

جَاسِيَةٌ  
فَرَايِدُ الْأَصُولِ

تَقْرِيرٌ لِأَلْبَحَاثِ

أَيُّدِ اللَّهِ الْعُظْمَى

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ كَاطِبِ الطَّبَاطِبَائِي الْيَزِيدِيِّ

لِمَوْلَاهُ

أَيُّدِ اللَّهِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْيَزِيدِيِّ الْيَزِيدِيِّ

الْحِزْبِ الْأَوَّلِ

حاشيتنا

فرائد الاصول

تقريراً لأبحاث

آية الله العظمى

السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي

لمؤلفه

آية الله الشيخ محمد باقر اليزدي النجفي

بإرفاق

آية الله الشيخ محمد حسين سيوري الحلي

الجزء الأول



حاشية فرائد الأصول ج ١

المؤلف: آية الله الشيخ محمد إبراهيم اليزدي

الناشر: دار الهدى / قم

المطبعة: ظهور / قم

تاريخ الطبع: ١٤٢٧ هـ، ٢٠٠٦ م

الطبعة الثانية

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

شابك X - ٠٩٠ - ٤٩٧ - ٩٦٤ ISBN

شابك ٢ - ٠١٥ - ٤٩٧ - ٩٦٤ ISBN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



عائیه مجتبیٰ قطع از اثر شیخ و از روح فطرتش کلامش بر سران

سید محمد کرم خان صاحب

[illegible]

دانشگاه

## بسمه تعالى شأنه العزيز

الحمد لله الذي فضل مداد العلماء على دماء الشهداء، وصلى الله على محمد سيد الأنبياء وآله البررة الأصفياء وبعد: فإن مما لا يخفى على أهل العلم والفضل أن كتاب فرائد الأصول المعروف بالرسائل من أهم الكتب الأصولية والذي كان ولا يزال منهجاً دراسياً في الحوزات العلمية، وقد علّق عليه الكثيرون من أرباب العلم والفضيلة.

ومن أولئك صاحب العروة الوثقى آية الله العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (قدس سره) حيث جعل محور أبحاثه الأصولية كتاب الرسائل.

ومن حضر أبحاثه وحررها وعلّق عليها في ثلاثة مجلدات - كما ذكر ذلك في الذريعة ٦: ١٥٢ ط - بيروت - خالنا المفضل جامع المعقول والمنقول آية الله الشيخ محمد إبراهيم اليزدي النجفي المتولد سنة ١٢٧٠ هـ ق والمتوفى سنة ١٣٢٠ أو ١٣٢٤.

ويكفيه جلالة ما وصفه عنا آية الله الشيخ علي أكبر سيبويه (قدس سره)

في مقدمة الكتاب ب: فخر المحققين وزين الفقهاء والمجتهدين.

وهو على ما نقل آية الله شيخنا الوالد كان من العلماء الأعلام وكان عنده من العلوم الغريبة ومن مبرزي تلامذة السيد (قدس سره)، بل كان معينه في الفتيا ويحضر دروسه ويقررها.

وكان يوم وفاته يوماً عظيماً في النجف الأشرف حيث عطلت الحوزة والأسواق وقد مشى السيد الطباطبائي (قدس سره) خلف جنازته وهو يبكي بكاء شديداً ويقول: الآن انكسر ظهري بفقد هذا العالم الجليل، ودفن في إيوان الحضرة العلوية على مشرفها آلاف التحية، وله كرامات يطول بذكرها المقام تغمده الله تعالى برحمته الواسعة وأسكنه الفسيح من جناته.

والسلام عليه يوم ولد ويوم توفي ويوم يبعث حياً.

كتبه الأقل

محمد الحسين سيويو الحائري

عفي عنه

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء، وفضل مدادهم على دماء الشهداء، والصلاة على سيد خلقه وأشرف بريته محمد وآله البررة الأتقياء.

وبعد فهذه تعليقة شريفة وجيزة أنيقة علّقها الشيخ الأجل المفضل علم الأعلام والنحرير القمقام فخر المحققين وزين الفقهاء والمجتهدين حاوي الفروع والأصول وجامع المعقول والمنقول مولانا الشيخ محمد إبراهيم اليزدي الكردفلامرزي النجفي (عطر الله مرقدّه) على فرائد شيخنا العلامة المحقق الأنصاري (قدّس الله روحه) حاوية لتقريرات أستاذه السيّد الأجل الأكرم والمولى الأفخم الأعظم حجّة الإسلام والمسلمين آية الله في العالمين السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي النجفي (أعلى الله مقامه) وبعض تحقيقات شريفة سمح بها فكره الثاقب ونظره الصائب، فقال عليه رحمة الكبير المتعال:

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

قوله: فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي<sup>(١)</sup>.

قال سيدنا الأستاذ الأعظم: الذي يناسب مقام الشروع في الأدلة أن يقسم هكذا: اعلم أنّ المجتهد بعد الفحص اللازم في كل مسألة إما أن يحصل له دليل قطعي للحكم أو دليل غير قطعي أو لا يحصل له دليل أصلاً، والمراد من الدليل القطعي ليس ما يوجب القطع شأنًا كما توهم، وإن كان يمكن أن يجعل الشارع ما يوجب القطع شأنًا حجةً فإنّه أمر معقول، إلّا أنّه غير واقع بشهادة الاستقراء، بل المراد من الدليل القطعي كون نفس القطع بوصفه الفعلي دليلاً لا ما يوجبه، مثلاً معنى قولنا الخبر المتواتر حجةً أو الإجماع حجةً أنّ القطع الحاصل منهما حجةً واجب العمل.

والمراد من الدليل غير القطعي أعمّ من الظنّ والظنّي فإنّه يشمل الظنّ الفعليّ إذا اعتبره الشارع من دون ملاحظة سببه كما هو مذاق جملة من أفاضل



المتأخرين في نتيجة دليل الانسداد، ويشمل ما يوجب الظنّ الفعليّ كخبر الواحد لو اعتبر مشروطاً بحصول الظنّ الفعليّ كما قد ينسب إلى البهائي (رحمه الله)، ويشمل ما يوجب الظنّ النوعيّ كخبر الواحد على مذاق القوم، ونفس الظنّ النوعي من دون ملاحظة سببه إمّا مطلقاً أو بشرط عدم الظنّ الفعليّ على خلافه<sup>(١)</sup>.

ويشمل أيضاً ما لو اعتبر الشارع ما يكون ناظراً إلى الواقع بلسانه ولو لم يوجب الظنّ الفعليّ أو الشأني، نظير اعتبار يد المسلم وسوق المسلمين في الموضوعات في الحكم بالملك والطهارة والتذكية ونحو ذلك، وذلك مثل أن يقول: صدّق المرأة على ما في رحمها من الحيض والحمل، فقولها يصير حجة ودليلاً، وكذا يشمل ما إذا اعتبر ما لا يكون ناظراً إلى الواقع أصلاً، إلاّ أنّه يعتبره بعنوان الطريقية، كأن يقول: إذا شككت بين الثلاث والأربع فإنّك صليت أربعاً فسلم وانصرف.

فإن قيل: إذا لم يكن الشيء في نفسه طريقاً إلى الواقع كيف يعقل جعله طريقاً، فإنّ الطريقية وعدمها من الأمور النفس الأمريّة التي لا تتغيّر عمّا هي عليها واقعاً، والذي يعقل جعله في المورد ترتيب آثار الواقع على مورد الجعل، وهذا مفاد الأصل لا الدليل كما لا يخفى.

قلنا: هذا مبنيّ على ثبوت الأحكام الوضعيّة على ما سيأتي تصويرها في محلّه، فما هو الجواب هناك هو الجواب هنا، فإنّ الطريقية أيضاً من أحكام الوضع، فلا تطيل الكلام هنا.

(١) أقول: نحن لا نتعلّل اعتبار نفس الظنّ النوعيّ، فإنّه أمر معدوم توهمه الخاطر باعتبار أنّ شأن السبب الكذائي أن يحدث الظنّ الفعليّ عقيبهِ غالباً، وحينئذ فإن اعتبره الشارع ظاهراً نحمله على اعتبار ذلك السبب، فسقط هذا القسم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا وجه كون ما ذكرنا من التقسيم أنسب ممّا ذكره المصنف، مضافاً إلى سلامته عمّا يرد على كلامه، وهو من وجوه:

الأوّل: أنّ اعتبار التكليف في المقسم في قوله: اعلم أنّ المكلف... لغو، فإنّه لا مدخلية له في الأقسام، فالواجب أن يقول: اعلم أنّ الإنسان...، اللهم إلّا أن يقال إنّه لإخراج المجنون والصبيّ بناء على عدم الاعتداد باستنباط الصبيّ حتّى في حقّ عمل نفسه.

الثاني: أنّ جعل المقسم مطلق المكلف ممّا لا يصحّ، لشموله المقلّد، ومعلوم أنّه ليس من أهل الاستنباط حتّى يرجع إلى الأدلّة والأصول، فلا بدّ من تقييده بالمجتهد.

وقد أجب عن ذلك بأنّ المقلّد أيضاً مكلف بمؤدّي الأدلّة وإجراء الأصول كالمجتهد، لكن لما عجز عن تشخيص ذلك قام المجتهد مقامه فكان نائباً عنه، وحينئذ لا يحتاج إلى التقييد بالمجتهد، بل هو مخلّ بالمقصود.

وفيه أولاً: أنّه يلزم أن يكون المجتهد مستنبطاً لحكم ظنّ المقلّد وشكّه، ولا ريب في فساد ذلك، إذ المناط ظنّ المجتهد وشكّه قطعاً ولا اعتبار بظنّ المقلّد وشكّه، فلو كان المجتهد ظانّاً والمقلّد شاكّاً فالحكم بمقتضى الظنّ الحاصل للمجتهد، اللهم إلّا أن يقال: إنّ المجتهد نائب عن المقلّد حتّى في كونه ظانّاً أو شاكّاً، لكن مرجع ذلك أيضاً إلى التقييد بالمجتهد كما لا يخفى، والحاصل أنّ المقلّد ليس محلاً للأقسام بوجه، بل وظيفة المقلّد الرجوع إلى ما يفتي به المجتهد في حكم عمله بمقتضى الدليل أو الأصول التي يعملها المجتهد في مواردّها.

ومن هنا يعلم أنّ الأقوى في التخيير الثابت في الخبرين المتعارضين

تخير المجتهد، بأن يختار أحدهما ويفتي به معيَّناً، لا الفتوى بالتخير حتّى يكون المقلّد مختاراً في أخذ مؤدّي أحد الخبرين، لأنّ ذلك ليس من وظيفته.

وثانياً: أنّه يلزم على هذا التبعض في مبادئ الأدلة، بيان ذلك: أنّه لما كان وجه رجوع المقلّد إلى المجتهد عجزه عن تحصيل مؤدّي الأدلة والأصول لزم أن تقتصر على مقدار عجزه، فإذا قدر المكلف على استنباط بعض مقدّماتها وعلم به استغنى عن المجتهد بالنسبة إلى هذه المقدّمة ويأخذ بما يستنبطه المجتهد في باقي المقدّمات ويعمل على ما يحصل من مجموعها، وربّما يكون مخالفاً لفتوى المجتهد، مثلاً لو أفتى المجتهد بوجوب التيمّم على التراب لقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً﴾<sup>(١)</sup> لاختياره كون الصعيد هو التراب، ولكن المقلّد يقطع بأنّ الصعيد مطلق وجه الأرض، فيأخذ عن المجتهد جميع ما هو عاجز عن فهمه من مقدّمات المسألة مثل أنّ ظاهر الكتاب حجة، والأمر للوجوب، وأنّ المراد بـ ﴿لم تجدوا﴾ لم تتمكّنوا من الاستعمال وغير ذلك، ويبيّن على جواز التيمّم على مطلق وجه الأرض، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد حتّى أنّ المصنف صرّح في رسالة التعادل والتراجيح بذلك، حيث جزم بأنّه إذا كان الخبران المتعارضان متعادلين بنظر المجتهد وكان أحدهما راجحاً بنظر المقلّد فالعبرة بنظر المجتهد، وليس للمقلّد الأخذ بما هو الراجح عنده.

وثالثاً: أنّ كون المقلّد بل المجتهد مكلفاً بمؤدّي الأدلة وإجراء الأصول ممنوع، بل الحقّ المحقّق في محلّه أنّ التكليف منحصر في الأحكام الواقعية، وليس مؤدّي الأدلة وإجراء الأصول أحكاماً مجعولة في مقابلة الأحكام الواقعية، بل إنّما هي أحكام عذريّة بمعنى أنّ المكلف معذور بعد الأخذ بها على

تقدير التخلف عن الواقع، وتظهر الثمرة فيما إذا ترك المقلد واجباً واقعياً قد أفتى مجتهده بعدم وجوبه وكان تركه مستنداً إلى ترك التقليد لا إلى فتوى المجتهد، فإنه يكون آثماً معاقباً على ترك الواجب على المختار، لأنه لم يأت بالواجب الواقعي ولا بالعذر، وأما بناء على كون مؤديات الأدلة أحكاماً مجعولة فقد وافق فعله حكماً شرعياً ثانوياً ولا يعاقب على ترك الواجب الواقعي.

الثالث: أن قوله: إذا التفّت إلى حكم... قيد زائد في الكلام، إذ الأقسام لا تنفك عن الالتفات جزماً، ولعلّ القيد توضيحي، ولو قال إن المكلف إمّا قاطع أو ظانّ أو شاك كفى في مقصوده.

وقد يقال: إن قيد الالتفات لإخراج الغافل وحكمه الشرعي بأنه معاقب إن كان مقصراً، ويجاب بأنّ العقاب وعدم العقاب في حق الغافل ليس من الأحكام التي يكون استنباطها وظيفة للمكلف، ولا يشمر ثمرةً، هذا.

ولا يخفى أنّ التوجيه وجوابه غير ملائم للمقام، لأنّ المصنّف بصدد بيان الأقسام المذكورة لا غيرها مثل الغافل وحكمه.

قوله: وهي منحصرة في الأربعة<sup>(١)</sup>.

ظاهر التعليل أنّ الحصر عقليّ لترديده بين الإثبات والنفي، لكنّه فاسد لأنّه إن أراد حصر نفس الأصول في أربعة على ما هو صريح كلامه هنا وظاهر عبارته في أوّل رسالة أصل البراءة عقلاً، ففيه أنّه يمكن للشارع جعل أصول آخر أيضاً لموارد الشكوك قطعاً لا محذور فيه أصلاً، غاية ما في الباب أنّه لم يقع، فليحمل الكلام على إرادة الحصر الاستقرائي وإن كان خلاف الظاهر من

العبارة، ولا بأس به لتصحيح الكلام، إلا أنه لا يتم أيضاً لأننا وجدنا بالاستقراء أصولاً أخر مجعولة في الشرع مثل قاعدة الطهارة وقاعدة التسامح في أدلة السنن بناء على أنه من الأصول المجعولة لبيان حكم الشك كما هو الأظهر، وقاعدة أصالة الحرمة في اللحوم حتى بالنسبة إلى الشبهة الحكمية على مختار جمع، وأصالة التوقف وغير ذلك مما يظفر بها المستتبع. والاعتذار بأن مراد المصنف حصر الأصول العامة الجارية في سائر أبواب الفقه في الأربعة، وغيرها مما ذكر لا يجري إلا في بعض الأبواب، مندفع بأنه لا وجه لهذا التخصيص، إذ المجتهد باحث عن جميع الأبواب وبصدد استنباط حكم جميع الوقائع كما لا يخفى.

وإن أراد حصر موارد الأصول ومجاريها في هذه الأربعة عقلاً كما هو محتمل عبارته في رسالة أصل البراءة، ففيه منع الحصر أيضاً عقلاً في هذه الأربعة، لأن قوله وعلى الأول إما أن يكون الشك في التكليف أو في المكلف به، يقال له هنا وسائط.

منها: الشك في الأحكام الوضعية. فإن قلت: إن المصنف منكر لها رأساً فلا نقض بها عليه. قلنا: هي داخلة في مجاري الاستصحاب عند المصنف، فإنه يجري الاستصحاب في الأحكام الوضعية في الفقه لترتيب آثارها الشرعية فلا يظهر وجه لإخراجها في غير مجرى الاستصحاب، اللهم إلا أن يقال: إنه أخطأ في إجراء الاستصحاب في ذلك المقام على مذاقه.

ومنها: الشك في الأحكام غير الإلزامية كالشك في استحباب شيء أو كراهته أو إباحته، إذ المراد بالشك في التكليف على ما صرح به في رسالة أصل البراءة هو الشك في الحكم الإلزامي، وإن أراد بالتكليف هنا مطلق الحكم



التكليفي الشامل للأحكام الخمسة في مقابل الأحكام الوضعية ويلزمه تعميم أصالة البراءة للبراءة من الوجوب في الواجبات المشكوكة ومن النذب في المندوبات المشكوكة وكذا تعميم الاحتياط للوجوبي والندبي، ففيه أنه يلزم تداخل موارد أصالة البراءة والاحتياط، مثلاً لو شك في وجوب شيء أو ندبه فإنه مورد لأصالة البراءة بالنسبة إلى الوجوب ومورد للاحتياط الندبي أيضاً، اللهم إلا أن يقال: إن المنفصلة ليست حقيقية حتى يمنع اجتماع القسمين بل مانعة الخلو، وفيه ما لا يخفى.

ومنها: الشك في كيفية التكليف كالشك في كون الواجب عينياً أو كفاً، تعييناً أو تخييرياً، نفسياً أو غيرياً.

ومنها: الشك في شدة اهتمام الشارع في بعض التكاليف بالنسبة إلى بعض آخر، مثل أنه نهى عن الصلاة في جلد الميتة وفي جلد غير مأكول اللحم وفي النجس وفي المغصوب وفي الحرير، فلو اضطر إلى لبس أحد المذكورات وشك في أن أيها أهم في نظر الشارع حتى يراعي جانبه فهذا خارج عن الشك في التكليف والمكلف به جميعاً.

ومنها: الشك في كون شيء معين واجباً أو حراماً، فليس هذا شكاً في التكليف لأن الإلزام معلوم، ولا في المكلف به لكونه معيناً بالفرض.

فإن قلت: مراده بالشك في التكليف هو الشك في نوع الإلزام من الوجوب أو الحرمة لا في جنسه كمطلق الإلزام، ولذا جعل المصنف في رسالة أصل البراءة الشك بين كون أحد الشيتين واجباً والآخر حراماً من أقسام الشك في التكليف.

قلت: نعم ولكن يرد عليه - على هذا - إيراد آخر وهو عدم انحصار موارد الشك في التكليف في كونها مجرئاً للبراءة، إذ ما مرّ من المثال من الشك في كون أحد الشئيين واجباً أو الآخر حراماً مورد الاحتياط<sup>(١)</sup>.

ومنها: الشك في التكليف والمكلف به معاً كالمثال المذكور آنفاً، وكالشك في كون أحد الشئيين واجباً فإنه خارج عن القسمين، لما مرّ من ظهور القضية المنفصلة في الحقيقة لا مانعة الخلو.

ثم اعلم أنّ ما ذكرنا من منع كون حصر موارد الأصول عقلياً بالنقض بالموارد المذكورة إنّما يرد على عبارته المذكورة في المتن، أمّا على ما كتبه في الهامش كما في بعض النسخ من قوله وبعبارة أخرى إلى آخره فلا يرد شيء منها، لأنّه ردّد بين الإثبات والنفي في جميع الأقسام، وكذا على ما ذكر في بيان الحصر في رسالة أصل البراءة مع تغاير في البيان لما هنا، ولعلّه السرّ في إضافة ما في الحاشية على المتن، مضافاً إلى الأمور الآتية، لكن يبقى الكلام في صحة تعيين مجاري الأصول على ما في الحاشية مطابقاً لمذهبه، وفيه تأمل فتأمل.

قوله: لأنّ الشك إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة<sup>(٢)</sup>.

إن أريد ملاحظة المكلف - بالفتح - فيه الحالة السابقة وعدمه، ففيه أنّ تشخيص موارد الأصول وتعيينه ليس باختيار المكلف حتّى يكون في صورة ملاحظته الحالة السابقة مورداً للاستصحاب وفي صورة عدم ملاحظته مورد

---

(١) أقول: والأوّل أن يورد عليه هكذا إنّ المثال المذكور هل يجعل من موارد البراءة لأجل الشك في نوع التكليف أو من موارد الاحتياط للشك في المكلف به أيضاً بالفرض أو يجعل مورداً لهما، والأوّلان ينافي حصر موارد البراءة والاحتياط في الشك في التكليف والمكلف به، والثالث يستلزم التناقض.

الأصول الثلاثة الأخر، والظاهر بل المتعين أنه ما أراد هذا، وإن أريد ملاحظة المكلف - بالكسر - وتوجيهه أن الشارع لاحظ الحالة السابقة مع جميع ما يعتبر في صحة جريان الاستصحاب من بقاء الموضوع وكون الشك في الراجع لا في المقتضي وكون الحكم متيقناً في السابق إلى غير ذلك، وهذا مجرى الاستصحاب، فهو صحيح لكن ما ذكره في رسالة أصل البراءة عقيب وجه الحصر من أن موارد الأصول قد تتداخل إلى آخره فاسد، لأن موارد الاستصحاب على هذا التوجيه ممتازة عن موارد الأصول الثلاثة بكل وجه فأين مورد التداخل، بل يظهر من المصنف في مواضع عديدة من الكتاب أن الأصول الأربعة مختلفة المورد لا يجري اثنان منها في مورد واحد، سواء كانا متوافقين في الحكم أم متخالفين، فجريان أحد الأصول مانع عن جريان الباقي فكيف يتصور تداخل الموارد، نعم على ما اخترناه في محله من صحة إجراء الأصليين في مورد واحد إذا كانا متوافقين كما إذا شك في وجوب شيء وقد كان عدم وجوبه متيقناً في السابق يتداخل مورد الأصليين أصالة البراءة والاستصحاب، ونحكم بجريانهما معاً.

قوله: فالأول مجرى الاستصحاب<sup>(١)</sup>.

مقتضى ما ذكره من التقسيم والحصر كون مجرى الاستصحاب أوسع دائرة من الأصول الثلاثة الأخر، يشمل ما لم يمكن الاحتياط فيه مما هو مورد التخيير في القسم الآتي كدوران حكم شيء بين الوجوب والحرمة مع كونه متيقن الوجوب في السابق، وكالشبهة المحصورة إذا كان أحد الطرفين معلوم الحرمة سابقاً، وكذا يشمل ما أمكن فيه الاحتياط وكان شكاً في التكليف

وأمثلته كثيرة واضحة، أو كان شكّاً في المكلف به كما إذا علم بوجود أحد الأمرين وكانا معاً في السابق مباحاً مثلاً.

وفيه إشكال إذ لو قيل بجريان كلا الاستصحابين إلا أنّهما يتعارضان بواسطة العلم الإجمالي ويتساقطان، ويراد بكون المورد مجرى الاستصحاب هذا المقدار وإن لم يكن حكم العمل فيه على مقتضى الاستصحاب، ففيه أن نظير ذلك يأتي في البراءة أيضاً فيلزم أن يكون مجراها أعم من مجرى الاحتياط مع أنّهما متقابلان في التقسيم، كما لو فرض في المثال المذكور عدم العلم بالحالة السابقة في كلا الأمرين فإنّهما معاً مجرى للبراءة، غاية الأمر تعارضهما والتساقط بسبب العلم الإجمالي. ولو قيل بعدم جريان واحد من الاستصحابين بدعوى أن أدلة حجية الاستصحاب قاصرة الشمول للاستصحابين المتعارضين، كما قد يدعى مثله في أدلة حجية خبر الواحد بالنسبة إلى الخبرين المتعارضين، ويقال: إن مثال الاستصحاب في الشك في المكلف به ليس ما ذكر، بل المثال ما لو فرض في المثال المذكور كون أحد الأمرين مباحاً في السابق دون الآخر فالأول مجرى الاستصحاب بلا معارض، ففيه أن ذلك أيضاً يستلزم أعمية مجرى البراءة للشك في المكلف به أيضاً كما في المثال بعينه، فإنّه فرض فيه أحد الأمرين غير معلوم الحكم في السابق فهو مورد مجرى البراءة، هذا محصل ما أفاده السيّد الأستاذ (زيد بركاته) <sup>(١)</sup>.

(١) أقول: هذا الإشكال إنّما نشأ من انحصار مورد البراءة في الشك في التكليف، مع أن المثال الأخير من موارد البراءة وأنه شك في المكلف به، فالمناسب أن يورد هذا عليه هناك ويبقى المقام سالماً عن الإشكال فتدبر.

قوله: والثاني مجرى التخيير<sup>(١)</sup>.

الظاهر أنه أخطأ في جعل الثاني مجرى للتخيير، فإن مجرى التخيير على حسب ما ذكره من التقسيم يكون رابعاً، لأن أول القسمين من التقسيم الثاني قد قسمه إلى ما هو مجرى للاحتياط وما هو مجرى للبراءة، وبقي الثاني منه الذي هو مجرى التخيير آخراً فهو الرابع لا محالة.

وكيف كان فما يفهم منه من حصر مورد التخيير فيما لا يمكن فيه الاحتياط لا يتم على مذاق المصنف، لأن حكم التخيير في الخبرين المتعارضين بعد التعادل من باب الأصل العملي عند المصنف، مع ظهور أن مؤدّي الخبرين أعمّ ممّا أمكن فيه الاحتياط أو لا يمكن.

نعم يتم على ما اخترناه هناك من أن الحكم بالتخيير من جهة الدليل، ولذا نحكم بأن المجتهد يأخذ بأحد الخبرين معيّناً ويفتي به ولا يكل التخيير إلى المقلّد في مقام العمل، وتتمام الكلام في محله إن شاء الله.

قوله: وبعبارة أخرى، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

هذه العبارة ممّا ألحقه المصنف في بعض النسخ المتأخّرة ولذا لم يكتبه في أكثر النسخ في المتن بل في الهامش، ولعل سرّ الإلحاق ما يظهر من بيان الفرق بين العبارتين وهو من وجوه:

الأول: ما تقدّم من أن الحصر في العبارة الثانية عقلي دائر بين النفي والإثبات في جميع الأقسام بخلاف الأولى.

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٥.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٦.



الثاني: أنه جمع في عبارة المتن جميع الأقسام الأربعة ثم عيّن بطريق اللّف والنشر مرتّباً مجاري الأصول الأربعة على ترتيب الأقسام، وقد حصل فيه الخطأ كما مرّ في الحاشية السابقة، وأما العبارة الثانية فقد ذكر بعد كلّ قسم أنه مجرى لأيّ الأصول وسلم من ذلك الخطأ.

الثالث: أنه قسّم في عبارة المتن القسم الثاني من قسمي التقسيم الأوّل إلى ما يمكن فيه الاحتياط وغيره، وقسّم القسم الأوّل من قسمي التقسيم الثاني إلى الشكّ في التكليف والمكلف به، وفي العبارة الملحوقة عكس ذلك فجعل التقسيم الثاني في المتن ثالثاً والثالث ثانياً، ومن الواضح أنّ كلّ قسم جعل مقدّماً في التقسيم يصير أوسع دائرة من المتأخّر، فعلى عبارة المتن يكون مجرى التخيير أعمّ من الشكّ في التكليف والمكلف به، ومجرى البراءة مخصوصاً بما يمكن فيه الاحتياط، وعلى العبارة الملحوقة يكون مجرى التخيير مخصوصاً بالشكّ في المكلف به ومجرى البراءة أعمّ ممّا أمكن فيه الاحتياط وممّا لم يمكن، ففيما دار الأمر بين الوجوب والحرمة في شيء فهو مجرى التخيير بمقتضى المتن ومجرى البراءة بمقتضى العبارة الملحوقة، وهو أنسب بمذهب المصنف، وكذا لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة.

ثم اعلم أنّ كون مرجع الشكّ مطلقاً إلى الأصول أيضاً محلّ المناقشة، إذ ليس مرجع الشكّ في مورد الأصل المحكوم إلى أصل يجري في موردّه، بل جريان الأصل الحاكم مغن عن جريان الأصل المحكوم، إلّا أن يقال: إن المرجع هنا أيضاً بالأخرة إلى الأصل وإن لم يكن في موردّه.

بقي الكلام في تحقيق ما سبق حكايته عن المصنف من تداخل مجاري الأصول بعضها مع بعض بعدما عرفت أنّه لا يتم على مذاقه وستعرف أيضاً فنقول:

إنّ صور اجتماع مجاري الأصول الأربعة بعضها مع بعض ثنائياً ستة: اجتماع مجرى الاستصحاب مع كل واحد من مجاري الأصول الثلاثة الباقية، واجتماع مجرى التخيير مع كل من مجري البراءة والاحتياط، واجتماع مجرى البراءة والاحتياط، ومرادنا بجواز اجتماع مجرى الأصلين جريانهما فعلاً بحيث يترتب عليه حكم العمل، لا مجرد جريانهما وإن حصل التعارض ويقدم أحدهما ويكون الحكم على طبقه فعلاً، فعلى هذا لا يمكن اجتماع مجرى الأصلين إذا كانا متخالفين في المؤدّي في جميع الصور الستّة، وأما إذا فرض موافقة مؤدّاهما فمذهب المصنّف عدم جواز الاجتماع أيضاً كما أشير إليه سابقاً.

والحق جواز الاجتماع في ثلاث من الصور الستّة وعدم الجواز في ثلاث منها.

أما صور جواز الاجتماع:

أحدها: اجتماع الاستصحاب والبراءة كما لو شكّ في وجوب شيء ابتداءً، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان المسماة بالبراءة الأصلية جارية مع استصحاب البراءة الثابتة قبل التكليف، وما يدّعيه المصنّف من الحكومة ممنوع، وبيانه موكول إلى محلّه.

ثانيها: اجتماع مجرى الاستصحاب والاحتياط كما إذا علم بوجوب أحد الشئيين وكانا معاً واجبين في السابق وارتفع وجوب أحدهما، فإنّه يجب إتيانهما بمقتضى قاعدة الاحتياط وبمقتضى الاستصحاب أيضاً. ودعوى عدم جريان استصحاب وجوب كلا الأمرين لمخالفته للعلم الإجمالي برفع وجوب أحدهما، مدفوعة بما سيجيء من عدم تأثير مثل هذا العلم الإجمالي الذي لا

يلزم من طرحه مخالفة عملية، وبالجملـة دعوى الحكومة ممنوعة كالصورة السابقة.

ثالثها: اجتماع مجرى التخيير والبراءة كما إذا شك في كون الشيء واجباً أو حراماً، فإنّه مجرى البراءة كما اختاره المصنف في رسالة أصل البراءة ومجرى التخيير على ما يظهر منه في موضع آخر، والحق جريانها معاً.

وأما صور عدم جواز الاجتماع:

فأحدها: اجتماع الاستصحاب والتخيير، فإنّ مورد التخيير مثلاً فيما لو علم بوجوب أحد الشيئين فعلاً ولم يمكن الاحتياط فيحكم العقل بالتخيير بعد عدم الترجيح، ولا يمكن في هذه الصورة أن يكون التخيير مقتضى الاستصحاب، لأنّ التخيير الواقعي لا يجتمع مع العلم بوجوب أحدهما معيّناً في نفس الأمر، نعم قد يثبت بالاستصحاب موضوع التخيير كما لو كان الشيئان واجبين في السابق فيجري استصحاب وجوبهما، فإذا لم يكن الاحتياط ممكناً يجري التخيير، وهذا خارج عمّا نحن فيه إذ ليس الحكم الاستصحابي بالتخيير، نعم لو كان الاحتياط ممكناً لم يكن مانع من جريان الاستصحابين، لأنّ العلم الإجمالي بعدم وجوب أحدهما لا يؤثر في المنع لعدم لزوم المخالفة العمليّة جزماً، والمخالفة الالتزامية غير مضرّة وسيأتي بيانه.

وثانيها: اجتماع التخيير والاحتياط، فإنّ مورد التخيير ما لا يمكن فيه الاحتياط ومورد الاحتياط ما أمكن فيه.

وثالثها: اجتماع البراءة والاحتياط فإن المباشرة في مؤداهما واضحة.

## الكلام في حجية القطع

قوله: فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الأول في القطع<sup>(١)</sup>.

المراد بالقطع في محلّ الكلام الذي هو موضوع للمباحث الآتية الاعتقاد الجازم الذي لا يحتمل الخلاف، فهو حينئذٍ أعمّ من اليقين المعروف بالاعتقاد الجازم مع كونه مطابقاً للواقع والجهل المركّب، وأيضاً أعمّ من أن يكون خلافه محالاً، أو مستلزماً لمحال في نظر القاطع المسمّى بالعلم العقلي، أو يكون عدم احتمال خلافه اتفاقياً المسمّى بالعلم العادي أحياناً ويقابله العلم العادي الذي يحتمل العقل خلافه إلاّ أنّ العقل والعقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال أصلاً، ودونه الظنّ الاطميناني، ولعلّ بعض الأبحاث الآتية جارٍ فيهما أيضاً مثل الحجية والطريقة بنفسه وسيأتي إن شاء الله.

قوله: لا إشكال في وجوب متابعة القطع<sup>(٢)</sup>.

يعني القطع الذي أخذ طريقاً إلى الواقع، لا القطع الموضوعي الذي جعل

---

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٦.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٩.

جزءاً للموضوع، أو القطع الطريقي الذي أخذ موضوعاً على ما سيأتي بيانهما.  
ومعنى وجوب متابعة القطع وجوب العمل عقلاً بالمقطوع به وجعل العمل مطابقاً له، وهذه القضية لعلها من البديهيات الأولى.

وكذا لا إشكال في أن العمل على القطع يثبت العذر للمكلف - بالفتح - سواء طابق الواقع أم لا، وقاطع لعذر المكلف - بالكسر - في العقاب، وفي أن ترك العمل عليه قاطع لعذر المكلف - بالفتح - ويثبت عذر المكلف - بالكسر - في عقابه إن أصاب قطعه الواقع، وإن أخطأ ففيه البحث الآتي في حرمة التجري. والظاهر أن القضيتين أيضاً من البديهيات، وبعد ذلك يبقى الكلام في أمور نظرية مثل أنه مجعول أو منجمل، وأنه حجة بالمعنى المصطلح أم لا، وأن مجرد حصول صفة القطع هل يؤثر في ثبوت حكم شرعي ولو كان جهلاً مركباً إلى غير ذلك مما ستقف عليه.

قوله: لأنه بنفسه طريق إلى الواقع<sup>(١)</sup>.

لا شك في كون القطع طريقاً إلى الواقع بمعنى إراءته وكشفه عن الواقع بحيث لا يمكن أن يجعله الشارع طريقاً إليه، لأنه من قبيل إثبات الشيء لنفسه، ولا نفى الطريقية عنه لأنه من قبيل سلب الشيء عن نفسه، إلا أن تعليل وجوب متابعة القطع مادام موجوداً بذلك غير واضح، لأنه يمكن عدم حجية القطع بتقريب يأتي عن قريب مع أن صفة كشفه عن الواقع مما لا يمكن تخلفه البتة.

والظاهر أن منشأ الشبهة في عدم قابلية القطع لجعل الشارع إثباتاً ونفياً بمعنى الحجية على ما هو مذهب المصنف عدم امتياز جهة الكاشفية وجهة



الحجية، فأثبت ما هو من لوازم الجهة الأولى للجهة الثانية، وأين أحدهما من الآخر فتدبر.

قوله: وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفيّاً<sup>(١)</sup>.

يريد بذلك أنّ حجّيته ليست قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفيّاً كما أشرنا بدليل تمسّكه بالأدلة الآتية.

والحقّ أنّ حجّية القطع من الأحكام المجعولة للعقل ولا يحتاج إلى جعل الشارع ولا إلى إمضائه بمعنى تقريره ورضاه به، ولكن يحتاج إلى إمضائه بمعنى عدم الردع عنه فإنّه قابل للردع، فهو حينئذ غير قابل للجعل بمعنى إنشاء حجّيته ابتداءً نظير جعل الأدلة الظنيّة، ولا للجعل بمعنى تقريره وإمضائه نظير بناء العقلاء على شيء هو بمראى ومسمع من المولى وسكوته عنه بحيث يكشف ذلك عن رضاه به وهو في قوة الجعل أيضاً، لكنّه قابل للجعل بمعنى عدم الردع عن العمل به، وبيان هذا المدعى يحتاج إلى تمهيد مقدّمة وهي:

أنّ الجعل إمّا تكويني بمعنى إيجاد الشيء أو تشريعي بمعنى إنشاء أمر أو حكم، وعلى التقديرين إمّا أصلي كإيجاد الأربعة مثلاً وإيجاب الصلاة أو تبعي كإيجاد الزوجية للأربعة وإيجاب مقدّمات الصلاة فإنّهما تابعان للجعل الأوّل يحصلان بتحقيقه قهراً لا بجعل آخر غير الجعل الأوّل. وإن شئت فعبر أنّ الشيء إمّا مجعول أو منجعل، وعلى التقادير إمّا بسيط وهو ما يكون مفاد كان التامة بمعنى فعل الشيء وإيجاده مجرداً عن اعتبار آخر، أو مركّب وهو ما يكون مفاد كان الناقصة بمعنى فعل شيء شيئاً وإيجاد شيء لشيء فإنّه يحتاج إلى اعتبار شيء آخر مع المجعول.

مثال الأول تكوين زيد أو تشريع الوجوب حتى يصحّ قولك: كان زيد أي وجد، وكان الوجوب أي ثبت، ومثال الثاني خُلِق زيد طويلاً أو قصيراً من الصفات غير اللازمة القابلة للانفكاك عنه، وجعل الوجوب تعييناً أو تخبيراً مثلاً من الصفات غير اللازمة التي لا يكفي فيها جعل الموصوف فيكون منجلاً به حتى يصحّ قولك: كان زيد طويلاً أو قصيراً، وكان الواجب تعيينياً أو تخبيرياً.

ثم الجعل التشريعي إمّا شرعي أو عقلي، والشرعي واضح، أمّا العقلي فكحكم العقل بأنّ الظلم قبيح يستحق فاعله الذمّ واللوم، لا بمعنى إدراكه ذلك فقط بل بمعنى تحريمه له تحريماً إنشائياً حتى لو كان العقل بالقرض مولى قادراً على العقاب لعاقب عليه، نعم حكم العقل الإرشادي راجع إلى إدراك المفسدة والمصلحة والحسن والقبح.

ثم الحكم العقلي ينقسم إلى مستقل كالمثال المذكور وغير مستقل كالاستلزامات مثل وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ ونحوهما.

ثم المستقلّ إمّا تنجيزي قد حكم به العقل على جميع التقادير والأحوال الممكنة التحقق في الخارج كالمثال المذكور، فإنّ حكم العقل بحرمة الظلم مطلق لا يجوّزه في حال من الأحوال، وهذا الحكم العقلي مما لا يمكن للشارع أن يحكم بخلافه حتى لو ورد منه حكم مخالف بظاهره لا بدّ من تأويله أو طرحه إن أمكن أحدهما وإلّا فلا يصدر منه، وإمّا تعليلي يحكم به العقل على تقدير خاص كما إذا حكم بوجوب شيء ما لم يمنع الشارع عنه أو حرّمته ما لم يرخّص فيه، وهذا القسم من الحكم العقلي معقول واقع كثيراً مثل حكم العقل بوجوب الاحتياط فإنّه معلّق على عدم ترخيص الشارع بتركه، مثلاً لو علمنا بوجوب شيء مردّد بين أمرين فالعقل قاطع بوجوب الاحتياط بعد فرض عدم

سقوط الواجب بالاشتباه، ومع ذلك لو رخص الشارع بترك أحدهما لا محذور فيه في حكم العقل، لا بمعنى جعل الآخر بدلاً عن الواقع على تقدير المخالفة بل بمعنى عدم المؤاخذه على ترك الواقع لو تخلف، مع كون الواقع مطلوباً مطلقاً لكن في صورة المخالفة ليس منجزاً على المكلف بحيث يترتب عليه العقاب، وفي الحقيقة موضوع حكم العقل في هذا القسم خاص وإلا فحكمه ليس معلقاً في موضوعه، إذا تمهد ذلك فنقول:

إن أراد بقوله: وليست طريقته قابلة لجعل الشارع أن كاشفته غير قابلة للجعل الشرعي فهو كذلك، ضرورة كونها مجعولة أو منجعةً بجعل تكويني لازمة لوجود القطع توجد بوجوده كما مر في الحاشية السابقة، لكن لا كرامة في ذكره ولا يلائمه ما سيأتي من الاستدلال بلزوم التناقض.

وإن أراد أن حجّيته غير قابلة للجعل كما هو الظاهر بل المتيقّن من مراده، ففيه أن العقل لا يحكم أزيد من وجوب متابعة القطع لولا ردع الشارع عنه، فإذا جاز للشارع الردع عنه فهو قابل للجعل نقياً.

والحاصل أن القطع حجة يجب متابعتها بحكم العقل المستقلّ المولوي أو الإرشادي ما لم يمنع الشارع عن العمل به أو يرخص العمل بغيره من دليل تعبدي أو أمارة، فلو منع عن العمل به أو جعل طريقاً آخر في قبالة فلا يحكم العقل حينئذ بوجوب متابعتها لارتفاع موضوعه، ولهذه الدعوى شواهد في العرف والشرع يقربها إلى الأذهان:

منها: ما لو أمر المولى عبده بشراء البطيخ الحلو الجيد مثلاً وقال اعتمد في معرفة أنّه حلو جيد بقول زيد ولا تعتمد برأيك فإنّه كثير الخطأ، فإننا نجد صحّة هذا التكليف وجعل الطريق الظني ومنع الطريق العلمي للمصلحة في طريق العقل

والعقلاء، وليس السرّ فيه إلّا ما ذكرنا.

ومنها: جواز جعل الطرق والأمارات في زمان انفتاح باب العلم قطعاً ولم ينكره أحد، والتقريب ما مرّ.

ومنها: أنّ الإمام (عليه السلام) كان لا يحكم بعلم الإمامة في كثير من الموارد بل بما يحصل له بالأسباب الظاهرية، وقد ورد عنه (صلّى الله عليه وآله) «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»<sup>(١)</sup> ويعلم منه بمقتضى الحصر أنّه لا يحكم بعلم النبوة المقتضي لعدم خفاء شيء من الأشياء عليه على ما هو مذهب العدليّة، وتوجيهه ما ذكر من أنّهم (عليهم السلام) منعوا عن العمل بعلمهم أو أمروا بالعمل بما يحصل لهم من الأسباب الظاهرية، ألا ترى أنّ النبي (صلّى الله عليه وآله) كان يعلم أنّ جمعاً من أصحابه منافقون يظهرن الإسلام لمصلحة حقن دمائهم وأموالهم ونحوه إمّا بعلم النبوة أو بإخبار جبرئيل حتّى أنّه أخبر حذيفة بنفاق بعضهم، ولا شكّ أنّهم كانوا كفّاراً واقعاً ومع ذلك كان (صلّى الله عليه وآله) يعامل معهم معاملة المسلمين يأكل معهم ويشرب وينكحهم النساء المسلمات ويورثهم من مورثهم إلى غير ذلك من الأحكام، ولم يكن ذلك كلّه إلّا من جهة أنّه لم يكن مكلفاً بعلمه الكذائي بل بما يحصل له من الأسباب الظاهرية التي تحصل لكلّ أحد<sup>(٢)</sup>.

ومنها: منع العمل بالقياس الوارد في الشرع بالأخبار المتواترة مع حكم العقل المستقلّ بوجوب العمل بالظنّ في زمان انسداد باب العلم بمقدّماته

(١) الوسائل ٢٧: ٢٣٢ / أبواب كيفية الحكم ب ٢ ح ١.

(٢) أقول: اللهم إلّا أن يقال: إنّ الإسلام الذي هو موضوع الأحكام المذكورة ليس إلّا إظهار الشهادتين سواء كان موافقاً للاعتقاد أو مخالفاً وإن لم ينفعه ذلك في الآخرة كما هو مذهب جماعة من المتكلّمين.

المذكورة في بابه بناء على الحكومة، فقد أشكل عليهم الأمر في إخراج القياس في الغاية ووقعوا في حيص وييص وتكلفوا في الجواب بأجوبة كثيرة بعيدة أو ممنوعة، والتحقيق في الجواب هو ما اختاره المصنف هناك من أن موضوع حكم العقل بوجوب العمل بالظن مختصّ بغير مورد القياس ممّا قد ثبت من الشارع منع العمل به بالخصوص.

ومنها: أنّه قد ثبت في الشريعة جعل ما ليس عندنا طريقاً إلى الواقع طريقاً كخبر الواحد مثلاً ولو كان المظنون خلافه، ومعنى جعله طريقاً تنزيله منزلة الواقع بترتيب آثار الواقع عليه، ولم ينكره أحد من هذه الجهة، وحينئذ فأيّ فرق بينه وبين جعل ما هو طريق عندنا غير طريق بمعنى تنزيله منزلة غير الطريق بعدم ترتيب آثار الواقع، وهذا من أوضح الشواهد وخاتمها والله أعلم.

فإن قلت: لو منع الشارع من العمل بالقطع على ما ذكرت يلزم التناقض في حكمه كما سيصرّح به المصنف وهو العمدة في دليله على مدّعه، بتقريب أن الأحكام الواقعية على ما هو الصواب من القول بالتخطئة عامّة شاملة لجميع المكلفين في جميع الأحوال ليست مقيّدة بعلم وجهل واختيار واضطرار إلى غير ذلك من الأحوال، وحينئذ إذا قطعنا بحرمة شيء مثلاً وقال الشارع: لا تعمل بقطعك بل بقول فلان العادل الذي يزعم أنّه مباح، فيلزم أن يكون ذلك الشيء في حكمه حراماً غير حرام وهو التناقض.

قلنا: نجيب عنه:

أمّا أولاً: فبالنقض بجعل الأصول والأمارات والأدلة الظنية، فإنّ مثل هذا التناقض وارد عليها حرفاً بحرف من غير تفاوت، فإنّ التعبد بالاستصحاب وأصالة البراءة وغيرهما مع تخلفها عن الواقع كثيراً كيف يجتمع مع ثبوت

الأحكام الواقعية غير مقيّدة بالعلم والجهل، مثلاً لو كان الشيء نجساً أو حراماً في الواقع بجعل الشارع إلّا أنّه مستصحب الطهارة والحليّة، فلمّا جعل الاستصحاب حجةً وكلّف التعبّد به فقد حكم بعدم النجاسة والحرمة، وهو التناقض المذكور. وبمثل ذلك يقرّر التناقض في الأمارات والأدلة الظنيّة بلا تفاوت.

ومن هنا ذهب ابن قبة<sup>(١)</sup> من قدماء أصحابنا إلى أنّ التعبّد بخبر الواحد مستحيل في العقل لاستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال، فإنّه يريد هذا التناقض بعينه، فاتّضح أنّ جميع ما ذكر بالنسبة إلى ورود التناقض من واد واحد.

وأما ثانياً: فبالحلّ، وتوضيحه يحصل ببيان كيفية جعل الأصول والأدلة الظنيّة أولاً كي يتّضح مراد الكلام فيما نحن فيه فنقول:

إنّ ظاهر جمهور العلماء وصريح جمع منهم أنّ الأحكام الظاهرية أحكام شرعية مجعولة في قبال الأحكام الواقعية الأولى، يحصل بها الإطاعة والعصيان ويترتب عليها آثار أخرى أيضاً مما يترتب على الأحكام الشرعية من الإجزاء وغيره ممّا ليس هنا محلّ ذكرها، ومن هنا قد أشكل عليهم أمور منها: التناقض الذي نحن بصدده، وقد أجابوا عن إشكال التناقض بوجوه عديدة لعلها تأتي فيما سيأتي في مقامات يناسبها بما فيها، أوجهها ما اختاره المصنف في رسالة حجّية المظنّة وإن اختار غيره في أوّل رسالة أصل البراءة، وهو أنّا نمنع كون مؤدّيات الأصول والأمارات وكذا الأدلة الظنية أحكاماً شرعية، بل هي أحكام عذريّة بمعنى أنّ الشارع جعلها أعذاراً للمكلّفين إذا سلّكوها، فإن أصابوا فقد

أدركوا الأحكام الشرعية وإن أخطأوا فهم معذورون لا يعاقبون على الواقع، وهذا نظير الأعذار العقلية كالجهل والعجز بعينه، فكما أن العاجز أو الجاهل في حال عجزه أو جهله لم يجعل له حكم سوى حكمه الواقعي وكان معذوراً بالنسبة إليه بحكم العقل، فكذلك من عمل بمؤدّيات الأصول والأمارات لأنّ الشارع قد جعلها أعذاراً فإن أصاب فقد رزقه الله خيراً، وإن أخطأ فقد حرم منه وكان معذوراً لا يصحّ عقابه على ترك العمل بالواقع كما لا يصحّ في الأعذار العقلية.

والدليل على ذلك أنّنا إذا تتبّعنا أدلة حجية الأصول والأمارات والأدلة الظنيّة لم نجد فيها ما يدلّ على أنّ مؤدّياتها أحكام شرعية مجعولة في مقابلة الأحكام الواقعية على ما يدّعيه الخصم، بل مؤدّاها أنّه يجب العمل بها، ولا يستفاد من ذلك مزيد مما ذكرنا من عدم جواز المؤاخذه على ترك الواقع على تقدير التخلف وذلك ما أردنا.

والحاصل أنّه ليس في الشريعة إلّا أحكام واقعية يجب على المكلفين قاطبة الاتيان بها، يعاقبون على مخالفتها لا يقبل منهم غيره إلّا أن يأتوا بعذر صحيح من عجز وجهل من الأعذار العقلية، أو العمل بأصل أو أمانة من الأعذار الجعلية، ومن هنا يصحّ لنا أن نقول: إنّ الجاهل يصحّ عقابه على مخالفة الواقع لو لم يكن جهله عذراً كما لو كان مقصّراً، والعالم لا يصحّ عقابه على المخالفة لو كان معذوراً بعذر عقلي أو شرعي.

إذا تحقّق ذلك وارتفع التناقض بحمد الله في جعل الأصول والأدلة تقول بمثل ذلك فيما نحن فيه، فلو منع الشارع عن العمل بالقطع في مثل القطّاع مثلاً لحكمة غلبة مخالفته الواقع التي يعرف الشارع من القطّاع فلم يجعل له حكماً

مخالفاً لحكمه الواقعي حتى يحصل التناقض بينه وبين الحكم الواقعي بل أبداع له أن يعتذر إلى الشارع فيما إذا كان قطعه مطابقاً للواقع وترك العمل عليه بأنك منعني عن العمل بقطعي، فلا بد أن يقبل عذره ولا يعاقبه على تلك المخالفة.

فإن قلت: فرق بين القطع وغيره من الأصول والأدلة الظنية، لأن القاطع قد انكشف عنده الواقع لا يمكن اعتذاره بغير إتيان الواقع وإلا لم يكن مكلفاً به، بخلاف غيره فإنه لما كان الواقع مستوراً عنه جاز أن يجعل له عذراً يعتذر به، وحينئذ فلو منع الشارع القاطع عن العمل بقطعه يلزم التناقض.

وبوجه آخر مقام ثبوت الحكم الواقعي يغير مقام ثبوت التنجّز في غير القطع من الأصول والأمارات والأدلة الظنية، ضرورة ثبوت الأحكام الواقعية مطلقاً حتى بالنسبة إلى الجاهل بها لبطلان التصويب إلا أنه ليست منجزة على الجاهل، فيجوز جعل أصل أو أمانة أو دليل ظني في مقام إثبات التنجّز، وهذا بخلاف القطع فإن مقام ثبوت الحكم الواقعي عين مقام ثبوت التنجّز لفرض القطع بالحكم.

وبعبارة أخرى الحكم الواقعي في غير القطع يغير الحكم الظاهري، بخلافه في المقطوع به فإن الحكم الظاهري عين الواقعي والحكم الواقعي عين الظاهري، وحينئذ فمع العمل بالقطع يستلزم التناقض.

قلت: بعدما حقّقنا لك من أن حكم العقل بوجوب متابعة القطع معلق على عدم منع الشارع عن العمل به، لا يبقى مجال لهذا الاعتراض بتقريراته الثلاثة، لأنه يجوز أن يعتذر المكلف على مخالفة الحكم الواقعي على زعمه بمنع الشارع عن العمل بقطعه وأن الواقع غير منجّز عليه بعد منع الشارع، إذ القطع ليس منجّزاً للتكليف مطلقاً بل في حال عدم المنع، ومن الواضح أنه لا تناقض حينئذ في



حكم الشارع لأنّ الحكم الواقعي ثابت مطلقاً أدّى إليه الطريق أم لا، وليس منعه عن العمل بالقطع مثبتاً لحكم آخر مناقض للحكم الأوّل، لأنّ مرجعه إلى منع التوصل بذلك الحكم الواقعي من طريق قطعه لحكمة غلبة الخطأ في مثل القطّاع مثلاً، فإذا لم يعمل المكلف القطّاع مثلاً على طبق قطعه ففي موارد خطأ قطعه عن الواقع لا إشكال، وفي مورد مصادفة قطعه للواقع معذور غير معاقب على ترك الواقع، لا أنّ حكمه حينئذ خلاف الحكم الواقعي حتى يناقض ذلك الحكم الواقعي الثابت له.

نعم، قد يقال: بأنّه يلزم التناقض في اعتقاد المكلف الممنوع عن العمل بقطعه، فإنّه بعد معرفة أنّ الواقع مطلوب الشارع مطلقاً فإذا حصل له القطع بالواقع ومنعه الشارع عن العمل بقطعه وكلفه بالعمل بخبر زرارة مثلاً يحكم بأنّ الشارع تناقض في حكمه، وحينئذ لا يرتدع برده لأنّه لا يعلم حقيقة حكمه الأوّل أو الثاني بعد بطلان التناقض.

وجوابه: أنّ المكلف إن كان له من الفطنة وجودة الذهن ما أدرك به مثل هذا التناقض، لعله يتفطن لما ذكرنا في رفع التناقض أيضاً، وإن لم يتفطن لذلك فلا محذور أيضاً، لأنّ دليل المنع عن العمل بقطعه حاكم على دليل نفس الحكم، فيعتقد بزعمه أنّ الشارع رفع اليد عن الحكم الواقعي في حقّه فيرتدع برده لا محالة.

فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ القطع ليس قابلاً للجعل من حيث كشفه عن الواقع، بل هو من هذه الحيثية منجعل بجعل تكويني، وكذا من حيث حجّيته ووجوب متابعتها، بل هو من هذه الحيثية من مجموعات العقل لا يحتاج إلى جعل الشارع لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل، لكنّه قابل للجعل بمعنى قابليّته لردع

الشارع عن العمل به على ما مرّ بيانه مفصلاً. وما اخترناه من قابلية القطع لمنع الشارع ليس بدع من القول، فقد صرح به صاحب الفصول في قطع القطع في مبحث المستقلات العقلية، وكذا كاشف الغطاء في مبحث كثير الشك على ما حكاه عنه المصنف في ثالث تنبيهات المسألة<sup>(١)</sup> وكذا جمهور الأخباريين المنكرين للملازمة بين حكم العقل والشرع بدعوى أنّ الشارع قد رخص في ترك متابعة حكم العقل بدليل ﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾<sup>(٢)</sup> وإن كنّا نمنع مقالتهم هناك لمنع صحّة الأدلة التي استدّلوا بها على المنع، إلّا أنّه أمر معقول لو ثبت بدليل يجب الأخذ به، ولعلنا نقول بذلك في القطع الحاصل من القياس لأخبار المنع عن العمل به مطلقاً، ويشهد له ما ورد<sup>(٣)</sup> من ردع من قطع بالقياس على أنّ دية أربع أصابع المرأة أربعون بغيراً قياساً على دية الإصبع الواحد بعشرة وإصبعين بعشرين وثلاثة بثلاثين حتى قال لمن أخبره بأنّ في الأربع عشرين: أنّ الذي جاء به الشيطان بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إنّ السنّة إذا قيست محقّ الدين».

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ أمثال هذا الخبر في مقام الردع عن القطع والتنبيه على أنّ هذه المناسبات ليست علّة للأحكام، بل هي مبنية على حكم خفيّة يعلمها جاعلها، هذا.

وقد يستدل أيضاً على عدم قابلية القطع للجعل بأنّه لو كان مجعولاً لثبت بدليل لا محالة، وغاية ما يفيد ذلك الدليل هو القطع فننقل الكلام إلى هذا القطع بمجعية القطع الأول فإنّه أيضاً يحتاج إلى الجعل إذ هو مثل القطع الأول، فليس

(١) فرائد الأصول ١: ٦٥.

(٢) الإسراء ١٧: ١٥.

(٣) الوسائل ٢٩: ٣٥٢ / أبواب ديات الأعضاء ب ٤٤ ح ١.

بنفسه طريقاً ويلزم جعله طريقاً مثل الأول ولا بدّ في إثباته من دليل آخر، ثم ننقل الكلام إلى هذا الدليل وهلمّ جرّاً فيتسلسل.

وجوابه على ما اخترناه من قابليّته للجعل بمعنى جواز الردع عنه واضح، لأنّه إذا قطع بشيء ولم يردع عنه الشارع ثبت الحجة ولا يحتاج إلى شيء آخر، وإن ثبت ردعه عنه وقطعنا به فهذا القطع الثاني حجة إذا لم يردع عنه وهكذا، ولا يلزم ردع الشارع عن جميع المراتب غير المتناهية حتى يلزم التسلسل، بل بسبب بطلان التسلسل نعلم عدم صدور مثل هذا الردع عن الشارع. نعم، لو قيل: بأن القطع مجعول إثباتاً يلزمه التسلسل المذكور.

قوله: ومن هنا يعلم أنّ إطلاق الحجة، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

تفريع عدم صحّة إطلاق الحجة على القطع على ما سبق من أنّه بنفسه طريق إلى الواقع وليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفيّاً غير واضح، لأنّ وجه عدم صحّة الإطلاق على ما سيصرّح به أنّ الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع، وهذا لا يفرّق فيه بين كونه طريقاً بنفسه أو مجعولاً.

وتوهّم أنّه لو كان مجعولاً يكون مثل الأمارات وسطاً في القياس ويطلق عليه الحجة بذلك الاعتبار فلاجل كونه غير مجعول لا يكون وسطاً فلا يطلق عليه الحجة، مندفع بعدم صيرورة القطع بسبب الجعل واسطة للقطع وسبباً له، كما أنّ التغيّر واسطة للقطع بحدوث العالم وسبب له، وأيضاً لو كان عدم إطلاق الحجة على القطع متفرّعاً على كونه طريقاً بنفسه غير قابل للجعل إثباتاً ونفيّاً يلزم عدم جواز إطلاق الحجة على الدليل القطعي أيضاً مع أنّه دليل في

الاصطلاح وحجة قطعاً على جميع التعاريف، إلا أن يقال: إن وجه التفريع كون القطع عبارة عن نفس انكشاف الواقع ولا يجري هذا في الدليل القطعي.  
قوله: لأنّ الحجة عبارة عن الوسط<sup>(١)</sup>.

كأنّه يشير إلى ما ذكره الأصوليون في تعريف الدليل في مقام بيان ما يراد من مفردات التعريف المشهور للفقّه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة بأنّه ما يمكن بصحيح النظر فيه التوصل إلى مطلوب خبري، فإنّه ينطبق على الوسط في القياس كما ذكره المصنف، لا ما توهم من أنّه أشار إلى اصطلاح المنطقيّين، إذ الحجة والدليل في اصطلاح المنطقي عبارة عن القياس المؤلّف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر، وأين هو من مجرد الوسط في القياس. وقد يحكى عن المصنف في درسه اتّحاد اصطلاح الأصولي والمنطقي هنا في اللّب، وإن كان لا يطلق الحجة باصطلاح المنطقيّ إلاّ على القضيتين فصاعداً دون الوسط فقط، إلّا أنّ مناط الحجّية والعلم بالنتيجة هو الوسط لا غير، فلا فرق بين الاصطلاحين في المعنى واللّب.

وفيه: أنّه إن أراد من اتّحاد اصطلاح المنطقي والأصولي في اللّب اتّحادهما بحسب التعريف المذكور للدليل في تعريف الفقّه كما هو ظاهر كلامه فله وجه، إلّا أنّنا لا نسلم أنّ الدليل باصطلاح الأصولي هو ذاك.

وإن أراد اتّحاد اصطلاح المنطقي مع ما بأيدينا من موارد إطلاق الأصولي الحجة والدليل فليس كذلك، لأنّهم يطلقون الدليل على مطلق الكاشف عن الشيء كقولهم: دليل الحكم خبر زارة أو الإجماع أو الاستصحاب أو أصالة البراءة إلى غير ذلك، لا مجرد الوسط في القياس، مثلاً قولنا: هذا خمر

وكلّ خمر حرام، لا يقال في اصطلاحهم: أنّ الخمر دليل الحرمة مع أنّه وسط في القياس، وكذا قولنا: هذا مشكوك الحرمة وكلّ مشكوك الحرمة مباح، لا يقال: إنّ الشك حجة للإباحة مع أنّه وسط.

ومن هنا يعلم أنّ إطلاق الحجة على القطع موافق لهذا الاصطلاح الذي هو بمرأى ومسمع منا ومن الأصوليين، ويعلم أيضاً أنّ إطلاق الحجة عليه كإطلاقه على الأمارات المعتمدة شرعاً لكونهما جميعاً كاشفين عن حكم العمل. نعم، قد يطلق الدليل عندهم على ما يقابل الأصول وعلى ما يقابل الأمارات التي يستدل بها في الموضوعات إلاّ أنّه لا يطلق الحجة على هذين المعنيين، وإن أُطلق لم يفد الخصم، والظاهر بل المتيقن أنّ الحجة والدليل مترادفان عند المنطقيين.

والحاصل أنّنا نقول إنّ الدليل في اصطلاح الأصولي ما يكون واسطة في الإثبات فقط ولا يكون واسطة في الثبوت، فيخرج مثل المثاليين المتقدمين لكونهما واسطة في الثبوت أيضاً.

وبعبارة أخرى: ما يثبت به المطلوب بعنوان الطريقية فقط ولذا يعبر عن الأدلة بالطرق إطلاقاً شائعاً فيشمل الأدلة الأربعة المصطلحة، ويصحّ جعلها وسطاً بتقريب يأتي عن قريب، لا أنّ كل ما يصح أن يجعل وسطاً فهو دليل في هذا الاصطلاح<sup>(١)</sup>، هذا.

والذي يقتضيه النظر الدقيق أنّ الحجة والدليل في اصطلاح الأصولي ليس

---

(١) أقول: والظاهر أنّ الحجة مرادف للدليل بهذا الاصطلاح عندهم أيضاً، وربما يقال: إنّها أعم منه لأنهم يطلقونها على الاستصحاب أيضاً دونه، وهذا عندي ليس بواضح بل هما سواء في الإطلاق وعدمه.

إلا نفس الطرق للأحكام الشرعية، ولا يمكن كونها وسطاً للأحكام بوجه من الوجوه، مثلاً نقول: صلاة الجمعة واجبة بدليل الإجماع أو بدليل الكتاب أو السنة، فالإجماع والكتاب أو السنة دليل الحكم، ولا يصحّ جعل واحد منها وسطاً للقياس إلا ما يتوهم بأنه يصحّ أن يقال هذا ما قام به الإجماع وكلّ ما قام به الإجماع فهو ثابت، وبهذا أيضاً لا يثبت كون الإجماع وسطاً إذ معنى لفظ هذا القياس في الحقيقة أنّ وجوب الجمعة حكم قام به الإجماع وكل حكم قام به الإجماع فهو ثابت، فالوسط في الحقيقة هو الحكم لا الإجماع، نعم له دخل في الوسط، فإن كان المراد بكونه وسطاً هذا المقدار فلا مشاحة<sup>(١)</sup>.

### قوله: فقولنا الظنّ حجة<sup>(٢)</sup>.

إن أراد أن الظنّ لو أخذ موضوعاً حجة يكون وسطاً، ففيه أنّ القطع أيضاً كذلك كما مرّ منّا وسيجيء من المصنف صريحاً، وهذا ليس مراده قطعاً هنا، وإن أراد أن الظنّ الطريقي حجة يكون وسطاً حتّى يصحّ أن يقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية حرام، فيقال له: إن أريد بكون الظنّ حجة ووسطاً كونه كذلك بالنسبة إلى الحكم الظاهري الفعلي التنجيزي، فالقطع أيضاً كذلك فيصحّ أن يقال: إنّ هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام يعني بحسب الحكم الظاهري الفعلي التنجيزي، إذ كما أنّ الظنّ المعتبر يجب تطبيق العمل

(١) أقول: لعلّ هذا الكلام من الزلاّت التي لا يخلو منها أحد، ألا ترى أنّ الوسط والدليل في قولنا العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث هو التغيّر لا المتغيّر، والتعبير بالمتغيّر إنّما هو لتصحيح الحمل، وكذا في قولنا هذا الحكم مجمع عليه وكلّ مجمع عليه فهو ثابت، وسط القياس الذي هو الدليل والحجة هو الإجماع لا المجمع عليه، وهكذا قولنا ما دل عليه الإجماع أو الخبر أو الكتاب، فلا تغفل.

عليه ظاهراً كذلك يجب تطبيق العمل على القطع ظاهراً، غاية الأمر أن الحكم الظاهري هنا مطابق للحكم الواقعي باعتقاد القاطع، بخلاف الظن فإنه يحتمل أن يكون الحكم الواقعي مغايراً للحكم الظاهري، وهذا لا أثر له.

وإن أريد أنه حجة ووسط بالنسبة إلى الحكم الواقعي ففيه المنع البين، لأن حكم الحرمة ليس مترتباً على مظنون الخمرية بل على الخمر الواقعي، وليس معنى جعل الشارع الظن حجة جعل مظنون الخمرية في المثال المذكور خمراً حقيقةً، بل فرضاً وتزيلاً بحيث لو انكشف خطأ ظنه انكشف عدم حرمة أيضاً واقعاً، فلم يثبت حكم الحرمة لمظنون الخمرية حتى يكون الظن وسطاً.

وإن أردت تعبيراً أوضح في المثال المذكور فقل هكذا: هذا خمر ظناً وكل خمر ظناً حرام ظناً، ومن الواضح أن الظن ليس وسطاً هنا للحكم الواقعي، بل موضوع الحكم الواقعي هو الخمر الواقعي، وإن أبيت إلا أن نقول إنه صار وسطاً باعتبار أخذ وصفه في الوسط فالقطع أيضاً كذلك، كأن يقال: هذا خمر قطعاً وكل خمر قطعاً حرام قطعاً، فقد أخذ وصف القطع في الوسط قيداً نظير أخذ الظن في المثال الأول.

فإن قلت: نختار الشق الثاني ونقول: كون الظن وسطاً باعتبار أنه بعد الجعل يصير موضوعاً للحكم الظاهري قهراً، بخلاف القطع الذي لا يحتاج إلى الجعل بل لا يمكن فيه الجعل، فلا يتصور كونه وسطاً بوجه من الوجوه.

قلت أولاً: نمنع كون إطلاق الحجة على الظن باعتبار صيرورته طريقاً للحكم الظاهري، بل باعتبار كشفه وإراءته الواقع، وهو بهذه الحيثية يساوي القطع فلا يصح كونه وسطاً كما مرّ.

وثانياً: سلّمنا أن إطلاق الحجة عليه باعتبار كونه موضوعاً للحكم

الظاهري ولهذا يصحّ جعله وسطاً، لكن يجري ذلك بعينه في القطع لأنّه أيضاً موضوع للحكم الظاهري بوجوب متابعتها، ويصحّ جعله وسطاً بهذا الاعتبار فيقال: هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام في الظاهر، غاية الأمر اتّحاد الظاهر والواقع بزعم القاطع وهو غير مضرّ.

قوله: فيقال هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه<sup>(١)</sup>.

قد يورد على المثال المذكور بأنّه ينبغي أن يجعل مؤداه في صورة قياسين لا قياس واحد فيقال: هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية خمر لينتج أنّ هذا خمر وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه فينتج أنّ هذا يجب الاجتناب عنه.

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: بأنّ القياس الثاني مطويّ يعرفه من يلتفت إليه من غير تكلف، ومثله في الأدلّة كثير، ففيه مسامحة مألوفة.

وثانياً: بأنّه لا يصحّ ترتيب القياس على غير هذا الوجه على مذاق المصنف لأنّه منكر للأحكام الوضعيّة بالمرّة، والمجعولات الشرعية عنده منحصرة في الأحكام التكليفية، فمعنى جعل الظنّ حجة عند المصنف ترتيب أحكام الواقع على المظنون، فلمّا قام الظنّ بخمرية هذا المائع مع فرض حجيّة هذا الظن، نقول هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية خمر، يعني بحكم الخمر في وجوب الاجتناب، لا يراد غير ذلك، وحيثنذ فالقياس الصحيح أن



يعبر بـ: كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه كما في المتن.

نعم، قد يشكل الأمر بناء على مذهب من يقول بمجموعية الأحكام الوضعية فيما نحن فيه بعد جعل الشارع الظن حجة، فيقال إذا حصل الظن بخمرية هذا المائع: هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية خمر يعني تنزيلاً بحكم الشارع بحجية الظن ليرتب عليه أنه حرام، مع أن موضوع الحرمة في قوله حرمت عليكم الخمر، هو الخمر الواقعي لا الخمر التنزيلي، فكيف يترتب عليه الحكم، بل يحتاج إلى جعل حكم آخر للخمر التنزيلي وهو مفقود.

والجواب: أن الجعل المتعلق بالموضوع كاف في الحكم بترتب الحكم أيضاً، لأن معنى جعل الشارع للظن المذكور حجة جعل مظنون الخمرية خمرأً واقعياً عنده، فيترتب عليه حكمه قهراً، ولا يحتاج إلى جعل حكمه ثانياً فتدبر.

قوله: وهذا بخلاف القطع لأنه إذا قطع بخمرية شيء<sup>(١)</sup>.

هكذا كان عبارة المتن أولاً، ولما أعاد المصنف النظر إليها ثانياً التفت إلى أن المقصود الأصلي الذي عنون به الكتاب هو القطع المتعلق بالأحكام لا الموضوعات، أضاف إلى المثال المذكور في الهامش مثلاً آخر للقطع المتعلق بالحكم وصارت عبارة المتن مع العبارة الملحقة هكذا: لأنه إذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب وكل واجب يحرم ضده أو تجب مقدّمته، وكذلك العلم بالموضوعات فإذا قطع بخمرية شيء إلى آخره.

قوله: لأن الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع<sup>(٢)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٠.

بناءً على ما مرّ من معنى الحجّة اصطلاحاً وهو ما يكون طريقاً وكاشفاً عن الحكم الشرعي، فلا نسلم أنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب حتى لا يطلق على نفس القطع، بل ما يكون كاشفاً ومثبتاً للمطلوب فيشمل القطع أيضاً. قوله: وأما بالنسبة إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه<sup>(١)</sup>.

سواء كان القطع جزءاً للموضوع كأن يكون الموضوع الخمر المقطوع به كما مثّل في المتن، أو كان تمام الموضوع كالمثال الذي ألحقه في الهامش في النسخ المتأخّرة وهو قوله وكرتّب وجوب الإطاعة على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي، فعلى الأول موضوع الحكم مركّب ينتفي بانتفاء كلّ واحد من جزأيه، بخلاف الثاني فإنّه بسيط وهو معلوم الوجوب وإن لم يكن في الواقع واجباً، ولا فرق أيضاً بين اعتبار كون القطع من حيث كشفه عن الواقع جزءاً للموضوع أو تمام الموضوع، أو من حيث كونه صفة خاصة، وهذا يثمر فيما سيأتي من قيام الأمارات مقامه وعدمه فلا تغفل.

قوله: وإن لم يطلق عليه الحجّة إذ المراد بالحجّة في باب الأدلّة ما كان وسطاً لثبوت<sup>(٢)</sup> متعلّقه شرعاً لا لحكم آخر<sup>(٣)</sup>.

هذه العبارة أيضاً ممّا ألحقه (رحمه الله) في النسخ المتأخّرة، ولعلّه يطابق ما ذكرنا في معنى الحجّة أو يقرب منه، وحينئذ نقول: عدم إطلاق الحجّة على القطع إذا كان تمام الموضوع واضح، وأما إذا كان جزءاً للموضوع فيمكن أن

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٠.

(٢) في بعض النسخ توجد كلمة «حكم» أو «أحكام»

(٣) فرائد الأصول ١ : ٣٠.

يطلق عليه الحجة باعتبار كونه دليلاً لمتعلّقه الذي هو جزء موضوع الحكم،  
ويترتب عليه الحكم في الجملة ولو بانضمام نفس القطع أيضاً.

قوله: كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً لا  
على نفس الخمر<sup>(١)</sup>.

هذا مثال لما كان القطع مأخوذاً في موضوع حكم الشرع، وقد زاد في  
بعض النسخ مثال ما كان موضوعاً لحكم العقل وهو قوله: وكرتب وجوب  
الإطاعة إلى آخر ما مرّ في الحاشية السابقة، إلا أن كون القطع مأخوذاً في  
موضوع حكم العقل محلّ تأمل، إذ الظاهر أن موضوع وجوب الإطاعة ليس إلا  
موارد الأحكام الشرعية الواقعية، لا مطلق معلوم الوجوب ولو كان جهلاً مركباً  
تبيّن خلافه بعد ذلك مثلاً، وإن أبيت إلا أن موضوعه مطلق معلوم الوجوب  
فيرجع إلى المثال الآتي في المتن من قوله: كما في حكم العقل بحسن إتيان ما  
قطع العبد إلى آخره.

قوله: وبالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم<sup>(٢)</sup>.

طريقة القطع قد تكون مرسلة على ما هو مقتضى حكم العقل فيكون سبباً  
للتنجّز عقلاً مطلقاً ويجوز قيام سائر الأمارات مقامه، وقد تكون منحصرة في  
لسان الشارع بأن صرح بانحصار ثبوت تنجّز الحكم بالقطع حتى يلزم منه عدم  
جواز قيام الأمارات مقامه، فكان الشارع في مقام تضيق دائرة مقام التنجّز،  
ولعل من ذلك ما يستفاد من بعض الأخبار من أن اعتبار الشك في الصلاة بعد  
حفظ الركعتين الأوليين والعلم بهما، يعني لا يكتفى بغير العلم في مقام تنجّز

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٠.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٠.

أحكام الشك، لا أن العلم بالأولين موضوع بالنسبة إلى أحكام الشك حتى في صورة التخلف عن الواقع أيضاً.

قوله: وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم<sup>(١)</sup>.

قد مر أن القطع المأخوذ في موضوع الحكم قد يكون تمام الموضوع وقد يكون جزءه، ويرجع إليه ما كان شرطاً للموضوع كما تقدّم، وكلّ منهما قد يؤخذ باعتبار كونه كاشفاً عن المتعلّق وقد يؤخذ باعتبار كونه صفة خاصّة فتذكر، وكذا ما كان القطع شرطاً لثبوت الحكم في موضوع آخر كما لو قيل إذا قطعت بحياة ولدك فتصدق بدرهم، فإنّ ذلك أيضاً بحكم ما أخذ في الموضوع كما لا يخفى.

قوله: كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً<sup>(٢)</sup>.

هذا مثال لا اعتبار القطع بإطلاقه موضوعاً لحكم العقل ولا إشكال فيه، لكن على فرض تسليم حكم العقل على هذا النحو يلزمه حرمة التجري خصوصاً بملاحظة قوله: فإنّ مدخلية القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً، فإنكار المصنف وتردّه فيما سيأتي ينافي ذلك، إلّا أن يقال إنّه لم يظهر من المصنف هنا تصديق هذا الحكم العقلي على النحو المذكور، وإنّما فرضه لأجل التمثيل به، هذا.

وقد يقال: إنّ موضوعات الأحكام العقلية بأسرها هي القطع، مثلاً إذا قطع بوجوب شيء يحكم العقل بوجوب مقدّمته فموضوع حكمه بوجوب المقدّمة القطع بوجوب ذيلها وهكذا.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٠-٣١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣١-٣٢.

وفيه منع يبين، إذ حكم العقل بقبح الظلم مثلاً موضوعه الظلم الواقعي لا ما قطع بكونه ظلماً، ألا ترى أنه لو كان موضوع حكم العقل منحصراً في القطع لما كان لمسألة الملازمة بين حكم العقل والشرع تصوير معقول، إذ موضوعات الأحكام الشرعية غير القطع قطعاً فيختلف مع موضوعات الأحكام العقلية فكيف يتصور تطابقهما حتى يثبت الملازمة بأدلتها أو ينكر.

وكيف كان، فكون القطع موضوعاً لحكم العقل في المثال المذكور صحيح ومرجعه إلى حكم العقل بوجوب متابعة القطع وحجّيته، وهذا المثال لا مناقشة فيه على ما قرّرنا، وكذا المثال الثاني على مذهب صاحب الحقائق، بخلاف باقي الأمثلة فإنّها محل المناقشة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ولا بأس بذكر بعض أمثلة القطع الموضوعي الذي ظفرنا به:

منها: القطع الذي اعتبر موضوعاً لحكم الاستصحاب، فإنّ موضوع حكم حرمة النقض في قوله «لا تنقض اليقين» هو اليقين السابق.

ومنها: الاعتقادات الواجبة فإنّ موضوع حكم الوجوب نفس العلم، وكذا العلم بالمسائل الفرعية مقدمة للعمل بها.

ومنها: العلم بالعوضين المأخوذ في صحّة المعاملة فإنّه مأخوذ على وجه الموضوعية، لأنّ ارتفاع الغرر الذي هو مناط الصحّة لا يحصل إلّا بالعلم بالعوض وجوداً وجنساً ووصفاً وقدرًا، لا بنفس التعيّن الواقعي.

ومنها: العلم بالضرر المأخوذ في جواز إفتطار الصائم وحرمة السفر ونحوهما.

قوله: وكما في حكم الشرع بحرمة ما علم أنّه خمر أو نجاسته بقول مطلق، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

هذا مثال لاعتبار القطع بإطلاقه موضوعاً لحكم الشرع على مذهب صاحب الحقائق، لكن المذكور في مقدّمات الحقائق<sup>(٢)</sup> على ما حكاه بعض الثقات ليس إلّا ما يستفاد منه اعتبار العلم في موضوع النجاسة لا موضوع حرمة الخمر، والمعروف منه أيضاً على ما يسندون إليه في كتاب الطهارة اختياره ترتّب حكم النجاسة على ما هو المعلوم منها، وغير ذلك غير معروف عنه ولا محكي عنه فيما نعلم والله أعلم.

قوله: مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات<sup>(٣)</sup>.

قد مرّ أنّ الأخباري المنكر للملازمة بين حكم العقل والشرع لا يجعل موضوع حكم الشرع غير موضوع حكم العقل ثم ينكر الملازمة، إذ إنكار مثل هذه الملازمة لا يختصّ بهم بل اتفاقي، بل ينكر الملازمة بين حكم العقل والشرع في موضوع واحد وهو نفس الواقعيّات من غير أخذ العلم فيه، كيف ولو أخذ الأخباري العلم في موضوع الحكم لزمه الالتزام بخلو الواقعة عن الحكم على تقدير عدم العلم وهو التصويب الباطل، والأظهر أنّ الأخباري يقول بانحصار الطريق الموصول إلى الحكم في مقام تنجز التكليف في الكتاب والسنة، ومنع الطرق الأخر على ما يقتضيه استدلاله على مدّعه بقوله تعالى: ﴿وما كنّا

(١) فرائد الأصول ١: ٣٢.

(٢) الحقائق الناضرة ١: ١٣٦ - ١٤٠.

(٣) فرائد الأصول ١: ٣٢.

معذّبين حتى نبعث رسولاً<sup>(١)</sup> وأضرابه، فإنّه ظاهر في عدم فعلية العذاب بدون بعث الرسول وإن كان الحكم ثابتاً في نفس الأمر. وكيف كان لو صحّ المثال كان مثلاً للقطع المقيّد بالسبب.

قوله: وما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضي، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

هذا المثال وإن أمكن أن يجعل ممّا أخذ العلم في موضوعه، لكن يمكن جعله أيضاً من باب تعيين طريق والمنع عن طريق آخر كما أشرنا سابقاً، ولعل الثاني هو الأظهر، وهذا أيضاً كالمثال السابق مثال للقطع المقيّد بالسبب لو صحّ، وهذا المثال وسابقه ممّا ألحقه المصنف في النسخ المتأخّرة، ولعل وجه الإلحاق أنّ الأمثلة الآتية أمثلة لكون القطع موضوعاً لحكم غير القاطع فأراد أن يذكر مثلاً لما إذا كان القطع موضوعاً لحكم نفس القاطع فتشبت بهذين المثالين.

قوله: كحكم الشارع على المقلّد بوجوب الرجوع إلى الغير<sup>(٣)</sup>.

هذا أيضاً من باب التقييد بالسبب إلّا أنّ الأظهر أنّه من باب تعيين الطريق، إذ فتوى المفتي طريق إلى الحكم بالنسبة إلى المقلّد لا أنّه مكلف بالعمل بالفتوى كيف ما كان، لأنّ المقلّد كالمفتي مكلف بالواقع ويفترقان في أنّ المفتي يتوصّل إليه بالكتاب والسنة والمقلّد يتوصّل إليه بقول المفتي، وهكذا حال المثالين الأخيرين فتدبر.

(١) الإسراء ١٧ : ١٥.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٢.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٣٣.

قوله: وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

هذا مثال لتقييد القطع بحصوله من شخص خاص.

تتمة: لو شك في أن القطع مأخوذ على وجه الطريقة أو الموضوعية فهل يكون هناك أصل يرجع إليه أم لا؟ فنقول لا شك في أنه إذا لم يذكر القطع في دليل الحكم كما لو قال: الكلب نجس والخمر حرام فالقطع يكون طريقاً لا موضوعاً، لأن موضوع الحكم في الدليل نفس الكلب والخمر بالفرض، وكذا لو ذكر القطع في موضوع الحكم فالظاهر كونه موضوعاً، ولو شك فيه كما لو ذكر القطع في الموضوع وكانت هناك قرينة توجب التردد فقد يقال إنه يحمل على الطريقة لأنه الأغلب، وقد يقال: يحمل على الموضوعية لأنه الأغلب في كل مقام يذكر العلم في الموضوع.

والأظهر أنه لا اعتبار لهذه الغلبة لو فرض تحققها لعدم الدليل على اعتبارها، فإذن لا أصل في المقام حتى يكون مرجعاً، فيرجع إلى الأصول الجارية بالنسبة إلى الآثار المشكوكة على ما يقتضيه المورد، مثلاً بالنسبة إلى أثر قيام الأمارات مقامه نقول الأصل عدم قيامها مقامه، وبالنسبة إلى تعلّق التكليف بدون تحقق العلم نقول: الأصل عدم التعلّق وهكذا.

قوله: ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعية و<sup>(٢)</sup> الأصول العملية مقامه<sup>(٣)</sup>.

المراد بالأمارات هنا أعم من الأدلة المتعلقة بالأحكام والأمارات

(١) فراند الأصول ١: ٣٣.

(٢) [يوجد في بعض النسخ كلمة «بعض»].

(٣) فراند الأصول ١: ٣٣.



المتعلّقة بالموضوعات، وإن كان قد يطلق الأمانة في مقابل الدليل ويراد منه خصوص ما تعلّق بالموضوعات كما يراد من الدليل في مقابلها ما تعلّق بالحكم، والسّر في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي أنّه لمّا كان الحكم الواقعي مترتباً على موضوعه الواقعي وكان العلم طريقاً إليه، فإذا قال الشارع مثلاً توصل إلى الواقع بخبر العادل أو البيّنة، فهو بمعنى جعل مؤدّي الخبر أو البيّنة واقعاً تنزيلاً، ويلزمه جعل نفس الخبر أو البيّنة طريقاً تنزيلاً، وقد يكون بالعكس كما لو فرض أنّه قال: الظنّ حجة، فمعناه أنّ الظنّ عندي كالعلم في وجوب المتابعة، فالظنّ علم تنزيلاً ويلزمه تنزيل مؤداه منزلة مؤدّي العلم، وعلى الوجهين لزم قيام الأمانة مقام العلم، وكذا في الأصول، مثلاً لمّا قال الشارع: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فقد حكم بحرمة نقض المتيقّن كالطهارة مثلاً والبناء على بقائه بالنسبة إلى الآثار، فهو باق تنزيلاً ويلزمه الحكم بأنّ الاستصحاب قطع تنزيلاً، وهذا البيان مطابق لما يراه المصنف في معنى هذه العبارة كما سيأتي في رسالة الاستصحاب.

وأما على التحقيق الذي نراه هناك فمعنى عدم نقض اليقين هو الحكم ببقاء اليقين تنزيلاً ليلزمه الحكم ببقاء المتيقّن تنزيلاً، وعلى الوجهين قيامه مقام القطع واضح، هذا كلّه إذا لم يدل دليل على انحصار الطريق في القطع وإلاّ فذلك الدليل حاكم على أدلة الأصول والأمارات، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً فتذكر.

قوله: فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع<sup>(١)</sup>.

كأن يقول: الخمر المعلوم حرام، ويراد به ترتّب الحرمة على الخمر بشرط

كونه مكشوفاً بالعلم، وهذا يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ مطلق الكشف في الموضوع فكأنه قال: الخمر المكشوف حرام، ويكون ذكر العلم لأنّ الانكشاف منحصر فيه ومنطبق عليه.

ثانيهما: أن يؤخذ الكشف العلمي في الموضوع فكأنه قال: الخمر المكشوف بخصوص العلم حرام لا على وجه الانحصار بحيث يلزمه عدم قيام غيره مقامه كما أشرنا إليه سابقاً.

والظاهر أنّ مراده الثاني وإن قيل يتعيّن إرادته الأول.

قوله: كالأمثلة المتقدمة<sup>(١)</sup>.

كون جميع الأمثلة المتقدمة من هذا القليل محلّ نظر بل منع، نعم يتمّ في المثاليين الأوّلين وهما حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد إلى آخره، وحكم الشرع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسته، أما الأمثلة الباقية فالظاهر كون القطع والظن أو أمانة أخرى معتبراً في الموضوع في مرتبة واحدة، لأنّ القطع مأخوذ في الموضوع ويراد جعل أمانة مقامه، مثلاً قول بعض الأخباريين بوجوب العمل بالعلم الحاصل من الكتاب أو السنّة الظاهر أنّه يريد وجوب العمل بالعلم أو الظن الحاصل من الكتاب أو السنّة، لأنّه يجب أولاً العمل بالعلم وثانياً ببدله أي الظنّ أو أمانة أخرى، وكذا الحكم على المقلّد بوجوب الرجوع إلى المجتهد العالم بالطرق الاجتهادية المعهودة أو إذا كان عادلاً إمامياً، يراد به أولاً المجتهد العالم أو الظان مثلاً لأنّه يجب أولاً الرجوع إلى العالم وثانياً الرجوع إلى الظان بدليل جعل الظن.

والحاصل أنّ المتكفل للرجوع إلى علمه أو ظنه دليل واحد غير أدلة جعل  
الأمارات، فإذن المثال الصحيح هو المثالان الأولان، وما تقدّم من قوله الخمر  
المعلوم حرام بناء على اعتبار العلم باعتبار كشفه جزءاً للموضوع، إلّا أنّ هذا  
مثال فرضي لا واقعي.

نعم يمكن التمثيل لهذا القسم من القطع الموضوعي بمثل قوله لا تنقض  
اليقين إلّا ييقين، فإنّ اليقين الناقض والمنقوض كلاهما اعتبر موضوعاً للحكم  
الظاهري مع أنّه طريق إلى الحكم الواقعي، وكذا قوله في أدلة أصل البراءة: «كل  
شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه»<sup>(١)</sup> وكذا قوله في دليل أصالة الطهارة «كل  
شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر»<sup>(٢)</sup> فإنّ العلم الذي هو طريق إلى الحرمة  
والقذارة الواقعية قد جعل غاية للحكم بالحلية والطهارة الظاهرية، وقد ضرب  
المصنف في النسخ المتأخّرة على قوله كالأمثلة المتقدّمة، ولعلّه تفتّن لما ذكرنا  
من عدم مطابقة أكثر الأمثلة لما أراده.

قوله: قامت الأمارات والأصول مقامه<sup>(٣)</sup>.

أمّا قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة  
على التصوير الأوّل من الوجهين المتقدّمين وهو ما أخذ مطلق الكشف في  
الموضوع، فلاّنه بعد جعل الشارع الظنّ أو البيّنة مثلاً بمنزلة العلم يتحقّق مصداق  
آخر للموضوع، إذ الموضوع كان ما أخذ فيه مطلق الكشف، وانحصر أفراد  
بحكم العقل في العلم، فلمّا جعل الشارع غير العلم أيضاً بمنزلة في الكشف

(١) الوسائل ١٧ : ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٢) المستدرك ٢ : ٥٨٣ / أبواب النجاسات ب ٣٠ ح ٤.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٣٣ ولكن في بعض النسخ «وبعض الأصول».

تحقق نفس الموضوع في فرد آخر لا محالة، ويرجع ذلك في اللبّ إلى توسّع في الموضوع، فكأنّه أخذ في الموضوع إمّا العلم أو الظنّ أو اليقينة ابتداءً، ويتّضح ذلك فيما لو صرّح أولاً بأنّ الموضوع مطلق الكشف ولو تنزيلاً.

وبيان آخر نقول: لا شك أنّ القطع الذي أخذ باعتبار الكشف في الموضوع بالنسبة إلى متعلّقه طريق محض ويقوم مقامه الأمارات، فإذا أخذ ذلك القطع بذلك الاعتبار جزءاً للموضوع يلزمه قهراً أن يكون الموضوع إمّا نفس ذلك القطع أو ما يقوم مقامه، وذلك ما أردنا<sup>(١)</sup>.

فإن قلت: إنّ دليل حجية الأمارات لا يفيد المقصود من تحقّق الموضوع لأنّ مفاده ليس إلّا جعل مؤداه واقعاً لا واقعاً مكشوفاً، مثلاً إذا قال: الخمر المعلوم حرام، وقال: قول العادل حجة، فأخبر العادل بأنّ هذا المائع خمر فدلّل حجية قول العادل لا يفيد سوى الحكم بخمريّة هذا المائع لا أنّه خمر معلوم، إذ المخبر به هو الخمريّة لا الخمريّة المعلومة وموضوع الحكم هو الثاني لا الأول، فما هو موضوع الحكم لم يخبره العادل فلم يثبت، وما أخبره ليس موضوعاً ولا أثر له، فكيف يقوم الأمانة مقام القطع في تحقّق الموضوع.

قلت: لمّا كان ما أخذ في الموضوع هو القطع بوصف كونه طريقاً، والمفروض أنّ الشارع نزّل قول العادل منزلة القطع في الطريقية، يفهم منه ثبوت الواقع المخبر به وثبوت الطريق إليه أيضاً بهذا الجعل والتنزيل، فكأنّه قال: اجعل إخبار العادل بالخمريّة مثلاً بمنزلة علمك بالخمريّة في جميع ما يترتب على العلم بالخمريّة من حيث كونه طريقاً.

(١) أقول: هذا إنّما يتمّ لو جعل الموضوع القطع باعتبار الكشف وما يقوم مقامه أولاً، وإلّا فالتكفل لقيام الأمارات مقام القطع دليل الأمارات فيرجع إلى البيان الأوّل.

فإن قيل: إن الذي أخذ جزءاً للموضوع هو القطع الوجداني لا القطع التنزيلي.

قلت: دليل حجية الأمانة يوجب توسع الموضوع بالتنزيل على ما مرّ بيانه سابقاً.

أقول: والإنصاف أن الإشكال بعد باق بحاله، لما مرّ سابقاً من أن الظاهر من أدلة الأمارات بل الأصول هو التنزيل الطريقي فقط وإن قلنا بإمكان جعلها على وجه تفيد التنزيل الطريقي والموضوعي معاً إلا أنه خلاف مفاد الأدلة، وحينئذ فلا مناص في مقام تصحيح كلام المصنف من صحة قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة إلا بالالتزام أن مفاد أدلة الأمارات جعل الأمانة قائماً مقام القطع طريقاً وموضوعاً، أو بالالتزام أن المأخوذ في الموضوع هو العلم بمعنى مطلق الانكشاف سواء كان واقعياً أو تنزيلياً، بل لا محيص عن الالتزام بأحدهما حتى مع قطع النظر عن تصحيح كلام المصنف، لأننا نعلم بأن الشارع أخذ العلم على وجه الطريقة في الموضوع في مثل قوله: كل شيء أو ماء طاهر حتى تعلم أنه قدر، وكل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام، ولا تنقض اليقين إلا بيقين مثله، وأمثال ذلك، مع أنه يقوم سائر الأمارات والأصول مقامه بلا خلاف ولا إشكال من أحد، فإن ما قامت البيّنة على نجاسته أو حرمة لا يحكم عليه بالطهارة والحلية الظاهرية قطعاً، هذا<sup>(١)</sup>.

(١) أقول: يمكن دفع الإشكال بوجه أحسن وأتم بأن يقال: بعد فرض أن الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي ويثبت مؤداه بحكم الشارع تنزيراً، يحصل القطع الوجداني بشوت مؤدئ الأمانة فيحصل الموضوع الذي نريده، مثلاً إذا قامت البيّنة على نجاسة هذا الشيء مثلاً يحكم بأنه قدر بحكم الشارع، فيتوسع بذلك موضوع القدر شرعاً عما هو قدر في الواقع،

وهناك إشكال آخر: وهو أنَّ أدلّة حجّية الأمارات لا تشمل ما نحن فيه بوجه، إذ من الحقّ المحقّق في محلّه أنَّ معنى حجّية الأمانة ترتيب آثار الواقع على ما قام به الأمانة، وذلك لا يتصوّر إلّا فيما كان لمؤدّي الأمانة أثر وحكم مع قطع النظر عن كونه مؤدّي الأمانة، كأن يكون الخمر حراماً مثلاً في الواقع وقامت البيّنة على أنَّ هذا خمر، فيترتب أثر الخمر يعني الحرمة على مؤدّي الأمانة، وفيما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ مؤدّي الأمانة يعني خمرية هذا المائع مثلاً لا أثر له شرعاً بالفرض حتّى يترتب بعد قول العادل بأنّه خمر، بل الحكم مترتب على معلوم الخمرية الذي لا يتحقّق إلّا بعد فرض شمول حجية الأمانة للمورد، فشمول الأمانة للمورد متوقّف على وجود الأثر قبلها، ووجود الأثر متوقّف على شمولها له وهذا دور ظاهر.

والجواب عنه:

أولاً: أنَّ كون الخمرية في المثال المذكور جزءاً للموضوع لحكم من الأحكام يكفي في كونها مورداً للأمانة وإن كان ذلك الحكم أثراً مترتباً على مجموع الموضوع لا خصوص هذا الجزء، كما يثبت أجزاء سائر الموضوعات المركّبة جزءاً جزءاً بالأمارات المثبتة لها.

فإن قلت: فرق بينها وبين ما نحن فيه، لأنّ إثبات الجزء في سائر الموضوعات المركّبة بالأمانة بعد فرض ثبوت سائر الأجزاء بحيث يترتب

---

⇒ فيحصل العلم الوجداني بالقدر الشرعي وإن لم نعلم بأنّه قدر واقعي، ويحصل بالعلم الوجداني بالقدر الشرعي غاية الحكم الظاهري في قوله: «كل شيء ظاهر حتّى تعلم أنّه قدر».

لا يقال: لا حجية في قول البيّنة هنا لعدم كون مقوله ممّا له حكم يمكن إثباته بها، لأنّا نقول مرجع هذا الكلام إلى الإشكال الآتي مع جوابه.

الأثر بثبوت هذا الجزء الأخير، بخلاف ما نحن فيه فإنّ الجزء الآخر للموضوع غير الخمرية - أعني العلم - لم يثبت بعد بل يراد إثباته بعد جريان الأمانة بنفس الأمانة.

قلت: إنّ الفرق غير فارق، إذ لا تفاوت بين إثبات سائر الأجزاء بدليلها بعد هذا الجزء الذي قامت عليه الأمانة أو قبلها كما لا يخفى.

وثانياً: وهو العمدة ويندفع به أصل الإشكال رأساً، أنّه لا يلزم أن يكون مؤدّي الأمارات وكذا الأصول له حكم مع قطع النظر عن جريان الأمانة، بل يكفي كونه محلاً للحكم ولو بعد جريان الأمانة بجريانها، فيكفي في المثال المذكور كون ما قام به البيّنة بأنّه خمر موضوعاً للحكم بعد قيام البيّنة بحيث يكون قيام البيّنة به دخیلاً في تحقّق الموضوع، وضابطه أن لا يكون جعل الأمانة في مورده لغواً لا يترتب عليه أثر أصلاً.

والحاصل أنّه لا يلزم أن يكون مورد الأمانة ذا أثر قبل جريانها ومع قطع النظر عنها كما توهمه المستشكل، ولذلك نظائر:

منها: ما ذكره من لزوم أن يكون متعلّق التكليف مقدوراً مع قطع النظر عن التكليف، فأشكل عليهم بتعلّق التكليف بالعبادات المعتبرة فيها نيّة القرية جزءاً أو شرطاً مع عدم القدرة على فعلها قبل الأمر بها لاستحالة قصد الأمر بدون الأمر، وقد وقعوا في مقام دفع هذا الإشكال في حيص وبيص.

والتحقيق في الجواب: أن شرط صحّة التكليف أن يكون الفعل مقدوراً حين إتيان المكلّف به في مقام الامتنال وإن حدثت القدرة بنفس التكليف.

ومنها: ما ذكره من أن متعلّق النذر يشترط أن يكون راجحاً في نفسه، فأشكل عليهم بجواز نذر الصوم في السفر بالنص والإجماع مع أنّه مرجوح في

نفسه إجماعاً.

والجواب: أن كونه راجحاً ولو بعد النذر بسببه كاف، وهنا كذلك فإن النص الوارد بصحة هذا النذر يكشف عن أن الصوم الذي تعلق به النذر بعد تعلق النذر يصير راجحاً.

وما يتوهم من أنه على هذا الاحتمال يمكن أن يصير كل مرجوح بعد تعلق النذر به راجحاً بالنذر فيسقط شرط كون المتعلق راجحاً بالمرّة، مندفع بأن تحقق هذا الأمر الممكن يحتاج إلى دليل وكاشف من الشارع ولم يثبت في غير الصوم في السفر، فإن ثبت في غيره أيضاً فلا كلام.

وأما قيام الأصول مقام القطع الموضوعي على هذا النحو ففيه إشكال، لأنّه بعد فرض كون الموضوع ما قطع بخمريّته وشك في الخمرية يقطع بعدم بقاء الموضوع، وغاية ما يثبت دليل حجية الأصول ترتيب آثار الخمرية لا ترتيب آثار القطع بها.

ويمكن أن يوجّه قيام خصوص أصل الاستصحاب مقام هذا القطع الموضوعي بأن يقال: مفاد قوله: «لا تنقض اليقين» حرمة نقض المتيقّن بوصف كونه متيقّناً، وحينئذ يثبت بالاستصحاب في مثال ما نحن فيه متيقّن الخمرية وهذا هو الموضوع.

وفيه: أن مفاد «لا تنقض» إبقاء ذات المتيقّن لا وصفه، هذا على ما يراه المصنف في معنى لا تنقض، وأمّا على ما نراه من أن مفادها حرمة نقض اليقين والحكم ببقاء اليقين تنزيلاً فالتوجيه المذكور أوضح وسالم عن الإيراد المذكور، لكن يرد عليه أيضاً أنّه في مقام الحكم ببقاء اليقين في إراءة متعلّقه حكماً لا من حيث كونه موضوعاً، اللهم إلا أن يقال إنّه لمّا جعل موضوعاً من



حيث إراءة الواقع فالبعبارة المذكورة كافية في إثباته، هذا غاية التوجيه (١).

وأما قيام الأصول والأمارات مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقة بالتصوير الثاني فتقريبه كما مرّ في الوجه الأول، إلا أن به خفاء من جهة أخذ خصوص الكشف العلمي فيه، لكن يسهّل الخطب أنه لم يكن بحيث يفهم منه انحصار الطريق فيمكن قيام الطريق الجعلي مقامه فتدبر.

قوله: وإن ظهر منه اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص (٢).

والسرّ في عدم قيام الأصول والأمارات مقامه:

أما في الأصول فلأنّ موردها الشك في المتعلّق، وبمجرّد الشكّ يقطع بعدم الموضوع، فكيف يقوم الأصل مقام القطع كي يتفرّع عليه تحقّق الموضوع، مثلاً إذا قال: الخمر المعلوم حرام ويراد به الحكم بحرمة الخمر ما دام صفة القطع به حاصلًا، فلو شكّ في الخمرية ارتفع الموضوع بالوجدان، إذ غاية ما يفيدّه الأصل الجاري في المقام هو الحكم بوجود الخمر تنزيلاً، وذلك لا يوجب الحكم بوجود العلم بالخمرية الذي أخذ في الموضوع.

وأما في الأمارات، فلأنّ مؤدّها إراءة الواقع تنزيلاً، فلا يثبت بها صفة القطع التي هي مأخوذة في موضوع الحكم، مثلاً لو أخبر عادل بأنّ هذا المائع

---

(١) أقول: يمكن التوجيه بوجه آخر ذكرناه أخيراً في قيام الأمارات: وهو أنّ دليل الأصل يثبت المتعلّق تنزيلاً ويتعلّق به العلم الوجداني ويتحقّق به الموضوع، والسيد الأستاذ (دام بقاءه) لا يرضى بهذا الوجه قائلاً: إنّ الموضوع هو القطع الوجداني بالمتعلّق التحقيقي لا التنزيلي. قلت: نعم، ولكن دليل الأصل يكون منشأً للتوسّع في الموضوع فتأمل جيداً.

خمر ثبت بهذا الخبر أنّه خمر تنزيلاً لا أنّه خمر معلوم حتى يتحصّل به موضوع الحكم.

نعم، يمكن جعل الموضوع تنزيلاً بنحو آخر كأن يقول الشارع مثلاً: الظنّ علم أو بمنزلة العلم كما يمكن جعل سائر الموضوعات غير العلم مثل ما ورد من أنّ «الطواف بالبيت صلاة»<sup>(١)</sup> والتيمم وضوء<sup>(٢)</sup> ونحو ذلك، وحينئذ فالمراد من عدم قيام الأصول والأمارات مقام هذا القسم من القطع الموضوعي أنّ هذه الأصول والأمارات الموجودة المجعولة بهذا النحو بأدلتها الخاصة لا تقوم مقامه، لأنّه لا يمكن جعل ما يقوم مقامه ولو على نحو التنزيل الموضوعي كما ذكرنا وسيشير إليه المصنف أيضاً.

والحاصل أنّ الأصول والأمارات التي تقوم مقام القطع الطريقي لا تقوم مقام هذا القسم من القطع الموضوعي، وما يمكن أن يقوم مقام القطع الموضوعي لا يقوم مقام القطع الطريقي إذ كَيْفِيَّةُ الجعل فيهما مختلفة كما عرفت.

فإن قلت: هل يمكن جعل الأمانة على وجه تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي بلسان واحد كأن يقول مثلاً: الظن بمنزلة العلم، ويريد به أنّ مؤدّي الظن كمؤدّي العلم فيما إذا كان القطع مأخوذاً على وجه الطريقة، وصفة الظن كصفة العلم فيما إذا كان مأخوذاً على وجه الموضوعية.

قلت: قد يقال أو قيل: لا يمكن ذلك للزوم استعمال اللفظ في المعنيين

(١) المستدرک ٩: ٤١٠ / أبواب الطواف ب ٣٨ ح ٢.

(٢) لم نجده بلفظه وإنما ورد مضمونه في الوسائل ٣: ٣٨١ / أبواب التيمم ب ٢١ ح ١، والصفحة ٣٥٤ ب ٩ ح ٦. نعم ورد في دعائم الإسلام ١: ١٢٠ ما نصه «التيمم وضوء الضرورة».

وهو غير جائز.

بيان ذلك: أنّ القطع الطريقي مأخوذ على وجه الطريقة والكاشفية وعلى نحو المراتية عن الواقع، فهو معنى حرفي آلة لملاحظة حال الغير، وكذا ما يجعل قائماً مقامه مأخوذ على هذا النحو، والقطع الموضوعي مأخوذ باعتبار أنه صفة من الصفات، فهو معنى اسمي مستقلّ وكذا ما يقوم مقامه، ولا يمكن إرادة المعنيين من لفظ واحد لتغايرهما في اللحاظ، ولا جامع لهما إلا باستعمال اللفظ في المعنيين وهو غير جائز، ونظيره ما ذكره المصنف في رسالة الاستصحاب من عدم إمكان إجراء أخبار الباب دليلاً على قاعدة اليقين كما أنّها أدلة على قاعدة الاستصحاب، بدعوى أنّ المطلوب في الاستصحاب هو الحكم ببقاء المتيقّن السابق، وفي قاعدة اليقين الحكم بحدوث المتيقّن السابق، ولا يمكن الجمع بينهما في عبارة واحدة إلا باستعمال اللفظ في معنيين، هذا محصل مرامه. والحق جواز الجمع بين المعنيين في الموضوعين، أمّا في أخبار الاستصحاب فلأنّ المستفاد منها عدم نقض المتيقّن السابق، أو المتيقّن السابق في زمان الشك والحكم ببقاء اليقين، أو المتيقّن السابق تنزيلاً، سواء كان اليقين المتعلق بالزمان السابق موجوداً في زمان الشك حتى يكون مورداً للاستصحاب أم كان زائلاً ليكون مورد قاعدة اليقين.

نعم، لو أريد جعل قاعدتين بعنوانهما المخصوص المذكور في كلام العلماء المأخوذ في إحداها الحكم بالبقاء وفي الأخرى الحكم بالحدوث تمّ ما ذكره، إلا أنّ الشأن في إثبات أنّهما قاعدتان، لم لا يكون هنا قاعدة واحدة جامعة للمعنيين يستغنى بها عن جعل قاعدتين.

وأما فيما نحن فيه فلأنّ طريقة القطع الطريقي مأخوذة في دليله،

وموضوعية القطع الموضوعي أيضاً مأخوذة في دليله، فلو قال الشارع مثلاً: الظن بمنزلة العلم، ويراد به عموم المنزلة في جميع ما للعلم من الطريقة في مقام والموضوعية في مقام آخر فمن أين يلزم استعمال اللفظ في معنيين، وفي أي لفظ من ألفاظ القضية المذكورة يلزم ذلك في لفظ الظن أو في لفظ المنزلة أو لفظ العلم، وهذا نظير أن يقال مثلاً: وضعت لفظة عن للمجازاة تارة ولمعنى الجانب أخرى، ثم يقال وضعت لفظة من كمن يعني في معنييه الحرفي والاسمي، وظاهر أنه لا يلزم استعمال لفظ في معنييه كما لا يخفى.

ثم بعدما عرفت إمكان جعل الطريق التنزيلي والموضوع التنزيلي بلسان واحد فهل يوجد في أدلة جعل الأمارات والأصول ما يفيد ذلك في ظاهر الدليل لكي نحمله على ظاهره أم لا، الظاهر لا، لأن أدلة الأمارات على ما بأيدينا لا تفيد إلا جعل مؤداه بمنزلة الواقع ولم يؤخذ فيها لفظ علم وقطع، وكذا أدلة الأصول لا يستفاد منها إلا وجوب العمل على طبقها.

نعم، قد أخذ في دليل الاستصحاب لفظ اليقين، ويمكن بالنظر البدوي إرادة الجامع بين المعنيين كأن يكون معنى «لا تنقض اليقين» أحكم ببقاء اليقين طريقاً فيما كان اليقين طريقاً، وموضوعاً فيما كان موضوعاً، لكن الظاهر المنساق إليه اللفظ هو الأول<sup>(١)</sup>.

### تنبيهان:

الأول: أنه قد توهم بعضهم انحصار القطع الموضوعي في هذا القسم الثاني

(١) أقول: لا يبعد إرادة الجامع بناء على ما قدّمنا من أن معنى «لا تنقض اليقين» أحكم ببقاء اليقين تنزيلاً، لا ما ذكره المصنف من أن معناه الحكم ببقاء المتيقن فليتأمل.

وقال: بأنَّ القسم الأوَّل أي ما أُخذ في الموضوع على وجه الطريقة غير متصوِّر للتنافي والتضاد بين الطريقة والموضوعية فكيف يكون ما أُخذ موضوعاً للحرمة مثلاً طريقاً إليها؟

وفساد ما توهم واضح، لأنَّ ما أُخذ طريقاً إلى حكم مثلاً لا يؤخذ موضوعاً لذلك الحكم بعينه بل لحكم آخر، كأن يقول: إذا علمت بحرمة الخمر فتصدَّق بدرهم، فهذا العلم طريق إلى الحرمة، موضوع بالنسبة إلى وجوب التصدَّق، وذلك ظاهر.

الثاني: أنَّه قد توهم بعض أيضاً بانحصار القطع المأخوذ في الموضوع في قسم واحد على مذاق المصنف وقال: إنَّ المصنف أراد بقوله: فإن ظهر منه اعتباره على وجه الطريقة للموضوع إلى آخره، أنَّه إذا وقع لفظ العلم أو القطع في كلام الشارع فإن ظهر منه أنَّه اعتبره طريقاً تقوم مقامه الأصول والأمارات كأن يقول: كلما علمت بوجوب الصلاة فصلِّ، فإنَّ الظاهر منه بيان وجوب الصلاة، وذكر العلم بالوجوب إرشاد إلى ما يحكم به العقل، وإن ظهر منه أنَّه اعتبره موضوعاً لا يقوم مقامه غيره.

وفساد هذا التوهم أيضاً غير خفي، لأنَّ المصنف قسَّم القطع الموضوعي الذي جعله قسيماً للقطع الطريقي سابقاً ومثَّل له بالأمثلة السابقة على قسمين، وذلك واضح.

قوله: كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلى اليد<sup>(١)</sup>.

هي ما روي عن حفص بن غياث أنه «سأل أبا عبد الله (عليه السلام) أرايت إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال (عليه السلام): نعم. قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعله لغيره؟ فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): أفیحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ثم قال (عليه السلام): لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق»<sup>(٢)</sup> انتهى، والرواية ضعيفة.

قوله: بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب<sup>(٣)</sup>.

أورد على جريان الاستصحاب على هذا التقدير وجهين:

الأول: أنّ هذا من الأصول المثبتة التي لا اعتبار بها عند المحققين ومنهم المصنف بتقريب أنّ الحياة لا يترتب عليها حكم شرعي إلاّ بعنوان أنّها ما علّق عليه النذر والأصل لا يثبت هذا العنوان، فما يترتب عليه الحكم ليس مجرى الاستصحاب بل من لوازمه غير الشرعية، وما يجري فيه الاستصحاب لا يترتب عليه حكم إلاّ بواسطة لازمه غير الشرعي.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٤.

(٢) الوسائل ٢٧: ٢٩٢ / أبواب كيفية الحكم ب ٢٥ ح ٢.

(٣) فرائد الأصول ١: ٣٤.

وبوجه آخر: إنّما الواجب هو التصدّق على تقدير الحياة بعنوان أنّه منذور به، واستصحاب الحياة لا يثبت كون التصدّق على تقديره منذوراً به.

والتحقيق أن يقال: إنّّه لو كان اليقين بالحياة المشكوكة في زمن تحقّق النذر وبعد الحكم بانعقاده ثم حصل الشك، فالحقّ ما ذكره المصنّف من أنّه يكفي في الوجوب الاستصحاب، لأنّ المستصحب حينئذ هو الحياة المعنونة بعنوان كونها ما علّق عليه النذر ولا إشكال، وإن كان زمان اليقين السابق بالحياة قبل زمان النذر فحينئذ ينظر إلى أدلّة وجوب الوفاء بالنذر، فإن دلّت على وجوب إتيان ما ألزمه الناذر على نفسه من غير اعتبار عنوان بأن يفهم منها أنّ النذر شيء من أسباب وجوبه ومن المعلوم عدم تقيّد الحكم وكذا متعلّق الحكم بعنوان السبب إلّا بدليل آخر غير دليل السبب المفقود فيما نحن فيه بالفرض فكالأول وهو ظاهر، وإن دلّت على وجوب الإتيان بعنوان النذر وبمعنوان الوفاء بالوعد مع الله، فالحق ما ذكره المورد من أنّه لا يمكن إثبات مورد الحكم بالاستصحاب، وهذا هو الظاهر من الأدلّة كما لا يخفى على من راجعها ولا حظ نظائرها مثل «المؤمنون عند شروطهم»<sup>(١)</sup> و «أوفوا بالعقود»<sup>(٢)</sup> و «الموفون بعهدهم إذا عاهدوا»<sup>(٣)</sup> وأشباهها، فإنّ الظاهر منها وجوب المضّي على ما جعل نفسه بانياً عليه والعمل على عهده وميثاقه، فليتأمل.

الثاني: أنّ دليل الاستصحاب لا يجري إلّا بالنسبة إلى مجعولات الشارع حكماً أو موضوعاً لا فيما هو مجعول للناذر والشارط فإنّه تابع لجعله، ومن المعلوم أنّ الناذر التزم بالتصدّق على تقدير الحياة الواقعية لا الاستصحابية، نعم

(١) الوسائل ٢١ : ٢٧٦ / أبواب المهور ب ٢٠ ح ٤.

(٢) المائدة ٥ : ١.

(٣) البقرة ٢ : ١٧٧.

لو كان بناء العرف والعقلاء الجري على مقتضى الحالة السابقة في زمان الشك مطلقاً مع قطع النظر عن التعبد الشرعي بذلك، ثبت وجوب التصديق على تقديره، إلا أنه ليس ذلك لأجل الاستصحاب التعبدي الذي نتكلم في قيامه مقام القطع وعدمه.

فإن قلت: بعد حكم الشارع بوجوب الوفاء بالندر أو الشرط يصير ذلك أيضاً في عداد المجعولات الشرعية يترتب عليه ما يترتب عليها.

قلت: ليس كذلك، لأن ما يدل على وجوب الوفاء لا يزيد على إمضاء الشارع ما التزمه النادر والشارط على نفسه على حسب الملتزم، ولم يتصرف فيه بتعميم ولا تخصيص في الملتزم ولا فيما علق عليه.

والجواب: أن دليل الاستصحاب عام لكل ما يترتب عليه على تقدير بقاءه حكم شرعي وإن لم يكن من المجعولات الشرعية، ولا ينافي ذلك كون مفاد دليل وجوب الوفاء إمضاء مجعول النادر، لأنه يحكم حال الشك في الحياة بأن التصديق حينئذ مما التزم به النادر بحكم الاستصحاب وقد أمضاه الشارع، ولم يحكم بوجوب التصديق على تقدير عدم الحياة أيضاً ليكون مخالفاً لدليل الإمضاء.

بل يمكن أن يقال: لو حكم الشارع بوجوب التصديق على بعض تقادير عدم الحياة كأن يقول: من مات وله صدقة جارية فهو بمنزلة من لم يميت يعني في الأحكام، لم يكن مخالفاً لدليل الإمضاء، إلا أنه حكم آخر ثبت من الشارع مترتباً على نذر النادر، ونظيره ما لو نذر قراءة القرآن مثلاً متوضئاً غافلاً عن كون شيء بدلاً عن الوضوء، فإذا جعل الشارع التيمم بدل الوضوء في حكمه نحكم بصحة برّ نذره بالقراءة متيماً بتقريب ما مرّ.



قوله: ثم إنَّ هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارةً على وجه الطريقة وأخرى على جهة الموضوعية جارٍ في الظنّ أيضاً<sup>(١)</sup>.

مثال الظنّ المأخوذ على وجه الطريقة الظنّ في حال الانسداد، لكنه مجعول بحكم العقل لا الشرع كما مرّ سابقاً، ويمكن أن يمثّل له بمثل الظنّ الحاصل من الخبر الواحد بناءً على القول بأنّ حجّيته مشروطة بحصول الظنّ الفعلي بمعنى أنّ الظنّ الحاصل من الخبر حجة، لكن هذا القول ضعيف.

وبالجملة لم نجد ممّا اعتبره الشارع مثلاً لاعتبار الظنّ طريقاً إلى الأحكام الشرعية، نعم يوجد ما اعتبره الشارع طريقاً إلى موضوعات الأحكام كالظنّ المعتبر في الصلاة بالنسبة إلى الركعات بل غير الركعات أيضاً على المشهور، والظنّ بالقبلة أو الوقت في مورد يعتبر، إلى غير ذلك. هذا كلّ لو أريد الظنّ الفعلي كما هو ظاهر البيان.

وأما إذا أريد الظنّ النوعي فالأمثلة كثيرة واضحة، وهي جميع الأدلّة الشرعية الظنية كخبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة وغيرها مما ثبت كونه حجة، وكذا الأمارات الجارية في الموضوعات كاليّنة واليد وسوق المسلمين ونحوها مما ثبت اعتبارها على هذا الوجه.

ومثال الظنّ المأخوذ على وجه الموضوعية ظنّ الضرر بالصوم المأخوذ في موضوع جواز الإفطار، وظنّ الضرر باستعمال الماء المأخوذ في موضوع الحكم بالتيمم بدلاً عن الوضوء والغسل، وظنّ الضرر والعطب المأخوذ في حرمة السفر ونحو ذلك، إلّا أنّ هذه أمثلة لما أخذ في الموضوع على وجه الطريقة، وأما ما أخذ فيه من حيث كونه صفة فلم نجد له مثلاً واقعياً لكن يمكن فرضه.

قوله: لكنّ الظنّ أيضاً قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلّقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية<sup>(١)</sup>.

هل يقوم مقامه القطع؟ الظاهر بل المقطوع نعم، لأنّ القطع أتمّ وأكمل في الطريقة بل الطريق واقعاً منحصراً فيه، وغيره ينزّل منزلته في الطريقة جعلاً، بل التحقيق أنّ الظنّ المعتبر قائم مقام القطع لا العكس كما لا يخفى، وحينئذ قوله يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية فيه مسامحة، لأنّ سائر الطرق الشرعية في عرض الظنّ المعتبر تقوم مقام القطع، وكذا الأصول، لا أنّ الظنّ اعتبر أولاً بدلاً عن القطع واعتبرت سائر الأمارات بدلاً عن الظنّ.

وبهذا ظهر أنّنا لا نحتاج في قيام سائر الأمارات والأصول مقام الظنّ وعدمه إلى كلفة بيان زائد بل يحال إلى ما سبق، سواء كان الظنّ مأخوذاً على وجه الطريقة أو الموضوعية بقسميه.

نعم، يبقى شيء ينبغي التنبيه عليه وهو أنّ الظنّ المأخوذ في الموضوع لو فرض اعتباره من حيث كونه صفة خاصة لا يقوم مقامه القطع أيضاً كما لا يقوم مقامه سائر الأمارات والأصول، لأنّ صفة القطع كصفة الشكّ مغايرة لصفة الظنّ، وذلك ظاهر.

قوله: وقد يؤخذ موضوعاً للحكم سواء كان موضوعاً على وجه الطريقة لحكم متعلّقه أو لحكم آخر<sup>(٢)</sup>.

قوله: سواء كان موضوعاً إلى آخره، مما ألحقه المصنف في النسخ المتأخّرة للإشارة إلى قسمي الظنّ المأخوذ على وجه الموضوعية، وإلى صحّة

(١) فرائد الأصول ١: ٣٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٥ (يوجد هنا اختلاف في نسخ الفرائد).

إطلاق الحجة عليه وعدمه.

وقوله: لحكم متعلّقه أو لحكم آخر، يحتمل أن يكون متعلّقا بقوله موضوعاً ويراد بكون الظنّ موضوعاً لحكم متعلّقه مثل ما كانت الحرمة مجعولة لمظنون الخمرية أو الخمر المظنون بخمريّته، إلّا أن فيه مسامحة، لأنّ حكم الحرمة حينئذ ليس حكماً للمتعلّق فقط بل هو مع الظنّ، فباعتبار كون المتعلّق جزء الموضوع يصدق أنّ الحكم للمتعلّق في الجملة، ويراد بكون الظنّ موضوعاً لحكم آخر مثل ما لو قال: يحرم السفر إذا ظننت بالعطب والخطر فيه، فإنّ موضوع الحكم هو السفر ومتعلّق الظنّ هو العطب. ولا يرد على هذا توجيه ما قيل: من أنّ الظنّ في القسمين مأخوذ في الموضوع لحكم آخر لا لحكم المتعلّق.

ويحتمل أن يكون متعلّقا بالطريقة كما قد يحكى هذا عن المصنف في درسه، وحينئذ يراد من الطريقة لحكم متعلّقه مثل ما كانت الحرمة مجعولة لمظنون الخمرية ثم فرض إصابة الظنّ للواقع، وستعرف وجه هذا القيد، فالظنّ طريق إلى الخمرية التي يلزمها حكم الحرمة، وفيه أيضاً مسامحة، إذ الحكم مترتب على مظنون الخمرية لا الخمرية، ويراد من الطريقة لحكم آخر مثل ما إذا أخطأ الظنّ في المثال المذكور وكان ما ظنّ بكونه خمرأ ماءً في الواقع فهو حلال في الواقع وقد أدّى الظنّ إلى حرمة بظنّ خمريّته، فكان الظنّ طريقاً إلى الحرمة، وهي حكم آخر غير حكمه الواقعي الذي هو الحليّة، هذا غاية ما قيل في توجيهه.

وفيه: ما لا يخفى من البعد والانحراف عن السداد، وبإليته لم يلحق العبارة الملحوقة، ولم يعلم أنّ الإلحاق منه (رحمه الله) ولعله من بعض التلامذة كما يحكى ذلك أيضاً في بعض المقامات، فليتأمل.

قوله: فيقال حينئذ إنه حجة<sup>(١)</sup>.

إطلاق الحجة على هذا القسم من الظن الموضوعي دون القسم الثاني ليس بواضح، لأن الإطلاق إن كان باعتبار وقوعه وسطاً في القياس فالقسم الثاني أولى بالإطلاق كما لا يخفى، وإن كان باعتبار إثبات حكم متعلقه كما جعل ذلك سابقاً في البحث عن القطع ميزان إطلاق الحجة وعدمه، ففيه أنه لا يتم فيما كان موضوعاً أو طريقاً لحكم آخر أي القسم الثاني من القسمين، مضافاً إلى ما يرد عليه مما أسلفنا في القطع فتذكر.

نعم، إطلاق الحجة على الظن الطريقي المحض صحيح على ما حققنا سابقاً في المراد من الحجة، وكذا عند المصنف إلا أنه لم يتعرض له هنا.

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٥ لاخط الهامش.

قوله: وينبغي التنبيه على أمور: الأول<sup>(١)</sup>:

## الكلام في التجري

ولنقدم قبل الشروع في مسألة التجري أمرين لتوضيح وجه المسألة:

الأول: أنه هل يعقل أن يكون للشيء كالخمر مثلاً حكم ويكون لذلك الشيء بانضمام صفة القطع إليه حكم آخر مماثل للحكم الأول أو مضادّ له، مثل أن يكون شرب الخمر حراماً وشرب معلوم الخمرية حراماً آخر أو واجباً أو مستحباً أم لا يعقل؟

قد يقال بل قيل: إن ذلك غير معقول للزوم اجتماع الضدين فيما لو كان حكم معلوم الخمرية مضاداً لحكم الخمر، واجتماع المثلين فيما كان مماثلاً، وكلاهما محال.

وفيه: أن المحال اجتماع الضدين والمثلين في موضوع واحد، وفيما نحن

فيه تعدّد الموضوع مفروض فكيف يلزم ذلك المحال.

والحقّ أنّ جعل الحكم المضادّ غير جائز، لا لما ذكر بل لعدم إمكان امتثال الحكمين، إذ لو قطع بكون مائع خمراً صار حكم الحرمة منجزاً وتحقق بذلك القطع موضوع حكم وجوب الشرب أيضاً ولا يمكنه أن يشرب هذا المائع ولا يشرب أيضاً امتثالاً للحكمين، فهذا من الاجتماع الأمري الذي اتفقوا على عدم جوازه، وأما الحكم المماثل فلا مانع منه كأن يكون الخمر بعنوانه حراماً ومقطوع الخمرية أو الخمر المقطوع به بعنوانه محرماً آخر.

فإن قلت: بعد الحكم بحرمة الخمر بعنوانه حكمه بحرمة مقطوع الخمرية لغو، لأنّ أخذ العنوان الأعم موضوعاً للحرمة مغن عن العنوان الأخصّ.

قلت: ليس كذلك، أمّا في مثل الخمر حرام ومقطوع الخمرية حرام فيما كان القطع تمام الموضوع فلأنّ النسبة بين الموضوعين عموم من وجه، لتصادقهما في الخمر المقطوع به وتفارقهما في الخمر المجهول، وما يقطع بخمريته مع كون القطع جهلاً مركّباً، فلا يغني أحد العنوانين عن الآخر وهذا واضح، وأمّا في مثل قوله: الخمر حرام والخمر المقطوع به حرام، وإن كان أحد العنوانين أعمّ من الآخر مطلقاً لكنّه لا ضير في جعل حكم الحرمة لكلّ من العنوانين مستقلاً لو كان كل واحد منهما مقتضياً للحكم بنفسه، وتترتب عليه ثمراته ومنها تعدد الإطاعة والعصيان.

ومما ذكرنا ظهر أنّه لا مانع من جعل الخمر حراماً ومظنون الخمرية أو الخمر المظنون أيضاً حراماً، ولا يجوز جعل شرب الخمر حراماً وشرب مظنون الخمرية واجباً لعين ما ذكر في القطع، هذا إذا كان الظنّ حجة يجب اتّباعه وإلا فلا مانع من الحكم المضاد أيضاً وهو ظاهر.

وقد يقال هنا بالفرق بين ما كان الظنّ تمام الموضوع فيجوز جعل الحكم الموافق والمخالف كأن يكون شرب الخمر حراماً وشرب مظنون الخمرية حراماً أو واجباً، ويكون من قبيل مسألة اجتماع الأمر والنهي، وبين ما كان جزء الموضوع فلا يجوز جعل الحكم المماثل فضلاً عن المخالف كأن يكون الخمر حراماً والخمر المظنون أيضاً حراماً، لعدم إمكان كون المطلق والمقيّد محلاً لحكمين، ضرورة كون المقيّد عين المطلق مع وصف زائد.

وفيه: ما مرّ من أنّ تعدّد العنوان كافٍ في جعل الحكمين بعد فرض كون كلّ من العنوانين مقتضياً للحكم، مع أنّه لا فرق بين القطع والظنّ على ما ذكره، وإلحال أنّ القائل مصرّح بعدم جواز جعل الحكم المماثل والمخالف في القطع لما مرّ منه من لزوم اجتماع الضدّين أو المثليين فليتبأمل.

الثاني: أنّه لا إشكال في أنّ القطع إذا صادف الواقع على ما هو عليه يتحقّق بموافقته الإطاعة واستحقاق الثواب ولو شرعاً، وبمخالفته المعصية واستحقاق العقاب عقلاً، وكذا لو تخلّف القطع عن الواقع بعنوانه الخاص ولكن صادف نوع التكليف المتعلّق به كما لو قطع بكون مائع خمرأ فشربه فتبيّن أنّه ماء نجس أو مغصوب أو نحوهما من العناوين المحرّمة، فيتحقّق به العصيان واستحقاق الذم والعقاب.

وما يتوهّم من أنّ العنوان الواقعي الذي صادفه كان مجهولاً لم ينتجّ به التكليف المتعلّق به، والعنوان الملتفت إليه المقطوع به لم يصادفه فليس فيه سوى التجري.

مدفوع بأنّ مدار العصيان على التحقيق المحقّق عندنا في محله على مخالفة الحكم الواقعي، إلّا أن يكون معذوراً في المخالفة بعذر يرتضيه العقل

والعقلاء أو بعذر شرعي، ولا نسلم أن مطلق الجهل بعنوان المنهي عنه عذر مرضي، ففي المثال المذكور لو اعتذر العبد في شرب المائع المذكور بجهله بالنجاسة مع قطعه بأنه خمر محرّم لم يقبل منه بحكم العقل والعرف.

ويوضح ما ذكرنا أنه لو اعتقد كون معصية صغيرة مكفرة وارتكبها فتيّن أنها كبيرة موبقة لا يشكّ أحد في أنه بحكم من ارتكب الكبيرة في العقاب وأنه فاسق، وكذا في سائر الأعذار كما لو دخل في مكان يقطع بأنه يكره على ارتكاب المحرّم فأكره عليه، فمثل هذا الإكراه لا يعدّ عذراً للمكلف، وهكذا الاضطراب والنسيان ونحوهما إنّما تكون عذراً للمكلف إذا لم يقصر فيها بمقدّمة اختيارية، وإلا لا تعدّ عذراً ويعاقب على مخالفة الواقع المضطر إليه أو المنسي أو المغفول عنه أو غير المقدور، وذلك بعد التأمل بين لا سترة فيه.

ومن هذا القبيل ما لو تخلف المستطيع عن الرفقة حتى ترك بسببه الحج في وقته، فإنّه عاصٍ بترك الحج في زمانه وإن لم يكن قادراً عليه حينئذ، وليس بمعذور بالعجز عن الحج لأنّ العجز حصل باختياره.

وما قيل: من أن العصيان حصل بترك المقدّمة لا ترك نفس الواجب، فيه أنّ المقدّمة ليست بواجبة على التحقيق، وعلى تقدير الوجوب كلامنا في العصيان بترك ذي المقدّمة. وكذا ما قيل من أن العصيان بترك ذي المقدّمة يحصل حين ترك المقدّمة، فيه: أنّه كيف حصل العصيان بترك ذي المقدّمة قبل تركه، وهل هذا إلّا تحكّم.

ومن هذا القبيل أيضاً قولهم بعدم جواز العمل بالأصل قبل الفحص عن الدليل، فلو عمل بالأصل كذلك يصحّ عقابه على مخالفة الواقع ولو فرضنا أنّه إن تفحص لا يجد دليلاً ويجوز له العمل بالأصل، إلّا أن اعتذاره بالجهل بعد



الفحص مقبول وقبله غير مقبول، هذا كله في حكم المخالفة النفس الأمرية.

وأما الموافقة الاتفاقية كذلك كما لو فرض أن المكلف قطع بوجوب شيء باعتقاد أنه مأمور به بأمر والده، وفعله بهذا العنوان والداعي فتبين أنه واجب بأمر الشارع مثلاً، فإن كان واجباً توصلياً غير مشروط بقصد القرية فلا إشكال في موافقة الأمر والإطاعة، ويترتب عليه ثواب الانقياد به، وإن كان تعبدياً مشروطاً فيه قصد القرية، فإن قلنا: بأن قصد القرية بعمل لا يتحقق إلا بقصد أمره المتعلق به فالعمل باطل لم يحصل به إطاعة ولا امتثال ولا استحقاق ثواب، وإن قلنا: بأنه يكفي في القرية كون العمل بداعي إلهي كما هو الحق المحقق عندنا في محله، فإنه عمل صحيح موافق للأمر وقد حصل به الإطاعة واستحقاق المثوبة، ولا بأس بالتزام ذلك وإن استبعده بعضهم.

قوله: لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع<sup>(١)</sup>.

لابد أولاً من تحرير محل النزاع ببيان أمور ثلاثة:

الأول: أن هذا النزاع يجري في سائر الأدلة من الأصول والأمارات والأدلة الظنية والقطعية، ويجمعها أن الأحكام الفعلية باعتقاد المكلف هل يوجب مخالفتها عقاباً لو تخلفت عن الواقع ولم يحصل المخالفة بالنسبة إلى الأحكام الواقعية أم لا؟ وحينئذ جعل المصنف هذا البحث من مباحث خصوص القطع لا وجه له<sup>(٢)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٧.

(٢) أقول: لعل وجه أن سائر ما ذكر قائم مقام القطع على مذاق المصنف فيجري فيها النزاع

ثم لا يخفى أنه لو قلنا بأن مؤدّي الأصول والأمارات أحكام ظاهرية مجعولة في قبال الأحكام الواقعية كما قد يظهر من المصنف في بعض المقامات، فلا ريب أن مخالفتها معصية واقعية وإن لم يتفق مخالفة الأحكام الواقعية وكان بالنسبة إليها محض التجري.

الثاني: أن النزاع يجري في القطع الطريقي المحض وهو واضح، وفي القطع الموضوعي إذا كان القطع جزءاً للموضوع لا تمامه، سواء كان مأخوذاً على وجه الطريقة أو كونه صفة خاصة، مثلاً لو كان الخمر المقطوع به موضوع الحرمة فإن تخلف قطعه بالخميرية عن الواقع تحقق موضوع مسألة التجري، أما إذا كان القطع تمام الموضوع كأن يكون مقطوع الخميرية موضوع حكم الحرمة فلا تشمله مسألة التجري، بل لا يتصور فيه التجري لعدم إمكان التخلف فيه، إذ الموضوع بالفرض ما قطع بخرميته وقد حصل لا الخمر حتى يتصور التخلف.

الثالث: أن النزاع هل هو في استحقاق العبد للعقاب بالتجري حتى تكون المسألة كلامية كما يظهر من بعض التعبيرات للمصنف وغيره، أو في حكم العقل بقبح التجري وعدمه حتى تكون المسألة أصولية كما يشهد به أيضاً بعض التعابير، أو في أن التجري حرام أم لا حتى تكون المسألة فقهية؟ الظاهر أنه يمكن اعتبار النزاع بالوجوه الثلاثة<sup>(١)</sup>.

---

⇒ بالتبع، فإذا علم حال ما هو طريق بنفسه منجعل في نفسه، يعلم حال ما هو طريق مجعول بجعل الشارع وما هو بدل منه يقوم مقامه.

(١) أقول: إن حرر النزاع على الوجه الثاني أي في حكم العقل بقبح التجري وعدمه، يكون النزاع في وجود هذا الحكم العقلي وعدمه فلا تكون المسألة أصولية، لأن موضوع علم الأصول أدلة الفقه ومنها حكم العقل، ومسائل الأصول ما يبحث عن أحوال الموضوع

إذا تمهّد ذلك فنقول: يمكن تحرير النزاع بوجوه ثلاثة:

الأول: أن يقال: هل الإقدام على القبيح قبيح مع عدم المصادفة أم لا؟

الثاني: أن يقال: هل الإقدام على مبغوض المولى قبيح أم لا مع عدم المصادفة؟ وهذا أخص من الأوّل لعدم شموله للقبائح العقلية والعادية التي لا مدخل لها بكونها بين العبد والمولى.

الثالث: أن يقال: هل الإقدام على مبغوض الشارع قبيح مع عدم المصادفة أو لا؟ وهذا أخص من سابقه لعدم شموله لمبغوضات غير الشارع من الموالي العرفية.

ولا يخفى أنّ تحرير النزاع على الوجه الثالث يكفينا فيما نحن بصدد من كونه سنداً للحكم الشرعي الفرعي، إلّا أنّ مناط النزاع أعمّ منه ومن الوجه الثاني، بل الأول كما سيظهر إن شاء الله تعالى، وتحرير المصنف مطابق للوجه الثالث وإن كان أخصّ من أجل أخذ العنوان مخالفة خصوص القطع لا مطلق مخالفة الحجّة على ما ذكرنا من أنّ المناسب جعله عنواناً للنزاع، هذا.

وتحقيق الحقّ في المسألة يبتني على تمهيد مقدّمة: وهي أنّ الإطاعة والعصيان من العناوين الثانوية للفعل والترك بالنسبة إلى المأمور به والمنهي عنه، فالصلاة والصوم والحج مثلاً عنوان أوّلي للفعل، وكونها موافقاً للأمر بها

⇒ وعوارضه. لا البحث عن وجود الموضوع في مورد خاص كما نحن فيه أو مطلقاً، والنزاع فيما نحن فيه نظير النزاع في أنّه هل تحقّق الإجماع في مسألة خاصة أم لا، وهذا ليس من المباحث الأصولية ولعله من المبادي، نعم لو جعلنا الدليل العقل نفسه يكون حكم العقل من عوارضه، فالبحث عنه بحث عن أحوال الدليل، لكن في جعل الدليل نفس العقل دون حكمه ما لا يخفى.

عنوان آخر لها يسمى بالإطاعة.

وقد يتوهم أنّ عنوان الإطاعة عين عنوان نفس الأفعال ولا فرق بينهما إلا بالعموم والخصوص، والأمر بالإطاعة أمر بالصوم والصلاة والحج بعبارة جامعة، فكأنه قال: افعل هذه الأفعال ويلزمه أن يكون الأمر بالإطاعة تأكيداً للأوامر الخاصة المتعلقة بهذه الأفعال، وهذا مثل أن يقال: أكرم زيدا العالم وعمراً العالم وبكراً العالم إلى آخر الأفراد ثم قال: أكرم العلماء. والحق تعدّد العنوانين كالضرب والتأديب والقيام والتعظيم، ويشهد بذلك كون نفس الفعل واجباً مولوياً شرعياً والإطاعة واجباً إرشادياً عقلياً، وهكذا عنوان العصيان بالنسبة إلى فعل المنهي عنه أو ترك المأمور به بالمقايضة.

ثم لا ريب في أنّ استحقاق الثواب والعقاب يناط بالإطاعة والعصيان في الجملة، ولكن الإشكال في أنّ منشأ هذا الاستحقاق هل هو نفس الفعل بمناط الإطاعة والعصيان وبشرطهما أو نفس الإطاعة والعصيان؟ الظاهر هو الثاني بحكم العقل ظناً، ويحتمل الأول، هذا في استحقاق الثواب والعقاب العقلي.

وأما الثواب والعقاب الجعليان الثابتان بالشرع فيجوز على نفس الفعل وعلى عنوان الإطاعة والمعصية، فهما حينئذ تابعان للجعل ولا دخل لهما لما نحن بصدده<sup>(١)</sup>، هذا.

(١) أقول: لم يظهر لي ارتباط هذه المقدمة بمسألتنا هذه، وقد أوردت ذلك على السيد الأستاذ (دام إقباله) فأجاب بأنّها قد تثمر في بعض المباحث الآتية فتأمل، ثم أبدل المقدمة بمقدمة أخرى وهي أنّ مناط استحقاق الثواب في فعل المأمور به وترك المنهي عنه، وكذا مناط استحقاق العقاب في فعل المنهي عنه وترك المأمور به يمكن أن يكون من جهة حسن الفعل وقبحه من حيث وقوعه في الخارج وأنه موجود قبيح أو حسن قد فعله

وإذا تمهّد ذلك فنستدل على حرمة التجرّي بأن التجرّي والعصيان الحقيقي مشتركان في كونهما هتكاً للمولى وجرأة عليه وتمرداً له في تكاليفه وعدم المبالاة بشأنه، وهذا هو القبيح الصدوري الذي قد مرّ آنفاً، ويفترقان في مصادفة فعل العاصي للمحرم الواقعي دون المتجرّي، وقد أثبتنا أنّ منشأ استحقاق العقاب في العصيان الحقيقي ليس كونه حراماً واقعاً بدليل معذورية الجاهل والناسي والمضطّر وغيرهم من ذوي الأعذار، فلم يبق إلّا أنّ المنشأ هو

⇒ المكلف، ويمكن أن يكون من جهة حسنه أو قبحه من حيث صدوره عن المكلف في مقام الإطاعة والمعصية.

وبعبارة أخرى: منشأ استحقاق الثواب والعقاب هو الفعل بالمعنى المصدريّ أو الفعل بمعنى اسم المصدر يعني نفس الحدث من جهة الحسن والقبح بالموافقة والمخالفة؟ الأقرب هو الأوّل، يشهد بذلك ما يترأى في عكس التجرّي وهو أن يأتي المكلف بما هو مبعوض المولى جهلاً أو سهواً أو نسياناً، فإنّه لا يستحق العقاب معللاً بأنّه لم يصدر منه الفعل المبعوض لعذره، وإن وجد في الخارج مبعوضه وكان بفعل المكلف أيضاً لكنه غير مبعوض من حيث صدوره منه بل من حيث كون نفس الفعل قبيحاً، ويشهد له أيضاً ما اتفقوا ظاهراً من حرمة التشريع، فإنّ الفعل الذي يتحقّق في ضمنه التشريع لا قبح فيه في نفسه بل قد يكون حسناً ومندوباً شرعياً كالغسلة الثانية في الوضوء ومع ذلك حرام شرعيّ وقبيح عقلي، وليس إلّا لأنّه صدر بعنوان المكابرة مع المولى وجعل نفسه حاكماً في قبالة، ونظيره حسن الفعل الذي يتحقق في ضمنه الاحتياط وإن لم يكن فيه حسن في نفسه بل وإن كان مرجوحاً في حدّ نفسه.

نعم علىّ مذهب من يقول إنّ معنى حرمة التشريع حرمة القصد والاعتقاد بكون ما ليس من الدين في الدين، ولا يؤثّر الحرمة في الفعل على وجه التشريع لم يكن شاهداً لما نحن بصددّه، لكنّه خلاف مختار الأكثرين.

أقول: لو لم يثبت حرمة التشريع وحسن الاحتياط شرعاً كما ثبت كان حالهما حال التجرّي في حكم العقل سواء، ولو فرض حكم العقل بقبح التشريع دون التجرّي فلعله من جهة أنّ العبد تشبّه بالمولى في جعل الأحكام والتحليل والتحريم، وذلك زائد على جهة مخالفة المولى في تكاليفه كما لا يخفى.

ما به الاشتراك وهو المطلوب<sup>(١)</sup>.

ويؤنس ما ذكرنا من حرمة التجري أنّ ارتكاب أحد المشتبهين بالمحرّم في الشبهة المحصورة مع تخلّفه عن المحرّم الواقعي قبيح في نظر العقل، وكذا ارتكاب ما قامت بحرّمته البيّنة مع عدم المصادقة<sup>(٢)</sup>.

ويمكن الاحتجاج أيضاً: مضافاً إلى ما ذكرنا، بأنّا إذا راجعنا وجداننا في حال المتجريّ والعاصي وقطعنا النظر عن خبث سريرتهما وعن خواصّ الفعل الذاتية من المفسد النفس الأمرية، نجد أنّهما متساويان في نظر العقل فيما هو مناط العصيان من جرأة العبد على المولى وهتكه وعدم المبالاة بشأنه في أمره ونهيه، فإذا كان العاصي عاصياً بهذا المنط لزم أن يكون المتجريّ أيضاً عاصياً بالمنط<sup>(٣)</sup>.

---

(١) أقول: غاية ما استفيد من هذا الدليل عدم كون ما به الافتراق منشأ للاستحقاق، وهو لا ينتج كون المنشأ ما به الاشتراك فقط، لِم لا يكون المنشأ اجتماع الأمرين، اللهمّ إلا أن يقال: نعلم بأنّ المنشأ خصوص ما به الاشتراك بشهادة حرمة التشريع، وقد مرّ ما فيه فتدبرّ.

(٢) أقول: إن ساعدنا حكم العقل بقبح التجريّ في المثالين مع عدم القطع بالحكم، فالتجريّ فيما قطع به أولى بحكم العقل بالقبح، فلا حاجة إلى هذا الاستيناس بما هو أخفى في حكم العقل، ومع ذلك يرجع هذا إلى الدليل الآتي في المتن من حكم العقل بقبح التجريّ، ونحن الآن بصدد تقريب الاستدلال على الحرمة بمقايسة التجريّ على العصيان الحقيقي بتحليل جهاته وأدعاء أنّ ما هو مناط العصيان في المعصية الحقيقية موجود في التجريّ كما لا يخفى، هذا وسيأتي من المصنف الاحتجاج على الحرمة بوجوه ثلاثة أو أربعة مع جوابها.

(٣) أقول: وجوابه: أنّ وجداننا لا يساعدنا على الحكم بتساوي فعل العاصي والمتجريّ وإن حكما بتساويهما من حيث العزم والإرادة وقصد التمرد والهتك ولا كلام في هذه، إنّما الكلام في حرمة الفعل ولم تثبت.

وقد أورد على ما اخترناه من حرمة التجري بأن الحكم بحرمة التجري غير معقول لوجوه:

الأول: أنه يستلزم كون الشيء حراماً بنفسه وباعتبار تعلق القطع به أيضاً، وهو محال ضرورة استحالة اجتماع المثليين.

وقد مرّ هذا في مقدمات المسألة مع جوابه وهو أن المستحيل اجتماع المثليين في موضوع واحد والموضوع متعدّد هنا فتذكر.

الثاني: أن صدور الخطاب بحرمة التجري ممتنع نظير تكليف الغافل والساهي، حيث إن المكلف لو التفت إلى أن فعله تجرّ يعني لا يصادف المعصية الواقعية، انتفى موضوع التجري، وإن لم يلتفت إلى ذلك لا يمكن تكليفه بترك التجري لعدم تفتّنه لموضوع التجري فضلاً عن حكمه.

الثالث: أن عنوان التجري عنوان خارج عن قدرة المكلف، لأنه لا يتحقّق في الخارج إلاّ مع غفلة المكلف عنه لما مرّ في الوجه الثاني من أنه لو التفت انتفى.

والجواب عن الوجهين ما مرّ سابقاً من أن الخطابات الواقعية تكفي في صحّة العقاب على مخالفتها ما لم يعتذر المكلف على المخالفة بعذر صحيح، والجهل بخصوص عنوان التكليف ليس عذراً مقبولاً، بل العلم بنوع التكليف كاف في تنجّز الحكم وصحّة العقاب عليه، وحينئذ لو كان التجري حراماً في الواقع يصحّ العقاب عليه وإن كان المكلف جاهلاً بعنوانه معتقداً بأنه محرّم آخر، وقد مرّ بيانه مستوفى في أول المسألة<sup>(١)</sup>.

---

(١) أقول: المناسب أن يجعل الوجوه الثلاثة من أدلة القول بعدم حرمة التجري لا الإيراد على أدلة القول بالحرمة فتفتن.

قوله: ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول<sup>(١)</sup>.

تقريب الاستدلال بالإجماع يتم بمقدمتين:

إحداهما: مذكورة في المتن وهو الاتفاق على حرمة التجري في مسألة ظان ضيق الوقت ومسألة سلوك الطريق المظنون الخطر.

وثانيتهما: دعوى عدم الفرق بين التجري في المسألتين والتجري في غيرهما بالإجماع المركب أو بالقطع بعدم الفرق، وفي كلتا الدعويين ما لا يخفى من المنع.

قوله: فإنّ تعبيرهم بظنّ الضيق لبيان أدنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق<sup>(٢)</sup>.

قد عرفت سابقاً أعنية محلّ الكلام في مسألة التجري من القطع وغيره ممّا هو حجة واجب العمل في نظر المكلف، وحينئذ فلا يحتاج إلى تكلف شمول الإجماع المذكور لصورة القطع أيضاً.

قوله: فتأمل<sup>(٣)</sup>.

لعلّ وجهه أنّ الظن في هذه المسألة قد أخذ تمام الموضوع لحرمة السفر، سواء صادف الواقع أو لم يصادف، وقد مرّ خروج هذا القسم عن محلّ النزاع وهو واضح.

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٧.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٣٨ لاحظ الهامش.



قوله: ويؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجري<sup>(١)</sup>.

الفرق بين الدليلين ليس إلا الإجمال والتفصيل، فإن حكم العقل بقبح التجري حكم باستحقاق العقاب تفصيلاً، وأما استكشاف الاستحقاق من بناء العقلاء على الاستحقاق حكم بالاستحقاق إجمالاً لعدم إدراك العقل على هذا جهة الاستحقاق تفصيلاً.

قوله: فالمحصل منه غير حاصل والمسألة عقلية خصوصاً مع مخالفة غير واحد<sup>(٢)</sup>.

يرجع هذا الكلام إلى جوابين عن الإجماع المذكور:

أحدهما: أن المحصل من الإجماع غير حاصل خصوصاً مع مخالفة غير واحد.

وثانيهما: أن المسألة عقلية لا يكتفى في مثلها بمثل الإجماع التعبدية لأنه ليس ببيانها من وظيفة الشارع. ولا يخفى ما في العبارة من الحزاة لأجل توسيط قوله والمسألة عقلية بين قوله فالمحصل منه غير حاصل وقوله خصوصاً إلى آخره.

ثم لا يخفى أنه لو قرر أصل النزاع في حرمة التجري وعدمه حتى تكون المسألة فقهية على أحد الوجوه المذكورة في تحرير محل النزاع كما مرّ سابقاً في مقدمات المسألة فالاستدلال بالإجماع في محله، وليست المسألة على هذا عقلية، لكن الظاهر أن المصنف لم يجر على هذا التحرير، هذا مضافاً إلى جواز

(١) فرائد الأصول ١: ٣٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٩.

الاستدلال في المسألة العقلية بالإجماع القطعي لو علمنا بأنه لا وجه للحكم المجمع عليه سوى مناط المسألة العقلية، كما إذا علمنا أنه لا وجه لكون ظان الضيق مع تركه العمل عاصياً إلا التجري، فثبت بذلك حرمة التجري واستحقاق العقاب على الفعل المتجرى فيه.

ويرد على الاستدلال بالإجماع في مسألة ظان ضيق الوقت مضافاً إلى ما ذكره المصنف، أن الإجماع على العصيان لعله من جهة وجوب الفورية على الظان بالضيق وجوباً مستقلاً غير وجوب نفس الفعل، نظير قول من يقول بكون الأمر للفور بمعنى وجوب إتيان الأمور به فوراً فقوراً إلى آخر الوقت مع كونه أداءً في الجميع، لا من جهة حرمة التجري، ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال.

قوله: وأما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف إلى آخره<sup>(١)</sup>.

محصل الجواب: أنا نختار الشق الثالث ونقول لا محذور في التزام استحقاق العقاب لمن صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف مع أن المصادفة أمر غير اختياري، بتقريب أن ما يقع في الخارج إن كان بعض مقدماته اختيارياً وفعله المكلف بقصد ترتب ذي المقدمة في الخارج صح أن يقال إن المكلف فعل ذلك ويسند إليه بقول مطلق، وحينئذ فمن صادف قطعه الواقع لما شرب المائع الذي قطع بكونه خمرأ باختياره بقصد تحقق شرب الخمر المحرّم، صح إسناد الفعل حتى بالنسبة إلى مصادفته للواقع إليه، بمعنى أنه فعل فعلاً وأوجد مصادفته للمحرّم الواقعي بإيجاد علّة المصادفة، فهو مستحق للعقاب بذلك، ولم ينط

استحقاق العقاب على أمر غير اختياري، وأما من لم يصادف قطعه الواقع فهو ليس مستحقاً للعقاب لأنه لم يوجد ما هو سبب للاستحقاق وإن أراد، ويكفي في علة عدم الاستحقاق عدم علة الاستحقاق وهي إيجاد المحرّم الواقعي عن اختيار وقصد.

قوله: فإنّ العقاب بما لا يرجع بالأخرة إلى الاختيار قبيح<sup>(١)</sup>.

ليس الكلام في فعلية العقاب حتى يقال إنها بالنسبة إلى ما لا يرجع إلى الاختيار قبيح، وعدم العقاب بالنسبة إلى ما لا يرجع إلى الاختيار غير قبيح، بل الكلام في استحقاق العقاب، فإذن الأولى تقريب الجواب بما ذكرنا في الحاشية السابقة وهو مراد المصنف أيضاً على الظاهر، وهذا التعبير منه مبني على المسامحة.

قوله: كما يشهد به الأخبار الواردة في أنّ من سنّ سنّة حسنة<sup>(٢)</sup>.

وجه الاستشهاد: أنّ كثرة عقاب من اتفق كثرة العامل بسنّته السيئة لأمر يرجع إلى اختياره، وهو مستحق لها لأنه فعل بعض مقدمات فعل العصاة باختياره، وقلة عقاب من اتفق قلة العامل بسنّته وإن كان لأمر لا يرجع إلى اختياره إلاّ أنّه غير قبيح، لكن يرد على هذا إشكال على الرواية تقريره أنّ من اتفق كثرة العامل بسنّته إن لم يستحق أولاً بفعله ذلك العقاب الكثير، وكان كثرة عمل العصاة بسنّته سبباً لكثرة عقابه، فلا ريب أنّ ذلك خلاف العدل، وإن استحق بفعله ذلك العقاب الكثير ليوافق قواعد العدل فلا ريب أنّ ذلك الآخر الذي اتفق قلة العامل بسنّته يساويه في الفعل بالفرض، فهو أيضاً مستحق لمثل ذلك العقاب

(١) فرائد الأصول ١ : ٤٠.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٤٠.

الكثير فكيف يكون أقلّ عقاباً. ونظير هذا الإشكال يرد على ما دلّ بتزايد عقاب الطغاة والشياطين بكثرة لعن اللاعنين فإنّهم إن لم يستحقّوا ذلك العقاب الزائد وكان سببه لعن اللاعنين فهو خلاف العدل، وإن استحقّوا ذلك فكيف يزيد العقاب بلعنهم.

والجواب: أنا نختار الشقّ الثاني من الترديد ونقول: إنّ الشخصين استحقّا بفعلهما العقاب الدائم بأشدّ ما يمكن لكون فعلهما معصية من لا يوصف جلاله وعظمته، وهكذا يكون في جميع المعاصي إلّا من اتّفق قلّة العامل بسنّته يقلّ عقابه بتفضّل من الله العزيز، وكذلك الطغاة والشياطين استحقّوا العقاب الدائم الشديد في الغاية، فما يعاقبون في مقابل لعن اللاعنين فهو مقتضى العدل، ومن يكون منهم عقابه أقلّ لقلّة لعن اللاعنين لهم فهو من التفضّل، وحينئذ لا شهادة للرواية لما رامه المصنف<sup>(١)</sup>.

(١) أقول: يمكن توجيه الاستشهاد على ما ذكر من جواب الإشكال أيضاً بأن يقال: كثرة عقاب من اتّفق كثرة العامل بسنّته لأمر يرجع إلى اختياره المعصية التي يستحقّ بها أشدّ العقاب، وقلّة عقاب الآخر لأمر لا يرجع إلى اختياره وهو التفضّل من الله، وهذا القدر كاف في الاستشهاد، نعم ظاهر كلام المصنف أنّ الأمر غير الاختياري الذي صار سبباً لقلّة عقاب من اتّفق قلّة العامل بسنّته عدم عمل العاملين بسنّته زائداً عن ذلك القليل، لا أنّه التفضّل من الله كما قرّنا، وهذا سهل لا يتفاوت في أصل الاستشهاد.

ثم أقول: يمكن الجواب عن أصل إشكال الرواية بوجه أحسن وأتمّ حتى يكون الاستشهاد في محلّه وموقعه من غير تكلف كما أراده المصنف، وهو أن يقال: بعدما أخبر الشارع بأنّ من سنّ سنّة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها، فكلّ من الشخصين استحقّا بسنّتهما مثل وزر من يعمل بسنّتهما في علم الله بحكم العقل لا أزيد ولا أنقص، ويكون استحقاق كل منهما بالقدر المقدّر في علم الله بواسطة فعله الاختياري، ويكون قلّة عقاب أحدهما وكثرة عقاب الآخر بسبب جعل الله عقابيهما كذلك، وقد أخبر بذلك حتى يكون

قوله: وقد اشتهر أنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً<sup>(١)</sup>.

لعله يريد أنّ زيادة الأجر في المصيب لأجل الإصابة وهي أمر غير اختياري، أو أنّ قلة الأجر في المخطئ لأجل عدم الإصابة وهو أمر غير اختياري.

وبالجملة اختلاف الأجر مستند إلى الأمر غير الاختياري، فيجوز في طرف العقاب أيضاً أن يكون الأمر غير الاختياري منشأ لعدم العقاب.

وفيه: أنّه إن أريد أنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً لا على وجه الاستحقاق، وإنّما المصيب يستحقّ أجراً واحداً والمخطئ لا يستحقّ شيئاً، إلّا أنّ الشارع أخبر بفعالية الأجر هكذا تفضلاً، فلا شهادة حينئذ للمطلب بوجه إذ الكلام في الاستحقاق، وإن أريد أنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً على وجه الاستحقاق بتقريب أنّ مجرد الاجتهاد سبب لاستحقاق أجر وإصابته سبب لاستحقاق أجر آخر، فالاستشهاد حينئذ في محله، إلّا أنّه ينافي أصل الدعوى من عدم حرمة التجري، إذ لو كان مجرد الانقياد سبباً لاستحقاق أجر لا جرم يكون مجرد التجري سبباً لاستحقاق عقاب، وقد مرّ بيان ذلك في المقدمات وأنّهما في حكم العقل سواء، هذا.

ولا بأس أن نذكر هنا أدلة القول بعدم حرمة التجري قبل التعرّض للقول

⇒ ذلك زاجراً للعاصي خوفاً من أن يكثر العامل بسنّته فيكثر عقابه.

وبعبارة أخرى: قد أقدم كلّ منهما باختياره على استناب سنة وعمل يكون وزره مثل وزر كلّ من عمل بها، فاستحقّ بفعله ذلك المقدار من العقاب، وهكذا يجاب عن إشكال تزايد العقاب باللّعن، فإنّ الطاغية استحقّ بطغيانه جميع ما يلحقه بلعن لا عنيه من أول الأمر، فعقابه بذلك المقدار مقتضى العدل.

بالنفسيل على ما سيأتي في المتن، وهي وجوه:

الأول: الأصل، وهو يتمّ لو جعلنا المسألة فقهية، إذ الأصل فيما اشتبه حكمه البراءة من التكليف عند جمهور الأصوليين، وأما لو جعلناها كلامية فلا أصل هناك، لأنّ الاستحقاق وعدم الاستحقاق كلاهما يحتاج إلى دليل، وإن جعلناها أصولية فمن حيث نفس الحكم بالقبح وعدمه لا أصل كما لو جعلناها كلامية، ومن حيث الأثر المقصود منها فالأصل البراءة كما لو جعلنا المسألة فقهية.

أقول: لا أصل في الحقيقة في المسألة الأصولية، وجريانه في الأثر المقصود يرجع إلى الحكم الفرعي.

الثاني: أنّ الفعل المتجرى به مثل شرب الماء باعتقاد أنّه خمر غير قبيح ذاتاً، ولا يكون فاعله مستحقاً للعقاب في نفسه، واعتقاد قبحه وأنّه يوجب الاستحقاق لا يؤثر في ذات الفعل بأن يصير سبباً لاستحقاق العقاب والقبح، فهو باق على ما هو عليه بالذات وهو المطلوب.

وفيه: أنّ الخصم يدّعي كونه سبباً لاستحقاق العقاب عليه بسبب طرؤ عنوان آخر غير عنوانه الأولي، يعني عنوان التجري، ولا منافاة بين كون الفعل مباحاً بل مندوباً بعنوانه الأولي لو خلّي ونفسه ومحرمّاً بسبب عنوانه الثانوي، كمقدمات الحرام إذا لم تكن محرّمة بالذات وكالتشريع على ما مرّ بيانه عن قريب، فإنّ الفعل على وجه التشريع لا قبح فيه في ذاته بل بعنوان التشريع.

الثالث: ما مرّ سابقاً من عدم معقولية تشريع حرمة التجري لوجوه ثلاثة: أحدها: لزوم اجتماع المثلين بكون الشيء حراماً في نفسه وباعتبار تعلّق القطع به أيضاً. ومرّ جوابه بأنّ الموضوع متعدّد.

ثانيها: أنَّ توجيه الخطاب بحرمة غير ممكن لكون عنوان التجري عنواناً مغفولاً عنه.

ثالثها: أنَّ عنوان التجري عنوان غير مقدور فلا يمكن تعلّق التكليف به. وقد مرّ جوابهما من أنَّ مقدورية القدر المشترك بينه وبين سائر المعاصي كافية في صحة التكليف وإن كان مغفولاً عنه بعنوانه الخاصّ. وقد تفتّن المستدلّ لهذا الوجه من الجواب وردّه بأنّ المتجري لم يقصد العصيان بالقدر المشترك وإنما قصد العصيان الخاص الذي لم يحصل. والجواب: أنَّ قصد القدر المشترك قد حصل بقصد الخاص، لكن لم يقع الخصوصية من المتجري وقد وقع القدر المشترك، وقد سبق تحقيقه وتوضيحه في المقدمات فراجع.

ويشهد لما ذكرنا أنَّ المستدل قد سلّم بما سيأتي نقل كلامه من أنَّ قصد المتجري حرام عقلاً لا فعلاً، ولا شكّ أنّه لا وجه لحرمة القصد إلّا باعتبار تعلّقه بالقدر المشترك وإلّا فكيف يقول بحرمة مع تخلف القصد الخاص الذي لم يقع متعلّقه.

قوله: وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل في صورة القطع، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

المراد صاحب الفصول<sup>(٢)</sup> ذكره في مباحث التقليد في فصل معذورية الجاهل ومحصل مراده: أنَّ التجري بنفسه مفتض للقبح والتحریم لو لم تعارضه جهة محسنة بمصادفته واجباً واقعياً توصلياً يكون رعاية مصلحته أو مفسدة تركه أهمّ في نظر الشارع من مراعاة قبح التجري، فلا جرم يكون الحكم تابعاً

(١) فرائد الأصول ١: ٤١.

(٢) الفصول الغروية: ٤٣١ - ٤٣٢.

لأهم المصلحتين.

ومحصل جوابه التحقيقي على ما يستفاد من كلام المصنف فيما يأتي: أنّ التجري يقتضي كون الفعل قبيحاً بمعنى كون الفعل سبياً لاستحقاق الذم، ولا يمكن أن يعارض هذا القبح حسن الفعل واقعاً بمعنى كونه ذا مصلحة، مع أنّ المكلف لا يعلمها حتى يترتب على فعله استحقاق مدح يعارض استحقاق الذم من جهة التجري، وهذا الجواب لا معدل عنه. ثم قول المفسّر إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة، إشارة إلى أنّ استدراك الجهة الواقعية منحصر في الواجب التوصلّي دون التبعدي فإن استدراك مصلحته متوقّف على قصد القربة المفقود في المقام بالفرض.

وأيضاً قوله: وهذا الاحتمال حيث يتحقّق عند المتجرّي لا يجديه إلى آخره، يريد به أنّ الأخذ بخلاف الطريق المنسوب مراعاة لاحتمال كونه ذا مصلحة غالبية على حسن الامتثال بالطريق لا يجديه ولا يجوز العقل لأنّه طريق غير مأمون، بخلاف الأخذ بالطريق فإنّه طريق مأمون صادف أم لم يصادف. وكان الأولى إسقاط ذكر هذا الاحتمال ومراعاته وإن كان حقاً إلا أنّه لاكرامة في ذكره في هذا المقام.

قوله: يرد عليه أولاً منع ما ذكره، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

يريد به أنّ التجري علّة تامة للقبح فلا يمكن عروض الصفة المحسّنة له، أما على مذاق المصنف فهو علّة تامة لظهور القبح بمعنى شقاوة الفاعل وخبث سريرته، وأما على مذاق غيره فهو علّة تامة للقبح بمعنى استحقاق الذم بفعله، وعلى أيّ تقدير يكون الحكم موافقاً لجهته، ولا يمكن أن يكون الحكم على



خلاف جهته لقضية كونه علّة تامّة للقيح ويلازمه الحرمة، إلاّ أنّه يرد عليه أنّه ولو فرض كون التجري علّة تامّة للقيح يمكن أن يكون الحكم الفعلي على خلاف جهته إن كان ذلك واجباً أو حراماً أهمّ في نظر الشارع، ويكون هذا من باب ارتكاب أقلّ القبيحين في صورة المزاحمة، كما لو دار الأمر بين ارتكاب حرام أو ترك واجب مثلاً مع العلم بأنّ مراعاة أحدهما أهمّ في نظر الشارع، فإنّ الحكمين ثابتان في الواقع وقد علم بهما المكلف إلاّ أنّ أحدهما فعلي دون الآخر بالعجز عنه، لكن هذا الإيراد لا ينفع المفصل لأنّ كلامه ناظر إلى جهات المصالح والمفاسد المقتضية للحكم، ولا ريب أنّه لو كان للفعل جهات للحسن والقيح مختلفة يلزم في حكمة الجعل أن يكون الحكم تابعاً للرّاجح منها بعد المعادلة والكسر والانكسار، فهنا حكم واحد موافق للرّاجح من المصالح، وهذا بخلاف مسألة ارتكاب أقلّ القبيحين فإنّ ما هو أقلّ قبحاً قبيح وحرام مجعول، إلاّ أنّ الضرورة جوّزت ارتكابه على قبحه وحرمة فراعته عن ارتكاب ما هو أقبح وأشدّ حرمة، فهنا حكمان مجعولان لا يمكن موافقتهما جميعاً، فيقدّم الأهم والآخر معذور فيه.

قوله: مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدّم<sup>(١)</sup>.

لم يبيّن وجه الفرق، ولعلّ وجهه أنّ قبح التجري بالاعتضاء فيما نحن فيه مفروض وإنّما الشك في طرؤ المانع، بخلافه في الدليل السابق فإنّ الشك كان في أصل اقتضاء التجري للقيح، وهذا الفرق وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه غير فارق، إذ لا يتفاوت الأمر بعد عدم العلم بوجود العلّة التامة للحكم سواء كان من جهة الشك في المقتضي أو بعض أجزائه وشرائطه، أو من جهة الشك في وجود

المانع، وكيف ما كان يجوز أن يكون الأمر الخارج عن القدرة منشأ لعدم وجود القبح في الخارج، وعليه تبني دعوى المدّعي هنا ومنع الدليل العقلي السابق، فإنّ المعتمد هو الجواب الآخر الذي يذكره بعده، وقد قرّرناه وشيّدناه عند التعرّض لأصل كلام المفصل فتدبرّ.

قوله: ثم إنّ ذكر هذا القائل في بعض كلماته أنّ التجريّ إذا صادف المعصية<sup>(١)</sup>.

ذكر صاحب الفصول<sup>(٢)</sup> هذا الكلام في مبحث مقدّمة الواجب في مقام الردّ على المحقق القمي وتوجيه كلامه، أنّه لا ريب أنّ العصيان الحقيقي موجب لاستحقاق العقاب عليه باعتبار نفس الفعل المحرّم، وقد فرضنا أنّ التجريّ على المولى أيضاً موجب للاستحقاق، وهذا العنوان متحقّق في العصيان الحقيقي أيضاً فتتعدّد علّة الاستحقاق فيه وتتداخل العلّتان ويحصل هناك استحقاق واحد، أو يحصل استحقاقان لكن يترتّب عليهما عقاب واحد من قبيل تداخل المسببات، والأول من قبيل تداخل الأسباب، ولعلّ السر في حكمه بتداخل العقابين في العصيان الحقيقي هو الإجماع والضرورة على عدم التعدّد، وإلّا فليس في حكم العقل ما يوجب هذا التداخل إلّا على القول بأنّ الأصل في الأسباب المتعدّدة المجتمعة هو التداخل، إمّا تداخل الأسباب وإما تداخل المسبّبات على إشكال في جريان الأصل المذكور في مثل ما نحن فيه.

وكيف كان، فيرد عليه منع تعدد المقتضي للعقاب حتّى يتكلّم في التداخل وعدمه، يبان ذلك: أنّ حكماً بحرمة التجريّ إما أن يكون لعلّة مشتركة بينه وبين

(١) فرائد الأصول ١ : ٤٤.

(٢) الفصول الغروية: ٨٧.

العصيان الحقيقي وهي الهتك والجراة على المولى، أو الفعل والترك بعنوان الهتك والجراة، أو الفعل والترك بشرط الهتك والجراة، فحينئذ ليس في العصيان الحقيقي إلا جهة واحدة مقتضية لاستحقاق العقاب وهي العلة المشتركة بينه وبين التجري، وقد سبق أن الحق والتحقيق صحة هذا الشق من الترديد وأن وجه حرمة التجري وجود ما هو مناط الحرمة في المعصية الحقيقية بعد تحليل جهات الفعل أو الترك المبعوض فيه فتذكر.

وإما أن يكون لعلّة خاصّة به كأن يقال: كما أن مخالفة المولى حقيقة موجب لاستحقاق العقاب كذلك مخالفته اعتقاداً غير مطابق للواقع أيضاً موجب له بحكم العقل، فلا ريب على هذا أيضاً عدم إمكان اجتماع جهتي الاستحقاق في مورد واحد، بل ليس في العصيان الحقيقي إلا جهة واحدة وهي المخالفة الحقيقية، وليس في التجري أيضاً إلا جهة واحدة وهي المخالفة الخيالية، ولا تجتمع المخالفة الحقيقية والخيالية جزماً لكونهما متقابلتين، هذا.

ولكن الذي يظهر من المصنف أنه سلّم تعدد الموجب للعقاب في العصيان الحقيقي على القول بحرمة التجري والتزم بتعدد العقاب عليه كما يكشف عنه:

قوله: ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام - إلى قوله -: لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب فإنه ترجيح بلا مرجح، إلى آخر ما ذكره<sup>(١)</sup>.

إن أراد صاحب الفصول بالتداخل ما أشرنا إليه من كونه من قبيل تداخل الأسباب أو من قبيل تداخل المسببات، فليس هناك ترجيح حتى يكون بلا مرجح، بل يكون معنى التداخل على الأول أن السببين يؤثران أثراً واحداً كما

في سائر موارد تداخل الأسباب، وعلى الثاني أنّ المسببين يوجدان بوجود واحد كما في سائر تداخل المسببات فلا ترجيح بلا مرجح، نعم يبقى الكلام في الأصل المذكور وتطبيقه على ما نحن فيه، أما الأصل فالمختار المحقق في محله عدم التداخل إلاّ بدليل مفقود فيما نحن فيه بالفرض، وأما عدم تطبيقه على ما نحن فيه، فلأنّ مورد التداخل فيما إذا كان الأثر شيئاً واحداً، ولعلّ فيما نحن فيه أحد السببين علّة لاستحقاق نوع من العقاب والآخر علّة لاستحقاق نوع آخر منه فكيف يحكم بالتداخل مع الجهل بأنّ عقابيهما من سنخ واحد أم لا، وبإلّا لم يصنف علل قوله لا وجه للتداخل في هذا القسم من التردد بما ذكرنا من أنّه لا دليل عليه، مع أنّه خلاف الأصل وأنّه متوقّف على إثبات كون عقابيهما من نوع واحد، ولم يعلّله بالترجيح بلا مرجح لكي يرد عليه ما أوردنا.

نعم، ما أوردته على الشق الثاني من ترديده صحيح، إلاّ أنّ الظاهر بل المتيقّن أنّ القائل لم يرد به بل أراد المعنى الأول، وكيف الظن بصاحب الفصول بأنّه أراد من تداخل العقابين عقاباً واحداً شديداً يعادل عقابين في الألم والنكابة، والظاهر أنّ المصنف أيضاً لم يشك في عدم إرادة هذا الاحتمال لكن جرى على ما هو دأب المناظرة من ذكر جميع احتمالات كلام الخصم - ولو كان في غاية البعد - وتضعيف الكلّ لأجل اتقان المدعى، هذا.

وقد بقي في المسألة أمر آخر ينبغي التنبيه عليه، وهو أنّ حرمة التجري على القول به شرعيّ أو عقلي صرف ليس بشرعيّ؟ وجهان بل قولان.

توجيه الأول أن يقال: بعدما حكم العقل بقبح التجريّ وأنّه سبب لاستحقاق الذم والعقاب، يثبت بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع أنّه حرام شرعيّ كسائر ما يستقلّ بقبحه العقل مثل الظلم والكذب وغيرهما مما

يحكم بحرمنته شرعاً بقاعدة الملازمة.

توجيه الثاني أن يقال: حكم العقل بحرمة التجري من قبيل حكمه بحرمة العصيان في المعاصي الحقيقية، فلا يقال إن فعل الزنا مثلاً حرام شرعيّ وعنوان العصيان الذي يحصل به ويحكم بقبحه العقل حرام آخر شرعي بقاعدة الملازمة حتى يتحقق في ضمن هذا الفعل الواحد محرّمان شرعيان، بل يقال: إن حكم العقل بقبح عنوان المخالفة والعصيان وحرمنته إرشادي كما في حكمه بحسن الإطاعة فإنّه إرشادي لا يصير بقاعدة الملازمة حكماً شرعياً مولوياً، ومن هنا تحمل الخطابات الواردة في الشرع من هذا القبيل كقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾<sup>(١)</sup> على الإرشاد لا التكليف، فنقول: إن حكم العقل بقبح التجري نظير حكمه بقبح المعصية إرشادي لا يفيد تكليفاً شرعياً، بل هو عينه لا نظيره على ما تقدّم سابقاً في دليل حرمة التجري من أن مناط الحرمة في المعصية الحقيقية والتجري شيء واحد وهو الجراءة على المولى وهتكه وعدم المبالاة بشأنه في أوامره وزواجره.

وتحقيق المقام موقوف على تحقيق ملاك إرشادية أوامر الإطاعة وميزان الفرق بينها وبين الأوامر المولوية فنقول: فيه وجوه:

الأول: ما قيل من أن الضابطة في ذلك أنه إن كان الحسن الذي يستدرك بإتيان متعلق الأمر وكذا القبح الذي يتبع إتيان متعلق النهي متوقفاً على وجود ذلك الأمر أو النهي، فهذا تكليف شرعي مولوي ليس بإرشادي، وذلك كالأمر بالصلاة والنهي عن الزنا فإن ما يتبعهما من حسن الإطاعة وقبح المعصية المستلزمة لاستحقاق الثواب والعقاب موقوف على ذلك الأمر أو النهي وإلا لم

يكن الفعل حسناً أو قبيحاً بمعنى استحقاق المدح أو الذمّ والثواب أو العقاب عليه، وإن كان ما يستدرك من إتيان متعلّق الأمر أو النهي لا يتوقّف على وجودهما بل يستدرك ولو على تقدير عدمهما، فهذا الأمر أو النهي إرشادي ليس بمولوي، وذلك كأوامر الإطاعة، فلو فرض عدم ورود هذه الأوامر في الشرع وخليّنا وحكم العقل فقط كفانا في استدراك ما يترتب على الإطاعة والمعصية بحكم العقل.

وبعبارة أخرى: لو أمر الشارع أو نهى في هذا المورد أمراً مولوياً لغى، لاستفادة ذلك الأمر والنهي بعينه من حكم العقل لا يزيد الأمر الشرعي أو النهي الشرعي لنا شيئاً لم نستفده. وقد فرّع القائل على هذا الضابط كون حرمة التجري عقلياً إرشادياً لا شرعياً مولوياً، إذ لو ورد من الشرع النهي عن التجري أيضاً لا نستفيد منه أزيد مما حكم به العقل من قبحه، فعلى هذا حرمة التجري عقلية لا شرعية.

لا يقال: إن سلّمنا حرمة العقلية نحكم بحرمة الشرعية بقاعدة الملازمة. لأننا نقول: قاعدة الملازمة ليست متكفّلة لحال الأحكام الإرشادية على ما هو مبين في محله، ولو سلّم فإنّه يثبت الحكم الشرعي على حسب حكم العقل، ولما كان في حكم العقل إرشادياً يكون في حكم الشرع أيضاً إرشادياً لا مولوياً.

والجواب عنه:

أمّا أولاً: فبالنقض بسائر ما يستقل بحكمه العقل كحرمة الظلم والكذب وغيرهما، فيلزم من هذا البيان أن يكون كلها أحكاماً إرشادية غير مولوية بالضابط المذكور، إذ لا يستفاد من نهي الشارع عن الظلم أزيد ممّا استفيد من

حكم العقل، بل لا يبقى لقاعدة الملازمة حينئذ مورد، إذ تصير الأحكام العقلية بأسرها إرشادية غير شرعية فأين مورد القاعدة.

وأما ثانياً: فبالحلّ، وأنا لا نسلّم عدم الفائدة في أمر الشارع بالإطاعة أمراً مولوياً وكون ما يستدرك بعد هذا الأمر عين ما يستدرك قبله، بل يكون بعد الأمر عنوان الإطاعة أيضاً واجباً شرعياً كأصل الفعل المعنون بهذا العنوان، ويترتب عليه ثواب آخر بموافقته أو عقاب آخر بمخالفته مضافاً إلى ما يترتب على أصل الفعل من الثواب والعقاب، غاية الأمر أنّ هذا العنوان يتحقّق بإتيان أصل الفعل أو تركه، ولا يحتاج في الوجود إلى مؤونة شيء آخر، ولا ضير فيه.

الثاني: أنّه لو كانت أوامر الإطاعة أوامر شرعية يلزم التسلسل في الأمر، مثلاً لو كان الأمر بإطاعة أمر الصلاة أمراً شرعياً يلزم إطاعة هذا الأمر أيضاً كالأمر بنفس الصلاة فتكون إطاعة الأمر بإطاعته أمر الصلاة أيضاً مأموراً به بأمر شرعي تجب إطاعته، ثم ننقل الكلام إلى هذا الأمر وهلمّ جرّاً حتى يتسلسل، ويتفرّع على هذا الضابط أن يكون حرمة التجري شرعية لعدم لزوم التسلسل على تقديرها، لأنّ حكم العقل حينئذ أنّه لا تعص بالتجري لا أنّه لا تتجرّ بالتجري.

والجواب:

أما أولاً: فإنّه يمكن أن تكون للأمر بالإطاعة بسائر الواجبات مصلحة تقتضي ذلك الأمر، بخلاف الأمر بالإطاعة بأوامر الإطاعة فلم تكن له تلك المصلحة، ويكون الأمر الأول شرعياً دون غيره حتى يتسلسل، نعم نحن لا ندرك تلك المصلحة ونرى الأمر بالإطاعة في سائر المراتب متساوية فيما نعقله إلّا أننا لا نعلم بعدمها أيضاً، ولزوم التسلسل متوقّف على العلم بعدمها وأنّ

الإطاعة وإطاعة الإطاعة وهكذا إلى ما لا يتناهى متساوية في نفس الأمر بحيث لو كانت إحدى مراتبها واجباً شرعياً كانت المراتب الباقية أيضاً كذلك، ولم يعلم ذلك.

وأما ثانياً: فإنّ هذا التسلسل على تقدير لزومه ليس من التسلسل المحال، إذ يمكن للأمر تصور مراتب الإطاعة الطولية إلى ما لا يتناهى والأمر بها بإنشاء واحد، ويمكن للمأمور أيضاً امتثال جميع هذه المراتب غير المتناهية بفعل واحد فأين المحال؟ والسرف فيه أنّ التسلسل المحال إنّما هو في الأمور المتأصلة الخارجية لا في الأمور الاعتبارية الانتزاعية مثل عنوان الإطاعة والعصيان ونحوهما.

الثالث: أنّ أمر الشارع بوجوب الإطاعة موافقٌ للأمر العقلي بوجوبها بقاعدة الملازمة، ولا شك أنّ الأمر العقلي إرشادي فكذلك الشرعي لا يكون إلّا إرشادياً، ضرورة أنّ الملازمة بين حكم العقل والشرع تقتضي اتحاد كيفية الحكم أيضاً كأصل الحكم، لكن هذا إنّما يتم لو استفدنا أمر الشارع بالإطاعة من قاعدة الملازمة، وأما إذا استفدناها من الأوامر الواردة في الشرع لفظاً مثل قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾<sup>(١)</sup> فيمكن كونها مولوية، اللهم إلا أن يقال إنّانهم من ظاهرها موافقة حكم العقل لا حكم آخر من الشارع مضافاً إلى الأمر بما يتحقق به الإطاعة كالصوم والصلاة.

الرابع: أنّ الضابط في الحكم الإرشادي في مثل الإطاعة والعصيان أن يكون كالتكرار لحكم منجز آخر من قبل المولى الذي تجب إطاعته، ويتعلّق ذلك الأمر أو النهي بعنوان ثانوي لما أمر أو نهى عنه سابقاً بحيث يكون الغرض



من الأمر الثاني أيضاً استدراك المطلوب من الأمر الأول.

بيان ذلك: أن الأمر الإرشادي على أقسام:

الأول: أن يكون مثل أوامر الطبيب لا يقصد منها سوى الإعلام بكيفية علاج المرض، وليس هناك إلزام وإرادة بوقوع متعلّق الأمر، بل ربما لا يريد وقوع الأمور به كأن يكون الأمور عدوّ الأمر يريد هلاكه لا بُرّاه من مرضه، وقد أشار المحقق القمي (رحمه الله) <sup>(١)</sup> إلى هذا القسم من الإرشاد وقال: إنّ الأمر هنا مستعمل في الاخبار مجازاً، فقول الطبيب: اشرب الدواء في مقام قوله شرب الدواء نافع لهذا المرض. لكنّا نمنع كون الأمر مستعملاً في الاخبار بل ندّعي أنّ الغرض من الأمر ذلك من باب الكناية بأن استعمل الأمر في الإنشاء لينتقل منه إلى القضية المذكورة.

الثاني: أن يكون مثل الأمر بالمقدمة يقصد منه الحتم والإلزام ويراد وقوع متعلّقه، لكنّ الغرض من وقوعه ليس حصول نفسه بل الغرض من وقوعه حصول غيره لأن المصلحة في ذلك الغير، ومن هذا القليل سائر الأوامر الغيرية كالأمر بما لا يتم الواجب إلّا به، وأوامر الاحتياط، والأمر بالعمل بالطرق والأمارات، فإنّ هذه الأوامر يراد منها الحتم والإلزام جزماً لكنّ الغرض منها حصول ذي المقدمة في الأول، والمأمور به النفسي في الثاني، وما أدّى إليه الطريق في الثالث.

الثالث: أن يكون مثل الأمر بالإطاعة يقصد منه الحتم والإلزام أيضاً لكن الغرض منه وقوع متعلّقه على النحو الذي أمر به بأمر آخر متعلّق به بعنوان آخر، وهو في قوّة تكرار الأمر الأول، ولا يترتب على موافقة هذا الأمر كسابقه سوى

(١) [لم نجده في مظانه].

ما يترتب على الأمر الأول لا غير، ولا ريب أن المراد من إرشادية أوامر الإطاعة هو هذا المعنى، وعليه تكون حرمة التجريّ شرعياً مولوياً لا إرشادياً، إذ لا يكون هناك نهى آخر حتى يكون النهي عن التجريّ وسيلة إلى موافقته بحيث يكون كال تكرار له.

ومن هذا القسم من الإرشاد النهي عن إلقاء النفس في التهلكة في قوله تعالى: ﴿لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾<sup>(١)</sup> إن أريد من التهلكة العقاب الأخروي المترتب على مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية، فإنه كالتأكيد لتلك الأوامر والنواهي كما لا يخفى.

وإن أريد من التهلكة المضارّ الدنيوية فالنهي شرعي مولوي بظاهره يستفاد منه التحريم الشرعي إلا أن يراد منه إرشاده إلى أن إلقاء النفس في التهلكة يترتب عليه المضرة الموجودة به، وهو خلاف الظاهر.

وإن أريد منه الأعم من المضارّ الأخروية والدنيوية فبالنسبة إلى الأول إرشادي وبالنسبة إلى الثاني شرعي، ولا يلزم استعمال اللفظ في معنيين، إذ النهي حينئذ مستعمل في القدر المشترك وهو الإلزام بالترك الذي هو حقيقة معنى النهي.

فإن قلت: على هذا البيان يلزم أن يكون الأمر بإطاعة الوالدين والزوج والسيد وأمثالها أيضاً إرشادياً ولم يقل به أحد.

قلت: إن كان الغرض من الأمر بإطاعة الوالدين أن ما يترتب على مخالفتها مترتب عليها فلا تخالفهما لكي تتعرض لعقوبتهما، فلا ريب أن هذا

الأمر إرشادي، وإن كان الغرض أن إطاعة الوالدين محبوب للآمر مطلوب له كما هو ظاهر الأمر بحيث يصحّ للآمر عقابه على مخالفته أيضاً كما يصحّ للوالدين ذلك مثلاً بالفرض، فهذا الأمر شرعي مولوي ليس كالتأكيد لأمرهما كما هو واضح.

ومما ذكرنا من أن أوامر الاحتياط يراد منها الحتم والإلزام ولو كان غيرياً يندفع ما قيل من أنه لا يجوز الاقتداء بمن يصلي احتياطاً لاحتمال اشتغال ذمته بالصلاة، بتقريب أن المصلي لو لم يكن مشغول الذمة في الواقع لم يكن ما يأتي به صلاة صحيحة حتى يصحّ الاقتداء به بل يكون لغواً، مع أنه لا بدّ في صحّة الاقتداء من إحراز كون ما يفعله الإمام صلاة صحيحة، فكيف يصحّ الاقتداء بهذا الإمام في هذا الفعل المردّد بين كونه صلاة أو عملاً لغواً.

وجه الاندفاع أن ما يفعله الإمام مأمور به على كلّ تقدير، لأنّه إن كان مشغول الذمة واقعاً فما يفعله صلاة صحيحة واقعاً، وإلا كان مأموراً بإتيان هذا الفعل بالأمر الغيري، فيصحّ من هذه الجهة لأجل هذا الأمر، غاية الأمر عدم ترتّب الثواب عليه، ولا كلام لنا من جهته وإنما الغرض إثبات الصحّة ليتفرّع عليه صحّة الاقتداء.

نعم، لو منعنا من كون أوامر الاحتياط يراد بها الحتم والإلزام وقلنا بأنّها من قبيل القسم الأول من الإرشاد تمّ ما ذكره القائل فتدبّر. وسيأتي في مبحث البراءة زيادة تحقيق للمطلب إن شاء الله تعالى.

قوله: نعم، لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية<sup>(١)</sup>.

وفي بعض النسخ بدل قوله نعم قوله: وأما، ولم يتضح ما أَراده من هذا الاستدراك، فيحتمل أن يكون مراده أنه إن لم تتم الأدلة المذكورة لحرمة التجري يمكن الاستدلال لها بظاهر الأخبار إذا كان التجري بمجرد القصد، لكن لا يلائم ذلك ما سيأتي منه من تسوية جميع أقسام التجري والتأمل والتردد فيها على نسق واحد، ويحتمل أن يكون مراده أنه إن قلنا بحرمة التجري يجب تخصيصه بغير ما كان التجري بالقصد فإنه قد عفي عنه بدلالة ظاهر أخبار العفو، يعني ما كان بالقصد لا يترتب عليه العقاب الفعلي بسبب العفو، وإن كان مشتركاً مع باقي الأقسام في أصل الاستحقاق.

وكيف كان نقول: لا ريب أن مناط حرمة التجري في حكم العقل جار في قصد المعصية الحقيقية بل قصد ما يعتقده معصية ولم يكن معصية، سواء ارتدع عن فعل ما قصده بنفسه أو برادع خارجي ولو كان ذلك عدم القدرة عليه حين أراد أن يفعل، وهكذا يجري المناط في ارتكاب مقدمات المعصية الحقيقية أو الحكمية، إذ التجري على المولى وهتكه وعدم المبالاة بأحكامه حاصل في الكل سواء، هذا إذا لم نقل بكون مقدمة الحرام حراماً إذا فعلها بقصد ترتب الحرام أو كانت سبباً، وإلا فهو من المحرمات الأصلية، فافهم.

نعم، إطلاق لفظ التجري على القصد المجرد أو ارتكاب المقدمات لعله خلاف ما اصطالحوا عليه، وفيه تأمل، إلا أنه لا تفاوت بينها في الحكم.

قوله: فالمصرّح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه وإن كان يظهر من أخبار آخر العقاب على القصد أيضاً<sup>(١)</sup>.

كلنا الطائفتين من الأخبار تدلّ على حرمة التجري بالقصد على تقدير تمامية دلالتها.

أما الطائفة الأولى، فلأنّ العفو فرع الاستحقاق فإنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): نيّة السوء لا تكتب<sup>(٢)</sup> أنه ينبغي أن يكتب بمقتضى العدل ولا يكتب بالإحسان والتفصّل.

وأما الطائفة الثانية فواضح أنّها كذلك.

قوله: مثل قوله (عليه السلام) «نية الكافر شرّ من عمله»<sup>(٣)</sup>.

دلالة الرواية على حرمة قصد المعصية وأنّه يعاقب عليه غير واضح، لأنّ الظاهر منها أنّ ما يضره الكافر ويعتقده من الكفر شرّ مما يعمل به جوارحه، ولا شكّ في أنّ ما ينويه الكافر من المحرمات الأصلية لأنّه خلاف ما أمر به من الإيمان ورفع الكفر، سلّمنا دلالتها على أنّ قصد الكافر للمعصية معصية لكن لا ينافي ذلك العفو عنها فلا تعارض، سلّمنا ذلك أيضاً لكنّه خاص وما دلّ على أنّ نيّة السيئة لا تكتب عامّ فليخصّص به، وفيه مناسبة أخرى أيضاً لأنّ الكافر ليس محلاً للتفصّل والإحسان بالعفو الثابت للامتنان.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٦.

(٢) ورد مضمونه في الوسائل ١: ٥١ / أبواب مقدمة العبادات ب ٦ ح ٦، ٧، ٨، ١٠.

(٣) فرائد الأصول ١: ٤٦.

قوله: وقوله (عليه السلام) «إنّما يحشر الناس على نيّاتهم»<sup>(١)</sup>.

لا دلالة فيه لما أَرادَه بوجه، لأنّ الظاهر من الخبر أنّ حشر الناس على حسب نيّاتهم واعتقاداتهم في حسن الحال وسوء الحال، ولا ينظر إلى صورة أعمالهم، بل إلى ما نوا فيها من الخير أو الشر.

قوله: وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

لعل الظاهر منها أنّ البناء على المعصية دائماً من أكبر المعاصي والبناء على الطاعة كذلك من أعظم الطاعات وذلك سبب الخلود، غاية ما في الباب أنّه من أفعال القلب لا من أفعال الجوارح، لا أنّ القصد إذا تعلّق بالمعصية يوجب الخلود في النار وإذا تعلّق بالطاعة يوجب الخلود في الجنة، وكم فرق بين المعنيين فإنّ العبد لو قصد العصيان ثم عصى لا يعدّ عند العقل والعقلاء مستحقاً لعقابين، بخلاف ما لو كان بانياً على العصيان دائماً وعصى أيضاً فيستحق عند العقل عقابين وذلك ظاهر.

قوله: وما ورد من أنّه إذا التقى المسلمان بسيفهما<sup>(٣)</sup>.

يمكن أن يكون الوجه في دخول المقتول في النار أنّه داخل في عنوان المحارب لتشهير السلاح على المسلم، وأنّه معصية توجب الحدّ على ما هو مذكور في باب الحدود، إلّا أنّ ذلك ينافي تعليله (عليه السلام) بأنّه أراد قتل صاحبه، فليتأمل.

(١) فرائد الأصول ١ : ٤٦.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٤٦.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٤٦.

قوله: وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام<sup>(١)</sup>.

تدلّ هذه الأخبار على أنّ هذه الأفعال بهذا القصد من المحرّمات الأصلية لا أنّ العقاب على القصد لتعلّقه بمقدمة المحرّم كما هو مراد المصنف.

قوله: وفحوى ما دلّ على أنّ الرضا بفعل كفعله<sup>(٢)</sup>.

مدلول الرواية أنّ الرضا بالإثم من الأفعال المحرّمة القلبية، وأين ذلك من حرمة القصد إلى المعصية، وكذا يجب عمّا ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(٣)</sup>.

قوله: ويؤيّده ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(٤)</sup>.

مدلول الآية أنّ حبّ إشاعة الفاحشة في المؤمنين من المحرّمات، وأنّه ملكة رذيلة كالبلخل والكبر والحسد من الأخلاق المحرّمة، فيجب تهذيب الأخلاق الرديّة بالمجاهدة والرياضة، وكذا قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾<sup>(٥)</sup> في مقام مذمّة التكبر وإرادة الفساد نوعاً بحسب خلقه، لا القصد إليه ولو مرّة كما لا يخفى.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٧.

(٣) آل عمران ٣: ١٨٣.

(٤) فرائد الأصول ١: ٤٧.

(٥) القصص ٢٨: ٨٣.

قوله: وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوْهُ يَحْسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (١).

مدلول الآية: أن الله تعالى يحاسب ما في الأنفس تبذوه أو تخفوه من الاعتقادات الحقّة أو الباطلة أو سائر الأفعال القلبية مما هو محلّ للمحاسبة، لا أن جميع ما في الأنفس من الإدراكات والخيالات والإرادات محلّ المحاسبة يحاسبون به، مضافاً إلى أن المحاسبة غير العقاب فإنّها تشمل المباحات أيضاً، فتأمل جداً.

قوله: ويمكن حمل الأخبار الأولى على من ارتدع عن قصده بنفسه (٢).

الأظهر في وجه الجمع على تقدير تمامية الدلالة من الطرفين حمل الأخبار الأولى على القصد المجرد، والأخيرة على النية المقارنة للمعصية الواقعية أو مجرد الاستحقاق، لكن الثاني بعيد لظهور الأخبار في فعلية العقاب على النية المنافية للعفو.

قوله: ثم إن التجري على أقسام، إلى آخره (٣).

قد يزداد في الأقسام القصد إلى المعصية الحكيمة والاشتغال بمقدماتها والتلبس بما يحتمل كونه معصية برجاء تحقّقها في موارد أصالة البراءة واستصحابها فإنّه متجرّ أيضاً، بل إذا كان التلبس لعدم المبالاة بمصادفة الحرام الواقعي لا من جهة الاعتماد على البراءة.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٧ - ٤٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٨.

(٣) فرائد الأصول ١: ٤٨.



قوله: كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها<sup>(١)</sup>.

قد مرّ سابقاً أنّ التجري لا ينحصر مورده في القطع بل يجري في سائر موارد الأمارات والأصول، ولذلك قلنا هناك إنّ المبحث ليس من مباحث خصوص القطع، وكلام المصنف هنا شاهد على ذلك لأنّ الأقسام الثلاثة الأخيرة من الستة ليست فيها إلّا مخالفة أصل من الأصول فتفطن.

قوله: وقد ذكر بعض الأصحاب أنّه لو شرب المباح تشبيهاً بشرب المسكر فعل حراماً<sup>(٢)</sup>.

هذا المثال خارج عمّا نحن فيه موضوعاً ومناطاً، وإن كان فيه جهة للحرمة فمن حيث الاستهزاء بالشرع وأحكامه لا من جهة التجري كما لا يخفى.

قوله: قد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي ذلك<sup>(٣)</sup>.

ما ذكره ذلك البعض في وجه الفسق من دلالاته على عدم المبالاة بالمعاصي غير تامّ، إذ بمجرّد ذلك لا ترتفع العدالة، لأنّها إن كانت عبارة عن الاجتناب عن المعاصي فعلاً فلم تتحقق المعصية لعدم حرمة التجري بالفرض كما يدل عليه تعليله، وإن كانت عبارة عن الاجتناب مع الملكة فكذلك لأن فعل الكبيرة لا ينافي وجود الملكة فضلاً عن التجري غير المحرّم، نعم لو أصرّ على التجري واتفق عدم المصادفة في الكلّ فإنّ ذلك كاشفٌ عن عدم الملكة أو زوالها فيحكم بعدم العدالة حينئذ.

والحاصل: أنّ الحكم بفسق المتجري مرة أو مرّتين على تقدير عدم

(١) فرائد الأصول ١ : ٤٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٠.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٥٠.

حرمة التجري لا وجه له، وكذلك الحكم بفسق تارك الاحتياط في الموارد التي يجب فيه الاحتياط ليس بصحيح نظير المتجرّي وإن لم يعلم بمخالفة الواقع.

بيان ذلك: أنّ القطع وجميع ما يقوم مقامه من الطرق والأصول مشتركة في أنّ من خالف مؤدّاهَا وتبيّن أنه خالف الواقع أيضاً تبيّن أنه معصية، وإن تبيّن أنه لم يخالف الحكم الواقعي فهو مُتَجَرِّ، وإن بقي مشكوكاً يحكم أيضاً بأنّه معصية ظاهراً ويحكم بفسق مرتكبه إن كانت كبيرة، سوى أصل الاحتياط فإنّ من خالفه ولم يعلم أنّه خالف الحكم الواقعي أم لا لم يحكم بكونه عاصياً وفاسقاً، والسّر في ذلك عدم العلم بتحقيق المخالفة منه ولعلّ ما ارتكبه لم يكن حراماً واقعاً، وإن كان مأموراً بالاجتناب بمقتضى الاحتياط اللازم المراعاة، لكن لما كان الأمر بالاحتياط شرعاً أو عقلاً إرشادياً قد لوحظ فيه المحافظة على المحرّم الواقعي في اليبين لا شرعياً لوحظ فيه مراعاة الاحتمال تعبدّاً، لم يلزم من مخالفته سوى ما يترتّب على مخالفة الواقع إن اتفق، والمفروض عدم العلم بمخالفة الحكم الواقعي، ويتفرّع عليه عدم العلم بالعصيان والفسق.

لا يقال: إنّ ذلك يجري في مخالفة سائر الأصول والأمارات إذ لم يعلم فيها مخالفة الحكم الواقعي أيضاً، ويتفرّع عليه عدم العلم بالعصيان.

لأنّا نقول: أما على القول بكون مودّي الأصول والأمارات أحكاماً شرعية ظاهرية فظاهر أنّه عاص بمخالفتها سواء خالف الحكم الواقعي أم لا، وأما على القول بكون مؤدّاهَا أَعذاراً شرعية وليس إلّا الأحكام الواقعية التي قد توصل إليه الأمانة والأصل وقد لا توصل كما هو الحق وقد سبق، فالوجه في الحكم بفسق مخالفتها أنّ أدلّة حجّية ذلك الأصل أو الأمانة ناطقة بتنزيل مؤدّاهما منزلة الواقع في جميع الآثار إلّا أن ينكشف الخلاف، فمن خالفها

خالف الواقع بحكم دليل التنزيل، وهذا بخلاف أدلة الاحتياط فإنها لم تنزل الاحتمال منزلة الواقع حتى يلزم من مخالفته مخالفة الواقع ولو تنزيلاً، بل مدار الموافقة والمخالفة فيه نفس الواقع الذي روعي جانبه بالاحتياط، هذا كله على تقدير القول بعدم حرمة التجري.

وأما على القول بالحرمة فإن الظاهر أن التجري على الصغيرة مرة أو مرتين لا يوجب فسقاً، لأن التجري على الصغيرة لا يزيد عليها نفسها في حكم العقل إن كان المكلف عالماً بأن ما أقدم عليه معصية صغيرة، نعم لو اعتقدها كبيرة وتجرى بها وكانت صغيرة في الواقع فلا يبعد أن يكون ذلك كالتجري على الكبيرة في حكم العقل، وأيضاً لا ريب أن الإصرار على التجري مطلقاً يوجب الفسق، إذ لا يخلو من أن يكون التجري معصية كبيرة ليوجب الفسق أول مرة أو صغيرة فيكون الإصرار عليها كبيرة، فلم ينفك عن ارتكاب الكبيرة على كل تقدير، مضافاً إلى ما مرّ في القسم الأول من كشف الإصرار عن عدم الملكة أيضاً، فعلى القول بأن العدالة هي الملكة يحكم بعدم العدالة من جهتين: عدم الملكة وصدور الكبيرة، وعلى القول الآخر من جهة واحدة هي ارتكاب الكبيرة.

وأما التجري على الكبيرة مع عدم الإصرار، فإن قلنا إن معنى الكبيرة ما أوعد الله عليه النار بعنوانه الخاص أو ما عدّ في الأخبار كبيرة فهذا ليس من ذلك فليس بكبيرة، وإن قلنا إن الكبيرة لا تنحصر في ذلك بل كل ما كان عند الله كبيراً في مرتبة أحد الكبائر المعلومة فهي أيضاً كبيرة، فلا طريق لنا إلى معرفة ذلك في التجري على الكبائر، إذ يمكن أن يكون التجري في كل معصية في مرتبة تلك المعصية في الصغر والكبر، ويمكن أن يكون دونها حتى يلحق بالصغائر، فلا يمكننا الحكم بأحدهما. نعم، لو كان عادلاً في السابق نحكم

باستصحاب العدالة وإلا فالأصل عدم العدالة، إلا أن إجراء هذه الأصول بالنسبة إلى العمل في مقام الشكّ غير ما نحن بصدده من الحكم بالعدالة أو الفسق الواقعي فتدبرّ.

## التبیه الثاني:

### في حجية القطع المستند إلى الدليل العقلي ومخالفة الأخباريين

قوله: وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أنّ ما نسبته هنا إلى الأخباريين من مخالفتهم في الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية فيما يكون كاشفاً محضاً مخالف لما أسند إليهم في أوّل الكتاب في مقام تقسيم القطع إلى الطريقي والموضوعي من أنّ الأخباريّ قائل باعتبار القطع الحاصل من الطرق الشرعية موضوعاً، وقد أوردنا عليه هناك أنّ النسبة في غير المحلّ، بل كلامهم ظاهرٌ أو صريحٌ فيما حرره هنا من إنكار القطع الطريقي الحاصل من المقدمات العقلية، مضافاً إلى ما مرّ هناك من أنّ العبارة المذكورة مما ألحقت في بعض النسخ المتأخّرة ولعله ليس من المصنّف، فتذكّر.

ثم إنّه يمكن أن يكون إنكار الأخباريين لحجية هذا القسم من القطع راجعاً إلى ما أنكروه من الملازمة بين حكم العقل والشرع على ما هو معنون في تلك المسألة، لكن الظاهر أنّه غيره، والفرق أنّ النزاع في تلك المسألة في أنّه بعدما حكم العقل بحسن الفعل أو قبحه بمعنى استحقاق الفاعل للمدح والذم في حكم العقل فهل يحكم بكونه كذلك في حكم الشرع أيضاً حتى يستكشف من ذلك أنّه مأمور به أو منهي عنه عند الشارع أم لا، والنزاع هنا في أنّه بعد القطع بأنّ الفعل مأمور به أو منهي عنه عند الشارع وكان ذلك القطع من المقدمات العقلية المحضة فهل هو حجة واجب الاتّباع أم لا.

وما يقال: من أنّ اتّحاد بعض أدلة الأخباريين كبعض الأخبار التي استدّلوا بها في المقامين كاشف عن اتّحاد المقامين عندهم، يندفع بأنّ اتّحاد الدليل لا يستلزم اتّحاد المدعى، ويمكن أن يستفاد من دليل واحد أمور متعدّدة، مضافاً إلى اختلاف بعض أدلّتهم الآخر ككون الأحكام العقلية كثيرة الخطأ على ما استدّلوا به في مقامنا كما هو مذكور في المتن.

ثم إنّ مخالفة الأخباريين هنا هل هي في مطلق القطع الحاصل من المقدمات العقلية في أصول الدين وأصول الفقه والفروع في المستقلّات العقلية والاستلزامات، أم يختصّ ببعض المذكورات؟ ظاهر ما أسند إليهم المصنف بل ظاهر أكثر عباراتهم المنقولة في المتن وغيرها هو الأول، إلّا أنّ الكلام في أنّ النزاع بهذا الوجه من العموم معقول أم لا.

فنقول: لا ريب أنّه يمكن المنع عن القطع العقلي بمعنى ترك الخوض في المقدمات العقلية المحصّلة للقطع أحياناً أو دائماً فإنّ ذلك معقول لا ستره فيه، وكذا يمكن المنع بمعنى الإلزام على الخوض في المقدمات الشرعية لحكمة

إزالة القطع الحاصل من المقدمات العقلية فذلك أيضاً أمرٌ معقول، إلا أن الأول إنّما يتصور قبل حصول القطع الفعلي والثاني بعد حصوله، أما المنع عن القطع العقلي بعد حصوله فيما يتعلّق بأصول العقائد وغيرها مما لا يترتب عليه عملٌ كي يرجع هذا المنع إلى منع ذلك العمل بعد حصول القطع العقلي، فإنّ ذلك غير معقول ضرورة كونه غير مقدور، فالمنع عنه من قبيل التكليف بما لا يطاق كأن يقول قطعك هذا ليس بحجة وهو في قوة أن يقول: أيها القاطع لا تقطع أو لا تعتقد بقطعك، اللهمّ إلا أن يكون مراده تعتد بخلاف ما قطعت، أي ابن في قلبك على خطأ عقلك بناء لا أصل له، نظير التشريع في عكسه، فكما أن المشرّع (لعه الله) يبيّن في قلبه أنّ هذا الذي ليس من الشرع قطعاً منه، كذلك هذا القاطع يبيّن على خطأ قطعه تحكّماً من نفسه، فهذا المعنى أيضاً أمر معقول، والظاهر أنّه لا كلام في ذلك لأحد ولا ربط له لما نحن بصدد تحريره من النزاع.

وأما المنع عن القطع العقلي الفعلي فيما يتعلّق بالفروع الذي يمكن إرجاعه إلى المنع عن متابعتة في مقام العمل بمؤداه وهو العمدة في هذا الباب والقدر المتيقن من قصدهم في هذا النزاع، فهذا هو الذي قد أصرّ على عدم معقوليته في أول الرسالة للزوم التناقض في حكم الشارع، وأوردنا عليه هناك بأنّه معقول بمعنى جواز الردع عنه في مقام التنجّز والعمل على طبقه، ومخالفة الأخباريين في المقام محمول على هذا الوجه، بشاهد أنّهم يستدلّون على مدّعاهم ببعض الآيات والأخبار الدالة على أنّ فعلية العقاب موقوف على بعث الرسول (صلى الله عليه وآله) حتى يكون الحكم بدلالته ودلالة ولي الله (عليه السلام).

ثم إنّ الظاهر أنّ مخالفة الأخباريّ في المقام في القطع الفعلي كما يفصح عنه ظاهر كلامهم لا القطع الشائني بمعنى صورة القياس الذي من شأنه إفادة

القطع لو خلّي وطبعه وإن لم يحصل فعلاً لمانع، لكنّ الظاهر بل المتيقّن أنّ مراد المحدث الجزائري (رحمه الله) وصاحب الحدائق (رحمه الله) في مقام فرض التعارض بين القطعيين على ما سيأتي نقل كلامهما في المتن ليس إلّا القطع الشأني، وإلّا فكيف ينسب إليهما فرض حصول القطع الفعلي على طرفي النقيض مع ما هما عليه من الفضل والفقه وجودة الفهم، ولا يبعد أن يكون هذا مراد الجميع، فيهنّ الخطب ويرجع النزاع لفظياً.

وكيف ما كان، ثبوت مدّعي الأخباري يتوقّف على مقدّمتين: أحدهما إمكان عدم حجية القطع الكذائي. وثانيهما: ثبوت المنع عنه بالدليل.

أما المقدمة الأولى: فقد مرّ بيانه مستوفى في أول الكتاب وأنّه يمكن المنع عن العمل بالقطع في مقام التنجّز، خلافاً للمصنف للزوم التناقض وغيره، وقد سبق ما فيه فتدكّر.

وأما المقدّمة الثانية: فإنّهم استدلّوا عليها بوجهين: الأول: ما أشار إليه المصنف أوّلاً من:

قوله: لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون إلى شيء منها<sup>(١)</sup>.

أمّا كثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فمن الواضحات، إذ ما من مسألة من المسائل العقلية غير الضرورية غالباً إلّا وفيها أقوال من أهل المعقول الذين هم خريت فثّهم وهم في حال كمال عقولهم، ولا شكّ أنّ سوى واحد منهم على الخطأ، بل يحتمل أن يكون الكلّ على الخطأ وأنّ الحق مخالف لرأي الجميع.



وأما أنه لا يمكن الركون إليه مع هذا الوصف فواضح أيضاً، لعدم كونه طريقاً إلى الواقع حقيقة والحال هذه، وما يرى أنه طريق وكاشف عن الواقع مجرد خيال لا أصل له وإلا لما أخطأ بهذه المرتبة من الكثرة.

فإن قلت: إن القاطع لا يحتمل في نفسه خطأ قطعه وإلا لزال قطعه.

قلت: نعم ولكن الفقيه كيف يفتي بوجوب متابعة القطع الذي يعلم أكثرية خطئه ويوقع المقلدين في هذه الأخطاء الكثيرة، بل القاطع أيضاً إذا لاحظ كثرة الخطأ في القطع العقلي بهذه المثابة لتوقف عن الاعتماد عليه وإن لم يحتمل في كل قطع بخصوصه خلاف ما قطع به، واعتذر بأن سلوك نوع هذا الطريق كثير الخطر فيترك متابعة قطعه الخاص لحماية الحمى، هذا غاية توجيه الاستدلال.

وقد يقال: إن كلام الأخبائي هنا واستدلالاته يعم مسألة الملازمة أيضاً، ويريد إثبات كون العقل معزولاً في استنباط الأحكام الشرعية بل مطلق العلوم النظرية.

أما عدم جواز الاعتماد على القطع العقلي بالحكم الشرعي بمعنى عدم وجوب متابعتة في مقام تنجز التكليف وإن كان الحكم ثابتاً في نفس الأمر، فقد مرّ بيان إمكانه وتقرير الدليل عليه.

وأما عدم جواز الاعتماد عليه بمعنى عدم جواز إثبات الحكم الشرعي به الذي عنون في قاعدة الملازمة، فوجه معقوليته أن غاية ما يحكم به العقل أن الفعل الكذائي حسن أو قبيح يستحق فاعله المدح أو الذم، وأنه يقتضي أمر الشارع به أو نهيه عنه نظراً إلى حكمته، لكنّه مع ذلك لا يستلزم أن يكون الشارع قد أمر به أو نهى عنه، إذ التحقيق أن فعلية التكليف من الشارع تابعة لمصلحة الأمر لا المأمور به، وإن كانت مصلحة المأمور به تكون سبباً لمصلحة الأمر

غالباً، إلا أن المناط في التكليف مصلحة الأمر، وحينئذ فيمكن أن يكون الأمر بما قطع العقل بحسنه خلاف المصلحة، وكذا النهي عما قطع العقل بقبحه خلاف المصلحة، كما يشاهد ذلك في عدم تكليف الشارع للصبي المراهق الذي هو في غاية الفطنة ويحكم عقله بقبح القبائح وحسن الأفعال الحسنة بمثل العقلاء البالغين، مع أن تكليف مثل هذا الصبي وسائر البالغين في حكم العقل سواء لو لم يلاحظ جهة مصالح الأمر، ولعلّ مصلحة عدم تكليف مثل هذا الصبي مراعاة اطراد الحكم لعموم الخلائق، مع أن الغالب عدم كمال فطنتهم في هذا السن.

وأما تقرير الاستدلال عليه، هو أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح النفس الأمرية، وما يدرك العقل حسنه أو قبحه يتبعه الحكم إذا كان ذلك موافقاً لنفس الأمر، ولما وجدنا كثرة الاشتباه والغلط في الأحكام العقلية لم نعتمد على كونها موافقاً لنفس الأمر حتى نحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقها. وما يقال: إن القاطع لا يحتمل اشتباهه وخطأه في قطعه فقد مرّ جوابه آنفاً.

قوله: فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل<sup>(١)</sup>.

قد أجاب عن هذا الشق من التردد بوجهين:

الأول: عدم معقولية طرح الحكم العقلي وترك الاعتماد عليه بعد حصوله.  
والثاني: النقض بكثرة الخطأ في الشرعيات أيضاً بعين التقرير في

العقلیات.

أما الأول: فقد عرفت وجه المعقولية مراراً فلا نعيد.

وأما الثاني: فقد يقال من جانبهم إنّ المكلف إذا قطع من المقدمات الشرعية فقد آمن من العقاب بموافقته، وإن أخطأ ما أخطأ فهو معذور، بخلاف ما لو قطع من المقدمات العقلية الصرفة فلم يأمن من العقاب على تقدير خطئه، اللهم إلا أن يقال: إنّ المقدمات الشرعية لا تفي بجميع جهات أدلة الأحكام الشرعية بل لا بد من توسيط بعض المقدمات العقلية، ويعود المحذور كما لا يخفى على الفطن الخبير بمدارك الأحكام.

قوله: إلا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية<sup>(١)</sup>.

قد عرفت الجواب عن كثرة الخطأ في الشرعيات وأنّ المكلف معذور فيها، مضافاً إلى منع كثرة الخطأ في الشرعيات بمثابة كثرته في المقدمات العقلية.

والتحقيق في الجواب عن هذا الدليل: أن بناء العقلاء مستقرّ على متابعة القطع من غير تكبر، ولم يثبت من الشارع الردع عنها على ما سيأتي في الجواب عن الدليل الثاني، ويستكشف من ذلك إمضاء الشارع لهذا الطريق في متابعة أحكامه أيضاً وإلا لمنع منه، اللهم إلا أن يمنع بناء العقلاء على متابعة مثل هذا الطريق الكثير الخطأ مع وجود الطريق المأمون فيه.

قوله: قال في عداد ما استدللّ به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين<sup>(١)</sup>.

إن أراد بالسماع عن الصادقين السماع عنهم مشافهة فله وجه في الجملة، وإن أراد ما هو أعم من الأخبار الآحاد المودعة في الكتب التي بأيدينا فلا ينفعه شيئاً، لأنّ حجّيتها هي المعركة العظمى للآراء واختلفوا فيها هذا الاختلاف الشديد في أصلها وفي أقسامها، ولا ينتهي مباديها إلى مادة قريبة من الإحساس لتسكن إليها نفس المحدث أو غيره من أصحابه وغيرهم كما يشاهد ذلك بمراجعة كتب الأصول في مباحث أخبار الآحاد من أوّله إلى آخره، حتّى أنّ أصحابنا الأخباريين أيضاً لم يتفقوا على كلمة واحدة خصوصاً في مقام التعارض واعتمدوا على مرجّحات ظنية مختلفة غير منصوطة أو منصوطة متعارضة، ودعوى أنّه يحصل القطع بمراداتهم (عليهم السلام) من هذه الأخبار مع هذا الوصف وتحصل العصمة عن الخطأ أيضاً وإن كان خطأ فهو معفو عنه، فيها ما لا يخفى على الفطن العارف.

قوله: الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفتّنت لها بتوفيق الله تعالى<sup>(٢)</sup>.

يظهر مما حقّقه في هذه المقدمة أنّ نظره إلى مطلق الأدلة العقلية المرسومة لا القطع الفعلي الوجداني الذي تتكلّم عليه، لوضوح أنّ أكثر ما ذكره في كلا القسمين من العلوم النظرية لا يفيد علماً ولا اعتقاداً، وإن اقتضاه صورة البرهان الذي أقيم على المطلب، فالأولى أن يوجّه كلامه بأنّ ما كان من قبيل

(١) فرائد الأصول ١: ٥٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٢.

القسم الأول مما ينتهي إلى مادة قريبة من الإحساس يفيد العلم والاعتقاد فيتبع، وما كان من قبيل القسم الثاني مما ينتهي إلى مواد بعيدة من الاحساس وتحصل فيه كثرة الخطأ فلا يحصل منه علم ولا اعتقاد، كما نجد ذلك في أنفسنا من مراجعة ما حققوه في جلّ مسائل المعقول في جميع فنونه وإن لم نقدر على ردّ أكثر ما أقاموه برهاناً على مذاهبهم المختلفة، ومع ذلك لا نجزم بنتائجها، وعلى هذا التوجيه فالنزاع بيننا وبين المحدث بحسب المعنى في أمر يسير أو منفي بالمرّة.

قوله: قلت: إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية<sup>(١)</sup>.

ليت شعري أيّ مقدمة عقلية صحيحة أو باطلة يتمسك بها الأصوليون في الشرعيات لا يحتاج إليها المحدث في الفقه ويتمسك في تلك المقدمة بالسماع عن الصادقين (عليهم السلام) ويعصم عن الخطأ، وكيف ذلك ونحن نرى مصنّفات أصحابنا الأخباريين في الفقه على طريقة غيرهم مع الاختلافات الواقعة بينهم كالاختلاف الواقع بين غيرهم.

نعم، هم خالفونا في علم الأصول في بعض موارد البراءة تمسكاً بأخبار الاحتياط، وفي حجّية ظواهر الكتاب تمسكاً ببعض الأخبار أيضاً المعارض بمثله أو أرجح منه، وفي حجّية حكم العقل تمسكاً ببعض الأخبار التي سيأتي في الدليل الثاني في مسائلنا هذه، والظاهر أنّ نظر المحدث وغيره من أصحابه إلى ذلك في طرح حكم العقل والتمسك بكلام الصادقين (عليهم السلام) والجواب عن كل واحد منها مذكور في بابه مستوفى في كتب أصحابنا، وسيأتي

من المصنف في مباحث البراءة والتعادل والترجيح جملة وافية من ذلك، هذا.  
مع أنّ جلّ مسائل الفقه لا يبتني على هذه الأصول، وما يبتني عليها أيضاً  
لا ينحصر دليله فيها غالباً، هب أنّ ما ينحصر دليله فيها يتمسك الأخباريون فيها  
بالأخبار والأصوليون بحكم العقل أو ظاهر الكتاب، فماذا يصنع الأخباري في  
غير تلك الموارد مما يحتاج إلى إعمال مقدّمة لم يثبت ورودها في الشرع كأكثر  
مباحث أصول الفقه من مباحث الألفاظ وغيرها.

قوله: فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم فقد عصمنا من الخطأ وإن  
تمسّكنا بغيرهم لم نعصم عنه<sup>(١)</sup>.

يريد العصمة عن الخطأ في الطريق وإلاّ لزم عدم خطأ من يتمسك  
بكلامهم (عليهم السلام) أصلاً، ومن المعلوم أنّ المتمسك بكلامهم (عليهم  
السلام) أيضاً قد يُصيب وقد لا يصيب وإلاّ لما حصل الاختلاف في فتاويهم كما  
لا يخفى.

قوله: قال بعد ذكر كلام المحدث المذكور: وتحقيق المقام يقتضي  
ما ذهب إليه<sup>(٢)</sup>.

ظاهر هذا الكلام من السيد المحدث موافقته للمحدث الاستربادي في  
حجية حكم العقل في الضروريات الدينية وفيما كان من مادة قريبة من  
الإحساس، وعدم حجّيته في غيره، إلّا أنّ ما يستفاد من آخر كلامه المحكي في  
المتن تفصيل آخر قد لوحظ فيه معارضة الحكم العقلي للنقلي، وحكم بالحجية  
بمفهوم كلامه فيما لم يعارضه النقل أو عارضه وكان معاضداً بالنقل، ففي

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٤ (مع اختلاف يسير).

الصورة الأولى يكون مثبتاً للحكم وفي الثانية يكون مرجحاً لأحد الثقلين على الآخر، سواء كان من مادة قريبة من الإحساس أم بعيدة عنه، وبعدم الحجية في غيرهما، ومقتضى كلام المحدث المتقدم عدم الاعتبار بحكم العقل أصلاً إذا لم يكن من مادة قريبة من الإحساس، اللهم إلا أن يقيد كلام السيد بذلك أيضاً بقرينة ارتضائه للتفصيل المتقدم من المحدث الاستربادي فيكون تفصيلاً في تفصيل.

قوله: أما البديهيّات فهي له وحده<sup>(١)</sup>.

لعله يريد بالبديهيّات المتواترات والضروريات أو خصوص الضروريات الدينية ليوافق كلام المحدث المتقدم، وإلا فليست مسألة من مسائل الأصول والفروع تكون بديهية من سائر الطرق البديهية لا ينازع فيها الأخباري.

قوله: أقول: لا يحضرني شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرّع على ذلك<sup>(٢)</sup>.

قد يحكى أنه فرّع على ما ذكره من تقديم النقل على حكم العقل في صورة التعارض فروعاً أربعة:

الأول: مسألة الإحباط والتكفير، فإنّ العقل يحكم بامتناعه على ما ذكره المتكلمون والنقل ورد بثبوتهما في الكتاب والسنة.

الثاني: مسألة إرادة الله تعالى التي حكموا فيها بأنّها عين ذاته تعالى بحكم العقل، والنقل دلّ على كونها زائدة على الذات.

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٥.

الثالث: مسألة إنساء الله تعالى للنبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام (عليه السلام) فإنّهم حكموا بامتناعه بحكم العقل والأخبار الكثيرة دلّت على جوازه ووقوعه في خصوص الصلاة.

الرابع: مسألة أول الواجبات، فإنّهم حكموا بأنّه معرفة الله أو النظر إليها أو أوّل النظر - على اختلاف مذاهبهم بحكم العقل - والسنة دلّت على أنّها فطرية ليست بواجبة أصلاً. وفي جميع الفروع قدّم النقل على حكم العقل.

ولا يخفى أنّ كلام السيد الجزائري (رحمه الله) من أوّله إلى آخره ككلام المحدث الاسترآبادي المتقدّم وكلام المحدث البحراني الآتي ناظر إلى ما ذكرنا سابقاً من أنّ الأدلة العقلية المرسومة في كتب علم الكلام وغيره لا تعارض الأدلة الشرعية، ولعلها بملاحظة أنّها لا تفيد الاعتقاد، بالنظر إلى كثرة وقوع الخطأ والاشتباه فيها، لا أنّها إذا أفادت القطع الفعلي الوجداني يقدّم عليها الدليل النقلّي في صورة التعارض حتّى يرد عليه ما أورده المصنف، ويبعد كل البعد أنّ المحدثين الثلاثة مع ما هم عليه من الفضل غفلوا عن عدم إمكان حصول القطع الفعلي أو الظن على طرفي النقيض وإلّا لكان محلاً للتعجب كما تعجب منه المصنف، بل من أعجب العجائب لا يليق أن يعدّ صاحبه من أهل النظر والاستنباط والفهم والإدراك، وحاشاهم عن ذلك.

قوله: إلّا أنّه صرّح بحجية العقل الفطري الصحيح<sup>(١)</sup>.

المراد من العقل الفطري الصحيح ليس بواضح، ولعله يريد به أحكامه البديهية ظاهر البدهة مثل الواحد نصف الاثنين على ما ذكره في أول كلامه المحكي في المتن، وحينئذ لا يخالف كلامه لما ذهب إليه المحدثان المتقدّمان



كما يشعر بالمخالفة عبارة المصنف بقوله إلا أنه صرّح إلى آخره، ولا يبعد أن يريد به العقل المستقيم الذي لم يخلطه وساوس النفس والخيالات الباطلة والشبهات الفاسدة من أهل الأهواء والعقائد الكاسدة كما يشير إليه قوله في آخر كلامه: وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلّام، إلى آخره.

ويمكن أن يريد به العقل الكامل والذهن المستقيم الحاصل لأصحاب السليقة المستقيمة والأذهان الصافية والأفكار المتينة، لا العقول المعوجة كما هي كذلك في أغلب الناس، ولعله يشير إلى هذا المعنى قوله وإن شذ وجوده في الأنام، وإلا فالعقل الفطري بالمعنيين الأولين لا يشذ وجوده البتّة، ولا يخفى أنه على المعنيين الأخيرين يكون مختار المحدث البحراني تفصيلاً مغايراً لمختار المحدثين المتقدمين.

وكيف كان، فإنّه لم يشر في كلامه هذا إلى وجه حجية العقل الفطري وعدم حجية غيره، ولعله يعتمد على ما ذكره الاستربادي من كثرة الخطأ في الأحكام العقلية إذا لم تكن حاصلة من العقل الفطري بقرينة استحسانه لكلام السيد الجزائري المستحسن لما ذكره الأمين الاستربادي.

ويمكن أن يكون نظره إلى الأخبار الآتية في الدليل الثاني مثل «أن دين الله لا يصاب بالعقول»<sup>(١)</sup> وأضرابه بالنسبة إلى العقل غير الفطري، وإلى مثل «العقل ما عبد به الرحمن»<sup>(٢)</sup> ونحوه بالنسبة إلى العقل الفطري.

وبالجملة: فكلامه ككلام غيره من أصحابه لا يخلو من الاضطراب فيما

(١) المستدرک ١٧ : ٢٦٢ / أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٢٥.

(٢) الكافي ١ : ١١ / ٣ من كتاب العقل والجهل.

قصده، وباليته اهتمّ ببيان مراده وتوضيح مرامه بدل اهتمامه في مراعاة القافية في عبارته التي تراها بذلك الطمطراق والرعد والبرق.

قوله: ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف<sup>(١)</sup>.

قد يقال: إنّ مراده مما يتوقّف على التوقيف العبادات، ومما لا يتوقّف على التوقيف المعاملات فإنّها أمور عرفية مضبوطة عند العقلاء طراً حتى عند من لم يقرّ بدين وشرع أو لم يسمع به، غاية الأمر أنّه يجوز للشارع الردع عن بعضها أو أن يجعل لها شروطاً وموانع كما هو كذلك في شرعنا، فما لم يثبت الردع يحكم بصحتها وتقرير الشارع لها، ولا ريب أنّ جلّ المعاملات بل كلّها أمور عقلية يحكم بها العقل لحفظ نظام العالم، وهي إما من قسم علم تدبير المنزل أو من قسم علم السياسة المدنية للذين هما من أقسام الحكمة العملية كما هو مذكور في محله من أقسام علم الحكمة.

وقد يقال: إنّ مراده ممّا يتوقّف على التوقيف الأحكام الفرعية، ومما لا يتوقف على التوقيف الأحكام الأصولية، ويشهد للمعنى الأول قوله بعد ذلك: إنّ كان الدليل العقلي بديهياً إلى قوله: فلا ريب في صحة العمل به، لأنّ العمل بالدليل لا يكون إلّا في الأحكام الفرعية، وأمّا الأصولية فالمطلوب منها الاعتقاد لا العمل، لكن الأظهر بل المتعيّن أنّه أراد المعنى الثاني لأنّ هذا الكلام منه استدراك لما ذكره في سابقه بقوله لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها إلى آخره، لكنه تسامح في قوله: فلا ريب في صحة العمل به، ويمكن التكلف في تصحيح ترتّب العمل على الأحكام الأصولية

أيضاً، فتدبر.

قوله: والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين، وأي دليل على الترجيح المذكور<sup>(١)</sup>.

قد مرّ سابقاً أنّه يريد معارضة الدليل العقلي والدليل النقلي، لا القطع الحاصل منهما حتى يكون محلاً للعجب، ولعل دليله على الترجيح المذكور ما مرّ سابقاً أيضاً من أنّ سلوك الطريق الشرعي يؤمن المكلف عن ترتّب العقاب عليه وإن كان مخطئاً، بخلاف سلوك الطريق العقلي مع وجود الطريق الشرعي الكذائي فإنّه إن أخطأ صحّ العقاب عليه، ولا يخفى أنّ ذلك أيضاً رجوع إلى حكم العقل الذي فيه الكلام، إلّا أن يقال إنّ خال عن المعارض من العقل أو الشرع أو أنّه من العقل الفطري.

الثاني: من دليل الأخباري على ثبوت المنع عن الاعتماد على حكم العقل ما أشار إليه المصنف بـ:

قوله: فإن قلت: لعل نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم (عليهم السلام) إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

قد يقال: إن هذا الدليل ناظر إلى إنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع، إذ يستفاد من الأخبار المذكورة في الباب أنّ لتوسيط تبليغ الحجة مدخلة في ثبوت التكاليف وصحة الأعمال وإن كانت موافقة لما ثبت في اللوح المحفوظ، لكنّ الإنصاف أعمية الدليل مما نحن فيه ومسألة الملازمة، فإنّ الأخبار لو سلّم دلالتها مطلق في عدم الاعتماد على غير ما كان بدلالة الحجة مطلقاً، سواء كان

(١) فرائد الأصول ١: ٥٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٨.

ذلك من جهة الكشف عن عدم ثبوت الحكم الذي دلّ عليه العقل أو عدم تنجزه، ومما يوضح ذلك أنّ المسألتين لم تكونا ممتازتين في كلمات أصحابنا المتقدمين (رحمهم الله) على ما هو الآن، بل لم يكن لهما عنوان مستقل في كتبهم، وإنما توجد هذه الكلمات المنقولة في أبواب متفرقة لمناسبة بالمقام كما لا يخفى.

وكيف كان، يفهم من قول المصنف (رحمه الله) لعل نظر هؤلاء إلى آخره، أنّه التمس هذا الدليل عن قبلهم من عند نفسه، وكذا من قوله بُعيد ذلك: ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء، ويفهم مما ذكره صاحب الفصول (رحمه الله) في مسألة الملازمة في عداد ما احتجّ به المنكرون للملازمة أنّ هذا الدليل أيضاً أخذه من كلماتهم.

قوله: ووجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري - إلى قوله -: مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجة من الحجج<sup>(١)</sup>.

لو فرض استفادة حجية العقلي الفطري من هذه الأخبار المتواترة فلا وجه للاستشكال، بل يتعين تخصيص تلك الأخبار العامة في عدم الاعتماد على ما لم يسمع من الحجة بها كما هو حكم العام والخاص مطلقاً اتفاقاً من الأخباري، إلّا أنّ الشأن في هذه الاستفادة لأعمية هذه الأخبار أيضاً للعقل الفطري وغيره. نعم، يمكن حملها عليه للجمع بين الأخبار إن كان له شاهد لهذا الجمع.

ثم إنّ هذا الكلام من المصنف ناظر إلى إصلاح تفصيل المحدث البحراني، ويمكن إصلاح تفصيل المحدث الاستربادي والسيد الجزائري أيضاً بمثل ذلك

الجمع إن كان له شاهد، ثم دعوى تواتر الأخبار على حجية حكم العقل عهدتها على مدعيها.

نعم، روى في الكافي في باب العقل والجهل<sup>(١)</sup> أخباراً كثيرة متعلّقة بشأن العقل بعضها في مدح العقل وأنه من أشرف ما خلق الله، وبعضها في أنه أول ما خلق الله، وبعضها في بيان جنود العقل وجنود الجهل، وبعضها في غير ذلك، وما ذكره في المتن مضمون رواية هشام الطويلة المروية هناك، ويفهم من جملة من أخبره أن المراد من العقل مطلق الفهم والإدراك أو جودة الفهم بقرينة الاستشهاد بمثل قوله تعالى: ﴿فإنهم لا يعقلون﴾ ونحوه من الآيات، فليتأمل.

قوله: قلت: أولاً نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب إطاعة حكم الله<sup>(٢)</sup>.

مرجع هذا المنع من المصنف إلى ما ذكره مراراً من عدم معقولية عدم وجوب متابعة القطع بالحكم بعد حصوله، واستقلال حكم العقل بوجوب متابعتها من دون شرط وقيد.

فالجواب حينئذ أن هذه الأخبار على فرض تسليم دلالتها مخالفة للحكم العقلي الذي لا يعقل الالتزام بخلافه، والأوضح في تحرير الجواب ما سيذكره في ذيل الجواب الثاني من أن بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضا الله تعالى بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك مادام هذا القطع باقياً، فكل ما دلّ على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح، انتهى.

وقد مرّ منا معقولية منع الشارع للعمل بالقطع ببيان مستوفى في حواشي

(١) الكافي ١ : ١٠ / كتاب العقل والجهل.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٦٠.

أول الرسالة عند تعرّض المصنف لذلك، ومرّ أيضاً أنّ القدر المسلّم من حكم العقل بوجوب متابعة القطع هو ما لم يردع عنه الشارع، وحينئذ فقد سقط هذا الجواب من أصله.

والحقّ في الجواب: منع دلالة الأخبار على مدّعاهم كما أشار إليه المصنّف بقوله: ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة، إلى آخره، ونعم الجواب وله قرائن في نفس تلك الأخبار يطلع عليها من تصفّحها حقّ التصقّح.

ويمكن أن تكون هذه الأخبار أو بعضها نازرة إلى عدم جواز الخوض في المسائل العقلية الكلامية على ما كان شائعاً في ذلك الزمان أيضاً حتى صار ذلك سبباً لتشتت الآراء واختراع المذاهب الكثيرة من العامة والخاصّة، كما يعرف ذلك بمراجعة الكتب الموضوعة لتعداد المذاهب المختلفة مثل كتاب الملل والنحل لمحمد الشهرستاني، وكتاب دبستان المذاهب وغيرهما، ويمكن إرادة الأعم من ذلك ومما ذكره المصنف من الردع عن العمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان.

قوله: مع أنّ ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض<sup>(١)</sup>.

هذا إشارة إلى ردّ تفصيل السيد الجزائري والمحدث البحراني ومحصّله: أنّ إطلاق هذه الأخبار ينفي التفصيل، بل وكذلك تفصيل المحدث الاستربادي أيضاً، لكنه قد أشار المصنف في أصل السؤال إلى وجه التفصيل وهو الجمع بين الأخبار المانعة عن إصابة دين الله بالعقول، والأخبار الدالة على أنّ العقل حجة من الحجج وأنّ الحكم المستكشف به حكم بلّغه الرسول الباطني، إلّا أنّه قد سبق منّا أنّه لا شاهد لهذا الجمع على تقدير تمامية الدلالة.

قوله: وأما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به بدلالة ولي الله<sup>(١)</sup>.

يمكن الجواب عن هذه الرواية أيضاً بمثل الجواب عن باقي الروايات من أنها في مقام الردع عن العمل بالقياس ونحوه، بتقريب أن الأعمال المذكورة في الرواية لو عملها المكلف استناداً إلى مثل القياس ما كان له ثواب، لا إذا استند إلى حكم العقل القطعي بشاهد أن الأعمال المذكورة في الرواية من الصوم والحج والصدقة من العبادات التي لا طريق للعقل إلى إدراك حكمها من دون واسطة الشرع.

قال في الفصول: إن المتبادر من أعماله الأعمال المذكورة سابقاً من الصوم والصلاة والصدقة والحج لظهور الإضافة في العهد، وظاهر أن ليس للعقل مدخل في ذلك انتهى<sup>(٢)</sup>.

لكن الأظهر في النظر أن ذكر هذه الأعمال بخصوصها لكونها من أجل الطاعات بنوعها، وإلا فالمراد أن من لم يعرف ولاية ولي الله (عليه السلام) فتكون أعماله بدلالته، ما كان له ثواب، وإن عمل بكل خير يفرض كما لا يخفى على من له دراية بأساليب الكلام.

والتحقيق في الجواب عن هذه الرواية: أن الظاهر منها أن ولاية ولي الله (عليه السلام) شرط في قبول الأعمال مطلقاً، والوجه في عدم ثواب الأعمال المذكورة فقدان هذا الشرط فيها، ويكون قوله «فيكون أعماله بدلالته» تفریعاً على معرفة الولاية غير مقصود بالذات، لا أن معرفة الولاية توطئة لذكر

(١) فرائد الأصول ١ : ٦١.

(٢) الفصول الغروية: ٣٤٣.

دلالة وليّ الله (عليه السلام) التي هي المقصود بالذات كما هو مبنى الاستدلال، ومن تأمل في الرواية من صدرها إلى ذيلها يحصل له القطع أو قريباً منه بما ذكرنا، بل يستفاد من صدر الرواية من قوله (عليه السلام): «بني الإسلام على خمس: الصلاة - إلى قوله - والولاية»<sup>(١)</sup> أن ليس المقصود سوى إثبات اشتراط الولاية وسائر ما ذكر في الرواية توطئة لذكر هذا المطلب العظيم. ودعوى القطع بأنّ التصديق بجميع المال محبوب ومرضيّ عند الله مطلقاً حتى مع عدم الولاية كما ادّعاء المصنف في السؤال ولم يورد عليها في الجواب، في حيّر المنع أشدّ المنع بعد ورود مثل هذه الرواية الصحيحة عن زارة وغيرها أيضاً في هذا المعنى.

قوله: فلو أبقى على ظاهره تدلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطري<sup>(٢)</sup>.

هذا إشارة إلى ردّ تفصيل صاحب الحقائق بإطلاق الرواية على فرض الدلالة، وبه يردّ تفصيلاً المحدثين المتقدمين أيضاً، إلّا أنّك قد عرفت وجه التفصيل في كلامهم والجواب عنه فلا نعيده.

قوله: أو على أنّ المراد حبط ثواب التصديق من أجل عدم المعرفة لوليّ الله<sup>(٣)</sup>.

يفهم من ذلك أنّ المصنف قد سلّم كون ذلك التصديق مقتضياً لاستحقاق الثواب على الله من غير جهة الحبط، وأنّه عمل صحيح ويلزمه صحّة سائر

(١) الكافي ٢: ١٨ / باب دعائم الإسلام ح ٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٦١.

(٣) فرائد الأصول ١: ٦١.



الأعمال الحسنة بالذات من المخالفين، بل والكفار خصوصاً إذا لم تكن مشروطة بالقربة، وفيه ما لا يخفى، وبعد ما عرفت من معنى الرواية لا مجال لهذا التوهم فافهم.

قوله: وثانياً سلّمنا مدخلية تبليغ الحجة، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

أخذ هذا الجواب من صاحب الفصول (رحمه الله) فإنه اعتمد على هذا الجواب مع الجواب الذي حكينا عنه في السابق ولم يورد عليه بشيء، مع أن ما أورد عليه المصنف واضح الورود لا معدل عنه، لأنّ الظاهر من لفظ الدلالة في قوله «فيكون أعماله بدلالته» كون نفس الدلالة طريق المكلف إلى العلم بالحكم، وليس معنى الدلالة صدور الحكم من الحجة إلى غير هذا المكلف على ما هو مبنى الجواب، ويوضح ما ذكرنا لفظة السماع من المعصومين (عليهم السلام) كما في باقي روايات الباب، فإنه لا يمكن حمله على سماع واحد غير من يريد العمل به كما لا يخفى.

## التنبية الثالث:

### في قطع القطّاع

قوله: الثالث قد اشتهر في ألسنة المعاصرين<sup>(١)</sup>.

ما نسبته إلى الشهرة بين معاصريه موجود في كلام صاحب الفصول (رحمه الله)<sup>(٢)</sup> وصاحب الجواهر<sup>(٣)</sup> ولعلّ غيرهما قد وافقهما ولم نجد.

قوله: وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنّه فيلغو اعتبارهما<sup>(٤)</sup>.

يريد بمن خرج في قطعه عن العادة الذي يحصل له القطع من الأسباب التي لا يحصل منها القطع لمتعارف الناس، ويريد بمن خرج في ظنّه عن العادة الذي يحصل له الظنّ من الأسباب التي لا يحصل منها الظنّ لمتعارف الناس، كما يستفاد هذا التفسير من كلام المصنف، وهو الظاهر.

---

(١) فرائد الأصول ١ : ٦٥.

(٢) الفصول الغروية: ٣٤٣.

(٣) جواهر الكلام ٢ : ٣٥٩.

(٤) فرائد الأصول ١ : ٦٥.

وأما من خرج ظنه عن العادة بمعنى أنه يحصل له الظنّ في مقامات يحصل لغيره القطع من عين تلك الأسباب المورثة لظنّه، فالظاهر أنه غير مراد له، ولا يكون حكمه عدم الاعتبار بظنّه ومساواته للشكّ، بل حكمه متابعة الظن وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف، بدليل إلغاء الشارع اعتبار شكّ كثير الشكّ، بتقريب أنّ المراد منه كثير الاحتمال على ما يظهر مما ورد من ذمّ أهل الوسواس في الوضوء والصلاة، فإذا ألغى احتمال الخلاف بحكم الشارع يكون ظنّه بحكم القطع في حكم الشارع وهو الحجة.

قوله: فالحاصل من غيرها يساوي الشكّ في الحكم<sup>(١)</sup>.

هذا إنّما يتمّ في غير ما لو كان خصوص عنوان الشكّ مأخوذاً في موضوع الحكم بل كان العنوان خلاف الظنّ مثلاً، أمّا إذا كان عنوان الشكّ مأخوذاً في موضوع الحكم كأن يقول: الشكّ في الركعات في الرباعية يبني على الأكثر، فلا شكّ أنّ الظان بعد إلغاء اعتبار ظنّه لا يكون شاكاً حتى يدخل في موضوع الحكم.

قوله: لكنّ ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشكّ إرادة غير هذا القسم<sup>(٢)</sup>.

وجه الاستظهار من السياق أنّه كما أنّ متعلّق الشكّ هو نفس الواقع من حكم أو موضوع حكم في كثير الشكّ، كذلك متعلّق الظن والقطع في كثير الظن وكثير القطع بالمقايسة<sup>(٣)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١ : ٦٥.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٦٦.

(٣) أقول: ويمكن أن يستظهر من كلامه (رحمه الله) أنّه أراد القطع الموضوعي بقريئة ⇐

قوله: فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك<sup>(١)</sup>.

الظاهر بل المتعين أن مراد كاشف الغطاء (قدس سره) وغيره ممن وافقه هو هذا الاحتمال لا غير، وما أورد عليه المصنف (رحمه الله) وارد بناء على مذاقه من أن القطع حجة في نفسه لا يمكن المنع عن العمل به، وأمّا على ما اخترناه من جواز الردع عن العمل به فلا يرد ما أورد به هذا النحو من الإنكار الشديد.

قوله: وإن أريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله إلى الشك<sup>(٢)</sup>.

يعني في مورد خطئه وفيما يقطع بخطئه، وأمّا في مورد عدم خطئه فلا يجب الردع قطعاً ولو كان قطعاً، وكذا فيما لم يعلم خطأ ولو ظن بالظن الاجتهادي المعبر، وكيف كان هذا الاحتمال بل الاحتمال الأخير أيضاً مما يكاد أن يقطع بعدم إرادته من كاشف الغطاء (رحمه الله) وغيره، ولكن المصنف (قدس سره) جرى على ما هو من دأب المناظرة من دفع الاحتمالات الموهومة.

وكيف كان، فمحصل ما أورد المصنف على هذا الشق من التردد وجهان:

الأول: أن وجوب الردع على هذا لا يختص بالقطع بل يشمل كل قاطع

⇒ السياق أيضاً على خلاف ما استظهره المصنف (قدس سره)، إذ ما يحكم بعدم اعتباره في كثير الشك ليس إلا باعتبار الحكم المجعول لنفس الشك ويكون الشك موضعاً له، فليكن في كثير الظن والقطع كذلك.

(١) فرائد الأصول ١ : ٦٦.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٦٦.

مخطئ، ومقصود كاشف الغطاء (قدس سره) أنَّ القطع الذي يعتبر في حق غير القطّاع لا يعتبر في القطّاع، ومثل هذا القطع الذي هو جهل مركّب غير معتبر في حق غير القطّاع أيضاً، فلا وجه للاستثناء بالنسبة إلى القطّاع.

الثاني: أنَّ وجوب الردع هذا يدخل في باب إرشاد الجاهل، إذ لا دليل عليه سواه بناء على شموله للجاهل المركّب أيضاً كما هو الظاهر، ولا نسلم وجوب إرشاد الجاهل بالحكم أو الموضوع مطلقاً، والقدر المسلّم من أدلّته من آية النفر وغيرها وجوب إرشاد الجاهل بالحكم والجاهل ببعض الموضوعات، وأما في غيرهما فلا دليل عليه.

قوله: والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والأعراض بل الأموال في الجملة<sup>(١)</sup>.

وجه وجوب الإرشاد في الأولين أنّه كما أنَّ المرشد إليه القاطع بعدم احترام عرض يريد هتكه ونفس يريد قتلها مثلاً مكلف واقعاً بحفظ هذه النفس والعرض، كذلك المرشد أيضاً مكلف بالحفظ بأن لا يهتك هو بنفسه، ولا يمكن من يريد الهتك مطلقاً سواء كان هذا القاطع بعدم الاحترام أو غيره، فيجب الإرشاد حينئذ مقدمة للحفظ الواجب عليه، والظاهر أنَّ وجه وجوب الإرشاد في الثالث أيضاً ذلك فليفرض في الأموال التي يجب حفظها شرعاً مثل بعض الحيوانات المملوكة والأشجار ومال الزكاة والخمس والوقف بالنسبة إلى وليّها، وإلاّ فمطلق الأموال لا يجب حفظها على غير مالکها بل على مالکها أيضاً على خلاف، ولذلك قيّد الأموال بقوله في الجملة، فتدبر.

قوله: ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(١)</sup>.

أورد على الاستدلال بأدلة الأمر بالمعروف على وجوب الإرشاد في الموضوعات بأن موردها ما إذا عرف الفاعل حسن ما تركه وقبح ما ارتكبه لا من قطع بقبح ما تركه وحسن ما ارتكبه ولو كان جاهلاً بالجهل المركب.

قال المحقق في الشرايع: والمعروف هو كل فعل حسنٍ اختصَّ بوصف زائد على حسنه إذا عرف فاعله ذلك أو دلَّ عليه، والمنكر كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه أو دلَّ عليه<sup>(٢)</sup> ونحوه عبارة المنتهى<sup>(٣)</sup> والتذكرة<sup>(٤)</sup> والتحرير<sup>(٥)</sup> على ما حكى عنها.

والجواب: منع اعتبار القيد المذكور في المعروف والمنكر، إذ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية لا المعتقدة، ولا شك أن الفعل الحسن معروف واقعاً والقبيح منكر واقعاً وإن اعتقد خلافه.

وما يقال أو قيل: من استفادة القيد من لفظ الأمر والنهي بتقريب أن من لم يعرف حسن الفعل أو قبحه بل قطع بخلافه لا يقال في حقه أمرته بالمعروف أو نهيته عن المنكر، بل يقال: أرشدته إلى المعروف أو المنكر، أو استفادته من لفظ المعروف والمنكر بتقريب أن من لا يعرف حسن الفعل ويفعل فلم يفعل معروفاً يستحق عليه الثواب، ومن لا يعرف قبح الفعل ويفعله لم يفعل منكراً يستحق

(١) فرائد الأصول ١ : ٦٦.

(٢) شرائع الإسلام ١ : ٣٨٨.

(٣) منتهى المطلب ٢ : ٩٩١.

(٤) تذكرة الفقهاء ٩ : ٤٣٧.

(٥) تحرير الأحكام الشرعية ٢ : ٢٣٨ - ٢٣٩.

عليه العقاب.

مندفع: بأنّ الأمر والنهي يطلقان في مقام الإرشاد أيضاً، وأنّ المعروف والمنكر اسمان للحسن والقيح الواقعيين وإن لم يكونا منشأً للثواب والعقاب في صورة الجهل بهما وذلك ظاهر، وحينئذ فلا استدلال بأدلة الأمر بالمعروف على وجوب الإرشاد في مطلق الموضوعات بالنسبة إلى القاطع بغيرها لا غبار عليه، وعليه فاندفع الإيراد الثاني على هذا الشق من الترديد وبقي الإيراد الأول أي عدم الاختصاص بالقطّاع كما أشار إليه المصنف بقوله: ولو بني إلى آخره، لكن يظهر منه ضربٌ من التردد والتأمل فليتأمل.

قوله: وإن أريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه فهو أيضاً حقّ في الجملة<sup>(١)</sup>.

لم يظهر المراد من قوله في الجملة، لأنّه (رحمه الله) أذعنَ بوجوب القضاء والإعادة على كلا التقديرين من كون التكليف مجرّد الواقع من دون مدخلة للاعتقاد، وأن يكون للاعتقاد مدخل فيه مطلقاً، فالحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع بهذا المعنى حقّ مطلقاً على التقديرين لا في الجملة، اللهمّ إلا أن يشير إلى عدم اختصاص ذلك بالقطّاع على التقدير الأول، بل يجري في كلّ قاطع مخطئ، ويكون محصل المراد أنّ القطع الذي يعتبر في حقّ غير القطّاع فلا يوجب تخلفه القضاء والإعادة ولا يعتبر في حقّ القطّاع يكون في الجملة وعلى أحد التقديرين وهو أن يكون للاعتقاد مدخل فيه، وأما على التقدير الآخر فلا فرق بين قطع القطّاع وغيره في عدم الاعتبار.

قوله: وإن كان للاعتقاد مدخل فيه<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أن القطع على هذا التقدير يكون موضوعاً كما يظهر من مثاله من قوله: كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبله انتهى، مع أنه (رحمه الله) بصدد ذكر محتملات القطع الطريقي.

وقد يقال أو قيل: إن القطع في المثال أيضاً طريقي إلا أنه قد نصّ الشارع بكفاية موافقة هذا الطريق لو تخلف عن الواقع، فالمكلف به في الحقيقة هو الصلاة إلى القبلة الواقعية ولكن الشارع قد اكتفى بالصلاة إلى ما يعتقد أنها قبله بدلاً عن القبلة الواقعية إن تخلف الاعتقاد عن الواقع.

وفيه أولاً: أن الظاهر من المثال أن المكلف به الواقعي هو الصلاة إلى ما يعتقد كونها قبله لا أنها بدل عن الواقع في صورة المخالفة، فتأمل.

وثانياً: سلّمنا ذلك ولا ينفعه، إذ القطع في المثال وإن كان طريقاً إلى القبلة واقعاً وهي المكلف به الأولي إلا أنه موضوع بالنسبة إلى مقام الإجزاء الذي نتكلّم عليه الآن.

قوله: ثم إن بعض المعاصرين وجّه الحكم، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

هو صاحب الفصول (رحمه الله) ولا بأس بنقل عين عبارته إذ لا يخلو عن فائدة.

قال (قدس سره) في الفصول في فصل البحث عن التلازم بين حكم العقل والشرع في باب الأدلة العقلية في مقام الردّ على المحقّق القميّ (رحمه الله) فيما

(١) فرائد الأصول ١ : ٦٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٦٧.



أجاب به عن استدلال المنكرين للملازمة بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾<sup>(١)</sup> ما لفظه: وذلك لأنّ استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعياً كان أو ظاهرياً مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه، ولهذا يصحّ عقلاً أن يقول المولى الحكيم لعبده: لا تعوّل في معرفة أوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدي إليه حدسك، بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني إليك بطريق المشافهة أو المراسلة أو نحو ذلك، ومن هذا الباب ما أفتى به بعض المحقّقين من أنّ القطّاع الذي يكثر قطعه بالأمارات التي لا توجب القطع عادة يرجع إلى المتعارف ولا يعوّل على قطعه الخارج منه، فإنّ هذه إنّما يصحّ إذا علم القطّاع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً، فيرجع إلى ما ذكرناه من اشتراط حجّية القطع بعدم المنع، لكن العقل قد يستقلّ في بعض الموارد بعدم ورود المنع الشرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية، وقد لا يستقلّ بذلك لكن حينئذ يستقلّ بحجّية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع، انتهى<sup>(٢)</sup>.

وكلامه هذا موافق للتحقيق الذي قد مرّ سابقاً وسنشير إليه أيضاً من أنّ حجية القطع مجعول بجعل عقلي لا منجعل على ما اختاره المصنف.

ولكن يرد عليه: أنّ تقييد عدم اعتبار قطع القطّاع بما إذا علم أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطعاً لا وجه له، فإنّه وإن لم يحتمل عدم حجية قطعه أصلاً يمكن لنا الحكم بعدم حجية قطعه، غاية الأمر أنّه لا يمكن رده عن العمل بقطعه لأنّه لا يحتمل عدم حجّيته فلا يرتدع بقولنا، وذلك لا

(١) الإسراء ١٧ : ١٥.

(٢) الفصول الغروية: ٣٤٣.

يستلزم أن يكون قطعه حجة في الواقع وأن يكون عمله عليه مطابقاً للحجة، ونظير ذلك أن يقطع قاطع بحجية الرؤيا مثلاً فإنه لا يرتدع بمنع مانع عن حجّيته والعمل عليه، مع أنه ليس آخذاً بالحجة واقعاً.

قوله: وأنت خبيرٌ بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشيء<sup>(١)</sup>.

هذا وارد على مذاقه من كون حجية القطع منجلاً على ما ذكره في أوّل الرسالة، وقد أجبنا عنه هناك وقلنا إنّ التحقيق أنّها مجعولة بالجعل العقلي قابلة للمنع عن العمل بها والردع عنها فراجع.

بقي الكلام في أنّ منع العمل بقطع القطّاع بعد فرض القابلية والإمكان هل هو واقع أم لا؟

فنقول: بعدما عرفت أنّ حجية القطع كالظن مجعول وأنّها بحكم العقل المستقل بلزوم متابعة القطع إن لم يمنع منه مانع، إذا راجعنا العقل في حكمه بلزوم المتابعة للقطع نرى أنّ حكمه مشروط بعدم كونه من قطع يكون مظنة للخطأ كثيراً، والحاصل أنّ دليل حجية القطع قاصر الشمول لقطع القطّاع فيبقى على أصل عدم الحجية.

أقول: لا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه أن لا يكون في قطع القطّاع ما يقتضي الحجية، إذ حكم العقل بالحجية مقصور على غيره، ومقتضى ما حرّرناه سابقاً في مسألة أنّ حجية القطع مجعولة لا منجولة أنّ القطع مطلقاً فيه ما يقتضي الحجية لو لم يمنع عنه مانع من ردع الشارع أو العقل عن العمل به.

والحاصل أنَّ ما ذكرنا هنا مناف لما سبق، فتدبر.

قوله: والعجب أنَّ المعاصر مثَّل لذلك بما إذا قال المولى لعبده، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

لم يظهر وجه التعجب، لأنَّ المعاصر لم يزد في كلامه هذا شيئاً سوى إيراد مثال لما أفاده ومثاله مطابق للممثَّل كما لا يخفى، وإن كان خطأ ففي أصل المطلب ليس في المثال خطأ آخر فأين موضع العجب، اللهم إلا أن يقال: إنَّ الأمر المحال لو اعتقده أحد خطأ فإن أخذ في تصويره وتمثيله تبيَّن له استحالته سريعاً ويعلم بخطئه فيرجع عما اعتقده، وحينئذ فالعجب أنَّه (رحمه الله) تعرَّض لتمثيله وتصويره مفصلاً ولم يتفطن لاستحالته.

## التبسيه الرابع:

### في العلم الإجمالي

قوله: وأخرى في أنه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعتبر<sup>(١)</sup>.

الظاهر أن البحث لا يختص بمورد العلم التفصيلي أو الإجمالي بل يتناول الشبهة البدوية أيضاً فلو احتاط فيها وكان التكليف ثابتاً في الواقع كفى عن الواقع لو تبين التكليف بعد ذلك، وكذا يتناول مورد العلم بالاستحباب أو الكراهة، إلا أن يقال: إن التكليف أعمّ منهما، فتأمل.

قوله: والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به<sup>(٢)</sup>.

يريد أن محلّ البحث عن المرتبة الثانية هو مسألة البراءة والاشتغال

---

(١) فرائد الأصول ١ : ٦٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٧٠.

باعتبار أنّ البحث في أنّ الشكّ في خصوص مورد التكليف عذر أم لا، ومحل البحث عن المرتبة الأولى هو مسألة حجية القطع باعتبار أنّ البحث في أنّ العلم الإجمالي لازم المراعاة ولو في الجملة أم لا، وبعبارة أخرى حجة أم لا.

وفيه نظر، لأنّ العلم الإجمالي علم مشوب بالجهل، إذ متعلّق التكليف فيه معلوم إجمالاً مجهول تفصيلاً، فحينئذ يمكن مراعاة جهة العلم ويبحث عنه في مسألة القطع ويحرّر البحث هكذا هل العلم الإجمالي لازم المراعاة بترك المخالفة القطعية أو التزام الموافقة القطعية أم لا بل يجوز أطراحه، ويبحث عن كلتا المرتبتين في هذه المسألة.

ويمكن مراعاة جهة الجهل ويبحث عن كلتا المرتبتين في مسألة البراءة ويحرّر البحث هكذا هل الجهل بخصوص المكلف به عذر للمكلف في الجملة بترك بعض الأطراف أو مطلقاً بمخالفة جميع الأطراف أم لا، فتخصيص محل إحدى المرتبتين بذكرها في مسألة القطع والأخرى في البراءة تحكّم بل كلتاها تناسب كليهما.

وقد يوجّه ما اختاره المصنف بأنّ البحث عن المرتبة الأولى وهي حرمة المخالفة القطعية أو جوازها من فروع اعتبار العلم الإجمالي من حيث تحقّق القطع بالتكليف جزماً بأمر واقعي متّحد في نفس الأمر، والبحث عن المرتبة الثانية أعني وجوب الموافقة القطعية وعدمه يتفرّع عليه من حيث الجهل بعين المكلف به، فيناسب ذكر ما يتعلّق بالحيثية الأولى في مسألة القطع وما يتعلّق بالحيثية الثانية في مسألة البراءة.

وفيه: أنّ وجه الشكّ في حجية مثل هذا العلم ولو باعتبار المرتبة الأولى ليس إلّا من جهة شوبه بالجهل، ووجه الشكّ في كون مثل هذا الجهل عذراً ليس

إلا من جهة شوبه بالعلم، فالبحث عن كلتا المرتبتين لا ينفك عن ملاحظة كلتا الحثيتين كما لا يخفى.

وحكي عن بعض الأساطين هنا كلام لا بأس بإيراده: وهو أن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان يناسب إحداهما مسألة القطع والأخرى مسألة البراءة بوجه آخر لا كما حرّره المصنف.

المرتبة الأولى: أن العلم الإجمالي مقتض للحجية أم لا، وهذه تناسب مسألة حجية القطع لأن اقتضاء الحجية ممخض لجهة العلم لا ربط له بجهة الجهل.

والمرتبة الثانية: أن الجهل بالمكلف به بعينه وشخصه هل هو مانع عن الحجية أم لا؟ وهذه تناسب مسألة البراءة، لأن اقتضاء عدم الحجية والمنع عنها ممخض لجهة الجهل لا يرتبط بجهة العلم.

قوله: أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح<sup>(١)</sup>.

لأننا نعلم في التوصلات أن الغرض حصول المكلف به في الخارج بأي وجه اتفق، إلا أن المطلب في بعض التوصلات ليس بذلك الوضوح الذي أفاده المصنف مثل صيغ العقود والإيقاعات ونحوها مما يعتبر فيه القصد ولم يعتبر فيه القربة، فإن إشكال الجزم في النية يأتي فيه كما في التعبدات، نعم إشكال نية الوجه مختص بالعبادات.

وأما في مثل تطهير الثوب والبدن فكفاية الامتثال الإجمالي في غاية

الوضوح كما ذكره المصنف (قدس سره).

قوله: وأما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة فالظاهر أيضاً تحقق الإطاعة<sup>(١)</sup>.

توضيحه: أنّ المطلوب في العبادات بعد فرض أنّه ليس إتيان المكلف به بأيّ وجه اتّفق لا يكون إلّا إتيان ما يصدق معه الإطاعة والامتثال والموافقة للمكلف به، وحينئذ أنا إذا راجعنا العقل والعقلاء نجد صدق الإطاعة بالاحتياط وإتيان محتملات المكلف به غير متميّز لعينه، ولا دليل على لزوم أزيد من صدق الإطاعة والامتثال سوى ما توهمه الخصم وسيجيء بطلانه، ولا فرق في ذلك بين الشبهة الحكمية كالظهر والجمعة أو الموضوعية كالقبلة المرددة بين الجهات الأربعة، وكذا لا فرق بين ما لو توقّف الاحتياط على التكرار وعدمه.

نعم، لو كان الاحتياط بحيث يعدّ فاعله في العرف لاعباً بأمر المولى مستهزئاً به لم يصدق الإطاعة والامتثال البتّة، مثلاً لو دخل الشخص في المسجد وأغمض عينيه مخافة أن يرى المحراب ويعلم بالقبلة وصلى إلى الجهات الأربعة لم يكن مثل هذا الشخص في العرف في مقام الإطاعة والانقياد لأمر المولى، بل يعد لاعباً لاغياً أو سفيهاً معتوهاً.

قوله: ودعوى أنّ العلم بكون المأتي به مقرباً معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده بإتيانه، ممنوعة<sup>(٢)</sup>.

وجه هذه الدعوى إمّا توهم أنّ القصد للعبادة المأمور بها لا يتحقق بدون التمييز، وجوابه المنع من عدم تحقّق القصد بشهادة الوجدان على إمكان قصد

(١) فرائد الأصول ١: ٧١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٧١.

إيجاد المأمور به في ضمن الشئيين، وإن أريد عدم إمكان قصده بعينه فاعتبار مثل هذا القصد أوّل الدعوى.

وإما توهم أن الأصل عدم سقوط الغرض الداعي للأمر إلاّ بإتيانه متميّزاً عن غيره كما سيشير إليه المصنف (رحمه الله) وسيأتي الكلام عليه عند تعرّض المصنف.

قوله: لكنّ الظاهر كما هو المحكي عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة<sup>(١)</sup>.

الظاهر أن المراد من تكرار العبادة إيجاد نوع من العبادة تكرّراً كالصلاة إلى الجهات الأربعة مع اشتباه القبلة، ويحتمل أن يكون المراد ما يشمل إيجاد جنس العبادة في نوعين كالإتيان بالظهر والجمعة مع اشتباه المكلف به وتردّده بينهما.

وكيف كان، استدللّ على عدم جواز الاحتياط في صورة لزوم التكرار بظهور الاتفاق مع حكاية الاتفاق أيضاً عن بعض، إلاّ أن ظهور الاتفاق مع ما حكاه بعده من مخالفة صاحب المدارك (رحمه الله) فيه ما لا يخفى، مضافاً إلى منع ثبوت الإجماع بذلك، والمحكي من الإجماع ليس بحجّة كما هو رأي المصنف (رحمه الله) فضلاً عن محكي الاتفاق أو محكي ظهور الاتفاق، فهذا الاستدلال ساقط كالاستدلال بالسيرة المستمرة على عدم التكرار لتحصيل الواجب بالعلم الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي بتحصيل العلم التفصيلي بالواجب ثم إتيانه كما سيشير إليه المصنف (رحمه الله) في آخر المسألة، إذ لا نسلم السيرة المذكورة، وعلى فرض التسليم ليس مثل هذه السيرة



كاشفاً عن ثبوت الحكم في الواقع، لأنّ ذلك على طريق العادة المتعارفة، وأنّ تحصيل العلم بالمطلوب مفضلاً ثمّ إتيانه مميّزاً أسهل على كل أحد من إتيان جميع محتملات المطلوب مع ترك تحصيل العلم التفصيلي، وليست السيرة الكاشفة إلّا ما كان على خلاف العادة المتعارفة بين الناس في سائر أمورهم.

قوله: بل ظاهر كلام السيد الرضي (رحمه الله) في مسألة الجاهل بوجوب القصر<sup>(١)</sup>.

الأظهر أنّ كلام الرضي (رحمه الله) لا ربط له لما نحن فيه، بل مراده أنّ الإجماع واقع على بطلان صلاة من جهل بأحكام الصلاة ومن جملتها القصر والإتمام، إذا لم يأت بها على الوجه الذي أمر بها في الواقع، وحينئذ استشكل في صحّة صلاة الجاهل بالقصر الواجب عليه وإتيان الصلاة تماماً مخالفاً لما أمر به، وليس مراده دعوى الإجماع على بطلان صلاة الجاهل بأحكام الصلاة لو أتى بالمأمور به الواقعي بوجه الاحتياط أو اتفاقاً، وما ذكرنا يظهر من التأمل في تمام كلامه (رحمه الله) وجواب أخيه السيد المرتضى (قدس سره)، ولا بأس بنقل كلامهما (رحمهما الله) حتى يظهر ما استظهرنا منهما.

نقل الشهيد (رحمه الله) في الذكرى<sup>(٢)</sup> على ما حكى عنه عن السيد الرضي (رحمه الله) أنه سأل أخاه المرتضى (قدس سره) فقال: إنّ الإجماع واقع على أنّ من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزئة، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزئة، فأجاب المرتضى (رحمه الله) بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور، انتهى.

(١) فرائد الأصول ١: ٧٢.

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ٣٢٥.

وعلى تقدير كون دعوى الإجماع المذكور كما ذكره المصنف لا حجية فيها كما مرّ آنفاً كما لا حجية في الشهرة التي ادّعاها المصنف.

بقي الكلام في الاستدلال للمنع عن الاحتياط بالتكرار من جهة اعتبار قصد الوجه، والحق أنّه لا دليل على اعتباره سوى ما قيل من إجماع المتكلمين على ذلك، ولا يبعد أن يكون مرادهم اعتبار قصد القرية الذي تقول به كما يظهر من مراجعة كلماتهم، وعلى تقدير إرادتهم وجه الوجوب أو الندب الوضعي أو الغائي المعروف نمنع حجية إجماعهم لأنّه من مقتضى أحكام عقولهم التي لا تحكم به عقولنا، لا ممّا أخذوه من إمامهم ورئيسهم ليكون حجة على غيرهم.

ومما يكاد يوجب القطع بعدم اعتبار قصد الوجه أنّه ليس في الكتاب ولا في السنّة منه عين ولا أثر، بل نرى أنّ الواجبات والمستحبات واقعة في الكتاب والسنّة على سياق واحد غير متميّز واجباتهما عن مستحباتهما، ولو كان قصد الوجه واجباً لزم بيان الواجب عن المستحبّ حتّى يتمكّن من قصد الوجه ومن الإطاعة الواجبة، هذا.

قوله: وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظنّ التفصيلي المعتبر فيقدّم على العلم الإجمالي أم لا؟<sup>(١)</sup>.

الأظهر الأخصر الموافق للتحقيق أن يقال: إن كان المانع عن الامتثال الاجمالي الإجماع أو السيرة على عدم التكرار في صورة لزوم التكرار وعدم تميّز المكلف به فلا فرق بين العلم التفصيلي والظنّ التفصيلي المعتبر، فإن قلنا بالمنع في الأول تقول في الثاني أيضاً وإلاّ فلا، والوجه واحد كما لا يخفى، وحيث أجبنا في السابق عن منع الأمور المذكورة للعمل بالاحتياط في المسألة

الأولى نقول بمثله في مسألة الظنّ طابق النعل بالنعل، ولا فرق في ذلك بين الظن الخاص والمطلق بوجه.

وإن كان المانع اعتبار قصد الوجه فعلى ما اخترنا سابقاً من عدم اعتبار قصد الوجه فكالأول يكفي الامتثال الإجمالي لعدم المانع، وأما على القول بلزوم قصد الوجه فالحقّ التفصيل، فإن قبول الاحتياط بالظن الخاص فالأظهر عدم جواز الاحتياط ولزوم العمل بالظن لاستدراك قصد الوجه، فإنّه يمكن العلم بالوجوب الشرعي الثابت بدليل حجية الظنّ فيمكن قصده فيجب أخذه وترك العمل بالاحتياط، وإن قبول بالظنّ المطلق فإن قلنا بالكاشفية بمعنى أنّ العقل بمقدمات دليل الانسداد يحكم بأنّ الظن في حال الانسداد طريق تعدي جعله الشارع حجة وقد كشف عنه العقل فكالظنّ الخاص مقدّم على الاحتياط بالتقريب المذكور من غير تفاوت، لاشتراكهما في أنّ كلّاً منهما طريق تعدي ثبتت حجّيته بالدليل المعتمد، غاية الأمر أنّ الظن الخاص معتبر مطلقاً والمطلق في خصوص حال الانسداد.

فإن قلت: بناء على الظن المطلق بدليل الانسداد يسقط اعتبار نيّة الوجه بالمرّة، لأن الاحتياط بحسب المرتبة مقدّم على الظنّ بحكم العقل والعقلاء كما صرّحوا به، ولولا مثل دليل العسر والحرّج ونحوه الحاكم بعدم لزوم الاحتياط لتعيّن العمل به ويلزمه سقوط اعتبار نيّة الوجه لعدم إمكانها، فإذا نهض دليل العسر والحرّج أو غيره بعدم وجوب الاحتياط وجواز الاكتفاء بالظنّ فبأيّ وجه يحكم باعتبار نيّة الوجه الساقط حكمه قبل ذلك.

قلنا: إطلاق دليل اعتبار قصد الوجه يقتضي اعتباره ما دام ممكناً، فإن كان العمل بالاحتياط متعيّناً لم يمكن قصد الوجه فيسقط اعتباره، وإن جاز

العمل بالظن أيضاً ولم يتعيّن العمل بالاحتياط أمكن قصد الوجه فلا وجه لسقوطه.

فإن قلت: على هذا البيان يتعيّن العمل بالظن وترك الاحتياط لاستدراك قصد الوجه، مع أنّ نتيجة دليل الانسداد على ما صرّحوا به جواز العمل بالظن لا لزومه، لأنّ دليل العسر والخرج وشبهه إنّما ينهض على عدم لزوم الاحتياط لا عدم جوازه.

قلت: لا منافاة بين القول بأنّ مقدمات دليل الانسداد لا تنتج سوى جواز العمل بالظن وعدم لزوم الاحتياط، وبين القول بلزوم العمل بالظن وترك الاحتياط بدليل آخر خارجي مثل دليل اعتبار قصد الوجه لو قلنا به، هذا.

وإن قلنا بالحكومة بمعنى أنّ العقل بمقدمات دليل الانسداد يحكم بأنّ الظنّ في حال الانسداد لازم الاتباع، فهذا يتصوّر على وجهين:

الأول: أن يحكم العقل بالأخذ بالظنّ من باب أنّه طريق إلى الواقع في حال الانسداد، فهو حجة في هذه الحالة.

الثاني: أن يحكم بوجوب الأخذ بالظنّ من باب أنّه لا شيء أقرب إلى الواقع وأرجح من الظنّ فلا يعذر من ترك العمل به، وهذا نظير التبعض في الاحتياط الذي يقول به المصنف في نتيجة دليل الانسداد، والفرق أنّ المصنف يقول بأنّ نتيجة دليل الانسداد لزوم الاحتياط إلّا في الموهومات التي يعسر الاحتياط فيها، ونحن نقول بأنّ النتيجة لزومه في غير الموهومات والمشكوكات، لأنّ الظنّ حجة شرعية في حال الانسداد، فعلى الوجه الثاني لا يمكن قصد الوجه لعدم العلم بالوجه لا واقعاً ولا شرعاً لعدم قيام حجة عليه، فلا مانع من العمل بالاحتياط لعدم إمكان قصد الوجه على كلا تقديرَي العمل

بالاحتياط والعمل بالظن، وعلى الأول يقدم العمل بالظن أيضاً لاستدراك قصد الوجه لإمكان العلم بالوجه بقيام الحجّة العقلية عليه.

قوله: والعجب ممّن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم يذهب، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

لا عجب منه بناء على اعتباريّة الوجه وعلى أنّ نتيجة دليل الانسداد حجّية الظن من باب الحكومة كما هو مختار المصنف، والعجب أنّ المصنف يقول بمثله بعينه من باب الاحتياط بُعيد ذلك بعد اختياره عدم اعتبار قصد الوجه، فتدبر.

هذا كله لو أريد بقصد الوجه المعتبر في صحّة العبادة الوجه الواقعي، وأما لو أريد الوجه الفعلي الداعي للمكلف على إتيان الفعل كما لا يبعد إرادته في كلام المتكلمين، فيمكن قصد الوجه في صورة الاحتياط اللازم وهو فيما لا يمكن تحصيل العلم أو الظن التفصيلي بمعنى قصد الوجوب الثابت بدليل لزوم الاحتياط، وكذا فيما يمكن الظن التفصيلي الثابت حجّيته بدليل الانسداد بل بغير دليل الانسداد أيضاً إذا كان مفاد الدليل جواز العمل بالظن لا لزومه، إذ مقتضى الدليل حينئذ وجوب العمل بالظن أو الاحتياط تخيراً، فيمكن قصد الوجه الفعلي يعني الوجوب التخيري في كلّ منهما في عرض واحد.

وحكي عن بعض الأساطين (رحمه الله) إمكان قصد الوجه الواقعي في الاحتياط، بتقريب أنّ المتعذّر قصد الوجه معيّناً وهو غير لازم، بل اللازم قصد أصل الوجه وهو ممكن، فيقصد الواجب الواقعي الموجود فيما بين المحتملات لوجوبه فما هو متعذّر غير واجب وما هو واجب غير متعذّر.

والجواب: أنّ المراد من الوجه المعتبر عند من اعتبره غير هذا المعنى الذي يجامع الاحتياط على ما ذكر، لأنّ مرادهم على ما يستفاد من كلامهم أنّ كلّ عمل يوجد في الخارج يشترط في صحّته قصد وجه ذلك العمل مقارناً له. مثلاً لو تردد الواجب بين الظهر والجمعة فلا يمكن إتيان الظهر أولاً لوجوبه الواقعي ولا إتيان الجمعة ثانياً لوجوبه الواقعي، لعدم العلم بالوجه في واحد من الفعلين.

وبعبارة أخرى: لو سئل في حال اشتغاله بالظهر لم تفعل هذا الفعل فلا يمكنه الجواب بقوله أفعله لوجوبه، وكذا لو سئل في حال اشتغاله بالجمعة عن علّة هذا الفعل لما أمكنه أن يجيب بأنّي أفعله لوجوبه، نعم يمكنه أن يقول: أفعّل ذينك الفعلين لوجوب واجب موجود في البين لا أعرفه بشخصه، فإن أراد من يعتبر قصد الوجه أنّ الواجب الواقعي يجب أن يكون مقصوداً لوجوبه كيف ما اتفق ولو لم يكن مقصوداً بهذا الوجه حين الفعل معيّناً، كان له وجه إن ساعده دليله، والله العالم.

قوله: وأما لو توقّف الاحتياط على التكرار ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظنّ بتعيين المكلف به أو عدم الجواز وجهان - إلى قوله - : مع إمكان أن يقال <sup>(١)</sup>.

يظهر من كلامه هذا من أوّله إلى آخره اختيار جواز العمل بالاحتياط في صور دوران الأمر بينه وبين العمل بالظنّ الخاص أو المطلق، لكن بضرب من التردّد في صورة التكرار نظراً إلى السيرة المستمرة، ثم اختياره الجواز في آخره، غاية الأمر أنّه جعل الاحتياط في ترك العمل بالاحتياط نظراً إلى شبهة

اعتبار قصد الوجه، وعدم التكرار في صورة التكرار، وهذا المطلوب يمكن تأديته بعبارة أخصر وأوفى مما ذكره من الترديد بين الظن المطلق والظن الخاص مع اتحاد بيانه في القسمين واتحاد حكمهما في نظره، فلا يحتاج إلى هذا الإطناب، ولكنه أعلم بما أفاده (رحمه الله) والله الموفق للصواب.

قوله: مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك بعد القطع بكون داعي الأمر<sup>(١)</sup>.

لو قطعنا بعدم سقوط الغرض الداعي للأمر بمجرد إتيان الأمور به في ظاهر الدليل نحكم بلزوم إتيان ما يقطع به سقوط الغرض من جزء أو شرط يؤخذ في الأمور به أو كيفية تؤخذ في طريق الامتثال، لأنّ تحصيل غرض المولى واجب بحكم العقل المستقلّ، لكن فرض القطع بعدم سقوط الغرض بالتعبد بإيجاد ما أمر به في ظاهر الدليل فرض غير واقع بالنسبة إلى أوامر الشارع التي تنكّم عليها، نعم يمكن فرضه في أوامر الموالي العرفية كما لو أمر المولى عبده أن يسقيه ماء وقطع العبد بعدم سقوط غرضه إلاّ بالماء البارد، أو بإتيانه بالماء حافياً خاضعاً، وترك المولى بيان هذه الخصوصية غفلة أو نسياناً أو لمانع آخر، فلا ريب أنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل غرض المولى بإتيان الأمور به بتلك الخصوصية، ولا يمكنه الاعتذار بإطلاق الأمر أو بأصالة البراءة العقلية أو الشرعية كما لا يخفى.

لكن لم نتحقّق مثل هذا الفرض بالنسبة إلى أوامر الشارع، لأنّا نعلم أنّه لا مانع له من بيان أغراضه بالنسبة إلى ما اعتبره في الأمور به أو في طريق الامتثال، وحيث لم يصل إلينا ما يفيد أنّ الغرض لا يحصل بمجرد إتيان الأمور به فكيف تقطع بعدم حصول الغرض بذلك.

نعم، ربّما نشكّ في سقوط الغرض بالإتيان بما وصل إلينا من أجزاء  
المأمور به وشرائطه من جهة اختفاء بعض الأدلة أو القرائن، وهذا هو الذي  
فرضه المصنف (رحمه الله) وبنى المسألة عليه هنا، ومحصل كلامه أنّه بعد القطع  
بأنّ للشارع غرضاً في أوامره التعبدية، ولا نعلم ذلك الغرض بجميع خصوصياته  
بل نتردد في أنّه مجرد التعبد بالمأمور به بأيّ وجه حصل أو التعبد به بوصف  
كونه متميّزاً عن غيره أو بوصف كونه مقروناً بقصد الوجه، لو شككنا في هذا  
الوصف أيضاً ولم نجزم بعدم اعتباره فأصالة الاشتغال بتحصيل الغرض الذي  
نعلم بثبوت التكليف به قاضية بعدم سقوط الغرض إلّا بإتيان كلّ ما يحتمل  
مدخليته في سقوط الغرض، فلا جرم يتعيّن العمل بالظنّ في فرض المسألة حتّى  
يتعبد بالمأمور به متميّزاً مع قصده وجهه لكي يحصل العلم بسقوط الغرض  
الداعي للأمر.

وقد ظهر بهذا البيان أنّه لا فرق بين كون الشك في سقوط الغرض من جهة  
الشك في مدخلية شيء في المأمور به من جزء أو شرط، أو من جهة الشك في  
مدخلية شيء في كيفية الامتثال، في أنّ الأصل عدم سقوط الغرض إلّا بإتيان  
المأمور به بجميع الأمور المشكوكة، لكن المصنف يزعم أنّ أصالة الإطلاق في  
دليل تلك العبادة لو كان هناك إطلاق، وكذا أصالة البراءة لو لم يكن هناك إطلاق  
يرفعان الشكّ إن كان لأجل احتمال مدخلية شيء في المأمور به جزءاً أو شرطاً  
كما حقّقه في رسالة أصل البراءة، ويبقى ما كان الشكّ في سقوط الغرض  
لاحتمال مدخلية شيء في كيفية الامتثال على الأصل أي أصالة الاشتغال  
بوجوب تحصيل الغرض، ويدعي أنّ الشك فيما نحن فيه لأجل اعتبار التميّز أو  
قصد الوجه من قبيل الثاني لا الأول، وسنذكر ما استدللّ به على ذلك مع جوابه،  
ثمّ يدعي أنّ أصالة البراءة وأصالة الإطلاق لا تجريان في الشكّ في كيفية



الامتنال، إذ ليس ذلك شكاً في التكليف ولا في المكلف به.

وفيه: نظر، إذ كما أنَّ العقل يحكم بقبح العقاب على ما لم يصل إلينا بيانه ممّا يعتبر في أصل التكليف كذلك يحكم بقبح العقاب على ما لم يصل بيانه مما يعتبر في طريق الامتنال، سواء كان اعتباره في الطريق بجعل الشرع أو كان معتبراً في الطريق واقعاً عقلاً ولكن لا تدركه عقولنا، فإنَّ بيان ذلك أيضاً كأصل التكليف من وظيفة الشارع جزماً، وحيث لا بيان يحكم العقل بالبراءة قطعاً لو قلنا بذلك في أصل التكليف. وبالجمله لا نجد فرقاً بينهما في حكم العقل بالمرّة.

وكذا لا فرق بينهما في البراءة الشرعية الثابتة بمثل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»<sup>(١)</sup> كما لا يخفى، وكما أنَّ الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به يرتفع بإطلاق الأمر من حيث المادة كذلك الشك في اعتبار شيء في طريق الامتنال يرتفع بإطلاق الهيئة، مثلاً إذا أمر بقوله: صلّ ومعناه أوجد الصلاة، فكلّ ما شكّ في اعتباره في الصلاة من جزء أو شرط يدفع بإطلاق الصلاة المستفاد من مادة الأمر، وكلّ ما شكّ في اعتباره في كيفية الإيجاد يدفع بإطلاق أوجد المستفاد من هيئة الأمر، هذا كلّ على تقدير تسليم أنَّ قصد الوجه والتمييز ونحوهما مما هو من كميّات النية كأصل النية لا يمكن اعتبارها في المأمور به فيجب أن تكون معتبرة في طريق الامتنال على ما اختاره المصنف وقد أشار إليه هنا أيضاً في:

(١) الوسائل ٢٧: أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

قوله: وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع (يدفع) بإطلاقه كما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

استدلّ لهذه الدعوى بوجهين يحكى أحدهما عن المصنف (قدس سره) والآخر عن بعض الأساطين من أتباعه.

أما المحكي عن المصنف (رحمه الله) هو لزوم الدور على تقدير اعتبار الأمور المذكورة في الأمور به بتقريب أنّ النية بمعنى قصد الأمر متوقّف على وجود الأمر بالضرورة، ووجود الأمر متوقّف على قصد الأمر الذي هو من أجزاء الأمور به، ضرورة توقّف الحكم على موضوعه والعرض على معروضه. والجواب: أنّ طرفي الدور مختلف، لأنّ قصد الأمر الذي يتوقّف عليه الأمر باعتبار وجوده الذهني لا الخارجي، والذي يتوقّف على الأمر هو باعتبار وجوده الخارجي لا الذهني، ولعلّ هذا من الواضحات.

وقد يقال: إنّ توقّف قصد الأمر باعتبار وجوده الخارجي على الأمر كاف في عدم جواز اعتباره في الأمور به بملاحظة أنّه يجب أن يكون الأمور به بنفسه مقدوراً للمكلف، وما اعتبر فيه قصد الأمر جزءاً أو شرطاً غير مقدور في نفسه بدون الأمر للمكلف حتى يتعلّق به الأمر.

ويجاب بأن القدرة المعتبرة في صحّة التكليف هي القدرة حين العمل لا حين الأمر على ما صرّحوا به، والمكلف هنا حين العمل يمكنه قصد الأمر باعتبار تقدّم صدور الأمر، غاية الأمر أنّ صدور هذا الأمر سبب لحصول القدرة للمكلف على المكلف به بحيث لو لم يكن هذا الأمر لم يقدر المكلف على قصد

الأمر، وهذا لا محذور فيه.

ومن هنا تقدر على دفع الدور بتقرير آخر وهو أن يقال: إنَّ الأمر بشيء يتوقَّف على مقدوريَّة ذلك الشيء توقَّف المشروط على الشرط، فلو توقَّف مقدورية المأمور به كتوقَّف ما اعتبر فيه قصد الأمر فيما نحن فيه على الأمر توقَّف المعلول على العلة لزم الدور.

ووجه الدفع أنَّه لا استحالة في كون الأمر سبباً لقدرة المكلف على إتيانه المكلف به حين يعمل به ولا يحتاج إلى قدرة سابقة ولا قدرة مسببة عن غير الأمر، ونحن نرى بالوجدان إمكان ذلك، ولو كان ذلك مستلزماً للدور الباطل كان ممتنعاً، والسر في ذلك أنَّ المقدورية والأمر كلاهما يوجد بإيجاز واحد، فهما معلولا علة واحدة فيكون الدور معيَّاً.

وأما المحكي عن بعض الأساطين (رحمه الله) فهو أنَّه يلزم من اعتبار قصد الأمر في المأمور به جزءاً أو شرطاً عدم اعتباره، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل، تقريره: أنَّ قصد الأمر لو كان داخلياً في المأمور به يلزم أن يكون متعلّق القصد ببقية الأجزاء غير القصد، إذ لا يتعلّق القصد بتمام الأجزاء التي منها هذا القصد، مثلاً يفعل أجزاء الصلاة من غير هذا القصد بداعي الأمر المتعلّق بالمنوي، فيلزمه تعلّق هذا الأمر بغير قصد الأمر من الأجزاء، فيكون القصد خارجاً وقد فرضناه داخلياً، هذا خُلف.

والجواب: أنَّ تعلّق القصد ببقية الأجزاء لا يستلزم أن يكون الأمر أيضاً متعلّقاً بتلك البقية، لِم لا يجوز أن يكون المأمور به في الصلاة مثلاً التكبير والقيام والركوع والسجود والتشهد وقصد الأمر المتعلّق بهذه الجملة، والمراد بالأمر المتعلّق بهذه الجملة هو عين الأمر المتعلّق بمجموع المأمور به الذي يدخل فيه

قصد هذه الجملة، ولكن قصد الأمر المعتبر في المأمور به ليس إلا باعتبار تعلّق ذلك الأمر بغير هذا القصد من الأجزاء، غاية الأمر أنّ الأمر المتعلّق بالبقية أمر غيري ولا دليل على اشتراط قصد الأمر النفسي المتعلّق بتمام الأجزاء في مقام الامتثال والإطاعة، وما يحكى عن المصنف (رحمه الله) من أنّ قصد الأمر الغيري لا يحصل به القرب في محل المنع، مضافاً إلى منع كون الأمر بالنسبة إلى بقية الأجزاء أمراً غيرياً، بل الأمر بهذا الاعتبار أيضاً نفسي إذ الأمر النفسي المتعلّق بالكلّ متعلّق بكل واحد من الأجزاء في ضمن الكل.

وبالجملة: لم يلزم من خروج قصد الأمر عن متعلّق القصد خروجه عن متعلق الأمر، ونظير ذلك التوصلّيات والوضعيّات التي يشترط فيها القصد، مثلاً البيع عبارة عن إنشاء التملك بالعوض مع القصد، فإذا قيل يشترط في البيع القصد يعني قصد البيع لا يراد منه قصد أجزائه حتّى القصد، بل يراد منه قصد ما سوى القصد من أجزائه، ولا يلزم من ذلك أن يكون القصد ولو باعتبار تقيّده خارجاً عن البيع كما لا يخفى.

وإذا تحقّق أنّه لا امتناع في كون النية وكيفياتها من الوجه والتميّز معتبرة في نفس المأمور به حتّى نلجأ إلى اعتبارها في كيفية الامتثال فنقول: إنها معتبرة في المأمور به، فلو شكّ في شيء منها تنمّسك في رفعها بإطلاق الأمر كما هو مسلّم عند المصنف أيضاً على هذا التقدير.

ولو سلّم استحالة اعتبار قصد الأمر في المأمور به بالأمر المتعلّق ببقية الأجزاء لأجل لزوم الدور أو غيره نقول يمكن اعتباره في المأمور به بأمر آخر، كأن يقول صلّ واقصد الأمر المتعلّق بالصلاة، ويكون مجموع الأمرين وافياً بتمام المأمور به النفسي، ويكون كلّ واحد من الأمرين غيرياً متعلّقاً ببعض

المأمور به النفسي لما لم يمكن إنشاؤه بأمر واحد للزوم الدور، نعم على هذا الوجه بل الوجه السابق لقائل أن يقول: سلّمنا إمكان اعتبار قصد الأمر في المأمور به فمن أين يتعيّن ذلك حتّى يصحّ التمسّك بالإطلاق في موضع الشكّ، ولعله معتبر في طريق الامتثال ولا ينفعه الإطلاق، إلّا أنّ ذلك يندفع بالوجه الثالث من الجواب وهو أنّنا نقول: لا يعقل أن يكون شيءٌ معتبراً في طريق الامتثال ولم يعتبر في المأمور به جزءاً أو شرطاً، إذ لو فرضنا عدم أخذ شيء في المأمور به بوجه من الوجوه فإما أن يحصل غرض الأمر بمجرد إتيانه، فهو خلاف الفرض من اعتبار شيء في طريق الامتثال بالنسبة إلى تحصيل الغرض، وإمّا أن لا يحصل الغرض بمجرد ذلك، وحينئذ فإن لم يكن هناك أمر عقلي أو شرعي آخر متعلّق بتحصيل الغرض فلا يجب إلّا الإتيان بنفس المأمور به، وإن كان هناك أمر آخر عقلي أو شرعي متعلّق بتحصيل الغرض غير مرتبط بالأمر الآخر لزم سقوط الأمر الأول بمجرد إتيان نفس المأمور به وحصول المخالفة بالنسبة إلى الأمر الثاني، إذ على هذا التقدير هناك أمران نفسيان يتعلّق كل منهما بشيء غير مرتبط أحدهما بالآخر، والتالي باطلٌ باعتراف المصنف وغيره من أنّ فعل العبادة بدون قصد الأمر لغوٌ صرفٌ، مضافاً إلى أنّ ذلك يرجع إلى الوجه السابق من التزام تعدّد الأمر بوجه آخر، وإن كان هذا الأمر المتعلّق بتحصيل الغرض على وجه يرتبط ما أمر به بما أمر بالأمر الأول، فلا جرم يتقيد المأمور به بالأمر الأول بخصوصية وقيد لا يحصل الامتثال به إلّا بتحصيل ذلك القيد، وذلك ما أردناه، هذا كله.

مضافاً إلى أنّنا لا نعقل في مثل الأمر بالصلاة والصوم سوى وجوب فعل الصلاة والصوم، وطريق الامتثال ليس إلّا نفس فعلهما، كما أنّ المأمور به أيضاً نفس الفعلين، نعم لو كان المأمور به مثل الكون على السطح الذي يتوقّف عقلاً

على نصب السِّلْم أمكن أن يقال إنه يعتبر في كيفية نصب السِّلْم شيء لم يعتبر في الكون على السطح ونصب السِّلْم طريق للامثال.

وفيه أيضاً: ما لا يخفى من الوجوه السابقة وغيرها، ومحصل هذه الوجوه الأربعة أنه لو كان هناك قيدٌ من التميّز أو قصد الوجه أو غيره لا بدّ أن يكون معتبراً في المأمور به، فلو شكّ فيه يندفع بأصالة الإطلاق لو كان هناك إطلاق، وإلاّ فأصالة البراءة فليتنامل جيداً<sup>(١)</sup>.

---

(١) أقول: في الوجه الرابع نظر بيّن، لأن المراد بطريق الامتثال ما يحكم به العقل من وجوب إطاعة المولى ولزوم موافقته في أحكامه، وهذا غير إتيان نفس المأمور به، لأنّ عنوان الإطاعة عنوان ثانوي لفعل المأمور به قد أخذ في موضوعه أمر المولى ولم يؤخذ ذلك في نفس المأمور به، غاية الأمر أنّ الحاكم بوجوب هذا العنوان هو العقل، وهذا الحكم العقلي لا يشبه حكمه بوجوب ردّ الوديعة ونحوه ممّا يستقلّ به العقل من باب التحسين والتقبيح العقليين، فإنّه حكم بالوجوب باعتبار العنوان الأولي كحكم الشرع في الصورة الأولى، فما ذكر في الوجه الرابع من عدم معقولة انفكاك طريق الامتثال عن فعل المأمور به لا وجه له، إلاّ أنّ هذا المقدار لا يثمر في القول باعتبار النية وكيفياتها في طريق الامتثال لا في المأمور به، بل نقول لا يمكن اعتبار قيد في الإطاعة الواجبة من دون اعتباره في المأمور به بالأمر الأول المتعلّق بالعنوان الأولي.

وبيان ذلك يتوقّف على تمهيد مقدمتين:

الأولى: أنّ الإطاعة يطلق على معنيين:

الأول: مجرد موافقة المأمور به كيف ما كان الداعي للموافقة ولو رياءً.

الثاني: موافقة المأمور به بداعي أمر المولى، والقدر المسلّم من حكم العقل بوجوب الإطاعة هو المعنى الأول، وهذا المعنى مشترك في التعبديات والتوصليات، ولو سلّم حكمه بالمعنى الثاني أيضاً فهو مجرد وجوب تكليفي لا الوضعي الذي يترتب عليه فساد المأتي به بدون ذلك الداعي.

المقدمة الثانية: أنّه يمكن أن تكون دائرة المطلوب أوسع من دائرة الطلب كما لو أمر

⇒ بغسل الثوب مثلاً، وفرض العلم بأن الغرض من هذا الأمر ليس إلا حصول طهارة الثوب مقدمة لحصول شرط الصلاة فلو علم بأنه تحصل الطهارة من غير غسل المكلف بسبب آخر اتفاقاً، فإنّ العقل لا يحكم بوجوب الإطاعة والحال هذه لحصول الغرض بدونها، ويمكن أن تكون دائرة المطلوب أضيق من دائرة الطلب كما لو فرض أن غرض الأمر لا يحصل إلاّ بإتيان مركّب لا يمكنه أن يأمر بجميع أجزائه وشرائطه وقد أمر ببعض ما يحصل به الغرض وأدرك العقل بعضه الآخر، فإنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل الغرض بإتيان مجموع المركّب بأجزائه وشرائطه وإن لم يتعلّق الطلب إلاّ ببعض المجامع لوجود البعض الآخر وعدمه.

إذا تمهّد ذلك فنقول: لا يمكن اعتبار قيد في الإطاعة لم يكن معتبراً في نفس الأمور به، إذ لا يخلو إما أن يكون نفس إتيان الأمور به وافياً بغرض المولى أم لا، فإن كان الأول فلا وجه لاعتبار أمر آخر كما لا يخفى، وإن كان الثاني فإنّ ما يدلّ على ذلك حكم الشرع أو حكم العقل، فإن كان الأول بأن دلّ الشرع على اعتبار شيء آخر في تحصيل الغرض فلا بدّ أن يكون ذلك الشيء أيضاً معتبراً في الأمور به، إذ لا فرق بينه وبين ما أمر به الشارع أولاً في كون كلّ منهما دخيلاً في سقوط الغرض، غاية الأمر أن الشارع قد بيّن ما يحصل غرضه بدالّتين، وإن دلّ الشرع بوجوب شيء سوى الأمور به الأولي مستقلاً فلا ربط له في تحصيل ذلك الغرض بل له غرض آخر، ومخالفة أحدهما لا يوجب مخالفة الآخر.

وإن كان الثاني بأن دلّ العقل على اعتبار قيد في تحصيل الغرض لم يبيّن الشارع، فيكون ذلك أيضاً معتبراً في الأمور به إن لم يحكم بأنه واجب مستقلّ كما مرّ في القسم السابق بالنسبة إلى دلالة الشرع على ذلك، وليس ذلك من باب اعتباره في عنوان الإطاعة التي هي عنوان ثانوي للمأمور به بل العنوان الأولي، لما ذكرنا من أنّ ذلك القيد في عرض سائر أجزاء الأمور به وشرائطه في دخله فيما يسقط به الغرض، وحشية عنوان الإطاعة التي يحكم به العقل في جميع الصور على نسق واحد، فقد ثبت أنّ كلّ شيء يكون واجب المراجعة في مقام الامتثال لابدّ وأن يكون معتبراً في الأمور به جزءاً أو شرطاً، ومن هنا يمكننا أن نقول: إنّ تقسيم الأمر إلى التبعدي والتوصلي ليس باعتبار أخذ

قوله: وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بتحصيل الواقع<sup>(١)</sup>.

قد يتوهم بل قيل إنه أراد لزوم الاحتياط بهذا النحو بدليل قوله: بل لا يجوز. وفيه: أنه (رحمه الله) قيده بقوله في جميع موارد إرادة التكرار، وحاصله: أن هذا طريق الاحتياط لمن أراد.

ثم ما ذكره في وجه طريق الاحتياط في موارد التكرار يجري نظيره في غير مورد التكرار، ولعله لو ضوحه تركه.

ثم ما ذكره من إتيان الواجب المظنون بالظنّ المعبر أولاً ثم الاتيان بالمحتمل الآخر لا وجه له مع حصول الاحتياط بعكس الترتيب أيضاً. وقد

⇒ خصوصية في كيفية الأمر كما نسب إلى المصنف نظير تقسيمه إلى العيني والكفائي والتعيني والتخييري، بل باعتبار أن الأمور به بالأمر التعبدّي قد أخذ فيه قصد القربة دون التوصلي.

ثم لا يخفى أن الإشكال المذكور والأجوبة عنه إنما يجري إذا كان معنى النية المأخوذة في العبادة قصد الأمر، وأما إذا كان بمعنى قصد القرب إلى ساحة رحمته والزلفى لديه، أو قصد الوصول إلى الجنة أو البعد من النار، أو قصد أنه تعالى أهل للعبادة إلى غير ذلك مما يرتقي إلى ثبوت عشرين على ما حكى عن كاشف الغطاء (رحمه الله) فلا إشكال في أخذ النية في الأمور به من لزوم الدور وغيره كما لا يخفى، فما الذي ألبأنا إلى القول بأن النية هي قصد الأمر فقط حتى يرد الإشكال ونحتاج إلى الجواب عنه!

ثم إن إشكال الدور وغيره لا يختص على تقدير صحته بالعبادة، بل يجري في كل ما يكون إتيان الفعل مقيداً بملاحظة الأمر وإن كان توصلياً كما إذا فرض أنه أمر بشيء مقيداً بكونه ذاكرة للأمر حين العمل وملفتاً إليه، فإن كان دوراً أو غيره يأتي فيه أيضاً، وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مزال الأقدام عصمنا الله تعالى من الزيغ والزلل فإنه ولي ذلك.



يوجّه بأنّ عكس الترتيب مفوّت للجزم بالتكليف حين الإتيان بالمظنون الذي هو تكليفه الفعليّ، بخلاف صورة تقديم العمل بالظن فإنّه حين العمل به جازم بالاستشغال ظاهراً وواقعاً. وفيه: أنّ هذا الجزم غير معتبر في الامتثال بل لا احتياط في مراعاته، لعدم وجود قول أو وجه في اعتباره، فليتأمل.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنّه قد يقال: إنّ ما ذكره المصنف في وجه مراعاة الاحتياط مخالف للاحتياط من جهة نفس التكرار الذي هو خلاف الاحتياط، لاحتمال كونه محظوراً.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّه إن كان وجه المنع عن التكرار احتمال اعتبار الوجه فلا يجري هنا، لأنّ الوجه محفوظ بقدر الإمكان بالعمل بالظن أولاً، وإن كان وجهه أنّه مخالف للسيرة فالقدر المتيقّن من السيرة غير مفروضنا، إلّا أنّ هذا ترجيح لا احتياط، فالأولى أن يقال: إنّ الأمر دائريين احتياط إدراك الواقع ورفع اليد عن احتياط ترك التكرار، وبين احتياط عدم التكرار ورفع اليد عن احتياط إدراك الواقع، ولا ريب أنّ مراعاة إدراك الواقع أولى في نظر العقل، فتأمل.

الثاني: أنّه لو دار الأمر في صورة إرادة الامتثال الإجمالي بسبب عدم إمكان الامتثال التفصيلي أو عدم لزومه بين قلّة التكرار وكثرته كان الأوّل أولى، كما لو دار الأمر بين أن يصلّي في ثوبين مشتهين أو ثلاثة أثواب مشتهية فالترجيح للأول إن كان احتمال المنع عن التكرار من جهة السيرة، وإن كان من جهة احتمال اعتبار قصد الوجه فلا أولوية لسقوطه على كل تقدير.

الثالث: أنّه لو دار الأمر على القول بتقديم العلم أو الظن التفصيلي بين  
تحصيل العلم التفصيلي من جهة مع لزوم كثرة التكرار من جهة أخرى، وبين  
الامتثال الإجمالي مع قلّة التكرار، مثاله ما لو نذر تعدد التيمم لكل صلاة فنسي  
صلاتين في يوم واحد مردّتين في الخمس، فيمكن إتيان خمس صلوات  
بخمسة تيمّات فيحصل الامتثال الإجمالي بالنسبة إلى المندور، كما أنّه كذلك  
بالنسبة إلى الفائتين، ويمكن إتيان ثمان صلوات بتيمّين، وكيفيته أن يتيمّم  
ويصلي صُبحاً وظهريّن ومغرباً ثم يتيمّم ويصلي الظهرين والعشاءين، فيحصل  
الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى المندور لكنّه يكثر التكرار بالنسبة إلى الفائتين،  
فعن كاشف اللثام<sup>(١)</sup> حكاية عن النهاية اختيار الثاني، ولعل وجهه تقديم  
الامتثال التفصيلي ولو من جهة على الإجمالي، وعن صاحب الجواهر (رحمه  
الله) في أوائل كتاب الطهارة<sup>(٢)</sup> اختيار الأول قائلاً: إنّّه لا يخلو دعوى  
مشروعية زيادة الصلاة كما ذكر محافظة على التجديد المذكور من تأمل ونظر  
بل ومنع، بل المتّجه حينئذ تجديد التيمّم لكلّ واحدة من الخمس، إذ كما أنّ  
الصلاتين متردّتان في الخمس فكذا التيمّان، ومع فرض عدم التمكن من ذلك  
يسقط المتعذّر.

وفيه: أنّ تحصيل العلم التفصيلي ورفع التردّد بالنسبة إلى التيمّين ممكن  
يجب مراعاته على القول أو يحسن مراعاته على القول الآخر بخلافه بالنسبة  
إلى الصلاتين، فيدور الأمر بين الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى التيمّين  
والإجمالي مع كثرة الأطراف بالنسبة إلى الصلاتين، وبين الامتثال الإجمالي

(١) كشف اللثام ١: ١٨٢.

(٢) الجواهر ١: ٦٠.

بالنسبة إليهما مع قلة الأطراف بالنسبة إلى الصلاتين، ولا ريب أن الأول أولى كما اختاره في النهاية<sup>(١)</sup>.

الرابع: أنه هل يكفي الامتثال الاحتمالي لو كان متمكناً من الامتثال بالعلم التفصيلي أو الإجمالي أم لا؟ مثلاً لو علم بوجود أحد الأمرين سواء أمكنه تعيين الواجب منهما أم لا، هل يؤثر إتيان أحد المحتملين في سقوط الأمر على تقدير كونه واجباً في الواقع.

وبعبارة أخرى: هل يحكم بصحته حتى يثمر سقوط الأمر على تقدير المصادفة ويثمر سقوط الأمر على تقدير إتيان المحتمل الآخر بعد ذلك بإرادة جديدة، أو يشترط في حصول الامتثال والحكم بالصحة بالعزم على الامتثال اليقيني من أول الأمر؟ وجهان، يظهر الثاني منهما من المصنف في رسالة أصالة البراءة مصرّاً عليه قائلاً: إن الوجه في صحة العمل قصد إتيان الواجب المراد في البين جزمًا، ومع عدم قصد إتيان كلا الطرفين لم يحصل قصد الواجب وقصد القربة به، إلا أن الأظهر هو الأول، لأنّ القدر المسلّم مما يشترط في صحة العمل أن يأتي به بداعي أمر الله ولو لم يعلم بحصول المأمور به، وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه، فإنه يفعل المحتمل برجاء أنه هو الواقع، غاية الأمر أنه يريد العصيان على تقدير كون الواجب هو المحتمل الآخر، فإنّ ذلك لا ينافي صدق الامتثال بالنسبة إلى المحتمل الأول الذي أتى به لله وبداعي أمر الله، كما في

---

(١) أقول: إن مختار النهاية مبني على مقدمة أخرى ممنوعة، وهي التزام فساد الفائنة بدون تيمّمها المختصّ بها، إذ لو قلنا بصحتها مع التيمم السابق عليها وعلى الفائنة الأخرى كما هو الحق لا يحصل العلم التفصيلي بامتثال النذر أيضاً، لأنّه لو كانت الفائنتان في ضمن ما صلى في أول التيممين فقد حصل الامتثال بالنسبة إلى الصلاتين ويبقى التيمم الثاني لغواً محضاً، فأين الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى المنذور؟

الشبهة البدوية لو أتى بالمحتمل بداعي امتثال أمر الله على تقدير ثبوت الأمر واقعاً، ولا ريب في الحكم بصحة ذلك لو كان ثابتاً في الواقع، فتدبر.

## منجزية العلم الإجمالي

قوله: فنقول: إنّ للعلم الإجمالي صوراً كثيرة لأن الإجمال الطارئ إما من جهة<sup>(١)</sup>.

محصل التقسيم أنّه إما أن يكون الحكم مجملاً والمتعلّق مبيّناً، أو يكون الحكم مبيّناً والمتعلّق مجملاً، أو يكون كلاهما مجملاً، وعلى التقادير الثلاثة إما أن تكون الشبهة حكمية أو موضوعية.

والمراد بإجمال الحكم عدم العلم بنوع الحكم من وجوب أو تحريم مع العلم بجنسه كمطلق الإلزام مثلاً، والمراد بإجمال المتعلّق عدم العلم بخصوص نوع المتعلّق أنّه ظهر أو جمعة مثلاً، أو عدم العلم بخصوص شخصه مع العلم بنوعه كما في الشبهة المحصورة.

والمراد من الشبهة الحكمية أن يكون الاشتباه من جهة خطاب الشارع وعدم وضوح ما يراد منه بحيث يكون رفع الشبهة من وظيفة الشارع، ومن الشبهة الموضوعية أن يكون الاشتباه من جهة الأمور الخارجية التي لا يكون رفعها من وظيفة الشارع، والأمثلة واضحة.

قوله: والاشتباه في هذا القسم إمّا في المكلف به كما في الشبهة المحصورة، وإمّا في المكلف<sup>(١)</sup>.

تقسيم الشبهة الموضوعية إلى قسميها بل الأقسام الثلاثة على ما في المتن صحيح إلا أنه غير محتاج إليها، لأنّ مرجع الشبهة في المكلف أيضاً هو الشبهة في المكلف به كما سيشير إليه المصنف في آخر المبحث، وإنّما يفيد التقسيم لو كانت الأقسام مختلفة في الحكم أو في كيفية الحكم، وإلاّ فيمكن التقسيم في كل مسألة إلى ما شاء الله.

قوله: كما في الخنثى<sup>(٢)</sup>.

يمكن أن تكون الشبهة من جهة إجمال الحكم بالنسبة إلى الخنثى، وأن تكون من جهة إجمال المتعلّق بالنسبة إليها، وأن تكون من كلتا الجهتين، مثال الأول حكم جهاد الخنثى فإنّه مردّد بين الوجوب والحرمة. مثال الثاني حكم وجوب الجمعة أو الظهر في زمن حضور الإمام (عليه السلام) فإن الوجوب معلوم والمتعلّق مردّد بالنسبة إليها. ومثال الثالث حكم كشف رأسها ووجهها في الإحرام فإنّها إن كانت امرأة يجب عليها ستر الرأس وكشف الوجه وإن كان رجلاً يجب كشف الرأس ويجوز ستر الوجه.

قوله: الثاني: أنه إذا تولّد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم<sup>(٣)</sup>.

اعلم أنّ العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي على قسمين:

(١) فرائد الأصول ١ : ٧٨.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٧٨.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٧٩.

أحدهما: أن يتولّد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بعنوان خاصّ هو مورد الحكم في لسان الأدلة، كما لو صلى في الثوبين المشتبهين بالنجاسة فإنّه يعلم تفصيلاً أنّه صلى في النجس وقد حصل عنوان الممنوع منه.

وثانيهما: أن يتولّد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بعنوان انتزعه العقل من عنوانين واقعيين في لسان الأدلة، كالأمثلة المذكورة في المتن فإنّ العلم بواحد مردّد بين الحدث والاستدبار أو بين ترك ركن أو فعل مبطل في الصلاة ليس علماً تفصيلاً بخصوص عنوان من المبطلات، بل علم بعنوان المبطل الذي ينتزع من مجموع الأدلة.

أما القسم الأول، فلا إشكال في أنّه كسائر العلوم التفصيلية كما قال المصنف.

وأما القسم الثاني، فإنّه بعدُ باقي على الإجمال بالنسبة إلى العنوان المأخوذ في الأدلة، وحينئذ لقائل أن يقول على القول بعدم كون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف ليس هناك علم تفصيلي يجب اتباعه، إذ ليس المعلوم بالتفصيل إلّا العنوان الانتزاعي الذي لم يتعلّق به حكم في الأدلة، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ العقل كما يستقلّ بوجوب متابعة القطع التفصيلي في القسم الأول كذلك يحكم بوجوب المتابعة في هذا القسم من العلم الإجمالي الذي حصل منه علم تفصيلي بمثل العنوان الانتزاعي.

نعم، لو كان لنا دليل لفظي على عدم اعتبار العلم الإجمالي شمل ذلك أيضاً، وليس كذلك، بل المانع من اعتبار العلم الإجمالي ما يدعى من قصور حكم العقل عن متابعة مثل هذا العلم فتأمل، ولتكن هذه المقدمة ببالك تنفعك فيما سيأتي من أمثلة المتن.

قوله: منها ما حكم به بعض فيما اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل<sup>(١)</sup>.

قد يقال: إنَّ القائل لعلّه لا يقول بالرجوع إلى الأصل المخالف للقولين، وليس إطلاق كلامه ناظرًا إلى هذه الجهة، بل ناظر إلى ما يقابل الأخذ بأحدهما، نعم ما حكاه عن الشيخ (قدس سره) من قوله بالتخيير الواقعي مخالف للقولين اللذين يكون أحدهما حقًّا بالفرض.

قوله: بل ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي<sup>(٢)</sup>.

وجه الاستظهار كما يستفاد من المعالم وغيره أنّه قال فيما لو فرض اتّفاق الفريقين بعد الاختلاف على أحد القولين، أنّه لا يجوز بناء على مختاره من التخيير، لأنّه يوجب بطلان القول الآخر والمفروض أنّه كان التخيير بينهما.

وقد يقال: إنّ مراده التخيير الظاهري، بدليل أنّه ردّ الرجوع إلى الأصل من الإباحة والحظر في تلك المسألة بعينها بلزوم طرح قول الإمام (عليه السلام) ثم اختار هو التخيير فراراً عن طرح قول الإمام (عليه السلام) فيظهر منه أنّ مراده التخيير الظاهري وإلاّ فهو كرّر على ما فرّ منه.

وربّما يحكى عن بعض أنّ ما اختاره الشيخ (رحمه الله) من التخيير فهو على مذاقه من باب قاعدة اللطف، فهذا موافق للواقع الذي قد حكمت به القاعدة.

وفيه: أنّ قاعدة اللطف على مذاقه لا تقتضي حدوث القول بالتخيير بعد

(١) فرائد الأصول ١ : ٧٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٧٩ - ٨٠.

فرض أنّ القولين لا يخلوان من قول الإمام (عليه السلام) بل تقتضي نفي التخيير الواقعي، وبالجمله لم نفهم معنى كلام هذا البعض.

قوله: فإنّا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلاً بحرمة وطئها<sup>(١)</sup>.

دعواه العلم التفصيلي ببطلان بيع الجارية في محل المنع، لأنّه إن أراد بطلان بيع بعض الجارية كما يدل عليه تعليله بكون بعض ثمنها ميتة فيكون البيع بالنسبة إلى هذا البعض باطلاً، فهذا عين العلم الإجمالي، وإن أراد بطلان أصل البيع حتّى بالنسبة إلى ما يقابل بعض الثمن المملوك فهو في محلّ المنع، غاية الأمر التبعض كما في نظائره من المعاملة على ما يملك وما لا يملك في صفقة واحدة.

وأما العلم التفصيلي بحرمة الوطء فلعلّه كذلك، لأنّ الأصل حرمة الوطء، ولم يحصل ما يوجب الحلية وهو ملكية تمام الجارية.

وكيف ما كان، لم يظهر ممن قال بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة التزام جميع ما يلزم من ارتكابه حتّى فيما تولّد منه العلم التفصيلي في بعض المراتب المتأخّرة عن ارتكابه الأوّلي، بل الظاهر منه جواز ارتكابه ما دام باقياً على الإجمال.

قوله: ومنها حكم بعض بصحة ايتمام أحد واجدي المني<sup>(٢)</sup>.

إنّما يتمّ المثال لما أراده لو كان حدث الإمام مانعاً عن صحة صلاة المأموم واقعاً بحيث لو علم المأموم به بعد الصلاة لحكمنا بإعادة الصلاة

(١) فرائد الأصول ١ : ٨٠.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٨٠.



وقضائها، وأما إذا كان العلم به مانعاً كما في فسق الإمام أو كفره فالصلاة خلف المحدث كذلك صحيحة واقعاً لعدم العلم بحدثه، ويبقى في المثال احتمال حدث نفس المأموم وهي شبهة بدوية.

قوله: ومنها حكم الحاكم بتنصيب العين التي تداعاها رجلان، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

كان الأولى التمثيل بحكم الحاكم بالتنصيب فإنه حكم بخلاف الواقع قطعاً بعد فرض العلم بعدم الشركة، اللهم إلا أن يقال إن حكمه هذا ينحل إلى حكمتين حكم بإعطاء النصف لأحدهما لا يعلم مخالفته للواقع وحكم بإعطاء النصف الآخر للآخر لا يعلم مخالفته أيضاً للواقع، لكن الإنصاف أنه ليس كذلك بل متعلق الحكم هو التنصيب الذي يعلم كونه مخالفاً للواقع، وأما ما ذكره المصنف في توجيه المثال من أن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة فمنظور فيه، لأنه لا يعلم سوى عدم انتقال أحد النصفين وهو العلم الإجمالي فأين العلم التفصيلي، وإن أراد من العلم التفصيلي العلم بعدم انتقال جميع المال من حيث المجموع إليه فهو كذلك إلا أن مثل هذا العلم موجود في جميع موارد العلم الإجمالي، ففي مثال الإناءين المشتبهين يعلم تفصيلاً أن مجموع الإناءين ليس بطاهر، وليس المراد من العلم التفصيلي ذلك قطعاً.

قوله: ومنها حكمهم فيما لو كان لأحد درهم وللآخر درهماً فتلف أحد الدراهم<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أنّ أخذ الثالث للنصفين أعني الدرهم المشترك لا يوجب علمه بعدم انتقال كلا النصفين، بل يعلم بعدم انتقال أحد النصفين، وهذا عين الإجمال فأين العلم التفصيلي؟ نعم لو جعل نفس حكمهم بالشركة مثلاً للعلم بعدمها كان صحيحاً، فما كان مثلاً في الفرض قد تركه وأتى بما لم يكن مثلاً كما في المثال السابق بعينه وقد ذكرنا.

قوله: ومنها ما لو أقرّ بعين لشخص ثم أقرّ بها للآخر<sup>(٢)</sup>.

من الواضح أنّ اجتماع العين والقيمة عند واحد وبيعهما بثمن واحد لا يخرج الإجمال إلى التفصيل، إذ كما أنّ المحرّم من بين العين والقيمة غير معلوم تفصيلاً كذلك المحرّم فيما يقابل إحداهما من الثمن غير معلوم تفصيلاً وقد مرّ نظيره، نعم ما ذكره من أمثلة التحالف مطابق لما رآه، ويحتاج إلى التوجيه على مذاق المصنف (رحمه الله) من منع معقولة عدم حجية القطع. أما على ما اخترناه من معقولة الردع عن العمل بالعلم لا نحتاج إلى توجيه، بل نفس إمكان عدم حجية العلم توجيهه للأمثلة، فتدبر.

قوله: فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو<sup>(٣)</sup>.

ظاهر كلامه (قدس سره) انحصار التوجيه في الأمور الثلاثة التي ذكرها

(١) فرائد الأصول ١ : ٨١.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٨١.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٨٢.

في المتن بدليل قوله على سبيل منع الخلوّ، والأظهر عدم الانحصار، بل هنا توجيه رابع أشرنا إليه في مقدّمة مسألتنا هذه يجري في بعض الأمثلة مثل مسألة اقتداء أحد واجدي المني في الثوب المشترك بالآخر بأن يقال إنّنا نمنع وجوب متابعة مثل هذا العلم التفصيلي، لأنّ المعلوم التفصيلي ليس إلّا وجود جنس مانع الصلاة المردد نوعه بين جنابة المأموم وجنابة الإمام، وليس لنا خطاب شرعي واحد متعلّق بذاك الجنس يلزم مخالفته قطعاً، بل هنا خطaban يتعلّق كلّ منهما بنوع واحد منه ولم نعلم مخالفة أحدهما معيّناً بل مردّداً، فهي بعد لم تخرج عن المخالفة الإجمالية بالنسبة إلى خصوصية عنوان المانع.

نعم، يعلم تفصيلاً مخالفة عنوان انتزاعي جامع للعنوانين أعني عدم إيجاد المبطل، إلّا أنّه يمنع وجوب متابعة هذا العنوان الانتزاعي على القول بعدم كون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف، لكن هذا إنّما يصح إن استند القائل إلى مثل قوله (عليه السلام) «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»<sup>(١)</sup> من الأدلة الشرعية التعبدية.

أمّا لو استند في عدم التنجيز بعدم حكم العقل بوجوب متابعة العلم الإجمالي، فقد مرّ أنّ العقل يحكم بوجوب متابعة مثل هذا العلم الإجمالي الذي يكون جميع أطرافه مورد الحكم بعنوان خاصّ. وبعبارة أخرى يحكم بوجوب مراعاة العنوان الانتزاعي المزبور.

(١) الوسائل ١٧ : ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

قوله: أحدهما (الأوّل) كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم<sup>(١)</sup>.

هذا التوجيه مجرّد احتمال لا يلتزمه المصنف ولا غيره في شيء من الأمثلة سوى صاحب الحقائق (رحمه الله)<sup>(٢)</sup> في المشتبهين بالنجس، ومذهبه باطل على ما هو محرر في محلّه، وأدنى ما يلزمه عدم حسن الاحتياط في الشبهة المحصورة فضلاً عن الشبهة البدوية لعدم وجود النجس الواقعي بين الأطراف واقعاً، ولعلّ ذلك خلاف الإجماع وأنّهم يقولون بحسن الاحتياط بل استحبابه حتى في الشبهات البدوية، فافهم.

نعم، يمكن إجراء هذا التوجيه في مسألة واجدي المني الذي ائتم أحدهما بالآخر بتقريب آخر غير ما ذكره المصنف بأن يقال: إنّ المانع من صحة صلاة المأموم علمه بحدث الإمام، فمن جهل بحدث إمامه فصلاته صحيحة واقعاً وإن كان الإمام محدثاً واقعاً كما هو كذلك في حكم فسق الإمام أو كفره وإن تبيّن فيما بعد، إلّا أنّ ذلك يرجع إلى التوجيه الثاني لأنّ من لا يعلم بحدث إمامه حكمه الظاهري أن يبني على طهارته ثم يفرض أن صحّة صلاته مترتبة على مثل هذه الطهارة الظاهرية في إمامه.

وأما ما ذكره المصنف من كون المانع الحدث المعلوم تفصيلاً من مكلف خاص ثم فرّع عليه قوله فالمأموم والإمام متطهّران في الواقع، ففيه أنّه لو كان كذلك لزم صحّة صلاة كل من الإمام والمأموم واقعاً حتى لو تبيّن المحدث منهما بالنسبة إلى صلاة نفسه، وهذا مما لا يلتزمه أحد من الفقهاء كما لا يخفى.

(١) فرائد الأصول ١: ٨٢.

(٢) الحقائق الناضرة ١: ١٣٦ المقدمة الحادية عشرة.

قوله: الثاني أنّ الحكم الظاهري في حقّ كل أحد نافذٌ واقعاً في حق الآخر<sup>(١)</sup>.

هذا التوجيه بظاهره فاسد، إذ يلزم عليه أن يحكم بصحة صلاة المأموم العالم بحدث إمامه إذا كان الإمام محكوماً بالطهارة في الظاهر في علم نفسه، والأظهر أن يريد أنّ من يعلم الحكم الظاهري في حق أحد ينفذ واقعاً في حقه بأن يقال: إنّ من كانت صلاته صحيحة عند غيره فللغير أن يرتّب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز له الايتمام، ولعل هذا أيضاً مراد المصنف، وقد عبّر بنظير ما عبّرنا في أول عنوان المسألة وأوقعته المسامحة أو ضيق العبارة هنا في سوء التعبير.

وكيف كان، فهذا التوجيه في المثال الأول صحيح على النحو الذي ذكرنا من أنّ المأموم يحكم بجريان أصالة الطهارة في حق الإمام، وبذلك يحكم بحصول شرط صلاته واقعاً من هذه الجهة، ويبقى احتمال حدث نفسه شبهة بدوية يحكم فيه بالبراءة، فليس هناك علم تفصيلي ولا إجمالي ببطان صلاته.

قوله: وكذا من حلّ له أخذ الدار ممّن وصل إليه نصفه<sup>(٢)</sup>.

هذا التوجيه في هذا المثال وفي المثالين بعده غير معقول، إذ بعد فرض العلم بأنّ أحد النصفين في يد من هو بيده في حكم المغصوب كيف يدّعي ملكية من اشترى النصفين تمام الدار واقعاً، نعم لو فرض ملكية كل من المتداعيين النصف الذي بيده واقعاً ولو على نحو الصلح القهري على ما هو مقتضى التوجيه الثالث كان تمام الدار محكوماً بملكية من اشتراها واقعاً، وهذا غير ما ذكره.

(١) فرائد الأصول ١: ٨٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٨٢.

قوله: الثالث أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة<sup>(١)</sup>.

مرجع هذا التوجيه إلى توجيهات عديدة:

أحدها: تقييد الحكم المذكور في إطلاق كلامهم بغير صورة حصول العلم التفصيلي، وذلك يتم في الأمثلة الثلاثة الأولى التي استفيد مخالفة العلم التفصيلي من إطلاق كلامهم.

وثانيها: التقاص القهري وذلك في مسائل التحالف على ما في المتن بأن يقال في مسألة الاختلاف بين كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جاريةً، أن ردّ الثمن إلى المشتري مع كونه ملكاً للبائع واقعاً باتفاقهما من باب التقاص القهري بمعنى أنه يأخذه بدلاً عما أخذ البائع منه مما ملكه بالبائع مقاصّة.

أقول: ويرد عليه:

أولاً: أنه يتم ذلك إذا كان الثمن مساوياً لقيمة مثل المبيع أو أقل، أما إذا كان أزيد فلا يجوز أخذ الزائد، ولم يعد من أحد منهم هذا التفصيل، بل الظاهر إطلاق الفتوى بردّ الثمن إلى المشتري.

وثانياً: أنه يتم فيما إذا كان المشتري محقاً في دعواه أن المبيع عبد مثلاً، وأما إذا كان مبطلاً كيف يجوز له أخذ الثمن مقاصّة والحال أن البائع كان يبذل المبيع الواقعي وامتنع المشتري من قبضه مدّعياً أن المبيع غيره كذباً وخاصمه حتى انتهى الأمر إلى التحالف.

وثالثاً: أنه يبقى الكلام في حكم الحاكم بالتراد فإن فيه مخالفة العلم التفصيلي بالنسبة إلى الحاكم، غاية الأمر أن المتبايعين بعد حكم الحاكم

يتقاصان.

ثالثها: الحكم بالانفساخ في مسائل التحالف قهراً عليهما بعد التحالف، وهذا احتمال جيد.

رابعها: الحكم بالصلح القهري في مسائل التحالف ومسألة الودعي ومسألة التنصيف، وهذا الوجه أيضاً كسابقه احتمال جيد. ويحتمل غير بعيد أن يكون حكم الحاكم في الأمثلة المذكورة مؤثراً في التملك على هذا النحو واقعاً وإن كان المبطل من المتداعيين معاقباً واقعاً إلا أنه يملك بعد حكم الحاكم ما ردّه إليه.

## في جواز المخالفة الإلزامية

قوله: أحدهما (الأول) مخالفته من حيث الالتزام<sup>(١)</sup>.

لابدّ أولاً من تصوير المخالفة الالتزامية فربما توهم أنها غير معقولة فنقول:

إنّ الالتزام الذي يمكن الحكم بوجوبه حتى يكون تركه محرماً ليس بمعنى العلم وإلاّ لزم أن يكون أبو جهل (لعنه الله) ملتزماً بالشريعة مؤدياً للواجب عليه من الالتزام، لعلمه بصدق النبي (صلى الله عليه وآله) مع أنه من الجاحدين للشرع وأحكامه بالضرورة والاتفاق، مع أنه لا يتصور وجوبه في

مسألتنا، إذ الإجمالي منه حاصل بالفرض فلا يتعلّق به الوجوب، وغيره لا يمكن تحصيله بالفرض فلا يتعلّق به الوجوب، وليس بمعنى القصد فضلاً عن قصد الوجه، لأنّ الكلام يجري في التوصلّيات التي لا يعتبر فيها سوى إتيان المأمور به كيف ما اتّفق، بل المراد من الالتزام هو التديّن بالحكم والتمكين والتسليم له في سويداء القلب بعد العلم به بحيث يكون المكلف في نفسه بانياً على صحّة الحكم منقاداً له، وذلك نظير التشريع فكما أنّ البناء على ثبوت الحكم غير الثابت واقعاً عند المشرّع أمر معقول على التحقيق المحقق في محله، كذلك البناء على صحّة الحكم الثابت عند العالم به أمر معقول، بل الالتزام بهذا المعنى ممكن حتى بالنسبة إلى المشكوكات كما ورد في قوله (عليه السلام) «إذا شككت فابن على الأكثر»<sup>(١)</sup> ولا ريب أنّ البناء على الأكثر أمر نجده في النفس أمراً معقولاً واقعاً يفعلُه المكلف في نفسه ثم يرتّب على ذلك ما يلزمه في إتمام الصلاة على حسبه، وإنكار هذا المعنى مكابرة كما لا يخفى.

وفي مقابل هذا المعنى من الالتزام الجحود والإنكار في النفس بالحكم ولو كان عالمّاً به كما في أبي جهل (لعنه الله)، وما هو واجب في المسائل الاعتقادية من الاعتقادات الحقّة يراد به هذا المعنى لا مجرد العلم فإنّه يجتمع مع الجحود أيضاً كما مرّ.

ثم إنّ حكم المخالفة الالتزامية بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال يحتمل وجوهاً:

الأول: أن يحكم فيما لو تردّد الأمر بين الوجوب والحرمة مثلاً بعدم الوجوب والحرمة تمسكاً بالأصل في الطرفين، وهو في معنى الالتزام بالإباحة

(١) الوسائل ٨: ٢١٢ و ٢١٣ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ١ و ٣.



الظاهرة.

الثاني: أن يقال بالتوقف بالنسبة إلى الحكم الظاهري وعدم الالتزام بشيء في الظاهر.

الثالث: أن يحكم بالتخيير نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين، ويلزمه الالتزام بأحد الاحتمالين جزماً في الظاهر ثم العمل على ذلك الاحتمال بعينه.

الرابع: أن يحكم بالتخيير أيضاً كما في الوجه الثالث إلا أنه يلتزم بأحد الاحتمالين برجاء أنه هو الواقع نظير الاحتياط في الشبهة البدوية ثم العمل على طبق ذلك الاحتمال، فهو في الحقيقة تخيير بين الاحتياطين.

ولا يخفى أنه على الوجهين الأولين تلزم المخالفة الالتزامية بالنسبة إلى الحكم الواقعي في الظاهر، لأنه في الوجه الأول التزم بخلاف الحكم الثابت في الواقع من الوجوب أو الحرمة وهو الإباحة، وفي الوجه الثاني لم يلتزم بشيء، وعلى الوجهين الآخرين لا تلزم المخالفة الالتزامية القطعية بل الاحتمالية. وحينئذ نقول: من يمنع من المخالفة القطعية الالتزامية لابد أن يختار أحد الوجهين الآخرين، ومن لا يمنع له أن يختار أحد الأولين أيضاً.

إذا تمهّد ذلك فنقول قبل التعرّض لما في المتن: أنه لا دليل على وجوب الالتزام بالأحكام حتى يكون تركه محرماً إذا لم تترتب عليه المخالفة العملية حتى في صورة العلم التفصيلي، سوى ما يتوهم من وجوب التدبّر بكل ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله)، وانطباقه على ما نحن فيه محل نظر، إذ القدر المسلّم فيه هو الالتزام والتدبّر الإجمالي بكل ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) واقعاً على ما هو ثابت في اللوح المحفوظ، وأما الالتزام بخصوص كل حكم حكم بشخصه زائداً على ذلك التدبّر الإجمالي الذي ينطبق عليه فلم

يثبت.

وبيان أوضح أن هناك قضيتين:

إحدهما: وجوب الالتزام بالأحكام الواقعية مطلقاً بقدر الإمكان بحيث يلزمه تحصيل العلم بالحكم تفصيلاً مقدماً لإيجاد الواجب عليه من الالتزام والتدين إن أمكن، وإن لم يمكن العلم التفصيلي بعد حصول العلم الإجمالي يجب الالتزام بأحد الاحتمالين، لأنَّ القدر الممكن في هذا الحال هو هذا.

ثانيتهما: وجوب التصديق بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) لكون خلافه موجباً لتكذيب النبي (صلى الله عليه وآله) الذي هو خلاف مقتضى الإيمان الواجب على المكلف، ولأزم تلك القضية أنه إن اتَّفَق حصول العلم التفصيلي بالحكم يلتزم به تفصيلاً، وإن لم يتفق يلتزم إجمالاً بكل ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) واقعاً على ما في اللوح المحفوظ.

والفرق بين القضيتين: أنَّ القضية الأولى حاکمة بوجوب الالتزام تفصيلاً مطلقاً حتى مع الجهل بالحكم غاية الأمر أنَّ الجاهل معذور، والقضية الثانية غير حاکمة بالالتزام التفصيلي حتى في صورة تحقق العلم التفصيلي بل على عنوان ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) غاية الأمر انطباق الالتزام الإجمالي الواجب على المعلوم تفصيلاً قهراً لو علم بالحكم تفصيلاً، وحينئذ نقول: إنَّ دلَّ دليل على القضية الأولى ينتج المدعى من وجوب الالتزام فيما نحن فيه كما هو واضح، لكنه لا دليل عليه، وأما القضية الثانية فلا ينتج المدعى وإن كانت حقاً اقتضاها دليل وجوب الإيمان من العقل والنقل، فما يفيد المقام غير ثابت وما ثبت لا يفيد.

فإن قلت: إنَّ التصديق بالقضية الثانية أيضاً ينافي الحكم بالإباحة ظاهراً

فيما لو دار الأمر بين الواجب والحرام، إذ الإباحة خلاف ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) قطعاً.

قلت: أولاً: لنا أن نلتزم بالتوقف الذي قد تقدّم أنه أحد الاحتمالات الأربعة.

وثانياً: نمنع منافاة الحكم بالإباحة ظاهراً للتصديق الواجب بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله)، إذ لا نعني بالإباحة في الظاهر سوى أنه لا حرج في فعله ولا في تركه، وهذا ليس حكماً مخالفاً لما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) بل هو بيان لعذر المكلف بالنسبة إلى الواقع المجهول، وقد تقدّم سابقاً أن الأحكام الظاهرية ليست بأحكام حقيقية بل هي أعذار للمكلف حين الجهل بالأحكام ببيان مستوفى فراجع.

ونظير ما نحن فيه هو الحكم بالإباحة الظاهرية في الشبهات البدوية فإنّها ليست حكماً حقيقياً لكي يلزم كون ذلك تشريعاً في مقابل الحكم الواقعي إن كان بخلافها، بل معنى الإباحة هناك أيضاً نفي الحرج عن الفعل والترك، ولو سلم كون الأحكام الظاهرية أحكاماً شرعية في مقابل الأحكام الواقعية لا منافاة أيضاً بين الإباحة الظاهرية وكون الحكم في الواقع إما الوجوب أو الحرمة، لاختلاف موضوع الحكمين على ما قرروه من أن موضوع الحكم الواقعي نفس الفعل أو الترك وموضوع الحكم الظاهري هو الفعل بوصف أنه مجهول الحكم.

ولا يخفى أن القضية الأولى لو كانت ثابتة تنتج الوجه الرابع من الوجوه السابقة وهو الالتزام بأحد الاحتمالين إما الوجوب أو الحرمة احتياطاً رجاء لكونه هو الواقع، ضرورة كون الالتزام بالأحكام الواقعية مفصلاً على هذا التقدير من الأفعال الواجبة غاية الأمر أنه من أفعال القلب، وحيث علم بثبوت

أحد الحكمين يجب الالتزام به حتى لو كان الالتزام بكليهما ممكناً كان واجباً احتياطاً لإدراك الواجب الواقعي في البين، ولما لم يمكن كلاهما لزم أحدهما بحكم العقل كما في الشبهة المحصورة إذا تعذر الاجتناب عن جميع الأطراف يجب الاجتناب عن بعضها بقدر الإمكان.

وأما التخيير على الوجه الثالث من الوجوه السابقة وهو الالتزام بأحد الاحتمالين تعييناً على ما يختاره نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين، فهو ممنوع منه لأنه يستلزم التشريع المحرّم، إذ المفروض أنّه لم يعلم بالوجوب أو الحرمة بالخصوص فكيف يلتزم بأحدهما بالخصوص معيّناً، هذا إذا فُسّر التشريع بإدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين، وإن فُسّر بإدخال ما ليس من الدين في الدين فما نحن فيه داخل أيضاً فيما هو مناط التحريم في التشريع المصطلح المستدلّ عليه بمثل قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذُن لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾<sup>(١)</sup> ونحوه كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر أنّه لا وجه لمقايضة ما نحن فيه بالخبرين المتعارضين، لأنّ الدليل دلّ هناك على تصديق كلّ خبر خبر بالخصوص، فلمّا لم يمكن ذلك في المتعارضين يحكم العقل بالتخيير، سواء قلنا بكون حجية الخبرين من باب الموضوعية أو الطريقة على التحقيق في محلّه، وإن ضايقنا عن التخيير العقلي على الطريقة كما عند المصنف فبالتخيير الشرعي، وهذا بخلاف ما نحن فيه إذ لا دليل على وجوب الالتزام بهذا النحو بالنسبة إلى كلّ حكم بالخصوص، ولو كان دليل على وجوب الالتزام بهذا النحو قد عرفت أيضاً أنّه لا ينتج سوى التخيير على وجه الاحتياط، وكذا ظهر بطلان المقايضة بتخيير المقلّد بالرجوع

إلى أحد المجتهدين المختلفين في الفتوى، والوجه ظاهر ممّا مرّ.

فتحصل مما ذكرنا: أنّه لا مانع من الرجوع إلى أصالة الإباحة والبراءة وعدم الالتزام بشيء.

ويظهر من المصنف (رحمه الله) عدم جواز الرجوع إلى الأصل بوجهين:

أحدهما: قصور أدلة الأصل لشمولها لما نحن فيه، فإنّه في رسالة أصل البراءة في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما قال: فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً لعموم أدلّة الإباحة الظاهرية مثل قولهم (عليهم السلام): «كل شيء لك حلال»<sup>(١)</sup> وقولهم (عليهم السلام): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»<sup>(٢)</sup> فإنّ كلّاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه، وغير ذلك من أدلّته حتى قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»<sup>(٣)</sup> أو أمر على رواية الشيخ<sup>(٤)</sup> إذ الظاهر ورود أحدهما تفصيلاً، فيصدق هنا أنّه لم يرد أمر ولا نهى، هذا كله مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك فإنّ الجهل بأصل الوجوب علّة تامّة عقلاً يقبح العقاب على الترك من غير مدخلة لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة - إلى أن قال - ولكنّ الإنصاف أنّ أدلة الإباحة في محتمل الحرمة ينصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب، وأدلة نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا يفيد إلّا عدم المؤاخذة على الترك والفعل وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا

(١) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٣.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

(٤) أمالي الطوسي: ٦٦٩ / ١٤٠٥.

المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً.

نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل وهو مفقود، فاللازم هو التوقّف وعدم الالتزام إلاّ بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب<sup>(١)</sup> انتهى كلامه رفع مقامه.

ومحصّل كلامه: أنّ مثل «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» منصرف عمّا إذا كان الأمر دائراً بين الوجوب والحرمة بشهادة أنّه جعل غاية الحلّ معرفة الحرام بعينه بحيث يظهر منه أنّ الشبهة ليست إلاّ من جهة احتمال الحرمة، ومثل «ما حجب الله علمه عن العباد» وأشباهه لم تدلّ على أزيد من جواز الفعل والترك، وهذا يجمع الحكم بالإباحة والتخيير، وحيث لا دليل على تعيين أحدهما يتوقّف عن التعيين.

وفيه: أولاً: منع الانصراف المذكور.

وثانياً: أنّ مفاد أدلة نفي التكليف لا يجمع وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً كيف وأنها تدلّ على أنّ المكلف مطلق العنان في الواقعة المشتبهة ولا ريب أنّ وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً تكليف أيّ تكليف.

وثالثاً: أنّ التوقّف في الحكم الفعلي الظاهري لا معنى له، بل لابدّ للفقهاء أن يحكم بمقتضى أصل من الأصول بحكم فعليّ يرجع إليه في مقام العمل<sup>(٢)</sup>.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٧٩ - ١٨٥.

(٢) أقول: منع الانصراف لا أعرف له وجهاً، وقد مرّ بيان وجه الانصراف بل الظهور، وكذا الإيراد الثالث غير متوجّه إذ لم يظهر من المصنف قوله بالتوقّف في مقام العمل بل التوقف

وثانيهما: ما ذكره في آخر هذا المبحث الذي نحن فيه ومحصله: أنَّ الرجوع إلى أصالة الإباحة وترك الالتزام بواحد من الحكمين وإن لم يستلزم المخالفة العملية دفعة في واقعة واحدة إلاَّ أنَّه يستلزمها تدريجاً في واقعتين أو أزيد، والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعلم كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجاً عن قصد إليها من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعة، فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك، إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد، وتعدد الواقعة إنَّما يجدي مع الإذن من الشارع عند كل واقعة كما في تخيير الشارع للمقلِّد بين قولي المجتهدين تخييراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر.

وجوابه: أنه يكفي في إذن الشارع عند كل واقعة أدلة البراءة والإباحة، وما ذكره من حكم العقل إنَّما يتم لو كان التكليف بكلتا الواقعتين منجزاً في زمان واحد ولو على نحو التعليق، ومفروض المسألة أعم من ذلك، وقد نبّه المصنف على ذلك في الشبهة المحصورة فيما لو كانت أطراف الشبهة تدريجي الحصول وكان زمان ثبوت التكليف للمتأخّر متأخراً عن زمان ثبوت التكليف للطرف المتقدم الحصول، كما لو علم بوجود صوم أحد الأيام فإنَّه لا يجب الاحتياط إلاَّ إذا ثبت التكليف بالصوم الواجب الواقعي في أول الأزمنة.

ثم ما ذكره من ثبوت إذن الشارع في تخيير المقلِّد بين قولي المجتهدين تخييراً مستمراً عهدته عليه، فإنَّ دليل التخيير إن كان مثل قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾<sup>(١)</sup> فدلالته على التخيير محلّ تأمل فضلاً عن

⇒ في تعيين أحد الاحتمالين المجامع لمفاد أدلة نفي التكليف، بل صرّح بالبراءة العقلية في مقام العمل في أول كلامه ولم يورد عليه في آخر كلامه كما أورد على سائر أدلته.

التخيير الاستمراري، لأنّ مفاد الآيّة لا يزيد على رجوع غير العالم إلى العالم في الجملة، وليس ناظراً إلى صورة تعدد العالم واختلافهم في الفتوى ودوران أمر المقلّد بين الرجوع لهذا أو ذاك، هب أنّه دالّ بإطلاقه على جواز الرجوع لمطلق أهل الذكر ويلزمه التخيير في الصورة المفروضة، إلّا أنّه في ابتداء الأمر وبعد الرجوع إلى أحدهما فهو عالم بالحكم لا يجوز له الرجوع إلى غيره إلّا بدليل، وإن كان الدليل هو الإجماع فالقدر المتيقّن هو التخيير الابتدائي، وكذا لو كان الدليل حكم العقل بالتخيير، فافهم.

ثم لا يخفى أنّ ما اختاره المصنف (رحمه الله) في رسالة أصل البراءة من التوقّف مخالف لما اختاره هنا من التخيير، نعم يمكن أن يقال بعدم جواز الرجوع إلى أصالة الإباحة والبراءة ولزوم الأخذ بالتخيير بوجه آخر دقيق مبنيّ على مقدمة قد مرّ ذكرها سابقاً، وهي أنّ الأحكام الواقعية غير المقيدة بالعلم والجهل يجوز العقاب عليها إلّا أن يعتذر المكلف بعذر مقبول عقلاً أو شرعاً، فمطلق الجهل بها لا يرفع عقاب المخالفة إلّا أن يكون الجهل عذراً صحيحاً، وحينئذ نقول فيما نحن فيه بعد ما علم المكلف بأنّ للشارع في هذا الموضوع حكماً إلزامياً مردداً بين الوجوب والحرمة، فلو بني الأمر على التخيير بحكم العقل أو الشرع واختار أحد الحكمين وعمل به فقد أتى بما يمكنه أن يعتذر به على تقدير المخالفة.

وأما لو بني الأمر على عدم الوجوب والحرمة واختار الفعل أو الترك فإن صادف الواقع وإلّا فيصحّ عقابه على المخالفة لأنّه لا عذر له.

لا يقال: له أن يعتذر بأصل البراءة.

لأنّا نقول: لا تجري أصالة البراءة مع العلم بجنس التكليف وإن اشتبه



نوعه حتى عند المصنف، مثلاً لو علم بأن أحد الحكمين ثابت إما وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن، فإن الاحتياط لازم وأصالة عدم الحكمين متعارضة بواسطة العلم الإجمالي، وكذا لو تعدد الاحتياط بالنسبة إلى أحد الطرفين يجب مراعاته بالنسبة إلى الطرف الآخر وإلا لم يكن معذوراً، وما نحن فيه من هذا القليل يجب الأخذ بأحد الحكمين من باب الاحتياط اللازم المراعاة بقدر الإمكان ليكون معذوراً على تقدير المخالفة.

قوله: أما في الشبهة الموضوعية فلأن الأصل في الشبهة الموضوعية إنما يُخرج مجراه عن موضوع التكليفين<sup>(١)</sup>.

فيما ذكره من الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية نظر:

أما أولاً: فلأنه لو لم يكن دليل على حرمة المخالفة الالتزامية فلا وجه لإجراء الأصل والخراج الموضوعي لأنه لغو محض، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، وإن قام الدليل على وجوب الالتزام فلا ينفع إجراء الأصل الموضوعي أيضاً كالأصل الحكمي لأنه يلزم على تقديره مخالفة الالتزام الواجب بالفرض وأنها لا تجوز.

وأما ثانياً: فلأن مناط هذا الفرق لو تم جريان الأصل الموضوعي وعدم جريانه لا كون الشبهة موضوعية أو حكمية، وليس في جميع موارد الشبهة الموضوعية أصل موضوعي، مثلاً المائع المردد بين كونه ماءً أو بولاً ليس في مورده أصل موضوعي، وقد اعترف المصنف بعدم الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية في آخر هذا الكلام بقوله: ولكن التحقيق، إلى آخره.

قوله: لأنّ الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي<sup>(١)</sup>.

إن كان الأصل الجاري هناك مثل الاستصحاب فحكمه بانتفاء الحكم الواقعي في مجراه صحيح، وإن كان أصالة البراءة فإنّ مؤداها لا يزيد على نفي العقاب على تقدير المخالفة لا نفي الحكم الواقعي.

قوله: نعم لو أخذ في ذلك الفعل بنية القربة - إلى قوله - بغير ما علم كون أحدهما<sup>(٢)</sup> تعبدياً<sup>(٣)</sup>.

لو فرض كون كلا الحكمين تعبدياً فما ذكره من لزوم المخالفة العملية من إجراء الأصل حقّ، لأنّ كلاً من الفعل والترك لا لداعي القربة مخالفة عملية قطعية، وأما إذا فرض كون أحدهما تعبدياً والآخر توصلياً فلزوم المخالفة العملية من إجراء الأصل مطلقاً ممنوع، مثلاً لو كانت المرأة في شك من أنها حائض أو طاهر فأمرها يدور بين وجوب الصلاة التعبدية وحرمتها التوصلية، فإن كان متعلق حكم الحرمة مطلق الصلاة ولو لا لداعي القربة فالعمل بأصالة البراءة يستلزم المخالفة العملية، إذ لو صلّت لا لداعي القربة تعلم بمخالفة الحكم الواقعي، لأنّها لو كانت واجبة فقد أخلّت بالقربة وإن كانت محرمة فقد أتت بها، وإن كان متعلّق التحريم هو الصلاة بقصد القربة فلا يلزم من إجراء الأصل مخالفة عملية أصلاً لأنّها إن صلّت بداعي القربة فقد وافقت احتمال الوجوب، وإن صلّت لا لداعي القربة أو لم تصلّ أصلاً فقد وافقت احتمال الحرمة، إذ المحرّم هي الصلاة بقصد القربة بالفرض ولم تتحقق، فافهم.

(١) فرائد الأصول ١: ٨٥.

(٢) توجد هنا كلمة «المعين» في بعض نسخ الفرائد.

(٣) فرائد الأصول ١: ٨٦ - ٨٧.

**تنبيه:**

على القول بحرمة المخالفة الالتزامية يلزم عدم جواز إجراء الأصل في كثير من موارد غاية الكثرة، وضابطه جميع موارد العلم الإجمالي بين حكمين من الأحكام التكليفية أو الوضعية، والالتزام بذلك لعلّه يقطع بخلافه، فلو دار الأمر بين كون شيء مندوباً أو مباحاً مثلاً يجب الالتزام بأحدهما على القول، إذ لا فرق في وجوب الالتزام بين سائر الأحكام، ولا يلتزم به أحد.

**عدم جواز المخالفة العملية**

قوله: أما المخالفة العملية<sup>(١)</sup>.

إطلاق العنوان يعمّ ما لو كان المعلوم بالإجمال مسبوقاً بالعلم التفصيلي وقد تنجّز التكليف به ثم طرأ عليه الإجمال، وما لو حصل في أول الأمر العلم الإجمالي، وكذا يعمّ ما لو كان العلم بما يتعلّق بحقوق الناس من أموالهم وأعراضهم ونفوسهم وما لو كان متعلّقاً بحقوق الله فقط، أو كان مردّداً بينهما، وكذا يعمّ على ما في المتن ما لو كانت المخالفة لخطاب تفصيلي متعلّقاً بعنوان مخصوص أو كانت مخالفة لخطاب إجمالي مردّد بين خطابين من سنخ واحد كالتردد في وجوب أحد العنوانين أو من سنخين كالتردد في وجوب أحد العنوانين وحرمة الآخر، ولعل هذه التقسيمات ينفع فيما سيأتي في وجه

## المسألة.

قوله: فإن كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها<sup>(١)</sup>.

تحقيق هذا المبحث أعني حرمة المخالفة القطعية العملية موقوف على التكلم في مقامات ثلاثة:

الأول: أن العلم الإجمالي منجّز للتكليف أم لا.

الثاني: أنه على تقدير كونه منجّزاً هل هو علّة تامة للتنجّز حتى لا يجوز ترخيص الشارع لما يوجب مخالفته، أو هو مجرد مقتضى للتنجّز ويجوز أن يمنعه مانع من ترخيص الشارع ونحوه.

الثالث: أنه على تقدير جواز الترخيص هل الرخصة ثابتة في الشرع أم لا.

أما المقام الأول، فالحق أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجّز التكليف به بحكم العقل، فإنه كما يحكم بعدم جواز مخالفة ما علم تفصيلاً أنه حرام أو واجب كذلك يحكم بعدم جواز المخالفة للمعلوم بالإجمال، سواء كانت مخالفة لخطاب واحد معيّناً أو لأحد الخطابين المعلوم وجود أحدهما، سواء كانا من سنخ واحد أو سنخين، لأنّ مناط حكم العقل هو التعرّض لمبغوض المولى وعدم المبالاة بارتكابه، وهذا المعنى مشترك بين جميع الأقسام، وبهذا يعلم أن العلم الإجمالي غير لازم المراعاة في الشبهة غير المحصورة، إذ العلم الكذائي كعدم العلم في اعتبار العقل، ومن ارتكب بعض أطراف الشبهة لا يعدّ عند العقل متعرضاً لما هو مبغوض للمولى مع كثرة الأطراف بمثل الكثرة المعتبرة في الشبهة غير المحصورة.

وأما المقام الثاني، فقد تقدّم جواز ترخيص الشارع مخالفة المعلوم التفصيلي ومنع العمل به ببيان مستوفى، فالمعلوم بالإجمال أولى بذلك لأنّه مشوب بالجهل، فيجوز أن يكون شوبه بالجهل حكمة للإذن بالمخالفة، وقد تقدّم أيضاً جواب ما أورده المصنف (قدس سره) من لزوم التناقض بين جعل الحكم الواقعي غير مقيد بالعلم وبين الترخيص المذكور، فراجع.

وأما المقام الثالث، فقد يقال: بأنّ أكثر الأدلة النقليّة على أصالة البراءة أو جميعها شاملة للمقام، فإنّ كل واحد من أطراف المعلوم بالإجمال شيء حجب الله علمه فهو موضوع بمقتضى قوله (عليه السلام): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»<sup>(١)</sup> وكذا قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»<sup>(٢)</sup> شامل لما نحن فيه وهكذا، إلّا أنّ المصنف (قدس سره) ذكر في رسالة أصل البراءة من أخبار الباب في الاستدلال على مقامنا هذا خصوص خبر «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه»<sup>(٣)</sup> وخبر «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>(٤)</sup> فإنّ مفادهما مما يشمل أطراف المعلوم بالإجمال بإطلاقه كما أنّه يشمل الشبهة البدوية، ثم أجاب بأنّ مثل هذه الأخبار كما تدل على حليّة كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً لأنّه أيضاً شيء علم حرمة، ثم أورد (رحمه الله) على نفسه بأنّ غاية الحلّ معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الإجمالي، ثم أجاب عنه بقوله: قلت: أما قوله (عليه

(١) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٣.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

(٣) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٤) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

(السلام): «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» فلا يدل على ما ذكرت، لأنّ قوله «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال: رأيت زيداً بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية، وإلاّ فكل شيء علم حرمة فقد علم حرمة نفسه، فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناء ان إناء زيد شيء علم حرمة بعينه، نعم يتّصف هذا المعلوم المعيّن بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما فيقال: أحدهما لا بعينه في مقابل أحدهما المعيّن عند القائل، انتهى موضع الحاجة.

وفيه نظر:

أمّا أولاً: فلاّنه إن أراد بقوله (قدس سره) هذه الأخبار كما تدل على حليّة كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنّه أيضاً شيء علم حرمة، أنّ مضمون الخبر يناقض ذيله صدره على تقدير شموله للشبهة في المعلوم بالإجمال، فيستكشف من ذلك اختصاصه بغير مورد العلم الإجمالي، ففيه أنّ لزوم التناقض مبني على صدق عموم كل شيء على أطراف المعلوم بالإجمال مرتين، مرّة باعتبار إناء زيد وإناء عمرو ومرّة باعتبار هذا الإناء وذلك الإناء، حتى يصحّ أن يقال: إنّه باعتبار إناء زيد معلوم الحرمة وبالعابار الآخر مشتبه يحكم بحليته فيلزم التناقض، وليس كذلك فإنّ الشيء الواحد لا يدخل في عموم كل شيء إلاّ مرة واحدة إما باعتبار شخصه أو باعتبار عنوانه مثل إناء زيد مثلاً، والأظهر بل المتعيّن دخوله في العموم بالعابار الأول، لأنّ المراد بالشيء بقرينة الغاية هو المشتبه وإناء زيد غير مشتبه الحكم، فكأنه قال: كل شيء مشتبه حلال حتى تعلم أنّه شخص الحرام وارتفع الاشتباه، ولا ريب أنّ المشتبه ليس إلاّ خصوص نفس الإناءين، وإناء زيد أيضاً مشتبه باعتبار شخصه وإن كان غير مشتبه الحكم باعتبار عنوانه، وهو

بهذا الاعتبار غير داخل في العموم كما عرفت.

وإن أراد أن غاية الحكم بالحلية أي معرفة الحرام بعينه حاصلة في مورد العلم الإجمالي ليرتّب عليه دخول أطراف المعلوم بالإجمال في حكم الغاية لا المغيبي على ما يشير المصنف إلى هذا التقرير في غير موضع من رسالة الاستصحاب في نظير المقام، ففيه:

أولاً: أن الظاهر من العلم الذي جعل غاية هو العلم التفصيلي فلا يشمل العلم الإجمالي.

وثانياً: أن مرجع الضمير في قوله: «حتى تعلم أنه حرام» نفس الشيء المشتبه، فلا يصدق الغاية إلا بتعلّق العلم بالحرمة بنفس ما كان مشتبهاً بشخصه، مثلاً لو فرض كون المشتبه هذا الإناء الأبيض فيقال بمقتضى الخبر أنه حلال حتى تعلم أن هذا الإناء الأبيض حرام، لا أنه حلال حتى تعلم أن إناء زيد حرام مع احتمال كون إناء زيد هو الإناء الأسود لا الأبيض، لأن مرجع الضمير هو المشتبه الذي هو الإناء الأبيض بالفرض، ومرجع هذا الجواب أيضاً إلى أن الغاية هو العلم التفصيلي بهذا التقريب.

وقد ظهر مما ذكرنا أن الاستدلال بالخبر على حلية كلا المشتبهين يتم، لو لم يكن لفظة بعينه المذكورة في الخبر أو كانت ولم تغد سوى التأكيد على ما زعمه المصنف كما مرّ.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره من أن قوله (عليه السلام) بعينه تأكيد للضمير جيء به للاهتمام إلى آخره أحد الاحتمالات، وثانيها: أن تكون تأكيداً للضمير أيضاً ولكن باعتبار تعلّق العلم به حتى يكون بالأخرة قيداً للعلم، وثالثها: أن يكون ظرفاً لغواً متعلّقاً بالعلم ويكون قيداً للعلم، وعلى كلا الاحتمالين

الأخيرين تكون الغاية معرفة الحرام بعينه وشخصه، وأظهر الاحتمالات هو الاحتمال الثاني ثم الثالث.

وكيف كان، يتم دلالة الخبر على البراءة حتى في مورد العلم الإجمالي بالحرام.

فإن قلت: نمنع شموله لمورد العلم الإجمالي بتقريب آخر وهو أن يقال: إنَّ للعلم نحوين من التحقق فإنَّه قد يتحقق تفصيلاً ويقال لمتعلِّقه المعلوم مطلقاً، وقد يتحقق إجمالاً ويقال لمتعلِّقه إنه معلوم وإنه مجهول، أما أنه معلوم فبالإجمال وأما أنه مجهول فبال تفصيل نظير الواجب التخييري على القول المشهور فإنَّ كلاً من أفراد الواجب المخيّر واجب يعني تخييراً جائز الترك يعني معيّناً، فكما أنَّ جواز ترك كلِّ من الأفراد معيّناً لا ينافي كونه واجباً، أيضاً كذلك كون كل واحد من الأطراف مجهول الحرمة لا ينافي كونه معلوم الحرمة بنحو الإجمال، فقد صدق على كلِّ الأطراف أنَّه معلوم الحرمة، وحينئذ يدخل في حكم الغاية ويخرج عن موضوع حكم المغيبي أي الحكم بالحليّة.

قلت: فيه نظر:

أمّا أولاً: فلاَّنه قد تقدم أنَّ المراد من العلم الإجمالي ما كان متعلِّقه مردداً عند العالم وهو معيّن في الواقع، مثلاً لو علمنا بأنَّ أحد الإناءين خمر فمتعلّق العلم هو الخمر المردد عندنا وهو معيّن في الواقع، وليس المتعلّق كلاً من الإناءين فلا يمكن أن يقال: كل منهما خمر بالعلم الإجمالي كما يمكن في الواجب المخيّر أن يقال: كل منهما واجب بالوجوب التخييري، بل ما نحن فيه نظير الواجب التخييري على قول من يقول بأنَّ الواجب هو ما يختاره المكلف واقعاً أو واحد معيّن عند الله فلا يتّصف تمام الأفراد بالوجوب واقعاً.



والحاصل: أنا نمنع كون تحقق العلم نفسه على نحوين وكيفيتين، بل تقسيم العلم إلى الإجمالي والتفصيلي باعتبار المتعلق، فإن كان مشخصاً يسمى تفصيلاً وإن كان مردداً يسمى إجمالاً، وليس لنا في العلم الإجمالي معلومان يترتب على كل منهما أثر العلم.

وأما ثانياً: فلأنه لو كان مثل هذا العلم الإجمالي سبباً لدخول المشتبه في حكم الغاية لا المعيّى لزم عدم إجراء البراءة في الشبهة البدوية الموضوعية، وينحصر مورد أخبار البراءة في الشبهة الحكمية لجريان نظير ما نحن فيه هناك أيضاً، مثلاً لو شك في كون هذا المائع خمرأ فيقال: نعلم أن الخمر حرام ويحتمل انطباقه على هذا المائع، كما يقال فيما نحن فيه: نعلم أن أحدهما حرام ويحتمل كونه هذا أو ذاك<sup>(١)</sup>.

وأما ثالثاً: فلأن المصنف في آخر رسالة الاستصحاب في تعارض الاستصحابين بسبب العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع قد فرق بين ما لو كان العلم الإجمالي مثبتاً لتكليف إلزامي فحكم بتساقط الأصلين، وبين ما لم يكن مثبتاً للتكليف أو كان أحد طرفيه خارجاً عن محل الابتلاء فلا مانع من إجراء الأصل، وحينئذ نقول: لو كان المعلوم بالإجمال داخلاً في الغاية خارجاً عن حكم المعيّى لا يفرق فيه بين الأقسام الثلاثة، إذ هي مشتركة في حصول العلم الإجمالي الذي جعلته غاية، بل يشمل العلم الإجمالي بالنسبة إلى المكلف المتعدد كما في واجدي المنى أيضاً، فيلزم أن لا يحكم بالأصل في شيء منها. فقد تحقق مما ذكرنا جواز المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال بمقتضى

---

(١) أقول: اللهم إلا أن يقال: إن فيما نحن فيه نعلم الموضوع أيضاً إجمالاً، وفي الشبهة البدوية لا نعلم الموضوع أصلاً، وبهذا الفرق يندفع النقض.

الخبرين بل بمقتضى إطلاق جميع أخبار البراءة.

وقد يتمسك لعدم الجواز بوجوه ضعيفة:

منها: دعوى انصراف أخبار البراءة إلى غير صورة العلم الإجمالي بوجود الحكم المخالف.

وفيه: منع الانصراف وأنه لا وجه له.

ومنها: أن ارتكاب جميع أطراف المعلوم بالإجمال موجب للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام فلا بدّ من إبقاء بعض الأطراف حذراً من حصول العلم المحرّم.

وفيه: أنه لا دليل على حرمة تحصيل العلم بارتكاب الحرام، ولو كان ذلك حراماً لزم حرمة الفحص والتفتيش عمّا فعله المكلف غفلة أو سهواً أو معتمداً على الأصل المعتبر فيعلم أن ما ارتكبه كان حراماً.

ومنها: أن المستفاد من مجموع أخبار البراءة أن المشتبه المجهول حكمه الحلّ وأن المعلوم الحكم أيضاً يجب اتباعه، فإذا كان هناك معلوم وغير معلوم فيجب مراعاتهما بالحكم بالحلية في بعض وعدمها في بعض آخر مراعاة لهما. وفيه: ما مرّ من أن مفاد الأخبار غير ذلك، وأنه يحكم بالحلية حتى يعلم الحرمة بالعلم التفصيلي بأحد الوجوه السابقة.

ومنها: أن المشتبهين بالشبهة المحصورة وإن كانا داخلين في أخبار البراءة باعتبار، إلا أنّهما داخلان في حكم الغاية أي الحكم بالحرمة باعتبار آخر.

بيانه: أنَّ هناك هذا الإِناء بشرط الانفراد وذاك الإِناء بشرط الانفراد، وهذا الإِناء بشرط الانضمام إلى الآخر وذاك الإِناء بشرط الانضمام إلى الأول، ولا ريب أنَّ الإِناء بشرط الانفراد غيره بشرط الانضمام، وحينئذ نقول: يدل خبر «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» على حليّة كل من الإِناءين بشرط الانفراد وعلى حرمة كل من الإِناءين بشرط الانضمام إلى الآخر، لأنّه بهذا القيد معلوم الحرمة، فمقتضى الجمع بين حكمي الحليّة والحرمة الكذائية أن يمنع عن ارتكاب أحدهما.

وبوجه آخر، أنَّ هناك مصاديق ثلاثة للشيء، هذا الإِناء وذاك الإِناء وأحدهما لا بعينه، ويدل الخبر على حليّة الفردين الأولين لكونهما مشكوكي الحكم وعلى حرمة الفرد الأخير لأنّه معلوم الحرمة، ومقتضى الجمع بين الحكمين المنع عن ارتكاب أحد الإِناءين والرخصة في الآخر.

وبوجه ثالث، أنَّ هناك أفراداً ثلاثة، هذا وحده وهذا وحده وهما معاً، والخبر المذكور يدل على حليّة الأولين لأنّهما مشكوكا الحكم وعلى حرمة الأخير لأنّه معلوم الحرمة، ومقتضى الجمع هو الحكم بحرمة أحدهما وحليّة الآخر.

والجواب عن الوجوه الثلاثة: أنّها لا تتمّ إلّا على تقدير كون الخبر المذكور بصدد بيان حكمين حكم الحلية للمعنى وحكم الحرمة لما ذكر في الغاية، وليس كذلك بل هو بصدد بيان حكم المعنى فقط، ويبيّن أن غايته هي العلم بالحرمة الذي كان يحكم العقل بوجوب متابعتها، ولا ريب أنَّ الحكم بالحلية التي تستفاد من أخبار البراءة وارد على الحكم العقلي الأولي بالفرض لأنّه كان حكماً اقتضائياً يكون رخصة الشارع مانعاً عن فعليته، فلا تكون هذه الحرمة

أي ما ثبت بحكم العقل الأوّلي معارضاً للحكم بالحلية حتى يجمع بينهما بما ذكر.

نعم، لو كان الحكم بالحرمة بالنسبة إلى الغاية في عرض الحكم بالحلية بواسطة مفهوم الغاية لو كان حجةً مثلاً تمّ ما ذكر.

سَلَّمنا أنه يستفاد من الخبر حكمان كما زعمه المستدل، لكن نقول يرد على الوجه الأول: أن الإناء بشرط الانضمام لم يعلم حرمة، إذ لو كان الآخر المنضم إليه حراماً في الواقع لم تسر حرمة إلى هذا الإناء، بل الضميمة حرام فكيف يقال نعلم حرمة هذا الإناء بشرط انضمامه إلى الآخر.

وعلى الوجه الثاني، أن أحدهما لا بعينه لا يستفاد من الخبر حرمة، بل لو دلّ لدلّ على أن ما علم حرمة بعينه فهو حرام والمعلوم بالإجمال هنا ما علم حرمة لا بعينه.

وهكذا يجاب عن الوجه الثالث، لأن مجموع الإناءين معاً لم تعلم حرمة أي حرمة ذلك المجموع، بل علم اشتمال ذلك المجموع على الحرام لا أنه حرام بعينه، هذا.

مضافاً إلى أن الخبر الآخر أعني «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» يدل على حلية هذا الفرد يعني مجموع الإناءين، إذ يصدق عليه أنه شيء فيه حلال وحرام، نعم يلزم ذلك جواز ارتكاب كلا المشتبهين دفعةً أيضاً، ولا بأس بالتزامه كما مرّ سابقاً أيضاً، اللهم إلا أن يكون ارتكابهما بفعل واحد فإنه يعلم تفصيلاً بحرمة هذا الفعل.

ومنها: أن إجراء أصالة البراءة والحل في كلا المشتبهين وإن كان صحيحاً في حدّ نفسه وبالنظر إلى خصوص كلّ واحد، إلا أن الأصلين متعارضان

بضميمة العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع، كما أنه في الخبرين المتعارضين كذلك كان يدل أحدهما على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة وعلمنا بعدم وجوب كليهما فيحكم بالتعارض بين الخبرين، وحكم المتعارضين التخيير بناء على أن الأصل والقاعدة في تلك المسألة يقتضي التخيير على ما هو الحق لا التساقط، ويلزم ذلك حرمة المخالفة القطعية بأعمال الأصليين في الطرفين.

والجواب عنه من وجوه:

أحدها: ما يظهر من المصنف في آخر رسالة الاستصحاب في مسألة تعارض الاستصحابين ومحصّله: أن الحكم بالتخيير بعد التعارض إنما يتم فيما لو كان مقتضى الحجية في كلا المتعارضين موجوداً وإنما منع عن العمل بهما عدم قدرة المكلف على العمل بهما، فيحكم العقل بالتخيير ليحصل العمل بالحجة بقدر الإمكان، وما نحن فيه ليس كذلك لأن المانع عن إجراء الأصليين ليس إلا العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع ووجوب متابعة ذلك العلم شرعاً، فلا يمكن للشارع أن يجعل كلا الأصليين حجة مع حكمه بوجوب متابعة العلم بقوله: «حتى تعلم أنه حرام» وقوله (عليه السلام): لكنه تنقضه بيقين آخر في مثال الاستصحابين.

أقول: يرد عليه أن ذلك العلم الإجمالي لا أثر له بعد ما ذكرنا من أن المراد من العلم المجعول غاية في الرواية هو العلم التفصيلي لا الإجمالي، فمقتضى الحجية في كلا الأصليين موجود.

وثانيها: ما يظهر من المصنف أيضاً في رسالة أصالة البراءة في توجيه وجوب الموافقة القطعية ومحصّله: أن العمل بالأصليين وكذا العمل بأحدهما

مختيراً موجب لطرح التكليف المعلوم إجمالاً في البين، ولَمَّا لم يجرِ طرح ذلك التكليف ووجب مراعاته بالاحتياط عن أطراف العلم الإجمالي المتعلق به كان اللازم الحكم بسقوط الأصلين لا التخيير.

ويرد عليه: أنَّ ذلك إنما يتمُّ على مذاق المصنف من عدم إمكان ترخيص الشارع مخالفة المعلوم ولو بالعلم الإجمالي، وأمَّا على ما حققنا مراراً من إمكان الترخيص سيِّما في المعلوم بالعلم الإجمالي فلا تجب مراعاة العلم الإجمالي بعد ورود الرخصة من الشارع في كلِّ من أطرافه للمخالفة.

والحاصل أنَّ دليل الأصل في الطرفين حاكم على دليل وجوب متابعة العلم لأنَّه كان مشروطاً بعدم رخصة المخالفة، فلا أثر لهذا العلم، والتكليف المستكشف به ساقط.

وثالثها: أنَّ تعارض الأصلين فرع حجية العلم الإجمالي مطلقاً حتى في مثل ما نحن فيه، وقد مرَّ منعه آنفاً وأنَّه لا حجية فيه في موارد ترخيص الشارع لمخالفته في أطرافه، وهذا الوجه حق الجواب والله أعلم بالصواب.

ومنها: ما أشار إليه المصنف أيضاً في رسالة أصل البراءة وهو أنَّ قوله (عليه السلام): «كل شيء حلال» ونحوه يستفاد منه حليّة المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعاً، وحليّة المشتبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على البدل، لأنَّ الرخصة في كل شبهة مجردة والبناء على كونه حلالاً لا ينافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالاً في الواقع، وأمَّا الرخصة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والبناء على كونه حلالاً واقعياً فيستلزم البناء على كون الآخر حراماً في الواقع لمكان العلم بحرمة أحدهما، وإلَّا لزم الحكم بحليّة الحرام الواقعي، فالمرخّص فيه في هذا القسم ليس إلّا ما

عدا مقدار الحرام المعلوم.

والحاصل: أنّ مفاد الأخبار جعل محتمل الحلية مطلقاً حلالاً، وليس في مورد الشبهة المحصورة بين شيئين محتمل الحلية إلاّ واحداً وإن كان مردداً بينهما، فمعنى البناء على أنّ هذا حلال البناء على أنّ الآخر حرام وبالعكس، وبالجمله يلزمه عدم جواز المخالفة القطعية والبناء على حلية جميع الأطراف.

وما يتوهم من لزوم استعمال لفظة حلال في الرواية في معنيين، فإنّه في الشبهة البدوية يراد به الحلية المطلقة، وفي الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي يراد به الحلية مع البناء على أنّ الحرام غيره، مندفع بأن لم يرد منه إلاّ معنى واحد وهو مطلق البناء على الحلية، غاية الأمر أنّه يستلزم في بعض موارد البناء على حرمة شيء آخر بواسطة خصوصية المورد وهي اقترانه بالعلم الإجمالي.

والجواب: أنّ هذا إنّما يتم لو كان المراد من الرواية ما ذكر من البناء على أنّ المشتبه هو الحلال الواقعي وقد مرّ أنّ الظاهر منها أنّ المشتبه مطلقاً حلال في الظاهر وإن كان حراماً في الواقع، وهذا المعنى تتساوى نسبته إلى الشبهة البدوية والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

ومنها: وهو آخر الوجوه وقيل إنّ أقواها: أنّ مقتضى الجمع بين أخبار البراءة وأخبار الاحتياط حمل الطائفة الأولى على الشبهة البدوية والثانية على الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتجب حينئذ الموافقة القطعية فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية. ولنشر أولاً إلى الطائفتين من الأخبار ووجه دلالة كل منهما في حدّ أنفسهما ثم ننظر إلى وجه الجمع فنقول:

أما الطائفة الأولى، فهي صنفان: صنف يدل بإطلاقها على البراءة حتى في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي وهو جميع ما استدلوا به في الشبهة البدوية من

مثل «ما حجب الله علمه فهو موضوع عنهم»<sup>(١)</sup> و «رفع ما لا يعلمون»<sup>(٢)</sup> و «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»<sup>(٣)</sup> وغيرها سيّما خبري «كل شيء لك حلال» إلى آخره<sup>(٤)</sup> و «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» إلى آخره<sup>(٥)</sup> على التقريب الذي مضى بيان مستوفى.

وصنف يدل على البراءة في خصوص الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي مثل موثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمال بني أمية لعنهم الله وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحجّ ليغفر له ما اكتسب ويقول: إن الحسنات يذهبن السيئات، فقال (عليه السلام): إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة وإن الحسنة تحبط الخطيئة، ثم قال (عليه السلام): إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس»<sup>(٦)</sup> فإن دلالتها على المدعى في غاية الظهور، لأن نفي البأس عن التصرف في المال المختلط حلاله بحرامه بالتصدق والصلة والحج مطلقاً وعدم استثناء مقدار الحرام منه، يلزم منه جواز المخالفة القطعية بالتصرف في جميع المال على النحو المذكور.

وما يظهر من المصنف في رسالة أصل البراءة من حمل الخبر على ارتكاب البعض وإيقائه مقدار الحرام، ضعيف جداً كدعواه الأخرى من حمله

(١) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٣.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

(٤) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٥) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

(٦) الوسائل ١٧: ٨٨ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٢.



الحرام فيه على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل كالربا بناء على ما ورد في عدة أخبار من حلية الربا الذي أخذ جهلاً ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط، فإنّ ذلك بعيدٌ عن إطلاقه غاية البعد.

ونظيره في البعد حملة على ما لو كان الاختلاط في يد العامل الذي أصاب الرجل من ماله، ويكون حلّه للرجل بملاحظة حمل تصرّف العامل على الصحيح بعد إمكانه.

والإنصاف أنّ الرواية في غاية القوة من الظهور على المدعى بعيدة عن أمثال هذه التأويلات في الغاية.

ومثل ما ورد في جواز الشراء من السارق والعامل والسلطان الذي يعلم إجمالاً بوجود الحرام في أموالهم غالباً، ودعوى أنّ وجه الجواز حمل تصرّف من ذكر على الصحيح لكونهم من المسلمين كما عن المصنف في كتاب المكاسب<sup>(١)</sup> مدفوعة بأنّ العلم الإجمالي بتصرّفه في الحرام يمنع عن هذا الحمل، لأنّ إمساكهم لباقي الأموال أيضاً تصرّف فيها، كما أنّ دعواه أنّ وجه الجواز تردد الحرام بين ما هو مورد لابتلاء المكلف وما هو خارج عن ابتلائه وهو ما عدا ما اشتراه، مدفوعة بأنّ الحقّ المحقّق في محلّه عندنا عدم الفرق بين مورد الابتلاء وغيره في حكم العلم الإجمالي، وبيانه موكول إلى محلّه.

ومثل رواية ضريس «عن السمن والجبن في أرض المشركين بالروم، أنأكله؟ قال عليه السلام: أمّا ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكل وأمّا ما لم تعلم فكله حتى تعلم أنّه حرام»<sup>(٢)</sup> بناء على أنّ المراد من الخلط المزج لا

(١) المكاسب ٢: ١٧٥.

(٢) الوسائل ٢٤: ٢٣٥ / أبواب الأطعمة المحرّمة ب ٤ ح ١.

الاشتباه.

ومثل رواية ابن سنان: «كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه الميتة»<sup>(١)</sup> بناء على أنّ المراد أن يجيئك شاهدان أنّ في ضمنه الميتة لا في بعض أطرافه كما ستأتي دعواه.

هذه جملة ما دلّ على البراءة بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي نصّاً أو إطلاقاً.

وأما الطائفة الثانية، فهي أيضاً صنفان: صنف يدلّ على وجوب الاحتياط عند الشبهة مطلقاً بظاهر الدليل مثل قوله (عليه السلام): «قفوا عند الشبهة»<sup>(٢)</sup> ومثل قوله (عليه السلام): «أخوك دينك فاخبط لدينك»<sup>(٣)</sup> ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(٤)</sup> ونحوها، ولعل من هذا الصنف رواية ضريس المتقدمة بناء على أنّ المراد من الخلط الاشتباه لا المزج، وكذا رواية ابن سنان، ومثل المرسل المنجبر بالشهرة والإجماع المحكي: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس»<sup>(٥)</sup>. ويدخل في هذا الصنف ما ادّعاه صاحب الحقائق (رحمه الله)<sup>(٦)</sup> من استنباط قاعدة الاحتياط باستقراء مواردها في الشريعة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي كما ورد في الماءين المشتبهين بأنّه يهريقهما

(١) الوسائل ٢٥: ١١٨ / أبواب الأطعمة المباحة ب ٦١ ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٥٩ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ١٥.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٦٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٤٦.

(٤) الإسراء ١٧: ٣٦.

(٥) ورد ما يقرب منه في البحار ٧٧: ١٦٤ / ١٩٢.

(٦) الحقائق الناضرة ١: ٥٠٤ - ٥٠٧.

ويتيمّم<sup>(١)</sup> وفي الثوبين المشتبهين بأنه يصلي عارياً<sup>(٢)</sup> وفي ثوب يعلم بإصابة بعضها النجاسة بغسله من الناحية التي يعلم بإصابة النجاسة بعضها<sup>(٣)</sup> وفي المشتبه مذكّاهاً بميتها يبيعها ممّن يستحلّ الميتة<sup>(٤)</sup> وفي قطع غنم نزى الراعي على واحدة منها ثم أرسلها في الغنم بإخراج الموطوءة بالقرعة<sup>(٥)</sup>.

وصنف يدل على أنّ ارتكاب الشبهة مظنة الهلكة مثل قوله (عليه السلام) في حديث التثليث المستفيض «ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»<sup>(٦)</sup> ومثل قوله (عليه السلام): «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة»<sup>(٧)</sup> ومثل قوله (عليه السلام): «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام الحلال»<sup>(٨)</sup> بناء على أنّ المراد من الاجتماع الاشتباه لا المزج، أو أنّ المراد أعمّ، ولعلّ ضعفه منجبر بالشهرة وحكاية الإجماع كما أشار إليه المصنف.

والإنصاف أنّ دلالة الأخبار المذكورة على وجوب الاحتياط مطلقاً في حدّ أنفسها مما لا ينكر خصوصاً أخبار التثليث، والأخبار الآمرة بالاحتياط مطلقاً سواء كان في الشبهة البدوية أو المقرونة بالعلم الإجمالي وسواء كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

(١) الوسائل ١: ١٥٥ / أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ١٤.

(٢) الوسائل ٣: ٥٠٥ / أبواب النجاسات ب ٦٤ ح ١.

(٣) الوسائل ٣: ٤٢٦ / أبواب النجاسات ب ١٧ ح ٣.

(٤) الوسائل ٢٤: ١٨٧ / أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٦ ح ٢.

(٥) الوسائل ٢٤: ١٦٩ / أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٠.

(٦) الوسائل ٢٧: ١٥٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٩.

(٧) الوسائل ٢٧: ١٥٨ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ١٣.

(٨) المستدرک ١٣: ٦٨ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٥.

ثم بعدما عرفت من صدق دلالة أخبار الطرفين وصحة طريقتهما على الجملة، لا جرم يقع التعارض بينهما، وحينئذ صحّ للقائل أن يقول: بأن وجه الجمع حمل الطائفة الأولى على الشبهة البدوية والطائفة الثانية على الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

لكن يرد عليه: أن هذا جمع من غير شاهد لا يبنى عليه العمل على ما حقق في باب التعادل والترجيح، ولعل هذا القائل تبع الشيخ (قدس سره) في وجه الجمع بين خبري «ثمن العذرة سحت»<sup>(١)</sup> و «لا بأس ببيع العذرة»<sup>(٢)</sup> بحمل الأول على عذرة غير مأكول اللحم لأنه نصّ فيه، والثاني على عذرة مأكول اللحم لأنه أيضاً نصّ فيه، فيخصّص ظاهر كلّ بنص الآخر، وجمهور الأصوليين (رحمهم الله) ومنهم المصنف (رحمه الله) لم يرضوا بهذا الجمع لما ذكرنا من عدم الشاهد، هذا.

مضافاً إلى أن تخصيص أخبار الاحتياط بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي يلزمه إخراج أكثر أفراد العام وهو غير جائز عند الأكثر، مع أن الصنف الثاني من أخبار البراءة لا يقبل هذا الجمع لأنه نصّ في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي كما مرّ، فبقي التعارض بحاله، نعم ربّما يقال بأن هذا الجمع موافق للشهرة والإجماع المنقول، وكون ذلك شاهداً فيه ما لا يخفى.

وربّما يذكر هنا وجهان آخران للجمع:

الأول: أن أخبار البراءة حاکمة على أخبار الاحتياط بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، لأن أخبار الاحتياط مقرّرة لحكم العقل بوجوب

(١) الوسائل ١٧: ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ١ (مع اختلاف يسير).

(٢) الوسائل ١٧: ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ٣.

الاحتياط بعد حصول العلم الإجمالي، وكما أنَّ أخبار البراءة حاکمة على حكم العقل بالبيان المذكور سابقاً كذلك حاکمة على الأخبار المقررة له، لأنَّها إرشاد إلى الحكم العقلي لا تزيد على ذلك.

وفيه نظر:

أما أولاً: فلأنَّ أخبار الاحتياط بعمومها شاملة للشبهة البدوية قطعاً، ولا حكم للعقل فيها بالاحتياط بل بالبراءة، ودلالة الأخبار بالنسبة إليها ليست بإرشادية لا محالة، فكذا بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، لأنَّ دلالتها على الشبهتين بوجه واحدٍ ولبسانٍ واحدٍ فكيف تكون إرشادية في بعض مصاديقه مولوياً في بعضها الآخر.

وأما ثانياً: فللفرق بين ورود ما يقرر حكم العقل من الشرع وعدمه، فإنَّ الثاني لا ينافيه ورود ما يخالف حكم العقل لأنَّه حكم اقتضائي بالاحتياط معلق على عدم ترخيص الشارع خلافه على ما مرَّ بيانه سابقاً، بخلاف ما لو ورد من الشرع ما يقرّر حكم العقل فإنَّه يفيد إمضاء حكم العقل وفعليته، فلا جرم ينافيه حكم الشرع بالبراءة في مورده، وذلك واضح.

الثاني: ما يظهر من المصنف في رسالة أصل البراءة وهو أنَّ أخبار الاحتياط أخصّ مورداً من أخبار البراءة، فيجب تخصيص عموم أخبار البراءة بأخبار الاحتياط، ولم يبيّن في ذلك المقام وجه الأخصية، ولعله ناظر إلى ما ذكره في مقام آخر وهو أنَّ أخبار الاحتياط لا يمكن شمولها للشبهة البدوية، لأنَّه مناف لحكم العقل المستقل بالبراءة، فيلزم اختصاصها بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فيصير موردها أخصّ من أخبار البراءة فيخصّص بها.

وفيه: أنَّ حكم العقل بالبراءة أيضاً معلق على عدم ورود دليل من الشرع

على وجوب الاحتياط في مورد إمكانه كما فيما نحن فيه، فإذا ورد من الشرع ما يدلّ على وجوب الاحتياط كأخبار الباب زال حكم العقل، لأنّ موضوعه كان مقيّداً بعدم ورود هذا الدليل فعاد الأمر إلى حكم التعارض.

والتحقيق أن يقال: إنّ الصنف الثاني من أخبار البراءة لا عموم فيها حتى يعارض أخبار الاحتياط وإن كان موردها خصوص الشبهة المقرّنة بالعلم الإجمالي لكن في خصوص المال المختلط بالحرام بل خصوص مال العامل مثلاً، فيعمل به في مورده ولا يتعدّى إلى غيره، وبمثل ذلك يقال في جواب ما ورد من حلّ جميع المال المختلط بالربا، كما أنّ ما ورد في موارد خاصّة من أخبار الاحتياط أيضاً يعمل بها في موردها كالإنياءين أو الثوين المشتبهين وغيرهما ولا يتعدّى إلى غيرها، والاستقراء الذي ادّعاه صاحب الحقائق (رحمه الله) في محلّ المنع، وكيف يحصل الاستقراء من موردين أو ثلاثة أو أربعة، وعلى تقديره فهو استقراء ناقص لا حجّة فيه، فلم يبق من أخبار البراءة سوى الأخبار العامة مثل: «كل شيء مطلق» إلى آخره، و«كل شيء حلال» إلى آخره و«كل شيء فيه حلال وحرام» إلى آخره و«ما حجب الله علمه» إلى آخره، وأمثالها.

وأما أخبار الاحتياط فالصنف الأول منها وإن كان عمومه بحسب المورد كأخبار البراءة شاملاً للشبهة البدوية والمقرّنة بالعلم الإجمالي وللشبهة الحكمية والموضوعية، إلّا أنّ أخبار البراءة مقدّمة عليها لأنّها نصّ في الرخصة وأخبار الاحتياط ظاهرة في وجوب الاحتياط لظهور الأمر في قوله (عليه السلام): «قفوا عند الشبهة»<sup>(١)</sup>، وقوله (عليه السلام): «فاحتط

لدينك»<sup>(١)</sup> في الوجوب، ولا ريب أن النصّ مقدّم على الظاهر، فيحمل الأمر في أخبار الاحتياط على الندب بمقتضى الجمع العرفي، فلم يبق من أخبار الاحتياط سوى الصنف الثاني المشتمل على لفظ الهلكة معارضاً لعموم أخبار البراءة بنسبة التباين، وحيث لا ترجيح ظاهراً فيحكم بالتخير وهو موافق للبراءة هذا.

مضافاً إلى أن أخبار الاحتياط قابلة للحمل على الاستحباب حملاً قريباً بشاهد استشهاد الإمام (عليه السلام) في بعض الأخبار بها لما علم من الخارج أنه يستحب الاحتياط فيها، ولا ينافيه لفظ الهلكة إذ يمكن إرادة الحرام الواقعي منها وإن لم يكن منجزاً على المكلف، وأما أخبار البراءة فليس لها مثل هذا المحمل، فلو قدّم أخبار الاحتياط عليها فلا بدّ من طرحها أو تخصيصها وحملها على بعض مدلولها كالشبهة الموضوعية بالخصوص أو الحكمية البدوية معها أيضاً، وقد عرفت أنه لا شاهد له سوى الشهرة التي لا حجية فيها.

فإذن الأقوى جواز المخالفة القطعية فضلاً عن عدم وجوب الموافقة القطعية، وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مزالّ الأقدام، وهي مسألة مُعضلة تعمّ به البلوى فافهم واغتنم ما تلونا عليك والله الهادي إلى سواء السبيل.

### تتمة:

اعلم أن ما اخترنا من جواز المخالفة القطعية للعلم الإجمالي إنما هو في الشبهة التحريمية حكمية أو موضوعية، أما الشبهة الوجوبية فلا تجوز مخالفة المعلوم الإجمالي فيها لمكان حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد حصول العلم

الإجمالي على ما مرّ بيانه سابقاً.

لا يقال: إنّ أخبار البراءة كما تدل على جواز ارتكاب أطراف الشبهة في الشبهة التحريمية كذلك تدل على جواز ترك أطراف الشبهة في الشبهة الوجوبية طابق النعل بالنعل والقذّة بالقذّة.

لأنّ نقول: ليس كذلك، لأنّ الأخبار الخاصّة مثل خبر عامل بني أمية (لعنهم الله) وغيره مختصّة بالشبهة التحريمية، وأما الأخبار العامة فمثل «كل شيء لك حلال» إلى آخره و «كل شيء فيه حلال وحرام» إلى آخره أيضاً مختصّ بالشبهة التحريمية، ومثل «ما حجب الله علمه عن العباد» إلى آخره و «الناس في سعة ما لم يعلموا» وحديث الرفع ونحوها، وإن كانت عامة إلّا أنّه لا يبعد انصرافها عن الشبهة الوجوبية، مضافاً إلى أنّ الظاهر تحقق الإجماع على عدم جواز المخالفة القطعية فيها.

وأيضاً يختص ما مرّ من جواز المخالفة في الشبهة التحريمية بالحرام النفسي دون الغيري، فلو علم بكون أحد الشيئين مانعاً في صلاة واحدة أو صلاتين فيحكم بوجوب الاحتياط، وتوهم شمول أخبار البراءة لها مدفوع بما مرّ في الشبهة الوجوبية من عدم الشمول في بعضها والانصراف في بعضها الآخر مع ظهور الإجماع على الاحتياط، فما اختاره المحقّق القمي (رحمه الله) تبعاً للمحقّق الخونساري (رحمه الله) من جريان أدلة البراءة في الشبهة الوجوبية أيضاً إلّا أن يدل نصّ أو إجماع بالخصوص على أنّ الواقع مطلوب ولو كان مشتبهاً معلوماً بالإجمال في محل المنع لما ذكرنا، ويلزمه أن يقول بالبراءة في الحرام الغيري أيضاً لاشتراك الدليل، إلّا أن يقول إنّ أخبار البراءة ظاهرة بحكم التبادر في نفي الحكم التكليفي النفسي فلا تشمل الغيري كالمانعية في المثال



المذكور، وهذه الدعوى في محلّه.

نعم، لو تمسك بحديث الرفع على رفع المانعية بناء على عدم اختصاصه برفع المؤاخذه ويدعى دلالة على رفع جميع الآثار والأحكام تكليفاً أو وضعاً كما اخترناه في محلّه جاز الحكم برفع المانعية في الفرض المذكور<sup>(١)</sup>.

(١) أقول: الانصاف أنّ ما اختاره المحقق القمي (رحمه الله) والخونساري (رحمه الله) قوي، وما مرّ من دعوى انصراف عمومات البراءة إلى غير الشبهة الوجوبية مجازفة بيّنة، للتسالم على شمولها للشبهة البدوية الوجوبية فكيف تنصرف عن الشبهة الوجوبية المقرونة بالعلم الإجمالي ولا تنصرف عن الشبهة التحريرية المقرونة بالعلم الإجمالي، فإن كان انصراف فيها بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال ففي الموضعين وإلا فلا في الموضعين، وكذا ما مرّ من دعوى الإجماع على الاحتياط، فإن كان الإجماع في الموارد الخاصة الفقهية فلا ينفع لإثبات القاعدة الكلية قطعاً بل يقتصر على موارد حصول الإجماع، وإن كان على القاعدة فهو ممنوع أشد المنع، إذ المتعرض للقاعدة بعنوانها جمع من متأخري المتأخرين (رضي الله عنهم) وربما يستفاد من فحوى كلام بعض المتأخرين بل المتقدمين (رضي الله عنهم) فمن أين يحصل من ذلك الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم (عليه السلام) مضافاً إلى أنّ القائلين بوجوب الاحتياط استند كلهم أو جلهم إلى مثل أخبار الاحتياط أو حكم العقل بوجوب الاحتياط أو عدم إمكان ترخيص ترك الاحتياط لأجل لزوم التناقض أو نحو ذلك ممّا قد عرفت الجواب عنها، ومن المعلوم عدم حجية مثل هذا الإجماع بعد العلم بفساد سند المجمعين.

نعم، من يقول بحجية الإجماع المنقول فهو في سعة من هذا الاعتراض، فقد حكي نقل الإجماع على الاحتياط في الشبهة الوجوبية المقرونة بالعلم الإجمالي كالشبهة التحريرية أيضاً، فإنّ نقل الإجماع فيها أيضاً موجود، وكذا حال دعوى الإجماع في الشك في المانعية المقرونة بالعلم الإجمالي أي التحريم الغيري، نعم دعوى الانصراف المذكور بالنسبة إليها في محلّه، إلا أنّ حديث الرفع على ما مرّ تقريبه كافٍ لإثبات المطلوب من عدم لزوم الاحتياط.

وبالجملة: فالمسألة في غاية الإشكال ومراعاة الاحتياط لا ريب في أنّها أحوط.

ثم اعلم أنه بناء على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة لا فرق بين الدماء والأعراض والأموال وغيرها لاشتراك الدليل نفيًا وإثباتًا، وما حكاه المصنف وغيره في رسالة أصالة البراءة عن البعض من الفرق بين الدماء والأعراض وبين غيرها فحكم بالاحتياط في الأول دون الثاني، لا نعرف له وجهًا سوى توهم شدة اهتمام الشارع في الدماء والأعراض دون غيرها، وهذا القدر لا يفيد بعد وجود أدلة البراءة على نحو العموم.

ثم اعلم أنه على القول بتنجز التكليف بسبب العلم الإجمالي ووجوب الاحتياط يختص بالشبهة المحصورة لا غير المحصورة، فإنها خارجة عن قاعدة الاحتياط وتجوز المخالفة القطعية فيها خلافاً لمن قال بوجوب إبقاء مقدار الحرام كما يظهر من بعض عبارات المصنف، ويظهر من بعضها الآخر تقييده جواز المخالفة بما إذا لم يقصد ارتكاب جميع الأطراف من أول الأمر.

والأقوى عدم الفرق وجواز المخالفة القطعية مطلقاً، لا لما قيل من أن ثبوت التكليف حينئذ موجب للعسر وهو منفي، ولا لما قيل من أنه وجه للجمع بين أخبار البراءة والاحتياط، ولا لما قيل من استفادة جواز المخالفة من بعض الأخبار الخاصة كرواية الجبن، ولا لما قال به المصنف من خروج جملة من الأطراف عن محل الابتلاء، بل لأن المشتبه بالشبهة غير المحصورة بحكم الشبهة البدوية في نظر العقلاء، فإنهم يجعلون هذا العلم الإجمالي في مرتبة الجهل المطلق فلا يحكم العقل أولاً مع قطع النظر عن أدلة البراءة بوجوب الاحتياط، ألا ترى أنه لو علم بوجود سم في أحد أواني هذا البلد وهو مشتبه في الكل، لم يحترز أحد من عقلاء البلد عن الأواني التي يريد استعمالها مع كونها من أطراف الشبهة، بل نقول المعلوم بالإجمال في الشبهة غير المحصورة محكوم بحكم أطرافه وإن كان الأصل فيها موافقاً للمعلوم، مثلاً لو اشتبه ميتة

بين ألف مذكى فمعنى عدم اعتبار العلم الإجمالي بوجود الميتة فيها أن هذه الميتة بمنزلة المذكى محكوم بالحلية فيحكم في الجميع بالحلية، لأنه بعد طرح العلم يرجع إلى الأصل والأصل عدم التذكية في الجميع وهو موافق لحكم الميتة، وهذا بخلاف الشبهة المحصورة فإنه بعد طرح العلم الإجمالي يحكم بحكم الأصل الموجود في المسألة إياحةً أو تحريماً.

والسر في ذلك ما ذكرنا من أن العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة كلا علم في نظر العقل والعقلاء، ومع قطع النظر عن العلم بوجود الميتة في الأطراف فهي معلوم التذكية، فالميتة الموجودة في اليمين أيضاً حكمها حكم معلوم التذكية في الحلية، فيجوز ارتكاب جميعها وإن قصد ذلك من أول الأمر. نعم، لو كان قصده من ارتكاب الجميع توصله إلى الحرام فإنه لا يجوز، لكن بوجه آخر يجري في الشبهة البدوية أيضاً لو ارتكبها برجاء إدراك الحرام فإنه حرام ومعصية إن اتفق مصادفته للحرام، والوجه ما مرّ في مسألة التجري من عدم قبح عقاب مثل هذا الشخص الذي لا يبالي بارتكاب الحرام بل يشترك ويسعى في فعله ليظفر به ولو بارتكاب الشبهات.

ثم اعلم أن ما ذكرنا من أن الأصل والقاعدة في الشبهة المحصورة هو الاحتياط لولا أدلة البراءة من جهة كون العلم طريقاً إلى الواقع، والعقل يحكم بلزوم إدراك الواقع بعد حصول الطريق، ويظهر من المصنف في موارد عديدة أن السر في لزوم الاحتياط في المسألة حصول التعارض بين الأصول الجارية في الأطراف بواسطة العلم الإجمالي وتساقطها.

وتظهر الثمرة بين الوجهين فيما إذا لم يحصل التعارض بين الأصول بسبب العلم الإجمالي، كأن يكون الأصل في أحد الأطراف موافقاً للمعلوم

الإجمالي مثل أن يكون أحد الإناءين مستصحب النجاسة والآخر مستصحب الطهارة وقد علمنا فعلاً بنجاسة أحدهما مردداً بينهما، فعلى ما اخترناه يجب الاحتياط لأجل العلم الإجمالي بحكم العقل، وعلى الوجه الآخر لا يجب لأنّ مناط الحكم بالاحتياط وهو حصول التعارض بين الأصلين غير موجود لعدم التنافي بين إجراء الأصلين والعلم الإجمالي، إذ لعل معلوم النجاسة يكون عين مستصحب النجاسة فبالعمل بالأصلين لا يلزم طرح العلم. والتحقيق هو الأول ووجهه ما مرّ.

قوله: فتأمل<sup>(١)</sup>.

لعل وجهه منع ما ذكره من أن مرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب، والفرق أن جعل أصالة الطهارة جعل وتنزيل في موضوع الحكم، وإن كان الغرض من هذا الجعل ترتّب حكم الموضوع الواقعي على هذا الموضوع التنزيلي إلا أن التنزيل وارد أولاً على الموضوع بخلاف التنزيل في نفس الحكم فإن الجعل والتنزيل وارد أولاً على نفس الحكم.

ودعوى عدم إمكان الجعل في الموضوعات وإمكانه في الأحكام على ما حقّقه المصنف في رسالة الاستصحاب ممنوعة، إذ المراد بالجعل هنا هو التنزيل لا التكوين، فكما يمكن تنزيل واجب الاجتناب واقعاً منزلة غير واجب الاجتناب في الظاهر، كذلك يمكن تنزيل النجس الواقعي منزلة الطاهر في الظاهر وإن كان الغرض من هذا ترتّب حكم عدم وجوب الاجتناب.

قوله: وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

يعني يكون عنوان مورد التكليف في أحدهما مغايراً لعنوان مورد التكليف في الآخر كالأمثلة المذكورة في المتن، وهذا غير ما ينسب إلى صاحب الحقائق<sup>(٢)</sup> من أن قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة إنّما تتعلق بالأفراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها، وجعل الشك في وقوع النجاسة في الإناء أو خارجه خارجاً عن مورد القاعدة لعدم اندراجها تحت ماهية واحدة، فإنّ الماء غير الأرض بحسب الماهية، وحينئذ فنسبة الوجه الأول من الوجوه الأربعة المذكورة في المتن إلى صاحب الحقائق في غير المحل، وما ذكره صاحب الحقائق لم نجد له وجهاً، إلّا أن يرجع كلامه بنحو من التكلّف إلى العنوان المذكور في المتن.

قوله: أحدها الجواز مطلقاً، لأنّ المردد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه<sup>(٣)</sup>.

لعل المراد أنّ تحقق العصيان والمخالفة لخطاب متوقّف على العلم بذلك الخطاب حين العمل تفصيلاً، والمكلف في المفروض لا يعلم عند كل فعل من أطراف الشبهة إلّا أحد الخطابين فلا يتحقق به المعصية. وفيه ما لا يخفى.

(١) فرائد الأصول ١ : ٩٤.

(٢) الحقائق الناضرة ١ : ٥١٧.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٩٤.

قوله: فَإِنَّ الإِطَاعَةَ وَالْمَعْصِيَةَ عبارة عن موافقة، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

الظاهر أنّه يريد أنّ الإِطَاعَةَ وَالْمَعْصِيَةَ عبارة عن موافقة الخطابات المعلومة بالتفصيل ومخالفتها وإلّا فليس لنا خطاب إجمالي، هذا.

قوله: الثاني عدم الجواز مطلقاً لأنّ مخالفة الشارع قبيحة عقلاً، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

وهذا الوجه هو الوجه الحقّ، ويشهد بذلك أنّه لو تردد مائع واحد بين كونه خمرًا أو خلًّا مغصوباً أو نجساً فلا ريب في حرمة وأنّ شربه معصية للمولى بحكم العقل وإن لم يعلم أنّه مخالفة لأيّ نهي بالخصوص.

قوله: لأنّ المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حدّ الإحصاء<sup>(٣)</sup>.

هذا بمجرّده لا يمكن أن يكون دليلاً على جواز المخالفة في الشبهات الموضوعية وإلّا لجاز في الخطاب التفصيلي أيضاً مخالفته القطعية في الشبهة الموضوعية ولا يقول به.

قوله: وكان الوجه ما تقدم<sup>(٤)</sup>.

يرد عليه:

أولاً: ما تقدم هناك من أنّ المدار حينئذ جريان الأصل الموضوعي وعدمه لا كون الشبهة موضوعية أو حكمية، فقد يوجد الأصل الموضوعي في

(١) فرائد الأصول ١ : ٩٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٩٤.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٩٤.

(٤) فرائد الأصول ١ : ٩٥.

الشبهة الحكمية وقد لا يوجد في الشبهة الموضوعية، وقد مرّت الأمثلة هناك فالدليل لا ينطبق على المدعى.

وثانياً: أن إخراج الأصول مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف لا ينفع في جواز مخالفة العلم الإجمالي لأنه بعد اللتيا والتي لا شك في حصول المخالفة في أحد الموضوعين مردداً كما في الشبهة الحكمية، ولا فرق في حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية بين إجراء الأصول ثم المخالفة وبين المخالفة من دون توسيط إجراء الأصول كما لا يخفى.

وثالثاً: أنه يلزمه تجويز المخالفة القطعية بالنسبة إلى الخطاب التفصيلي أيضاً في الشبهة الموضوعية ولا يلتزم به.

قوله: وقد عرفت ضعف ذلك وأن مرجع الإخراج الموضوعي، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

فيه أولاً: ما مرّ عن قريب من عدم رجوع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب عليه وإن كان الفرض ذلك.

وثانياً: أنه لو تمّ عدم معقولية الإخراج الموضوعي ولذا يرجع إلى رفع الحكم المترتب عليه كما هو مبني هذا الكلام وصرّح به في رسالة الاستصحاب وأصرّ عليه، يلزم عدم حجية الأصل الموضوعي بالمرة، إذ لا نصّ بالخصوص على إجراء الأصل الموضوعي حتى يرجع إلى رفع الحكم المترتب عليه لمكان عدم معقولية الإخراج الموضوعي، بل اللازم أن لا يشمل دليل حجية الأصل مثل قوله: «لا تنقض اليقين» ما لا يعقل إيقاؤه، فلا وجه للقول بشموله له ثم

تأويله وإرجاعه إلى ما ذكر.

قوله: **إِلَّا أَنَّهُ حَاكِمٌ عَلَيْهِ لَا مَعَارِضَ لَهُ فَافْهَمْ<sup>(١)</sup>**.

يَحْتَمَلُ أَنْ يُرِيدَ بِذَلِكَ رَدَّ مَا ذَكَرَهُ فِي وَجْهِ تَضْعِيفِ الْفَرْقِ بَيْنَ الشَّبَهَةِ الْمَوْضُوعِيَةِ وَالْحُكْمِيَّةِ وَمَحْصَلُهُ: أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْمَوْضُوعِ بَعْدَ رَجُوعِهِ إِلَى نَفْيِ الْحُكْمِ الْمَتَرْتَّبِ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ مَنَافِيًّا لِنَفْسِ الدَّلِيلِ الْوَاقِعِيِّ بِالنَّظَرِ الْبَدْوِيِّ إِلَّا أَنَّهُ حَاكِمٌ وَمَقْدَّمٌ عَلَيْهِ بِالتَّأَمُّلِ، فَصَحَّ التَّفْصِيلُ وَبَطَلَ التَّضْعِيفُ، وَيَحْتَمَلُ أَنَّهُ أَرَادَ بَيَانِ الْوَاقِعِ لَا رَدَّ التَّضْعِيفِ الْمَذْكُورِ كَمَا هُوَ ظَاهِرُ الْعِبَارَةِ، إِلَّا أَنَّهُ يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْقَوْلِ بِالْإِخْرَاجِ الْمَوْضُوعِيِّ وَالْقَوْلِ بِالْحُكْمَةِ فِي صَحَّةِ الْفَرْقِ الْمَذْكُورِ وَضَعْفِ التَّضْعِيفِ.

وَكَيْفَ كَانَ يَرُدُّ عَلَيْهِ: أَنَّهُ بَعْدَ إِرْجَاعِ الْأَصْلِ الْمَوْضُوعِيِّ إِلَى رَفْعِ الْحُكْمِ الْمَتَرْتَّبِ عَلَيْهِ لَا وَجْهَ لِلْحُكْمَةِ، بَلْ هُوَ بَعِينُهُ مِثْلُ الْأَصْلِ الْحُكْمِيِّ مَعَارِضٌ لِلدَّلِيلِ لَا حَاكِمٌ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ فَافْهَمْ إِيضًا إِلَى بَعْضِ مَا ذَكَرْنَا.

قوله: **وَالْوَجْهُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْخُطَابَاتِ فِي الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ<sup>(٢)</sup>**.

هَذِهِ الدَّعْوَى مِنَ الْغَرَابَةِ بِمَكَانٍ، فَمَنْ أَيْنَ يَعْلَمُ أَنَّ الْوَاجِبَاتِ بِأَسْرَها فِي حُكْمِ خُطَابٍ وَاحِدٍ بِفَعْلِ الْكُلِّ، فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ انْتِزَاعِ الْعَقْلِ مَعَ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ يُمْكِنُ انْتِزَاعُهُ عَنَوَانًا أَعْمَ يَشْمَلُ مُخْتَلَفَ النُّوعِ أَيْضًا كَأَن يُقَالَ: إِنَّ الْخُطَابَاتِ بِأَسْرَها فِي حُكْمِ خُطَابٍ وَاحِدٍ بَتَرَكِ الْعَصِيانِ لِلَّهِ فِي الْوَاجِبَاتِ وَالْمَحْرَمَاتِ، أَمَا فِي الْوَاجِبَاتِ فَبِالتَّرَكِ لَهَا، وَأَمَا فِي الْمَحْرَمَاتِ فَبِفَعْلِهَا، فَيَحْرَمُ مُخَالَفَةُ الْخُطَابِ الْمَرْدَّدِ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْحَرَامِ أَيْضًا، فَتَدَبَّرْ.

(١) فرائد الأصول ١ : ٩٥.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٩٥.



قوله: فمحصله أنّ مجرد تردد التكليف بين شخصين - إلى قوله - فإنّ كلاّ منهما شاك في توجّه هذا الخطاب إليه<sup>(١)</sup>.

هذا لا يستقيم على مذاق المصنف من أنّ الرخصة في مخالفة العلم مطلقاً مستلزم للتناقض في حكم الشارع، فإنّ الجنب المردد بين شخصين جنب في الواقع يجب عليه الغسل واقعاً، وحكم البراءة بالنسبة إلى كل واحد منهما بالفرض يناقض ذلك الحكم الواقعي<sup>(٢)</sup>.

قوله: فمنها حمل أحدهما الآخر وإدخاله المسجد للطواف أو غيره<sup>(٣)</sup>.

هذا المثال مبني على حرمة إدخال الجنب في المسجد، لكننا لم نجد نصّاً على ذلك ولا إجماعاً، لكن يمكن أن يستدل لها بوجهين: أحدهما أن يستنبط ذلك من أدلة حرمة دخول الجنب في المسجد بدعوى أنّ مناط الحرمة هتك احترام المسجد بدخول الجنب، فكلّ من أوجد كون الجنب في المسجد فقد فعل المحرّم من الهتك، لكن القطع بهذا المناط مشكل فالعمدة هو الوجه الثاني وهو أنّ العقل يحكم بحرمة الإدخال بعد فرض ثبوت حرمة الدخول مطلقاً.

بيان ذلك: أنّ الواجبات والمحرمات الشرعية باقية على ما هي عليها وإن

(١) فرائد الأصول ١ : ٩٦.

(٢) أقول: لعل المصنف يجيب عن إشكال التناقض بأنّ الحكم ببراءة كل منهما حكم ظاهري، والحكم بوجوب الغسل حكم واقعي، ولا تنافي بينهما كما في موارد الشبهة البدوية بالنسبة إلى موارد تخلفها عن الواقع، إلّا أنّه قد سبق ممّا في أول الكتاب أنّ إشكال التناقض لو كان لا يرتفع بالقول بالأحكام الظاهرية أيضاً، وأنّ إشكال التناقض باطل فراجع.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٩٧.

كان المكلف معذوراً في مخالفته لها بالجهل ونحوه، ففاعل المحرّم فاعل لمبغوض المولى مطلقاً، إلاّ أنّه لو كان معذوراً لا يصحّ عقابه عليه وإلاّ يصحّ العقاب عليه، وحيثنذ نقول بعدما ثبت أنّ ذات المحرّم مبغوض للمولى فكلّ من أوجد هذا العنوان المحرّم سواء كان بالمباشرة أو بالتسبيب فقد أوجد مبغوض الشارع، وإيجاد مبغوض الشارع محرّم مطلقاً، فإن كان بالمباشرة كالدخول في المثال المذكور فيدل عليه النصّ والإجماع، وإن كان بالتسبيب كالإدخال فبحكم العقل المستقلّ بعدم الفرق بين إيجاد مبغوض المولى بين المباشرة والتسبيب في استحقاق الذمّ والعقاب.

وبهذا الوجه يمكن التمسك لحرمة حمل الغير على فعل المحرّم الواقعي في جميع الواجبات والمحرمات الواقعية وإن كان ذلك الغير معذوراً لجهل أو نسيان أو إكراه ونحوها، إلاّ أن يكون العلم جزءاً لموضوع المحرّم فينتفي في صورة الجهل به، فحمل الغير على شرب ما يزعمه الماء وأنّه خمر، وكذا بعثه على وطء من يزعمها زوجته مع أنّها أجنبية وأمثال ذلك محرّم.

ولعلّ هذا هو السرّ والحكمة في حرمة الإعانة على الإثم، لأنّ المعين ساع في حصول مبغوض المولى لا بالمباشرة بل بالتسبيب، وحيثنذ لا يبعد أن يقال: إنّ أدلة حرمة معاونّة الإثم والعدوان شاملة لما نحن فيه كالإدخال في المثال المذكور، فإن كان الداخل عالماً مختاراً فواضح، وإن كان جاهلاً أو ناسياً أو مكرهاً فهو وإن كان معذوراً غير آثم إلاّ أنّه فاعل للإثم الواقعي أي المحرّم الواقعي، ولا يبعد إطلاق لفظ الإثم كلفظ المحرّم على المحرّم الواقعي والإدخال سبب لهذا الإثم وإعانة عليه، بل يمكن التمسك لما نحن فيه على هذا بأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بناء على أنّ المنكر هو المنكر الواقعي كما هو ظاهر اللفظ لا المنكر المعلوم للفاعل على ما فهمه المشهور، فيجب حمل الغير

على ترك المنكر الواقعي وهو هنا دخول الجنب في المسجد، والإدخال عصيان لهذا التكليف، فثبت أن إيجاد مبغوض المولى مطلقاً ولو بالتسبب محرّم وإن كان المباشر معذوراً، كيف ولو لم يكن كذلك لزم أن يكون إجبار الغير على سائر المحرمات غير محذور، لأنّ الفاعل معذور والسبب غير مكلف بشيء.

فإن قلت: إنّ حرمة الإجبار ليس من جهة أنّ الفعل المجبر عليه محرّم بل من جهة أنّ نفس الإجبار ظلم محرّم.

قلت: لاشكّ أنا نعقل الفرق بين الإجبار على شرب الخمر المحرّم أو على شرب الماء المباح، ولو كان وجه الحرمة قبح الإجبار وكونه ظلماً كان كلاهما متساويين في نظر العقل وليس كذلك.

ثم اعلم أنّ الإدخال المحرّم على الوجه الذي ذكرنا يشمل ما لو حمله على ظهره وأدخله أو أكرهه بالتوعيد ونحوه على الدخول فدخل هو بنفسه، أو استأجره للدخول لأمر مباح فدخل لأجل تديّنه وفاء للإجارة اللازمة عليه الوفاء بها بزعمه، لاشتراك الجميع في التسبب المذكور.

إذا تمهّد ذلك فنقول: من لا يقول بحرمة إدخال الجنب في المسجد يحكم في المثال المذكور بالبراءة بالنسبة إلى الحامل والمحمول لكون الشبهة بدوية بالنسبة إلى كل منهما، ومن يقول بحرمة الإدخال كما قلنا يجري عنده التفصيل المذكور في المتن.

**قوله: فإن قلنا إنّ الدخول والإدخال يتحقّقان بحركة واحدة<sup>(١)</sup>.**

لاشكّ أنّ الدخول والإدخال يتحقّقان بحركة واحدة، إنّما الشك والتردد

في أنّ الحركة المخصوصة هل هي مصداق لكلا العنوانين أو أنّها مصداق الدخول فقط لكن يتولّد منها مصداق عنوان الإدخال كالضرب والتأديب وإلقاء النار في الحطب والإحراق ونحو ذلك.

فعلى الأول ليس هناك إلّا فعل واحد ذو عنوانين، وعلى الثاني هنا فعّلان أحدهما مترتب على الآخر ومسبّب عنه، ولعل هذا مراد المصنف أيضاً، إلّا أنّ العبارة لا تخلو عن قصور أو مسامحة.

**قوله: دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً<sup>(١)</sup>.**

قد مرّ سابقاً أنّ هذا ليس علماً تفصيلاً بالمخالفة، لأنّ المعلوم ليس إلّا مخالفة أحد الخطابين وهو العلم الإجمالي لتردّد متعلّقه، نعم لو جعلنا متعلّقه مخالفة مطلق خطاب الله وجنسه كان علماً تفصيلاً بالنسبة إلى ذلك العنوان، لكنّ الواقع هو الأول، إلّا أنّه قد سبق أيضاً أنّ هذا القسم من العلم الإجمالي بحكم التفصيلي في نظر العقل نظير المائع المردّد بين الخمر والنجس ولا تشمله أدلة البراءة أيضاً، فتدبّر.

**قوله: وإن جعلناهما متغيّرين في الخارج كما في الذهن<sup>(٢)</sup>.**

قد عرفت أنّ فرض كونهما متغيّرين أن يكون الدخول سبباً للإدخال لأنّه عنوان ثانوي للدخول كالتأديب بالنسبة إلى الضرب، وحيثنق تقول: إن قلنا بحرمة مطلق مقدّمة الحرام أو خصوص السبب منها فيرجع إلى القسم الأول، لأنّ الدخول حيثنق محرّم على أيّ تقدير لتردّده بين أن يكون حراماً بنفسه أو مقدّمة للحرام وهي حرام بالفرض، وإن نقل بحرمة مقدّمة الحرام ولو كانت

(١) فرائد الأصول ١ : ٩٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٩٧.

سبباً جاء الوجهان المذكوران في المتن، والحق أنّ الدخول والإدخال متغايران كالضرب والتأديب وتحريك اليد والمفتاح بشهادة الوجدان، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال دخلت المسجد فأدخلته، ولا يصحّ أن يقال: أدخلته فدخلت، وليس إلّا لأجل أنّ الدخول سبب للإدخال والسبب مغاير للمسبّب قطعاً.

ثم ما ذكرنا من البناء على حرمة المقدمة مطلقاً أو خصوص السببية وعدمها إنّما يتم لو كان المحمول أيضاً مختاراً في الحمل والدخول، وأما إذا كان مجبوراً حملة الحامل بغير رضاه واختياره فلا ريب أنّ الحامل حينئذ مستقل بالفعل بكل وجه، فيكون الدخول علّة تامة للإدخال لا المقتضي فقط، وحيث إنّ العلة التامة للمحرّم محرم على التحقيق يتحقق العلم بحرمة الدخول بنفسه أو بكونه علة للحرام.

قوله: فإن جعلنا الدخول والإدخال راجعين إلى عنوان محرم واحد<sup>(١)</sup>.

كأن يقال: إنّ المحرم التسبب لكون الجنب في المسجد، لكن هذا الاحتمال مجرد فرض لا أصل له، لأنّ القدر المشترك المذكور عنوان انتزاعي يفرضه العقل جامعاً بين الدخول والإدخال، والخطاب الشرعي متعلّق بخصوص كل من العنوانين، فإذن الأقوى هو الاحتمال الأخير الذي أشار إليه في:

قوله: وإن جعلنا كلاً منهما عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال<sup>(١)</sup>.

وحيث قد عرفت أنّ المختار في المعلوم بالإجمال جواز المخالفة القطعية لمكان أخبار البراءة فالمختار هنا أيضاً جواز الدخول، وليس ذلك إلاّ كارتكاب أطراف الشبهة المحصورة دفعة وقد جوّزناه، فلا إشكال هنا.

قوله: وكذا من جهة دخول المحمول واستيجارته الحامل<sup>(٢)</sup>.

هذا بناء على ما مرّ من أنّ استيجار الجنب للحمل إدخال له بالتسيب، فيدور الأمر بين الدخول المحرم أو الإدخال المحرم، فيكون من قبيل الاحتمال الثالث في الفرض السابق أي دخول الحامل.

وأما الاحتمال الأول، فلا مسرح له هنا ولو قلنا به في الفرض السابق، لأنّ دخول المحمول فعل محسوس له قائم به، وأما إدخاله للحامل ليس فعلاً محسوساً له وإنّما يستند إليه لأنّه متولّد عن استيجارته له سابقاً ومرتّب عليه، فلا وجه لدعوى اتّحادهما في مصداق واحد، إذ الدخول ليس من سنخ الإدخال هنا ضرورة كون الدخول فعلاً أصلياً والإدخال فعلاً توليدياً والدخول عنوان أوّلي للحركة الخاصة والإدخال عنوان ثانوي للاستيجار، فمغايرة الفعلين هنا في غاية الوضوح.

وأما الاحتمال الثاني، وهو إرجاع الخطابين إلى خطّاب واحد متعلّق بالقدر المشترك بين الدخول والإدخال فهو مجرّد احتمال خال عن الشاهد كما كان كذلك في الفرض السابق أيضاً، ولم يحتمله المصنف هنا مع أنّ مجيء

(١) فرائد الأصول ١ : ٩٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٩٧.

الاحتمال في الفرضين سواء.

واحترز بقوله: واستيجاره الحامل، عما لو كان الحامل متبرّعاً بالحمل فيكون الشك بالنسبة إلى المحمول شبهة بدوية، لأنّ فعل الحامل حينئذ لا يستند إلى المحمول بوجه.

قوله: مع قطع النظر عن حرمة الدخول والإدخال عليه أو فرض عدمها<sup>(١)</sup>.

هذه العبارة موجودة في بعض النسخ، ولعل وجه قطع النظر عن حكم الحامل في نفسه رفع احتمال كون فعل المحمول حراماً من جهة إعائه على المحرّم ليتخصّص الكلام إلى ملاحظة مراعاة العلم الإجمالي، ويكون مراده من فرض عدم الحرمة ما إذا كان العلم الإجمالي مختصاً بالمحمول ويكون الحامل قاطعاً بعدم جنابته فإنّ فرضه ممكن.

قوله: إلّا أن يقال بأنّ الاستيجار تابع لحكم الأجير<sup>(٢)</sup>.

ذكر هذا الوجه هنا بضرب من التردد وفيما سيأتي بنحو الجزم في قوله: ولا إشكال في استيجارهما لكنس المسجد، لأنّ صحة الاستيجار تابع لإباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية انتهى، مع أنّه لا وجه له بعد فرض العلم الإجمالي بجنابة أحدهما وفرض حرمة كلّ واحد من دخول الجنب وإدخاله في المسجد، لأنّ المحرّم إدخال الجنب الواقعي في المسجد لا إدخال الجنب الذي يعلم بجنابة نفسه.

(١) فرائد الأصول ١ : ٩٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٩٨.

قوله: ومنها اقتداء الغير بهما في صلاة أو صلاتين<sup>(١)</sup>.

أمّا اقتداء أحدهما بالآخر فقد مرّ شرط من الكلام فيه في فروع العلم التفصيلي الناشئ عن العلم الإجمالي، ومقتضى ما اختاره هنا وهناك أيضاً بضرب من التردد من كون طهارة الإمام شرطاً واقعياً لصحة صلاة المأموم عدم صحة الاقتداء، لكنّ المشهور أنّ طهارته شرط علمي وبه نصوص كثيرة، فما لم يعلم بجنابة الإمام فالصلاة صحيحة وإن كان الإمام جنباً في الواقع وتبين بعد ذلك، فعلى هذا اقتداء الغير بهما في صلاتين لا بدّ أن يكون صحيحاً لعدم العلم بجنابة الإمام في كل صلاة، وأمّا الاقتداء بهما في صلاة واحدة فالظاهر البطلان لعلم المأموم بجنابة إمامه في شخص هذه الصلاة.

ويمكن توجيه ما اختاره المصنف بتقريب أنّ إحراز طهارة الإمام ولو بالأصل شرط في صحة صلاة المأموم وجواز الاقتداء، وبعد العلم الإجمالي بجنابة أحد الإمامين لم يحصل الشرط المذكور، لأنّ إجراء الأصل بالنسبة إليهما مخالف للعلم الإجمالي وبالنسبة إلى أحدهما متعارض، فلا جرم يكون الاقتداء بهما أو بأحدهما محظوراً.

ثم لا يبعد دعوى كون الطهارة شرطاً واقعياً أيضاً، إذ غاية ما يستفاد مما ورد من عدم إعادة من صلى خلف المحدث جهلاً أنّ ما فعله مجز عن الواقع لو علم بعد الفعل، ولعلّ ذلك من جهة أنّ الأمر الظاهري مقتضى الإجزاء، فتدبر.

قوله: والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإناءين<sup>(٢)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١ : ٩٨.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٩٨.



هذا إذا كانا عادلين عند المأموم، وأما إذا كان من لا يقتدى به فاسقاً عند المأموم فلا إشكال في صحة صلاة المأموم لخروجه عن محل ابتلائه، وقد تقرر في محله أنّ حكم الاحتياط في الشبهة المحصورة مختص بما إذا كان جميع أطراف العلم محلاً للابتلاء، فنفتن.

قوله: نعم لا إشكال في استيجارهما لكنس المسجد فضلاً عن استيجار أحدهما<sup>(١)</sup>.

قد مرّ أنّ استيجارهما لكنس المسجد إدخال لهما في المسجد بالتسيب، وحينئذ لو كان متعلّق الإجارة كنسهما بهذه الحالة فقد تسبب المستأجر لدخول الجنب الواقعي في المسجد، وقد أثبتنا أنّ الإدخال بهذا المعنى أيضاً محرم فهو كارتكاب كلا الإنياءين في الشبهة المحصورة، كما أنّ استيجار أحدهما كارتكاب أحد الإنياءين فيها، هذا مضافاً إلى أنّ هذه الإجارة باطلة، إذ يشترط أن يكون العمل المقابل بالأجرة سائغاً غير محرّم واقعاً حتى يصح العقد عليه، وبعد فرض العلم بجنابة أحد الأجيرين والعلم بحرمة دخوله في المسجد واقعاً وإن كان معذوراً لو فعل يعلم بأنّ كنس الجنب منهما عمل محرّم في الواقع فلا تصح الإجارة عليه، ولما كان هذا الجنب مردداً بين الأجيرين فلا تصح الإجارة بالنسبة إلى كل منهما لعدم إحراز شرطه أي كون كنسه عملاً سائغاً.

نعم، لو استأجرهما لكنس المسجد مطلقاً لا في خصوص هذه الحالة يعني كونهما واجدي المني وعلمهما بجنابة واحد منهما بل مطلقاً صحّت الإجارة، لأنّ موردها الكنس الكلي الذي له فرد محرّم وفرد محلّل وبه تصح الإجارة، إلّا أنّهما لو فعلا العمل المستأجر عليه في الحالة المذكورة لم يستحق

الجنب منهما الأجرة واقعاً، لأنَّ عمله كان محرماً في الواقع غير متعلّق للأجرة، إذ مورد الأجرة هو كلي الكنس المحلل لا المحرم، فلو فرض أنه استأجرهما لصلاة والديه مثلاً وصلياً كذلك لم تبرأ ذمة المستأجر لعلمه ببطلان صلاة أحدهما في الواقع، نعم لو استأجر أحدهما مطلقاً لا في خصوص هذه الحالة لا يجري ما ذكر فيه ولو عمل في الحالة المزبورة، لعدم العلم بحرمة فعله لا إجمالاً ولا تفصيلاً ويستحق الأجرة.

## الكلام في الخنثى

قوله: وأما الكلام في الخنثى<sup>(١)</sup>.

وكذا في الممسوح وإن ورد النص بأنّه يتعين بالقرعة في خصوص الميراث إلاّ أنّه في غيره من الأحكام كالخنثى، ولا يخفى أنّ المراد من الخنثى المبحوث عنها هي الخنثى المشكل، ضرورة أنّه لو علم بكونها ذكراً أو أنثى بالأمارات الدالة بأصالة أحد الفرجين وزيادة الآخر فلا إشكال، وكذا لو خرجت عن الإشكال بالأمارات المنصوصة كعدّ الأضلاع، وحيث تبول وحيث يسبق البول وحيث ينبعث لو عملنا بها حتّى في غير الميراث من الأحكام، بل وكذا لو عملنا بالأمارات الظنيّة غير المنصوصة كالحيض والحمل وظهور الثدي أو إنبات اللحية والإحبال وألحقناها بواحد من الذكر والأنثى فلا إشكال أيضاً وإلاّ فيكون محلّ البحث.

ثم لا يخفى أنّ الكلام مبني على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة غير الذكر والأنثى، وأما لو قلنا بأنها طبيعة ثالثة فنقول بشمول الأحكام العامة التي لا تختص بذكر ولا أنثى لها لعموم أدلتها.

وأما الأحكام المختصة بأحدهما فإن كان دليل ذلك الحكم علّقه بأحد العنوانين فلا يشمل الخنثى والأصل براءتها منه، وإن كان الدليل عاماً لجميع الناس قد خرج منه أحد العنوانين فتبقى الخنثى تحت عموم العام، هذا كلّه لو لم ندّع انصراف الأدلة العامة لغير الخنثى، ولولا ظهور الإجماع على كونها مكلفة بالأحكام قويت دعوى الانصراف المذكور غاية القوة ويقال بعدم شمول أدلة الأحكام طراً لها، ثم لو شك في كونها طبيعة ثالثة أو داخلية في عنوان الذكر أو الأنثى فالظاهر أنّ حكمها ما مرّ في صورة العلم من التفصيل بعينه.

فإن قلت: مرجع الشك في الصورة الثالثة وهو الشك في خروج الخنثى عن حكم العام بعد فرض عموم الدليل لجميع الناس، وخروج عنوان الرجل أو المرأة إلى الشك في مصداق المخصص، ولا يجوز التمسك بالعام في مثله عند المحققين.

قلت: إنّ أمر الخنثى على هذا الفرض مردد بين كونها طبيعة ثالثة أو كونها داخلية في طبيعة الذكر أو الأنثى، وعلى تقدير عدم كونها طبيعة ثالثة أمرها دائر بين الذكر والأنثى، ولما كان الشك باعتبار احتمال كونها طبيعة ثالثة شكّاً في أصل التخصيص الزائد فيرجع إلى أصالة العموم وعدم المخصص ويشملها حكم العام.

فإن قلت: إنّ أصالة عدم المخصص الآخر وإن كان رافعاً للشبهة بالنسبة إلى احتمال كونها طبيعة ثالثة إلا أنّ الشك بعدُ باقي بالنسبة إلى احتمال عدم

كونها طبيعة ثالثة، لأنها مرددة حينئذ بين الذكر والأنثى، فيرجع الشك بالأخرة إلى الشكّ في مصداق المخصّص فلا يرجع إلى العام.

قلت: بعد ملاحظة جميع أطراف الشك وانضمام الاحتمالات الحاصلة في الفرض بعضها مع بعض يرجع الشك إلى الشبهة الحكمية لا الموضوعية، لأنّ ميزان الشبهة الموضوعية أن يكون الشكّ من جهة الجهل ببعض حالات المشكوك وخصوصياته الخارجية، وفيما نحن فيه جميع خصوصيات الخنثى معلوم لنا ومع ذلك نشكّ في حكمها، فمنشأ الشك ليس إلّا الشك في أصل التخصيص ينفيه أصالة عدم التخصيص، والسرّ في ذلك أنّ مفهوم الرجل وكذا المرأة ليس مفهوماً مبيّناً بجميع حدوده لأنّه مردد بين كونه ذا فرج واحد بشرط عدم الآخر أو لا بشرطه، والقدر المتيقّن من له فرجٌ واحدٌ وهو القدر المتيقّن من التخصيص فيبقى الباقي تحت عموم العام، ونظير ما نحن فيه ما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم وشككنا في أنّ المصرّ على الصغيرة فاسق أو عادل أو واسطة بينهما لا هذا ولا ذاك، ولا إشكال هنا في التمسك بعموم العام، إذ الشك في زيادة التخصيص والأصل عدمها، ويجري السرّ المذكور فيه أيضاً لأنّ مرجع الشك إلى الشك في مفهوم المخصّص وإلّا فالمصداق مبين الحال أنه مرتكب الصغائر<sup>(١)</sup>.

---

(١) أقول: لا يخفى أنّ لازم هذا البيان أن تكون الشبهة حكمية في الخنثى حتى مع العلم بعدم كونها طبيعة ثالثة في الصورة المفروضة للجهل بمفهوم المخصّص كما ذكر والمرجع أصالة العموم، وقد أوردت ذلك على السيد الأستاذ (دام بقاءه) والتزم به من غير إنكار، لكن يمكن أن يقال لو فرض عدم كونها طبيعة ثالثة فالشبهة موضوعية قطعاً، لأنّ مرجع العام المخصّص بإحدى الطائفتين إلى تعليق الحكم على عنوان الذكر والأنثى أحدهما مستثنى والآخر مستثنى منه وأمر الخنثى مردّد بين اندراجه في عنوان الذكر أو في عنوان الأنثى ولا ينفعه أصالة عدم التخصيص.

بقي الكلام في تحقيق أنّ الخنثى طبيعة ثالثة أم داخلية في الذكر أو الأنثى، الأقوى الأوّل لقضاء العرف بذلك وصحة سلب كلّ من مفهومي الذكر والأنثى عنها، وهو المحكّم في تشخيص الموضوعات التي قد علّق الأحكام عليها في لسان الأدلّة، وما استدلّ به للأوّل من الحصر المستفاد من قوله تعالى: ﴿يَهَبْ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبْ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَورَ﴾<sup>(١)</sup> وغيره ممّا ذكره السيد المراغي في كتاب العناوين<sup>(٢)</sup> وغيره في غيره، مدفوع بأنها محمولة على الغالب، وكذا الاستدلال بما ورد في تشخيص الخنثى بعد الأضلاع ومن حيث يبول ومن حيث يسبق البول ومن حيث ينبعث في حكم الميراث يحمل على الإلحاق الحكمي، ولعل المتأمل المتتبع يجد ما ذكرنا بعد سبر سائر أدلتهم، قد طوينا عن ذكرها والجواب عنها مخافة التطويل وأنّ محلّ المسألة في المباحث الفقهية لا الأصولية.

**قوله: وحكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا في الاشتباه المتعلّق بالمكلف به<sup>(٣)</sup>.**

وقد أضاف (قدس سره) في بعض النسخ قوله في اشتباه متعلّق التكليف أو الاشتباه المتعلّق بالمكلف به، وهذا أوضح.

وتوضيح مراده: أنّه لا بد أن ينظر في خصوصيات موارد الأحكام المشكوكة، فإنّ رجوع إلى الشك في أصل التكليف يحكم بالبراءة، وإنّ رجوع إلى الشك في المكلف به يحكم بالاحتياط إن كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء وإلاّ

(١) الشورى ٤٢: ٤٩.

(٢) العناوين ١: ٣٨.

(٣) فرائد الأصول ١: ٩٩.

فالبراءة أيضاً، وهكذا يكون في مسألة واجدي المنى السابق حكمها.

قوله: أما معاملتها مع الغير<sup>(١)</sup>.

الوجوه المحتملة هنا أربعة بناء على أنها ليست طبيعة ثالثة:

الأول: إجراء أصالة البراءة عن جميع التكاليف المختصة بإحدى الطائفتين بل التكاليف العامة أيضاً، بدعوى انصراف أدلة التكاليف إلى غير الخنثى، وليست الدعوى بعيدة كل البعد، لكن حكي ظهور الإجماع على خلافه، وفيه تأمل.

الثاني: الحكم بالاحتياط التام بمعنى وجوب العلم بالموافقة القطعية بالنسبة إلى التكاليف المتعلقة بكل واحد من الذكر والأنثى، بدعوى أن الخنثى تعلم إجمالاً في كل زمان بأنها إما مكلفة بتكاليف الرجال وإما مكلفة بتكاليف المرأة مع كون الخطاب منجزاً في ذلك الزمان ولو لم يكن رابطة بين أطراف المعلوم بالإجمال، مثل أنها تعلم كونها مكلفة إما بالجهد والجمعة والجهر بالقراءة في الصلاة وإما بوجوب الغض عن الرجال ووجوب ستر جميع ما عدا الوجه والكفين عنهم وحرمة حلق الرأس، ولا يخفى أن مثل هذا العلم الإجمالي حاصل لها دائماً، ومقتضاه الاحتياط المذكور بناء على عدم الفرق في حرمة المخالفة القطعية بل وجوب الموافقة القطعية بين كونها مخالفة لخطاب تفصيلي أو خطاب إجمالي مردّد كما اختاره المصنف واختارناه سابقاً أيضاً بحسب القاعدة لولا أخبار البراءة.

الثالث: الحكم بالقرعة لأنها موضوع مشتبّه والقرعة لكل أمر مشتبّه،

فيقرع في أول زمان تكليفها قرعة واحدة بأنها ذكر أو أنثى، ويعمل بمقتضى ما يخرج من القرعة دائماً في تمام عمره، لا القرعة بالنسبة إلى كل حكم حكم حتى يفضي إلى المخالفة القطعية، لكن العمل بأخبار القرعة يحتاج إلى جابر من عمل الأصحاب في كل موردٍ موردٍ من موارد على ما تقرّر في محلّه، وقد أعرض الأصحاب عن الفتوى بها فيما نحن فيه ولولا ذلك لكان وجهاً وجهاً.

الرابع: ملاحظة كل مورد مورد من موارد الشك، فإن رجع إلى الشك في التكليف يحكم بالبراءة، وإن رجع إلى الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف يحكم بالاحتياط، ولا يضمّ بعض التكليف غير المرتبطة بغيره إلى بعض كما في الوجه الثاني ليحصل العلم الإجمالي دائماً ويرجع إلى الشك في المكلف به كلية، وعليه يتفرّع جميع الفروع المذكورة في المتن ما سوى ما سيأتي في حكم ستارة الخنثى في الصلاة من أنها تجتنب الحرير وتستتر جميع بدنّها فإنّه موافق للوجه الثاني كما لا يخفى.

قوله: وقد يتوهم أنّ ذلك من باب الخطاب الإجمالي<sup>(١)</sup>.

وجه الاختلاف بين مختار المصنف وهذا المتوهم أنّ المتوهم جعل غضّ الرجل عن الأنثى طبيعة وغضّ الأنثى عن الرجل طبيعة أخرى إحداهما تكليف الرجل والأخرى تكليف المرأة، فيكون حكم الخنثى على هذا من باب الخطاب الإجمالي كالعلم بحرمة هذا المائع أو حرمة هذه المرأة وتجري فيها الوجوه الأربعة الماضية، والمصنف جعل مطلق الغضّ طبيعة واحدة قد كلف بها عامة المكلفين، إلّا أنّ متعلق الغضّ هو المرأة بالنسبة إلى الرجل والرجل بالنسبة إلى المرأة، فيكون الخنثى مكلفاً بالغض وذلك معلوم بالتفصيل ومتعلّقه معلوم

بالإجمال كما في قوله: اجتنب عن النجس المردد بين الإناءين.

والأظهر في النظر أن الحق مع المتوهم فلا توهم، لأن انضمام كل قيد إلى الكلي يجعله نوعاً مغايراً لما قيّد بقيد مغاير للأول، فالغض عن المرأة نوعٌ كلف به الرجال في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا﴾<sup>(١)</sup> والغض عن الرجال نوعٌ آخر كلّفت به النساء في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ﴾ إلى آخره<sup>(٢)</sup> كما أن الغض عن الأجنبية نوع والغض عن عورة الأخ المؤمن نوع آخر، ولا يمكن أن يقال: إن الواجب مطلق الغض الجامع بينهما، ولا يخفى أن تسمية المصنف العلم بحرمة نظر الخنثى إلى إحدى الطائفتين علماً إجمالياً تارة وعلماً تفصيلاً أخرى لا تخلو من حرازة، فافهم.

قوله: مع أنه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد وهو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله<sup>(٣)</sup>.

قد يورد عليه بأن عنوان المكلف به الذي أخذ في لسان الدليل هو الذي يدور الحكم مداره لا ما ينتزع منه ويمكن إرجاع الخطاب إليه.

ويمكن أن يجاب بأن مراده انفهام ذلك العنوان العام من نفس الخطابين بعد ملاحظتهما جميعاً بالدلالة اللفظية ويكون كل خطاب منهما ناظراً إلى بعض مدلول ذلك العنوان العام ولا إشكال حينئذ، لكن الخطب في الانفهام المذكور على الوجه المزبور وعهده على مدّعيه.

(١) النور ٢٤ : ٣٠.

(٢) النور ٢٤ : ٣١.

(٣) فراند الأصول ١ : ٩٩.



قوله: أو يقال: إنَّ رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية<sup>(١)</sup>.

ونحن لم نجد بعدُ لهذا التفكيك وجهاً صحيحاً ولا سقيماً، والقائل أعرف بمقالته، ولعل قوله فافهم إشارة إلى ذلك، فافهم.

قوله: وهكذا حكم لباس الخنثى<sup>(٢)</sup>.

ما قوّاه هنا قد استشكل فيه في كتاب المكاسب<sup>(٣)</sup> بعد نقله عن جماعة بأنَّ حرمة لبس كلِّ من الرجل والمرأة ما يختص بالآخر ليس إلّا من باب صدق عنوان تشبّه الرجال بالنساء وبالعكس الذي دلّ الدليل على تحريره، ونمنع صدق التشبه إلّا مع علم المتشبه بأنه مخالف للمشبه به في الذكورة والأنوثة، وذلك نظير عنوان الإثم والمعصية لا يصدق إلّا مع العلم.

قوله: أمّا حكم ستارته في الصلاة فيجتنب الحرير ويستتر جميع بدنه<sup>(٤)</sup>.

قد يقال: إنَّ مقتضى القاعدة جواز لبس الحرير لها وعدم وجوب ستر جميع البدن لأنَّ حكم حرمة لبس الحرير مختص بالرجال والخنثى شاك في تعلق هذا التكليف بها والأصل البراءة، وكذا ستر جميع البدن في الصلاة حكم مختص بالنساء والخنثى شاك في تعلّقه بها فالأصل فيه أيضاً البراءة. وبالجمله يرجع الشك في كلِّ منهما إلى الشك في التكليف لا في المكلف به.

(١) فرائد الأصول ١ : ٩٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ١٠٠.

(٣) المكاسب ٢ : ١٧٥ - ١٧٦.

(٤) فرائد الأصول ١ : ١٠٠.

فإن قلت: بعد فرض أن الخنثى ليست بطبيعة ثالثة كما هو المفروض وأنها إما ذكر أو أنثى نعلم إجمالاً إما بحرمة لبس الحرير أو بوجوب ستر جميع البدن في الصلاة وحكمها حينئذ الاحتياط بترك الأول وفعل الثاني على ما اختاره المصنف واختارناه من حرمة مخالفة العلم الإجمالي مطلقاً سواء كان مخالفة لخطاب تفصيلي أو كان مخالفة لأحد الخطابين كما مرّ مشروحاً.

قلت: لو بنينا على مراعاة مثل هذا العلم الإجمالي بأحد الخطابين غير المرتبط أحدهما بالآخر لزم أن يكون الخنثى مكلفاً بالاحتياط التام في جميع المسائل كما هو أحد الوجوه الذي ذكرنا احتمالها في صدر المسألة، وقد عرفت أن فروع المتن ليست مبنية عليه بل بملاحظة كل مسألة مسألة بالخصوص.

والتحقيق في الجواب أنه يلاحظ في هذا الفرع حكم خصوص لبس الحرير في الصلاة وستر البدن في الصلاة، وكلاهما من كفايات الستر الواجب في الصلاة قطعاً، وليساً حكيمين مختلفي المورد كدوران الأمرين وجوب الجهر بالبسمة أو حرمة النيذ<sup>(١)</sup>.

قوله: وأما حكم الجهر والإخفات - إلى قوله - جهر الخنثى بها<sup>(٢)</sup>.

لو قيل بكون الإخفات في العشاءين والصبح رخصة للمرأة فاللازم هو

---

(١) أقول: وفيه نظر بَيِّن، لأنَّ حرمة لبس الحرير حكم ثابت للرجل في الصلاة وغيرها ولا حكم للمرأة في هذا الموضوع، وكذا وجوب ستر جميع البدن في الصلاة حكم ثابت للمرأة ولا حكم للرجل هنا، ولا جامع بين التكليفين مردداً بين مختلفين أحدهما حكم المرأة والآخر حكم الرجل حتى يلزم من مخالفتها مخالفة الخطاب التفصيلي، لكن لو لوحظ أحد التكليفين منضماً إلى الآخر يحصل العلم الإجمالي، وهذا مراد المتوهم وهو الصواب.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٠٠.

الحكم بتخيير الخثنى بين الجهر والإخفات لا وجوب الجهر كما هو ظاهر المتن، لأن المرأة حينئذ ليست مكلفة بجهر ولا إخفات والخثنى شاك في أصل التكليف بالجهر الذي للرجل والأصل براءتها منه فيجوز لها الجهر والإخفات.

قوله: وإن قلنا إنه عزيمة لها فالتخير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها<sup>(١)</sup>.

قيام الإجماع على عدم وجوب التكرار في مسألتنا بعيد في الغاية بل لم نجد فيها فتوى واحد فضلاً عن الإجماع، فإذا الأقوى وجوب التكرار لكن وجوب التكرار مبني على عدم جواز القرآن مطلقاً في الصلاة، وأما لو جَوَّزنا القرآن بين السورتين في الصلاة مطلقاً أو خصصنا مورد عدم الجواز بغير صورة تكرار السورة الواحدة فيتم الاحتياط بالجهر والإخفات في صلاة واحدة بتكرار القراءة مرتين ولا يحتاج إلى تكرار الصلاة.

هذا كله على تقدير القول بوجوب السورة وإلا يحصل الاحتياط بتكرار الحمد وترك السورة لمكان شبهة القرآن، إلا أن يقال بتعميم موضوع القرآن للفتاحة أيضاً فتكراره قرآن ممنوع منه، لكن هذا الاحتمال ضعيف في محله فلا إشكال.

قوله: وقد يقال بالتخير مطلقاً<sup>(٢)</sup>.

القائل هو صاحب الفصول (رحمه الله)<sup>(٣)</sup> في مقام الرد على المحقق القمي (رحمه الله) حيث اعترض على الشهيد بأنه قال في لباس الخثنى بوجوب

(١) فرائد الأصول ١: ١٠٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٠٠.

(٣) الفصول الغروية: ٣٦٣.

الاحتياط، وفي الجهر والإخفات بالتخير، وهذا كالجمع بين المتنافيين، أجاب صاحب الفصول (رحمه الله) بأنّ حكمه بالتخير في مسألة الجهر والإخفات من جهة ما ورد أنّ الجاهل بالجهر والإخفات معذور فيه.

قوله: أنّ الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل<sup>(١)</sup>.

لعلّ مراده أنّ الظاهر من الجهل في الأخبار هو الجهل بالحكم الكلي الذي يمكن فيه الرجوع إلى العلم أو العالم لا مثل هذا الجهل الذي منشؤه الجهل بعنوان المكلف مع العلم بحكم العنوان الكلي.

ثم اعلم أنّ الفروع المذكورة في المتن إنّما هي بالنسبة إلى الحكم التكليفي، أما الحكم الوضعي المتعلّق بالخنثى فنذكر له أيضاً فروعاً:

منها: أنّه لو اشترى الخنثى أخته أو عمّته أو خالته مثلاً فهل يحكم بانعتاقها بحكم تغليب جانب الحرية لاحتمال ذكوريته، والرجل لا يملك نساءه المحارم، أم لا لاحتمال أنوثيتها، والأنثى لا ينعق عليها غير عموديتها؟

فالتحقيق أن يقال: إن قلنا بأنّ من يشتري من ينعق عليه يملكه أنا ما ثم يعتق فاللازم هنا القول بعدم الانعتاق للشك فيه ومقتضى الاستصحاب بقاء الملكية الثابتة بالشراء، وإن قلنا بعدم ملك المشتري لمن ينعق عليه وإنما يؤثر شراؤه الانعتاق فلا ريب حينئذ أنّ المبيع قد خرج عن ملك البائع وملك الثمن، والشك في أنّ الخنثى تملك الجارية بالشراء أو تنعتق عليها، فالظاهر أنّه لا أصل هناك يتعين به أحد الأمرين، لأنّ أصالة عدم حصول الملك معارض بأصالة عدم حصول الحرية فيتساقطان ويرجع إلى الأصول الجارية في كلّ مسألة

مسألة، فلا يجوز للخنثى استخدام الأمة وغيره مما يترتب على الملك كما لا يجوز ترتيب الأحكام المترتبة على عنوان الحرّ، ومن هنا يعلم حكم ما لو كانت الخنثى مملوكاً واشتراها أخوها أو عمّها مثلاً فإنّه يبنى أيضاً على الوجهين اللذين ذكرنا في عكسه.

وأما حكاية تغليب جانب الحرية فمما لم يثبت كونها قاعدة كلية بنص أو إجماع، فإن ثبت فلا ريب أنّها مقدمة على الأصول.

ومنها: الدية دية النفس أو الأطراف فيما تكون مختلفاً بالنسبة إلى الذكر والأنثى، فالظاهر الأخذ بالقدر المتيقن وهو دية الأنثى والزائد منفي بالأصل.

ومنها: حكم الربا المستثنى بين الوالد والولد من عموم التحريم بناء على أنّ المراد من الولد خصوص الذكر لا الأعم منه ومن الأنثى، فلو كان الولد خنثى يشك في حليته وحرمة فقد يقال بالأخذ بعموم التحريم للشك في خروج الخنثى عن العموم، وقد يجاب بأنّ هذا الشك شك في مصداق المخصص وفيه لا يجوز التمسك بالعام، إلّا أنّ التحقيق عندنا جواز التمسك بالعمومات في الشبهات المصادقية، ولعلنا نتعرّض لبياناه عند تعرّض المصنف له فانتظر.

قوله: وفيه أنّ عموم وجوب الغضّ على المؤمنات، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

قد يناقش في عموم وجوب الغضّ من وجهين:

أحدهما: من جهة أنّ متعلق الغض غير مذكور في الآيتين فيؤخذ بالقدر المتيقن فيهما ويحكم بالإجمال في الباقي.

والثاني: أنّ العام في كل من الآيتين مخصص بمن يماثل الناظر، ويرجع

شك الخنثى إلى الشك في مصداق المخصص فلا يجوز التمسك بعموم العام.

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن حذف المتعلق مما يفيد العموم بمقدمات الحكمة بعد فرض كون المقام مقام البيان لا مقام الإهمال والإجمال.

وعن الثاني تارة بأن الحق كما أشرنا إليه آنفاً جواز التمسك بالعمومات في الشبهات المصدقية، وأخرى بأن الشك فيما نحن فيه يرجع إلى الشبهة في مفهوم لفظ الذكر والأنثى كما مرّ بيانه سابقاً، وإلا فالمصداق معلوم الحال بكل وجه بالفرض، فإن كان الذكر اسماً لمن كان له آلة الرجولية بدون آلة الأنوثة فلا يشمل الخنثى وإن كان أعمّ أمكن شموله لها، وكذا الانثى.

قوله: **إلا عن نسائهن أو الرجال المذكورين** <sup>(١)</sup>.

الظاهر أن المصنف استفاد عموم الغض الذي ذكره من الاستثناء المذكور في الآية بالنسبة إلى المذكورين فيها.

وفيه: مضافاً إلى أن ذلك أيضاً لا ينتج المدعى لأنه قد خصص بالنساء واقعاً ويحتمل أن يكون الخنثى من مصاديقها، ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية على مذاقه، أنه قد أخطأ في إرجاع الاستثناء إلى عموم وجوب الغض، لأن الاستثناء في الآية منفصل عنه بجمل متعددة وأصل الآية واقعة في سورة النور هكذا ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعوثهن أو آبائهن﴾ إلى آخره <sup>(٢)</sup> ومن الواضح أن الاستثناء راجع إلى قوله ولا يبدين زينتهن، ولا ربط له بصدر الآية.

(١) فرائد الأصول ١: ١٠١.

(٢) النور ٢٤: ٣١.

وبالجملة قوله: وفيه أنّ عموم وجوب الغض على المؤمنات إلا عن نساءهن أو الرجال المذكورين في الآية، خطأ وإن قيل إنه لم يستفد عموم وجوب الغض من الاستثناء.

والحاصل أنّ الحكم بوجوب الغض عن الخنثى على كل من الرجال والنساء تمسكاً بذيل الآية لا وجه له، إما من جهة عدم انقها الموم أو من جهة كون الشبهة مصداقية.

نعم، يمكن الاستدلال بالآية على عكس المسألة وهو حرمة نظر الخنثى إلى النساء بتقريب ادعاء الملازمة بين حرمة إيداء الزينة للنساء إلا لبعولتهن وبين حرمة نظر غير المستثنيات إلى النساء، وتدخل الخنثى في هذا العموم، لكن هذا الاستدلال مستغنى عنه بعدما مرّ من القاعدة في القسم الأول من التكلّم في أحكام الخنثى.

قوله: فتأمل جداً<sup>(١)</sup>.

قد ألحق الأمر بالتأمل في بعض النسخ المتأخّرة وكتب وجهه في هامش الكتاب هكذا: أنّ الشك في مصداق المخصّص فلا يجوز التمسك بالعموم، ويمكن أن يقال: إنّ ما نحن فيه من قبيل ما تعلّق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج ولو بين شخصين، فترخيص كل منهما للمخالطة مع الخنثى مخالف لغرضه المقصود من عدم مخالطة الأجنبي مع الأجنبية، ولا يرد النقض بترخيص الشارع ذلك في الشبهة الابتدائية، فما نحن فيه من قبيل ترخيص الشارع لرجلين تزوّج كل منهما باحدى المرأتين اللتين يعلم إجمالاً أنّهما اختان لأحد الرجلين فافهم منه، انتهى.

قوله: وأما التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعاً<sup>(١)</sup>.

يمكن الاستدلال له بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المصنف في رسالة أصل البراءة وهو أن الأصل عدم تأثير العقد الواقع بين الخنثى وكل من الرجل والمرأة في حلية الاستمتاع وسائر أحكام الزوجية، وهذا الأصل وارد على أصالة البراءة عن حرمة التناكح، فلا يقاس ما نحن فيه بمسألة حرمة نظر كل من الرجل والمرأة إلى الخنثى فإنه لا مانع هناك من إجراء أصالة البراءة، وذلك نظير أصالة عدم التذكية فيما يشك أنه قابل لها أم لا، بمعنى أصالة عدم تأثير التذكية في حلية لحم ذلك الحيوان وغيرها من الأحكام الثابتة للمذكي.

الثاني: أنا نعلم بالنص والإجماع أنه يشترط في جواز التناكح كون الزوج رجلاً وكون الزوجة امرأة، فلا بد في الحكم بصحة النكاح من إحراز هذا الشرط فما لم يعلم بوجود الشرط فالأصل عدم صحة التناكح، ومن هنا يعلم أن ما استدل به المصنف من أصالة عدم الذكورية لو تزوجت الخنثى بامرأة وأصالة عدم الأنثوية لو تزوجت برجل غير محتاج إليها، لأن عدم العلم بالذكورية والأنثوية يكفي في عدم الجواز لوجوب إحراز شرط الجواز، ولا يحتاج إلى العلم بعدم الذكورية والأنثوية في الحكم بعدم جواز التناكح كما يشعر به كلام المصنف.

قوله: لأصالة عدم ذكوريته<sup>(٢)</sup>.

قد ألحق المصنف في بعض النسخ المتأخرة بعد قوله: لأصالة عدم

(١) فرائد الأصول ١: ١٠١.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٠١.



ذكوريته قوله بمعنى عدم<sup>(١)</sup> ترتب الأثر المذكور من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة وملك اليمين انتهى، الظاهر أنه أشار بالعبارة الملحقة إلى ما هو التحقيق عنده من أنه لا معنى لإجراء الأصل في الموضوعات إلا لترتيب آثارها الشرعية، لا ما توهم من أنه يريد إجراء الأصول في نفس الآثار الشرعية، فتدبر.

قوله: لكن ذكر الشيخ (قدس سره) مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل<sup>(٢)</sup>.

يمكن فرض كون الخنثى زوجاً أو زوجةً في غير شريعة الإسلام لو ترافعوا إلينا وقلنا بأنهم يرثون بالنسب والسبب الصحيحين والفاستدين، فحينئذ يكون الخنثى وارثاً بالزوجية وموروثاً بها أيضاً، ولعلّ الشيخ (قدس سره) ناظر إلى هذا الفرض وإلا ففي شريعة الإسلام غير متصور حتى على فرض القول بالبراءة الأصلية بالنسبة إلى جميع تكاليف الخنثى، لأن أصالة عدم تأثير العقد في حلية استمتاعات الخنثى وارد عليها، فافهم.

هذا آخر ما علّقناه على رسالة القطع ويتلوه ما علّقناه على رسالة الظن، وفقنا الله لإتمامه صلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين أبد الآبدين ودهر الداهرين آمين يارب العالمين.

(١) وفي بعض النسخ «عدم ترتب أثر الذكورية».

(٢) فرائد الأصول ١: ١٠٢.

## الكلام في الظن

قوله: أحدهما في إمكان التعبد به عقلاً<sup>(١)</sup>.

يعني إمكان كون الظن حجة أي لازم الاتباع في الجملة.

واعلم أنّ الإمكان قد يطلق على الإمكان الذاتي في مقابل الممتنع الذاتي، فالممكن بهذا المعنى ما لا يستحيل وقوعه بالنظر إلى ذاته وإن عرض له الاستحالة لأمر خارج عن ذاته، وقد يطلق على الإمكان الوقوعي ويراد به عدم تحقق مانع من وقوعه فعلاً لا من جهة ذاته ولا من جهة أخرى خارجة عن ذاته، فمثل الأمر بالجمع بين الضدين ممكن بالمعنى الأول غير ممكن بالمعنى الثاني لأنّه عبث يقبح صدوره عن الحكيم، فيستحيل وقوعه من هذه الجهة لا من جهة ذاته، ولذا لو كان الأمر غير حكيم يفعل القبيح قد يأمر به، ولا ريب أنّ الإطلاق على المعنى الأول أكثر وأشهر ولذا يحمل مطلقه عليه، كما أنّ الظاهر من الإمكان الذاتي هو الواقعي لا الاحتمالي، وكذا الظاهر من الإمكان الوقوعي أيضاً هو الواقعي، لكن قد يطلق الإمكان على الإمكان الاحتمالي

بالنسبة إلى كلا المعنيين ومرجعه إلى احتمال كون الشيء ممكنًا ذاتيًا أو وقوعيًا بمعنى عدم علمنا بامتناعه بأحد الوجهين ويجوز كونه في الواقع ممتنعًا لوجه لا نعلمه، ويحمل على هذا المعنى ما اشتهر حكايته عن ابن سينا من قوله: كل ما قرع سمعك من الأكوان ولم يذده قاطع البرهان فذره في بقعة الإمكان، يعني ضعه في حيز الاحتمال ولا تردّه بمجرد عدم البرهان عليه، وإلا فلا معنى للحكم بالإمكان بمجرد عدم العلم بوجه الامتناع وهذا واضح.

فالذي يمكن أن يكون محلًّا للنزاع في مسألتنا هو الإمكان الواقعي بأحد المعنيين أو كليهما، فالمثبت يقول أنا أعلم بعدم استحالة التعبد بالظن ذاتًا وأعلم بعدم قبحه من جهة نقض الغرض أو خلاف اللطف أو العبث أو غيره مما يدعيه المنكر، والمنكر يجوز أن يدعي العلم بالاستحالة بأحد الوجهين أو يدعي عدم العلم بالإمكان الذي يدعيه المثبت، ولو ادّعى المثبت الإمكان الاحتمالي فذلك لا يفيد شئًا، إذ مرجعه إلى التوقف، لأنّ معناه أنّه لا يدري هل هو ممكن أو ممتنع مردّد في اعتقاده بينهما، هذا.

ويمكن أن يقال: إن إثبات الإمكان الاحتمالي أيضاً يفيدنا، لأنّا وإن لم نحكم بالإمكان بمجرد الاحتمال لكن لو فرض ورود دليل شرعي على ثبوت ما هو ممكن بهذا المعنى أي محتمل الوقوع نأخذ بذلك الدليل ونحكم بالإمكان ثم بالوقوع ولا نطرح ذلك الدليل، بخلاف ما إذا لم يكن ممكنًا بهذا المعنى أي غير محتمل الوقوع في اعتقادنا فيجب طرح ذلك الدليل أو تأويله.

قوله: أما الأول فاعلم أنّ المعروف هو إمكانه<sup>(١)</sup>.

الظاهر هو الإمكان الذاتي، ولا يبعد أنّهم أرادوا الإمكان الوقوعي بقرينة

أنّ المعروف قائلون بالوقوع في الخارج، فلا مانع عندهم من وقوع التعبد لا من حيث الذات ولا خارجاً عنه وإلاّ لما وقع، ويمكن على بعد إرادتهم الإمكان الاحتمالي ويفيدهم ذلك بالتقريب الذي مرّ آنفاً، وسيأتي ما يوضح أنّ مخالفة محمّد بن عبد الرحمن بن قبة في الإمكان بأيّ المعنيين فانتظر.

**قوله: ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة<sup>(١)</sup>.**

يعني من دليله الثاني وهو تحليل الحرام وعكسه، وإلاّ فدليله الأول مختصّ بالخبر الواحد كما لا يخفى.

**قوله: والثاني أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال<sup>(٢)</sup>.**

يريد أنّ التعبد به موجب لذلك، يعني جعل الشارع خبر الواحد حجة يوجب تحليل الحرام، وإلاّ فنفس العمل بالخبر لا يوجب تحليل الحرام وذلك واضح، وفي التعبير المذكور مسامحة.

ثمّ إنّّه لم يبيّن وجه فساد تحليل الحرام وعكسه وهو يحتمل وجوهاً:

أحدها: أنّ ذلك من جهة استلزامه نقض الغرض، فإنّ من يحرم شيئاً لغرض ثم يرخّص في فعله فقد نقض غرضه الأول وذلك قبيح.

ثانيها: أنّ ذلك مستلزم للنهي عن ذي المصلحة أو الرخصة في ذي المفسدة، لأنّ الفعل لا يخلو عن كونه في الواقع ذا مصلحة أو ذا مفسدة، فإن كان الأول فالنهي قبيح وإن كان الثاني فالرخصة قبيحة، وعلى هذين الوجهين فإنّه لم ينكر الإمكان الذاتي بل العرضي من حيث لزوم القبح الذي لا يجوز على

(١) فرائد الأصول ١: ١٠٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٠٥.

الحكيم.

ثالثها: أنّ ذلك من جهة تضاد الحكّمين كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وحينئذ فإن قلنا بأنّ الطلب عين الإرادة فيكون تحليل الحرام محالاً ذاتياً لاستحالة تعلّق الإرادة والكرهية بفعل واحد واقعاً، وإن قلنا بأنّ الطلب هو الإنشاء أو الإرادة الإنشائية وهو غير الإرادة النفسية يكون تحليل الحرام على هذا قبيحاً كالأمر برفع النقيضين والجمع بين الضدين فإنّه ليس بمحال ذاتي إلاّ أنّه محال بالعرض لأنّه قبيح لا يصدر عن الحكيم، وإلاّ فالإرادة النفسية متعلّقة بأحدهما دون الآخر.

والتحقيق أنّه على هذا القول أيضاً محال ذاتي، لأنّ الطلب الحقيقي والإنشاء الواقعي لا يتعلّق بتحليل ما هو حرام في الواقع، وكذا لا يتعلّق بالجمع بين الضدين، وإن كان هنا طلب ظاهراً فإنّما هو طلب صوري، فإن كان معنى الطلب هو هذا الإنشاء الصوري فتحرّيم الحلال بهذا المعنى ليس بمحال ذاتي ولا عرضي يصح وقوعه إذا كان مشتملاً على مصلحة.

قوله: وفي هذا التقرير نظر - إلى قوله - وهو غير حاصل فيما نحن فيه<sup>(١)</sup>.

إحاطة العقول بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة وعلمه بانتفائها ليس من المستبعد في مثل هذه الأمور المعقولة كما نحكم بإمكان الاشتراك اللفظي الذي أحاله شريعة، وكذا إمكان الواجب الموسع وإمكان اجتماع الأمر والنهي وغير ذلك، فإنّ الجهات المحسّنة والمقبّحة في مثل هذه الأمور التي حقائقها معقولة لنا وبمرأى ومسمع ممّا ليست مما لا يدركه عقولنا ولا يمكن الإحاطة بها، مثلاً

أنا نجد بالعيان أن اجتماع الأمر والنهي لا وجه لاستحالته إلا اجتماع مورد هما في الخارج، فإذا علمنا بأن هذا ليس مانعاً عن الاجتماع نقطع بجواز الاجتماع واقعاً، وبمثل ذلك ندّعي فيما نحن فيه.

قوله: فالأولى أن يقرّر هكذا<sup>(١)</sup>.

هكذا قرّره صاحب الفصول (رحمه الله)<sup>(٢)</sup> بعدما أورد على الدليل المعروف بما أورد المصنف، ولا ريب أن هذا التقرير لا يثبت إلا الإمكان الاحتمالي، والمطلوب هو الإمكان الذاتي والوقوعي، وإن كان الإمكان الاحتمالي أيضاً يفيدنا فيما نحن بصدده بعد ورود الدليل الشرعي على وقوعه على ما سيأتي كما مرّ بيانه قبل ذلك، ولعل هذا التقرير ناظر إلى العبارة المعروفة المنسوبة إلى ابن سينا كلّ ما قرع سمعك إلى آخره، وقد عرفت أنه لم يرد سوى الإمكان بمعنى الاحتمال، وما ذكره من أن هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان ممنوع أشدّ المنع إن أريد بالإمكان الواقعي، وإن أريد الإمكان الاحتمالي فهو كذلك.

وقد يتمسك في الحكم بإمكان ما لم يعلم استحالته، بأنّ الغالب في المعقولات المعلومة هو الممكنات، ويجب إلحاق غير المعلوم بالمعلوم ويحكم بإمكانه. وفيه: أنّ الغلبة غير معلومة، وعلى فرض التسليم فلا حجّة فيها سيّما فيما يطلب فيه العلم ولا يكتفى بالظنون أصلاً.

والأولى أن يتمسك في الحكم بالإمكان فيما نحن فيه بالوقوع، فإنّ التعبد بغير العلم كالفتوى والبيّنة واليد والسوق وأصل البراءة وأمثالها مما لا ينكر حتى

(١) فرائد الأصول ١: ١٠٦.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧١.

عند ابن قبة، وجهة المنع لو كانت مشتركة بينها وبين التعبد بخبر الواحد وغيره من الأمارات غير العلمية، فلما وقع بعضها علمنا أن الجميع من الأمور الجائزة.

قوله: والجواب عن دليله الأول أن الإجماع<sup>(١)</sup>.

الأولى أن يقال في مقام الجواب عن هذا الدليل إنه إن أراد الجواز في قوله لو جاز لجاز، الجواز الشرعي كما يناسبه التمسك في بطلان التالي بالإجماع فلا كلام لنا فيه الآن، وإن أراد الجواز العقلي ففيه منع الملازمة ومنع بطلان التالي على تقديره.

أما الأول، فإنه لم يقم عليها برهان بل الفرق بينهما غير خفي، فإن إثبات أصل الدين وجميع فروعه بالظن مما لا يرضيه العقل والعقلاء، بخلاف إثبات بعض فروعه المشتبهة بعد ثبوت أصله بالقطع والأدلة القطعية، مضافاً إلى ما ذكره في الفصول من أن الدواعي في الإخبار عن الله كاذباً كثيرة، لأنه يثبت المدعي منصب النبوة والرئاسة العامة، بخلاف الإخبار عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأن الإخبار عن الله لا يكون إلا إذا كان المخبر مؤيداً بمزيد عناية الله والظافه المخصوصة التي لا يتيسر لكل أحد بخلاف الإخبار عن النبي.

وأما الثاني، فلا مانع عقلاً من جواز التعبد بالخبر في الإخبار عن الله، وإن تمسك بذيل الإجماع فيقال إنه قائم على عدم الوقوع لا عدم الجواز، مضافاً إلى أن التمسك بالإجماع التعبد في المسائل العقلية كما ترى، ولو أريد به إجماع العقلاء ليستكشف به أن حكم العقل كذلك كان جوابه المنع، فتأمل.

قوله: وأخرى بالحلّ بأنّه إن أريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه فلا نسلم لزومه<sup>(١)</sup>.

قد عرفت أنّ محذور تحليل الحرام إمّا عدم جواز اجتماع الحكّمين في موضوع واحد وإمّا لزوم القبح من نقض الغرض أو الأمر بذّي المفسدة والنهي عن ذي المصلحة، وظاهر هذا الجواب أنّه ناظر إلى الوجه الأوّل وأنّ الممتنع هو اجتماع الحكّمين الواقعيين أو الظاهريين، وإن كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً فلا امتناع في الاجتماع، لكن صاحب الفصول<sup>(٢)</sup> مع أنّه صرّح في تقريب الاستدلال بكون محذور تحليل الحرام هو القبح لا التناقض اختار هذا الجواب، فتأمل.

وكيف كان، يمكن تقرير هذا الجواب بناء على أنّه ناظرٌ إلى رفع التناقض واجتماع الحكّمين بوجوه:

الأوّل: ما يظهر من المصنف في أول رسالة أصل البراءة من أنّ موضوع الحكم الظاهري والواقعي مختلف، ولا ريب أنّ الممتنع من اجتماع الضدين والنقيضين أن يكون في موضوع واحد كأن يقال شرب التتن مثلاً في حدّ نفسه حكمه الحرمة وهو بوصف أنّه مشكوك الحكم الواقعي أو بوصف أنّه مظنون الحلية بخبر الواحد أو غيره حكمه الحليّة، فموضوع الحرمة شرب التتن في نفسه وموضوع الحلية شرب التتن المقيّد بكونه مشكوك الحكم أو مظنون الحلية.

وهذا الجواب بظاهره فاسد، لأنّه لو كان حكم شرب التتن في نفسه هو

(١) فرائد الأصول ١: ١٠٧.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧١ - ٢٧٢.



الحرمة غير مقيّد بوصف من الأوصاف، فلا ريب أنّ هذا الموضوع متحقق في حال جميع الأوصاف الملحوظة، وشرب التتن المشكوك الحكم فرد من أفراد هذا الموضوع، فيعود محذور اجتماع الحكمين في موضوع واحد.

لا يقال: إنّ قولنا شرب التتن حرام وشرب التتن المشكوك حكمه حلال قضيتان مختلفتا الموضوع بالحسّ والوجدان.

لأنّا نقول: المراد باختلاف الموضوع اختلاف معروض الحكم لا اختلاف ما وقع في لسان الدليل موضوعاً، فربّ وصف وقيد مأخوذ في لسان الدليل في الموضوع وليس مأخوذاً في معروض الحكم، مثلاً ورد أنّ الكافر نجس فموضوع حكم النجاسة في لسان الدليل الشخص المتّصف بالكفر، لكنّا نعلم أنّ معروض النجاسة هو ذات الشخص لا الكفر وإن كان الكفر سبباً لثبوت الحكم في المتّصف به، وهكذا نقول فيما نحن فيه فإنّ معروض الحلية هو شرب التتن لا شرب التتن المشكوك الحكم وإن كان وصف كونه مشكوك الحكم دخيلاً في ثبوت الحكم وعلة له.

الثاني: أنّه وإن اتّحد موضوع الحكم الواقعي والظاهري لكنّ المحمول فيهما مختلف، فإنّ المحمول في الحكم الواقعي الحكم غير المنجّز، وفي الحكم الظاهري الحكم المنجّز، مثلاً نقول: شرب التتن حرام غير منجّز وحلال منجّز، ولا تنافي بين الحرمة غير المنجّزة وعدم الحرمة المنجّزة، ونظير ذلك ما حكي عن الشيخ محمد تقي (رحمه الله) في حاشية المعالم من جواز اجتماع الأمر والنهي إذا كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، وفرّع عليه صحة صلاة من صلى في المكان المغصوب جاهلاً بالغصب، وكذا صحة الوضوء الضروري جاهلاً بالضرر، فإنّ النهي عنهما واقعاً لا ينافي الأمر بهما ظاهراً حتى لو انكشف الواقع

أيضاً بعد ذلك لم يقدح في الصحة، لا لأنّ الأمر الظاهري مفيد للإجزاء بل لعدم التنافي بين الحكمين، وما نحن فيه أولى بالجواز لو قيل به ثمة، لأنّ الأمر بالصلاة والوضوء في المثالين ظاهري وواقعي أيضاً للحكم بالصحة حتى مع كشف الواقع، بخلاف ما نحن فيه فإنّ أحد الحكمين من الحلية والحرمة واقعي والآخر ظاهري فقط.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يتم لو كان الحكم الواقعي والحكم الظاهري نوعين من الحكم كأن يكون المراد بالحكم الواقعي مجرد المصلحة والمفسدة أو المحبوبة، وبالحكم الظاهري إنشاء طلب الفعل أو الترك مثلاً، وأما بناء على ما هو التحقيق من أنّ الحكم الواقعي أيضاً إنشاء طلب الفعل أو الترك حقيقة من المكلف كالظاهري غير أنّ ما يصح العقاب على مخالفته لعلم المكلف به يسمى ظاهرياً وما لا يصح العقاب على مخالفته لجهل المكلف به يسمى واقعياً فقط، فالتناقض بحاله لأنّ الحكمين من سنخ واحد لا يجوز اجتماعهما في محلّ واحد، وما ذكر من النظر فإنّه مردود على قائله لعين ما ذكرنا، بل لو قلنا فيما نحن فيه بجواز الاجتماع لا نقول هناك لما عرفت من أنّ الحكم الظاهري هناك واقعي أيضاً، فباعتبار كونه واقعياً يحصل التنافي بين الحكمين اتفاقاً.

الثالث: أنّ الحكم الواقعي حكم شأني وبالقوة والحكم الظاهري حكم فعلي، ومن شرائط تحقق التناقض اتحاد القضيتين في القوة والفعل، فإذا كان أحد الحكمين المتنافيين بالقوة والآخر بالفعل لم يتحقق التناقض كأن يقال: زيد كاتب بالقوة ليس بكاتب بالفعل، وهنا يقال: شرب التنن حرام بالقوة ليس بحرام بالفعل فلا تنافي بينهما.

وفيه: أيضاً نظر، لأنّ المراد بالقوة في مثال الكاتب هي قابلية اتصاف زيد

بالكتابة وإلا فهو ليس بكاتب البتّة، وأما الحكم الواقعي فيما نحن فيه ليس هو قابلية ثبوت الحكم لو كان المكلف عالماً، بل المراد منه هو الحكم الثابت حقيقةً في حال الجهل وإن كان المكلف معذوراً في مخالفته.

الرابع: أنّ الحرمة الواقعية مثلاً لكونها في وعاء الواقع لا تنافي عدم الحرمة الظاهرية لكونه في وعاء الظاهر، ومنشأ عدم التنافي عدم اتحاد الوعاءين تشبيهاً باختلاف المكان.

وفيه: أنا لا نقفل الاختلاف بين الحكم الظاهري والواقعي سوى تنجّز أحدهما بمعنى صحة العقاب على مخالفته وعدم تنجّز الآخر بمعنى عدم صحة العقاب على مخالفته، فأين اختلاف الظرف والوعاء، وأيضاً لو كان هناك اختلاف وعاء بالفرض فإنّما هو بالنسبة إلى المكلف وأما بالنسبة إلى الأمر فإنشاء الحكم الظاهري والواقعي على نسق واحد فكيف يصح للأمر أن يقول: لا تشرب التتن ثم يقول اشرب التتن.

الخامس: أنّ الحكم الظاهري ليس في مرتبة الحكم الواقعي وفي عرضه حتّى لا يمكن اجتماع حكمين مختلفين من النوعين في موضوع واحد، بل الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي مترتب عليه، مثلاً نفرض أنّ الشارع أنشأ أولاً حرمة شرب التتن بقوله: لا تشرب التتن مطلقاً غير مقيد بالعلم والجهل ثم قال: إن لم تعلم بما حكمت في شرب التتن وكنت معذوراً بالنسبة إليه فاشربه، فحكم الحلية مترتب على حكم الحرمة ثابت على بعض التقادير والأحوال المتعلقة بالمكلف بالنسبة إلى الحكم الواقعي، ولا تنافي بين هذين الحكمين على هذا النحو.

ونظير ذلك ما اختاره الشيخ محمّد تقي (رحمه الله) في حاشية المعالم في

مسألة اجتماع الأمر والنهي<sup>(١)</sup> من صحة صلاة من صلى في المكان الغصبي مع القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي بالترتب بأن الشارع أولاً قال: لا تغضب مطلقاً ثم قال: فإن عصيت وخالفت هذا النهي فصل في المكان الغصبي، فالأمر بالصلاة المتضمن للغضب المنهي عنه مترتب على مخالفة النهي والتزام عقابه وعلى تقديره، ولا منافاة بينهما.

ونظيره أيضاً ما قاله كاشف الغطاء (رحمه الله)<sup>(٢)</sup> في مسألة معذورية الجاهل بالجهر والإخفات أو القصر والإتمام من أن الجاهل المذكور معاقب على ترك الواقع إذا كان مقصراً مع صحة صلاته.

وتوجيهه: أن المكلف واقعاً مأموراً بالصلاة الجهرية مثلاً أو القصر في الرتبة الأولى، ومأمور أيضاً بالصلاة الإخفائية أو الإتمام على تقدير الجهل بالحكم الأولي في الرتبة الثانية، فيعاقب المكلف لمخالفته الأمر الأول وتصح صلاته لموافقته الأمر الثاني، وإن شئت الاستيناس بتصوير هذا الوجه وصحته فلاحظ صحة الأمر بارتكاب أقل القيسين لو دار الأمر بينهما تجد أن القبيح غير مراد للأمر مطلقاً في الرتبة الأولى حتى الأقل قبحاً، ولكن لما لم يكن مناص عن أحد القيسين صح أن يأمر حقيقة بارتكاب الأقل قبحاً في الرتبة الثانية.

والتحقيق أن يقال: إنه إن قلنا بأن الطلب غير الإرادة النفسية كما هو التحقيق المحقق في محله، وأنه عبارة عن إرادة إنشائية أو إظهار الإرادة فلا مانع من اجتماع حكمين في شيء واحد من جهة التناقض أو اجتماع الضدين،

(١) هداية المسترشدين ٣: ١٠٤.

(٢) كشف الغطاء ١: ١٧١.

بل المانع إن كان هو القبح من جهة عدم قدرة المكلف على موافقة الحكمين، ومن هنا نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد الجهة لعدم لزوم قبح على الأمر مع فرض وجود المندوحة للمأمور، وحينئذ نقول فيما نحن فيه لا مانع من كون شرب التتن حراماً في الواقع حلالاً في الظاهر من جهة التناقض بين الحكمين، إذ لا تناقض بين الإنشاءين.

نعم، لو كان كلا الحكمين منجزاً كان ذلك قبيحاً لا ينبغي صدوره من الحكيم، لكن لما كان أحد الحكمين غير منجز والمكلف معذور في مخالفته لم يلزم قبح، وجهل المكلف الذي صار سبباً لمعذوريته رافع للقبح كالمندوحة في الفرض الأول.

وإن قلنا بأن الطلب عين الإرادة النفسية أو إنشاء منبث عنها لا ينفك عنها حتى يكون محذور اجتماع الأمر والنهي على هذا التناقض وأن جمع الطلبين محال، لا متنازع تحقق إرادة الفعل والترك معاً في آن واحد، فحينئذ نقول في مسألة اجتماع الأمر والنهي إذا تعددت الجهة الحق الجواز أيضاً، لتعلق إرادة الفعل بطبيعة وإرادة الترك بطبيعة أخرى وإن اتحد بعض مصاديقهما، فلم تتعلق إرادة الفعل والترك بشيء واحد في طلب الأمر حتى يكون محالاً، ونقول فيما نحن فيه يمكن تصحيحه بالترتب بأن يقال شرب التتن حرام في نفسه أراد الشارع تركه بعنوانه الأولي، وإذا كان مجهولاً للمكلف وقد أدى الدليل إلى حليته فهو بهذا العنوان الثانوي حلال أراد الشارع ارتكابه، فكأنه قال: لا تشرب التتن ولو جهلت حكم شرب التتن فاشربه، والغرض من فرض الترتب مقيداً بالجهل بالحكم الأول حصول عنوان آخر لأصل الفعل حتى يصح تعلق الإرادة المخالفة للإرادة الأولى به، وإلا كان شرب التتن شيئاً واحداً متّحد الجهة لم يمكن أن يكون محلاً لإرادة الفعل والترك معاً.

والحاصل أنّ قول الشارع لا تشرب التتن مع قوله اعمل بخبر العادل فيما لو جهلت الحكم الواقعي، وقد أخبر العادل بحلية شرب التتن، مثل قوله لا تغصب مع قوله صلّ، فكما لا تناقض بين الحكمين في الثاني لا تناقض في الأول، ويرجع هذا الجواب في الحقيقة إلى الوجه الأول من الجواب وهو الاختلاف في موضوع الحكمين، وقد عرفت هناك ما فيه من أنّ معروض الحكم نفس الفعل مثل شرب التتن مثلاً لا العمل بقول العادل أو المخبر به بخبر العادل المنطبق على شرب التتن، مضافاً إلى أنّ الظاهر من أدلة الطرق الطريفة والكاشفة عن الواقع بمعنى كونها موصلاً إلى الواقع كالعلم، والمستدرك من العمل بها هو الحكم الواقعي لا غيره.

السادس: أنّ الأحكام الظاهرية مطلقاً من مؤدّيات الطرق أو الأصول أعذار شرعية وليست بأحكام حقيقية، وإن شئت توضيحه فلاحظ الأعذار العقلية، مثلاً لو علم المكلف بعدم وجوب شيء وتركه ثم تبين أنّ علمه كان جهلاً مركّباً وكان الشيء واجباً في الواقع نقول: إنّ حكم الواقعة هو الوجوب لا غير والمكلف معذور في تركه للجهل بالحكم والاعتقاد بعدم وجوبه، ولا نقول إنّ الشيء لم يكن واجباً حين علم المكلف بعدم وجوبه أو بقيد علمه بعدم وجوبه، وهكذا نقول بالنسبة إلى مؤدّيات الطرق والأمارات والأصول لو خالفت الواقع فإنّها أعذار شرعية، وقد عرفت ظهور أدلة الطرق في الكاشفة عن الواقع بحيث لو تخلف عن الواقع لم يستدرك بها شيء، غاية الأمر كون المكلف معذوراً في مخالفة الواقع، وهكذا نقول بالنسبة إلى الأصول.

أمّا أصالة الاحتياط فواضح، لأنّ حقيقة معنى الاحتياط الاتيان بما يحتمل كونه واقعاً برجاء إدراك الواقع، ولازمه أنه لو أخطأ الواقع لغى، ومن هنا قال المصنف على ما حكى عنه: لا يجوز للمحتاط بالنسبة إلى الواجب المحتمل

أن ينوي فعله واجباً إن أصاب ومندوباً إن أخطأ، بل لابد أن ينوي بفعله أنه واجب إن أصاب وإلا يكون لغواً محضاً. وهذا الكلام وإن كان غير مرضي لنا من جهة أن اللغوية بملاحظة الحكم المحتمل يعني الوجوب لا ينافي عدم كونه لغواً من جهة حكم آخر ندبي، إلا أنه يوافقنا بالنسبة إلى فهم حقيقة معنى الاحتياط.

وأما أصالة البراءة، فلأنّ الثابت بها ليس إلا رفع العقاب على تقدير ثبوت الحكم في الواقع لا ثبوت حكم مخالف للواقع، وهكذا نقول بالنسبة إلى أصالة التخيير والاستصحاب إنّ مؤداهما لزوم الأخذ بأحد الاحتمالين أو الاحتمال الموافق للحالة السابقة، فإن طابق الواقع وإلا كان معذوراً.

ولكنّ الإنصاف أن الظاهر من دليل التخيير والاستصحاب وكذا أصالة البراءة الشرعية المأخوذة من قوله: «كل شيء حلال» ونحوه أنّها أحكام شرعية، نعم أصالة البراءة العقلية المأخوذة من قبح العقاب بلا بيان ليست بحكم كما ذكر، لكن لا بأس بالتزام مثل هذا المخالف للظاهر دفعاً للتناقض لولاه.

والحاصل: أنّه كما لا تناقض بين الحكم الشرعي وبين الحكم العقلي الخطائي بخلافه كما هو كذلك في العذر العقلي، كذلك لا تناقض بين الحكم الواقعي الشرعي وبين جعل العمل على خلافه عذراً للمكلف على بعض التقادير، وقد مرّ بعض الكلام في ذلك في أول رسالة القطع في مقام تصوير إمكان مجعولية القطع وعدمه، هذا غاية توجيه هذا الجواب.

وفيه: نظر، لأنّ إطلاق الأمر بالأخذ بالطريق أو الأصل يقتضي وجوب متابعتة سواء طابق الواقع أم لا، وليس وجوب المتابعة مقيداً بصورة المصادفة وإلا لم يمكن موافقة هذا الأمر لفرض الجهل بها فلم يمكن الأمر بها، وحينئذ لو

تخلف الطريق عن الواقع وجب الأخذ به أيضاً بمقتضى إطلاق الأمر ويبقى التناقض بحاله، لا أقول إنَّ مؤدَّى الطريق على هذا يكون مطلوباً نفسياً لحكمة كونه موصلاً إلى الواقع أحياناً أو غالباً، لأنَّه يخرج الطريق على هذا عن كونه طريقاً بل يكون موضوعاً واقعياً آخر في عرض الواقع، لكن أقول وإن كان مأخوذاً على وجه الطريقة للواقع إلا أنَّ سلوك هذا الطريق لازم على أي تقدير بمقتضى إطلاق الأمر بالطريق، غاية الأمر أنَّ وجوب متابعة الطريق وجوب غيري مقدمي لإدراك الواقع، ففي مورد التخلف عن الواقع يجتمع الوجوب الغيري والحرمة النفسية أو العكس، وكما لا يجوز اجتماع الحكمين النفسيين كذلك لا يجوز اجتماع الحكمين الغيريين والمختلفين على ما يبين في محله، ومقايسة المجيب ما نحن فيه بالعدر العقلي ليس في محله، لأنَّ الحكم العقلي الخطأى هناك لا يمكن أن ينسب إلى الشارع حتى يلزم التناقض في حكمه، بخلاف ما نحن فيه فإنَّ وجوب العمل بمؤدَّى الطريق مطلقاً مقتضى كون الطريق مجعولاً للشارع مطلقاً، فيلزم التناقض في حكم الشارع.

فإن قلت: يلزم مثل هذا التناقض في العذر العقلي أيضاً لمكان الملازمة بين حكم العقل والشرع بعد فرض أنَّ العقل قد حكم بخلاف الواقع خطأً. قلت: مورد القاعدة ليس إلا الأحكام الصحيحة للعقل لا مطلق أحكامه حتى أحكامه الخطائية.

فتحصّل: أنَّ الأحكام الظاهرية لابدَّ أن تكون أحكاماً شرعية في مقابل الأحكام الواقعية، ويبقى التناقض بحاله.

ودعوى أنَّ جعل الأحكام الظاهرية معناه كون الشيء كخبر الواحد أو الاستصحاب مثلاً طريقاً إلى الواقع عند الشارع، ولا يستفاد من مجرد ذلك



حكم ينسب إلى الشارع حتى يلزم التناقض في حكمه.

مدفوعة بأنه إن أريد بذلك أن الشارع أخبر بأن الاستصحاب وخبر الواحد أو غيرهما طريق إلى الواقع فهو خلاف الواقع قطعاً لعدم كونها طريقاً في الواقع بضرورة الوجدان، وكذا لو أريد به أن الشارع حكم إرشاداً للحكم العقلي بطريقتي المذكورات فهو أيضاً خلاف الواقع، لأن الطريق إلى الواقع منحصر في نظر العقل بالقطع ليس إلا، وإن أريد به أن جعل الطريق من قبيل جعل الأحكام الوضعية بل هو منها فالطريقة كالشرطية والمانعية من الأحكام الوضعية، فلا تناقض الأحكام التكليفية الثابتة في الواقع لذي الطريق فهو فاسد، لأننا إن بنينا على مذاق المصنف من أن مجعولات الشرع منحصرة في الأحكام التكليفية وأن الأحكام الوضعية راجعة إليها، وإنما هي مجرد انتزاعات عقلية لا يمكن أن تكون مجعولة لجاعل، فيرجع كون الخبر مثلاً طريقاً إلى كون مؤداه واجب العمل ويكون ذلك حكماً شرعياً ويعود المحذور. وإن بنينا على ما هو التحقيق من كون الأحكام الوضعية من مجعولات الشرع مستقلاً، فلا ريب أنها تستتبع التكاليف المترتبة عليها، وحينئذ فجعل الخبر الواحد طريقاً يستتبع وجوب العمل على طبق المخبر به جزمًا، وبذلك يعود التناقض بحاله، إذ كما أن جعل الحرمة والحلية في شيء واحد متناقضان كذلك جعل الحرمة وملزوم الحلية أيضاً متناقضان.

ثم لا يخفى أنه لا فرق في تحقق التناقض المزبور بين كون مستند الحكم الظاهري هو الدليل الشرعي كخبر الواحد مثلاً وبين كون المستند حكم العقل كالظن في حال الانسداد وكأصالة الاحتياط في مورد العلم الإجمالي وأصالة البراءة في الشبهة البدوية وأصالة التخير في مورد، لأن ما حكم به العقل حكم به الشرع بقاعدة الملازمة، فلا يتوهم أنه لو كان المستند حكم العقل يكون من

قبيل الأعذار العقلية لا يستند إلى الشارع حتى يلزم التناقض.

والفرق أن العذر العقلي بعد تبين عدم المصادفة يحكم بأنه خطأ من العقل، والأحكام المذكورة يحكم بعد تبين تخلفها عن الواقع أن الحكم كان كذلك في تلك الحالة وأنه حكم صحيح وقع في محله، إلا أن شأن مثل هذه الأحكام أنها قد تصيب الواقع وقد تتخلف عنه.

وحيث لم يتم هذا الجواب السادس فلا مناص، إلا أن نرجع إلى الجواب الخامس ومحصّله: أننا إن قلنا بأن الطلب غير الإرادة كما هو الحق المحقق في محله وأنه إرادة إنشائية، فلا تناقض بين الحكمين المختلفين بالنسبة إلى شيء واحد شخصي ولو كان متّحد الجهة فضلاً عما لو كان متعدّد الجهة، ضرورة إمكان تحقق الإنشاءين غاية الأمر أنه قبيح في غير ما نحن فيه لكونه تكليفاً بما لا يطاق، ولا قبح فيما نحن فيه لأن أحد الحكمين غير منجز بالفرض وهو الحكم الواقعي.

وإن قلنا بأن الطلب عين الإرادة كما هو مذهب الجماعة فنجيب بأن الحكم الظاهري ليس في عرض الحكم الواقعي بل في طوله، ولا منافاة بين كون الشيء حراماً مطلقاً أو غير تركه مطلقاً من حيث هو هو وكونه حلالاً أو غير فعله على تقدير الجهل بحكمه الأولي وكونه مما أخبر العادل بحليّته، وقد مرّ تنظيره بوجوب ارتكاب أقلّ القبيحين كأكل مال الغير أو الميتة في الخمصة مثلاً، فإنه مبغوض غير مراد الشارع مطلقاً حتى في الخمصة، لكن لما عارضه الغرض الأهمّ وهي مصلحة حفظ النفس المحترمة صار محبوباً مراداً للشارع مع بقاء تلك المفسدة والمبغوضية الذاتية، أو نقول: محل الحرمة والمبغوضية طبيعة الفعل من حيث هي، ومحلّ الحلية والمحبوبة طبيعة مؤدّي الأمانة، ولا

منافاة بينهما وإن اتّحدا في بعض مصاديقهما على ما حرّر في جواز اجتماع الأمر والنهي، إلّا أن يقال: إنّ ما يصحّ القول بجوازه من اجتماع الأمر والنهي إنّما هو في مورد يكون الاجتماع بسوء اختيار المكلف.

وبعبارة أخرى أن تكون له مندوحة عنه، وما نحن فيه ليس كذلك، بل يكون الاجتماع آمرياً لا مأمورياً، فالوجه هو الوجه الأول، فتدبر.

**قوله: والأولى أن يقال إنّ إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسدّ فيها باب العلم<sup>(١)</sup>.**

لعل وجه الأولوية أنّ الجواب المذكور في السابق ناظر إلى التناقض كما حرّراه، والظاهر من الدليل أن يكون ابن قبة ناظراً إلى محذور القبح من نقض الغرض والأمر بذی المفسدة.

ومحصّل الجواب عنه: أنّه إن أريد امتناع التعبد بالخبر في حال الانسداد وأنّه قبيح يمتنع صدوره عن الحكيم، ففيه أنّ تحليل الحرام وعكسه في هذا الفرض لازم من غير جهة التعبد بالخبر، إذ على تقدير عدم التعبد بالخبر مع فرض بقاء التكليف لم يكن للمكلف مناص إلا إلى العمل بالظنّ الذي قد لا يصادف الواقع ويلزم تحليل الحرام أو عكسه، ولا يزيد في التعبد بالخبر على ما كان شيء من تحليل الحرام، بل قد يجب التعبد بظنّ خاصّ كخبر الواحد مثلاً فيما لو علم الشارع أنّ الظنّ الحاصل من الخبر أغلب مصادفة للواقع من الظنون التي يستعمله المكلف في نفسه، وإن أريد امتناع التعبد بالخبر في حال الافتتاح، ففيه أنّه يمكن أن يفرض له مصلحة يخرجّه عن القبح على الوجهين المذكورين في المتن.

قوله: إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة<sup>(١)</sup>.

الظاهر أنه أراد أن مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم ظاهري في تلك الواقعة وإما أن لا يكون له حكم ظاهري، وعلى هذا ينتظم ما فرّع على شقي التردد، وكذا قوله بعد ذلك: فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم إلى آخره، يعني لا وجوب ولا تحريم واقعاً لكونهما مقيدين بالعلم في الواقع ولم يحصل.

ومحصل وجوه التردد، أنه إما أن لا يكون حينئذ للمكلف حكم في الواقع لكونه مقيداً بالعلم فلا يلزم شيء من تحليل الحرام وعكسه، أو يكون له حكم في الواقع وحينئذ إما أن لا يكون له حكم ظاهري أو يكون، فإن كان الأول يلزم ما فرّ المستدل منه من ترخيص ترك الواجب الواقعي وفعل المحرّم الواقعي، وإن كان الثاني فلا مناص عن رجوعه إلى ما لا يفيد العلم، وليس ذلك من قبيل التعبد بغير العلم من الشارع بل لا يعقل غيره.

قوله: وحيث انجرّ الكلام إلى التعبد بالأمارات غير العلمية<sup>(٢)</sup>.

ولا بأس بأن نشير إلى وجه التعبد بالأصول أيضاً مقدمةً، والمراد بالأصل هو الحكم المجعول للشاك حال شكّه وعدم الدليل على الواقع موافقاً لأحد المحتملات، وإنما قيّدنا بكونه موافقاً لأحد المحتملات نظراً إلى الواقع من الأصول التي بأيدينا، وإلا فيمكن جعله مخالفاً للم احتملات بأسرها يعني أنه أمر معقول غير واقع.

(١) فرائد الأصول ١: ١٠٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ١١٢.

فنقول: لا ريب أنه ليس وجه التعبد بالأصول أنها كاشفة عن الواقع، إذ لا كشف فيها قطعاً في نفسها، وليس لسان أدلتها الأخذ بها لكونها موصلة إلى الواقع وذلك واضح، بل الوجه فيه أنها مأخوذة على وجه الموضوعية، إلا أن ذلك يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يجعل الشارع وجوب الأخذ بأحد طرفي الشك أو أحد أطرافه لكونه عسى أن يدرك به الواقع، ولا يكون في نفس المحتمل مصلحة أصلاً بل المصلحة في نفس الجعل فقط.

وثانيهما: أن يكون في المحتمل المذكور مصلحة أوجبت حكم الشارع بوجوب الأخذ به حتى لو تخلف عن الواقع فهو واجد لتلك المصلحة ويجب الأخذ به لذلك، فإن كان على الوجه الأول فلا يمكن القول بإفادة مثل هذا التكليف الظاهري الأجزاء، لأن المفروض أنه وجب الأخذ به على وجه الاحتياط الصرف، ويلزمه أنه لو تخلف عن الواقع كان لغواً محضاً، غاية الأمر أن المكلف معذور ما دام لم ينكشف الواقع.

وإن كان على الوجه الثاني فيمكن القول بالأجزاء، بدعوى أنه يستفاد من وجوب الأخذ بالمحتمل كيف كان أنه يجزي عن الواقع على تقدير التخلف عنه وأنه بدل عن الواقع مطلقاً، ويمكن القول بعدم الأجزاء بدعوى أنه لا يستفاد من وجوب الأخذ بالمحتمل إلا أنه بدل عن الواقع ما دام عدم انكشاف الواقع، فلو انكشف الواقع يترتب عليه آثاره التي منها الإعادة والقضاء.

أما الوجه الأول، فلا يساعد عليه أدلة الأصول سوى أصالة الاحتياط، وأدلة سائر الأصول كأصل التخيير والاستصحاب وأصالة البراءة الشرعية إنما تساعد الوجه الثاني ظاهراً، ولو شك في الاستفادة المذكورة فمحل الثمرة

موافق للوجه الأول يعني عدم الإجزاء كما لا يخفى.

قوله: الأول أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع - إلى قوله - فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع<sup>(١)</sup>.

الظاهر أنه أراد به ما لو لم يكن هناك مصلحة غير المصلحة الغيرية تترتب عليه عند مصادفة الواقع لا في الجعل ولا في المجعول، وحينئذ فما ذكره من أن الوجه الأول والثالث من الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن يوجبان الأمر بسلوك الأمانة مطلقاً، والوجه الثاني لا يصح إلا مع تعذر العلم صحيح، لكننا نقول من أقسام هذا الوجه أيضاً ما لو لم يكن في الطريق مصلحة وراء مصلحة الواقع، إلا أن المصلحة في جعل هذا الحكم في هذا الحال وراء مصلحة إدراك الواقع، وحينئذ فالأقسام الثلاثة بأسرها صحيحة حتى القسم الثاني، لأن تقويت الواقع على بعض المكلفين في بعض الأحوال خصوصاً إذا كان نادراً من دون التدارك ليس بقبيح إذا كان ذلك موافقاً للحكمة الملحوظة فيها مصالح عامة الخلائق.

قوله: الثاني أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل<sup>(٢)</sup>.

يعني سواء كان سلوك الأمانة محدثاً للمصلحة في نفس العمل أو كان نفس سلوك الأمانة مشتتلاً على المصلحة.

والفرق أنه على الأول يصير نفس الفعل المؤدي إليه الأمانة ذا مصلحة، وعلى الثاني يصير سلوك الأمانة ذا مصلحة دون الفعل، وسينفعك هذا التشقيق

(١) فرائد الأصول ١: ١١٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ١١٢.

فانتظر لتمام الكلام في تحرير أقسام القسم الثاني.

قوله: أحدها كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع<sup>(١)</sup>.

هذا أعظم من أن تكون العلوم الحاصلة للمكلف دائمة الموافقة أو دائمة المخالفة أو مختلفة الحال بأن تكون أغلبها موافقاً أو مخالفاً أو تكون موافقتها ومخالفتها متساوية، ولا يخفى أن ما ذكره في المتن من أن هذا الوجه يوجب الأمر بسلوك الأمانة ولو مع التمكن من العلم إنما يتم في غير الصورة الأولى، وإلا فإن كانت الأمانة دائمة المخالفة والعلم أيضاً دائماً الموافقة فجعل الأمانة لغو محض، إلا أن تكون المصلحة في نفس الجعل كما أشرنا سابقاً وهو غير ما أراده المصنف.

قوله: الثاني كونها في نظر الشارع غالب المطابقة<sup>(٢)</sup>.

يريد به كون قطع المكلف دائم المطابقة أو أغلب مطابقة من الأمانة كما يظهر من تعليل عدم صحته بتفويت الواقع على المكلف، إلا أن التعبير عن هذا المعنى بكونها غالب المطابقة لا يخلو عن قصور، وبقي ما لو كانت الأمانة وقطع المكلف كلاهما غير دائمي المطابقة إلا أنهما متساويان، وجعل الأمانة على هذا الفرض وإن لم يلزم منه تفويت الواقع إلا أنه لغو، اللهم إلا أن تكون المصلحة في نفس الجعل من التسهيل والتوسعة على العباد مثلاً، لكن بهذا الوجه يصح جميع الأقسام كما مرّ قبيل ذلك.

(١) فرائد الأصول ١: ١١٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ١١٣.

قوله: لأنّ تفويت الواقع، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

قد مرّ أنّ قبح تفويت الواقع على المكلف من دون تدارك إنّما يصح فيما لو لم تكن مصلحة في الجعل وإلاّ فليس بقبيح.

قوله: وأما القسم الثاني فهو على وجوه أحدها<sup>(٢)</sup>.

الأظهر أنّ الأقسام تزيد على الثلاثة المذكورة في المتن كما ستعرف، ومحصل القسم الأول أنّ تحقّق الحكم مشروط بحصول العلم به أو قيام الأمانة عليه ومع عدمهما لا حكم أصلاً، فالعالم مكلف بالحكم الواقعي الأولي، وكل واحد ممن قامت عنده أمانة أدّت إليه ومن تخلفّت أمارته عن ذلك الحكم مكلف بمؤدّي الأمانة وذلك حكمه في الواقع، والجاهل لم يجعل له حكم أصلاً، ولازم ذلك أن تكون الأمانة محدثة للحكم على تقدير التخلف عن الواقع وعدمه.

ثم لا يخفى أنّ هذا القسم والقسم الثاني المذكور في المتن داخلان فيما لو كان نفس الفعل ذا مصلحة أو جيبها قيام الأمانة، لا أن يكون نفس السلوك ذا مصلحة.

وهنا يتصوّر قسمان آخران أهملهما المصنف (قدس سره):

أحدهما: أن يكون الحكم تابعاً للأمانة في حق من قامت عنده أمانة، والأحكام الواقعية مختصة بغيره من العالمين بها والجاهلين مطلقاً، والفرق بينه وبين القسم الأول أنّ الجاهل يثبت له الأحكام الواقعية على هذا الفرض دون الأول فإنّه لا حكم له عليه، وقد يثمر إذا وافق الجاهل الأحكام الواقعية اتفاقاً،

(١) فرائد الأصول ١: ١١٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ١١٣.



فعلى أنه لا حكم له لغى، وعلى الوجه الثاني فقد أدى ما كان عليه.

ثانيهما: أن تكون الأمانة مثبتة لحكم ظاهري على من قامت عنده أمانة أدت إلى غير الأحكام الواقعية، والأحكام الواقعية ثابتة لعامة المكلفين فعلاً وإن لم تكن منجزة على غير العالمين بها، فمن قامت عنده أمانة أدته إلى خلاف الحكم الواقعي له حكمان واقعي غير معاقب عليه وظاهري يعاقب عليه، والعالم ومن قامت عنده أمانة أدته إلى الواقع له حكم واحد واقعي يعاقب عليه، والجاهل أيضاً له حكم واحد لا يعاقب عليه.

وهذا الوجه أظهر ما يتصور في القسم الثاني، والعجب من إهمال المصنف إياه مع هذا الوضوح وذكره للوجوه الخفية. والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني المذكور في المتن أن الحكم الواقعي على هذا الوجه فعلي لعامة المكلفين وإن كان غير منجز على من أدت الأمانة عنده على خلافه، وعلى الوجه الثاني المذكور في المتن ليس إلا شأنية الحكم بملاحظة وجود المقتضي له في حق من قامت عنده الأمانة على الخلاف.

قوله: والجاهل مع قطع النظر عن قيام أمانة عنده على حكم العالمين لا حكم له، أو محكوم بما يعلم الله أن الأمانة تؤدى إليه<sup>(١)</sup>.

لعل التردد ناظر إلى أن الجاهل قسمان قسم يعلم الله تعالى أنه يبقى على جهله مدة عمره فلم يجعل له حكماً، وقسم يعلم الله تعالى أنه ستؤدي الأمانة التي تقوم عنده إلى شيء فجعل ذلك الشيء حكماً له من أول الأمر، وهذا التردد ينفع في وجوه التصويب على ما سيأتي فانتظر.

قوله: وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئة<sup>(١)</sup>.

لا بأس بأن نشير في هذا المقام إلى وجه بطلان التصويب وتمييز الباطل منه عن غيره، وذلك يتوقف على تحرير النزاع في تلك المسألة ولو على نحو الإجمال والتلخيص فنقول:

لا خلاف كما في شرح المختصر للعضدي<sup>(٢)</sup> في عدم التصويب في العقلیات إلا من العنبري، وقد سبقه الإجماع ولحقه بمعنى عدم كون كل من المجتهدين فيها مصيباً، ضرورة لزوم التناقض في الواقع على تقديره كما لو اعتقد أحد المجتهدين بكون صفات الواجب قديمة والآخر بكونها حادثة، وإنما اختلفوا في الشرعيات، فالعدلية وجمع من العامة على التخطئة وجمع منهم على التصويب باستثناء ما لو كان على الحكم دليل قاطع فإنهم أيضاً على التخطئة.

وتوضيح المقام: أنه لا يعقل التصويب في الأحكام العقلية كالحكم بقدوم صفات الواجب أو حدوثه، وكذا في الموضوعات الصرفة كحياة زيد وموته، لأنّ الواقع منهما واحد ومعتقد خلافه مخطئ، وإلا اجتمع النقيضان في الواقع.

نعم الأحكام الشرعية المجعولة في مورد الأحكام العقلية كوجوب اعتقاد التوحيد ومعرفة صفات الواجب مثلاً، أو المجعولة للموضوعات كالأحكام المرتبة على حياة زيد مثلاً كالأحكام الكلية الفرعية بل الأصولية كحجية الإجماع أو خبر الواحد مثلاً قابلة للنزاع المذكور.

والضابط أن ما كان جعله اعتبارياً كالأحكام التكليفية والوضعية أمكن القول بالتصويب فيها سواء كان متعلقاً بالاعتقاديات أو العمليات الفرعية أو

(١) فرائد الأصول ١: ١١٣.

(٢) شرح مختصر الأصول: ٤٦٤.

الأصولية أو الموضوعات، إلا أنهم أجمعوا في الاعتقادات على عدم التصويب، بل قالوا إن المصيب فيها واحد يعني أن المصيب قد أدى ما كلفه الله تعالى في الواقع والمخطئ قد خالف تكليفه المجهول له، وإن اختلفوا في معذورية المخطئ وعدمه، فانحصر مورد النزاع في العمليات والقدر المتيقن من مورد النزاع في العمليات الأحكام الشرعية الفرعية، وأما الأصولية وموضوعات الأحكام فلا نظنّ المصوّبة أن يقولوا فيها بالتصويب، وإن كان مقتضى إطلاق قولهم إن حكم الله تابع لآراء المجتهدين، وكذا مقتضى أدلتهم التعميم كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

ثم إنهم قيّدوا محلّ النزاع بما إذا لم يكن هناك دليل قطعي من نصّ أو إجماع أو غيرهما وإلا فالإجماع ثابت على التخطئة، وأنّ المخالف للدليل مخطئ آثم أو غير آثم على الخلاف، فانحصر مورد النزاع في موارد الأدلة الظنية وإن حصل منها القطع اتفاقاً، بالنسبة إلى الأحكام الفرعية قطعاً وبالنسبة إلى الأحكام الأصولية والموضوعات الخارجية للأحكام احتمالاً.

ثم اعلم أنّ المخطئة قائلون بأنّ الله في كل واقعة حكماً معيناً في الواقع أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه، لكنه معذور إذا لم يكن مقصراً في اجتهاده، والمصوّبة منكرون لهذا المعنى قائلون أنّ الحكم تابع لآراء المجتهدين، وذلك يتصوّر بوجوه:

الأول: أنّه ليس في الواقع مع قطع النظر عن قيام الأمانة وظنّ المجتهد على طبقه أو قطعه لو حصل القطع من الأمانة اتفاقاً لواحد حكم ولا مقتض للحكم أصلاً، وإنّما يتحقّق الحكم بعد فرض تعلّق رأي المجتهد بشيء، فيصير ذلك الشيء بعده حكماً له ولمقلّديه.

الثاني: أنه ليس في الواقع حكم مع قطع النظر عن قيام الأمانة كالأول إلا أنه يوجد هناك ما يقتضي ثبوت حكم معين لو لم يمنعه مانع، فإن طابقه ظنّ المجتهد يصير ذلك حكماً فعلياً له، ولو ظنّ غيره يكون ذلك مانعاً عن تأثير المقتضي وسبباً لكون ذلك الغير حكمه، وهذا المعنى هو الذي يدّعي صاحب الفصول (رحمه الله) أنه قريب إلى القول بالتنخّط بل عينه، وسيأتي ما فيه إن شاء الله تعالى.

وعلى التقديرين إما أن يقال بأن الله تعالى كان عالماً في الأزل بما يؤدي إليه نظر كل مجتهد في وقته، فجعل كل واحد من الآراء حكماً لمن ظنّه ولمقلّديه من أول الأمر كما قيل بنظيره في أطراف الواجب المخير، أو يقال بأن الله جعل في الأزل أحكاماً موافقاً لآراء المجتهدين فيؤدي نظر المجتهدين إليها قهراً عليهم على وجه أو اتفاقاً على وجه آخر، أو يقال إن رأي المجتهد محدث للحكم يعني أن الله يجعل رأي المجتهد بعد حصوله حكماً له ولمقلّديه، وهذا المعنى أوفق بظواهر كلماتهم كما لا يخفى، فعلى الوجهين الأولين رأي المجتهد كاشف عن الحكم وعلى الأخير محدث له.

ثم اعلم أنه لا بدّ للمصوّبة أن يقولوا بوجود شيء يبذل المجتهد وسعه في تحصيله وإن لم يكن ذلك حكماً له حينئذ، بأن يكون ذلك الشيء حكماً للنبي (صلى الله عليه وآله) مثلاً، أو يكون ما أخبر به جبرئيل النبي (صلى الله عليه وآله) وما أشبه ذلك من المناسبات القياسية أو المصالح المرسلة أو الاستحسانات، وإلا فلا يعقل قيام الأمانة كخبر أو آية مثلاً، إذ لا بدّ للأمانة من ذي الأمانة، ولا بدّ للطريق من ذي الطريق، ولا بدّ للآية أو الخبر من مدلول يحصل للمجتهد الظن به فيصير ذلك حكماً له، ومن البعيد في الغاية أن المصوّبة ينكرون هذا المعنى أيضاً ويقولون بذلك الأمر غير المعقول الواضح مع أنهم من

أجلّة الأصوليين والمتكلّمين، ولَمّا استظهرنا منهم أنّهم يقولون بوجود شيء في الواقع يتفحص عنه المجتهد سواء أصابه وصار ذلك حكمه أو أصاب غيره وصار ذلك الغير حكمه، يندفع عنهم جملة مما أورد عليهم مثل الدور الذي أورد عليهم العلامة (رحمه الله) <sup>(١)</sup>.

تقريره: أنّ ثبوت الحكم على القول بالتصويب متوقّف على العلم به والعلم به متوقّف على ثبوته، ضرورة تقدم ثبوت المعلوم على العلم بثبوته.

تقرير الدفع: أنّ الحكم حينئذ وإن كان متوقفاً على العلم لكنّ العلم ليس متوقفاً على ثبوت الحكم بل على ثبوت شيء يتخيل منه الحكم. ولا يخفى أنّ شبهة الدور إنّما ترد على تقدير القول بكون رأي المجتهد محدثاً للحكم لا على تقدير الكاشفية.

وكذا يندفع عنهم ما يقال من أنّه يلزم على التصويب استعمال اللفظ في معانٍ كثيرة بحسب آراء المجتهدين إذا اختلفوا باختلاف أنظارهم بملاحظة دليل لفظي.

وجه الدفع: أنّ لهم أن يقولوا إنّما يلزم ذلك لو كان اللفظ مستعملاً في جميع ما يفهمه منه كل مجتهد، وذلك غير مسلّم لِمَ لا يكون اللفظ مستعملاً في واحد من الآراء وما يفهمه الباقي خارج عن المستعمل فيه، إلّا أنّه حكمهم بدليل حجية ظن المجتهد، بل يمكن أن يكون المستعمل فيه خارجاً عن الجميع.

نعم، يرد عليهم أنّه يلزم عدم ثبوت حكم من الأحكام الاجتهادية في حق من لم يجتهد ولم يقلّد، وحينئذ فللمكلف أن يترك الاجتهاد والتقليد بالمرّة

حتى لا يثبت في حقه حكم أصلاً ولا يكون معاقباً، إلا أن يقولوا بوجوب النظر والاجتهاد أو التقليد عن دليل قطعي، وعليه يثبت وجوب الاجتهاد أو التقليد ويعاقب على مخالفة هذا الحكم بالخصوص لوجود القاطع عليه، وليس محلاً للتصويب بل المصوّبة قائلون بالتخطئة في مثله كما سبق، ومع ذلك فيه ما فيه (١). هذا تمام الكلام في تصوير قول المصوبة.

ثم اختلف المخطئة بعد اشتراكهم في أن الله في كل واقعة حكماً معيناً أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه، فمنهم من ذهب إلى أن الله جعل في كل واقعة حكماً ونصب عليه حجة قاطعة. واختلف أصحاب هذا المذهب في معذورية المخطئ بعد بذل وسعه وعدم معذوريته، ومنهم بل المعروف بينهم على ما في الفصول أنه جعل في كل واقعة حكماً معيناً ونصب عليه دليلاً إما حجة قاطعة أو أمانة ظنية، ومنهم من ذهب إلى أنه لا يلزم أن يكون عليه دليل ظني أو قطعي، والأقوى الأخير لجواز اتكال الشارع على حكم العقل الحاصل لكل مكلف، فلو علم بالحكم عمل على طبقه وإلا عمل بالبراءة أو الاشتغال، هذا.

ثم استدل على القول بالتخطئة بوجوه:

الأول: إجماع الإمامية من زمن الصحابة إلى يومنا هذا حتى أنه لم يحك من أحد قول نادر أو تردد وتوقف، وكون ذلك إجماعاً في المسألة الأصولية لا الفرعية غير قادح، لأن الإجماع حجة مطلقاً في كل ما يترتب عليه حكم فرعي

(١) أقول: ويمكن الذبّ عن هذا الإيراد عنهم: بأن الجاهل مكلف واقعاً بالحكم الذي لو اجتهد أدى نظره إليه وإن لم يجتهد بعد أو لم يجتهد طول دهره ويعاقب على ذلك، إلا أن ذلك إنما يتم على فرض القول بكون الرأي كاشفاً عن الحكم لا محدثاً.

على ما تقرر في محله، وقد يضاف إلى ذلك الإجماع العملي من المسلمين قاطبة، فإن الصحابة والتابعين قد أجمعوا على تخطئة المخالف وقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر.

وفيه: أنه يمكن أن يكون هذا تخطئة في كيفية الاستنباط لا في الحكم المستنبط بعد الاستنباط<sup>(١)</sup>.

الثاني: الأخبار المتواترة معنى المروية عن أهل البيت (عليهم السلام) الدالة على أن الله في كل واقعة حكماً معيناً بينه لنبيه (صلى الله عليه وآله) وبين النبي لوصيه (عليهما السلام) وهو مخزون عند أهله من الأوصياء (عليهم السلام) يجب على الناس أن يسألوا منهم، وهذه الأخبار مذكورة في الوسائل متفرقة في مقدمات العبادات وفي باب القضاء والشهادات وفي باب الحدود وغيرها، بل ربما يقال إن جميع الأخبار الواردة في الأحكام القرعية من الطهارة إلى الديات دالة بسياقها على أن الله في تلك الواقعة حكماً معيناً تحكي عنه الرواية، وذلك ظاهر لمن تدبر.

الثالث: ما استدل به في الفصول<sup>(٢)</sup> من أنه قد تقرر عند العدلية أن أحكامه تعالى تابعة لمصالح واقعية في موارد لها لاحقة لذواتها أو لوجوه واعتبارات طارئة عليها، وإن كان لحق تلك الأحكام لها مشروطة بعلم المكلف أو ما في حكمه، وحينئذ فما من واقعة إلا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على

---

(١) أقول: الظاهر بل المتيقن تخطئة بعضهم بعضاً في الحكم، يدلك على ذلك عنوان مسألة خطأ الحاكم في الحدود والديات، ويحصل من تتبع موارد تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً كتخطئة علي وابن عباس وغيرهما عمر في مسألة المول والتعصيب ورجم الحامل وغيرها، القطع بالتخطئة في أصل الحكم وأن حكم الله غيره، وموارده أكثر من أن يحصى.

(٢) الفصول الغروية: ٤٠٧.

زوال جهله به، ولا نغني بالحكم الواقعي إلا ذلك.

وفيه أولاً: أنه مناف لمذهبه من أن الأحكام تابعة لمصالح الأمر لا المأمور به.

وثانياً: أن المصلحة والمفسدة قد تختلف بالوجوه والاعتبار كما صرح به، فيجوز صيرورة صاحب المصلحة بالنسبة إلى العالم ذا مفسدة بالنسبة إلى الجاهل ومن أدته الأمانة إلى خلاف الواقع الأول، وبالعكس.

الرابع: أنه يلزم على القول بالتصويب الجمع بين المتنافيين وهو قطعه بالحكم ما دام ظاناً به، ولا ريب أن القطع والظن متنافيان، ولا يلزم المخطئة لأن محل الظن عندهم هو الحكم الواقعي ومتعلق القطع هو الحكم الظاهري، وقد ظهر ضعف هذا الدليل بما مرّ سابقاً من أن المصوبة لا ينكرون وجود شيء يحكي عنه الدليل والأمانة وإن لم يكن ذلك حكماً للمجتهد إلا إذا وافقه رأيه، فمتعلق الظن ذلك الشيء ومتعلق القطع الحكم فاختلف مورد هما.

الخامس: ما ذكره العلامة<sup>(١)</sup> من أن الاختلاف في الحكم يتبع الاختلاف في اعتقاد رجحان إحدى الأمارتين على الأخرى، ولا يخلو إما أن يكون لإحدهما رجحان على الأخرى أو لا، فإن كان الأول كان القول برجحان المرجوح خطأ، وإن كان الثاني كان كل من الاعتقادين خطأ، وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيباً.

وفيه: أن الحكم على القول بالتصويب تابع لاعتقاد الرجحان لا الرجحان الواقعي كما صرح به في أول استدلاله، وحينئذ فيجوز أن يكون اعتقاد

(١) تهذيب الوصول: ٢٨٧، نهاية الوصول: ٣١١، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٥.



الرجحان على طرفي النقيض ويتبعه الحكم فلا محذور.

السادس: ما ذكره العلامة<sup>(١)</sup> أيضاً، وهو أن المجتهد إما أن يكون مكلفاً بالحكم عن الدليل أولاً، والثاني باطل لأنه إن كان مكلفاً بحكم معين في الواقع كان تكليفاً بالمحال، وإن كان مكلفاً بحكم لا على التعيين كان قولاً في الدين بمجرد التشهي، وهو فاسد، فتعين الأول، وحينئذ فالدليل إن كان خالياً عن المعارض كان تاركه مخطئاً، وإن كان له معارض فإن ترجح أحدهما على الآخر كان الآخذ بالآخر مخطئاً، وإن تساوى كان الآخذ بكل منهما مخطئاً لتعيينه ما ليس بمتعين، وعلى التقديرين لا يكون الجميع مصيباً، انتهى.

وفيه: أنه يمكن كون المجتهد مكلفاً بالحكم عما يكون دليلاً عنده لا عن الدليل الواقعي حتى تلزم المحذورات المذكورة، وحينئذ يمكن أن يكون جميع المجتهدين مصيباً لكون حكم كل واحد عما هو دليل عنده، هذا.

فعلم أن الصحيح من الأدلة المذكورة هو الوجهان الأولان وفيهما كفاية، وعلم بذلك بطلان القول بالتصويب بالبدية، فلا حاجة إلى رد أدلتهم مفصلاً لأننا نعلم بطلانها إجمالاً، إلا أنه لا بأس بالإشارة الإجمالية إليها وإلى أجوبتها فنقول:

استدل للقول بالتصويب بوجوه ثلاثة:

الأول: أن الله تعالى أخبر بكفر من لم يحكم بما أنزل الله وفسقه في قوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾<sup>(٢)</sup> وقوله: ﴿ومن لم يحكم

(١) نهاية الوصول: ٣١١، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٥.

(٢) المائدة: ٥، ٤٧.

بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴿١﴾ فلو لم يكن كل مجتهد مصيباً كان المخطئ منهم كافراً وفاقساً، لأن ما حكم به غير ما أنزل الله والتالي باطل بالإجماع فكذا المقدّم.

وفيه أولاً: أنه منقوض بالمخطئ بالنسبة إلى الأحكام التي عليها دليل قاطع، لأنهم وافقونا في القول بالتخطئة فيها.

وثانياً: أن ما أنزل الله أعم من الأحكام الواقعية والظاهرية.

الثاني: قوله (عليه السلام): «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (٢) فلو لم يكن جميع المختلفين من الصحابة مصيباً لم يكن الاقتداء بأيهم هدى، بل كان الاقتداء بالمخطئ منهم ضلالاً.

وفيه أولاً: منع صحة الرواية، بل الظاهر أنه من الموضوعات وغرضهم من وضعها منع انحصار الهدى في متابعة علي (عليه السلام) في مقابل قوله (صلّى الله عليه وآله): «أقضاكم علي عليه السلام» (٣).

وثانياً: منع انحصار الهدى بالاقتداء بالأحكام الواقعية بل أعم منها ومن الأحكام الظاهرية التي ثبت في الشرع وجوب متابعتها ولو تخلف عن الواقع.

وثالثاً: أن الظاهر من الخبر حجية قول الصحابي في نقله عن النبي (صلّى الله عليه وآله) لا حجية رأيه في اجتهاده بقرينة التشبيه بالنجوم، فإن النجوم جميعاً مشتركة في إراءة الأمر الواحد، فكذا الصحابة مشتركون في حكاية الحكم الواحد عن النبي (صلّى الله عليه وآله) والغرض توثيقهم ودفع اتهامهم

(١) المائدة ٥: ٤٤.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢: ٩٢٥، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ١: ٧٨.

(٣) المستدرک ١٧: ٢٤٢ / أبواب صفات القاضي ب ٣ ح ٢، الاحتجاج ٢: ٢٥٤، ٣٣٧.

بالكذب.

الثالث: أنه لو أخطأ المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه، وحينئذ فإما أن يلزمه ذلك مع بقاء الحكم الواقعي في حقه فيلزم التكليف بالمحال أو اجتماع الضدين وكلاهما محال، أو بدونه فيلزم أن يكون العمل بالحكم الخطأ واجباً وبالصواب حراماً وهو محال.

والجواب - بعد النقض بالأحكام التي عليها دليل قاطع - أن بقاء الحكم الواقعي مع لزوم العمل بمقتضى ظنه لا يلزم منه سوى مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، وقد مرّ مفصلاً جواز ذلك في جواب ابن قبة، وليس ذلك من التناقض أو اجتماع الضدين، وإنما يلزم ذلك على فرض التسليم لو كان الحكمان منجزين.

وانتصر لهذا القول في الفصول<sup>(١)</sup> بوجوه آخر ضعيفة ثم أجاب عنها:

منها: أخبار البراءة مثل قوله «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾<sup>(٣)</sup> وقوله (صلى الله عليه وآله): «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»<sup>(٤)</sup> وقوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»<sup>(٥)</sup> إلى غير ذلك مما استدل به للبراءة الأصلية، فإنها تدلّ على أن الأحكام الثابتة للعالمين مرفوعة عن الجاهل.

(١) الفصول الغروية: ٤٠٨.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٣.

(٣) الطلاق ٦٥: ٧.

(٤) الوسائل ١٥: ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

(٥) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

وفيه أولاً: أنَّها معارضة بالأخبار الدالة على اشتراك التكليف بين سائر المكلفين مثل قوله (صلى الله عليه وآله): «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»<sup>(١)</sup> وقوله: «حكم الأولين والآخرين سواء»<sup>(٢)</sup> وغيرهما مما أشرنا إليه في دليل المختار. ومقتضى الجمع بين الطائفتين أن يحمل الأوّلة على رفع التجزّز بالنسبة إلى الحكم الواقعي وثبوت الحكم الظاهري المنجّز.

وثانياً: أنَّ الظاهر من سياقها أنَّ للجاهل أيضاً حكماً ثابتاً في الواقع وقد جهل به، فهو موضوع عنه من حيث العقاب عليه لا مطلقاً، وإلا فلا معنى لرفع حكم العالم عن الجاهل فإنّه مرتفع بعدم موضوعه.

وقد أجاب عنها في الفصول بأنّ التكليف الواقعي ليس تكليفاً فعلياً بل تكليف شأني، فتسميته تكليفاً مجاز في الحقيقة، والتكليف المنفي عن الجاهل هو التكليف الفعلي لا الشأني لأنّه تكليف حقيقة، واللفظ يحمل على حقيقته عند عدم قرينة المجاز، قال: وبالجمله فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقاً فعلياً بشرط علمه به، وليس في هذه الوجوه ما يدلّ على نفي ذلك، انتهى.

وفيه: أنَّ هذا المعنى عين التصويب كما سيأتي من المصنف في القسم الثاني من أقسام الموضوعية، فهذا كرّر على ما فرّ منه، بل التحقيق أنَّ الأحكام الواقعية أحكام فعلية وتكاليف حقيقية وإن كانت غير منجزة بمعنى عدم ثبوت العقاب على مخالفتها وكون المكلف معذوراً بالنسبة إليها، ويأتي تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى، نعم لو كان المراد بالحكم الواقعي شأنية الحكم كما زعمه

(١) عوالي اللثالي ٢: ٩٨ / ٢٧٠.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٩ / أبواب جهاد العدوب ٩ ح ١.

تمّ الجواب.

ويرد على أصل الاستدلال بأخبار البراءة: أن مدلول الكل رفع الأحكام الواقعية الثابتة للعالم عن الجاهل بها، ولا يثبت بذلك مدعى الخصم من كون ما ظنّه المجتهد حكماً واقعياً له على ما يقوله أهل التصويب من أن حكم الله تابع لآراء المجتهدين، فإن ذلك يحتاج إلى مؤونة زائدة كما لا يخفى.

نعم قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾<sup>(١)</sup> يمكن أن يستفاد منه النفي والإثبات معاً، فإن ما ظنّه المجتهد مما آتاه فهو مكلف به، وأيضاً قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»<sup>(٢)</sup> لا يرتبط بما نحن فيه على التحقيق، لأنّ معناه أن كل شيء لم يرد من الشارع فيه حكم فهو مطلق لا حكم له حتى يرد فيه نهى أي حكم، والنهي كناية عن مطلق الحكم، وليس معناه أن كل شيء لم يصل إلينا فيه حكم فهو مطلق حتى يصل فيه حكم، والاستدلال ناظر إلى المعنى الثاني وهو خلاف الظاهر منه، اللهم إلا أن يقال: إن الاستدلال بالخبر على مذاق من يجعل الخبر من أدلة البراءة الأصلية ومنهم المصنف فإن كانت مناقشة فمحلّها هناك، فتأمل جداً.

قال في الفصول في بيان الجواب عن هذه الرواية ما لفظه: وكذلك إباحة الأشياء عند عدم بلوغ النهي لا يفيد إباحتها عند بلوغه بل مفهومها انتفاؤها عنده<sup>(٣)</sup> انتهى. لعله يريد بذلك أن الإباحة عند عدم بلوغ النهي لا يدل على عدم التكليف بالنهي مشروطاً بالعلم حتى ينافي ثبوت الحكم الواقعي، لأنّ المراد

(١) الطلاق ٦٥: ٧.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

(٣) الفصول الغروية: ٤٠٨.

بالحكم الواقعي هو الحكم المشروط بالعلم على ما ذكره مراراً، وفيه ما لا يخفى.

وقد ظهر مما ذكرنا أنه لا مجال للاستدلال على المطلوب بالبراءة العقلية أعني حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لأن مجرد رفع العقاب لا يستلزم نفي حكم ولا إثبات حكم، ولذا لم يذكره صاحب الفصول في عداد ما ذكره.

ومنها: أن التكليف أمر جعلي وفعل اختياري يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة، وحيث إن المكلف لا يعلم به لا فائدة في وضعه وإحداثه في حقه، لظهور أن ثمرة التكليف إنما هي الاختبار والحث على فعل الجميل وترك القبيح، ولا يتصور ترتب شيء من ذلك على تقدير عدم العلم.

ومنها: أن التكليف عند العدلية مشروط بالقدرة على الامتثال، وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال، فينتفي التكليف لأن المشروط عدم عند عدم شرطه. ومنها: أن الأمر بالشيء المشروط مع علم الأمر والمأمور بانتفاء شرطه ممتنع عند معظم الأصوليين، والمقام منه إذ التقدير علم الأمر بعدم علم المأمور به وعلم المأمور بعدم علمه بما خالف مؤدّي نظره على تقدير ثبوته واقعاً.

ثم أجاب صاحب الفصول عن الوجوه الثلاثة العقلية على مذاقه في معنى الحكم الواقعي:

أما عن الأول، فبأن التكليف الواقعي ليس تكليفاً مطلقاً بل مشروطاً بعلم المكلف به فحيث لا علم لا تكليف، لكن شأنية التكليف متحققة في حقه، إذ ليست شأنيته مشروطة بفعالية العلم بل بشأنيته، وهذا التكليف الشأني لازم لما دلّ على فعالية التكليف في حق العالم، فإنه إذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته في حق الفاقد للشرط مشروطاً بكونه واجداً له،

ولا حاجة إلى وروده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو والعبث.

قال: وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني أيضاً، إذ التكليف المشروط بفعالية العلم إنما هو التكليف الحقيقي أعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف. وأما عن الثالث، فبأنّ البحث هناك عن الأوامر الاستقلالية دون اللازمة على وجه التبعية لخطابات آخر، وتوضيح ذلك: أنّ الشارع إذا أراد من العالم بالأحكام العمل بحسب مقتضياتها فقد أراد ذلك من الجاهل بها أيضاً بشرط علمه بها، بمعنى أنّ الجاهل لو صار عالماً كان العمل بتلك المقتضيات مرادة منه أيضاً.

ثم أورد على نفسه بقوله: فإن قلت: العلم شرط من شرائط التكليف كالقدرة، فإذا كان التكليف المشروط عند عدمه تكليفاً واقعياً وعدمه ظاهرياً، كان التكليف المشروط بالقدرة عند عدمها تكليفاً واقعياً وعدمه ظاهرياً، فيلزم أن يكون الحجج مثلاً واجباً واقعياً في حق العاجز وغير المستطيع وغير واجب عليهما في الظاهر، مع أنّ فساده ظاهر.

ثم أجاب عنه بما ملخصه: أنّ لشرط العلم خصوصية من بين سائر شرائط التكليف من البلوغ والعقل والقدرة، وتلك الخصوصية هي أنّه يصدق فوت الفعل في حق فاقده العلم ويترتب عليه حكم القضاء بخلاف باقي الشرائط، ثم أشار إلى ورود اعتراض على ما اختاره من تفسير الحكم الواقعي بالحكم الشأني المشروط بالعلم وحاصله: أنّه يلزم على هذا عدم تعيين الحكم الواقعي في واحد بل يكون متعدداً بتعدد الأحكام الفعلية في الواقعة بالنسبة إلى المجتهدين المختلفين في علمهم، فإنّ من علم بشيء فهو تكليف فعلي في حقه وتكليف

شأنى بالنسبة إلى الجاهل، فيتعدّد الحكم الواقعي حسب تعدد آراء المجتهدين.  
ثم أجاب عن ذلك: بالفرق بين كون العلم شرطاً للتكليف أو سبباً له،  
والمراد بالحكم الواقعي ما يكون العلم شرطاً لثبوته لا ما يكون سبباً، وحينئذ  
فالعالم المصيب ينتزع من تكليفه تكليف آخر للجاهل مشروطاً بحصول العلم،  
والعالم المخطئ لا ينتزع من تكليفه تكليف آخر للجاهل لأنّ علمه سبب  
للتكليف لا شرط، ثم قال ما لفظه:

وتحقيق ذلك: أنّ أحكام الشرع تابعة لحسن تشريعها، وهو قد يستند إلى  
جهة علم المكلف به وقد يستند إلى جهة أخرى مشروطاً بعلمه به، فإنّ من معظم  
جهات التشريع حسن الفعل وقبحه، وهما كما يلحقان الفعل لجهات لاحقة به  
مقتضية إياهما بشرط العلم، كذلك قد يلحقان الفعل بمجرد العلم، فإنّ القبيح قد  
يحسن لعلم الفاعل بحسنه ويقبح الحسن لعلم الفاعل بقبحه، فالأحكام الواقعية  
هي الأحكام اللاحقة لمواردها لجهات مقتضية لها بشرط العلم، والأحكام  
الظاهرية هي الأحكام اللاحقة لمواردها لجهة العلم، ولا ريب أنّ الحكم الواقعي  
بهذا المعنى متعيّن في كل واقعة لا يختلف بحصول العلم وعدمه وإن توقّفت  
فعليته على حصوله، انتهى.

وفي كلامه (قدس سره) أنظار:

أما أولاً: فلما مرّ سابقاً من أنّ كون المراد بالحكم الواقعي شأنية الحكم  
هو عين التصويب الباطل، لأنّ شأنية الحكم ليس بحكم ولا ينكرها أهل  
التصويب.

وأما ثانياً: فلاّنه يلزم على مقالته عدم معقولية القضاء بالنسبة إلى الجاهل،  
لأنّ تدارك الواجب في الوقت في خارج الوقت، فإذا لم يكن في الوقت سوى



شأنية الوجوب لا الوجوب الفعلي فلا معنى للتدارك، إذ لا يتصور تدارك الحكم المعدوم بالمرة وإن كان قابلاً للتحقق لو حصل شرطه.

وأما ثالثاً: فلأنّ ما أورده على نفسه من لزوم كون العاجز وغير البالغ وغير العاقل مكلفاً بالتكليف الواقعي يعني التكليف المشروط بالقدرة والبلوغ والعقل وراؤد عليه، وما أجاب عنه من الفرق بين خصوص شرط العلم وباقي الشروط بصدق الفوت بالنسبة إلى الفاقد في الأول دون غيره، مدفوع بأنه إن أريد صدق فوت مصلحة الواجب فلا ريب أنّ الفاقد لسائر الشرائط أيضاً يصدق فوت المصلحة بالنسبة إليه، وإن أريد صدق فوت الواجب في حق الجاهل دون فاقد سائر الشرائط، فهو ممنوع أشد المنع.

وأما رابعاً: فلأنّ الاعتراض الذي أورده على نفسه من لزوم عدم تعيين الحكم الواقعي في واحد معيّن وارءد عليه، وما ذكره في دفعه لا محصل له، لأنّ كون العلم شرطاً لتحقيق الحكم أو سبباً لا يؤثر في الانتزاع العقلي، فكما ينتزع العقل من الأول كون الجاهل مكلفاً بشرط العلم فكذلك الثاني من غير فرق أصلاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ جعل العلم شرطاً للحكم بالنسبة إلى المجتهد المصيب وسبباً للحكم بالنسبة إلى غيره كما بيّنه، تحكّم بل الحال في الكل سواء، اللهم إلا أن يقال بأنّ غير المصيب موضوع حكمه نفس علمه، إذ لا خطاب في حقه سوى خطاب وجوب العمل بالعلم، بخلاف المصيب فإنّ له خطاباً بوجوب أصل الفعل كالصلاة والصوم ولكن بشرط العلم فحصل الفرق.

ولمّا لم يتمّ جواب صاحب الفصول عن الوجوه الثلاثة العقلية فنقول في

الجواب:

أما عن الأول: فبأنه يكفي في عدم اللغوية ثبوت الإعادة والقضاء بعد حصول العلم فيما بعد، ولو فرض عدم حصول العلم فيما بعد أيضاً إلى أن مات جاهلاً تكفي المصلحة النوعية في اطراد التكليف ولا يحتاج إلى حصول الفائدة لكل مكلف.

وأما عن الثاني: فيمنع كون العلم شرطاً في أصل التكليف وإنّما هو شرط في مقام التنجّز وصحة العقاب عليه، فإنّه يصح إنشاء الحكم متعلقاً بسائر المكلفين العالم منهم والجاهل لحكمة مقتضية لذلك، غاية الأمر قبح عقاب الجاهل على مخالفته دون العالم، ويشهد بذلك صحة أمر الغائب كقوله: ليفعل زيد، مع تحقق التكليف حقيقة بنفس هذا الخطاب.

وما ذكره المستدلّ من إرجاع شرطية العلم إلى شرط القدرة بقوله: وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال، ففيه: مضافاً إلى منع رجوع شرط العلم إلى شرط القدرة على ما يبين في محله من أنّ العلم لا يؤثر في القدرة، وأنّ الجاهل بالمأمور به قادر عليه، ولذا ربما يفعله اتفاقاً لدواعٍ أخرى، أنا نلتزم باللازم وندعي جواز تكليف غير القادر أيضاً لو كان مشتملاً على المصلحة ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة.

فإن قلت: فعلى هذا البيان ما أورده صاحب الفصول من لزوم ثبوت الأحكام الواقعية بالنسبة إلى العاجز ينهض قائماً، بل يصح عليه القول بثبوت الأحكام الواقعية للمجنون وغير البالغ والعاجز كالجاهل طابق النعل بالنعل، ويكون تنجّزها مشروطاً بالبلوغ والعقل والقدرة كما أنّه مشروط بالعلم.

قلت: إن أريد من الملازمة معقولية ثبوت الأحكام الواقعية بالنسبة إلى غير القادر وغير البالغ والمجنون كما في الجاهل فلا نسلم بطلان اللازم ونلتزم

به، وإن أريد ثبوت الأحكام الواقعية فعلاً في حق العاجز فلا نسلم لزومه، والسر أن شرط البلوغ والعقل والقدرة قد أخذت في موضوع المكلف شرعاً، وقد ثبت ذلك بالإجماع والنصوص الدالة على رفع القلم عن فاقدها، فكأن الشارع قال: يجب على البالغ العاقل القادر كذا ويحرم عليه كذا ويستحب كذا وهكذا، وهذا بخلاف شرط العلم فإن قضية شرطيته بحكم العقل وهو لا يحكم باشتراط التكليف به إلا في مقام التنجز وصحة العقاب عليه ونحن نقول به.

نعم قد يؤخذ العلم موضوعاً ويتنفي التكليف بانتفائه كمانعية استصحاب النجاسة المعلومة في الصلاة ونحوه من أمثلة القطع الموضوعي، كما أنه قد يؤخذ التكليف غير مقتد بالقدرة كما نقول به في المتزاحمين فإن الخطاب الواقعي بالنسبة إليهما فعلي غاية الأمر عدم صحة العقاب على ترك أحدهما لمانع العجز دون الآخر.

ومن هنا نقول: لو كان أحدهما المعين أهم ووجب مراعاته بحكم العقل والشرع بلزوم تقديمه على غير الأهم وخالف المكلف بإتيان غير الأهم وترك الأهم كان ذلك صحيحاً منه وممتثلاً به وإن عوقب على ترك تقديم الأهم، وهذا من أعظم الشواهد على أن سلب التكليف الواقعي عن غير القادر ليس من جهة القبح أو عدم المعقولية وإلا لم يقع في هذا المورد بل من جهة أخذ القدرة جزءاً للموضوع شرعاً كما ذكرنا.

ومما ذكرنا ظهر جواب الوجه الثالث أيضاً وهو قبح أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط توضيحه: أنه إن أريد به قبح التكليف الواقعي مع العلم بانتفاء شرط العلم فلا نسلم ذلك، لمنع كون العلم شرطاً للتكليف الواقعي كما مرّ بيانه، وإن أريد به قبح التكليف الفعلي المنجز مع العلم بانتفاء شرط علم المكلف به فهو

مسلم إلا أنا لا نقول بثبوت التكليف الكذائي في حق الجاهل لأنه معذور.

قوله: وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار<sup>(١)</sup>.

هذا إشارة إلى دليل وجود الحكم الواقعي بالمعنى المذكور بعد فرض معقوليته وبطلان التصويب على ما مر بيان ذلك، ونقول هنا أيضاً في معقوليته: إنا إذا راجعنا وجداننا نجد أنه يجوز أن يخاطب السيد عبيده جميعاً بخطاب عام ويكلفهم بشيء سواء العالم منهم والجاهل لمصلحة تقتضي ذلك، ولا يعاقب الجاهل على المخالفة وإن ترتب عليه فائدة القضاء والإعادة، ولا قبح فيه بعد فرض كونه مقتضى الحكمة والمصلحة، وفي وقوعه بعد فرض المعقولية أنه يدل عليه الأخبار الكثيرة ولعلها متواترة بالمعنى الدالة على أن حكم الأولين حكم الآخرين وأن الله في كل واقعة حكماً معيناً مخزوناً عند أهله، وجملة من هذه الأخبار المذكورة في الوسائل متفرقة في أبواب القضاء والحدود والأمر بالمعروف وغيرها، وتدل عليه أيضاً إطلاقات أدلة الأحكام الشاملة بمدلولها اللفظي لجميع المكلفين حتى الجاهل منهم، ومن هنا نقول بأن الكفار مكلفون بالفروع وأنهم يعاقبون عليها مع جهلهم بها، ولو نوقش في انصراف إطلاقات أدلة التكليف عن الجاهل كفى في ذلك عموماتها مثل: يا أيها الناس ويا أيها الذين آمنوا افعلوا كذا مثلاً، مع أننا في غنى عن ذلك بانعقاد الإجماع المحقق قولاً من الإمامية بل وعملاً من المسلمين طراً كما سبق، فتأمل.

قوله: الثاني أن يكون الحكم الفعلي تابِعاً لهذه الأمانة<sup>(١)</sup>.

قد مرَّ أن هذا الوجه مختار صاحب الفصول وأنه يرجع إلى التصويب الباطل ببيان مستوفى، ويبقى ثالث الوجوه المذكورة في المتن في القسم الثاني أعني الموضوعية وثاني الوجهين اللذين زدناهما في الأقسام في ذيل شرح الوجه الأول مع وجوه القسم الأول أعني الطريقة بأسرها موافقاً للقول بالتخطئة.

ثم بعدما أثبتنا أن الحق هو القول بالتخطئة فنقول: أظهر الوجوه المتصورة هو القول بالطريقة المحضة بالنسبة إلى جعل الأمارات مع كون المصلحة في الجعل لا في مؤدَّى الأمانة، ويشهد بذلك ظواهر أدلة حجية الأمارات، فيستفاد منها أن خبر العادل وظاهر الكتاب وغيرها حاكية عن الحكم المجعول لمتعلقاته.

فإن قلت: لازم هذا الترجيح أن لا يكون مؤدَّى الأمانة حكماً أصلاً، إذ لا يستدرك بالطريق المحض سوى نفس الواقع على تقدير المصادقة، وعلى تقدير عدم المصادقة يكون سلوك الطريق لغواً صرفاً لا يترتب عليه شيء أصلاً، فلا يكون حكماً، مع أنه قد سبق في بيان دفع التناقض المورد في المقام في شرح كلام ابن قبة اختيار أن مؤدَّى الأمارات أحكام شرعية ظاهرية في قبال الأحكام الواقعية فكيف التوفيق.

قلت: يمكن أن يكون المراد بالحكم الظاهري ما لا مندوحة عنه للمكلف في مقام العمل، ويلزم مراعاته بحيث لم يسمع منه الاعتذار في تركه، وهذا المعنى يجامع الطريقة بالمعنى المذكور بالنسبة إلى الواقع كما لا يخفى، فتدبر.

قوله: والفرق بينه وبين الوجه الأول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي<sup>(١)</sup>.

محصل الفرق: أن الظن في الوجه الأول محدث للحكم مطلقاً سواء كان ذلك الحكم موافقاً لحكم العالم أو مخالفاً، بخلاف الظن في هذا الوجه فإن الظن الموافق كاشف عن الحكم الواقعي الاقتضائي والظن المخالف مانع عن فعلية الحكم الاقتضائي ومحدث للحكم الفعلي على خلافه.

وقد يفرّق بوجه آخر: وهو أن اختلاف الحكم في الوجه الأول بحسب اختلاف الموضوعات العرضية من أول الأمر، فالظان بالوجوب مثلاً حكمه الوجوب والظان بالحرمة حكمه الحرمة والظان بالندب حكمه الندب، وهذا بخلاف الاختلاف في الوجه الثاني فإن موضوع الحكم الاقتضائي متّحد بالنسبة إلى الجميع ويشاركه الظان بالوفاق، نعم لو حصل الظن بالخلاف لآخر وصار ذلك مانعاً عن اقتضاء المقتضي تحقق موضوع آخر في طول الأول للحكم المخالف للأول.

قوله: نعم كان ظنّه مانعاً عن المانع وهو الظنّ بالخلاف<sup>(٢)</sup>.

فيه مسامحة واضحة، لأنّ الظنّ بالحكم الموافق للحكم الاقتضائي ليس مانعاً عن المانع الذي هو الظنّ بالخلاف، إذ لم يوجد الظنّ بالخلاف حتى يكون الظن بالوفاق مانعاً عن تأثيره، لعدم إمكان حصول الظن على طرفي النقيض، إلّا أن يقال: إن مراده أن الظن بالوفاق مانع عن حصول الظنّ بالخلاف، ولو قال بدل قوله نعم كان ... نعم كان ظنّه كاشفاً عن عدم حصول المانع وهو الظنّ

(١) فرائد الأصول ١ : ١١٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ١١٤.

بالخلاف، كان أظهر.

قوله: الثالث أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل<sup>(١)</sup>.

كون إيجاد العمل على طبق الأمانة مشتملاً على المصلحة يحتمل أمرين:  
الأول: أن تكون المصلحة في ذلك العنوان العام أي العمل على طبق الأمانة الذي ينطبق على مصاديقه كفعل الجمعة في مثال مفروض المتن، فالجمعة حينئذ وإن لم تكن مشتملة على المصلحة بعنوانها الأخص لكنها مشتملة على المصلحة بعنوانها الأعم.

الثاني: أن تكون المصلحة في العنوان الثانوي لذلك العنوان العام أعني عنوان تطبيق العمل على مؤدّي الأمانة، وهو العنوان الذي ينتزع من العنوان الأولي كالتأديب والضرب.

وثاني الوجهين أظهرهما في النظر وإن كان عبارة المتن أظهر في الأول، فلاحظ.

قوله: إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به<sup>(٢)</sup>.

هكذا يوجد في النسخ القديمة، وفي بعض النسخ المتأخرة قد أقحم لفظة الأمر بين أن واسمها هكذا: إلا أن الأمر بالعمل على طبق الأمانة إلى آخره، وكذا في كل ما عبّر بمثل هذه العبارة فيما بعد زيد لفظ الأمر، وهو ناظر إلى جعل المصلحة في الأمر دون المأمور به، ولا يخفى أن الصحيح هو الأول بشهادة قوله

(١) فرائد الأصول ١: ١١٤.

(٢) فرائد الأصول ١: ١١٤.

فيما بعد: وتلك المصلحة لابد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع إلى آخره، إذ لا ريب أن مصلحة الأمر لا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع ولا يلزم أن يكون حكمة الأمر مصلحة راجعة إلى المكلف، ولكن لو جعلنا الأمر تابعاً لمصلحة المأمور به فلا بد من أن يكون في المأمور به ولو بعنوانه الثانوي أو العنوان الأعم من عنوان الحكم الواقعي الأولي مصلحة، فيتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، ويتضح ما ذكرنا بملاحظة كلام المتن إلى آخر المبحث فتدبر.

**قوله: وإلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع وهو قبيح<sup>(١)</sup>.**

لا نسلم قبح تفويت المصلحة على المكلف من غير تدارك مطلقاً، بل القدر المسلم على القول بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد أن الشارع لم يجعل الأحكام جزافاً بل جعلها موافقة للمصلحة النوعية في الأمر أو في المأمور به، فإذا اقتضت المصلحة النوعية جعل أمارة مثلاً ولكن لزم من هذا جعل فوات مصلحة في حق واحد من المكلفين بها لم يكن هذا الجعل قبيحاً بوجه، فلا يلزم على الشارع تدارك المصلحة الفائتة على ذلك الشخص.

**قوله: فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجه<sup>(٢)</sup>.**

لاكرامة في هذا السؤال والجواب، لكمال وضوح الفرق بين الوجه الثاني والثالث بحيث لا يكون محلاً للتوهم، كيف والحكم تابع للأمارة في الوجه الثاني، ومع قطع النظر عن الأمارة ليس سوى المقتضي والشأنية، وفي الوجه الثالث هنا حكمان أحدهما متعلق بنفس الفعل وثانيهما متعلق بتصديق العادل

(١) فرائد الأصول ١: ١١٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ١١٥.



وبتطبيق العمل على الأمانة.

قوله: ومعنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة الرخصة في وجوب ترتيب أحكام الواقع<sup>(١)</sup>.

لا بأس بأن نشير إلى أن العمل بمؤدى الأمانة هل يقتضي الإجزاء أم لا بالنسبة إلى جميع الصور المتصورة الطريقية والموضوعية.

فنقول: أما وجوه الطريقية الثلاثة أو الستة على ما ذكرنا فعدم الإجزاء فيها ظاهر، لأن معنى أخذ الأمانة بملاحظة محض طريقيتها أنه على تقدير التخلف عن الواقع يكون لغواً محضاً، كما أن الإجزاء في الوجهين الأولين من وجوه الموضوعية بل على الوجه الثالث الذي زدناه في أقسام التصويب واضح لا ستره فيه، لأن الفرض أن الحكم الواقعي والظاهري منحصر في مؤدى الأمانة فلا يتصور عدم الإجزاء، ويبقى الإشكال في ثالث وجوه الموضوعية، والوجه الآخر الذي زدنا هناك وهو القول بتعدد الحكم أحدهما واقعي والآخر ظاهري، فنقول القول بالإجزاء فيهما مبني على إثبات مقدمتين:

الأولى: أن جعل الأمانة يقتضي وجوب العمل عليها وترتيب آثارها مادامت قائمة، حتى لو انكشف الخلاف لم تنقض آثارها إلا بالنسبة إلى ما بعد الانكشاف، وإلا فلو قيل بأن انكشاف تخلف الأمانة يسقط حكمها من أول الأمر كما سترى في عبارة المتن اختياره فلا وجه للقول بالإجزاء.

والأقوى ثبوت هذه المقدمة لأنه الظاهر من أدلة حجية الأمارات على القول بالموضوعية، لكن لا يثبت بمجرد ثبوت هذه المقدمة الإجزاء، لأن

(١) فرائد الأصول ١: ١١٧ (يوجد اختلاف في النسخ).

المفروض أنَّ هناك حكماً واقعياً لم يمتثل، غاية الأمر أنَّ المكلف كان معذوراً بالنسبة إليه ما دام جاهلاً.

الثانية: أن يدعى أنَّ جعل الأمانة يقتضي كون مؤدّاها بدلاً عن الواقع بحيث يستدرك بها كلُّ ما يستدرك من الواقع بجعل الشارع، وليست الدعوى بعيدة كل البعد، فإن قيل بها يلزمه الإجزاء، وإلاّ فلو قيل بأنّ مؤدّي الأمانة مشتمل على المصلحة في نفس المؤدّي كما هو ظاهر المتن يقال بالإجزاء أيضاً، لأنّه وإن لم يستدرك الواقع ولا بدله إلاّ أنَّ مصلحته مستدركة، فلو بقي كان حكماً بلا مصلحة وهو باطل، إلاّ أن يقال: بأنّ اعتبار المصلحة في موضوع الحكم الواقعي من قبيل الحكمة التي لا يلزم أطرادها لا العلة، وفيه ما فيه. وإن قيل بأنّ المصلحة في الأمر بالعمل بمؤدّي الأمانة لا في نفسه فلازمه عدم الإجزاء.

وهناك فرع لطيف متفرّع على القول بالإجزاء على الوجه المذكور وهو أنّه لو أدّت الأمانة إلى استحباب شيء وتركه المكلف اعتماداً على جواز ترك المستحب ثم تبين وجوبه لا يجب عليه تداركه، لأنّ مقتضى بدلية حكم استحباب الشيء للحكم الوجوبي الواقعي أن يترتب على من لم يخالف مؤدّي الأمانة ما يترتب على الواقع، هذا كله بالنظر الجليّ.

وأما بالنظر الدقيق فيمكن القول بالإجزاء في جميع الأقسام المتصورة حتى الطريقة الصرفة، والدليل على ذلك أنَّ المكلف معذور في ترك الواقع بجميع الصور، ونستكشف من ذلك أنَّ الشارع رفع اليد عن الواقع على تقدير تخلف الأمانة، والشاهد على ذلك أنّه لو تخلفت الأمانة عن الواقع ولم ينكشف أصلاً طول العمر فلا محيص من القول بأنّ الشارع رفع اليد عن الواقع بلا بدل

على القول بالطريقة، فهكذا نقول في صورة الانكشاف بلا تفاوت<sup>(١)</sup>.

## أصالة حرمة العمل بالظن

قوله: فنقول: التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به محرم بالأدلة الأربعة<sup>(٢)</sup>.

لا بدّ أولاً من بيان المراد من التعبد بالظن وبيان المراد من التحريم المسند إليه ليتّضح مراد المتن وما يرد عليه، وتميز الصحيح من وجوه تقرير الأصل عن غيره، فنقول التعبد بالظن يحتمل وجوهاً ثلاثة:

الأول: أن يسند المظنون إلى الشارع كما يسند المقطوع إليه، فيقول إنّ الشارع أوجب كذا وحرّم كذا وأباح كذا مما ظنّ أنه كذلك عند الشارع، ثم يعمل عليه بانياً على أنّ الحكم كذلك واقعاً كما لو قطع بالحكم.

الثاني: أن يتعبد بمتابعة الظن برجاء إدراك الواقع الذي يرجع إلى

---

(١) أقول: يمكن أن يقال: إنّ المعذورية عن الحكم الواقعي مطلقاً مشروطة في نظر العقل بعدم انكشاف الواقع أصلاً لا أولاً ولا آخرأً، فلو علم بالواقع بوجه وفي وقت فلا يعذر بقدر ما يمكن استدراكه، وأيضاً لو كان حكم الأجزاء بهذا الوجه صحيحاً لزم الحكم به بالنسبة إلى الموضوعات بعد كشف الخلاف، فلو قامت بيّنة على طهارة شيء أو حليّته أو مملوكيته لزيد إلى غير ذلك ثم انكشف الخلاف لزم ترتيب آثار الطهارة والحلية والملكية إلى زمن كشف الخلاف، لأنّ أدلة حجية الأمارات في الأحكام والبيّنة واليد ونحوهما في الموضوعات على نسق واحد، ولا يلتزم أحد باللازم في الموضوعات، فانقذح فساد الوجه فتأمل جيداً.

الاحتياط غير التام كما ربما يتعبد بمجرد الاحتمال برجاء إدراك الواقع، لكن لما كان الظن أقرب إلى الواقع كان رجاء إدراكه أيضاً أشد، فلذا يعتمد عليه دون الاحتمال المرجوح.

الثالث: أن يتعبد بالظن بمعنى إلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به كما هو كذلك عند أهل العرف في أفعالهم ومعاملاتهم وتجاراتهم، فإن عملهم بالظن لأجل أنهم لا يعتنون باحتمال الخلاف ولا يبالون بتخلف ظنهم عن الواقع.

والحق والتحقيق أن الذي يناسب البحث عنه في المقام هو المعنى الثالث، ويدل عليه أن حجية الظن الذي ثبت بالدليل عندنا في خبر الواحد أو غيره بهذا المعنى قطعاً، فينبغي أن يقال هل الأصل في غير ما ثبت حجتيه من الظنون حرمة العمل حتى يقال بعدم الحجية بالمعنى المذكور، أو جوازه حتى يحكم بالحجية بالمعنى المذكور؟

ويظهر من المصنف المعنى الأول كما لا يخفى على من راجع كلامه خصوصاً قوله في تقريب الاستدلال بالآية على حرمة التعبد بالظن: دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء. ومن الواضح أنه ليس محلاً للبحث في المقام كيف وأنه راجع إلى التشريع بل عينه، وهل يعقل أن يكون النزاع في المقام في أن الأصل هل هو حرمة التشريع أو جوازه.

وكيف كان، فإن كان المراد هو المعنى الأول فلا ريب أن الأصل حرمة التعبد، وإن كان المعنى الثاني فالأصل جوازه إلا إذا خالف أصلاً معتبراً من الأصول الشرعية، والمعنى الثالث هو محل النزاع وسيأتي ما يوضح ذلك أيضاً.

ثم حرمة التعبد بالظن يحتمل معنيين:

أحدهما: الحرمة الذاتية في مقابل الإباحة وغيرها من الأحكام حتى لو

عمل بالظنّ واتّفق مصادفته للواقع فقد فعل الحرام فضلاً عن صورة المخالفة.

الثاني: الحرمة الغيرية التي تساوق عدم الحجية، ولازم ذلك أنّه لو عمل بالظنّ واتّفق مخالفته للواقع لم يكن معذوراً ويسند إليه أنّه فعل المحرّم الفعلي في حقّه، وأما إذا اتفق مصادفته للواقع لم يفعل محرّماً.

والحقّ أنّ الذي يناسب البحث في المقام هو المعنى الثاني فيقال هل الأصل حرمة العمل بالظنّ يعني عدم جواز الاعتماد عليه فيعاقب على مخالفة الواقع لو اتّفق كالرؤيا ونحوه، أو جواز العمل به والاكتفاء به كالقطع فلا يضرّه التخلف عن الواقع أحياناً، ويدل على ما ذكرنا أنّ البحث في المقام في قيام الظنّ مقام القطع في الحجية ولزوم المتابعة، ولا ريب أنّ وجوب متابعة القطع وحرمة مخالفته أيضاً بهذا المعنى، ويظهر من المصنف أنّه جعل البحث في المعنى الأول كما لا يخفى على من راجع كلامه خصوصاً استدلاله على أصالة الحرمة بقوله (عليه السلام) في عداد القضاة من أهل النار: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»<sup>(١)</sup>.

وكيف كان، فإن كان المراد هو المعنى الأول كما فهمه الماتن فما ذكره حقّ لما ذكره من الأدلة الأربعة، لكن على أن يكون موضوع حكم الحرمة ما اختاره من التعبد بالمعنى الأول المساوق للتشريع كما ذكرنا آنفاً، وإن كان المعنى الثاني كما هو الحق فالأصل فيه أيضاً الحرمة، لأنّ العقل يحكم بحكم مستقلّ بأنّ العمل بما لا يؤمن كونه خطأ مخالفاً للواقع ليس قاطعاً للعذر، ولا يكتفى به في امتثال التكاليف الواقعية المعلومة حتى لو عوقب على مخالفة الواقع لو عمل به وأخطأ فلا يلوم من إلّا نفسه، ولعل هذا المعنى مدلول قوله تعالى:

﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾<sup>(١)</sup> فتكون الآية أيضاً دليلاً على المطلوب وإرشاداً إلى حكم العقل.

قوله: منها أَنَّ الأصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به<sup>(٢)</sup>.

توضيحه: أَنَّ الحجية ووقوع التعبد وإيجاب العمل بالظنّ حادث مسبوق بالعدم الأزلي فيستصحب عدم، لكن يحتاج في إثبات المطلوب به إلى أن لا تكون الحجية ثابتة بحكم العقل، وهو كذلك لأنّ الطريق العقلي والحجّة العقلية منحصرّ في القطع، وحينئذ يقال في تقريره إنّ الظن ليس بحجة عقلية قطعاً والأصل عدم كونه حجة شرعية أيضاً، أو يقال: إنّ الأصل عدم كون الظن حجة شرعية بجعل الشارع أو إمضائه لحكم العقل، والأقرب هو الوجه الأول وهو ممّا لا غبار عليه، وسيأتي دفع ما أورد عليه المصنف.

قوله: وفيه: أَنَّ الأصل وإن كان ذلك إلّا أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء<sup>(٣)</sup>.

العبارة مشتبه المراد، فيظهر من أول كلامه عدم جريان استصحاب عدم الحجية معللاً بعدم ترتّب الأثر على المجرى، ومن ذيل كلامه عدم الاحتياج إلى استصحاب عدم الحجية معللاً بكفاية نفس الشك في عدم الحجية فلا يحتاج إلى استصحاب عدم الحجية.

وكيف كان، فإن أراد الأول نمنع عدم ترتّب الأثر على المجرى فإنّ حرمة

(١) يونس ١٠: ٣٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٢٧.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٢٧.

العمل من آثار عدم الحجية الواقعية حتى أنه لو ثبت بدليل عدم الحجية في أول الشريعة وشك فيما بعده فلا ريب أن الأصل بقاء ما ثبت ويترتب عليه حرمة العمل، نعم إن ساعدناه في عدم ترتب الأثر على المجرى فالكبرى وهي عدم جريان الأصل في مثله حق.

وإن أراد الثاني نقل الكلام عليه ونقول بعد جريان استصحاب عدم الحجية لا يحتاج إلى الحكم بعدم الحجية لأجل نفس تحقق الشك من باب حكم العقل.

فإن قلت: إن حكم العقل بعدم الحجية مترتب على نفس الشك، وهو مقدّم على الاستصحاب لأنه متوقّف على ملاحظة الشك والمشكوك وكونه متيقّن الحكم في الزمان السابق، فهو متأخر في الرتبة عن حكم يكفي في موضوعه مجرد الشك، فبمجرد حصول الشك يترتب الحكم الذي هو موضوعه ولا يبقى محلّ لجريان الاستصحاب لارتفاع الشك بجريان القاعدة العقلية، نظير الشك السببي والمسيبي فإن إجراء الأصل بالنسبة إلى السببي لا يبقى محلّاً لإجرائه بالنسبة إلى المسيب.

قلت: فيه:

أولاً: أنه منقوض بقاعدة الطهارة والاستصحاب فإن موضوع القاعدة مجرد الشك، فعلى ما ذكرت ينبغي أن تكون مقدمة على استصحاب النجاسة ولا يلتزم به أحد، ولا فرق بين الاستصحاب الموافق للقاعدة أو المخالف كما لا يخفى.

وثانياً: بمنع ترتب موضوعي الأصلين في مورد يكون الشك مسبقاً باليقين، فبمجرد حصول الشك في الحجية يحصل موضوع حكم العقل بعدم

الحجية وموضوع الاستصحاب، إذ يصدق الشك في الحجية مسبقاً بالعلم بعدم الحجية، فينبغي الحكم بجريان القاعدة والاستصحاب في عرض واحد، بل يمكن أن يقال بتقدم الاستصحاب على القاعدة، إمّا بناء على ما اختاره المصنف في تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول من أنّه حاكم عليها وأنّ نسبة الاستصحاب إلى سائر الأصول كنسبة الأدلة إلى الأصول وإن كان في حكم الأصل بالنسبة إلى الأدلة فإنّ له منزلة بين المنزلتين، وإمّا لأنّ موضوع القاعدة مقيد بعدم ورود حكم من الشارع لمورد الشك لا ظاهراً ولا واقعاً، وهو كذلك لأنّ العقل لا يحكم بعدم الحجية إلّا بعد إحراز أنّه لم يصل من الشرع حكم الحجية ولا عدمها، ولو علم أنّه في السابق لم يكن حجة في الشرع ثم علم أنّ ممّا ورد في الشرع وجوب إبقاء ما كان، لا يحكم بعدم الحجية قطعاً بل يحكم بوجوب متابعة الشرع.

والحاصل: أنّ موضوع حكم العقل المتحيّر من جهة حكم الشرع، ومن يجري في حقّه الأصل ليس بمتحيّر من قبل الشرع، وظهر من هذا البيان أنّ الأصل في المسألة تحقيقاً هو استصحاب عدم الحجية، وما تقدم في الحاشية السابقة من تقرير الأصل مبنيّاً على حكم العقل مبنيّاً على الإغماض عن جريان الاستصحاب أو تقدير عدمه.

قوله: وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

إن أراد بالتنظير أنّ قاعدة الاشتغال كافية في الحكم بوجوب اليقين بالفراغ ولا يحتاج إلى استصحاب هذا الاشتغال، لأنّ القاعدة بنفسها جارية في

(١) فرائد الأصول ١: ١٢٨.



الزمن الثاني كجريانه في الزمن الأول بعينه فحكم الزمن الثاني معلوم بالدليل لا بالأصل، فهذا حقٌّ إلاَّ أنَّ ما نحن فيه ليس من هذا القليل، لأنَّ عدم الحجية المستصحب لم يثبت بهذا الحكم العقلي الذي نتكلَّم عليه، بل بالعلم بأنَّ جميع الحوادث مسبوق بالعدم.

وإنَّ أراد أنَّ قاعدة الاشتغال مقدم على استصحاب الاشتغال، لأنَّ موضوعها مجرَّد الشك بالتقريب السابق، ففيه ما مرَّ من منع التقدم إن لم يكن الأمر بالعكس، ولعله إلى ذلك أشار بقوله فافهم.

قوله: ومنها أنَّ الأصل هي إباحة العمل بالظن لأنَّها الأصل في الأشياء<sup>(١)</sup>.

التحقيق في جوابه أن يقال: لو كان الشك في ثبوت الحرمة النفسية للعمل بالظن أو عدمها كان التمسك بأصالة الإباحة في محلِّه، لكن الكلام في ثبوت الحرمة الغيرية التي تعبر بعدم الحجية وعدم لزوم المتابعة، ومن المعلوم أنَّ أصالة الإباحة لا مسرح لها في هذا المقام، فإذا حصل الظن بشرطية شيء للصلاة أو جزئية شيء لها فأيَّ معنى لأصالة إباحة العمل بالظن هنا، فهل ترى أنَّ أصالة الإباحة قاضيةٌ بأنَّ ذلك الشيء شرط أو جزء أو ليس بجزء ولا شرط. قوله: وفيه على تقدير صدق النسبة أولاً: أنَّ إباحة التعبد بالظن غير معقول<sup>(٢)</sup>.

توضيحه: أنَّه يجب على المكلف في كل واقعة أن يبني على شيء إما الظن أو الأمانة أو الأصل، بعد العلم بأنَّ الله تعالى لم يتركه سدىً، ثم العمل بمقتضى

(١) فرائد الأصول ١: ١٢٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٢٨.

ذلك البناء، فالعمل بالظن واجب على تقدير جوازه إما تعييناً أو تخييراً، فلا يعقل إباحة العمل بالظن.

ويرد عليه: أنا نتعقل إباحة العمل بالظن بمعنى جواز الأخذ به والعمل بمقتضاه وجواز ترك الأخذ لا إلى بدل، ولا ينافي ذلك كون حكمه الرجوع إلى الأصل على تقدير عدم الأخذ به، لأنّه على هذا التقدير يدخل في موضوع من لا دليل له وحكمه الرجوع إلى الأصل.

وبالجملة: ليس العمل بالأصل في عرض العمل بالدليل أو الظن بل في طوله، لأنّ عدم وجود الدليل مأخوذ في موضوعه، فيجوز في الرتبة الأولى أن يكون حكم العمل بالظن الإباحة، فله أن يأخذ به ويدخل نفسه في موضوع من له دليل، فيجب أن يعمل بدليله، وأن لا يأخذ به ويدخل نفسه في موضوع من ليس له دليل فيجب عليه أن يعمل بالأصل، وليس هذا تخييراً بين العمل بالظن وبين العمل بالأصل وإلّا لزم أن يكون من يباح له السفر مخيراً بين القصر والإتمام والصوم والإفطار وهو متّضح الفساد.

قوله: غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالأصل<sup>(١)</sup>.

للسيد الكاظمي أن يقول إنّ مقتضى أصالة الإباحة جواز العمل بالظن إلّا أن يمنع الشارع منه، فما لم يصل المنع فالظن دليل لا يعارضه أصل يحكم بينهما بالتخيير.

قوله: أو الدليل الموجود هناك<sup>(٢)</sup>.

لو كان الدليل عموماً أو إطلاقاً يكون مرجعاً على تقدير عدم حجية الظن،

(١) فرائد الأصول ١: ١٢٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٢٨.

فحاله حال الأصل في ورود الظن عليه كما مرّ، وإن كان معارضاً للظن على تقدير حجّيته بأن كانا متباينين فحينئذ يتصور التخيير.

قوله: وثانياً: أنّ أصالة الإباحة إنّما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه<sup>(١)</sup>.

قد عرفت سابقاً أنّ حكم العقل بعدم جواز الاعتماد على الظن مقصور على ما إذا لم يكن هناك ترخيص من الشارع، وأصالة الإباحة على تقدير صحّة جريانها في المقام ترخيص من الشارع فلا يحكم العقل بالحرمة في مورده.

قوله: ومنها أنّ الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد<sup>(٢)</sup>.

التحقيق في جوابه أن يقال:

أولاً: أنّ الدوران المذكور فرع الشك، ونحن لا نشك بحكم العقل المستقلّ بعدم جواز الاكتفاء بالظنّ بعد العلم بثبوت التكليف الواقعي في الواقعة، لأنّ الاشتغال اليقيني موجب لليقين بالفراغ بحكم العقل.

وثانياً: أنّ مورد قاعدة الاشتغال أو البراءة في الشك بين التخيير والتعيين إنّما هو في التكاليفيات لا الوضعيات، وكون الظنّ طريقاً أو ليس بطريق حكم وضعي وليس مورد القاعدة، نعم من جعل المقام من الشك في حرمة العمل بالظنّ تكليفاً كما يظهر من المصنف وقد مرّ ما فيه، فالجواب الثاني ساقط ويبقى الجواب الأول.

(١) فرائد الأصول ١ : ١٢٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ١٢٩.

قوله: ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وأنّ الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم<sup>(١)</sup>.

يريد به كما صرّح في غير موضع أنّ العقل يلاحظ جميع خصوصيات الموضوع مما له دخل في ثبوت الحكم ثم يحكم عليه، وحينئذ لا معنى لتردده في موضوع حكمه، إذ مع هذا التردد لا حكم له، وقد بنى على هذا الأصل أموراً كثيرة منها ما نحن فيه، ومنها عدم تصوير كون نتيجة دليل الانسداد قضية مهمة كما أشار إليه هنا وسيأتي في محله مفصلاً. ومنها عدم تصوير استصحاب حال العقل قد صرّح به في رسالة الاستصحاب، إلى غير ذلك.

لكن يرد عليه: أنا إذا راجعنا وجدنا نجد أنّه يجوز أن يحكم العقل بشيء على موضوع مجمل لا يعرف جميع حدود الموضوع وخصوصياته مثل أن يحكم فيما نحن فيه بأنّ العمل على الاحتمال المرجوح والمساوي غير جائز بل يجب تحصيل اعتقاد والعمل عليه، وأما أنّ العمل على هذا الاعتقاد الراجح هل يجب أن يكون مختصاً بالاعتقاد الجازم أو أعم منه ومن الظن فلا يحكم به نفيًا وإثباتاً.

وبالجملة: يجوز أن يحكم بشيء وهو وجوب الاعتقاد الراجح والعمل عليه ولا يحكم بشيء وهو وجوب الاعتقاد العلمي والعمل عليه فقط، ولعل المتأمل في نظائر المقام لا يخفى عليه ما ذكرنا، مثلاً يجوز أن يحكم العقل بقبح الكذب في الجملة، وأما أنّ هذا القبح في خصوص الكذب الضار أو أعمّ منه ومن النافع فلا يحكم به.

قوله: وأما ثانياً فلأنّ العمل بالظن في مورد مخالفته للأصول والقواعد<sup>(١)</sup>.

قد يورد عليه: بأنّ العمل بالظن في مقابل الأصول والقواعد أيضاً مخالفة احتمالية لتلك الأصول والقواعد، لأنّ الظن على تقدير حجيته مقدم على الأصول والقواعد فلا حجية في الأصل المقابل، وعلى تقدير عدم الحجية فالأصل المقابل حجة، فالشك في حجية الظن يوجب الشك في حجية الأصل المقابل، فالأصل ليس حجة قطعية مطلقاً حتى يوجب العمل بالظن طرح ما يقابله من الحجة ويلزم المخالفة القطعية، بل يلزم المخالفة على تقدير وعدم المخالفة على تقدير، ولأجل الجهل بتحقيق واحد من التقديرين يلزم المخالفة الاحتمالية.

وقد يجاب: بأنّ مورد التمسك بالأصل والقاعدة ليس إلا في مقام الشك في ورود الدليل أو المخصّص كما نحن فيه، فالأصل والقاعدة مقطوع الحجية في المقام، فالعمل بالظن في مقابلهما مخالفة لمقطوع الحجية وهو المعني بالمخالفة القطعية.

ويمكن دفعه: بأنّ ما ذكر مسلّم لو كان الشك في ورود الدليل أو المخصّص، وأما إذا كان الشك في حجية الدليل أو المخصّص فهذا الشك يسري في حجية الأصل أو العموم المقابل، ويصير كل منهما مشكوك الحجية كما ذكره المورد.

والتحقيق أنّ الإيراد ساقط من أصله، لأنّ شرط حجية ظهور العموم والأصل المقابل عدم ثبوت دليل معلوم الحجية على خلافه لا عدم ثبوت حجة

في الواقع ولو كان مجهولاً، فالعمل بالظن المشكوك الحجية مخالفة قطعية للأصل أو العموم المقابل كما ذكره المصنف، هذا.

ولكن يمكن توجيه الإيراد على المصنف بوجه آخر وهو أن يقال: لو أغمضنا عن حكم العقل المستقلّ بعدم حجية الظن المشكوك الحجية، وأنّ الاشتغال اليقيني موجب للبراءة اليقينية كما هو مبنى الجواب الثاني، كان المتعين التمسك بذيل أصل الاشتغال المثبت لتعيين الرجوع إلى القطع لإثبات عدم جواز الاعتماد على الظن كما ذكره القائل، لا ما ذكره المصنف من أنّ العمل بالظن موجب لطرح الحجة، وإلاّ فإن قلنا بأنّ الأصل في مقام دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو البراءة المقتضي للتخيير بين العمل بالظن والعمل بالقطع، فهذا الأصل وارد على الأصل المقابل، لأنّ هذا الأصل قد أثبت حجية الظن، وعلى تقدير حجيته دليل وارد على الأصل المقابل كالقطع. لا يقال: إنّ أصل البراءة لا يقدّم على العموم أو الاستصحاب على ما تقرّر في محله بل الأمر بالعكس، لأنّا نقول: هذا إذا لم يكن الشك في العموم أو بقاء المستصحب ناشئاً عن الشك في مجرى أصل البراءة، والشك فيما نحن فيه في العموم المقابل أو بقاء المستصحب ناش عن الشك في حجية الظن المفروض، فلو جرى أصالة البراءة في الشك السببي وثبت حجية الظن به يرتفع الشك في المسبب ولا يبقى مورد لجريان أصل العموم أو الاستصحاب، ألا ترى أنّ من صلّى بلا سورة مثلاً مع الشك في جزئيتها يحكم بصحة الصلاة المذكورة وحصول فراغ الذمة على القول بالبراءة في الشك في الجزئية والشرطية، ولا يعارض أصل البراءة باستصحاب اشتغال الذمة بالصلاة في أول الوقت، والسرفه ما ذكر من أنّ الشك في الفراغ وعدمه ناش عن الشك في الجزئية، وبعد جريان أصالة البراءة في السبب يرتفع الشك عن المسبب ولا يبقى مجرى لاستصحاب الاشتغال،

فالصواب ما ذكره القائل من التمسك بأصل الاشتغال لمطلوبه لا التمسك بلزوم طرح الحجة، هذا كله على تقدير الإغماض عما ذكرنا على الأصل المذكور من الوجهين في الحاشية السابقة كما لا يخفى.

قوله: فلقائل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً لا على وجه الالتزام ولا على غيره<sup>(١)</sup>.

قد يورد عليه: بأنّ المنع عن حرمة العمل على وجه الالتزام لا وجه له لأنّه تشريع محرّم، سواء كان مع تيسر العلم أو مع عدمه.

والجواب: أنّ الظن على التقدير المذكور على ما قرّره في المتن حجة بحكم العقل تخبيراً أو تعييناً، فالالتزام به التزام بالحجة فلا تشريع.

قوله: أما إذا ادّعي أنّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن<sup>(٢)</sup>.

عدم لزوم تحصيل العلم وجواز الاكتفاء بالظن على تقدير صدق الدعوى حقّ، إلّا أنّ الدعوى فاسدة من أصلها لم يقل بها أحد، والقول بأنّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه مخالف لصريح حكم العقل والعقلاء سيما إذا كان الضرر أخروياً يكون يسيره كثيراً جداً، وما يرى من أنّ العقلاء ربما يعتمدون على الظن بعدم الضرر ولا يعتنون باحتمال الضرر الموهوم في أمورهم فذلك لأجل أنّ الضرر المذكور لا يعدّ عندهم ضرراً في مقابل المنافع المظنونة، وليس بناؤهم على الفرار من مثل هذا الضرر، وأما الضرر الكثير الذي يكون بناء العقلاء على الفرار منه فيلتزمون بوجوب دفعه والاحتراز عن الاحتمال

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٣٣.

الموهوم في وقوعه، ولعله إلى ما ذكرنا أشار بقوله فتأمل في آخر كلامه على ما في بعض النسخ، هذا.

وقد بقي في المقام شيء، وهو أن الأصل الذي قرّرنا على حرمة العمل بالظن هل هو مختصّ بحال افتتاح باب العلم أو يشمل حال الانسداد أيضاً؟

قد يقال بالأول، بتقريب أن العقل في حال الانسداد يحكم بمقدمات دليل الانسداد بأنّ الظن لكونه أقرب إلى الواقع حجة وبحكم القطع، وهو حينئذ طريق إلى الواقع، وعليه بناء العقلاء فيما ينسد عليهم طريق العلم في معاملاتهم وتجاراتهم وزراعاتهم، ويظهر من المصنف في نتيجة دليل الانسداد الثاني وأنّ العمل بالظن في تلك الحالة من باب التبعض في الاحتياط لا من حيث إنّه حجة في تلك الحال، وتشخيص هذا المطلب بأن يرجع إلى وجه حكم العقل وبناء العقلاء على العمل بالظن في حال الانسداد من أنّهم يجعلون الظن في تلك الحال طريقاً إلى الواقع ويتخذونه مرآة للواقع ويتوصلون به إلى الواقع، أو أنّهم يأخذونه برجاء إدراك الواقع ومن أجل أنّه لا مناص ولا ملجأ إلاّ إليه وأنّ الأخذ بغيره أبعد في حصول المطلوب، والأول غير بعيد، وفيه تأمل.

وتظهر الثمرة في إمكان قصد الوجه في العبادات على الأول دون الثاني، لأنّ مؤدّى الظن على الأول حكم الله بمقتضى كونه كالقطع حجة ولو في خصوص حال الانسداد بخلاف الثاني فإنّ مؤدّاه أحد المحتملات للواقع، وفي جواز الاختصار على العمل بالظن في مقام امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال على الأول دون الثاني، بل يجب الاحتياط في المشكوكات أيضاً على ما يقوله المصنف وسيأتي توضيحه في محله إن شاء الله تعالى.



قوله: وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

فيه نظر، إذ تظهر الثمرة فيما إذا دلّ دليل على حجية مطلق الظن أو ظن مخصوص كالظن الاستصحابي مثلاً، فعلى ما قرّرنا من الأصل فهو محكوم بهذا الدليل، لأنّ موضوع ذاك الأصل فيما لم يرد دليل من الشارع على الحجية، فإذا ورد دليل ولو كان في أدنى درجة الحجية ولو كان أصلاً معتبراً ارتفع موضوع الأصل المذكور، وهذا بخلاف ما لو كان حرمة العمل بالظن مستنداً إلى ظواهر الآيات الناهية والأخبار فإنّه يحصل التعارض بينه وبين الظواهر، وهذه ثمرة عظيمة، وأيضاً إطلاق ظواهر الألفاظ يشمل حال الانفتاح والانسداد قطعاً بخلاف الأصل الذي قرّرنا فإنّ في شموله لحال الانسداد كلاماً تقدّم في الحاشية السابقة<sup>(٢)</sup> وأيضاً يثمر على القول بأنّ الأصل إباحة العمل بالظن كما نسب إلى المحقق الكاظمي، وعلى القول بعدم لزوم دفع الضرر الموهوم فتأمل.

وأما التكلم في دلالة الآيات والأخبار الناهية ومقدار دلالتها أو العدم فله محل آخر سيأتي من المصنف في مبحث التكلّم في حجية خبر الواحد.

نعم بقي هنا شيء مما يناسب المقام، وهو أنّ مفاد الأدلة الناهية هل هو عدم الركون إلى الظن إذا لم يدل على حجّيته دليل شرعي كما هو مفاد الأصل الذي قرّرنا، بتقريب أنها دالة على عدم جواز الاعتماد على ما لا يفيد العلم ولا

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٣.

(٢) أقول: وليّ فيه تأمل، لأنّه لو تمّت مقدمات الانسداد وثبتت حجية الظن مطلقاً فهو وارد على الآيات الناهية أيضاً كوروده على الأصل العقلي، إذ لو لم يعمل بالظن حينئذ وجب العمل بمجرد الاحتمال، وهو في قوّة العمل بالأصل يلزم منه الخروج من الدين، بل هو أفحش من العمل بالأصل لأنّه عمل بالحجة بوجه بخلاف العمل بالاحتمال.

ينتهي أيضاً إلى العلم، لأنّ العمل بما ينتهي إلى العلم عمل بالعلم بالأخيرة، أو عدم جواز الركون إلى الظن مطلقاً، فإن كان الأول فلا تترتب عليه الثمرات المتقدمة بخلاف الثاني فإنّه محلّ الثمرات.

والحقّ أنّ مفاد الآيات مختلفة:

فمنها: ما يدل على الوجه الأول مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقَفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾<sup>(٤)</sup>.

ومنها: ما يدل على الثاني مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾<sup>(٥)</sup> فإذا تترّبت الثمرات باعتبار وجود القسم الثاني<sup>(٦)</sup>.

(١) النجم ٥٣ : ٢٨.

(٢) الإسراء ١٧ : ٣٦.

(٣) البقرة ٢ : ١٦٩.

(٤) البقرة ٢ : ٧٨.

(٥) يونس ١٠ : ٣٦.

(٦) أقول: في المقام بحث وهو أنّ الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظن لو تّمّت دلالتها كانت دليلاً على الحرمة، ونحن الآن في تأسيس الأصل مع قطع النظر عن أدلة الطرفين وفرض الشك في الحجية، ألا ترى أنّ المنكرين لحجية الخبر الواحد استدلوا على مطلوبهم بالآيات الناهية عن العمل بالظن، والعجب أنّ المصنف تعرّض لنقل قولهم واستدلّاهم بها والجواب عنها في محلّه، وهاهنا يظهر منه أنها دليل على الأصل في المسألة غاية الأمر أنّ التمسك بها مستغنى عنه لوجود حكم العقل بضميمة الأدلة الثلاثة الآخر على أصالة الحرمة.

وأعجب من ذلك أنّ السيد الأستاذ (دام بقاءه) قرّره على ذلك وأورد عليه بأنّ البحث عن الآيات والأخبار الناهية غير مستغنى عنه لثمرة تعارضها مع أدلة الطرف المقابل وغيره

## حجّة الظواهر

قوله: القسم الأول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك<sup>(١)</sup>.

قد يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال وجود القرينة المجهولة عند المحتمل، وقد يكون الاحتمال مع القطع بعدم وجود القرينة واقعاً

---

⇒ على ما سبق بيانه.

وكيف ما كان، فالتحقيق أنّ الآيات الناهية لا تدل على حرمة العمل بالظن مطلقاً حتى بالنسبة إلى حال الانسداد وبالنسبة إلى الظنون التي بناء العقلاء على اعتبارها، لأنها في مقام مذمة أهل الكتاب وغيرهم بالعمل بالظن وتقبيحهم على ذلك بما هو مركز في أذهان العقلاء، ومن المعلوم أنّه لو كان هناك ظنّ يكون بناء العقلاء على متابعته لم يتوجّه على متابعته مذمة وتقبيح يرتضيه العقلاء، بل يظهر من سياقها المذمة على متابعة الظنون الحاصلة من الأسباب غير المتعارفة العقلانية من مثل الخرص والتخمين والحدس والاستجسانات العقلية، وبالجملة: العمل على الاجتهادات الظنية غير المتعارفة فلا تشمل مثل العمل بأوامر المولى ونواهيه بطريق قول الثقة وإخباره عن المولى بها، نعم تشمل مثل الظن الحاصل من الرؤيا والاستخارة والرمل ونحوها مما لا يرتضيه عموم العقلاء ولا يعملون بتلك الطرق في تحصيل طالبهم.

من جهة احتمال خطأ المتكلم في تأدية مراده أو احتمال أن المتكلم أظهر خلاف مراده لمصلحة كالتقية أو اعتمد على البيان المتأخر عن زمان الخطاب إلى وقت الحاجة لمصلحة لو جوزه أو نحو ذلك، والمصنف اقتصر على القسم الأول ولا وجه له، ومرجع القسم الأول إلى احتمال إرادة خلاف الظاهر من اللفظ اعتماداً على القرينة، ومرجع القسم الثاني إلى احتمال كون المراد الواقعي غير الظاهر وإن كان المراد من اللفظ هو الظاهر.

**قوله: ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة<sup>(١)</sup>.**

قد عرفت أن ذلك مرجع القسم الأول من القسمين اللذين ذكرناهما، وأما مرجع القسم الثاني إلى أصالة عدم وجود مصلحة تأخير البيان أو مصلحة إراءة خلاف مراده الواقعي أو أصالة عدم خطأ المتكلم، لكن احتمال الخطأ مرفوع عن ألفاظ الكتاب والسنة ولا ضير، لأن حجية هذه الظنون غير مختصة بألفاظ الكتاب والسنة، مع أن احتمال الخطأ يأتي في ألفاظ السنة أيضاً بسبب احتمال خطأ الراوي في تأدية مراده مما فهمه من كلام المعصوم (عليه السلام) بناء على جواز النقل بالمعنى كما هو الحق.

وقيل: إن وجه إهمال المصنف للقسم الثاني أن الظنون المعمولة فيه ليست مستندة إلى اللفظ بل هي من الظواهر المقامية، فإن الظاهر من حال المتكلم أنه بصدد إراءة القضية النفس الأمرية.

وفيه: أن القسم الأول أيضاً كذلك، فإن انفهام كون الظاهر مراد المتكلم من اللفظ أيضاً من جهة ظاهر حال المتكلم العاقل الملتفت وليس مدلولاً للفظ، فإذا أمكن إسناده إلى اللفظ مسامحة أمكن إسناد القسم الثاني أيضاً إلى اللفظ

مسامحة<sup>(١)</sup>.

قوله: القسم الثاني ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ وتشخيص مجازاتها<sup>(٢)</sup>.

ومن ذلك ما يعمل لتشخيص الأظهر المذكورة في مسألة تعارض الأحوال من الوجوه المرجحة للتخصيص على المجاز أو ترجيح المجاز على الاشتراك والاشتراك على الإضمار والنقل إلى غير ذلك، وما يعمل لتشخيص أظهر المعنيين الحقيقيين كما في المشترك اللفظي إذا غلب استعماله في أحد المعنيين وصار أظهر بالنسبة إلى الآخر، وهكذا.

قوله: وأما القسم الأول فاعتباره في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف<sup>(٣)</sup>.

يدل على ذلك وجوه:

أحدها: بناء العقلاء كما قرّره في المتن وهي حجة مخرجة له عن أصالة حرمة العمل بالظن. ولقائل أن يقول: إنّ حجية بناء العقلاء مشروطة بعدم ردع الشارع له، ويكفي في الردع الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظن مطلقاً، إلّا أن يمنع دلالتها على ذلك بالتقريب الذي مرّ ذكره عن قريب.

---

(١) أقول: اللهمّ إلّا أن يقال بالفرق حيث إنّ إرادة المتكلم ظاهر اللفظ قد بلغت في الظهور مبلغاً ظنّ قوم أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة فإسناده إلى اللفظ قريب جداً، وهذا بخلاف كون ظاهر اللفظ مطابقاً للواقع في قصد المتكلم فإنه ليس بذلك الظهور بل يشبه أن يكون من قبيل الدلالة العقلية كدلالة اللفظ على الالفاظ غاية الأمر أنّه ظنّي لا قطعي فتدبّر.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٣٦.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٣٧.

ثانيها: الإجماع القولي والعملي من صدر الإسلام إلى يومنا بحيث لم يخالف فيه شاذ أو نادر من العامة أو الخاصة، وذلك يوجب القطع برضاء المعصوم (عليه السلام) على ذلك لكل أحد، وهذا الوجه كما أنه وارد على الأصل العقلي بحرمة العمل بالظن مخصّص لعموم الآيات الناهية عن العمل بالظن على تقدير تمامية دلالتها.

ثالثها: السيرة المستمرة بين جميع المسلمين بحيث لا يشوبه شوب الشك وهو واضح.

رابعها: تقرير المعصومين (عليهم السلام) في موارد لا تحصي ما فهمه آحاد المسلمين من ظواهر الألفاظ من الكتاب والسنة وغيرهما من الأقارير والوصايا والشهادات إلى غير ذلك. ولعل حجية الظن في هذا القسم في الجملة بل وفي القسم الثاني أيضاً لغاية وضوحها وبداهتها غنية عن الاستدلال عليها، فليتكلم في محل الإشكال والخلاف.

قوله: وإثماً الخلاف والإشكال وقع في موضعين<sup>(١)</sup>.

قد يقع الإشكال في موضع ثالث لم يتعرض له المصنف هنا وهو جواز العمل بالظاهر مطلقاً أو بشرط عدم تحقق الظن الشخصي على خلافه أو بشرط تحقق الظن الشخصي على وفق الظاهر، وقد تعرّض له المصنف في آخر الموضع الأول تطفلاً، والإنصاف أنّ الأدلة المذكورة لكونها لبّية قاصرة عن إفادة الحجية مطلقاً وإن كان هو المشهور، والقدر المتيقن ما حصل الظن الشخصي على وفق الظاهر، ولا يبعد دعوى القطع في مطلق ما لم يحصل الظن الشخصي على خلافه، وأما إذا حصل الظن الشخصي على خلاف الظاهر النوعي فكون بناء

العقلاء على اعتباره محلّ تأمل بل منع، وكذا كونه مورداً للإجماع أو السيرة أو التقرير غير معلوم، وحينئذ يشكل التمسك بمطلق الظواهر كما هو دأب أكثر الفقهاء من أوّل الفقه إلى آخره، ودعوى حصول الظن على الوفاق أو عدم الظن على الخلاف في الكلّ مجازفة، كما أنّ دعوى حصول القطع في الكلّ مكابرة واضحة.

نعم لا يبعد دعوى حصول القطع بالمراد غالباً بالنسبة إلى المتخاطبين بالمشافهة وحصول الظن الشخصي في أغلب ما يبقى بعد إخراج القطعيّات، وأين هذا من الظواهر التي بأيدينا من أدلة الفقه.

وكيف كان، فالإشكال في غاية القوة ولعلنا نتكلّم بعض الكلام في مقام تعرّض المصنف للمسألة فانتظر.

قوله: والخلاف الأول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً<sup>(١)</sup>.

بل بضميمة تفسير المعصوم (عليه السلام) كما هو مقتضى أول الوجهين من دليل الأخباريين، أو بضميمة المخصّصات والمقيّدات وقرائن المجازات كما هو مقتضى ثاني الوجهين، وسيأتي التهافت بين الوجهين.

قوله: فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى<sup>(٢)</sup>.

أعني منع كون مقصود المتكلّم إفادة مرامه بنفس الكلام الملقى إلى المخاطب، بل يمكن أن يقال إنّ مرجع الخلافين إلى أمر واحد وهو منع جواز اعتماد غير من قصد إفهامه على ما يستفاده من الخطاب، لأنّ المقصود بالإفهام

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٣٧.

في الكتاب العزيز هو المعصومون لا غير، وفي غيره من الأخبار المشافهون المخاطبون لا غيرهم، ولعلّ هذا مراد المصنف من قوله فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى، إلاّ أنّه ينافيه ما ذكره سابقاً من أنّ الخلاف الأول ناظرٌ إلى كذا والخلاف الثاني ناظرٌ إلى كذا، فإنّه صريح في أنّ وجه الاستشكال في الخلاف الأول غير وجه الإشكال في الخلاف الثاني، فليتملّ.

قوله: وأمّا الكبرى أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

فيه نظر، لأنّ الأخباريين بمقتضى دليلهم الأول منكرون لهذا المعنى ويدّعون أنّ الكتاب العزيز من الخطابات المقصودة بها تفهيم المعصومين (عليهم السلام) على طريقة خاصة مثل الألفاظ والرمز كما هو الظاهر في الحروف المقطّعة، وأين هذا من الطريق المتعارف بين أهل اللسان، والعجب أنّ المصنف سيصرّح بما ذكرنا في ذيل نقل الدليل الأول لعدم حجية ظواهر الكتاب بقوله: وحاصل هذا الوجه يرجع إلى أنّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنّ مقصود المتكلّم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفية<sup>(٢)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١ : ١٣٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ١٤٢.



## حجية ظواهر الكتاب وخلاف الأخباريين

قوله: ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب<sup>(١)</sup>.

ربما يظهر من بعضهم عدم حجية الكتاب مطلقاً من دون تفسير المعصوم (عليه السلام) من غير فرق بين نصّه وظاهره، ومن بعضهم تخصيصه بخصوص الظواهر، ومن بعضهم عدم وجود النصّ فيه من جهة اشتباه الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه عندنا كما سيأتي ما يقرب من ذلك المنقول عن السيد صدر الدين، ومحضّ مقاتلهم على ما يظهر من مجموع كلماتهم: أنّ الكتاب العزيز ليس إلّا كلاماً ملقّى إلى النبي (صلى الله عليه وآله) وقد أريد به تفهيمه (صلى الله عليه وآله) خاصة ثم تفسيره للأمة، وقد فسّره (صلى الله عليه وآله) بأجمعه لوحيّه وفسّر للأوصياء من بعده يداً بيدٍ، وليس من قبيل المحاورات العرفية التي يعرفها كل من كان من أهل العرف، بل على طريقة خاصة لا يعرفها إلّا المعصومون (عليهم السلام)، هذا مع طريان بعض العوارض الخارجية كالناسخ والمنسوخ والتخصيص والتقيد والمجاز، مع عدم الاقتران بالمخصص والمقيّد وقرينة المجاز، فما كان منه مفسّراً بتفسير المعصوم (عليه السلام) يجوز العمل به، وما ليس مفسّراً لا يجوز العمل به من جهة ما ذكر.

قوله: أحدهما الأخبار المتواترة المدّعى ظهورها في المنع عن ذلك<sup>(١)</sup>.

جملة من الأخبار التي لم ينقلها المصنف أظهر دلالة مما ذكره مثل قول أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في ذيل حديث طويل: «وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يستخلف أحداً فقد ضيّع من في أصلاب الرجال ممن يكون بعده، قال: وما يكفيهم القرآن؟ قال: بلى لو وجدوا له مفسراً، قال: وما فسّره رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟ قال: بلى قد فسّره لرجل واحد وفسّره للأمة شأن ذلك الرجل وهو علي بن أبي طالب (عليه السلام)» الحديث<sup>(٢)</sup>.

ومثل قول النبي (صلى الله عليه وآله) في ذيل خطبة له: «إنّ الله أنزل القرآن، وهو الذي من خالفه ضلّ ومن يبتغي علمه عند غير علي (عليه السلام) هلك»<sup>(٣)</sup> إلى غير ذلك مما يظفر به من راجع بابيه في الوسائل.

قوله: والجواب عن الاستدلال بها أنّها لا تدلّ على المنع من العمل بالظواهر الواضحة<sup>(٤)</sup>.

قد أجاب المصنف عن الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي صريحاً بمنع صدق التفسير بالنسبة إلى الظواهر أولاً، وعدم صدق التفسير بالرأي بالنسبة إليها ثانياً، وعن الباقي ضمناً بأنّ المراد من علم الكتاب الذي هو مخزون عند المعصومين (عليهم السلام) هو العلم بالمتشابه الذي يحتمل الوجوه، وله شواهد

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٩.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٨٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٣ ح ٣.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٨٦ / أبواب صفات القاضي ب ١٣ ح ٢٩.

(٤) فرائد الأصول ١: ١٤٢.

في الأخبار مما استشهد به المصنف في الكتاب وغيره مثل رواية الاحتجاج عن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) في ذيل احتجاجه على زنديق سألته عن آيات متشابهة في القرآن قال: «ثم إن الله قسم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً منه لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ولطف حسه وصحّ تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلا الله وملائكته والراسخون في العلم، وإنما فعل ذلك لئلا يدّعي أهل الباطل المستولين على ميراث رسول الله (صلى الله عليه وآله) من علم الكتاب ما لم يجعله الله لهم وليقودهم الاضطرار إلى الايتمام بمن ولى أمرهم» الحديث<sup>(١)</sup> وهذا الحديث شاهد قوي على الجمع بين أخبار الطرفين بما اشتمل عليه مضمونه لو صحّ سنده.

ومن هذا القليل ما رواه في الوسائل في أبواب الأطعمة والأشربة ما لفظه: علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلاً من تفسير النعماني بإسناده الآتي عن علي (عليه السلام) قال: «وأما ما في القرآن تأويله في تنزيله فهو كل آية محكمة نزلت في تحريم شيء من الأمور المتعارفة التي كانت في أيام العرب تأويلها في تنزيلها، فليس يحتاج فيها إلى تفسير أكثر من تأويلها، وذلك مثل قوله تعالى في التحريم: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ إلى آخره، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ الآية، إلى قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي﴾ عليكم أن لا تشركوا به شيئاً، ومثل ذلك في القرآن كثير مما حرم الله سبحانه لا يحتاج المستمع له إلى

مسألة عنه، وقوله عز وجل في معنى التحليل: ﴿أحلّ لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة﴾ وقوله: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ وقوله تعالى: ﴿يسألونك ماذا أحلّ لهم قل أحلّ لكم الطيبات وما علّمتم من الجوارح مكلّين تعلّمونهن مما علمكم الله﴾ وقوله: ﴿وطعامكم حلّ لهم﴾ وقوله: ﴿أوفوا بالعقود أحلّ لكم بهيمة الأنعام إلّا ما يتلى عليكم غير محلّي الصيد وأنتم حرم﴾ وقوله: ﴿أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ وقوله: ﴿لا تحرّموا طيبات ما أحلّ الله لكم﴾ ومثله كثير» ورواه علي بن إبراهيم مرسلًا نحوه، انتهى<sup>(١)</sup>.

ولعمري أنّ هذا الحديث الشريف وحده كاف في ردّ شبهة الأخباري والجواب عن أدلّته، دالّ على حجية ظواهر الكتاب مفسّر للأخبار الناهية عن تفسير القرآن، فاعتبر بعين الاعتبار.

قوله: مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين<sup>(٢)</sup>.

أجيب بأنّه ربّ عدم الضلال على التمسك بكتاب الله والعترّة معاً ولا ينكره الأخباري بل يقول إنّ الكتاب بانضمام تفسير العترّة حجة يجب التمسك به، وبأنّ المراد من التمسك الاحترام البالغ في مقابل تحريف الكتاب والإهانة بالعترّة كما فعله طغاة الأمة. وفيهما معاً أنّه خلاف الظاهر فإنّ الظاهر هو التمسك بكل واحد واحد من الكتاب والعترّة بمتابعتهما والعمل بمضمون الكتاب وقول العترّة بمناسبة ترتّب عدم الضلال عليه. وقوله (صلى الله عليه وآله): «لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض» لا يشهد بما ذكره المجيب، إذ المراد منه أنّه لا يخالف أحدهما الآخر، فتدبّر.

(١) الوسائل ٢٥: ١٠ / أبواب الأطعمة المباحة ب ١ ح ٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٤٥.

قوله: فقال (عليه السلام) لمكان الباء، فعرفه (عليه السلام) مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب<sup>(١)</sup>.

كون الاستفادة المذكورة من الظاهر محلّ تأمل، فإنّه وإن قلنا بمجيء الباء للتبويض في اللغة كما هو قول شاذمة من النحاة ومنهم الأصمعي لكنه فيما نحن فيه مجاز بلا قرينة، وعلى تقدير كونه حقيقة بدعوى اشتراك الباء بينه وبين سائر المعاني أريد به أحد المعاني بلا قرينة معيّنة، فليس ذلك من الظواهر التي يفهمه أهل المحاورة بل يفهمه من تلقى علمه من معدن الوحي.

قوله: فإذا أحال الإمام (عليه السلام) استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب<sup>(٢)</sup>.

لم يعلم إحالة الإمام (عليه السلام) استفادة هذا الحكم الدقيق، بل الظاهر أنّ السائل توهم وجوب نزع المرارة والمسح على البشرة، فدفع الإمام (عليه السلام) توهمه وأحال استفادة عدم وجوب النزع إلى الكتاب بأنّه حرج مرفوع ثم قال: امسح عليه، مبيّناً أنّ الحكم هو المسح على المرارة، وإن أبيت عن الظهور فيما ذكرنا فلا أقلّ من الاحتمال المساوي للاحتمال الآخر، إلّا أنّ ذلك لا يخلّ بأصل الاستدلال لجواز التمسك بالظواهر كما لا يخفى.

وقد يزداد على ما في المتن وجهان آخران:

الأول: الآيات الكثيرة الدالة على أنّ الكتاب محلّ استفادة الأحكام كقوله تعالى: ﴿فيه هدى للمتقين﴾<sup>(٣)</sup> وأمثاله.

(١) فرائد الأصول ١: ١٤٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٤٧.

(٣) البقرة ٢: ٢.

الثاني: أن إعجاز القرآن الذي هو العمدة في إنزاله موقوف على كون الظواهر مراداً منه بدون انضمام تفسير المعصوم (عليه السلام) وإلا فلو كان مع قطع النظر عن التفسير من المجملات لم يحصل الغرض منه لتوقف انفهام كونه معجزاً على إدراك أنه في أعلى مراتب البلاغة، ولا يعلم ذلك إلا بأن يكون ظواهره مراداً، ولا يمكن أن يقال يعلم المراد بضميمة التفسير لأنه دور ظاهر، فإن صحة تفسير النبي (صلى الله عليه وآله) وصدقه موقوف على ثبوت نبوته، وثبوت النبوة موقوف على إعجاز القرآن المتوقف على صحة التفسير، فلا بد من أن يكون معجزاً بنفسه بملاحظة ظواهره المقصودة وهو المطلوب، هذا وسيأتي نبذ من التكلم في المقام عند التعرض لكلام السيد الصدر.

قوله: الثاني من وجهي المنع أننا نعلم بطروء التقييد والتخصيص والتجاوز في أكثر ظواهر الكتاب<sup>(١)</sup>.

وذلك نظير العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الواقعية المانع للتمسك بأصالة البراءة المقتضي للاحتياط، ونظير العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة المقتضي لجوب الاحتياط، ونظير العلم الإجمالي بورود التخصيص لجملة من العمومات أو أكثرها في سائر الأدلة المقتضي للتوقف وسقوط العمومات إلى أن يتبين المعلوم مفصلاً، وإلا فحكم العلم الإجمالي كالاكتياط والتوقف سار في جميع محتملاته.

قوله: لا يرتفع أثره وهو وجوب التوقف بالفحص<sup>(٢)</sup>.

يعني ولو وجد بالفحص مقدار المعلوم بالإجمال من المخصّصات

(١) فرائد الأصول ١: ١٤٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٤٩.

والمقيّدات وقرائن المجازات، لأنّه كما نعلم إجمالاً بوجود المخصّصات كذلك نحتمل وجود مخصّصات آخر غيرها، فلعل ما وجدناه هي المخصّصات المحتملة لا المعلومة، فلا يخرج باقي الظواهر عن أن يكون من أطراف العلم الإجمالي المسقط لظهورها.

وأما لو لم يوجد بالفحص شيء من المخصّصات والمقيّدات فعدم ارتفاع أثر العلم الإجمالي في غاية الوضوح لا يتوهّمه أحد لكي يحتاج إلى الدفع. قوله: ولذا لو تردّد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر<sup>(١)</sup>.

كون المثاليين نظيراً لما نحن فيه محل تأمل، لأنّه لو وجد بالفحص ما يعيّن أحد المعنيين أو مخالفة أحد الظاهرين صار المشتبه معلوماً بالتفصيل فكيف يجب التوقف، وإن لم يوجد بالفحص ما يفيد ذلك لا يتوهم سقوط حكم العلم الإجمالي بهذا الفحص، وهذا بخلاف ما نحن فيه لأنّه لو وجد مقدار المعلوم بالإجمال بالدليل ففيه وجهان، أقواهما أنّه لا يسقط حكم العلم الإجمالي على ما مرّ بيانه قريباً لمكان الشبهات البدوية بمخالفات الظواهر، مضافاً إلى المعلوم بالإجمال.

قوله: وتندفع هذه الشبهة بأنّ المعلوم إجمالاً<sup>(٢)</sup>.

ظاهر هذا الجواب يطابق ما ذكره المصنف في أواخر رسالة أصل البراءة في أدلة وجوب الفحص وعدم معذورية الجاهل المقصّر، لكن زيّفه هناك بوجه وجيه، قال في جواب المورد بمثل إيراد ما نحن فيه، قلت: المعلوم إجمالاً

(١) فرائد الأصول ١: ١٤٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٥٠.

وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر على الوصول إلى مداركها، وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدرك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها فيرجع فيها إلى البراءة. ولكن هذا لا يخلو عن نظر، لأن العلم الإجمالي إنما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلة لتمكّن المكلف من الوصول إلى مدرك التكاليف وعجزه عن ذلك، فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفة، انتهى<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى وجه سوق النظر فيما نحن فيه، فإننا نعلم بوجود مخالفات كثيرة للظواهر في الواقع وتتردد في أن يوجد فيما بأيدينا جميعها أو بعضها ويكون البعض الآخر فيما ليس بأيدينا، فلا يرتفع حكم العلم الإجمالي بوجود ما وجدنا فيما بأيدينا، نعم نعلم إجمالاً بوجود مخالفات في خصوص ما بأيدينا، لكن ذلك لا ينافي علمنا بوجود مخالفات أخرى أيضاً مرددة بين كونها فيما بأيدينا وكونها في غير ما بأيدينا، والواقع فيما نحن فيه كذلك بحسب علمنا، فالإجمال ولزوم التوقّف بحاله.

ويحتمل على بعد أن يريد المصنف من كلامه هذا جواباً آخر قد اختاره في أوائل رسالة أصل البراءة في ذيل استدلال الأخباري على لزوم الاحتياط بالدليل العقلي ومحصله على وجه يوافق ما نحن فيه:

أنّ المخالفات الزائدة على القدر المتيقّن منفية بالأصل أولاً، وأما القدر المتيقّن منها فلما وجدنا مقدارها وبعدها فيما بأيدينا انطبق المعلوم بالإجمال على ما وجدنا قهراً، وهذا نظير ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثم



علمنا تفصيلاً بنجاسة خصوص هذا الإناء، فإنّ العلم الإجمالي ينطبق قهراً على الإناء المعلوم نجاسته تفصيلاً، ولا مجال لأن يقال لعل المعلوم بالإجمال يكون غير هذا المعلوم بالتفصيل، لأنّ المعلوم بالإجمال لا يمتاز بخصوصية لا تكون تلك الخصوصية في المعلوم التفصيلي قطعاً أو احتمالاً يعني في ظرف علمنا، فلا يمكن عدم الانطباق، فإذا صار المعلوم بالإجمال معلوماً بالتفصيل بالانطباق المذكور لم يبق إلا احتمال نجاسة الإناء الآخر مستقلاً المنفية بالأصل كما مر.

هذا خلاصة الجواب الذي اختاره هناك.

ثم أورد عليه إشكالاً حاصله: أنّه لو علم تفصيلاً بمخالفات كما ذكر تم ما ذكر من الانطباق وارتفاع حكم العلم الإجمالي، وأما لو ظنّ ذلك وقام الدليل على اعتبار الظن المذكور لم يحصل الانطباق المذكور وبقي حكم العلم الإجمالي بحاله، ثم أجاب عنه بوجهين، ولما كان الإشكال والجوابان المذكوران هناك بالنسبة إلى العلم الإجمالي بمطلق التكليف في مقابل أصالة البراءة عن التكليف، وكان نظام الكلام ثمة مخالفاً لنظم الكلام فيما نحن فيه، لا بأس بنقل ما ذكره هناك على وفق نظامه، ثم لا يخفى سوق نظيره فيما نحن فيه حرفاً بحرف على الفطن العارف.

قال: وإن أريد منها ما يعم الدليل الظنّي المعتبر من الشارع فمراجعتها لا يوجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنّي إلا وجوب الأخذ بمضمونه فإن كان تحريماً صار ذلك كأنه أحد المحرمات الواقعية، وإن كان تحليلاً كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وإن كان في الواقع من المحرّمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعية في مضامين تلك الأدلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومّة إجمالاً، وليس الظن

التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها. إلى أن قال: نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمّنته الأدلة من احتمالات التحريم خارجاً عن المكلف به فلا يجب الاحتياط، إلى أن قال: أقول والجواب:

أولاً: منع تعلّق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلّا بما أدى إليه الطرق غير العلمية المنصوبة له، فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو، ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب أو ما يشبهه، لأنّ ما ذكرناه هو المتحصّل من ثبوت الأحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه في محله، وحينئذ فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف به فعلاً على تقدير حرمة واقعاً.

وثانياً: سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية إلّا أنّ من المقرر في الشبهة المحصورة كما سيجيء إن شاء الله تعالى أنه إذا ثبت في الشبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلّق بالمعلوم الإجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلاً، فأصالة الحلّ في البعض الآخر غير معارضة بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين تفصيلاً فوقع قدر في أحدهما المجهول فإنّه لا يجب الاجتناب عن الآخر لأنّ حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً، أم كان لاحقاً كما في مثال الغنم المذكور فإنّ العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيّنة، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى، وما

نحن فيه من هذا القبيل، انتهى كلامه (رحمه الله) <sup>(١)</sup>.

وفي كلا الجوابين نظر أما الأول، فلأننا وإن سلمنا انحصار التكليف الفعلي المنجز بالواقع على حسب تأدية الطرق، لكن نقول إن العلم الإجمالي طريق للواقع، فالواقع الموجود بين الأطراف مكلف به لأنه مؤدّى الطريق الأصلي الحقيقي بعد فرض أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي منجز للتكليف وهو في كمال الوضوح.

وأما الثاني ففيه:

أولاً: أنه خلاف ما صرح هو به في الشبهة المحصورة في مسألة ما لو اضطرّ إلى ارتكاب أحد الإنباءين معيئاً، فقد فصل هناك بين ما لو كان الاضطرار سابقاً على العلم الإجمالي فالعلم الإجمالي لا يؤثر وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الإنباء الآخر كما ذكر هنا، وبين ما كان العلم الإجمالي سابقاً على الاضطرار فيؤثر لزوم الاحتياط في الطرف الآخر، وما نحن فيه من قبيل الثاني فيبقى حكم العلم من وجوب الاحتياط بمقتضى هذا التحقيق.

وثانياً: أنه إن أريد زوال العلم الإجمالي بثبوت التكليف في بعض الأطراف وأنه موجب لرفع حكم العلم الإجمالي بارتفاع موضوعه يرد عليه: أن حكم العلم الإجمالي باق إلى أن يعلم بالموافقة، ولو كان زوال صفة العلم كافياً في رفع حكمه لزم الاكتفاء بإتيان أحد المحتملات في الواجب المردد بين أمور. وبالجملّة: هذا الوجه متّضح الفساد قد صرح هو بخلافه في مسألة ما لو خرج أحد أطراف الشبهة عن محل الابتلاء فإنه زال العلم الإجمالي فيه مع أنه

أوجب فيه الاحتياط وترتيب حكم العلم بالنسبة إلى الأطراف الباقية.

وإن أريد أن مناط جريان حكم العلم الإجمالي والاحتياط تعارض الأصلين من الجانبين كما هو صريح آخر كلامه الذي نقلنا، وبعد سقوط الأصل من أحد الجانبين لا يبقى ما هو مناط لوجوب الاحتياط ويبقى الأصل في الجانب الآخر سليماً عن المعارض وحكم العلم الإجمالي ساقطاً، ففيه أن جريان حكم العلم الإجمالي ولزوم الاحتياط لا ربط له بتعارض الأصلين، بل من جهة حكم العقل بوجوب تحصيل الفراغ من التكليف المعلوم المنجز سواء كان الأصل في أطراف العلم موافقاً أو مخالفاً أو مختلفاً، وقد مرّ توضيح ذلك مستوفى في مباحث العلم الإجمالي في رسالة القطع في مسألة حرمة المخالفة القطعية، وبعد اللتيّا والتي بقي الإشكال بحاله وبقي الدليل الثاني ناهضاً لمدعى الأخباري، بل تسرية الدليل إلى ظواهر السنّة أيضاً طابق النعل بالنعل.

ويمكن أن يجاب بوجهين آخرين:

الأول: أن يدعى تسوية الظن بالمخصصات بالمقدار المعلوم إجمالاً للعلم بها في الانطباق القهري، بتقريب أن دليل حجية الظن حاكم بكون المخصصات المظنونة في حكم المخصصات المعلومّة، وأنّ المكلف معذور بالنسبة إلى مخالفتها للواقع إن اتفق، فينطبق المعلوم بالإجمال عليها قهراً كما لو علم بها تفصيلاً، لأنّ العلم الإجمالي تعلق بالمخصّصات الواقعية وما وجدنا أيضاً مخصصات واقعية بحكم الشارع.

وفيه: أن دليل حجية الظن إنّما يتكفل لمعذورية المكلف بالنسبة إلى تخلف نفس الظن عن الواقع، ولا يتكفل لمعذوريته بالنسبة إلى العلم الإجمالي الحاصل له مستقلاً من غير ارتباط له بالمخصصات المظنونة.

وبعبارة أخرى: متعلق العلم الإجمالي الواقع الحقيقي، ومتعلق الظن بالمخصصات هو الواقع التنزيلي فلا ينطبق أحدهما على الآخر، نعم لو كان دليل حجية الظن ناطقاً بأن هذه المظنونات عين المعلومات إجمالاً فاكتمل بها عن المعلومات كان كافياً، ومعناه حينئذ إسقاط الواقع عن المكلف على تقدير تخلف الظن، وأنتى لك بإثباته.

الثاني: أن يقال إن حكم العلم الإجمالي دائر مدار وجوده في خصوص ما نحن فيه وإن لم نقل به في مسألة أصالة البراءة بعد العلم الإجمالي بثبوت التكاليف، فإننا بعدما وجدنا مقدار المعلوم بالإجمال من المخصصات ولو بالظن يرتفع العلم الإجمالي بالنسبة إلى باقي العمومات ويرتفع حكمه أيضاً، والفارق أن العلم الإجمالي بالتكاليف بعد تحققه يكون موضوعاً لحكم العقل المستقل بوجوب الفراغ اليقيني، فلا يرتفع هذا الحكم إلا بالاحتياط التام، وأما العلم الإجمالي بالمخصصات فيما نحن فيه فليس متعلقاً بتكليف حتى يترتب عليه حكم العقل بالاحتياط التام، بل يثمر هذا العلم الإجمالي بنفسه إجمال العمومات بأسرها مادام باقياً، فلما وجدنا مقداره من المخصصات ولو بالظن المعبر ورفعنا اليد عن العمومات بمقدارها ارتفع العلم بالتخصيص بعده بالنسبة إلى الباقي فارتفع سبب الإجمال، ويبقى باقي العمومات ظاهراً في العموم من غير مزاحم.

وفيه: أن دليل حجية الظواهر وهو بناء العقلاء قاصر عن إفادة حجية مثل هذا الظاهر، إذ بعد حصول مثل هذا العلم الإجمالي بالمخصصات يتوقف العقلاء عن حمل العمومات على ظواهرها ولو بعد ارتفاع العلم الإجمالي بالوجه المذكور، بل لو لم يحصل العلم الإجمالي لهم لكن حصل الظن الغالب بكون العموم مخصصاً يتوقفون عن العمل بالعام الكذائي، هذا.

والتحقيق في الجواب عن الإشكال ما ذكره في المتن أولاً من أن العلم الإجمالي لا يوجب سقوط العام بل يوجب الفحص، توضيحه أن يقال: إن العلم الإجمالي الذي يوجب الاحتياط في التكاليف والتوقف فيما نحن فيه هو العلم الإجمالي المستقر بعد الفحص، وأما العلم الإجمالي الحاصل قبل الفحص فلا يؤثر إلا وجوب الفحص، والسر في ذلك أن العلم الإجمالي قبل الفحص مقرون بالعلم أو الظن أو الاحتمال القريب بأنه يوجد بالفحص ما يفصل به ذلك العلم الإجمالي أو ما يمكن أن ينطبق العلم الإجمالي عليه، ولذا لا يحكم العقلاء حينئذ بأنه كالعلم التفصيلي يجب مراعاته بالتوقف والاحتياط، بل يحكمون بوجوب الفحص كي يعرف أنه بماذا يؤول أمره وبأي شيء يستقر الاعتقاد، وهذا بخلاف العلم الإجمالي المستقر بعد الفحص والعجز عن استعلامه التفصيلي فإنه يوجب التوقف والاحتياط بحكم العقل والعقلاء، وحينئذ نقول فيما نحن فيه إنه بعد الفحص نجد مخصّصات ومقيّدات كثيرة للمطلقات والعمومات، ومن بعد ذلك لا يبقى لنا علم إجمالي حتى يوجب التوقف.

قوله: إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية<sup>(١)</sup>.

محصل مراده: أنه قد علم مما سبق أن الأخباريين وافقونا في أن الأصل في الظواهر جواز العمل بها، لكنهم يزعمون ورود المنع عن العمل بخصوص ظواهر الكتاب لمكان الأخبار المانعة عن تفسير القرآن فلذلك رفعوا اليد عن الأصل المذكور، إلا أنه يظهر من آخر كلام السيد الصدر أن المنع عن العمل بالظواهر مقتضى الأصل، وقد خرج عنه ظواهر السنة وبقي ظواهر الكتاب تحت الأصل المذكور.

وفيه: أنَّ التأمل في كلام السيد الصدر يقضي بأنه لم يخالف ما أفاده المصنف بوجه، لأنه قد سلّم أولاً حجية الظواهر بمقتضى المقدمة الأولى وأنها الأصل الأولي لولا المانع، وقد صرّح به بعد ذلك أيضاً بقوله: إنّنا لو خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها، إلّا أنّه ادّعى انقلاب هذا الأصل الأولي بواسطة الأخبار المانعة إلى عدم جواز العمل بالظواهر في الكتاب والسنة جميعاً وصار ذلك أصلاً ثانوياً، ثم ادّعى خروج ظواهر السنة عن هذا الأصل الثانوي بالإجماع العملي من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) ولم يظهر منه أنّ المنع من العمل بالظواهر مطلقاً مقتضى الأصل الأولي حتى يكون مخالفاً لما أفاده المصنف.

نعم، يظهر من كلامه في المقدمة الأولى أنّ الأصل مع قطع النظر عمّا ذكره في المقدمة الأولى من بقاء التكليف وتوقّف العمل على الافهام، وأنّه في الأكثر بالقول، وأنّ دلالته في الأكثر ظنيّة هو حرمة العمل بالظن، وهذا أيضاً عين ما اعترف به المصنف وغيره فأين مخالفة السيد الصدر، ولعل تمسك السيد الصدر للأصل الثانوي بالآيات والأخبار المانعة عن العمل بالظن أوهمه إلى أنّ مراد السيد الأصل الأولي، بناء على ما زعم من أنّ مفاد الآيات الناهية موافق للأصل الأولي كما تقدم منه سابقاً، حيث ادّعى هناك أنّا في غنى من الاستدلال بها على ذلك الأصل بعد وجود الحكم العقلي المستقل عليه، وقد ذكرنا هناك أنّه لو تمّت دلالة الآيات والأخبار الناهية فهي أدلة اجتهادية على حرمة العمل بالظن تعارض أدلة جواز العمل به، مع أنّ السيد الصدر لم يقتصر في الاستدلال على الأصل الثانوي بتلك الآيات والأخبار بل جعلها ثالث الأدلة أو رابعها.

قوله: ما خلاصته أنّ التوضيح يظهر بعد مقدّمتين: الأولى أن بقاء التكليف مما لا يشك فيه<sup>(١)</sup>.

لخصّ هذا من كلام طويل للسيد المذكور ونعم ما لخصه، ويظهر مما نقله منه في المقدمة الأولى أنّ حجية الظواهر مبتنية على انسداد باب العلم بالأحكام وانسداد باب العلم بما أريد من الألفاظ، لكنّه صرّح في آخر المقدمة الأولى مما لم ينقله المصنف بأنّ مستند الحجية بناء العقلاء، ولعل ما ذكره أولاً توطئة وبيان لمدرّك بناء العقلاء في خصوص المورد، فتأمل.

قوله: ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطّعات<sup>(٢)</sup>.

وجود المقطّعات لا يدل على شيء مما أراده، لأنّه قد علم إجمالها وأنّها ليست من الألفاظ التي يستعمله أهل المحاورة، بل هي عند العرب مهملات وعند أهل الأدب موضوعات لنفس الحروف على قول، وعلى قول آخر أسماء أصوات حاكية عن الحروف، نعم وجودها ربما يشهد بأنّ القرآن يقرب من الألفاظ كلّها فلا يعتدّ بظواهره أيضاً، فليتأمل.

قوله: ثم قال: قال سبحانه: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾<sup>(٣)</sup>.

هذا دليل ثانٍ على عدم حجية ظواهر القرآن لا ربط له بالأخبار المانعة عن تفسير القرآن، تقريره: أنّ آيات الكتاب العزيز قسман بنصّ هذه الآية:

(١) فرائد الأصول ١: ١٥١.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٥١.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٥١.



محكم يجوز التمسك به ومتشابه لا يتبعه إلا من في قلبه زيغ ابتغاء الفتنة، بل ثبت هذا التقسيم في القرآن بالإجماع والأخبار الكثيرة القريبة من التواتر، ثم لم يبين المتشابهات عن المحكمات واختلطتا فلا يجوز لنا التمسك بشيء منه.

أقول: وهذا الدليل عندي في غاية القوة وإن كان الدليل الأول أيضاً قوياً لكن لا بحيث تطمئن به النفس لقوة معارضاته أيضاً على ما ذكر في المتن وغيره، وما يجاب عن هذا بأن الظاهر من المحكم كما سيأتي في المتن، قلنا مسلّم لو لم يكن في الأخبار ما ينافيه كالروايات الناطقة بأن المراد من المحكم هو الناسخ ومن المتشابه هو المنسوخ، ولا ينافي ذلك كون كل من الناسخ والمنسوخ ظاهراً بل نصّاً في حدّ نفسه، بل لعله يستفاد منها أنه لا نصّ في القرآن إلا ما علم من الخارج أنه غير منسوخ وهو في نفسه غير نصّ بدون انضمام ذلك الدليل الخارجي، وأصالة عدم كون الآية متشابهة معارضة بأصالة عدم كونها محكمة، وما أجيب به عن ثاني دليلي الأخباري في المتن وغيره لا يأتي هنا بعد قيام الدليل من الكتاب والسنة والإجماع بأنّ الحجة منحصرة في المحكم مع أنه مشتبه بالفرض، ولعله إلى ما ذكرنا من الروايات في تفسير المحكم والمتشابه أشار بقوله: وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه.

قوله: وجعلوا الأصل عدم العمل بالظنّ إلا ما أخرجه الدليل<sup>(١)</sup>.

لعل مراده من الأصل بقرينة ما سيأتي في آخر كلامه عموم الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظن بناء على رجوع ضمير الجمع في جعلوا إلى النبي وخلفائه، وإلا فالأصل الأوّل قد انقلب بالمقدمة الأولى.

قوله: وأما الأخبار فقد سبق أنَّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا عاملين بأخبار واحد<sup>(١)</sup>.

قد أشار في آخر كلامه الذي لم ينقله المصنف إلى المعارضة بأنَّ أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا عاملين بظواهر الكتاب أيضاً كالأخبار، ثم أجاب بأنَّه لم يثبت ذلك منهم من غير ورود التفسير عن الأئمة (عليهم السلام) وإلا كان وجهاً وجيهاً في حجية ظواهر الكتاب أيضاً.

قوله: إذ لا يخفى أنَّ عمل أصحاب الأئمة (عليهم السلام) بظواهر الأخبار<sup>(٢)</sup>.

عدم استنادهم إلى غير الأمر المركوز في أذهانهم غير معلوم، سيّما مع أنَّهم هم الذين رووا عن أئمتهم (عليهم السلام) عدم جواز العمل بالظن، ولا يبعد استنادهم في جواز العمل بظواهر الأخبار إلى تقرير أئمتهم (عليهم السلام) وعدم ردعهم عن ذلك، لكن المظنون أنَّ اعتمادهم على بناء العقلاء في طريق المحاورات.

قوله: ثم إنَّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات<sup>(٣)</sup>.

ظاهر ما مرَّ من كلام السيد بل صريحه العلم بكون الظواهر من المتشابهات لأنَّه قال: إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ، وحينئذ لا وجه لحمل قوله: وأما شموله للظاهر فلا، على كون ذلك غير معلوم بل مشكوك، لأنَّه مناف لدعوى المساواة بين المحكم والنصّ، نعم يظهر من بعض كلماته التي لم

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٥٣.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٥٤.

ينقله المصنف أنّ شمول المحكم للظواهر غير معلوم عنده بل مشكوك، ولا يبعد أن يكون مراده من هذه العبارة أيضاً ذلك وقد سامح في التعبير عن ذلك بلفظ المساواة.

قوله: بأنّ المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغةً ولا عرفاً<sup>(١)</sup>.

يمكن أن يقال: إنّ السيد لا يسلم كون ظواهر القرآن ظواهر بعد ملاحظة الأدلة الدالة على إجمالها بل هي ظواهر بدوية قبل ملاحظة أسباب إجمالها، ويندفع بذلك هذا الإيراد عنه.

قوله: وثانياً: بأنّ احتمال كونها من المتشابه لا ينفع<sup>(٢)</sup>.

ويندفع عنه هذا الإيراد بأنّه لم يرد إخراج ظواهر الكتاب عن أصالة حجية الظواهر بسبب احتمال كونها من المتشابه حتى يورد عليه بلزوم إحراز كونها من المتشابه كي يحكم بخروجها، بل يريد أنّه لما ثبت بحكم المقدمة الثانية عدم حجية ظواهر الكتاب وصار ذلك أصلاً ثانوياً لو قيل بأنّ العمل بالمحكم إجماعي والظواهر من المحكم، يقال إنّنا نمنع كون الظواهر من المحكم لعدم العلم بذلك، فتبقى تحت الأصل الثانوي بعدم حجية ظواهر الكتاب، وحينئذ يظهر ما في قوله بعد ذلك، ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجية الظواهر، لأنّ مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلّا أن يعلم كونه مما نهى الشارع عنه انتهى، لأنّ دعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم في محلّها بالنسبة إلى خروجه بالإجماع عن أصالة عدم حجية ظواهر القرآن كما هي مقتضى المقدمة الثانية، وذلك ظاهر إن شاء الله تعالى.

(١) فرائد الأصول ١ : ١٥٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ١٥٤.

قوله: الأول أنه ربما يتوهم بعض أن النزاع في حجية ظواهر الكتاب قليل الجدوى<sup>(١)</sup>.

هو الفاضل النراقي (رحمه الله) في مناهجه<sup>(٢)</sup> على ما حكى عنه.

قوله: إلا أنه ليس كل فرع مما يتسمك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ<sup>(٣)</sup>.

لعل مراده أننا ولو سلّمنا ورود الخبر في جميع موارد آيات الأحكام في الجملة لكن لا نسلم كونه متكفلاً لجميع جهات ما يستفاد من الآية من العموم أو الإطلاق من جهات شتى، وعلى تقدير تكفله ليس سليماً عن المعارض في الجميع كما لا يخفى على المتتبع.

قوله: الثاني أنه إذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى<sup>(٤)</sup>.

الظاهر انحصار محلّ ثمره هذا التنبيه الثاني في آية ﴿حتى يطهرن﴾<sup>(٥)</sup> وما يقال من ظهور الثمرة أيضاً في آية ﴿وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾<sup>(٦)</sup> حيث قرئ بنصب أرجلكم فيكون عطفاً على وجوهكم ويفيد وجوب غسل الرجل على ما يقول به العامة، وبجزءه فيكون معطوفاً على رؤوسكم ويفيد وجوب مسح الرجل على ما يقول به الخاصة، مدفوع بأن إجماع أهل البيت

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٥ (مع اختلاف يسير).

(٢) مناهج الأحكام: ١٥٦.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٥٧.

(٤) فرائد الأصول ١: ١٥٧.

(٥) البقرة ٢: ٢٢٢.

(٦) المائدة ٥: ٦.

وأخبارهم المتظافرة دلّنا على وجوب مسح الرجل دون الغسل، فأين موضع الثمرة.

وأما توجيه قراءة النصب على ما يوافق مذهب الإمامية فهو أمر سهل، فيجوز أن يكون ﴿وأرجلكم﴾ منصوباً بنزع الخافض أو معطوفاً على محلّ ﴿رؤوسكم﴾ مع أننا نعتقد قطعاً أو قريباً من القطع أنّ قراءة النصب إنّما صدر عمّن صدر بعد علمه باستقرار المذهب على وجوب غسل الرجل، فأراد تطبيق الآية عليه، وكان يناسبه قراءة النصب فقرأ بالنصب أو قرب ذلك في ذهنه لأجل الأنس بالمذهب.

قوله: ﴿حتى يطهرن﴾ حيث قرىء بالتشديد من التطهر<sup>(١)</sup>.

قد يقال أو قيل: إنّ ﴿يطهرن﴾ بالتخفيف أيضاً بمعنى الاغتسال، ولعله بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الطهارة. وقد يقال: إنّ ﴿يطهرن﴾ بالتشديد أيضاً بمعنى النقاء، ولعل ذلك بناء على مجيء تفعل بمعنى فعل، وعليهما تنتفي الثمرة، ولكنهما خلاف الظاهر.

ولكن يمكن أن يقال بعد تسليم أن ﴿يطهرن﴾ بالتشديد بمعنى الاغتسال وبالتخفيف بمعنى النقاء أنّ مفاد الآية استمرار حرمة المقاربة إلى زمان الاغتسال، أما على قراءة التشديد فظاهر ومسلّم، وأما على قراءة التخفيف فلأنّ تعقبه بقوله ﴿فإذا تطهرن فأتوهن﴾ قرينة على أنّ الغاية ليس مجرد الطهارة بل هي مع التطهر، إمّا لأجل أنّ القضية الثانية تصرّح بمفهوم القضية الأولى، فما سوى مدلول القضية الثانية منطوق الأولى، وإمّا لأجل ظهور القضيتين بنفسهما أو بضميمة مقام بيان الحكم في عدم الوساطة بين موضوعيهما، وفهم العرف في

نظائره يساعد على ما ذكرنا، مثلاً لو قيل لا تكرم زيداً حتى يأتيك فإذا سلّم عليك فأكرمه، يفهم منه أن غاية النهي أمران: الإتيان والسلام، فكأنه قال: حتى يأتيك ويسلّم عليك فإذا أتاك وسلّم عليك فأكرمه.

قوله: إما أن نقول بتواتر القراءات كلّها كما هو المشهور<sup>(١)</sup>.

الظاهر أنّه أراد القراءات السبعة وإن قيل بتواتر القراءات العشرة، ولعمري أنّ قضية تواتر القراءات أمر مريب في الغاية من جهة اشتهاؤه بمثابة لم ينقل المخالف من السابقين إلّا من الزمخشري وابن الحاجب وعليّ بن طاووس (قدس سره)، ومن أنّ ما ذكره المحدث الجزائري وتبعه جمع كثير ممن تأخّر عنه في تضعيفه ظاهر الورود عليه، ولنذكر شطراً منه على ما حكاه السيد الصدر في شرح الوافية وارتضاء.

وخلاصته: أنّه بعد ذكر سبب تحريف القرآن وزمانه قال: وبالجملّة لما وقعت إليهم المصاحف على ذلك الحال تصرّفوا في إعرابها ونقطها وإدغامها وإمالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية، كما تصرّفوا في النحو وصاروا إلى ما دونوه من القواعد المختلفة، قال محمد بن بحر الدهشي: أنّ كل واحد من القراء قبل أن يتجدّد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون إلّا قراءته، ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءة الثاني، وكذلك في القراء السبعة، فاشتمل كل واحد على إنكار قراءته ثم عاد إلى خلاف ما أنكر ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة، مع أنّه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن أرجح منهم، مع أنّ زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عدداً معلوماً من الصحابة للناس يأخذون القرآن عنهم

- إلى أن قال - ومن هذا التحقيق يظهر الكلام والقدح في تواتر القراءات السبع من وجوه:

أولها: المنع من تواترها عن القراءة، لأنهم نصّوا على أنه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته، نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة.

ثانيها: سلّمنا تواترها عن القراءة لكن لا يقوم حجة شرعية لأنهم من آحاد المخالفين استبدّوا بها بآرائهم، وإن حكموا في بعض قراءتهم الاستناد إلى النبي (صلى الله عليه وآله) ولكن الاعتماد على روايتهم غير جائز كرواية الحديث بل الأمر هنا أجلّ وأعلى.

وثالثها: أن كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرأ حفص وعاصم كذا وفي قراءة علي بن أبي طالب (عليه السلام) وأهل البيت (عليهم السلام) كذا، وربما قالوا وفي قراءة رسول الله (صلى الله عليه وآله) كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾.

والحاصل أنهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين (عليهم السلام) فكيف تكون القراءات السبع متواترة عن الشارع تواتراً يكون حجة على الناس؟ وقد تلخّص من تضاعيف هذا الكلام أمران - إلى أن قال - وثانيهما عدم تواتر القراءات السبع عمن يكون قوله حجة، انتهى موضع الحاجة.

وقد ذكر المحقّق القمّي (قدس سره) في القوانين<sup>(١)</sup> من هذا النمط شرطاً وافياً، وكيف كان فكون القراءات السبع متواتراً عن النبي أو أحد المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) ليس بمعلوم لنا لو لم ندّعي العلم على

(١) قوانين الأصول ١: ٤٠٦ - ٤٠٩.

خلافه.

قوله: خصوصاً فيما كان الاختلاف في المادة<sup>(١)</sup>.

إشارة إلى ما حكي عن الأكثر من أن القراءات متواترة إن كانت جوهرية أي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لأنه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه، وأما إذا كانت أدائية أي من قبيل الهيئة كالإمالة والمدّ واللين فلا، لأنّ القرآن هو الكلام وصفات الألفاظ ليست كلاماً، ولأنّه لا يوجب ذلك اختلافاً في المعنى.

قوله: فعلى الأول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بدّ من الجمع بينهما<sup>(٢)</sup>.

قد يجمع بينهما بحمل ﴿يطهرن﴾ بالتخفيف على الطهارة الشرعية من حدث الحيض فيوافق ﴿يطهرن﴾ بالتشديد، أو حمل ﴿يطهرن﴾ بالتشديد على قبول الطهر اللغوي وهو النقاء فيوافق قراءة التخفيف، وكلاهما حسن في نفسه، إلّا أنّ أحدهما معارض بالآخر، وقد يجمع بحمل النهي في قراءة التشديد على الكراهة، لأنّ الآية في قراءة التخفيف نصّ في الرخصة بعد النقاء، وفي قراءة التشديد ظاهرة في الحرمة فيقدّم نصّ الأول ويحكم بالكراهة.

وفيه: أنّه يلزم استعمال النهي في معنييه الحقيقي والمجازي، اللهمّ إلّا أن يراد منه مطلق المرجوحية ويكون استفادة الحرمة قبل النقاء من دليل خارج، وهذا أيضاً بعيد، فالأوجه في الجمع أن يقال: إنّ ذلك من باب تعارض منطوق الآية في قراءة التشديد مع مفهومها في قراءة التخفيف، ولا ريب أنّ المنطوق

(١) فرائد الأصول ١ : ١٥٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ١٥٧.



أقوى في الدلالة على المفهوم فيخصّص به عموم المفهوم في قراءة التخفيف.

وقد يقال: إنّ ما ذكرنا سابقاً من ظهور انفهام كون الغاية الطهر والاعتسال معاً وإن لم يكن ظاهراً إلاّ أنّه وجه للجمع، وهو أيضاً حسن.

وقد يقال: إنّ المراد بالتطهر هو غسل الفرج لا الاعتسال كما هو قول في المسألة فيرفع التعارض.

وفيه: أنّ التعارض باقٍ بالنسبة إلى ما بعد النقاء وقبل غسل الفرج بحاله، فلا بدّ من الجمع بأحد الوجوه المذكورة، مع أنّ حمل التطهر على غسل الفرج خلاف الظاهر يحتاج إلى القرينة وهي مفقودة، ولا يخفى أنّه إن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة ولم نقل بتواترها فالحال بذلك المنوال بعينه.

قوله: وعلى الثاني فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة<sup>(١)</sup>.

على تقدير عدم تواتر القراءات لا وجه لجواز الاستدلال بكل قراءة، لأنّها إما اجتهادات من القراء في قراءة ما نزل بوجه واحد، وإما إخبار عن روايتها كذلك، ومن الواضح عدم حجية اجتهادهم، وكذا روايتهم لأنهم من آحاد المخالفين على ما سمعت من كلام المحدث الجزائري، وما ورد من قوله (عليه السلام): «اقرأوا القرآن كما يقرأ الناس»<sup>(٢)</sup> إنّما يشبّه به جواز القراءة لا العمل به وهو إجماعي.

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٨.

(٢) الوسائل ٦: ١٦٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٤ ح ١.

قوله: مع عدم المرجّح أو مطلقاً بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا<sup>(١)</sup>.

يعني مع فرض عدم المرجّح لو قلنا بالترجيح هنا بناءً على القول بثبوت القرآن بخبر الواحد وكون كلّ قراءة من صاحبها رواية عن النبي (صلى الله عليه وآله) فيجري حينئذ المرجّحات المعمولة في أخبار الآحاد، أو مطلقاً ولو كان هنا مرجّح بناءً على القول بعدم ثبوت القرآن بخبر الواحد، أو كون القراءات اجتهدات، أو اختصاص المرجّحات بالأخبار المتعارضة بمدلولها الأولي وعدم شمولها لما يحصل بها التعارض في مدلول الآية، ولا ريب أنّ الاحتمال الثاني أظهر بل متعيّن، فافهم.

قوله: على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزماني<sup>(٢)</sup>.

أشار بالوجهين إلى ما حرّره مفصلاً في باب الحيض من كتاب الطهارة<sup>(٣)</sup> وفي خيار الغبن من كتاب المكاسب<sup>(٤)</sup> وفي عاشر التنبيهات الملحوقّة بالاستصحاب في رسالة الاستصحاب<sup>(٥)</sup>، واختار في المواضع المذكورة التفصيل بين ما أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحلّ العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان كقوله: أكرم العلماء كل يوم، فقام الإجماع مثلاً على حرمة إكرام زيد العالم يوم

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٥٨.

(٣) [لم نعثر عليه في مظانه].

(٤) المكاسب ٥: ٢٠٧.

(٥) فرائد الأصول ٣: ٢٧٣ - ٢٧٤.

الجمعة، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب، وبين ما أخذ لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائماً ثم خرج فرد في زمان ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الآخر.

ومن هذا التحقيق يظهر أن مختاره فيما نحن فيه الرجوع إلى العموم لأن قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شَتَّمُ﴾<sup>(١)</sup> يستفاد منه عموم الأزمان بناء على كون كلمة أني للزمان دون المكان، ولو جعل كلمة أني للمكان أو أغمض عن دلالة الآية ونظر إلى سائر المطلقات في حلية الاستمتاع من الزوجة، يكون الأمر بالعكس ويصير المقام مورداً للاستصحاب دون العموم.

وفيما حققه (رحمه الله) مواقع للنظر:

أحدها: أنا لا نجد فرقاً بين ما لو أخذ عموم الأزمان أفرادياً أو استمرارياً بعد فرض كونه مدلولاً لما دلّ عليه، وكون الخطاب ناظراً إليه بدلالة معتبرة على ما مثله (رحمه الله)، ففي الصورتين لما أخرج فرد باعتبار بعض الأزمان بقي ذلك الفرد باعتبار بقية الأزمنة داخلياً في الخطاب، وخروج ذلك الفرد بعينه في زمان آخر تخصيص آخر لعموم الزمان وإن لم يكن تخصيصاً لعموم الأفراد، ويؤنسك بذلك أنه لو قال: أكرم العلماء في كل زمان أو دائماً إلا يوم الجمعة فإنه لا يشك في وجوب إكرام جميع العلماء فيما بعد يوم الجمعة، ولا يمكن أن يقال

إنَّ أصل الحكم ينقطع بمجيء يوم الجمعة في الصورة الثانية، وكذا لو قيل: أكرم العلماء في كل زمان أو دائماً إلّا الصرفيين يحكم بخروج الصرفيين في جميع الأزمنة في كلا صورتين سواء.

نعم بينهما فرق من جهة أخذ أجزاء الزمان قطعاً ممتازة منفصلة في ظرف اللحاظ في الصورة الأولى وأخذها متصلة ممتدة في اللحاظ في الصورة الثانية، وهذا المقدار من الفرق لا يثمر فيما نحن بصدده من كثرة التخصيص وقلته كما لا يخفى.

وثانيها: سلّمنا الفرق المذكور بالنسبة إلى عموم الزمان لكن لا نسلم عدم جريان استصحاب حكم المخصّص في الصورة الأولى أيضاً، لأنّ عدم قابلية المورد للاستصحاب مبنيّ على أخذ أجزاء الزمان أفراداً كما صرح به حتى يكون إسراء الحكم إلى الجزء الآخر من الزمان من قبيل إسراء حكم زيد إلى عمرو، وإنّما يكون كذلك لو كان الزمان مأخوذاً في المستصحب وهو دليل المخصّص أفرادياً لا في العام، وإلّا فإن أخذ الزمان في العام أفرادياً وفي المخصّص مطلقاً كما فرضه في المثال فلا مانع من جريان الاستصحاب، فإنّ المستصحب فيما فرضه من المثال عدم وجوب إكرام زيد في ظرف يوم الجمعة لا عدم وجوب الإكرام المقيد بكونه في يوم الجمعة، اللهم إلّا أن يدعى ظهور المثال في التقييد بيوم الجمعة، وفيه ما فيه.

وكيف كان لا ربط لكون عموم الزمان أفرادياً أو استمرارياً في العام بالمستصحب الذي هو المخصّص.

وثالثها: أنه يلزم على ما ذكره من عدم جواز التمسك بعموم العام أن أخذ الزمان استمرارياً كما بني عليه استصحاب الخيار في الغبن وعدم جواز الرجوع

إلى عموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ في إثبات لزوم عدم جواز الرجوع إلى عموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ مطلقاً لأنه قد خصص بخيار المجلس في جميع أفراد العقد، والمقام مقام استصحاب حكم المخصص بالفرض فلا يبقى مورد للتمسك بعمومه في إثبات اللزوم، وفيه ما فيه.

وكيف ما كان فقيماً نحن فيه لا مانع من الرجوع إلى عموم حلية المقاربة ولو لم يؤخذ عموم الأزمان في دليله أفرادياً.

ثم لا يخفى أنه على تقدير تواتر القراءات أو تقدير جواز الاستدلال بكل قراءة وإن لم تكن متواترة لو لم نختر أحد وجوه الجمع المذكورة في الحاشية السابقة وقلنا بالتكافؤ، فالمرجع أيضاً ما ذكر من الرجوع إلى العموم على المختار أو الاستصحاب على الاحتمال فتدبر.

قوله: الثالث أنّ وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر<sup>(١)</sup>.

قيل بعدم وقوع التحريف في القرآن مطلقاً ونسب إلى جمهور المجتهدين، وقيل بوقوعه مطلقاً على ما حكى ولم نعرف قائله، وقيل بوقوعه لا من حيث الزيادة بل النقص أو تغيير بعض الكلمات وتبديله إلى غيره ونسب إلى جماعة من الأخباريين.

دليل القول الأول وجوه: منها قوله تعالى: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾<sup>(٢)</sup> ومنها قوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٨.

(٢) فصلت ٤١: ٤٢.

(٣) الحجر ١٥: ٩.

ومنها: أنه على تقدير التحريف يلزم خروج القرآن عن حدّ الإعجاز الذي هو أهمّ مقاصد نزول القرآن، إلى غير ذلك مما هو مذكور في محلّه، والمقصود الإشارة إليها في الجملة وأنها ضعيفة في مقابل الأخبار الكثيرة التي ادّعى غير واحد تواترها الدالة على وقوع التحريف من النقص والتغيير والتبديل حتى أنّه ذكر في القوانين<sup>(١)</sup> أنّها لو جمعت لصار كتاباً كبير الحجم، فإذن الأقوى هو القول الثالث وحينئذ نقول:

إنّ وقوع التحريف بالمعنى المذكور مانع عن التمسك بالظواهر خلافاً للمصنف، لأنّ العلم الإجمالي بوقوع النقص والتغيير في القرآن موجب لسقوط جميع الظواهر، لاحتمال أن يكون ما سقط منه مخصصاً لعامّ أو مقيداً لمطلق أو قرينة لمجاز أو ناسخاً لحكم، ومع الوصف المذكور لا يبقى وثوق بكون الظواهر التي بأيدينا مراداً للشارع، ولا يكون بناء العرف والعقلاء اعتمادهم على مثل تلك الظواهر، ألا ترى أنّه لو كتب المولى إلى عبده كتاباً يعمل به ثم بعثه إليه وعلم العبد بسقوط بعض الكتاب وتغيير بعض آخر لعوارض يتوقف عن العمل بالباقي بعد احتمال كون الساقط دخيلاً في فهم المراد من الباقي وهذا واضح، وليس يلزم أن يعلم إجمالاً بوقوع التحريف في خصوص الظواهر أو خصوص الآيات المتعلقة بالأحكام الفرعية حتى يوجب التوقف، بل يكفي كونها من أطراف الشبهة واحتمالها.

وبالجملة: دليل حجية الظواهر بناء العقلاء وهو في مثل ما نحن فيه ممنوع، بل ندعي العلم بأنّ بناءهم في نظير المقام التوقف وعدم الاعتماد على الظواهر الكذائية، نعم لو تمسك المتمسك في حجية ظواهر الكتاب بغير بناء

العقلاء من الإجماع وأخبار العرض على الكتاب وخبر الثقلين ونحوها مما مر في المتن أمكن القول بحجية الظواهر التي بأيدينا لأنها دلت على حجية هذا الكتاب الموجود، لكن قد عرفت سابقاً ضعف هذه الوجوه وأن العدة من أدلة الحجية بناء العقلاء وحاله ما عرفت، ومما ذكرنا ظهر ما في:

قوله: لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر<sup>(١)</sup>.

لأن كونها من أطراف الاحتمال كاف في سقوطها عن الحجية. وكذا ظهر ما في:

قوله: مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة غير المحصورة<sup>(٢)</sup>.

إنّ ذلك دعوى غريبة، كيف وقد ورد في بعض أخبار الباب أنه سئل أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) عن الربط في قوله تعالى: ﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾<sup>(٣)</sup> أجاب بأنه قد سقط هنا أكثر من ثلث القرآن، وحينئذ فنسبة الساقط إلى مجموع القرآن نسبة الواحد إلى الثلاثة فكيف تكون شبهة اختلال الظواهر شبهة غير محصورة، فتأمل.

وكذا ظهر ما في:

قوله: مع أنه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة، إلى آخره<sup>(٤)</sup>.

لما عرفت من عدم لزوم العلم الإجمالي في خصوص ما يتعلّق بالأحكام في لزوم التوقّف بل يكفي العلم الإجمالي العام، ولعله (رحمه الله) إلى جميع ما

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٥٨.

(٣) النساء ٤: ٣.

(٤) فرائد الأصول ١: ١٥٨.

ذكرنا أشار بقوله في آخر كلامه فافهم، فافهم.

قوله: وفيه أن فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر<sup>(١)</sup>.

إن كان دليل حجية الظواهر مطلقاً أو خصوص ظواهر الكتاب هو الإجماع كما ذكره في عنوان هذا الأمر الرابع فهذا الجواب حق، لأن الإجماع على حجية مطلق الظواهر لا يجامع ظواهر الآيات الناهية عن العمل بالظن، فلا بد من تخصيصها بغير الظواهر وإلا بقي هذا الإجماع على الحجية الفعلية بلا مورد، وإن كان دليل الحجية بناء العقلاء على ما اخترناه فالآيات الناهية مانعة عن الحجية، لأن بناء العقلاء في غير ما لو صرح المتكلم بعدم الاعتماد على ظواهر كلامه لكونها ظنية.

قوله: فتأمل<sup>(٢)</sup>.

لعله إشارة إلى منع عدم شمول قضية ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾<sup>(٣)</sup> ونحوها نفسها بعد فرض عموم اللفظ أو إطلاقه المعلق فيه الحكم على طبيعة الظن.

نعم قد يدعى انصرافه إلى غيرها. وفيه: منع الانصراف، لأن الظاهر من القضية أنها في مقام ضرب الضابطة الكلية على طريق الاستغراق بعد ذمّ قوم على أنهم يتبعون الظن، وإن أبيت إلا عن انصرافها عن نفسها نقول بدخولها في حكم مدلولها بمناطها القطعي، لكن مع ذلك لا ينفع هذا الجواب في دفع إشكال

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٥٩.

(٣) يونس ١٠: ٣٦.



المتوهم، لأن الآيات الناهية عن العمل بالظن كما أنها تنفي حجية نفسها كذلك تنفي حجية غيرها في عرض واحد ولسان واحد، ولا يتقدّم نفيها لنفسها حتى يبقى الظواهر الأخر سليماً عن المانع، بل الإشكال بعين هذا التقريب ينهض قائماً فيقال: إن حجية الظواهر مطلقاً مستلزمة لعدم حجيتها لمكان الآيات الناهية الدالة على عدم حجية الظواهر، فلو قام دليل على حجية الظواهر نهض ذلك الدليل بعينه على عدم حجية الظواهر، لأنّ شمول دليل الحجية لظواهر الآيات الناهية وباقي الظواهر في عرض واحد ولسان واحد لا يتقدم بعضها على بعض في مشموليتها للدليل المذكور، ولا يمكنك أن تقول إنّ الآيات الناهية من حيث إن حجيتها مستلزمة لعدم حجيتها ساقطة حتى كأنها معدومة، فتبقى حجية بقية الظواهر سليمة عن المانع، لأننا نعارضك بأن حجية مطلق الظواهر كما هو مدلول الدليل المفروض مستلزمة لعدم حجيتها، فيلزم سقوط حجية الظواهر مطلقاً وتبقى الآيات الناهية سليمة عن المانع، وسرّه ما ذكرنا من أنّ حجية مطلق الظواهر وحجية خصوص الآيات الناهية في عرض واحد بدليل واحد، فلا يمكن اعتبار أحدهما مقدماً على الآخر لكي يستنفي بنفسه ويبقى الآخر سليماً.

نعم لو أريد إثبات عدم حجية الظواهر بالآيات الناهية لم يمكن أيضاً، لأنّها كما تدل على عدم حجية غيرها من الظواهر تدلّ على عدم حجية نفسها أيضاً بلسان واحد، لأنها أيضاً من الظواهر الظنية فتدبر.

ونظير ما نحن فيه مسألة حجية الشهرة فيقال: لو كانت حجة لزم عدم حجيتها لمكان الشهرة على عدم حجية الشهرة، ولا يمكن أن يقال إنّ شخص هذه الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لأنّها تنفي نفسها ساقطة فتبقى الشهرة الباقية سليمة عن المانع، لأنّ أصل حجية الشهرة أيضاً تنفي نفسها في

عرض نفي هذه الشهرة نفسها، لمكان هذه الشهرة التي تنفي نفسها وغيرها في عرض واحد بلسان واحد.

نعم، يمكن أن يقال هنا إن كان دليل حجية الشهرة عموماً لفظياً مثل قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» مثلاً، يدور الأمر بين أن تكون الشهرة المانعة مشمولة للدليل وخروج باقي الشهور عنه، وأن تكون بقية الشهور باقية تحت العام والشهرة المانعة خارجة، والترجيح للثاني لئلا يلزم تخصيص الأكثر، فيحكم بحجية جميع الشهور سوى هذه الشهرة المانعة، ولا يمكن أن يقال نظيره فيما نحن فيه.

والفرق أن الدليل اللفظي المفروض يجب الأخذ به بقدر الإمكان ولو بعد ارتكاب التخصيص فيه، وأما الدليل على اعتبار الظواهر يعني بناء العقلاء فلا يجب الأخذ به إلا بشرط عدم ردع الشارع عن أخذ الظواهر حتى أنه قد أمكن عدم حجية الظواهر مطلقاً على تقدير الردع، فما لم يحرز عدم الردع لا يتم لنا الدليل سليماً والمفروض أن اعتبار دليлите مستلزم لثبوت الردع المسقط لدليлите.

وبالجملة: بقي أصل إشكال المتوهم بحاله ونزيد عليه ونقول: كما أن حجية مطلق الظواهر تستلزم عدم حجيتها لمكان الآيات الناهية كذلك عدم حجية الظواهر يستلزم حجيتها، إذ مع فرض عدم حجية الظواهر ينتفي ظواهر الآيات الناهية فيرتفع مانع الحجية فتكون الظواهر حجة، وهكذا نقول عدم حجية خصوص الكتاب مستلزم لحجيتها وعدم حجية ظواهر الآيات الناهية مستلزم لحجيتها لرفع المانع عن حجيتها بعين ذلك التقريب، فيلزم من فرض عدم الحجية حجيتها ومن فرض حجيتها عدم حجيتها دائماً، وكيف كان

فالإشكال صعب مستصعب في غاية المتانة والدقة.

بل يرد على ما ذكره المصنف في الجواب الثاني أمران آخران:

الأول: أن يقال عليه كما أنك ترفع اليد عن شمول دليل حجية الظواهر للآيات الناهية لأنها تمنع نفسها حتى يبقى الدليل سالماً في الباقي، كذلك يجب أن ترفع اليد عن شمول عموم النهي في الآيات الناهية لنفسها لاستلزام شمولها لنفسها انتفاءها، وإذا لم تشمل نفسها لهذا المحذور يبقى مدلولها بالنسبة إلى غيرها سالماً عن المنافي، ويمكن أن يكون قول المصنف بعد الجواب الثاني إلا أن يقال إنها لا تشمل أنفسها إلى آخره، ناظراً إلى هذا الوجه لا إلى الانصراف ونحوه مما سبق وإن أمر بالتأمل بعده.

الثاني: أن يقال يمكن قلب الكلام على المصنف بإخراج ما عدا ظواهر الآيات الناهية عن عموم دليل الحجية وإبقاء الآيات الناهية تحت العموم، بتقريب التقرير الذي يقدم استصحاب المانع على الاستصحاب الممنوع والظن المانع على الظن الممنوع على ما هو مقرر في محله من جهة حكومة الاستصحاب المانع والظن المانع بلسانهما على الممنوع منهما، فيبقى المانع تحت عموم الدليل المستلزم لخروج الممنوع عنه، وهكذا نقول فيما نحن فيه إن ظواهر الآيات الناهية لأنها بلسانها نافية لحجية سائر الظواهر حاكمة عليها، فتبقى هي تحت دليل حجية الظواهر ويستلزم خروج سائر الظواهر عن عموم الدليل. ولكن الإنصاف أن هذا الوجه غير وارد، لأن الآيات الناهية كما أنها مانعة عن خجية غيرها من الظواهر كذلك مانعة عن حجية نفسها أيضاً بلسان واحد، فباعتبار أنها مانعة عن نفسها يلزم من اعتبارها عدم اعتبارها، فلا تبقى حجة حتى تكون حاكمة على غيرها من سائر الظواهر هذا، ولهذا الإشكال

نظائر في الفقه قد أشكل على أقوام:

منها: أنه لو تعيّن صوم يوم بعينه بحيث لم يجز تفويته بوجه اختياري وأراد المكلف أن يسافر في ذلك اليوم، فيقال إنّ السفر حرام لأنّه مفوّت للصوم، ولو حرم لزم من حرمة صوم المكلف في السفر لأنّه عاص بسفره، وحكمه إتمام الصلاة والصوم فيلزم منه إباحة السفر لأنّه غير مفوّت، ولو أبيح السفر لا يجوز الصوم فيه فيلزم منه التفويت المحرّم فيحرم، وهكذا يلزم من فرض حرمة السفر إباحته ومن إباحته حرمة دائماً.

ومنها: إرادة السفر بعدما نودي للصلاة من يوم الجمعة، فيلزم من حرمة السفر لتفويته الجمعة إباحته بإقامة الجمعة في السفر، ومن إباحته لعدم صحة الجمعة في السفر المباح حرمة لتفويت الجمعة وهكذا.

ومنها: أنه لو أعتق المولى في مرض موته بناء على خروج المنجز من الثلث، أو أوصى بعتق أمته المزوجة بمهر عشرة مع فرض كون قيمتها عشرة وليس للمولى مال سوى الأمة ومهرها إلاّ عشرة، ثم فسخت الأمة نكاحها بعد العتق، لأنّها مخيرة بعد العتق في فسخ نكاحها، وكان قبل الدخول المستلزم لرجوع المهر أو نصفه، فباعتبار أنّ المولى مالك لثلثين لزم نفوذ العتق لأنّ التصرف لا يزيد عن الثلث، وباعتبار أنّ فسخ الأمة نكاحها مستلزم لرجوع المهر على الزوج، لزم عدم نفوذ العتق لكونه زائداً عن الثلث، إذ يصير المال بعد رجوع المهر عشرين، ويلزم من عدم النفوذ بقاء المال ثلاثين المستلزم للنفوذ وهكذا.

لكن أمر هذه الأمثلة الشرعية سهل، لأنّ الإشكال فيها مبني على مقدمات شرعية تعبدية يمكن التزام التخصيص أو التقييد في كل منها، إذ إشكال

المسألة الأولى مبني على عدم جواز الصوم الواجب في السفر المباح مطلقاً وجوازه في السفر المحرّم مطلقاً، وأنّ مقدّمة الحرام كالسفر المفوّت للصوم حرام، مضافاً إلى أنّ هذا المثال فرضي لا نجد له في الشرع مورداً، اللهم إلا ما حكى عن العلامة في قواعده<sup>(١)</sup> في مسألة ناذر صوم الدهر، ولا يخفى ما فيه من أنّ النذر ينصرف إلى الصوم المعهود في الشرع الذي يكون موضوعه الحاضر المختار الصحيح، فكأنّه نذر الصوم ما دام حاضراً مختاراً صحيحاً في بدنه، مع أنّ في شمول دليل عدم صحة الصوم الواجب في السفر للواجب بالعرض كالنذر ونحوه مناقشة واضحة، فيقال إنّ متعلق النذر صوم مندوب يصح في السفر ولو لم يقيّده بالسفر، فإن قيّده فالأمر أوضح.

وهكذا في المسألة الثانية إشكاله مبني على عدم جواز إقامة الجمعة في السفر المباح مطلقاً وجوازها في السفر المحرّم مطلقاً، وحرمة مقدّمة الحرام مطلقاً، وعدم جواز قلب الموضوع للمكلّف بعد تعلّق التكليف به بأن يدخل نفسه في موضوع المسافر الذي يصلي الظهر دون الجمعة،

وهكذا إشكال المسألة الأخيرة مبني على خروج المنجز من الثلث مطلقاً أو خروج الوصية من الثلث مطلقاً، وجواز فسخ العتيق نكاحه بعد العتق مطلقاً، ورجوع المهر بالفسخ قبل الدخول مطلقاً، مضافاً إلى أنّ العتق المذكور أو الوصية به تصرف في أزيد من الثلث باعتبار ما يلزمه من رجوع المهر في بعض الصور، فلا تنفذ إلا مراعى بعدم فسخ العتيق.

وأما الإشكال في المسألة التي نحن فيها فهو عقلي لا يحتمل فيه هذه الأمور، فإن تمّ الجواب الأول عن إشكال المتوهم بالتقريب السابق فهو وإلا بقي بحاله.

قوله: وفيه ما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

لأنّ غايته أن تصير حجية ظواهر الكتاب علمياً لا أن تصير الظواهر نصّاً مقطوعاً بها وهذا ظاهر، لكن يمكن تقرير التخصّص بوجه آخر مرّ ذكره سابقاً في تقرير الأصل في المسألة وهو أن يقال إنّ الآيات الناهية ظاهرة في النهي عن الظنون التي ليست رويّة العقلاء على اتباعها مذمومة عندهم ذلك، ولذا ذمهم في قوله ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾<sup>(٢)</sup> بما ارتكز في عقولهم، وإلا لا يفيد المذمة ردعهم عن متابعة الظن، ضرورة كونهم منكرين لشرع النبي (صلى الله عليه وآله)، فلا يتردعون بما في هذا الشرع من حرمة العمل بالظن، وقد ظهر بهذا جواب آخر عن التوهم الأول لأنّه مبني على شمول الآيات الناهية للظواهر وقد عرفت منعه.

## الكلام في تفصيل صاحب القوانين

قوله: وأما التفصيل الآخر فهو الذي يظهر من صاحب القوانين<sup>(٣)</sup>.

قبل الشروع في بيان التفصيل المذكور في القوانين ينبغي التنبيه لأمرين كي يتّضح الحال في المقام:

الأول: أنّ التفصيل المذكور في القوانين لا يختص بظواهر الكتاب بل يعمّ جميع الظواهر على ما هو صريح كلامه حيث جعل الكتاب من جزئيات أحد

(١) فرائد الأصول ١: ١٥٩.

(٢) الأنعام ٦: ١١٦.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٦٠.

شقي التفصيل، ولا ينافي ذلك تعبيره بخطاب المشافهة أحياناً في خلال الكلام بعد التصريح المذكور.

الثاني: أنَّ التفاصيل المتصورة في المقام أربعة:

أحدها: التفصيل بين المشافهة وغيره فيحكم بالحجية في الأول، سواء كان مخاطباً أم لا، قصد إفهامه أم لا، وربما يستظهر ذلك من كلام المعالم كما سيجيء.

ثانيها: التفصيل بين المخاطب بالظواهر وغيره، ويحكم بالحجية في الأول سواء قصد إفهامه أم لا، وعدم الحجية في الثاني قصد إفهامه أم لا، وربما يحمل عليه كلام المعالم.

ثالثها: التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره، سواء كان مشافهاً أو مخاطباً أو غيرهما كالناظر إلى الكتب المصنفة، ويحكم بالحجية في الأول دون الثاني، وهذا صريح كلام القوانين.

رابعها: التفصيل بين من لم يحصل اختلال الظواهر باختفاء القرائن ونحوه بالنسبة إليه، وبين من ظنَّ أو احتمل احتمالاً قريباً بحصول الاختلال المذكور بالنسبة إليه، ويظهر من المصنف في أواخر توجيه كلام القوانين نسبة هذا التفصيل إليه، وهو كذلك على ما يظهر في خلال كلامه أيضاً، ولعل ذلك خلط وإلا فقد عرفت صراحة عنوان كلام القوانين في التفصيل الثالث، لكن القول بالتفصيل الرابع أولى وأقرب إلى القبول، لأنَّ بناء العقلاء الذي هو دليل حجية الظواهر مقصور على ما لم يحصل الاختلال فيها قطعاً أو ظناً، وأما إذا ظنَّ أو احتمل قوياً اختلالها فلا ريب أنَّ بناء العقلاء في مثله التوقف عن العمل بالظواهر، والظواهر مطلقاً كتاباً وسنة بالنسبة إلينا من هذا القبيل، فينبغي القول

بالتفصيل المذكور لينتج عدم حجية الظواهر بالنسبة إلينا مطلقاً، فلا بدّ في ردّ هذا التفصيل من دليل ستأتي الإشارة إليه.

قوله: وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباتهِ موجّهة إلينا<sup>(١)</sup>.

يظهر منه أنّه لو كان خطابات الكتاب موجّهة إلينا أو كان من باب تأليف المصنّفين كان الظاهر حجة بلا كلام، وقد عرفت أنّ ذلك إنما يتم على تقدير عدم الاختلال المذكور ظناً أو احتمالاً قريباً وإلا فلا ينفع كوننا مخاطبين بخطابات الكتاب أو كونه من باب تأليف المصنّفين لعدم العلم ببقاء ظواهره على ما كان حين صدور الخطاب.

نعم يجب الحكم بعدم الاعتماد على القرائن الحالية التي ربما يعتمد عليها المتكلم، لأنّه كان يجب عليه تعالى إلقاء الكلام على وجه يستفاد منه المراد لكلّ مخاطب، ولو كان معدوماً حين الخطاب لا يمكن أن يطلع على القرائن الحالية. قوله: إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى<sup>(٢)</sup>.

من هنا شرع في بيان الاختلالات الواقعة في الظواهر بالنسبة إلينا وهي أمور:

الأول: اختفاء القرائن الحالية والمقالية عقلية ونقلية.

الثاني: تطرّق التخصيص والتقييد إلى أكثر العمومات والإطلاقات

(١) فرائد الأصول ١: ١٦٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٦٢.



بالقرائن المنفصلة.

الثالث: تطرّق انفصال القرائن المتصلة حين الخطاب بالعرض بواسطة التقطيع في الأخبار.

الرابع: اختلال ظهور الظواهر من جهة النقل بالمعنى. وهذه الأربعة مذكورة في المتن.

الخامس: الاختلال الحاصل من دسّ الظالمين في كتب أصحاب الأئمة.

السادس: اختلاف عرف أصحاب النبي والأئمة (عليهم السلام) مع عرفنا كما علمناه في موارد كثيرة، وهكذا يكون حال كل لسان بالنسبة إلى الأزمنة المتطاولة.

السابع: العلم بصدور الأخبار الكثيرة تقية من المخالفين.

ثم لا يخفى أنّ الظنّ أو الاحتمال بالاختلالات المذكورة كاف في منع حجية الظواهر بالنسبة إلينا فضلاً عن العلم بها، ومال المصنف إلى دعوى العلم بالاختلال بقوله: ولا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفّرنا بها، وهذا يرجع إلى ما استدللّ به الأخباري كما سبق على عدم حجية ظواهر الكتاب بالخصوص بالعلم الإجمالي بعروض التخصيص والتقييد والنسخ لظواهر الكتاب فتسقط عن الظهور والحجية، فيصير الإشكال أصعب من إشكال احتمال الاختلال أو ظنّه، فلا تغفل.

قوله: ودعوى أنّ الغالب اتصال القرائن<sup>(١)</sup>.

هذه الدعوى في محلّها، لكن بالنسبة إلى غير الأدلة الشرعية اللفظية من

الكتاب والسنة من كلام أغلب أهل المحاورة في كل لسان، وأما بالنسبة إلى ما نحن بصده من ظواهر الكتاب والسنة فالأمر بالعكس، فإنّ الغالب انفصال القرائن إما بالذات أو بالعرض كما أشار إليه في المتن.

قوله: هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل، ولكن الإنصاف أنّه لا فرق، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

نعم ما وجّه كلام المفصّل ونعم ما أجاب عنه لكن بالنسبة إلى التفصيل بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد بالبيان الذي ذكره بقوله: لأنّ أهل اللسان إلى آخره، إلّا أنّ الإشكال بالنسبة إلى الاختلالات المذكورة بعد باق، لكن يستفاد جوابه مما ذكره أخيراً من الإجماع والسيرة من العلماء وأصحاب الأئمة (عليهم السلام) بالعمل بالظواهر التي قد حصل أو احتمل أو ظنّ فيها الاختلالات المذكورة أو بعضها بحيث لم ينكره أحد<sup>(٢)</sup> هذا مع أنّه يمكن أن يقال إنّ عملهم كان من جهة حصول القطع لهم من ظواهر الأخبار غالباً، لأنّهم كانوا يسمعونها من الإمام (عليه السلام) مشافهةً أو بوسائط قليلة، ويشهد بذلك أنّا نجد من أنفسنا حصول القطع بالمراد في محاورة بعضنا بعضاً غالباً إن لم يكن دائماً، والألفاظ التي نستعملها كألفاظهم يمكن فيها المجاز والتقيد والتخصيص حتّى أنّ احتمالنا لإرادة خلاف الظاهر في غاية الندرة، ومع ذلك كله فالاعتماد بالإجماع والسيرة المزبورين على أنّ الظواهر الظنية كانت حجةً عند المجمعين من باب الظنّ الخاص، ويستكشف من ذلك رضا الإمام (عليه السلام) بذلك مشكل.

(١) فرائد الأصول ١: ١٦٣.

(٢) أقول: لكن يبقى شيء وهو أنّه لم يعلم أنّ عملهم كان من باب الظنّ الخاص الذي نحن بصدد إثباته، بل لعلّه كان من باب الظنّ المطلق الذي يدّعيه المفصّل.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ حصول القطع لهم في جميع الظواهر غير معلوم بل معلوم العدم، ولم يكن باب العلم منسداً عليهم بالنسبة إلى الباقي، لأنّه كان يمكنهم تكرار السؤال حتى يحصل لهم القطع بالحكم، ولكن كانت سيرتهم مع هذا الحال العمل بالظواهر الظنية وكان أئمتهم (عليهم السلام) مع علمهم بالحال يقرّرونهم على ذلك، بل ربما يأمرونهم به بمثل خذوا معالم دينكم من فلان وفلان، فيكشف ذلك عن جواز عملهم بالظواهر التي سنح فيها بعض الاختلال، وذلك يكفيها في إثبات حجية الظواهر بالخصوص.

قوله: وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقّهم مطلقاً<sup>(١)</sup>.

أيّ مانع من جريان أصالة عدم الغفلة في حقّ الغائبين لو كانوا مخاطبين ومقصودين بالإفهام بعد وجودهم ووصول الخطاب إليهم، بل لعلمهم أولى بعدم الغفلة عن مدلول الكلام لمكان سعيهم وبذل وسعهم وكثرة اجتهادهم في فهم مداليل الخطابات حتى أنّهم يصنّفون الكتب في ذلك ويبالغون في التأمّل وتدقيق النظر، وما ذكره في بيان ردّ التفصيل من قوله: لأنّ الظنّ المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة والخطأ إلى آخره، مدفوع بعدم كونه من هذا ولا من ذاك، بل من جهة كون الغائبين مخاطبين مقصودين بالتفهم، وقبح خطاب ماله ظاهر وإرادة غيره، مع عدم نصب قرينة يعقلها المخاطب الغائب.

نعم، لو قيل إنّ الظنّ المخصوص هو الحاصل للمخاطبين على تقدير عدم حصول الاختلال للظواهر وقد حصل، لكان وجهاً وجيهاً.

قوله: ومما يمكن أن يستدلّ به أيضاً زيادة على ما مرّ من اشتراك أدلة حجية الظواهر وإجماعي العلماء وأهل اللسان<sup>(١)</sup>.

محصله: أنّ الأخبار المتواترة معنيّ الواردة في عرض الأخبار على الكتاب والأمر بالرجوع إليه دالّة على حجية ظواهر الكتاب للمخاطبين بالأخبار المزبورة مع أنّهم غير المخاطب من الكتاب، فثبت حجية ظواهر الكتاب على بعض من لم يكن مخاطباً بها وهو المخاطب بالأخبار المزبورة، وبضميمة أدلة الاشتراك في التكليف يتمّ المطلوب.

لكن لا يخفى أنّ الاستدلال المذكور يتوقف على مقدمات ثلاثة:

الأولى: العلم بأنّ ما يكون عندنا ظاهراً من هذه الأخبار يكون ذلك بعينه ظاهراً منها عند المخاطبين المشافهين، وإلاّ فلنقال أن يقول إنّ ما نفهمه منها من ظهورها في حجية الكتاب لعله لم يكن ظاهراً عندهم، بل كانوا يفهمون منها غير ما نفهمه. لكن هذا الاحتمال ضعيف جداً، ودعوى العلم بموافقة الظاهر عندنا للظاهر عندهم قريبة، بل يمكن أن يقال إنّنا نقطع بصدور هذا المضمون عنهم (عليهم السلام) ولا يهمنّا إثبات موافقة الظاهرين من بعد ذلك.

الثانية: أن تكون أدلة الاشتراك في التكليف جارية في المسائل الأصولية كجريانها في المسائل الفقهية لتشمل ما نحن فيه من حجية ظاهر الكتاب، والظاهر أنّه كذلك فيما كان مما يتوقف عليه استنباط المسائل الفرعية على ما هو المحقق في محلّه.

الثالثة: العلم بأنّ حالنا بالنسبة إلى ظواهر الكتاب كحالهم، فلو احتمل

أنهم كانوا يجدون قرائن تصرفهم عما هو ظاهر عندنا إلى غيره ونحن فاقدون لها لم تجر أدلة الاشتراك لاختلاف الموضوع، لكن لا يبعد دعوى العلم هنا أيضاً، فإنه لم يكن لهم قرينة تصرفهم عن ظاهر الكتاب سوى أصولهم المشتمة على الروايات التي رووها عن أئمتهم (عليهم السلام) وهي موجودة عندنا أيضاً، بل يمكن أن يدعى أن القرائن الموجودة عندنا أكثر، لأن كل واحد من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لم يكن عنده جميع الأصول بل كان عنده أصل واحد أو اثنان أو ثلاثة، ونحن بحمد الله اجتمعت عندنا كتب منها كبيرة الحجم قد جمعت من الأصول الكثيرة المتشعبة عندهم.

قوله: ومما ذكرنا يعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي (قدس سره) إلى آخره<sup>(١)</sup>.

ما نسبته إلى المحقق القمي (قدس سره) من الإيراد والجواب المذكور في كلامه بوجه آخر وبعبارة أخرى لكنه قريب مما نسب إليه، وذكر في الجواب عن الإيراد وجوهاً أربعة أو خمسة اقتصر المصنف (قدس سره) على نقل اثنين منها، كما أنه تمسك في الإيراد بخبر الثقلين وأخبار العرض على الكتاب أيضاً، والمصنف اقتصر على الأول ولعله لا بأس بذلك في مقام تلخيص كلامه وإن كان ظاهر الكلام نسبة نفس العبارة إليه، والأمر سهل.

قوله: بل يمكن أن يقال إن خبر الثقلين ليس له ظهور إلا في وجوب إطاعتها<sup>(٢)</sup>.

يحتمل هذا الكلام وجهين:

(١) فرائد الأصول ١ : ١٦٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ١٦٨.

الأول: أنّ الخبر بصدد بيان أنّ الثقلين مرجع الأمة لا فلان وفلان والقياس والاستحسان، ولا يكون ناظراً إلى كيفية الرجوع إليهما أصلاً، وهو من هذه الحيثية مهمل، لكن هذا خلاف الظاهر من الخبر خصوصاً بعد ملاحظة ذيله «ما إن تمسكنم بهما لن تضلّوا أبداً» فإنّ الظاهر من التمسك بالعمل بما يفيدانه أو أعمّ من ذلك.

الثاني: أنّ المستفاد من الخبر وجوب العمل بما يفيد التقلان واقعاً لا ما ظنّ بإفادتهما له، ولا زمه تحصيل القطع بمراد الكتاب ورأي الإمام (عليه السلام)، ولا يكتفى بالظن بالمراد، إلّا أنّ هذا يرجع إلى ما ذكره المحقق القمي في الوجه الثاني من الأجوبة عن الإيراد من قوله نمنع أولاً دلالتها على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ لِم لا يكون المراد لزوم التمسك بالأحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في أكثرها انتهى، فكيف يجعل ذلك من وجوه الردّ على المحقق، ولعله إلى ذلك أشار بقوله فافهم.

قوله: ولا يخفى أنّ في كلامه (قدس سره) على إجماله واشتباه المراد منه كما يظهر من المحشّين مواقع للنظر<sup>(١)</sup>.

لعله أراد بإجمال كلامه ما أشرنا إليه سابقاً من احتمال كونه مفصلاً بالنسبة إلى المشافه وغيره، أو بالنسبة إلى المخاطب وغيره، أو بالنسبة إلى من قصد بالإفهام وغيره، لكن الإنصاف أنّ الكلام ظاهر إن لم يكن صريحاً في تفصيل صاحب القوانين بعينه ولعله أخذ من كلام المعالم، ولا يخفى أنا راجعنا ما عندنا من حواشي المعالم مثل حاشية سلطان العلماء والمولى الصالح المازندراني والمدقق الشيرازي والشيخ محمد تقي فلم نجد في واحد منها ما

يؤذن بإجمال كلام المعالم.

نعم، أورد عليه السلطان وتبعه غيره بأنه يستفاد منه أنه إن كان خطاب المشافهة شاملاً للمعدومين أيضاً تم إيراد المورد بقوله لا يقال، وليس كذلك إذ لا يستفاد من الكتاب سوى أحكام قليلة مجملة لا يفي بأبواب الفقه، فالدليل على تقديره أيضاً تام.

ثم لا يخفى أننا لم نجد موقعاً للنظر في كلامه سوى إيراد السلطان وهو وارد على المحقق القمي أيضاً، وإن ذكر غير واحد وجوهاً للنظر ضعيفة حتى أنها بعضها إلى عشرة، ولا فائدة مهمة في نقلها وتزييفها بعد وضوح كون كلام المعالم موزوناً متيناً، فليتناًمل.

قوله: ثم إنك قد عرفت أن مناط الحجية والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

وجوه المسألة وأقوالها بحسب ما ذكره في المتن خمسة:

الأول: ما اختاره المصنف من حجية الظواهر مطلقاً من باب الظن النوعي وسمّاه شريف العلماء بالسببية المطلقة.

الثاني: حجيتها مشروطة بعدم حصول الظن غير المعتبر على خلافها وسمّاه شريف العلماء بالسببية المقيدة.

الثالث: حجيتها مشروطة بحصول الظن الفعلي على وفقها، ومرجه إلى حجية الظن الفعلي الحاصل منها، ولهذا الاعتبار سمّاه شريف العلماء بالحجية من باب الوصف.

الرابع: حجيتها مشروطة بعدم اقتران الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي.

الخامس: حجيتها ما لم يحصل احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ من أماره معتبرة.

وهناك وجه سادس هو أقرب بالاعتبار من التفاصيل الأربعة المتقدمة، وهو القول بالتفصيل بين الظهور الناشئ من الوضع فيعتبر مطلقاً، وبين الظهور الناشئ من غير الوضع كانصراف المطلق إلى الأفراد الشائعة، وظهور الأمر الواقع عقيب الحظر في الإباحة، وظهور اللفظ المشترك فيما اشتهر من معانيه وأمثال ذلك، فيعتبر هنا عدم الظن على الخلاف أو الظن على الوفاق.

وتحقيق المقام أن يقال: إن دليل حجية الظواهر منحصر في الإجماع والسيرة وبناء العقلاء، ولما كان الإجماع والسيرة من الأدلة اللبئية ولا يستفاد منهما عموم أو إطلاق بمثل الأدلة اللفظية، لا جرم يقتصر فيهما على القدر المتيقن، فكل ما شك فيه باعتبار التفاصيل الأربعة بل الخمسة لا يحكم بحجية الظواهر فيه، إلا أن يدعى كما ادعى المصنف عدم حصول الشك للفقيه في حجيتها مطلقاً بعد ملاحظة الإجماع والسيرة المذكورين، سيما بعد ملاحظة عدم مناقشة أحد من المجمعين في اعتبارها بوجه من الوجوه المذكورة ولا غيرها، لكن هذه الدعوى وإن لم تكن بعيدة كل البعد، لكن ليس بحيث تطمئن إليها النفس، فلم يبق إلا بناء العقلاء الذي هو بأيدينا، والذي نراه ظاهراً أن بناءهم على العمل بالظواهر بعد حصول القطع بالمراد أو الظن ولا أقل من عدم الظن على الخلاف، وإلا فيتوقفون ويلتمسون دليلاً آخر.



قوله: وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجيه<sup>(١)</sup>.

كأن يقال برجوعه إلى استصحاب عدم ورود ما ينافي العموم أو الإطلاق، لكن ليس هذا من استصحاب حكم العام والمطلق، بل بعد جريان الاستصحاب المذكور يثبت حكم العام والمطلق.

قوله: وربما فصل بعض المعاصرين - إلى قوله - وهذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل في العمل، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

الظاهر أن المراد منه الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية<sup>(٣)</sup> وقد ذكر في ذيل مسألة أصالة الحقيقة كلاماً طويلاً يستفاد منه ما نسب إليه المصنف، ولذا قال في المتن فصل بعض المعاصرين تفصيلاً يرجع حاصله إلى أن ...، ومحصل ما أفاده المصنف على التفصيل المذكور بعدما استحسنه، أنه ليس من التفصيل في الحقيقة في المسألة، بل هو تمييز موارد الظهور عن موارد الإجمال، ففي مورد الإجمال لا كلام لأحد، وفي مورد الظهور لا كلام لهذا المفصل في الحجية مطلقاً كما قلنا.

لكن يرد عليه:

أولاً: أن عنوان كلام صاحب الحاشية حجية أصالة الحقيقة لا حجية الظواهر العرفية، فإذاً يكون التفصيل في محله وتفصيلاً لما عنون به الكلام، ويمكن إرجاع كلام المتن إلى هذا الذي ذكرناه في مقام الإيراد حتى يكون مقصوده توضيح المراد لا الإيراد، إلا أنه يرد عليه أن نقل هذا الكلام في مقامنا

(١) فرائد الأصول ١ : ١٧٠.

(٢) فرائد الأصول ١ : ١٧٠ - ١٧١.

(٣) هداية المسترشدين: ١ : ٢١٢.

غير جيّد لكونه أجنبيّاً عنه.

وثانياً: أنّ حق العنوان ما عنونه صاحب الحاشية لا ما عنونه المصنف، وإن كان عنوانه في خصوص مورد أصالة الحقيقة لأنّ بحثه متعلّق بالحقيقة والوضع، فالمناسب في مقامنا أن يعنون البحث هكذا: هل الظهور الشأني الاقتضائي والظنّ النوعي الحاصل للفظ بواسطة الوضع والقرائن العامّة مثل كون الأمر عقيب الحظر ونحوه حجة مطلقاً، أو بشرط الظنّ الفعلي على وفقه، أو عدم الظنّ على خلافه، أو عدم اقتترانه بحال أو مقال يصلح كونه قرينةً على خلاف الظاهر يعني هذا الظهور النوعي الاقتضائي؟ وحينئذ تقع جميع الأقوال على نفس العنوان حتّى القول الذي نقله صاحب الحاشية من حجية أصالة الحقيقة مطلقاً حتّى في الصورة التي حكم فيها بإجمال اللفظ وعدم حصول الظهور العرفي، ويخرج هذا القول عن عنوان المصنف كما لا يخفى، والعجب أنّ المصنف عنون المسألة في أول المبحث موافقاً لما ذكرنا انتصاراً لصاحب الحاشية فراجع.

قوله: بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام<sup>(١)</sup>.

قد ذكر المصنف هذه الدقيقة في مواضع متعددة، منها ما ذكره في رسالة أصل البراءة في جملة كلام له بعد دعوى إجمال حديث الرفع بين رفع جميع الآثار أو رفع خصوص المؤاخذة، من أنّ عموم أدلة الأحكام الواقعية الشاملة بإطلاقها لموارد الأعذار المذكورة في الحديث يرفع الإجمال عن الحديث ويكشف عن أنّ المراد خصوص المؤاخذة، لكن هذه الدقيقة لا تخلو عن تأمل،

لأنّ ظهور العام في العموم ليس بحيث يكون عرفاً قرينة على بيان المجمل المفروض ومفسراً له، نعم بقاء العام على عمومه يستلزم عقلاً أن يكون المراد بالمجمل هو المحتمل الآخر الذي من أفراد العام، ولكن هذا المقدار لا يكفي في رفع الإجمال بحيث يحكم عرفاً انفهام المعنى من اللفظ بمعونة القرينة اللفظية.

وبالجملة الجزم بما ذكره من الدقيقة في غاية الإشكال وللتأمل فيه مجال فليتأمل.

بقي في المقام شيء، وهو أنّ المصنف وصاحب الحاشية وغيرهما جعلوا الكلام في عدم الفرق بين وجود الظن غير المعتبر على خلاف الظاهر وعدمه، ولم يتعرّضوا لما كان الظن المعتبر على خلاف الظاهر، مع أنّ تعرّضه مناسب في المقام، كما لو فرض أنّ عموم الدليل مخالف للشهرة مع القول بحجية الشهرة، وكالدليلين العاميين من وجه، بل ومطلق الأدلة اللفظية المتنافية الظواهر فنقول: كل ظاهر يكون على خلافه ظنّ معتبر من شهرة أو رواية أو آية وأمثالها إما أن يكون بحيث يحكم العرف بالجمع بينهما وكون ذلك الظن المعتبر قرينة على عدم كون الظاهر مراداً للمتكلم كما في النصّ والظاهر أو الظاهر والأظهر أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأوّل، فلا ريب في رفع اليد عن الظاهر بسبب وجود ذلك المخالف، لكن لا يخفى أنّه ليس كل أظهيرية يوجب التقديم والجمع المزبور المقتضي لرفع اليد عن الظاهر، بل ما يحكم العرف بكونها منشأ لصرف الظاهر إلى خلافه ويحكم بعدم التعارض بينهما، فما ذكره الأصوليون في باب تعارض الأحوال في ترجيح المجاز والتخصيص والإضمار والاشتراك بعضها على بعض لبعض المرجّحات التي جعلوها منشأ للأظهيرية محلّ نظر بإطلاقه، إذ على

فرض تسليم الأظهرية بما ذكره لا دليل على اعتبارها ما لم ينته إلى حد القرينية للآخر، وكونها بهذه المرتبة ممنوع في جلّها لو لم يكن في كلها، ومرجع هذا التقديم إلى تخصيص حجية الظواهر بغير هذا الفرض الذي استكشف عدم إرادة الظاهر بحكم العرف لا منع كون هذا الظاهر ظاهراً كما توهم، لأنّ القرينة المفروضة قرينة منفصلة لا متّصلة حتى تمنع عن انعقاد الظهور.

وإن كان الثاني، بأن لا يكون الظن المخالف أقوى وأظهر، أو كان ولكن لا بالمشابة المزبورة، فإما أن يكونا قطعيي السند كآيتين من الكتاب أو الخبرين المتواترين لفظاً، أو لا بأن يكونا ظنيي السند أو مختلفين، ففي الأول يحتمل أن يكون كل واحد منهما مشمولاً لدليل حجية الظهور فيكونان دليلين متعارضين يحكم بالتخيير بينهما لو قيل به في تلك المسألة أو التوقف والحكم بالإجمال، وعلى التقديرين يستدل بهما في غير مورد التعارض مطلقاً وفي مورد التعارض أيضاً في غير محلّ الإجمال كنفى الثالث مثلاً، لكن الأظهر في النظر عدم العلم بشمول أدلة حجية الظهور من الإجماع والسيره وبناء العقلاء لمثل هذا الظاهر المبتلى بمثل ذاك المعارض فلا حجة في البين، ولا يترتب ما ذكرنا من التخيير ونفي الثالث.

وفي الثاني يمكن أن يكون الحكم كالأول بأن يقال لا تعارض بين السندين، فدليل حجية السند يشملهما، ويبقى الكلام في الظاهرين المتنافيين فيحكم بكونهما حجتين تعارضتا، أو يقال بعدم حجية مثل هذا الظاهر على الوجهين في الأول، ويمكن أن يجعل من باب تعارض السندين ويكون موضوعاً للأخبار العلاجية، وتمام الكلام في هذا المقام موكول إلى محله في باب التعادل والتراجيح.

## في حجية الظن في إثبات اللغة

قوله: وأما القسم الثاني وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر<sup>(١)</sup>.

موجب الظن في هذا القسم إما الاعتماد على قول من يوثق به من أرباب علوم العربية كاللغوي والصرفي والنحوي والبياني بالنسبة إلى مواد المفردات وهيئة الكلمات المفردة والمركبة ونحوها، وإما الاعتماد على أدلة وأمارات ظنية التي يقرب إلى ذهن المستنبط كون لفظ مفرد أو مركب ظاهراً في معنى عموماً أو في نوع خاص من الكلام أو في شخص كلام، ومن القسم الثاني جملة مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه، بل جميع موارد اختلافات علماء العربية أيضاً.

أما القسم الأول من القسمين، فقد يقال إن ما يرجع منها إلى النقل عن الواضع فهو حجة، وما يرجع إلى اجتهداهم فهو محل الكلام، والأظهر أن جميعه يرجع إلى اجتهداهم في فهم مداليل الألفاظ من استقراء استعمالاتها من أهل اللسان وفصحائهم، وأما نقلهم عن واضع اللغة من طريق التواتر أو الآحاد فإننا نقطع بعدمه، ولو سلم يجري الكلام في حجية نقلهم أيضاً كحجية اجتهداهم بعينه لا بد له من دليل، فلو تمت الأدلة الآتية من إجماع العقلاء والعلماء وانسداد باب

العلم فيها نهضت بحجية القسمين.

نعم ما سيجيء من المحقق السبزواري من الدليل يختص بالقسم الأول، إلا أنّ التأمّل التام يشهد بعدم الاختصاص، لكن لما كان هو (رحمه الله) بصدد بيان حجية خصوص قول اللغوي عبّر بأصحاب الصناعات وإلاّ فما تمسك به من اتفاق العقلاء في كل عصر وزمان جار في القسمين كما لا يخفى.

قوله: والظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوي أو الانفهام العرفي<sup>(١)</sup>.

لعله أراد بالوضع اللغوي الوضع الأصلي من واضع اللغة، وعلى هذا تدخل المنقولات العرفية الحاصلة في الأزمنة المتأخرة عن واضع اللغة في الانفهام العرفي.

ويمكن أن يكون مراده من الوضع اللغوي مطلق الحقائق ليشمل الموضوعات بالوضع التعيّن أيضاً وغيرها، ويكون مراده من الانفهام العرفي المجازات النوعية والشخصية، وهذا هو الأظهر.

قوله: وكيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

جميع ما استدل عليه وجوه أربعة: إجماع العلماء وسيرتهم بل سيرة أصحاب النبي والأئمة (عليهم السلام) أيضاً، وبناء العقلاء، وانسداد باب العلم في غالب موارد.

ولا يخفى أنّ الوجوه الأربعة لو تمّت جرت في غير قول اللغويين أيضاً

(١) فرائد الأصول ١: ١٧٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٧٤.

مما هو داخل في عنوان هذا النزاع إن لم نقل بكونه أولى بهذه الوجوه.

ثم لا يخفى أنَّ المصنف كغيره استدلَّ ببعض هذه الوجوه على حجية الظن في القسم الأول، والظاهر بل المتيقن مساواة هذا القسم والقسم الأول في حجية الظن بالنظر إلى هذه الأدلة، إذ كما أنَّ بناء العقلاء والعلماء وإجماعهم على العمل بالظن في تشخيص المرادات، كذلك بناؤهم على الاعتماد على الظن في تشخيص الظواهر بعينه كما لا يخفى على المتأمل المتتبع، ولو طرأ شك ففي الموضعين سواء.

والأقوى في النظر تمامية هذه الوجوه بأجمعها في الموضعين مع قطع النظر عن الاختلالات الواقعة في خصوص ألفاظ الكتاب والسنة على ما سبق، وإن كان شكٌّ فمن جهة تلك الاختلالات وقد مرَّ الكلام فيها مستوفىً.

قوله: وفيه: أنَّ المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة<sup>(١)</sup>.

الإينصاف استقرار بناء العقلاء على الاعتماد على قول أهل الخبرة في كل فنٍّ وصنعة كما ذكره المحقق السبزواري كما يشاهد من رجوعهم إلى آحاد الأطباء الماهرين وغيرهم كل فيما يتعلّق بصنعتهم حتى في المقوم الذي جعله في المتن مورد النقض، والظاهر أنَّ السر في رجوعهم إليهم انسداد باب العلم في موارد غالبة، وأما النقض بأنَّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة في من يرجع إليه من أهل الرجال وبعضهم على اعتبار التعدّد، فالظاهر خروجه عن موضوع الكلية، لأنَّ معرفة العدالة ليست صنعةً لأحد من أهل الرجال المعدّلين، وليس إلّا كتعديل بعضنا بعضاً نظير الاخبار بسائر الموضوعات كطهارة هذا الثوب

ونجاسته وإباحته وغصيبته إلى غير ذلك.

وأما النقض بظهور اتفاق العلماء على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم، ففيه مضافاً إلى المنع عن ذلك كما سبق، أن خصوص المورد لعله ليس فيه الانسداد الأغلب الذي قد عرفت أنه السرف في الاعتماد على قول أهل الخبرة، بل ولعله كذلك في التعديل والجرح أيضاً<sup>(١)</sup>.

قوله: لاندفاع ذلك بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذّ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم<sup>(٢)</sup>.

دعوى معلومية أكثر مواد اللغات وكذا الهيئات ونحوها لا يخلو عن مجازفة بالنسبة إلى ألفاظ الكتاب والسنة في زماننا، هذا مع أنه لم يزد في بيانه على الاعتماد على بعض الإمارات الظنية كاتفاق أهل العربية والتبادر بضميمة أصالة عدم القرينة، فكيف يحصل من أمثال ذلك القطع بمداليل الألفاظ، وقد رجع المصنف عن هذا الكلام أخيراً على ما في بعض النسخ المتأخرة ببيان واف مشتمل على أمثلة كثيرة لا يمكن دعوى القطع بالنسبة إليها فراجع.

---

(١) أقول: حق الإنصاف أن دعوى الانسداد الأغلب في غير مورد التقويم من موارد الرجوع إلى أهل الخبرة، ومنعه في خصوص التقويم خلاف الإنصاف، ولو ادعى العكس لم يكن بعيداً، ويشهد بذلك أن معرفة كون زيد محموراً بالغب أو شطر الغب أو غيره وأنّ علاجه باستعمال المسهل الفلاني مثلاً كثيراً ما يحصل به القطع عن قول جمع من الأطباء، بخلاف معرفة أن الدار الفلانية أو الثوب أو الضيعة قيمته كذا، وقلما يتفق مقومان فيها فضلاً عن جماعة يحصل بقولهم العلم، فإذا النقض في محله، اللهم إلا أن يقال إنه خرج عن الكلية المزبورة، فتأمل جيداً.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٧٥.



## الإجماع المنقول

قوله: ومن جملة الظنون الخارجة من الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد<sup>(١)</sup>.

وأما الإجماع المنقول بالخبر المتواتر أو المنقول بالخبر الواحد المحفوف بالقرائن العلمية فلا إشكال في حجيته، ضرورة حصول القطع بوجود الحجة، وأما المنقول بالخبر الواحد الذي هو محلّ النزاع هل هو من باب نقل الكاشف نظير نقل بعض الرواة عن بعض آخر أنّه قال قال الإمام (عليه السلام) كذا، أو من باب نقل الحكم المنكشف نظير نقل الراوي عن الإمام (عليه السلام)؟ وجهان، والأظهر التفصيل، فإنّ حاكمي الإجماع التضمني على ما هو رأي قدماء الأصحاب حاك لقول الإمام (عليه السلام) في الحقيقة، فهو ناقل لنفس الحجة، وأما الحاكمي للإجماع اللطفي على ما هو طريقة شيخ الطائفة (قدس سره) والإجماع الجدسي كما هو طريقة جمهور المتأخرين فهو حاك عن الكاشف أولاً ضرورة كونه ناقلاً لاتفاق الكل أو اتفاق جماعة يكشف عن رضا المعصوم

(عليه السلام) بتلك الفتوى، وموافقة رأيه (عليه السلام) لرأيهم بواسطة مقدمة خارجية من اللطف أو الحدس تدل على الملازمة بين قول الجماعة وقول الإمام (عليه السلام)، وبالنظر إلى هذه الملازمة يكون مدعي الإجماع ناقلاً للحكم المستكشف أيضاً ثانياً وبالعرض، فليكن على ذكر منك.

وكيف كان، فلا دليل على خروج هذا الإجماع المنقول بالخبر الواحد عن أصالة حرمة العمل بالظن سوى أدلة حجية الخبر الواحد كما صرح به غير واحد وهو ظاهر المتن، ولم ينقل عن أحد حجته من غير هذه الجهة سوى ما في الفصول من توهم أن بعض من لا يقول بحجية الخبر الواحد يعتمد على الإجماع المنقول، ثم ضعفه بأنه رجم بالغيب فاسد بلا ريب.

ثم لا يخفى أن عمدة وجه الاستشكال في شمول أدلة حجية الخبر الواحد للإجماع المنقول أمران:

الأول: أن الإجماع المنقول إخبار عن قول المعصوم (عليه السلام) عن حدس لا عن حسّ، والأدلة التي أقيمت على حجية الخبر الواحد لا تدل على أزيد من حجية الاخبار عن حسّ.

الثاني: أن الحاكي للإجماع ناقل في الحقيقة لموضوع من الموضوعات وهو رأي الجماعة وليس ناقلاً للحكم، لكن كلا الوجهين بالنظر إلى غير الإجماع التضمني فإن ناقله حاك عن الحكم عن حسّ كما لا يخفى، والمراد من الحسّي ما يكون مدركاً بإحدى الحواس الظاهرة، وفي حكمه ما كان له آثار ظاهرة حسّية قريبة توجب العلم بوجود ذي الآثار كالعذالة والشجاعة وأمثالهما، ومن الحدسي ما يكون نوعه غير مدرك بالحسّ بل بالحدس، أو يكون مدركاً بالحدس في خصوص مقام وإن كان نوعه قد يدرك بالحسّ

كالإجماع المنقول بالنسبة إلى الحكم المنكشف به فقد يدرك بالسماع عن المعصوم (عليه السلام) أيضاً.

وأما بالنسبة إلى نفس الكاشف يعني فتوى الجماعة فهو أيضاً حدسي غالباً، وإن كان يمكن أن يكون حسيّاً بأن كان مدّعي الإجماع تتبع آراء الجماعة طراً بنفسه وأخذها من لفظهم وكتبهم وإن كان بعيد الوقوع.

ولا يخفى أنه لو ثبت مساواة الإجماع المنقول للخبر الواحد بشمول واحد من أدلته له كفى في حجيته سواء كان التسوية من حيث نقل الكاشف أو نقل المنكشف.

وبعبارة أخرى لو دلّ الدليل على وجوب تصديق مدّعي الإجماع كفى، أعمّ من أن يكون الدليل ناظراً إلى تصديقه في الحكم المستكشف من الاتفاق المحكي، أو يكون ناظراً إلى تصديقه في نفس الاتفاق المحكي الملازم لثبوت الحكم بالنظر إلى قاعدة اللطف أو الحدس القطعي.

قوله: الأول أن الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجية خبر العادل<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أن الأدلة التي أقاموها على حجية خبر العادل كلاً ناظرة إلى وجوب العمل بالأحكام التي يخبر بها العادل، فلو شملت للإجماع المنقول أيضاً تدلّ على حجيته من حيث الحكم المستكشف، سوى آية النبأ فإنّها لو تمت دلالتها دلّت على وجوب الأخذ بقول ناقل الإجماع من حيث الاتفاق الكاشف أيضاً وسيجيء توضيحه.

قوله: اللهم إلا أن يدعى أنّ المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم (عليه السلام)<sup>(١)</sup>.

أو يدعى عموم بعض أخبار الباب للأخبار عن حدس أيضاً كقوله (عليه السلام) فلان ثقة خذوا عنه معالم دينكم ونحوه، أو يمنع الانصراف في باقي الروايات أيضاً إلى الأخبار عن حسّ.

قوله: لكن هذا المناط لو ثبت دلّ على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه<sup>(٢)</sup>.

فإن قيل: فرق بين كشف الإجماع المنقول عن الحكم وكشف الشهرة والفتوى، فإنّ الكشف في الأول قطعي وفي الأخيرين ظنيّ.

قلنا: ليس المناط الكشف القطعي قطعاً وإلاّ لم يشمل الرواية المصطلحة، بل المناط هو كون الخبر حاكياً عن الحكم الصادر عن المعصوم (عليه السلام) وهذا مشترك.

قوله: وأما الآيات فالعمدة فيها<sup>(٣)</sup>.

وأما آية النفر وآية الكتمان وسؤال أهل الذكر فإنّها تشمل الإجماع المنقول من حيث الحكم المستكشف أيضاً لو تمّت دلالتها على حجية الأخبار، غير أنّها تدلّ حينئذ على حجية فتوى الفقيه أيضاً كالمناط المستنبط من الروايات في السابق، وأما من حيث نقل الكاشف فقد مرّت الإشارة إلى عدم دلالتها عليه، إذ الظاهر منها وجوب الرجوع إلى أهل الذكر والمتفقه في

(١) فرائد الأصول ١ : ١٨٠.

(٢) فرائد الأصول ١ : ١٨٠.

(٣) فرائد الأصول ١ : ١٨٠.

الأحكام فقط لا مطلقاً حتى الموضوعات فإنّه لم يقل به أحد وإلا يلزم دلالته على قبول شهادة الواحد في جميع الموضوعات.

وأما آية النبأ فقد أشار صاحب الفصول (قدس سره) إلى عدم شمولها للأخبار الحدسيّة بوجه آخر وهو عدم كونها مشمولة للنبأ المذكور في الآية، إما لأنّ النبأ حقيقة في الاخبار عن الحسّ أو لانصرافه إليه، ثم ضعفه بقوله إن أريد أنّ النبأ لا يطلق إلا على الأشياء التي من شأنها أن تدرك بالحسّ وإن أدركها المخبر بطريق الحدس وشبهه، فهذا مما لا ينافي المقصود، فإنّ المخبر عنه هنا قول المعصوم (عليه السلام) أو فعله أو تقريره وهو أمر من شأنه أن يدرك بالحسّ وإن كان طريق الناقل إليه الحدس، وإن أريد أنّه لا يطلق النبأ إلا على ما كان علم المخبر به بطريق الحسّ فواضح الفساد، للقطع بأنّ من أخبر عن إلهام أو وحي أو مزاوله بعض العلوم كعلم النجوم يعدّ منبأً ومخبراً، قال الله تعالى حكاية عن عيسى (عليه السلام): ﴿وَأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم﴾<sup>(١)</sup> ولا ريب أنّ إخباره لم يكن عن حسّ، ومثله قوله تعالى في غير موضع: ﴿فنبئكم بما كنتم تعملون﴾<sup>(٢)</sup> فإنّ علمه تعالى ليس عن حسّ، وقوله تعالى: ﴿نبئ عبادي أنّي أنا الغفور الرحيم﴾<sup>(٣)</sup> فإنّ كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس أمراً حسياً، وقوله تعالى: ﴿نبئوني بعلم إن كنتم صادقين﴾ بعد قوله: ﴿قل الذّكرين حرّم أم الأنثيين أم ما اشتملت عليه أرحام الأنثيين﴾<sup>(٤)</sup> فإنّ التحريم ليس أمراً حسياً، إلى غير ذلك انتهى.

(١) آل عمران ٣: ٤٩.

(٢) المائدة ٥: ١٠٥.

(٣) الحجر ١٥: ٤٩.

(٤) الأنعام ٦: ١٤٣.

ولقد أجاد فيما أفاد، ويؤيده ما ذكره في موضع آخر من أن الاستناد في الرواية كما يكون إلى الحس كذلك قد يكون إلى الحدس كما في المكاتبة والوجادة، فبطل دعوى اختصاصها بالنوع الأول أي ما يستند إلى الحس، انتهى.

وحاصله: أن جملة مما هو مشمول الآية بتسليم الخصم حدسي كالوجادة مثلاً فإن الراوي الثاني بوجدانه الحديث في كتاب الراوي الأول ينبئ عنه ذلك الحديث مع أنه لم يسمع منه بل علم بكونه روايته من العلم بكون الكتاب بخطه وأنه لا يودع في الكتاب إلا ما سمعه من الإمام (عليه السلام) فكأنه حكى قوله (عليه السلام). ولا يخفى أن الأمور المذكورة مستند الراوي الثاني وهي أمور حدسية، وهكذا يكون بعينه الرواية المستندة إلى إجازة الراوي الأول رواية كتبه للراوي الثاني، وكذا نقل الراوي الأول مضمون كلام الإمام (عليه السلام) بالمعنى، إلى غير ذلك من موارد الاخبار عن حدس.

وبالجملة: أنا لا نشك بملاحظة ما ذكر وغيره في عدم الفرق بين الاخبار عن حس وعن حدس على تقدير ثبوت حجية الخبر بأحد الأدلة المعهودة الآتية في محلها، هذا.

ولكن المصنف أعرض عن دعوى عدم شمول النبأ للاخبار عن حدس وضعاً أو انصرافاً وادّعى وجود القرينة في الآية على أن المراد بها إلغاء احتمال تعمد الكذب فقط لا حجية قول العادل، وبضميمة أصالة عدم خطأ العادل الثابت حجتيه ببناء العقلاء ثبت حجية الخبر المستند إلى الحس فقط، لعدم بناء العقلاء على إلغاء احتمال الخطأ عن المخبر في الحدسيات، وسيجيء ما فيه.

قوله: ومنه تبين عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل<sup>(١)</sup>.

هذا بناء على دلالة الآية على قبول خبر العادل في الموضوعات أيضاً وهو الحق، وأقوى ما يشهد بذلك أن الآية نزلت في شأن الوليد الفاسق بعد إخباره بارتداد القوم ومنعهم الزكاة، وما أخبره كان من قبيل الشهادة على موضوع الارتداد ومنع الزكاة، فمنطوق الآية يشمل الاخبار عن الموضوع قطعاً لعدم إمكان تخصيص المورد ويتبعه المفهوم.

قوله: والظاهر أن ما ذكرنا من عدم دلالة الآية - إلى قوله - هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم بل أطبقوا عليه، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

فيه: أن وجه ذهاب المعظم إلى عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحس، إما الاعتماد على ما ذكر في الرياض من أن الشهادة من الشهود وهو الحضور كما حكي هذا التعليل عن جمع، أو الاستناد إلى ما روي من قوله (عليه السلام) لمن أراه الشمس: «على مثل هذا فاشهد أو دع»<sup>(٣)</sup> وغيره مما يقرب من ذلك كما هو مذكور في محله، فالاستناد إلى أن وجه ذهاب المعظم إلى عدم اعتبار الشهادة الحدسية إلى ما ذكره لعله تحرّص على الغيب بل فاسد، لأنهم علّلوا مختارهم بغيره مما أشرنا إليه، فتدبر.

(١) فرائد الأصول ١: ١٨١.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٨٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ٣٤٢ / أبواب الشهادات ب ٢٠ ح ٣.

قوله: والحاصل أنه لا ينبغي الإشكال في أن الاخبار عن حدس واجتهاد ونظر<sup>(١)</sup>.

الظاهر أن الآية دالة على حجية خبر العادل تعبدًا، ولازمها إلغاء احتمال كونه غير مطابق للواقع من أي جهة كان، لا من جهة خصوص تعمّد الكذب كما حققه المصنف، وما استشهد به على ذلك من قرائن الكلام غير شاهد.

أما قضية التفصيل بين العادل حين الاخبار والفاسق فهي بمجرددها لا تصلح لأن تكون قرينة على أن المراد إلغاء احتمال تعمّد الكذب في العادل دون الفاسق، بل ظاهر القضية اعتبار الفسق والعدالة تعبدًا كما هو كذلك بالنسبة إلى أدلة اعتبار العدالة في موارد، ولا تكون في الآية خصوصية في التفصيل لا تكون في غيرها، وظاهر الكل اعتبار العدالة تعبدًا.

وأما قضية تعليل اختصاص التبيين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم أيضاً لا تكون قرينة على ذلك، لأننا نعلم أن التعليل المذكور حكمة غالبية، لأنّ الغالب في الفاسق عدم تحرّزه عن تعمّد الكذب ولا يبال في مقالاته أن تكون مخالفة للواقع، بخلاف العادل فإنّ الغلبة بالنسبة إليه بالعكس، وهذه حكمة حجية البيئة أيضاً، وسيجيء زيادة توضيح لذلك. بل يمكن أن يقال إنّ التعليل المذكور ظاهر في خلاف ما ذكره، فهو قرينة على المختار، إذ الظاهر من الآية بضميمة التعليل طرح قول الفاسق بالمرة فإنّه مظنة الندم، والتفحص عن حقيقة الواقعة من موضع آخر حتى يعلم الحال لا التفحص عن أنّه تعمّد في الكذب أم لا حتى يكون مفهومه وجوب الحكم بأنّه مساو للعادل بعد تبيين أنّه ما تعمّد في الكذب.



ثم ما ذكره من استقرار بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ والسهو لندرته ممنوع مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم ومع عدم حصول الظن، بل طريقتهم تحصيل العلم بما هو موافق لغرضهم أولاً، ومع عدم إمكانه أو تعسره فالظن، فعدم الاعتناء باحتمال الخطأ النادر في نفسه من جهة أنه لا ينافي حصول الظن في مورد حصوله، وإن لم يحصل لهم ظن ولو من جهة احتمال الخطأ فيتوقفون في متابعة الخبر، بل نقول لو صحّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ مطلقاً صحّ أن يقال إنّ بناءهم على عدم الاعتناء باحتمال تعدّد الكذب أيضاً في غير الكذب خصوصاً إذا كان المخبر عادلاً، فإنّ احتمال خطئه ليس أبعد وأندر من احتمال تعدّد كذبه، ولازمه حجية خبر العادل الواحد ببناء العقلاء من غير احتياجه إلى دليل آخر، وهو كما ترى<sup>(١)</sup>.

(١) أقول: والإنصاف أنّ بناء العقلاء على الاعتماد على الظن النوعي بعد إحراز عدم تعدّد الكذب مما لا ينكر، ألا ترى أنّهم يعتمدون على قول واحد من أهل الخبرة في كل صنعة وفنّ من غير تزلزل وتشكيك بعد إحراز أنّه أستاذ الفنّ، وإحراز خلوه عن الأغراض النفسانية التي توجب تعدّد الكذب، ولا يعبأون باحتمال خطئه نادراً، ودعوى حصول القطع في جميع موارد الرجوع مجازفة، كما أنّ دعوى كون هذه الموارد بأجمعها مما ينسد باب العلم فيها ولو بالرجوع إلى باقي أرباب الصناعة حتى يحصل العلم خلاف الواقع مما نجده، وكذا دعوى كونهم معتمدين على الظن الفعلي في كلّ واقعة واقعة أيضاً خلاف الإنصاف، كيف وأنهم لو سئلوا عن وجه عملهم يعللونه بقول فلان وفلان من أهل الصنعة لا الظن الحاصل من ذلك القول، ويشهد بذلك ما حكاه عن الكفار في الكتاب العزيز بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [سورة الزخرف ٤٣: ٢٣] مع أنّهم عقلاء، وكذا في قوله: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾ [سورة يونس ١٠: ٣٦] وقوله: ﴿إِن هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة البقرة ٢: ٨٧] إلى غير ذلك، غاية الأمر ورود المنع عن العمل بالظن في الشرعيات من الأحكام الأصولية والفرعية، فيقتصر على ما ثبت فيه المنع ويبقى الباقي تحت الأصل المذكور، وعلى هذا أصالة حجية خبر العادل قريب جداً لو لم يمنعه الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن، فليتامل.

قوله: فإن قلت فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب فيه تقبل شهادته فيه<sup>(١)</sup>.

وكذا يقبل إخباره، وبالجمله حجية قوله مطلقاً في الأحكام والموضوعات بعين التقريب المذكور في المتن، بل يتعدى إلى قول مجهول الحال والكافر أيضاً إذا علم عدم تعمده للكذب، وهذا السؤال وارد على بيانه والجواب عنه صعب مستصعب، وما أجاب به من ثبوت إناطة الحكم في الشهادة والفتوى بالعدالة تعبداً، فيه مضافاً إلى ما مر من ثبوت الإناطة في الخبر أيضاً بمدلول الآية فالمقامان متساويان والمنع مشترك حرفاً بحرف، أن لازم ذلك أن الأصل في خبر الفاسق والكافر المتحرزين عن الكذب حجية قولهما، غاية الأمر ورود الدليل على إناطة الحكم بالعدالة في الشهادة والفتوى، ويبقى في غيرهما الأصل سليماً عن المعارض أو غير سليم أيضاً بملاحظة الأدلة الناهية عن العمل بالظن مطلقاً.

هذا كله بالنظر إلى الإشكال الأول وهو عدم شمول أدلة حجية الخبر الواحد للأخبار الحدسية ومنها الإجماع المنقول بالنسبة إلى الحكم المستكشف وقد عرفت ضعفه.

وأما الإشكال الثاني، وهو عدم شمول الأدلة للأخبار بالموضوعات كما هو كذلك في الإجماع المنقول بالنسبة إلى الاتفاق الكاشف، فالظاهر أن ما سوى آية النبأ كذلك، فإنها لا تدل إلا على وجوب العمل بالأحكام المخبر بها، وأما آية النبأ فقد عرفت شمولها للأمرين بل شمولها للموضوع أولى بقرينة المورد، فتثبت بالآية حجية قول العادل فيما نحن فيه بالنسبة إلى الكاشف

ويتبعه الحكم المستكشف به.

بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه: وهو أنه لو أخبر المخبر بخبر لازمه أمر آخر فهل يصدق أنه أخبر بذلك اللازم أيضاً أم لا؟

وتظهر الثمرة فيما نحن فيه أن لو قلنا بالأول تثبت حجية الإجماع المنقول باعتبار الحكم المستكشف من حيث كونه لازماً للاتفاق المحكي بالنظر إلى أدلة حجية خبر الواحد ما عدا الإجماع منها ولا سيما آية النبأ على تقدير عدم شمولها للموضوعات، وإن قلنا بالثاني فلا تثبت الحجية إلا على تقدير شمول الآية للموضوعات بالتقريب السابق.

والتحقيق أن يقال: إنه إن كان ذلك اللازم مقصوداً بالذات من الكلام كالكناية التي يراد بها اللازم ويكون ذكر الملزوم توطئةً للانتقال إلى اللازم، فلا ريب أن المخبر به حقيقة هو اللازم ولا يقال إنه أخبر بالملزوم إلا مجازاً، وأما في غير ذلك لا يقال إنه أخبر باللازم وإن كان المتكلم متفطناً له بل وإن كان مقصوداً بالإفادة أيضاً مع الملزوم، وإن لم يكن متفطناً له فالأمر واضح، ففيما نحن فيه قد يقال: إن مدعي الإجماع لم يخبر إلا بنفس الاتفاق المستلزم لرأي الإمام (عليه السلام)، فنفس اللازم غير مخبر به وإن كان متفطناً له بل قاصداً له أيضاً.

وقد يقال: إن مقصوده نقل الحجة ولما كان حجية الإجماع المحكي باعتبار ذلك اللازم كان هو المقصود بالأصالة فهو من قبيل الكناية السابق ذكرها، والأظهر هو الثاني فليتأمل، ولعله (رحمه الله) إلى بعض ما ذكرنا أشار بقوله فتأمل.

قوله: الأمر الثاني أنّ الإجماع في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم<sup>(١)</sup>.

الظاهر أنّ المراد من لفظ الأصل الأوّل هو السابق والثاني هو المبتنى عليه، وكونهم أصلاً للإجماع لأنّهم أسّسوه دليلاً ثم تبعهم الخاصة لكونه مشتقاً على ما هو مناط الحجية عندهم من قول المعصوم (عليه السلام)، وكونه أصلاً لهم لأنّه لم يمكنهم إثبات مذهبهم إلّا بانيّاً عليه، ومحصل كلامه في هذا المقام أنّ الإجماع بحسب ما اصطلاح عليه الأوائل من العامة والخاصة هو اتفاق الكل، ولما كان مناط الحجية عند الخاصة اشتغال ذلك بالاتفاق على قول الإمام (عليه السلام) تسامح من تأخّر كالسيد والفاضلين في إطلاقه على اتفاق جماعة كانت أقوالهم مشتملة على قول الإمام (عليه السلام) ثم تسامح من تأخّر منهم على إطلاقه على اتفاق جماعة ليس فيهم الإمام (عليه السلام) بيقين ولكن يستكشف منه قول الإمام (عليه السلام) أو رأيه من طريق الحدس، فالإطلاق الأخير مسامحة في مسامحة كما عبّر في المتن واعتذر عن هذه المسامحة بأنّ تسميتهم ذلك إجماعاً لأجل المحافظة على ما جرت سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين من الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

أقول: ولا يبعد أن يريدوا به المعنى اللغوي لا الاصطلاحي، ويكون مقام الاستدلال قرينة على إرادتهم الاتفاق الكاشف، ولذا تراهم يعبرون بالاتفاق أيضاً في مثل المقام ولا يريدون به إلّا ما يريدون من لفظ الإجماع، وعذرهم أيضاً ما ذكره المصنف من التحفظ على عناوين الأدلة المعروفة الأربعة، ولم يقل

أحد بأنّ لفظ الاتفاق أيضاً له معنى آخر اصطلاحي حتى يكون الإطلاق باعتباره.

وكيف كان، لا ريب في أنّ نقل الإجماع الاصطلاحي وكذا التضمني بعد المسامحة الأولى حجة لتضمّنها نقل قول المعصوم (عليه السلام) وأما نقل الإجماع الكشفي فإن كان كاشفاً عند كلّ أحد حتى يصدق أنّ الإجماع ملزوم قول الإمام (عليه السلام) وقلنا بشمول أدلة حجية الخبر للأخبار بالموضوع أيضاً كما قلنا به فهو حجة وإلا فلا.

قوله: إذا عرفت ما ذكرنا فنقول إنّ الحاكي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق<sup>(١)</sup>.

محصل الكلام أنّ الحاكي للإجماع لو نقله بعبارة تدل على دخول قول الإمام (عليه السلام) في جملة الأقوال، كما إذا نقله مطلقاً وحمل على المعنى الاصطلاحي بدون المسامحة أو أضافه إلى الأمة أو المسلمين أو الشيعة ونحو ذلك فهو حجة، لما مرّ من تضمّنه لنقل رأي المعصوم (عليه السلام)، وأما إذا نقله بلفظ لا يدلّ على دخول قول الإمام (عليه السلام) كما إذا أضافه إلى العلماء الظاهر في غير الإمام (عليه السلام) أو أصحابنا أو فقهاءنا ونحو ذلك فيدخل في نقل الموضوع، فإن قلنا بشمول أدلة حجية خبر الواحد للموضوع وكان ذلك ملزوماً لقول الإمام (عليه السلام) فهو أيضاً حجة، إلّا أنّه خلاف مختار المصنف على ما سيأتي.

قوله: الثاني قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ في العدة<sup>(١)</sup>.

محصل مراده: أن قاعدة اللطف تقتضي عدم استتار الحق بالمرّة في عصر من الأعصار، فلو اتفقت آراء الفقهاء في عصر ولم يكن هناك دليل على خلافهم من كتاب أو سنة مقطوع بها يكشف عن رضا الإمام (عليه السلام) بأقوالهم وأنها موافقة لرأيه (عليه السلام)، وكذا لو انحصر أقوالهم في قولين أو ثلاثة، وهكذا يكشف عن عدم كون الحق مخالفاً لجميع الأقوال وإلا لظهر وأظهر الحق ولو بنصب دلالة تكفي في إزاحة التكليف.

ولازم دعوى الشيخ أنه لو كان هناك فرع لم يتفطن له سوى واحد أو اثنين من العلماء وأفتى هذا الواحد أو الاثنان فيه بشيء، كان ذلك حجة بعين التقريب المذكور وإلا لظهر الإمام (عليه السلام) وأظهر الحق لئلا يلزم استتار الحق بالمرّة بين الأمة، ويلزمها أيضاً أنه لو اتفقت آراء العلماء في عصر من الأعصار على حكم مستندين إلى دليل ظني أو قطعي ثم ظهر لهم فساد المستند، كان هذا الاتفاق حجة بعين التقريب المذكور، والالتزام بمثل هذه اللوازم كما ترى مستبعد جداً.

لكن حكى في الفصول<sup>(٢)</sup> أن الشيخ (رحمه الله) تفطن للآول والتزم

به.

وكيف كان استدلال على حجية الإجماع على هذه الطريقة بوجوه عقلية وتقليدية:

منها: أن التكليف بما يقتضيه الواقع لطف والإخلال باللطف قبيح، أما

(١) فرائد الأصول ١: ١٩٢.

(٢) الفصول الغروية: ٢٤٦.

الصغرى فلائنه مقرّب إلى الطاعة ومبّعّد عن المعصية على ما عرّفوا به، وأما الكبرى فلائنه نقض الغرض وخلاف الحكمة.

ومنها: أنّ اتفاق الأمة على الباطل قبيح، والإمام (عليه السلام) متمكّن من ردّهم إلى الحق كلاً أو بعضاً، فيجب عليه الظهور وردّهم ولو من باب النهي عن المنكر.

ومنها: أنّ الحكمة الباعثة على تشريع الأحكام وعلى بعثة الأنبياء ونصب الأوصياء داعية إلى تشريع الحكم الخاص أيضاً، كما يجب تبليغها لينقطع عذر الخلق على الحق في أمر التكليف ولا يكون للناس على الله حجة فيها.

ومنها: أنّ الغرض الداعي إلى نصب الإمام (عليه السلام) إنما هو تبليغ الأحكام، فإذا قدّر عدم إمكان التبليغ في حقه أو عدم مساعدة الحكمة عليه لم تكن فائدة في نصبه ووجوده، فيبطل ما اتفقت الإمامية عليه ونطقت به الأخبار من عدم خلوّ عصر عن الحجة.

ومنها: الأخبار<sup>(١)</sup> الواردة في هذا المعنى أظهرها دلالة ما ورد في جملة من الأخبار من أنّ الزمان لا يخلو عن حجة كي إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم وإن نقصوا أتمّ لهم، ولولا ذلك لا اختلط على الناس أمورهم.

قوله: ولا يخفى أنّ الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر في محله<sup>(٢)</sup>.

لأنّ الوجوه المذكورة مدفوعة:

(١) بصائر الدرجات: ٤٨٦ / ١٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٩٣.

أما أولاً: فبالنقض بالمسائل الخلافية بين أصحابنا، ولا ريب أن ما سوى واحد من الأقوال خلاف الحق بناء على بطلان التصويب، ومقتضى الوجوه المذكورة وجوب ردعهم، ومجرّد وجود الحق بين الأقوال لا يوجب السكوت عن خطأ الباقيين كما لا يخفى.

وأما ثانياً: فلمنع وجوب جميع الألفاظ بجميع مراتبها، والقدر المسلّم منه هو تبليغ الأحكام على النحو المتعارف وبقدر الإمكان، فلو منع من ذلك مانع من ظلم الظالمين وتغلّب المتغلّبين لم يقدح في أصل وجوبه، كما أن استتار إمامنا الثاني عشر (صلوات الله عليه) لأجل المانع المذكور غير مناف لوجوب نصب الإمام (عليه السلام) من باب اللطف، ولا يجب ظهوره وتصرفه بالمعجزة ودفع الظالمين بالقهر والغلبة بغير الأسباب المتعارفة، وإليه أشار المحقق الطوسي (قدس سره) في التجريد<sup>(١)</sup> من أن وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منّا، وكذا ما سيأتي في المتن من كلام المرتضى (قدس سره) في جواب الشيخ (قدس سره) إذا كنّا نحن السبب في استتاره ...، هذا مع أن المحقق التراقي (قدس سره) أورد في كتاب العوائد<sup>(٢)</sup> وجوهاً في ردّ قاعدة اللطف وجواز التمسك بها في الشرعيات، كلها أو جلّها واردة لا يمكن التفصّي عنها فراجع.

وبالجملة فساد هذه الطريقة في حجية الإجماع من الواضحات والغرض إشارة إجمالية إليها، ولو ذكر مفاسدها وما يرد على أدلتهم مفصلاً لطال الكلام بلا طائل والاستغفال بغيره أهم.

(١) تجريد الاعتقاد: ٢٢١.

(٢) عوائد الأيام: ٧٠٥ - ٧١٠.



قوله: فدعوى مشاركته للسيد في استكشاف قول الإمام (عليه السلام) من تتبّع أقوال الأمة، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

هذه الدعوى ليست ببعيدة كما حكى عن المناهج وغيره، وما استظهر المصنف هنا مما نقله من كلمات الشيخ (قدس سره) في العدة على انحصار طريقته في الإجماع اللطفي في محلّه، لكن ما حكاه المصنف أيضاً عن العدة في مسألة حجية خبر الواحد عند ذكر الإجماع من أدلته نصّ في هذه الدعوى بل قيل إنه يستفاد منه انحصار طريقته في الإجماع التضمّني وإن كان فيه تأمل، لأنّه ذكر في غير موضع من كلامه المحكي أنّ خروج معلوم النسب لا يقدح في حجية الإجماع للعلم بأنّه غير إمام، فالإمام (عليه السلام) داخل في الباقي، ومن الواضح أنّ خروج معلوم النسب قادح في الإجماع اللطفي وأنّ الإمام غير داخل في المجمعين، وحيثنّذ كلماته متدافعة لا يمكن إرجاع بعضها إلى بعض، فتأمل تجدها كما ذكرنا.

قوله: قال في الإيضاح في مسألة ما يدخل في المبيع إنّ من عادة المجتهد - إلى قوله - وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كلّ واحد منهما<sup>(٢)</sup>.

هذه العبارة مما أشكل على أقوام، لأنّه كان المناسب أن يقول وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على خلاف اجتهاده الثاني، لأنّ اجتهاده الثاني لا يؤثر على هذه الطريقة في انعقاد الإجماع في العصر الأول موافقاً أو مخالفاً، لأنّه عبارة عن اتفاق أهل العصر الواحد، فافهم.

(١) فرائد الأصول ١: ١٩٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٩٦.

قوله: الثالث من طرق انكشاف قول الإمام (عليه السلام) لمدعي الإجماع: الحدس<sup>(١)</sup>.

الأظهر أن يقال انكشاف الحجة أعم من قول الإمام (عليه السلام)، بيان ذلك: أن المدعي للإجماع إما أن يستكشف بحدسه الحكم الواقعي الذي هو رأي الإمام (عليه السلام)، وإما أن يستكشف أن الإمام (عليه السلام) قال ذلك الكلام الظاهر في أن الحكم كذا ولكن احتمل إرادة خلاف ظاهره أو صدوره تقية، وإما أن يستكشف بالحدس وجود دليل معتبر على الحكم كخبر العادل مثلاً بحيث لو ظفرنا بذلك الدليل عملنا به ولو لم نعلم بصدور الخبر مثلاً فضلاً عن أصل الحكم، ولا ريب أن استكشاف أحد الأمور المذكورة كاف في المقصود.

ثم إن مورد الحدس المذكور ما إذا كان الحكم المستكشف تعبدياً لا مسرح للعقل إليه وعلمنا بعدم استناد المجمعين كلاً أو بعضاً إلى ما ليس بحجة عندنا، وإلا لم يحصل العلم بأحد الأمور الثلاثة المتقدمة كما لا يخفى، وبالجمله كان بحيث نقطع بأن اتفاقهم على هذا القول لا يكون إلا من جهة ما وصل إليهم من إمامهم ورئيسهم ولو كان ذلك دليلاً معتبراً عندنا، ولا يخفى أن الحدس المذكور في مثل المورد قلماً يتفق بل لا يتفق.

قوله: أحدهما أن يحصل له الحدس الضروري من مبادي محسوسة<sup>(٢)</sup>.

أما الحدس الضروري فإنه يحصل من العلم بأقوال جميع العلماء حيّهم

(١) فرائد الأصول ١: ١٩٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٩٨.

وميتهم، أو معظم العلماء كذلك في مثل المورد الذي ذكرنا في الحاشية السابقة، وأما المبادي المحسوسة مثل السماع عنهم أن رأيهم في المسألة كذا، أو وجدان ذلك في كتبهم وتصانيفهم المتواترة عنهم المصونة عن التصحيف والغلط، أو نقل بعض أهل العصر أن باقي علماء عصره متفقون معه في الفتوى ولو بأن أرسله إرسال المسلّم مع كون ديدنه على ذكر المخالف لو ظفر به وأشباه ذلك، ولا يخفى أن الحدس الضروري المذكور من المبادي المحسوسة المزبورة أعزّ من الكبريت الأحمر.

**قوله: فلا يسمع دعوى من استند إليه<sup>(١)</sup>.**

وكذا لو تردد بين أن يكون مستنده ذلك أو إحدى الطريقتين الآخرين.

**قوله: وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير<sup>(٢)</sup>.**

يريد بذلك أن خبر العادل المستند إلى القسمين الآخرين ليس بحجة لما مرّ في أول المسألة من عدم شمول دليله لغير الاخبار عن حسّ، وأما خبر العادل المستند إلى القسم الأول وإن كان حجة إلا أنا لم نعلم أن المدّعي للإجماع مستند إلى أي الأقسام الثلاثة المرددة بين الحجة واللاحجة فلا بدّ من التوقف.

**وفيه نظر:**

**أما أولاً:** فلما مرّ منّا أيضاً في صدر المسألة من أن دليل حجية الخبر لا يفرق بين الخبر الحسّي والحدسي، بل وجه عدم حجية الإجماع المنقول عن

(١) فرائد الأصول ١: ١٩٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٩٩.

يستند إلى أحد القسمين الأخيرين أنه لم يخبر بملزوم الحجة من قول الإمام (عليه السلام) أو دليل معتبر حتى نأخذ بـلازمه وقد سبق بيانه.

وأما ثانياً: فلأن من استند إلى القسم الأول أيضاً لا حجة في نقله الإجماع على مذهب المصنف من عدم شمول مثل آية النبأ للأخبار عن الموضوعات، فمن حيث نقله الإجماع الكاشف لا حجة في خبره، ومن حيث الحكم المنكشف لم يخبر بشيء، لما مرّ في أول المسألة من أن لوازم الكلام ليست بمخبر به، لكن بناء على المختار من حجة الخبر في الموضوع يصح الاستناد إلى مثل هذا الإجماع المحكي والأخذ بـلازمه من وجود الحجة على الحكم، فتأمل وراجع ما علّقناه على أول المسألة كي يتّضح المقصود.

**قوله: فإن قلت ظاهر لفظ الإجماع اتفاق الكل<sup>(١)</sup>.**

كون الظاهر من لفظ الإجماع هو اتفاق الكل في نفسه من الواضحات، لكن القرائن الصارفة عن هذا الظاهر كما سيجيء ومرّ بعضها في الإجماعات المنقولة التي بأيدينا مانعة عن إرادة هذا الظاهر في كلها أو جلّها، فلا وقع لهذا السؤال بعد هذا المطلب، ولو كان وجه السؤال على فرض الإغماض عن هذا المطلب كان المناسب أن يجيب بالقرائن الصارفة عن الظاهر، فتأمل.

**قوله: قلت: إنّ الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد لا جميع الأعصار<sup>(٢)</sup>.**

هذا أيضاً في محل المنع بالنسبة إلى الإجماعات التي يدّعيه واحد من الشيعة، إذ كثيراً ما يدّعي أحدهم إجماع من عدا فلان ممن تقدم عصره، فلو كان

(١) فرائد الأصول ١: ١٩٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٠١.

المراد من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد كان اللازم أن يدعي الإجماع المطلق، نعم من يدعي الإجماع المطلق معتزلاً بانقضاء عصر المخالف كلامه ظاهر في أن الإجماع اتفاق أهل عصر واحد كما أن الإجماع عند العامة أيضاً كذلك، ولعل قول المصنف كما يظهر من تعاريفهم إلى آخره، ناظر إلى تعاريف العامة فافهم.

قوله: أحدها أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى<sup>(١)</sup>.

لا شك أن دعوى اتفاق كل قابل للفتوى في عصر واحد أو مطلقاً من المجازفات البيّنة، لأننا نرى بالعيان أنه لا يمكننا الإحاطة بأقوال كل قابل للفتوى في بلدة واحدة ونحن ساكنون في تلك البلدة منذ سنين فكيف بالبلاد الأخرى، وكيف بالنسبة إلى الأزمنة السالفة التي لا يمكن الاطلاع على أقوال علمائها إلا بالرجوع إلى كتب أصحاب تصانيفهم، ومن المعلوم أن جميع من كان قابلاً للفتوى في الأزمنة السابقة لم يكن صاحب تصنيف، ومن كان منهم من أرباب التصنيف أيضاً لم تبق كتبه معروفة مشهورة بحيث يصل إلينا ما فيه رأيه مودع، بل حصل لأغلب كتب المعاريف من العلماء المبرزين مثل العماني والاسكافي والقاضي بل مثل السيد المرتضى والحلي الاندراست حتى أننا لا نعلم بآراء أمثال هؤلاء إلا بطريق نقل من تأخر عنهم في بعض المسائل دون الكل، فإذا كان حال أقوال هؤلاء فكيف الظن بتحصيل أقوال من سواهم من أهل الفتوى، فإذا نحن نتيقن بأن المدعي للإجماع لم يرد إلا إجماع المعروفين بالفتوى الذين أمكنه معرفة أقوالهم وآرائهم من كتبهم أو كتب من حكاها عنهم.

وأما قضية تحصيل آراء أهل عصر واحد فهو أمر صعب بعيد الوقوع جداً، ففي أيّ زمان كان لأهل الفتوى في ذلك العصر مجمع يمكن تحصيل العلم بآراء الكل عن حسّ ولو بالسؤال عن كل واحد واحد عن رأيه، أو العلم به من طريق نقل غيره عنه.

وبالجملة: ليس نقل الإجماع في السنة العلماء السابقين إلا كدعوى أحدنا الإجماع في مسألة في زماننا هذا، فلو اطلعنا على أقوال جمهور العلماء المعروفين كالسيد والشيخ والعلامة والشهيد وأضرابهم من كتبهم أو من كتب غيرهم، ولم نر مخالفاً لهم في المسألة في الكتب التي بأيدينا ندّعي الإجماع في المسألة، وهكذا كان حالهم قطعاً بل أسوأ من ذلك، لأنّ الكتب المشتملة على جميع الفتاوى في زماننا أكثر وأسهل وصولاً من الأزمنة السالفة البتّة كما لا يخفى.

قوله: الثاني أن يريد إجماع الكل ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره<sup>(١)</sup>.

استفادة إجماع الكل من اتفاق أهل عصره لا يكون إلا من قبيل تخرص من ليس من أهل الخبرة، والخرص إن كان ولا بدّ فليضمّ إليه عدم نقل خلاف ممن شأنه نقل كل خلاف، فقد يحصل من ذلك الاتفاق وتلك الضميمة العلم بإجماع الكل أعني اتفاق جميع المعاريف على ما مرّ بيانه، وهذا أيضاً بعيد في الإجماعات المتداولة في السنة أكثر علمائنا المتقدّمين مع ما نرى التخلّف في أكثر ما ادّعوا فيها الإجماع وسيشير إلى جملة منها في المتن.

قوله: الثالث أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على

## العمل بالأصل عند عدم الدليل<sup>(١)</sup>.

هذه الاستفادة أوهن من السابق، إلا أننا نرى أنهم سلكوا هذا المسلك كثيراً على ما يظهر من بعض عبارتهم التي حكاه في المتن، والأظهر في توجيه كلمات مدعي الإجماع من السلف هو هذا الوجه، ويشهد له شواهد موجودة في كلماتهم، وظنني أن الاعتراف بمسامحتهم في دعوى الإجماع أولى من هذه الاعتذارات، وحيثما قطعوا بالمطلب بطريق معتبر عندهم ادّعوا الإجماع مسامحةً ومساهلةً، وربما كان ذلك لأجل محافظتهم على عناوين الأدلة الأربعة المعروفة كما مرّ سابقاً.

قوله: فمن ذلك ما وجّه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات<sup>(٢)</sup>.

قد مرّ سابقاً أن لفظة من مذهبنا ليس مفادها الإجماع كلفظ ممّا انفردت به الإمامية ونحوه، بل غاية ما يظهر من أمثال هذه التعابير أن هذا المذهب مخالف لمذاهب العامة لأن جميع الخاصة مطبقون على ذلك، ولم يرد المحقق أيضاً توجيه الاتفاق لمكان هذا التعبير، بل أراد توجيه أصل القول بالتماس دليل له كما يرشد إلى ذلك قوله: وأما قول السائل كيف أضاف المفيد والسيد ذلك إلى مذهبنا ولا نصّ فيه انتهى، فلو حمل كلامه على إرادة دعوى الإجماع لم يناسب إيراد السؤال بعدم النصّ فيما اختاره من المذهب.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٠٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٠٤.

قوله: قال دليلنا إجماع الفرقة فإنهم رَوَوْا أنَّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين<sup>(١)</sup>.

الظاهر أنَّه أراد الإجماع في الرواية لا الفتوى، ومثل هذا الإطلاق كان شائعاً في الصدر الأول، وعليه يحمل ما في مقبولة عمر بن حنظلة الآتية قال (عليه السلام): «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»<sup>(٢)</sup> فلما أطلق لفظ المجمع عليه في هذه الرواية وغيرها على ما كان مطابقاً للرواية المشهورة شاع هذا الإطلاق فيما بينهم على عادتهم المعروفة من تعبيرهم لما عندهم من الآراء بما يوافق ألفاظ الكتاب والسنة، ولكن مع ذلك كله لا يخلو عن مسامحة وشائبة تلييس الأمر على الخصم بعد استقرار الاصطلاح في كتب الأصول على خلاف هذا الإطلاق.

قوله: ومن الثاني ما عن المفيد في فصوله<sup>(٣)</sup>.

قيل: أراد من الثاني الاتفاق على مسألة أصولية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة على ما صدر في عنوان هذا القسم، ولا يخلو عن حزاة إذ المناسب لهذا التعبير هنا أن يسبق منه في أول ذكر الموارد قوله فمن الأول، مع أنَّ أقسام العنوان يزيد عن اثنين بل عن أربعة، فتأمل.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٠٥.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفة القاضي ب ٩ ح ١ (باختلاف يسير).

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٠٦.



قوله: وحفظتهم الصدوق<sup>(١)</sup>.

قيل: إنَّ الحُفْظَةَ بالضم مفرد كهزمة ولمزة لكنَّا لم نجدَه في كتب اللغة<sup>(٢)</sup> ولا غيرها، وعلى تقدير كونه بالفتح جمع حافظ يحتمل أنَّه أراد من حفظتهم الصدوق، فتأمل.

قوله: لما عرفت من أنَّ الخبر الحدسي المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادةً كالخبر الحسِّي في وجوب القبول<sup>(٣)</sup>.

قد عرفت فيما سبق أنَّ لازم الخبر ليس بمخبر به حتَّى يدخل في عموم آية النبأ وغيره إلَّا إذا كان المقصود من ذكر الملزوم الانتقال إلى اللازم كما في الكناية، وعرفت أنَّ ما نحن فيه ليس كذلك.

قوله: نعم يبقى هنا شيء وهو أنَّ هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحسِّ يكون خبره حجة فيها<sup>(٤)</sup>.

هذا يؤكِّد ما سبق منا من أنَّ ناقل الإجماع ينقل فتاوى المعروفين الذين هم أرباب التصانيف، إلَّا أنَّ ما ذكره واختاره لا يخلو من نظر وتأمل.

أما أولاً: فلأنَّ ظاهر كلام المدعي للإجماع وإن كان ما ذكره من وجدان فتاوى المعروفين بالحسِّ لكن بعدما علمنا أنَّه ربَّما يدَّعي الإجماع مستنداً إلى أصل مجمع عليه أو رواية مجمع على روايتها أو نحو ذلك، لا يبقى لنا مجال التمسك بهذا الظهور خصوصاً في كلام من وجدنا خلاف هذا الظاهر كثيراً، فإنَّ

(١) فرائد الأصول ١: ٢٠٧.

(٢) [ذكره تاج العروس ٥: ٢٥١].

(٣) فرائد الأصول ١: ٢١٣.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢١٤.

ذلك موجب للإجمال في مثل الإطلاق المذكور سيّما مع ما عرفت من أنّ دأبهم في دعوى الإجماع استقرّ على المسامحة والمساهلة.

وأما ثانياً: فلأنّ المصنف لا يرى تكفّل آية النّبأ للاخبار عن غير الأحكام كالموضوعات، ومن المعلوم أنّ إخبار الجماعة المنقول عنهم الحكم لا يستلزم الاخبار عن قول الإمام (عليه السلام) ولذا احتاج إلى ضمّ القرائن الأخر وأقوال باقي العلماء كي يستكشف من مجموعها رأي الإمام (عليه السلام). نعم على ما اخترنا من حجية الأخبار عن الموضوع أيضاً من آية النّبأ أو غيره تثبت صحّة الاسناد إلى الجماعة وأنّ ذلك قولهم تعبّداً.

وأما ثالثاً: فلاّنه بعد تسليم جميع ذلك لا ينتج شيئاً، لأنّ القطع الوجداني بقول الإمام (عليه السلام) لا يحصل بمثل هذا الاتفاق الذي ثبت أقوال المجمعين بالتعبد بتصديق العادل الناقل لأقوال الجماعة، والقطع الشأني لا دليل على حجّيته، وليس تحقق الإجماع الكاشف حكماً شرعياً لازماً لما أخبر به الناقل حتّى يقال إنّ لازم حجية قول الناقل الأخذ بلوازمه الشرعية، ولو كان تحقق الإجماع الكاشف لازماً شرعياً لم يكن لازماً لقول هذه الجماعة فقط بل كان لازماً لقول الجماعة وغيرهم مما أدركناه بالحسّ وضمّناه إلى قولهم.

قوله: وما تقدّم من المحقق السبزواري - إلى قوله - فليس عليه شاهد<sup>(١)</sup>.

نحن ندّعي القطع على كونه كذلك لا يحتاج إلى شاهد آخر، وهل كان يمكنهم التبع أكثر من ذلك إلّا على خلاف العادة المستمرّة خصوصاً في الأزمنة السابقة التي كانت التقية فيها شائعة في أكثر البلاد، وقلة بضاعة العلماء في تلك

الأزمة لا يمكنهم المهاجرة إلى جميع بلاد الشيعة وتحصيل أقوال علمائها بالسماع عنهم أو الوجدان في كتبهم.

قوله: بل يجري في لفظ الاتفاق وشبهه ويجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى من أربابها تفصيلاً<sup>(١)</sup>.

لفظ الاتفاق والشهرة أوضح في الدلالة على قول الجماعة، لعدم ما يوهن ظهور اللفظ بالنسبة إلى غير لفظ الإجماع الذي عرفت وهن ظهوره وكونه من المجملات في كلام من نتكلم على حجية إجماعاته المحكية، وأما نقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً فهو صريح لاشك فيه.

قوله: ولا على الوجه الأخير الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة<sup>(٢)</sup>.

قيل: إن الوجه الأخير الذي أشار إليه هنا وقد ذكره في سابق كلامه الذي لم ينقله المصنف هو أن السلف من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) وغيرهم ربما يعرفون حكم الواقعة بنص الإمام (عليه السلام) لكن لم يمكنهم الاحتجاج به على المخالفين لأنهم لا يرون كلام الإمام (عليه السلام) حجة، فالتجأ العالم بالحكم إلى دعوى الإجماع ليحتج بذلك على خصمه هذا، ولعمري أن المصنف قد أطل الكلام في هذا المبحث زائداً على عادته المألوفة ولكنه أعلم بما أراد والله العالم.

(١) فرائد الأصول ١: ٢١٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢١٩.

قوله: ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أنّ ناقل تواتر الخبر يحكي مضمونه عن الإمام (عليه السلام) بطريق القطع، فإن قيل بحجية هذه الحكاية باعتبار شمول دليل حجية خبر الواحد للخبر الحدسي كان حجة من هذه الجهة ولزم الحكم بصدقه والعمل عليه، سواء كان التواتر المدّعى مما يستلزم عادة تحقق المخبر به أم لا، ولكن لازم ذلك حجية قول العادل إذا قطع بالحكم من قول واحد ولو فاسقاً بل من أيّ سبب كان حتى الرؤيا والاستخارة مثلاً.

وأيضاً لازم هذا البيان حجية الخبر المرسل بمثل أن يقول العادل: قال الصادق (عليه السلام) كذا، لظهور إسناد القول في أنّه قطع بقوله ثم أخبر، بل يكون أقوى من إسناده بالسند الصحيح المتّصل، فافهم.

ولا يخفى أيضاً أنّ إثبات تواتر الخبر بقول العادل إنّما يثمر فيما لم يكن في الجماعة التي أخبر عنهم عادل في كل طبقة، وإلاّ كان حجة مطلقاً بالنسبة إلى ثبوت المخبر به لا بالنسبة إلى ثبوت وصف التواتر.

قوله: ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات<sup>(٢)</sup>.

إن أراد أنّه يختلف عدده باختلاف الأشخاص فربّ شخص يحصل له القطع من قول عشرة لأجل أنّه سهل الاعتقاد، وربّ من لا يحصل له القطع بقول خمسين.

ففيه: أنّه يلزم أن لا يكون للتواتر حدّ مضبوط مع أنّهم عرّفوا المتواتر بأنّه خبر جماعة يحصل بنفسه العلم عادة، قالوا: ولا يضر عدم حصول العلم لشخص

(١) فرائد الأصول ١: ٢٢٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٢٧.

لكونه مسبوقةً بالشبهة بعد حصول العلم عادةً للنوع، ولما كان للتواتر حدّ مضبوط واقعاً كان ما فرّع على الاختلاف المزبور من التفصيل فاسداً، لأنّ إخبار جماعة لا يستلزم تحقّق المخبر به عادة ليس بتواتر واقعاً.

وإن أراد أنه يختلف باختلاف المقامات من جهة الاقتران بالقرائن الداخلية التي لا تنافي تحقق التواتر الموجب للقطع بملاحظة انضمام تلك القرائن، فقد يحصل القطع لشخص من جهة إدراكه لتلك القرائن مثل كون المخبرين عدولاً باعتقاده، ولا يحصل لشخص آخر أوله في مقام آخر من جهة عدم القرائن مثل كون المخبرين فُساقاً عنده، فكلامه حينئذ منتظم بالنسبة إلى التفصيل الذي ذكره ولا يضرّ عدم انضباط التواتر من هذه الجهة<sup>(١)</sup>.

قوله: إلّا أنّ لازم من يعتمد على الإجماع المنقول، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

لو حمل الكلام السابق على الاحتمال الأول يرد عليه: أنّ نقل الإجماع المستند إلى الحدس يستلزم قول الإمام (عليه السلام) بعد تصديقه في حدسه، بخلاف نقل المتواتر فيما نحن فيه فإنّه لا يستلزم ثبوت المخبر به على تقدير صدقه في نقله، إذ لعله قطع من قول جماعة لا يوجب القطع عادة، أما لو حمل كلامه السابق على الاحتمال الثاني صحّت الملازمة التي ادّعاها وهو من شواهد صحة هذا الاحتمال.

---

(١) والسيد الأستاذ (دام بقاءه) استظهر الوجه الأول من الاحتمالين وأورد عليه بما ذكر، والأظهر عندي هو الوجه الثاني، ولذا عبّر باختلاف خصوصيات المقام لا اختلاف الأشخاص.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٢٧.

قوله: إن كان منوطاً بكون المقرّ قرآناً واقعياً قرأه النبي (صلى الله عليه وآله) فلا إشكال<sup>(١)</sup>.

ولو كان منوطاً بكون المقرّ متواتر القرآنية واقعاً فكذلك لا إشكال في صحة الاعتماد عليه لفرض حجية قول العادل الذي أخبر بأنه متواتر واقعاً، والأظهر إناطة وجوب القراءة بكون المقرّ قرآناً واقعياً فيترتب الحكم ولو ثبت الحكم بخبر الواحد، ومن أناط الحكم بالقرآن الثابت بالتواتر ادّعى ثبوت الحكم بالقرآن المعلوم، وقيد التواتر لتحصيل صفة العلم، ولازمه إناطة الحكم بالتواتر عند القارئ.

ومما ذكر يظهر قوة ما اختاره صاحب المدارك (رحمه الله)<sup>(٢)</sup> والمقدّس الأردبيلي (رحمه الله)<sup>(٣)</sup> فتدبر.

قوله: وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون الشرط إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة<sup>(٤)</sup>.

فيه نظر، لما مرّ في توجيه دلالة آية النبأ على حجية الإجماع المنقول من أنّ لوازم المخبر به ولوازم الاخبار ليست بمخبر به، والناقل للتواتر ينقل التواتر الواقعي لا التواتر عنده، غاية الأمر أنّ ظاهر حال الناقل أنّه معتقد لما نقله، وهذا المعنى غير مخبر به فلا يشمل دليل حجية نبأ العادل.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٢٨.

(٢) المدارك ٣: ٣٣٨.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢١٧ - ٢١٨.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢٢٨.

## حجية الشهرة

قوله: ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أنه لا إشكال في حجية الشهرة لو استكشفنا منها وجود دليل معتبر استند إليه المشهور، بل هذا يرجع إلى الإجماع بطريق المتأخرين المستندين إلى الحدس، وكذا لو استكشفنا وجود دليل غير معتبر عندنا قد استندوا إليه فإن استنادهم إليه جابر له على القول به، وكذا لو كان هناك خبر ضعيف مروي وقد علمنا استنادهم إليه فإنه جابر له أيضاً، وكذا لو قيل بأن الشهرة الفتوائية من المرجّحات في الأخبار المتعارضة، والغرض أن المذكورات ليست محلاً للنزاع الذي نحن بصدده في هذا المقام، بل النزاع هنا في أن الشهرة المجردة هل هي حجة بالخصوص كظاهر الكتاب وخبر الواحد أم لا؟

قوله: وإلّا فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة<sup>(١)</sup>.

ولعله إلى ذلك ينظر ما حكاه في المعالم<sup>(٢)</sup> في وجه حجية المشهور من أنّ عدالتهم تمنع من اقتحامهم على ما لا يفيد العلم، ولقوة الظن في جانب الشهرة، ويحتمل أنهم أرادوا بالوجه الأول الاستناد إلى اعتبار قول العادل وأنّ فتواه كاشفة عن وجود دليل استند إليه فيؤخذ به من باب اعتبار قول العادل تعبدًا، فتكون حجية الشهرة من باب الظن الخاص.

وكيف كان فالوجهان ضعيفان في الغاية، وسيظهر وجه الضعف في بيان وجه الجواب عن الدليلين المذكورين في المتن.

قوله: من أن أدلة حجية خبر الواحد تدلّ على حجيتها بمفهوم الموافقة<sup>(٣)</sup>.

وقد يستدلّ بأدلة حجية خبر الواحد بوجه آخر وهو أنّه يستفاد من عموم تعليل آية النبأ أنّ مناط حجية قول العادل عدم كون العمل بقوله إصابة بجهالة كالعمل بقول الفاسق.

وبعبارة أخرى: أنّ العمل بقول العادل أخذ بالطريق العقلاني الذي لا يلام سالكه، فكلّ طريق كان بهذه المثابة عند العقل والعلاء ولا يعدّ سالكه مصيباً بجهالة حجة يجوز الأخذ به.

وفيه: أولاً: أنّ لازم هذا البيان حجية كل ظنّ كان بهذه المثابة بمدلول آية النبأ ولا نقول به فتأمل.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٣١.

(٢) معالم الأصول: ١٧٦.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٣١.



وثانياً: منع كون ذيل الآية تعليلاً حقيقياً يدور الحكم مداره، بل الغرض تقريب المدعى إلى الأذهان وهو حكمة الحكم لا العلة، فتأمل.

وثالثاً: منع إفادة الشهرة ما يكون سبباً للاعتماد من الظن أو غيره حتى يكون مساوياً لخبر العادل في مناط الحجية، مثلاً لو أفتى المشهور بفتوى استند كل منهم إلى سند فاسد عندنا لا يفيد فتاواهم لنا شيئاً يوجب الركون إليها بوجه، وأغلب الشهرة التي نتكلم عليها من هذا القليل كما يظهر بالتتبع في مواردنا ولا تفيد ظناً ولو نوعياً بالحكم، وهذا بخلاف خبر العادل فإنه يفيد الظن النوعي ويحسن الركون إليه عند العقل والعقلاء وهو الفارق بين خبر العادل والشهرة.

وبهذا الوجه يجاب عن هذا الاستدلال بالتقريب المذكور في المتن.

مضافاً إلى ما ذكر في المتن وحاصله: بعد تسليم أن مناط حجية خبر العادل هو الظن، أننا نمنع حصول الظن في جانب الشهرة التي عرفت حالها، بخلاف الخبر فإنه مفيد للظن النوعي لو لم يفد الظن الشخصي.

قوله: **ووجه الضعف أن الأولوية الظنية أوهن بمراتب من الشهرة<sup>(١)</sup>**.

الأولوية الظنية ترجع إلى القياس المستنبط العلة الذي تواتر أخبار أهل البيت (عليهم السلام) بعدم جواز الاستناد إليه، وإلا فهو مفيد للظن الغالب وأقوى من الظن الحاصل من الشهرة، بل قد عرفت عدم حصول الظن في جانب الشهرة.

قوله: وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية<sup>(١)</sup>.

لعله يدّعي استفادة مناط الحجية أعني الظن من لفظ الدليل في آية النبأ كما يستفاد من قوله: ﴿فلا تقل لهما أف﴾<sup>(٢)</sup> أنّ المنطوق هو الإيذاء، فيكون من باب مفهوم الموافقة لا القياس المستنبط العلة، وجوابه المنع عن ذلك.

قوله: أنّ المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين<sup>(٣)</sup>.

توضيحه أنّ كون لفظ ما الموصولة للعموم مسلّم حيث لا عهد، وفيما نحن فيه معهودية الرواية في السؤال والجواب واضحة وهي المراد من الموصولة، فلا عموم يتمسك به في الشهرة الفتوائية، ويؤنسك في بعد المقام من العموم الأمثلة التي ذكرها في المتن تنظيراً للمقام.

قوله: ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة<sup>(٤)</sup>.

قد أجاب المصنف عن القرينة الأولى على إطلاق المجمع عليه على المشهور وبقيت قرينته الأخرى التي أشار إليها بقوله: ومما يؤيده إرادة الشهرة إلى آخره.

وجوابه: أنّ الإجماع الفتوائي لم يكن ريب في بطلان خلافه كما ذكره المستدل، وأمّا الإجماع في الرواية يجوز أن يكون مخالفاً للحق وأنّ الرواية المجمع عليها صدرت تقية أو أريد خلاف ظاهرها ويكون الحق في الخبر

(١) فرائد الأصول ١: ٢٣٢.

(٢) الإسراء ١٧: ٢٣.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٣٤.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢٣٥.

الشاذ، إلا أن احتمالها بعيد، فيصح أن يقال إن الرواية الشاذة مما فيه الريب<sup>(١)</sup>.  
واعلم أنه استدل على حجية الشهرة بوجوه آخر ضعيفة حتى أنها بعض  
محشّي المتن إلى تسعة أقواها في النظر قول أمير المؤمنين (صلوات الله عليه)  
في نهج البلاغة: «والزموا السواد الأعظم فإن يد الله على الجماعة، وإياكم  
والترفة فإن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الغنم للذئب»<sup>(٢)</sup>،  
ويقرب منه النبوي (صلى الله عليه وآله): «عليكم بالسواد الأعظم»<sup>(٣)</sup>، بتقريب:  
أن الأخذ بقول المشهور التزام بالسواد الأعظم بالمأمور به.

وفيه: أن الروایتين ليستا في مقام الالتزام بالسواد الأعظم في الأمور  
الاجتهادية التي يطلب فيها البرهان لكل أحد، فإنه لا بدّ فيها من التماس الدليل  
على المدعى، كما أن المشهور تشبّث كل واحد منهم بذيل دليل، وهذا المجتهد  
مماثلهم في وجوب تحصيل الدليل على ما يختاره، نعم لو كان مقام علم  
وجوب الالتزام بقول الغير أو فعله من غير دليل يجب متابعة السواد الأعظم  
كالأخذ بقول المقومين أو غيرهم من أهل الخبرة وأمثال ذلك.

وبالجملة: نظر الروایتين إلى حال المقلّدة من الناس الذين شأنهم تقليد  
الناس، فالزموا بتقليد السواد الأعظم، والتشبيه بالغنم وأن الشاذ منه للذئب  
شاهد على ذلك.

---

(١) أقول: أصل استظهار أن الرواية الشاذة مما فيه الريب يعني الشك من قوله: «فإن المجمع  
عليه لا ريب فيه» غريب، فإن الريب كناية عن الفساد، ألا ترى أن كل من يريد المبالغة  
في حقيقة مرامه وأن المطلب عنده يلحق بالبدهي يقول لا ريب في ذلك، يعني أن خلافه  
قطعي البطلان ولا ريب في فساده.

(٢) نهج البلاغة: ٣٩٢.

(٣) سنن ابن ماجه ٢: ١٣٠٣.

## تنبيهان:

الأول: قد يستشكل على القول بحجية الشهرة بقيام الشهرة على عدم حجية الشهرة، فإنَّ لازم حجية الشهرة مطلقاً حجية خصوص هذه الشهرة، ولازمها عدم حجية الشهرة مطلقاً حتى نفس هذه الشهرة، وما يستلزم وجوده عدمه فهو ممتنع.

وأجيب بوجوه:

أولها: أنَّ الحجة من الشهرة هي الشهورات القائمة على المسائل الفرعية دون الأصولية، وقضية حجية الشهرة مسألة أصولية والشهرة فيها لم يقم دليل على حجيّتها.

وفيه: أنَّ الأدلة التي أقاموها على حجية الشهرة لو تَمَّت دَلَّت على حجيّتها مطلقاً، كيف وإن كانت مختصة بالمسائل الفرعية لم تتم في موردها في المقبولة والمرفوعة، لأنَّ حجية خبر الواحد وترجيح أحد المتعارضين بالشهرة في الرواية أيضاً مسألة أصولية كما هو واضح.

ثانيها: أنَّ الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لا تفيد الظنَّ فلا تكون حجة.

وفيه: أنَّ حجية الشهرة لو كانت من باب الظن الفعلي على طبقها كانت دائرة مدار الظنَّ في سائر الشهورات، بل ربما يحصل الظن الفعلي من خصوص هذه الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة دون الباقي، وهذا المعنى خلاف مراد القائل بالحجية قطعاً، ولو كانت من باب الظن النوعي على ما هو الظاهر من أدلتهم فلا فرق بين أفرادها البتّة.

ثالثها: ما اختاره في الفصول<sup>(١)</sup> وملخصه: أنّ الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة من حيث شمولها لنفسها ساقطة، إذ يلزم من وجودها عدمها وتبقى الشهورات الأخر سليمة.

وفيه: أنّ سقوط هذه الشهرة من حيث شمولها لنفسها لا يستلزم سقوطها بالمرة حتى بالنسبة إلى شمولها لباقي الشهورات، بل اللازم تخصيصها بغير نفسها من الشهورات الباقية، إذ يدور الأمر بين أن تكون هذه الشهرة مخصصة بفرد واحد ودخول باقي الأفراد وعكسه يعني دخول الفرد الواحد وخروج الباقي، ولا ريب أنّ الأول متعين لئلاّ يلزم التخصيص المستهجن، فيؤخذ بهذه الشهرة في إثبات عدم حجية باقي الشهورات ولا محذور.

ولا يخفى أنّ ما ذكر بعينه جار بالنسبة إلى دليل حجية الشهرة باعتبار شمولها لهذه الشهرة وسائر الشهورات نعلًا بالنعل، ولازمه حجية باقي الشهورات دون خصوص هذه الشهرة.

والتحقيق أنّ دليل حجية الشهرة لو كان لفظاً عاماً مثل كل شهرة حجة كان الأمر كما ذكر من لزوم التخصيص المستهجن على تقدير خروج سائر الشهورات عن تحت العموم وبقاء هذه الشهرة الخاصة فيه، وما نحن فيه ليس كذلك لأنّ أدلة حجية الشهرة ليس موردّها حجية خصوص الشهرة، بل مؤدّى بعضها حجية مطلق الظنّ، فهي في مرتبة الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، ومؤدّى بعضها الآخر حجية مطلق الشهرة سواء كانت في الرواية أو في الفتوى، فلو حكم بدخول فرد من الشهرة الفتوائية في ذلك العموم وخروج باقي الشهورات لا يلزم ما ذكر من التخصيص المستهجن لوجود الأفراد الآخر للعام غير الشهرة،

بل لو كانت الشهرة مطلقاً خارجة عن العموم لم يكن من التخصيص الباطل لبقاء الظنون الأخر أو الشهرة الروائية تحت عموم الدليل وذلك كاف كما لا يخفى. وقد مرّ نظير هذا الإشكال في مسألة حجية الظواهر بالنسبة إلى الآيات الناهية عن العمل بالظن مع جوابه، فتذكر.

التنبيه الثاني: أنّه قد مرّ أنّ الشهرة تكون مرجّحة لأحد الخبرين المتعارضين بناء على القول بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة كما هو الحق، وبيانه في محله، وكذا تكون جابرة للخبر الضعيف لو علم استناد المشهور إليه، لا إذا اتفق موافقة قولهم له أو لم يعلم ذلك واحتمل استناد كل واحد إلى دليل غير الآخر وغير هذا الخبر، وبيانه أيضاً موكول إلى محله، وهل تكون الشهرة موهنة للخبر المعتبر في نفسه مع قطع النظر عن قيام الشهرة على خلافه أم لا، فيه تفصيل، فإن علم أنّ الخبر كان بمرأى ومسمع منهم ومع ذلك أفوتوا بخلاف مضمونه كشف ذلك عن قدح في الخبر وإن كنّا لا نعرفه، بل كلما زاد صحة زاد وهناً بسبب إعراضهم عن مثله، إلّا أن يعلم أنّ وجه إعراضهم شيء آخر من شبهة عقلية أو نقلية غير معتبرة عندنا، وإن لم يعلم ذلك بل احتمل عدم ظفرهم بالخبر أو زعم معارضته بما لا نراه معارضاً فليست موهنة للخبر.

وأما انجبار دلالة الخبر بالشهرة لو كانت ضعيفة فلو كشف فتاواهم عن وجود قرينة على المراد وقد خفيت علينا فهو حجة، وإلّا فلا وجه للانجبار أصلاً.

## حجية خبر الواحد

قوله: ومن جملة الظنون الخارج بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد<sup>(١)</sup>.

خبر الواحد في اصطلاحهم هو ما لم يبلغ حدّ التواتر وإن كثرت رواته أو أفاد العلم بانضمام القرائن إليه. ولا بأس بأن نشير إلى تعريف الخبر المتواتر وتحقيقه ووجه حجيته إجمالاً وإن كان خارجاً عن مقصود المتن فنقول:

قد عرّفوا المتواتر بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، قالوا والتقييد بقولهم بنفسه للاحتراز عن خبر جماعة علم صدقهم بالقرائن الخارجية، والمراد بالقرائن الخارجية ما لا ترجع إلى أحوال الخبر لكونه حاكياً عن الأمور الحسية القريبة الوقوع، أو المخبر لكونه عادلاً أو صدوقاً متحرزاً عن الكذب، أو المخبر عنه لكونه نبياً أو وصياً لاثقاً بما يخبر عنه من المعجزات وخارق العادات ونحو ذلك، وأما لو علم صدقهم بمثل هذه القرائن وتسمى القرائن الداخلة فلا يخرج الخبر عن كونه متواتراً.

وعرّف أيضاً بأنه خبر جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب، والمراد بتواطؤهم مجرد موافقتهم على الكذب ولو من غير قصد وبناء على الكذب، فلا يرد أن امتناع تطاؤهم على الكذب لا ينافي كذبهم بدون التواطى.

وأورد في الفصول<sup>(١)</sup> على التعريفين جميعاً بصدق الحدّ مع قلة المخبرين كما إذا كانوا ثلاثة أو أربعة وحصل العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوتها مع أنه لا يسمى عرفاً متواتراً، إذ يعتبر فيه أن يكون للخبر كثرة يستند إليها العلم، ولذا عدل عن التعريفين وعرّفه بأنه خبر جماعة يفيد العلم بصدقه لكثرتهم، لإخراج ما أورد على التعريفين، ثم أضاف في آخر كلامه قيد «عادة» لإخراج القرائن التي تستند إلى أحوال السامع الموجبة لسرعة قطعه بالخبر أو بطئه فإنه لا عبرة بها في تحقق التواتر.

ولا يخفى أن مقتضى التعاريف المذكورة عدم وجود حدّ معيّن للكثرة المعبرة في التواتر، بل يختلف باختلاف المقامات باعتبار القرائن الداخلة عدماً ووجوداً قلة وكثرة.

وهل يختلف باختلاف الأشخاص السامعين للخبر حتى يكون خبر واحد شخصي متواتراً واقعاً عند شخص باعتبار إفادته للعلم به له بملاحظة القرائن الداخلة غير متواتر عند شخص آخر واقعاً لعدم إفادته للعلم له، أو لا يختلف بذلك، بل الخبر المذكور إما متواتر واقعاً ومن لم يحصل له العلم فهو خارج عن العادة الغالبة أو لم يلاحظ القرائن الداخلة حقّ الملاحظة، أو غير متواتر ومن حصل له العلم كان خارجاً عن العادة أو اغترّب ببعض القرائن التي لا تصير سبباً لحصول العلم عادة؟ الظاهر أن للتواتر حداً واقعياً يفيد العلم عادة لكل من علم



بذلك الحد واطّلع على القرائن الداخلة أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه.

ويبقى الكلام في وجه اعتبارهم عدم انضمام القرائن الخارجية إلى الخبر في حصول العلم، وقد جعلوا منها ما يستند إلى أحوال السامع، وقولهم بأن انضمام القرائن الداخلة لا يقدح في تحقق التواتر إذا أفاد الخبر العلم بصدقه بملاحظتها، واعتذر عنه في الفصول بأن المراد بالقرائن الداخلة ما لا ينفك عنه الخبر غالباً من أحوال الخبر والمخبر والمخبر عنه.

وكيف كان، لا ريب أنه لم يرد نص ولا انعقد إجماع شرعي متعلقاً بالخبر المتواتر كي يلزمنا تحقيق موضوع المتواتر، وليست حجّيته بتعبّد شرعي أو تعبّد عرفي عقلائي أمضاه الشارع حتى يجب علينا معرفة حدوده جمعاً ومنعاً، بل الوجه في اعتباره حصول العلم المسبب عنه فيدور الأمر مداره، ولا فائدة في التعرّض لما ذكروا من شرائطه وما يعتبر فيه وما لا يعتبر بحسب ما اصطلاح عليه أرباب المعقول وعلم الأصول، بل العلم الحاصل من الخبر المتواتر، أو الخبر الواحد المحفوف بالقرائن الخارجية أو الداخلية، أو الحاصل من نفس القرائن بدون انضمام الخبر عندنا سواء في الحجية، وما لم يحصل العلم لا حجة، وإن كانت هناك أخبار متواترة في العادة والقرائن الداخلية والخارجية المفيدة للعلم لسائر الناس<sup>(١)</sup>.

---

(١) أقول: الظاهر بل المتعيّن أنّ غرضهم في هذا المبحث تعيين ما هو من مبادئ حصول العلم نوعاً حتى يصحّ بذلك إلزام الخصوم فيما ينكرونه، ألا ترى أنّ المنطقيين الذين هم الأصل لهذا الاصطلاح بعد تقسيمهم للقياس بحسب المادة إلى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمشغبة والفسلفة، وتفسيرهم للبرهان بأنّه ما أخذ مقدّماته من اليقينيّات، أخذوا في حصر مبادئ اليقين في الأوليات والمشاهدات والوجدانيات والتجربيات

والخطب الأعظم في تحقيق موضوعه كما تعرّض له المحققون من أهل المعقول والأصوليين، قالوا: إنّه يعتبر في المتواتر أمور:

الأول: أن يبلغ المخبرون في الكثرة حداً يمتنع كذبهم عادة ولو على سبيل السهو والخطأ، ولا حصر لأقل عدد يحصل به مسمى التواتر في علمنا، بل المرجع فيه إلى العادة، والأظهر أنّ له حداً واقعياً لا نعلمه، وإنما القدر المعلوم لنا أنّ خمسة وستة مثلاً لم يبلغ عدد التواتر، وخمسمائة مثلاً بلغ حدّ التواتر، ويبقى بين طرفي اليقين مراتب كثيرة مشتبهة وكم له من نظير، فإنّ جل المفاهيم أو كلها لها مصاديق متيقّنة وأفراد مشتبهة في صدق المفهوم عليها حتى مفهوم الماء والأرض والجدار والشجر ونحوها من المفاهيم الواضحة.

وأما حصر بعضهم عدد التواتر في خمسة وبعضهم في اثني عشر وآخر في عشرين وآخر في أربعين وآخر في سبعين وآخر في ثلاثمائة وثلاثة عشر كلها ضعيفة، واستند كل منهم إلى وجوه ضعيفة فاسدة لا يلتفت إليها، كما أنّ من قال بأنّه يعتبر أن يكونوا عدداً لا يمكن حصرهم أيضاً في غاية السقوط، فالأولى

---

⇒ والحدسيات والمتواترات، فالتواتر كالمشاهدة في كونه من مبادئ العلم الأولية يعني الضرورية، فعلى هذا تحقيق موضوعه من المهمات خصوصاً في مقام إلزام الخصم. ومن هنا ذكر صاحب الفصول أنّ ثمرة وجود الخبر المتواتر عند من كان مسبقاً بشبهة أو تقليد على خلافه ولم يكن يحصل له العلم بمضمونه إتمام الحجة عليه، وهو كلام في غاية الجودة، كما في المشاهدة فإنّه لو اعتذر المشاهد بعدم حصول العلم له من تلك المشاهدة لم يسمع ذلك منه البتّة ويعدّ سوفسطائياً، ولو أبدى شبهة ينسب إلى الوسوسة أو العناد للحق، وهكذا حال التواتر نعلاً بنعل.

فإذن لا ينبغي التكلم والتشكيك في حجّة الخبر المتواتر كما لا يشكّ في اعتبار الحسن والمشاهدة، والمنكر سوفسطائي لا يعدّه العقلاء من أهل العقل والنظر وقابلاً للمناظرة والجدل.

الإعراض عن التعرّض لهذه الأقوال وأدلتها والاشتغال بما هو أهم منها.

الثاني: أن يكون إخبارهم عن محسوس أو ما كان له آثار ولوازم محسوسة كالعدالة والشجاعة والسخاوة ونحوها، فلا يكون الإخبار عن الأمور العقلية ضرورية كانت ككون الكل أعظم من الجزء والنقيض لا يجتمعان ولا يرتفعان، أو نظرية ككون الجسم مركباً من الهيلولي والصورة، وبطلان الجزء الذي لا يتجزئ، وتناهي الأبعاد وأمثالها متواتراً في الاصطلاح وإن بلغ كثرة المخبرين بها ما بلغ، ولا ينافي ذلك حصول العلم أحياناً ببعض المذكورات وغيرها من إخبار الجماعة لو علم أنهم يستندون فيه إلى المدارك الواضحة التي يبعد الخطأ فيها كل البعد كعوض مسائل الحساب والهندسة، إذ ليس كل ما يفيد العلم مسمى بالتواتر.

والسر في اعتبار هذا الشرط واضح، لأنّ مناط التواتر المصطلح حصول العلم العادي لكل من اطّلع عليه لأجل كثرة المخبرين، وليس ذلك إلّا في المحسوسات أو ما يرجع إلى المحسوسات لندرة الخطأ فيها، وأما الأمور العقلية فإنّها محل لكثرة الخطأ فيها نوعاً فلا يدخل في الضابط المذكور.

هذا، مع أنّه استقرّ الاصطلاح على ذلك فلا يقدر دخول بعض ما لم يكن متواتراً في مناطه، وسيظهر أنّ الاصطلاح على ما ذكر في محلّه، وهكذا كان المناسب في جعل الاصطلاح.

الثالث: أن لا يكون السامع عالماً بالواقعة قبل سماع الخبر وإلّا لم يفده إخبارهم للعلم لكونه تحصيلاً للحاصل.

ولا يخفى أنّه لا كرامة في هذا الشرط بل ساقط من أصله، لأنّ الخبر المتواتر ما كان من شأنه إفادة العلم بنفسه لا ما كان مفيداً للعلم فعلاً، وقد مرّ أنّ

المقصود بيان أنه من مبادئ العلم الضروري كالحسّ والتجربة، ألا ترى أن الحسّ أيضاً قد لا يفيد العلم الفعلي لسبق حصول العلم من سبب آخر، ويشهد لما ذكرنا أنهم يسمّون بعض الأخبار متواتراً بقول مطلق ولا يلتفتون إلى أنه أفاد العلم لهم فعلاً لعدم سبق حصول العلم أم لا، وهذا واضح بعد التنبيه.

الرابع: أن لا يكون السامع قد سبق إليه شبهة أو تقليد أدّاه إلى عدم الوثوق بالخبر، ذكره جماعة دفعاً لما أورد عليهم في دعوى تواتر معجزات نبينا (صلى الله عليه وآله) وتواتر النصّ الجلي على خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (سلام الله عليه) من أنه لو كانت هذه الأخبار متواترة كانت مفيدة للعلم بالنسبة إلى المنكرين لهذه الأمور.

فأجيب عن ذلك بأنّ المنكرين كانت أذهانهم مسبوقة بالشبهة، فلو كانت أذهانهم خالية عن الشبهة أو بذلوا جهدهم في تخلية الذهن أفادهم العلم كالمعتقدين للقضايا المزبورة. والحاصل أن سبق عقد القلب بالشبهة مانع عن حصول العلم وإلاّ فالمقتضي تام.

قال في الفصول<sup>(١)</sup>: والتحقيق أن هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتواتر لا في تحقيقه، فإنّا نقطع بأنّ الأخبار المذكورة متواترة عند كثير ممّن لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين وإن أنكروا كونها متواتراً لعدم إفادتها للعلم عندهم، ولهذا نقول إنّ الحجة قد تمّت ولزمت في حقّهم، إذ لا عبرة بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك الحق وظهورها، انتهى.

وكلامه هذا يؤكد ما ذكرنا من اعتبار شأنية إفادة العلم في موضوع التواتر لا فعليتها.

والتحقيق أنَّ المنكرين لأمثال تلك القضايا المزبورة مختلفون، فمنهم من لم يحصل لهم العلم بالتواتر لأنَّهم لشدة حُبِّهم لمعتقدهم وعنادهم للحق المخالف لآرائهم واغراضهم لا ينظرون ولا يجتهدون في معرفة التواتر ولا يطيبون نفساً في العلم، بخلاف معتقدهم بالنظر إلى ما ربما يحصل منه هذا العلم، فعدم حصول العلم له من جهة تقصيرهم في النظر الواجب عليهم بتتبُّع طرق العلم المألوفة التي منها التواتر، فجعلهم بالقضية مستند إلى جهلهم بموضوع التواتر عن تقصير، وقد يكون عن قصور أيضاً وحينئذ ينكرون التواتر في الخبر.

ومنهم من اطلعوا على الخبر المتواتر قهراً أو اختياراً لكن لم يحصل لهم العلم لسبق الشبهة الحاصلة لهم عن تقصير أو قصور مع شدة حُبِّهم لمعتقدهم وصعوبة اختيار خلاف رأيهم ورأي أسلافهم أو بدون ذلك أيضاً.

ومنهم من يطلعون على التواتر ويحصل لهم العلم أيضاً من عند أنفسهم لكنهم ينكرونه عناداً أو بغضاً للحق وترويحاً لباطلهم للدواعي النفسانية والأغراض الدنيوية الدنية التي أقلَّها عدم تمكينهم من رئيس المذهب الذي ينكرونه وأصحابه، وأكثر من رأيناه منكرراً للقضايا المتواترة الدينية بل غير الدينية أو وجدناه منكرراً لها من السابقين من القسم الأول ثم الثالث ثم الثاني.

ولا يخفى أنَّ المقصود من هذا الشرط هو الاحتراز عن القسم الثاني كما هو ظاهر كلماتهم، وعدم حصول العلم في القسم الأول لعدم العلم بالسبب، وفي القسم الثالث قد حصل العلم المطلوب وإنكار الجاحد إنكار صوري لا يقدر في عليّة التواتر للعلم والاعتقاد، ومثل هذه المراتب قد يحصل بالنسبة إلى من ينكر المحسوسات كالسوفسطائي وغيره ممَّن في قلبه زيغ، فربَّما يأخذون بالظنون الضعيفة والخيالات الموهونة والمؤولات البعيدة ويتركون المشاهدات

واليقينيات بالشبهات الركيكة الباردة كبعض الصوفية (خذلهم الله) وقد يكون الإنكار في المتواتر والمحسوس أيضاً مستنداً إلى الوسوسة الشيطانية وسوء مزاج الدماغ والقوى المدركة، قد شاهدنا من هذا القليل في زماننا نقرأ كثيراً (شافاهم الله عما هم عليه وهداهم وإيانا إلى سواء السبيل).

الخامس: أن يكون إخبارهم جميعاً عن علم فلو كان إخبار بعضهم عن ظن لا يتحقق التواتر.

وأورد عليه في المناهج<sup>(١)</sup> بما حاصله: أن العلم المسبب عن الخبر المتواتر مستند إلى تعاضد الأخبار بعضها بعضاً وتراكم الظنون حتى ينتهي إلى العلم، وحينئذ فيجوز أن يكون بعض الإخبارات الظنية أيضاً معاضداً للإخبارات القطعية ويحصل من مجموعها العلم<sup>(٢)</sup>.

السادس: أن يكون جميع الطبقات مشتملاً على العدد المعتبر في تحقق التواتر إذا تعددت الطبقة، وطريق العلم بتحقيق التواتر بالنسبة إلى الطبقات السابقة على ما يستفاد من كلام الفصول وجوه ثلاثة:

الأول: أن يعلم ذلك بإخبار كل مخبر في الطبقة اللاحقة عن كل مخبر في الطبقة السابقة عليه وهكذا، أو إخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر آخر وهكذا.

الثاني: أن يعلم بخبر الواحد المحفوف بقرائن الصدق ومنه إخبار

(١) مناهج الأحكام: ١٦٤.

(٢) أقول: وعلى هذا يمكن أن يحصل العلم بالواقع من الأخبار الكثيرة الظنية البالغة في الكثرة لأجل التعاضد والتراكم المذكور ولا بأس به، والظاهر مساعدة الاصطلاح أيضاً على ذلك فتدبر.

المعصوم (عليه السلام) به.

الثالث: أن يعلم ذلك بطريق الحدس، قال: وهو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية.

بيانه: إذا وجدنا أهل زماننا متفقين على الاخبار صريحاً أو التزاماً بوقوع واقعة مثلاً في سالف الزمان، فقد نقطع بملاحظة العادة في تلك الواقعة أن اتفاقهم على ذلك لا يكون إلا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك إلى أن تنتهي السلسلة إلى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى العادة في تلك الواقعة ببلوغهم درجة التواتر، فيكون علمنا بالواقعة مستنداً إلى التواتر المتأخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا بطريق الحدس - إلى أن قال - وقد يستكشف بإخبار جماعة عن إخبار جماعة أخرى يحصل عدد التواتر بخبر مجموعهم، انتهى.

ولا يخفى أن القسم الأول من الوجه الأول وكذا الوجه الثاني بعيد الوقوع جداً، بل لا يبعد دعوى القطع بالعدم بالنسبة إلى المتواترات التي بأيدينا، والوجه الثالث أيضاً نادر الوقوع، فأغلب المتواترات التي بأيدينا مثل معجزات النبي (صلى الله عليه وآله) غير القرآن وكرامات الوصي والنصّ الجلي على خلافة أمير المؤمنين علي (عليه الصلاة والسلام) من قبيل القسم الثاني من الوجه الأول.

وقد أورد في المناهج على هذا القسم إشكالاً صعب عليه التفصي عنه حتى قال في آخر كلامه: والحاصل أن تواتر الخبر وإفادته العلم بنفسه من غير ضمّ ضميّة خارجية بعد تعدد الطبقات أمر صعب جداً وإثبات وقوعه أصعب، فما نقل عن بعض السمنية والبراهمة من أنه ينكر تواتر الخبر فيما لو كان خبراً عن الماضي ويقول بإمكانه وثبوته إذا كان إخباراً عن الموجود ليس خالياً عن

وجه، انتهى<sup>(١)</sup>.

ومحصل إشكاله أنه لو أخبر كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر آخر وهكذا، لم يكن المخبر به من المخبرين في الطبقة اللاحقة واحداً، مثلاً لو أخبر زيد عن عمرو بموت بكر وخالد عن وليد بموته أيضاً، وموسى عن عيسى بموته أيضاً وهكذا إلى عدد التواتر، كان ما أخبر به زيد إخبار عمرو بالموت، وما أخبر به خالد إخبار وليد بذلك، وما أخبر به موسى إخبار عيسى بذلك وهكذا، فإذا كان المخبر به للطبقة الأولى مختلفاً بهذا الاختلاف لم يحصل العلم بإخبارهم سوى إخبار واحد من أهل الطبقة الثانية من باب القدر المشترك بين إخبارات أهل الطبقة الأولى المسمى بالتواتر المعنوي أو التواتر الإجمالي، ومن المعلوم أن العلم بتحقيق إخبار واحد من أهل الطبقة الثانية بموت بكر لا يفيد العلم بموته عادة، فإذا كان هذا حال الطبقة الثانية فكيف يظن بالطبقة الثالثة والرابعة وهكذا. والحاصل: أنه يلزم تحقق العلم بتحقيق التواتر في مرتبة جميع الوسائط بين الواقعة وبين من أخبرنا مشافهة بها، ومن الواضح أن غير أهل الطبقة الأخيرة المشافهين لم يثبت إخبارهم بأمر، فهو من أخبار الآحاد واحداً عن واحد.

قال في المناهج: فإن قلت المراد بلوغ كل طبقة حداً يحصل العلم بقولهم فالمناط حصول العلم.

قلنا: المراد إن كان العلم الواقعي أي المانع عادة من النقيض بعد التأمل وملاحظة الأطراف فحصوله موقوف على ما ذكرنا، وإن كان المراد اعتقاد جازم حاصل ابتداء من دون تأمل ولو ارتفع بعد ملاحظة الأطراف فلاشك أنه

(١) مناهج الأحكام: ١٦٤.



ليس بعلم، وأكثر الأخبار المدّعى تواترها لأجل حصول العلم من هذا القبيل، حيث لو تأمل فيه مع تخلية الذهن عن التقليد يرتفع الوثوق عنها، انتهى<sup>(١)</sup>.

(١) وقد بالغ السيد الأستاذ في توضيح الإشكال وتقريبه إلى الأذهان حتى أنه (دام بقاءه) حكم بأنّ جُلّ مباحث هذا الباب بل كلّها الذي أطنب فيها الأصوليون كلامهم خال عن الفائدة والثمرة العملية بعدما عرفت من أنّ المتواترات الموجودة في أيادينا غالباً أو جميعاً من قبيل هذا القسم الذي ورد عليه الإشكال، فمدار حجيتها حصول العلم الفعلي بعد التأمل التام في الأطراف.

وبالجملة: كلما حصل القطع كان حجة من أيّ سبب كان، وربما يكون بعض هذه الأخبار المدّعى تواترها مفيداً للعلم بانضمام القرائن وانضمام الأدلة الأخر، لكن ليس ذلك من جهة التواتر المصطلح.

أقول: لا وقع للإشكال المذكور أصلاً، لما عرفت سابقاً من أنّ إفادة التواتر للعلم عادية مستندة إلى تعاضد الأخبار بعضها بعضاً وتراكم الظنون حتى ينتهي إلى العلم، ولا شكّ أنّه لو أخبر زيد عن فلان إلى آخر السلسلة بوقوع واقعة في زمان كذا يحصل في أذهاننا ظناً ولو كان في غاية الضعف بوقوع تلك الواقعة مستنداً إلى ذلك الخبر المعنعن، فإذا أخبر عمرو بنظير إخبار زيد معنعناً بوقوع الواقعة قوي ذلك الظن في الجملة، وهكذا يقوى الظن بإخبار السلسلة الثالثة والرابعة والخامسة إلى أن ينتهي إلى حد العلم، وإنكار هذا المعنى مكابرة، وحصول العلم من كثرة هذه الأخبار المعنعة لا من غيرها من القرائن أو الحدس السابق معلوم، وتسمية الخبر الكذائي بالمتواتر واضحة معروفة، فأين ذلك الإشكال الصعب الذي ألجأ ذلك المحقق المتبحّر في فنون العلوم والصناعات أن يميل إلى مذهب السمنية والبراهمة؟

والعجب أنّه في المناهج أشار إلى ما ذكرنا كما نقلناه عنه في ذيل الشرط الخامس فتذكّر. وما ذكر من أنّ المناط حصول العلم من أيّ سبب كان، قلنا نعم ولكن الغرض أنّ التواتر من أسبابه النوعية العادية المضبوطة لا يختلف باختلاف الموارد والأشخاص حتى يحال على حصول العلم الفعلي، وبه يصحّ إلزام الخصوم وإبطال شبهة المبطلين من أهل الملل والنحل بحيث لا يبقى لهم ملجأ إلا الاعتراف بالحق واعتقاد الصواب أو الانحراف إلى جهة المكابرة والعناد حتى يعرف ذلك منهم كل عارف، ومنه يتمّ الحجة على كل

وربما اشترط في التواتر أمور آخر كاشتراط بعضهم أن يكون المخبرون من أهل بلدان مختلفة، واشترط بعض اليهود أن لا يكونوا من أهل دين واحد، وربما يستظهر ذلك مما ذكروا في تعريف التواتر من أنه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، بدعوى أن أهل البلدة الواحدة أو أهل الدين الواحد لا يمتنع تواطؤهم على الكذب لبعض الدواعي العظيمة العامة، لكن قد عرفت أن المراد بالتواطئ في التعريف مجرد التوافق ولو اتّفاقاً ولو من جهة الخطأ والسهو، مع أن التواطئ المذكور بعيد في الغاية بالنسبة إلى الخلق الكثير مع اختلاف مذاقهم ومشاربهم ودواعيهم غالباً، فلا يعبأ باحتمال ذلك، كما لا يعبأ باحتمال خطأ الكل أو سهوهم أو كذب بعضهم وخطأ بعض وسهو بعض مثلاً، لكن قد يقوى هذا الاحتمال في خصوص بعض المقامات بالنسبة إلى بعض المطالب، وحينئذ ينبغي التوقف والتثبت.

وكيف كان، ليس هذان الشرطان في ذلك المكان من الضعف الذي أشار إليه صاحب الفصول فتأمل جيداً.

ثم إنهم قسّموا التواتر إلى لفظي ومعنوي، أما الأول فيراد منه ما كانت الأخبار المتكاثرة متّحدة المدلول بالنسبة إلى المدلول المطابق سواء كانت

⇒ مبطل معاند ويستحق ما يستحق من الذم والعقاب على ما مرّ في كلام صاحب الفصول، ولذلك اصطلح أهل الاصطلاح بعد تميز موضوع التواتر وأنه من مبادئ العلم الضروري أو النظري على اختلاف في ذكره في عداد سائر المبادئ وأخذوا في تسميته وبيان شرائط تحقيق موضوعه وأقسامه وإمكان تحقّقه وإمكان العلم به ورفع الشكوك والشبهات الموردة عليه، ولعمري ينبغي هذا الاهتمام التام بل أزيد من ذلك لمثل هذا الدليل المتقن الواضح المبرهن الكثير الفائدة الشائع الوقوع في كل عصر وزمان في الأمور الدينية والدنيوية بلا واسطة ومع الواسطة.

بلفظ واحد أو بألفاظ مترادفة، وهذا لا إشكال فيه، ولعله يدخل في هذا القسم ما سمّاه بعضهم بالتواتر الإجمالي وأشار إليه في الفصول بقوله: وإن اختلفت مداليلها ولم يكن بينها تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها لا على التعيين، وفي إطلاق التواتر على مثل ذلك وجه غير بعيد، وذلك كما لو أخبرنا مخبر بأنه سأل زيداً فأعطاه ديناراً وآخر بمثله وهكذا إلى أن تظافرت الأخبار بمثله عندنا بذلك فنقطع بها أن زيداً قد أعطى سائلاً ديناراً أو أعطى جماعة منهم دنانير، وهذا القدر المتيقن صدقه بالتواتر من تلك الأخبار مدلول مطابق لبعض تلك الأخبار.

ومن هذا الباب ما نقل لنا من وقائع أمير المؤمنين (عليه السلام) فإننا نقطع بتلك الأخبار لكثرتها وتظاferها صدق جملة منها وإن جهلنا التعيين، وكذا ما نقل عنه من خوارق العادات والإخبار بالمغيبات، فإن بعضها وإن كان متواتراً بالخصوص إلا أن الحال في كثير منها كما مرّ، انتهى.

وأما الثاني فيراد به بقية أقسام التواتر غير ما ذكر في القسم الأول:

منها: أن يتحقق التواتر بالنسبة إلى المدلول التضميني للخبر بأن يكون ذلك المدلول قدراً مشتركاً بين تلك الأخبار كأن يخبرنا أحد بأن زيداً اليوم ضرب عمراً وآخر بأنه ضرب بكرّاً وآخر بأنه ضرب خالداً وهكذا، فإننا نقطع من ذلك بأن زيداً قد ضرب واحداً، وقد مثّل في الفصول لهذا القسم بما لو أخبرنا مخبر بأن زيداً في وقت كذا في موضع كذا من الكوفة، وآخر في موضع آخر منها وهكذا، فيحصل لنا العلم بتلك الأخبار بأنه كان في ذلك الوقت في الكوفة.

أقول: وعندي في هذا المثال شك في كونه من التواتر كالمثال الذي ذكره في القوانين وهو عين المثال الذي ذكرنا أولاً، لكن قيده بقوله مع فرض

كون الواقعة واحداً، لأنّ تلك الأخبار المتضمّنة لكون زيد في الكوفة في ذلك الوقت المعيّن بعضها مكذب لبعضها الآخر بل نعلم بكذب ما عدا واحد منها، ولم يبق محتمل الصدق إلّا واحداً منها، لعدم إمكان كون زيد في زمان واحد في مكانين فكيف يحصل العلم بكون زيد في الكوفة في ذلك الوقت والحال هذه من تلك الأخبار المتيقّنة الكذب سوى واحد محتمل الصدق والكذب، وهكذا نقول في مثال صاحب القوانين.

وأما المثال الذي ذكرنا تبعاً للمناهج فجميع الأخبار فيه محتملة للصدق في نفسها، فيتعاзд احتمال صدق بعضها بعضاً حتى يحصل من مجموعها العلم على ما مرّ في وجه إفادة التواتر للعلم.

ومنها: أن يتواتر بدلالة التزامية مقصودة كالأخبار الناهية عن التوضّي من الماء القليل الذي لاقته العذرة أو غيرها من النجاسات أو عن شربه والآمرة بإراقته، فإنّه ربما يحصل العلم بتلك الأخبار بنجاسة ذلك الماء بضميمة الإجماع.

ومنها: أن يتواتر بدلالة التزامية غير مقصودة أو لم يعلم كونها مقصودة، وذلك مثل الأخبار الواردة في غزوات علي (عليه السلام)، فإنّها بحيث تدلّ بالالتزام على الشجاعة البالغة، لأنّه أخبرنا بغزوة خبير بالتفصيل الذي ذكره أهل السير والتواريخ فإنّه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل إلّا عن شجاع بالغ ذروة الشجاعة، وكذا غزوة بدر وأحد والأحزاب وغيرها فيحصل العلم من مجموعها بثبوت أصل الشجاعة.

ومنها: أن يتحقق التواتر بالنسبة إلى المدلول المطابقي في بعض تلك الأخبار والتضمّني في بعض آخر والالتزامي في بعض آخر بقسميه أو المركب

من اثنين منها، ولم أجد من تعرّض لهذا القسم، وقد مثل صاحب الفصول لتواتر المدلول الالتزامي بنظير ما مثله في المدلول التضمّني قال: وذلك كما لو أخبرنا مخبر بقطع عنق زيد وآخر بإحراقه وآخر بإلقائه من شاهق وآخر بإلقاء حجر عظيم عليه إلى غير ذلك من الأخبار بأسباب موته، فيمكن أن يحصل لنا من تلك الأخبار العلم بموته الذي هو مدلولها الالتزامي وإن لم تقطع بشيء من تلك الأسباب بل جوّزنا موته بسبب آخر انتهى<sup>(١)</sup>. ولا يخفى جريان وجه الشك هناك هاهنا أيضاً.

وذكر في المناهج<sup>(٢)</sup> قسماً آخر للمتواتر المعنوي تبعاً لبعض الأعلام في حواشيه على شرح العزدي على ما حكاه هو وتبعه صاحب القوانين، قال في المناهج: الخامس أن تذكر هذه الوقائع يعني وقائع شجاعة علي (عليه السلام) ولكن لا بحيث تدلّ كلّ منها بخصوصه على الشجاعة مثل أن علياً (عليه السلام) قتل في حرب كذا رجلين، وقال آخر إنه قتل في حرب آخر رجالاً، وثالث أنه غلب على اثنين من محاربيه وهكذا، فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بأنّ ذلك ناش عن ملكة هي الشجاعة وليس محض الاتفاق أو مع الجبن أو لأجل القصاص، وكذلك في السخاوة، والقدر المشترك المعلوم من تلك الوقائع بالتضمّن ليس إلّا محض القتل والإعطاء وهو لا يفيد الشجاعة والسخاوة، ولكن المعلوم من ملاحظة المجموع هو الملكتان. ويقرب منه كلام القوانين<sup>(٣)</sup> وجعل كلام العزدي ناظراً إلى هذا القسم حيث قال: واعلم أنّ الواقعة الواحدة لا تتضمّن الشجاعة والسخاوة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك

(١) الفصول الغروية: ٢٦٨.

(٢) مناهج الأحكام: ١٦٥.

(٣) قوانين الأصول: ٤٢٨.

وهو المتواتر، لا لأنّ آحادها صدق بل بالعادة، انتهى.

أقول: وليت شعري كيف يحصل العلم بثبوت الملكتين من مجموع الأخبار التي لم يعلم بصدقها أجمع بل علم بصدق بعضها، مع أنّ الملكتين ليستا لازمتين لذلك البعض بل للمجموع، وإلى ذلك أشار في الفصول بقوله: فما ذكره بعض المعاصرين من أنّ التواتر قد يتحقق بالنسبة إلى اللازم الذي هو لازم لمجموع الأخبار وإن لم يكن لازماً لآحادها مع عدم العلم بصدق شيء منها فغير واضح، انتهى.

لكن لا يخفى ما فيه من سوء التعبير في قوله مع عدم العلم بصدق شيء منها، والمناسب أن يقول مع عدم العلم بصدق مجموعها فتدبر.

هذه نبذة من مباحث الخبر المتواتر على سبيل الإجمال.

فلنرجع إلى مقصود المتن بالنسبة إلى خبر الواحد، والمراد منه هو الخبر غير المعلوم الصدور بالقرائن القطعية.

وبعبارة أخرى الخبر المحتمل الصدور وعدمه، فيخرج الخبر المقطوع بعدم صدوره أيضاً كما هو واضح وإن كان مضمونه حقاً، ومحلّ النزاع مختصّ بغير الأخبار الواردة فيما يطلب فيه العلم كأصول الدين، وإن كان فيه كلام في الجملة ولعله تأتي الإشارة إليه في مقام يتعرض له المصنف.

واعلم أنّه ينقسم الخبر باصطلاح المتقدمين إلى صحيح وغير صحيح، فالصحيح عندهم ما كان معتضداً بأمارات توجب الوثوق والاعتماد عليه، وغير الصحيح ما كان بخلافه، والمتأخرون لما طال تباعدهم عن زمان الأئمة (عليهم السلام) واختفى عليهم أكثر الأمارات المعاضدة ولم يبق في الأغلب سوى الاعتماد على وثاقة الراوي قسّموا الأخبار بهذا الاعتبار إلى صحيح وهو ما

كانت رواته في جميع الطبقات عدلاً إمامياً ظابطاً مع اتصال السند، وموثق وهو ما كان جميع رواته أو بعضها غير إمامي موثق به، وحسن وهو ما كان جميع رواته أو بعضها إمامياً ممدوحاً، وضعيف وهو ما لم يكن بأحد الأوصاف الثلاثة المذكورة، وهناك أقسام أخرى كثيرة ترجع إليها كالمرسل والقوي والموقوف وغيرها، يطلب باستقصائها من علم الدراية.

قوله: اعلم أن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج (عليهم السلام) موقوف على مقدمات ثلاث<sup>(١)</sup>.

وكذا إثبات الموضوعات الكلية التي يترتب عليها أحكام شرعية واقعية كانت أو مجعولة كالوقت والقبلة والعدالة وأمثالها وكالصوم والصلاة والحج وأضرابها.

ثم إن عقد الباب لغير الأخبار الآحاد المقطوعة الصدور بسبب القرائن الخارجية أو الداخلية أو هما معاً، فإن حجيتها من باب حجية مطلق القطع مسلمة، وإنكار بعض أوائل العامة حصول القطع من خبر الواحد بانضمام القرائن مطلقاً أو خصوص القرائن الداخلية مما لا يلتفت إليه لأنه تكذيب للوجدان.

ومنه يظهر أن ما أشار إليه المصنف من توقف إثبات الحكم الشرعي بالأخبار على المقدمات الثلاث بل الأربع مستدرك، بل ما يبحث عنه في هذا الباب خصوص المقدمة الأولى، والثلاثة الباقية ليس التكلم فيها مخصوصاً بخبر الواحد غير العلمي بل يجري في الخبر المتواتر لفظاً والمحفوظ بالقرائن العلمية، بل يجري في الكتاب العزيز أيضاً بالنسبة إلى غير التقية فإنها غير محتملة فيه.

قوله: إذا لم يكن محفوفاً بآماراته<sup>(١)</sup>.

وأما إذا كان محفوفاً بآماراته فليس بناء العقلاء ولا إجماع العلماء على أن صدور الخبر لبيان الحكم، كما أننا لو علمنا متكلاً خاصاً أنه لا يريد ظاهر كلامه في كثير من الأوقات لخوف أو تقية أو لمجرد الألفاظ في الكلام أو نحو ذلك، فلا دليل على حمل كلامه على إرادة إفادة الحكم، وعلى هذا يشكل الأمر في أخبارنا المروية عن أهل البيت (عليهم السلام) لأننا نعلم بكثرة صدور الأخبار بجهة التقية عنهم (عليهم السلام)<sup>(٢)</sup>.

قوله: ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة<sup>(٣)</sup>.

قد يقال بل قيل: إن المسألة من المسائل الكلامية وعليه تحرر المسألة هكذا: هل يكون أخبار الآحاد في زمان الغيبة أو مطلقاً مما جعله الله حجة على الناس أم لا، من غير ملاحظة أنها مما يستنبط منها الأحكام الفرعية، لكن الظاهر بل المتعين أن بحثهم عن المسألة من حيث كونها وسيلة إلى استنباط الأحكام الفرعية لا من حيث كونها من الأمور الواقعية، فالقول المذكور ضعيف كضعف احتمال كونها من المسائل الفقهية ويحرر هكذا: هل يجب ما دلّ الخبر الواحد على وجوبه ويحرم ما دلّ الخبر على حرمة ويندب ويكره ويباح ما

(١) فرائد الأصول ١: ٢٣٨.

(٢) أقول: ويمكن الاستدلال على إلغاء احتمال التقية في أخبارهم بالأخبار الواردة في علاج التعارض، فإنها بأجمعها تدل على حجية الأخبار المتعارضة التي يكون أحد المتعارضين فيها صادراً على وجه التقية، ولذا جعل مخالفة العامة من المرجحات في بعض مراتب الترجيح.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٣٩.



دل الخبر عليه أم لا، وهذا أبعد الاحتمالات.

وعلى ما اخترناه من أن البحث عنها من حيث جهة الاستنباط، فإن جعل موضوع علم الأصول ذوات الأدلة فلا ريب في أنه تدرج المسألة في الأصول، إذ البحث عن دليليتها بحث عن عوارض الموضوع، وإن جعل موضوعه الأدلة بوصف كونها أدلة، فإن جعل فيما نحن فيه نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره دليلاً وخبر الواحد كاشفاً عنها ومثبتاً لها كما في المتن فكذلك تدرج في الأصول، لأن ثبوت قول الحجة بخبر الواحد من أحوال الدليل بذلك المعنى وعوارضه، وإن جعل نفس الخبر دليلاً فالبحث عن دليليته يرجع إلى البحث عن التصديق بوجود الموضوع هاهنا، ويكون هذا المطلب من المبادئ التصديقية لعلم الأصول يجب درجه في العلم إذ لم يعلم ذلك في غير هذا العلم من العلوم. وأظهر الوجوه الثلاثة هو الوجه الأول ثم الثاني، واختاره المصنف في المتن وأشار إلى الأول مشعراً بضعفه بقوله: ولا حاجة إلى تجشّم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل.

قوله: ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة<sup>(١)</sup>.

مثل الكتب الأربعة المتقدمة أي الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار، والثلاثة المتأخرة أي الوسائل والبحار والوافي، والكتب التي أخذ أصحاب السبعة عنها رواياتهم، لكن الإجماع وضرورة المذهب على العمل بها في الجملة لا الجميع كما لا يخفى.

وأما القول بوجوب العمل بأخبار الآحاد مطلقاً حتى من غير الكتب المعروفة ومن غير اعتبار عدالة الراوي أو عمل الأصحاب مثلاً فلا نعرفه لأحد من الإمامية، نعم هو محكي عن الحشوية.

فإن قلت: إن إنكار السيد وأتباعه للعمل بأخبار الآحاد مطلقاً ينافي ما ذكر من دعوى الإجماع وضرورة المذهب على العمل بالأخبار المدونة في الكتب المعروفة.

قلت: إن السيد وأتباعه أيضاً يعملون بالأخبار المذكورة لكن بدعوى احتفاف جملة منها بالقرائن الموجبة للقطع وإن كنا لم نجد تلك القرائن أو نخطئهم فيها، لكن لا كلام في عملهم بها فلا منافاة.

قوله: فقد ذهب شذمة من متأخري الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعية الصدور<sup>(١)</sup>.

تمسكوا فيما ذهبوا إليه بوجوه كثيرة متقاربة: أقواها أنه قد ثبت عندنا أن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) قد بالغوا أشد المبالغة في أخذ الأحاديث من مأخذها وتدوينها مخافة طرؤ النسيان ولو في بعض خصوصياتها، وربما كانوا يكتبونها في مجلس الإمام (عليه السلام) لذلك حتى إذا اجتمعت عند أحدهم أحاديث كثيرة جعله كتاباً سماه أصلاً، ومن ذلك الأصول الأربعمئة المعتبرة المعروفة، وهكذا كان حال من يأخذ الأخبار من هذه الأصول قد بذلوا وسعهم في نسخها ومقابلتها وحفظها وهكذا إلى أن آل الأمر إلى أصحاب الكتب الأربعة وأضرابهم، فإنهم أخذوا من تلك الأصول حتى أن الصدوق ادّعى أنه كان عنده بعض تلك الأصول بخط مؤلفه، وكان بعض الأصول المزبورة قد عرض على

الإمام (عليه السلام) وحكم بصحتها وأمر الناس بالرجوع إليه، فإذا كان الحال هذه مع ذلك الاهتمام الشديد من المحدثين، يحصل القطع بأن هذه الأخبار المودعة في الكتب المعروفة المزبورة صادرة عن الإمام (عليه السلام) هذا.

والانصاف أنه مع ذلك كله لا يحصل القطع بصدور جميع ما في الكتب مع علمنا بدسّ الدسّاسين في الجملة في كتبهم، وتبيّن فسق بعض هذه الرواة في آخر أمره بل فساد معتقده أيضاً.

نعم لو استشهد بهذا الوجه وسائر الوجوه التي أنهاها في آخر الوسائل في الفائدة الثامنة إلى اثنين وعشرين على كون هذه الأخبار قطعي الاعتبار لم يكن بعيداً مؤيداً، بشهادة أصحاب الكتب الأربعة بأنهم لم يودعوا في كتبهم إلا ما كان حجة بينهم وبين ربهم، فلو كان خبر العادل المزكّي بتزكية الكشي أو النجاشي حجة، ليس مطلق أخبار الكتب الأربعة قاصراً عن هذه المرتبة قطعاً بعد أن حكم أصحابها بصحتها.

**قوله: وإلاّ فمدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبني قطعه<sup>(١)</sup>.**

ليس كذلك، فكثيراً ما نرى القاطع يرجع عن قطعه لو دلّ على ضعف مبني قطعه ولو بالشبهات القوية في الظاهر غير الصحيحة في الواقع، وكذا لو عورض بما يخالف مقطوعه فإنه يرتدع عما قطعه أولاً.

**قوله: أو غير ذلك من التفصيلات<sup>(٢)</sup>.**

كالقول باعتباره على تقدير حصول الظن بمضمونه أو بشرط عدم الظن على الخلاف أو بشرط عدم إعراض الأصحاب عن مضمونه أو إذا لم يكن له

(١) فرائد الأصول ١: ٢٣٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٤١.

معارض إلى غير ذلك.

قوله: والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أمين الإسلام<sup>(١)</sup>.

بتقريب أنه يستفاد منها أن علة وجوب التبيين في خبر الفاسق كونه مما لا يؤمن أن يكون مخالفاً للواقع فيكون العمل به مورثاً للندم، فكل ما لا يؤمن أن يكون مخالفاً للواقع ومنه خبر العادل لا يجوز العمل به.

قوله: وجه الاستدلال بها أن من الواضحات<sup>(٢)</sup>.

توضيحه: أن الاستدلال بهذه الأخبار على مدعى السيد إنما يتم

بمقدمتين:

إحدهما: أن المراد بمخالفة الخبر للكتاب أن يكون مخالفاً لظواهر الكتاب كما هو كذلك في الأخبار الموجودة بأدينا، لا المخالفة على وجه التباين حتى يقال إن القائل بالحجية أيضاً لا يقول بحجيته حتى يلزم بهذه الأخبار، لأن الصادر عن الكذابين ليس إلا ما يشابه أخبار الأئمة (عليهم السلام) في مخالفة ظواهر الكتاب لكي يقبل منهم ذلك.

وثانيتهما: أن وجه مخالفة الخبر للكتاب كونه كذباً غير صادر عن الإمام (عليه السلام) فيجب طرح سنده، فلا يقال إن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من وجوب تقديم الكتاب على الخبر المخالف بحسب الدلالة ووجوب طرح دلالة الخبر على ما يخالف ظواهر الكتاب، ولا تدل على عدم حجيتها بحسب السند، وذلك لأن صحيحة هشام صريحة في أن وجه طرح الأخبار المخالفة احتمال عدم صدورها لأجل دس المغيرة في أحاديث أصحاب أبي

(١) فرائد الأصول ١: ٢٤٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٤٥.

جعفر (عليه السلام)، وكذا قوله «لم أقله» في النبوي (صلى الله عليه وآله) و «لا يصدق علينا» في حديث أبي جعفر (عليه السلام) وأبي عبد الله (عليه السلام) يدل على ذلك.

قوله: والجواب أمّا عن الآيات فبأنّها بعد تسليم دلالتها مخصّصة بما سيجيء من الأدلة<sup>(١)</sup>.

يعني لا نسلم دلالتها أولاً؛ إما بأنها واردة في أصول الدين أو بأنها ناظرة إلى الظنون التي ليس بناء العقلاء على متابعتها كالظنون الحاصلة من مجرد الخرص والتخمين، لا مثل الظن الحاصل من خبر العادل الذي بناء العقلاء على متابعتها، ولذا عيّر الله تعالى الكفار وذمهم على متابعة الظن بقوله: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾<sup>(٣)</sup> مشيراً إلى أنّهم يخالفون ما هو مقتضى حكم العقل وطريقة العقلاء، ولو سلم دلالتها على عدم جواز متابعة الظن مطلقاً يجب بتخصيصها بغير خبر العادل.

وبمثل ذلك يجب عن الاستدلال بتعليل آية النبأ فإنّ المراد من إصابة قوم بجهالة إصابتهم بغير الطريق العقلاني وهو الذي يوجب الندم، وإلاّ فالخطأ عن الواقع بعد سلوك روية العقلاء ليس بجهالة توجب الندم، ولو سلم دلالاته يخصص بأدلة حجية خبر الواحد.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٤٦.

(٢) البقرة ٢: ٧٨.

(٣) يونس ١٠: ٣٦.

قوله: فعن الرواية الأولى فبأنّها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد<sup>(١)</sup>.

يعني أنّه تمسك بما ليس حجة عند المستدل، نعم يصح الاستدلال بالرواية إلزاماً على الخصم وحينئذ فيجواب عنه:  
أولاً: بأنّ الخبر ضعيف لا حجية فيه عندنا.

وثانياً: على فرض كونه معتبراً لا يقاوم الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد كما سيجيء.

وثالثاً: أنّه عام يجب تخصيصه بغير خبر العادل في القروع.

ورابعاً: أنّ الأخذ بهذا الخبر مناف للأخذ بسائر الأخبار وبالعكس، فيدور الأمر بالنسبة إلى عموم أدلة حجية الخبر الواحد بين أن يؤخذ بهذا الخبر ويطرح سائر الأخبار عملاً بمدلول هذا الخبر أو يؤخذ بسائر الأخبار ويطرح هذا الخبر لأجل المنافاة، ولا ريب أنّ الثاني أولى، إذ اللازم على الأول أنّ الشارع أراد بيان عدم حجية الخبر الواحد لكن بهذا النحو أنّه نصب الدليل على حجية الخبر لكي يؤخذ بهذا الخبر الذي يكون مدلوله عدم حجية الخبر، وهذا أشبه شيء بالأكل من القفا، بل لا يصدر مثل هذا الكلام عن عاقل فضلاً عن الشارع.

وخامساً: أنّ نفس هذا الخبر أيضاً في عرض سائر الأخبار ليس من المعلومات، فبمقتضى مدلوله ليس بحجة، فهو ينفي نفسه ويبقى دليل حجية الخبر بالنسبة إلى سائر الأخبار سليماً.

وفيه: أنَّ هذا الخبر كما ينفي نفسه ينفي غيره من الأخبار في عرض واحد بلسان واحد، فإذا لم يمكن الأخذ به من حيث إنَّه يستلزم عدم الأخذ به وما يستلزم وجوده عدمه منفي يطرح بمقدار ما يلزم هذا المحال وهو شموله لنفسه، وأما شموله لغيره من الأخبار فلا محذور فيه فيؤخذ به، ويلزم منه عدم حجية سائر الأخبار، وقد مرّ نظيره غير مرّة في مسألة حجية ظواهر الكتاب وفي مسألة حجية الشهرة.

قوله: وكثير من عمومات السنّة القطعية<sup>(١)</sup>.

بالجرّ عطف على المجرور باللام لا على الأخبار المخصصة، يعني فالأخبار المخصصة للعمومات المزبورة والمخصّصة لكثير من عمومات السنّة القطعية مخالفة للكتاب، بناء على أنَّ المراد بمخالفة الكتاب أعمّ من مخالفة الكتاب والسنّة، فتأمل جداً.

قوله: وكيف يرتكب التخصيص في قوله (عليه السلام): «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

لا يخفى أنَّ الخبرين الأولين داخلان في الطائفة الثانية وهو الآن بصدّد الجواب عن الطائفة الأولى فتدبّر.

قوله: فإنّ حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم<sup>(٣)</sup>.

لا يبعد الحمل على ذلك، وكون مثل هذا الخبر نادراً بل معدوماً في

(١) فرائد الأصول ١: ٢٤٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٤٨.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٥١.

الأخبار التي بأيدينا في هذا الزمان لا يدل على عدم وجوده في ذلك الزمان، بل لعل هذه الأخبار صارت سبباً لطحهم الأخبار المخالفة بهذا الوجه وتهذيب الأصول عنها، وما ذكر في تقريب الاستدلال بأخبار طرح ما خالف الكتاب بأنّ الكذابين لا يضعون إلا ما كان مشابهاً للأخبار الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) المخالفة لطواهر الكتاب، فيه أنّ وضع الأخبار المبينة بالكلية ودسّها في كتب أصحاب الأئمة (عليهم السلام) أنسب بغرضهم الفاسد من إظهار فساد الطريقة الحقّة وتفضيحها بوجود الأخبار المبينة في كتب الفرقة، وهو أقرب إلى ما أرادوا من ردع الناس عن متابعة أئمة الحق.

قوله: فيمكن حملها على ما ذكر، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

ويمكن أيضاً حملها على الأخبار الصادرة تقيّة وعلى الأخبار المبينة بالكلية للكتاب كما مرّ، وأقرب المحامل حملها على صورة التعارض بشاهد الأخبار الواردة في علاج التعارض التي تشبه هذا النمط.

قوله: وأما الجواب عن الإجماع الذي ادّعاه السيد والطبرسي<sup>(٢)</sup>.

ويمكن أن يجاب بأنّ القدر المتيقّن من مورد إجماع السيد فيما إذا أمكن الوصول إلى الأحكام بطريق العلم، وبعبارة أخرى في زمان افتتاح باب العلم كما يدّعيه السيد من أنّ أكثر الأحكام يعلم بالأخبار المتواترة أو المحفوفة بالقرائن القطعية ويرجع في الباقي إلى إجماع الأصحاب وأصالة البراءة القطعية، وأما في أمثال زماننا الذي انسدّ فيها باب العلم فهو خارج عن مورد إجماعه.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥٢.



وكيف كان لم يبق للسيد ومن يقول بمقالته سوى الأصل المؤصل في صدر المسألة، فإن لم يقم دليل على حجية الخبر مطلقاً فهو المتبع، وإلا تثبت حجتيه بحسب ما يقوم به الدليل عموماً وخصوصاً وستأتي الأدلة عليها.

قوله: والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان<sup>(١)</sup>.

بل وجوه ثلاثة:

الأول: الاستدلال بها بمقتضى مفهوم الشرط.

الثاني: الاستدلال بمقتضى مفهوم الوصف، وهما مذكوران في المتن.

الثالث: الاستدلال بها بمقتضى مفهوم التعليل كما يستشعر من كلام المصنف في خلال بعض الإيرادات الآتية، وتقريبه أنه علل وجوب التثبت في خبر الفاسق بإصابة قوم بجهالة يعني بالسفاهة الباعثة للندم على الفعل، فبمقتضى دوران الحكم مدار العلة وجوداً وعدماً كأنه قال: كل خبر يكون الاتكال عليه جهالة وسفاهة يجب فيه التبيين كي يخرج عن الجهالة، وكل خبر لا يكون الاتكال عليه جهالة وسفاهة بل عقلاً لا يجب فيه التبيين، ويجوز الاتكال عليه بدون التبيين<sup>(٢)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٥٤.

(٢) أقول: وقد يستفاد من كلام المصنف في ذيل الإيراد الثاني على الاستدلال بالآية وجه رابع: وهو أن الظاهر من الأمر بالتثبت في خبر الفاسق أنه يجب التثبت لتحصيل الوثوق بخبره، ويستفاد من ذلك جواز الاتكال على كل خبر يوثق به، منها خبر الفاسق بعد التثبت، ومنها خبر العادل الموثوق به مطلقاً.

قوله: مبنيّ على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبيين في الوجوب النفسي<sup>(١)</sup>.

فيه نظريّين، إذ على تقدير كون تثبّت خبر الفاسق واجباً نفسياً يكون الردّ والقبول أجنياً عن المقام، وهو نظير أن يقول: إن جاءكم فاسق بنبأ فصلّوا ركعتين ومفهومه عدم وجوب الصلاة عند مجيء غير الفاسق بالنبأ، وأين هذا من الردّ والقبول.

والتحقيق أنّ المستدلّ أراد الوجوب الشرطي، لكن يمكن تقريب الاستدلال بوجه لا يلزم منه استدراك المقدمة الأخيرة بل تكون محتاجة إليها.

بيان ذلك: أنّ كون التبيين واجباً شرطياً يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون معنى الآية إن أردتم قبول خبر الفاسق والعمل به يشترط فيه التبيين، ومفهومه عدم شرطية التبيين في خبر غير الفاسق لو أريد العمل به، وهذا الوجه مراد المتن، ولازمه عدم الحاجة إلى المقدمة المزبورة كما ذكره.

ثانيهما: أن يكون المعنى يجب العمل بخبر الفاسق بشرط التبيين للعمل نظير قوله: إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة يعني بعد دخول الوقت يجب الصلاة بشرط الوضوء للصلاة، ومفهومه حينئذ عدم شرطية التبيين للعمل في خبر غير الفاسق.

وبعبارة أخرى: عدم وجوب العمل في خبر غير الفاسق مشروطاً بالتبيين، ويحتاج حينئذ أن ينضمّ إليه إذا لم يجب العمل بخبر غير الفاسق بشرط التبيين،

فإمّا أن يجب العمل به بدون الشرط وهو المدعى، وإمّا أن يجب ردّه ويلزمه أن يكون أسوأ حالاً من الفاسق ويتم الاستدلال بصورته المنقولة عنهم، وهذا المعنى مراد المستدل جزماً فلا استدراك، لكن ظاهر الآية يساعد الوجه الأول الموافق للمتن، إذ لا دلالة فيها على وجوب العمل بوجه حتى يكون التبيين مأموراً به لأجله وشرطاً للعمل الواجب، فالمقدمة مستدركة بحسب ظاهر المراد من الآية وإن فهم منها المستدل غيره.

**قوله: بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق فتأمل<sup>(١)</sup>.**

لأنّه لم يؤذن في تفتيش خبر العادل لثلاً يتبين حاله لو كان كاذباً ويفتضح بذلك، وأمر بتفتيش خبر الفاسق وتفضيحه لو كان كاذباً، وقوله فتأمل لعله إشارة إلى أنّ إرادة تفتيش خبر الفاسق من الآية واستعلام كذبه وتفضيحه به من غير أن يكون ذلك مقدّمة للاعتماد على خبره والعمل به بعيد في الغاية، بل الستر عليه وعدم التعرّض حينئذ أولى من هتكه على ما هو معلوم من مذاق الشرع.

**قوله: ففيه: أنّ المحقّق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف<sup>(٢)</sup>.**

الانصاف أنّ مفهوم الوصف لا يقصر عن مفهوم الشرط لو لم تظهر للقيد فائدة أخرى خصوصاً في الوصف المعتمد على الموصوف، لأنّ التعليق على الوصف كالشرط يدلّ على أنّه موضوع الحكم وعلّة له، لكن لا يفهم منه انحصار العلّة في المقامين فلا يثبت بذلك التعليق مفهوم يعارض دليل ثبوت علّة أخرى، إلّا أنّه يفهم منه انتفاء الحكم عند انتفاء هذا القيد في الجملة، مثلاً لو قال: أكرم

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٥٦.

زيداً إن جاءك أو قال أكرم رجلاً عالماً يفهم منه عدم وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء في الأول والعلم في الثاني في الجملة، لكن لا ينافي ذلك أن يقوم سبب آخر مقامه ويكون الإكرام واجباً أيضاً، وتمام الكلام موكل إلى محله.

فنقول في المقام: إنه يستفاد من مفهوم الوصف في الآية عدم وجوب التثبت عند مجيء غير الفاسق بالنبا في الجملة، ولا ينافي ذلك - لو ثبت بدليل - وجوب تثبت خبر العادل غير الضابط أيضاً.

والحاصل: أن أصل المفهوم ثابت وعمومه ممنوع، وهذا المقدار من ثبوت المفهوم لا ينفع في الأغلب شيئاً لكنه ينفعنا فيما نحن فيه البتة، إذ نحن بصدد إثبات حجية خبر العادل في الجملة في مقابل قول السيد بالسلب الكلي، وسيأتي الكلام في تعيين مقدار الحجة من قول العادل، هذا.

وقد يورد على الاستدلال بالآية بمقتضى مفهوم الوصف بل مفهوم الشرط أيضاً بأن مورد ثبوت المفهوم على القول به فيما إذا لم يظنّ فائدة للقيد، ولا يبعد أن تكون فائدة القيد في الآية التنبيه على فسق الوليد أو إظهار مزية للفاسق في وجوب التثبت بخبره وأنه أولى بالتثبت، إذ لا رادع له في تعمّد الكذب.

وفيه: ما مرّ من أنه يبعد أن يكون بصدّد هتك الوليد محضاً مع أنه ستار العيوب غفّار الذنوب، ولا نرى حكمة لإظهار مزية للفاسق في وجوب تثبت خبره مع كون وجوب التثبت عامّاً ثابتاً في مطلق المخبر، بل كان الأولى حينئذ تعليق الحكم على مطلق الخبر حتى لا يوهم خلاف المقصود.

والحاصل: أن احتمال وجود فائدة أخرى للقيد مدفوع بالأصل حتى يعلم خلافه.

قوله: فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع<sup>(١)</sup>.

التحقيق أن يقال إن مثل هذه القضية الشرطية يستعمل في مقامين:

الأول: أن يكون المتكلم بصدد بيان حال الفاسق وأنه يجب تأديبه ويجوز غيبته والوقية فيه ويجب تثبت خبره إلى غير ذلك، ففي مثل هذا المقام لو قال: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾<sup>(٢)</sup> فهو كما ذكره المصنف من أن ذكر هذا الشرط لبيان تحقق الموضوع، ومفهومه السالبة المنتفية الموضوع لا غير لعدم قابليته لغير ذلك، بل يمكن أن يقال: لا مفهوم لهذه القضية أصلاً.

الثاني: أن يكون بصدد بيان حال الخبر وأنه يجب قبوله مطلقاً أو رده مطلقاً أو تثبته علماً أو ظناً ثم قبوله إلى غير ذلك، ففي هذا المقام لو قال: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ يراد منه أن النبأ لو جاء به الفاسق يجب تبيته، ومفهومه أن النبأ لو جاء به غير الفاسق لا يجب تبيته، وهو مفهوم صحيح وقضية سالبة منتفية المحمول.

وما أشار إليه في المتن من أن التبيين المأمور به في منطوق الآية متعلق بخبر الفاسق وكأنه قال فتبينوا خبر الفاسق، والمفهوم بحسب الدلالة العرفية والعقلية عدم وجوب تبيين خبر الفاسق لقضية انتفاء نفس الحكم المذكور في المنطوق في المفهوم، فلا يحتمل السالبة إلا المنتفية الموضوع، إذ لا معنى لأن يقال لو لم يجيء الفاسق بالنبأ بل جاء به العادل فلا يجب تبيين خبر الفاسق.

مدفوع بأن تعلق وجوب التبيين في المنطوق بخبر الفاسق لأجل أنه مورد حكم المنطوق لأن النبأ مقيد بكونه عن الفاسق وإلا جاز لقائل أن يقول في

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥٧.

(٢) الحجرات ٤٩: ٦.

قوله إن جاءك زيد فأكرمه، المراد وجوب إكرام زيد الجائي، ولا يحتمل في مفهومه سوى السالبة المتنتفية الموضوع، إذ لا معنى لعدم وجوب إكرام زيد الجائي على تقدير عدم مجيئه إلا بانتفاء الموضوع، والسرّ أن أجزاء الكلام ليس بعضها قيداً لبعض بل مجردة تنسب بعضها إلى بعض، ومفهوم القضية المذكورة عدم وجوب إكرام زيد على تقدير عدم مجيئه.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنّ ظاهر القضية الشرطية في الآية هو المعنى الثاني بقرينة مورد نزولها، وأن جماعة اعتمدوا على خبر الوليد الفاسق بارتداد القوم وتهيأوا لقتالهم فنزلت الآية ردعاً لهم عن الاعتماد على خبر الفاسق، مع أنّ التعليل المذكور في الآية أقوى شاهد على أنّ المقصود بيان شأن خبر الفاسق وأنّ الاعتماد عليه موجب لإصابة قوم بجهالة هذه المفسدة العظمى فتوجب الإصباح بالندم الدائم، فإذا وقع الاستدلال بالآية باعتبار مفهوم الشرط في محله هذا، والحمد لله الذي مكّننا عن الذبّ عن هذا الإيراد.

نعم يبقى الكلام في عموم المفهوم وفهم العلية المنحصرة كما مرّت الإشارة إليه في الحاشية السابقة فتدبر.

قوله: بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً<sup>(١)</sup>.

وذلك لأنّ موضوع حكم وجوب التبيّن هو الخبر غير العلمي، لأنّه الذي يمكن أن يحتاج إلى التبيّن ويحصل العلم بصحّته، وإلا فالخبر العلمي متبيّن بنفسه، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ هذا التعليل وإن أوجب اختصاص حكم

المنطوق بوجوب التبيين بالخبر غير العلمي، إلا أنه لا يقتضي الاختصاص به في المفهوم، فيجوز أن يكون المفهوم عدم وجوب التبيين في خبر العادل مطلقاً علمياً كان أو ظنياً، وذلك لأن الموضوع في المنطوق هو مطلق النبأ لا خصوص النبأ غير العلمي، غاية الأمر اختصاص حكم وجوب التبيين ببعض أفراد الموضوع بقرينة عقلية وهي عدم قابلية بعضها الآخر لهذا الحكم، وذلك لا يقتضي تقييد الموضوع بحسب لسان الدليل وإن أفاد تقيده بحسب نفس الأمر، وحينئذ يكون موضوع حكم المفهوم عاماً إذ لا قرينة عقلية هنا توجب اختصاص الحكم ببعض أفراد الموضوع، لأنه يصح أن يقال إن جاءكم عادل نبأ مطلقاً علمياً كان أو ظنياً لا يجب تبيّنه، وعلى هذا ترجع النسبة بين المفهوم والتعليل إلى العموم من وجه كما ذكره أولاً وسقط.

قوله: لأننا نقول ما ذكره أخيراً من أن المفهوم أخصّ مطلقاً من عموم التعليل مسلّم<sup>(١)</sup>.

والظاهر خروج الخبر العلمي عن المفهوم أيضاً بعين القرينة المذكورة، إذ لا معنى لأن يقال لا يجب التبيين وتحصيل العلم بصحة خبر العادل العلمي كما لا يخفى.

قوله: فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص<sup>(٢)</sup>.

هذه القضية مسلّمة في قول القائل لا تأكلوا الرمان لأنه حامض وشبهه مما يكون المعلول ساكتاً عن حكم غير الرمان ويكون منصرفاً بحكم الغلبة إلى

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٥٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٦٠.

الرَّمان الحامض، وأمّا إذا كان المعلول ناطقاً بما ينافي عموم التعليل فلا نسلم أولوية الأخذ بعموم التعليل وترجيحه على ظهور المعلل، بل المدار في الترجيح على أظهرية أحدهما عن الآخر، فربّما يكون ظهور المعلل أقوى فيؤخذ به ويخصّص به عموم التعليل، مثلاً لو قال القائل: لا تأكلوا الرمان الأبيض أو إذا كان أبيض لأنّه حامض، بناء على القول بالمفهوم لا يبعد أن يكون ظهور المعلل أقوى من عموم التعليل، فيقدّم ويحكم بأنّ المراد من التعليل أنّه حامض أبيض لشدة الحموضة فيه أو لغير ذلك، وأيضاً قد يكون ظهور المعلل بمثابة من القوة بحيث يصرف التعليل من العلة إلى الحكمة ولو بضميمة غلبة بيان الحكمة في العلل الشرعية الواردة في نظائر المقام.

فتحصّل: أنّ ترجيح ظهور التعليل مبني على كونه أظهر في العلية، وعلى تقديره أظهر في العموم من ظاهر المعلل، وفيما نحن فيه كلا الأمرين في محلّ المنع خصوصاً الثاني منهما، بل الأمر بالعكس فيصير التعليل بعد تقييده بمفهوم المعلل لثلاث تصبّيات قوماً بجهالة بالعمل بخبر الفاسق فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ويبقى خبر العادل سليماً عن المعارض. بل يمكن أن يقال إنّ التعليل خاصّ من وجه آخر وهو أنّ المراد من إصابة قوم بجهالة قتال القوم ونهبهم وسبي ذراريهم، فيكون مفاده أنّ كلّ خبر يوجب العمل به مثل تلك المفسدة العظمى يجب تبيّنه لثلاث يقع في تلك المفسدة العظيمة ويوجب الندامة البالغة، ويبقى الخبر الخالي عن مثل تلك المفسدة سليماً عن المعارض، وهذا المقدار يكفيها هاهنا في إثبات الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي الذي يقول به السيد وأتباعه.

وما ذكرنا من أنّ ترجيح عموم التعليل على ظهور المعلل منوط بالأظهرية قد يستكشف من المصنف أيضاً، فإنّه في المقام رجّح عموم التعليل



وبالغ فيه كما عرفت، وكذا في مسألة قاعدة الفراغ من رسالة الاستصحاب لكن بضرب من التردد في رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض، كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»<sup>(١)</sup> فإن ظاهر صدرها الدخول في الغير المعنون بعنوان خاص من عناوين الأجزاء كالركوع والسجود لا مطلق الغير كالهوي والنهوض، وظاهر التعليل عموم الغير فحكمه على الصدر، لكنّه (رحمه الله) عكس الأمر في فقهه في رواية ابن أبي يعفور «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»<sup>(٢)</sup> فجعل الصدر حاكماً على الذيل وأن المراد بالتجاوز هو الدخول في الغير كما يستفاد من الصدر فتدبر.

قوله: ويمكن أن يقال إن المراد منه ما يعمّ الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان<sup>(٣)</sup>.

إن أريد من الظهور الحاصل من الاطمئنان الظنّ القوي الاطمئنان فلا ينافي مقتضى اشتقاقه لأنّه ملحق بالعلم عرفاً وشرعاً، لكن خبر العادل لا يحصل منه هذا الاطمئنان غالباً لأنّ البتة فالإيراد بحاله، وإن أريد مطلق الظهور الظني الذي يعتمد عليه العقلاء في أفعالهم فهو خلاف مقتضى اشتقاقه كما ذكره، لأنّ بآن بمعنى ظهر ووضح وانكشف فالحمل على الظنّ يحتاج إلى قرينة، فإن حمل لفظ الجهالة في التعليل على السفاهة يكون ذلك قرينة على أنّ ما لا يجب فيه التبيين كلّ ما لا يكون العمل به سفاهة وهو مطلق ما يفيد الظن، وعليه تندفع

(١) الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤.

(٢) الوسائل ١: ٤٦٩-٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٦٠.

المعارضة ويكون محصل التعليل أنّ ما لا يفيد الظنّ موجب لإصابة قوم بجهالة كخبر الفاسق فلهذا وجب تبيّنه وتحصيل الظنّ بصدقه، وقد مرّ أنّ هذا أحد الوجوه الدالة على حجية خبر العادل.

وكيف كان فعلاً هذا الوجه جواباً عن إيراد المعارضة مع قطع النظر عن الجواب الآتي لا يخلو عن شيء، إذ هو مبنيّ على أن تكون الجهالة التي يفهم بمقابلتها معنى التبيّن بمعنى السفاهة، وعليه يسقط التعليل عن الدلالة على ما ينافي المفهوم كما لا يخفى.

قوله: بدليل قوله تعالى: ﴿فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾<sup>(١)</sup>.

لأنّ الندامة تساوق ملامة النفس على ما فعله ولا يكون إلا إذا كان الفعل سفاهةً لا مجرد مخالفة الواقع لغرض الفاعل، وإلاّ فقد يحصل ذلك بمتابعة القطع إذا تبيّن أنّه جهل مركّب.

قوله: وفيه مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة<sup>(٢)</sup>.

نمنع كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة خصوصاً بملاحظة ترتّب الندامة عليها، وأما إقدام جماعة من العقلاء على مقتضى قول الوليد الفاسق فلعلّهم لم يعلموا بفسق الوليد أو غفلوا عنه أو استبعدوا كذبه في مثل ارتداد القوم وشبهها.

وكيف كان، فقد مرّ أنّ التعليل بنفسه دليل على حجية قول العادل ومرّ تقريره بما لا مزيد عليه، فالآية دالة على حجية خبر العادل بمفهوم الوصف أو الشرط وبعموم التعليل، بل مقتضى التعليل حجية خبر الفاسق أيضاً لو كان موثقاً به، بل مطلق الظن الذي بناء العقلاء على متابعتهم، فيخصّص بالتعليل

(١) فرائد الأصول ١: ٢٦١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٦١.

عموم منطوق القضية الشرطية، كما أنه يختصّ عموم مفهوم الشرط أيضاً بغير خبر غير الضابط، إذ لا يحصل من خبر غير الضابط وثوق وتكون متابعتها سفاهة.

**قوله: بعد الدقة والتأمل فتأمل<sup>(١)</sup>.**

لعلّ إشارة إلى أنّ مرجعه إلى الوجه السابق الذي أجاب عنه بعينه، والتعبير بالسفاهة وعدمها أو الاطمئنان وعدمه لا يوجب الفرق كما لا يخفى.

**قوله: والثاني بأنّ خروج ما خرج من أدلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم<sup>(٢)</sup>.**

لا يخفى أنّ هذا الدفع غير مختصّ بالثاني بل يجري في الأول أيضاً، وأصل هذا التوهم من صاحب المناهج وسيترعّض له المصنف في رسالة التعادل والتراجيح ويضعفه بأوضح بيان، لكن يستبعد أن يكون مراده تقديم بعض المخصّصات اللفظية على بعض لتتقلب النسبة إلى العموم من وجه بالنسبة إلى المتأخّر، بل يحمل كلامه على أن يكون المخصص الذي يقدّم كالإجماع ونحوه مما يكون مقارناً لصدور العام بدعوى أنّ حكم العام لا يتناول مورد الإجماع على خلافه من أول الأمر فهو من قبيل التخصّص لا التخصيص، وهذه الدعوى وإن كانت في محلّ المنع إلّا أنّه لا تشمل مثل ما نحن فيه من تخصيص الآيات الناهية أولاً بالبيّنة ونحوها ثم ملاحظة التعارض بينها وبين أدلة حجية خبر الواحد.

نعم لو كان الإجماع أو الدليل العقلي القطعي بحيث يصير قرينة على إرادة

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٦٢.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٦٣.

غير مورده من العام من أول الأمر، كأن يكون ذلك الإجماع بالغاً بحدّ الضرورة التي يعرفها كل مخاطب بالعام وذلك الدليل العقلي بمثابة من الوضوح والبدهة التي يعرفها كل أحد، فهو كما ذكره المتوهم من التخصيص وكون النسبة بينه وبين الخاص عموماً من وجه وأنى يكون ذلك، وفي المخصص المتصل كلام يأتي في مبحث التعادل والتراجع إن شاء الله تعالى.

قوله: ومنها: أنّ مفهوم الآية لو دلّ على حجية خبر العادل لدلّ على حجية الإجماع الذي أخبر به السيد المرتضى وأتباعه<sup>(١)</sup>.

تقرير الإيراد يحتمل وجوهاً ثلاثة:

الأول: أنّه لو كان خبر العادل حجة بمقتضى مفهوم الآية لزم عدم حجيته، إذ من أفراد خبر مثل السيد الناطق بعدم حجية الخبر، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل.

الثاني: أنّه سلّمنا دلالة الآية على حجية الخبر لكنّها لشمولها لخبر السيد بعدم حجية الخبر يكون دليلاً على عدم حجية الخبر.

والفرق بين الوجهين، أنّ الأول يقتضي سقوط الدليل عن الحجية من رأس والثاني يقتضي كون الآية دليلاً على عدم حجية سائر الأخبار لمكان إخبار السيد بذلك فافهم.

الثالث: أنّه سلّمنا دلالة الآية إلّا أنّه معارض بالإجماع الذي أخبر به السيد، ولعلّه إلى هذا الوجه نظر من أجاب عنه بأنّ الإجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار كما حكاه المصنف في آخر كلامه

بقوله: وقد أجاب بعض من لا تحصيل له، إلى آخره.

لكن لا يخفى أنّ هذا الوجه غير وجيه، لأنّ التعارض لا يتصور إلّا فيما كان كلّ من المتعارضين ثابت الحجية في حدّ نفسه مع قطع النظر عن وجود المعارض، وفيما نحن فيه حجية خبر السيد موقوفة على أن تكون الآية دليلاً على حجية الخبر، نعم لو دلّ دليل آخر غير أدلة حجية أخبار الآحاد صحّت المعارضة، فالأظهر في تقرير هذا الإيراد أحد الوجهين الأوّلين.

قوله: إذ بعد الغضّ عما ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النّبأ للإجماع المنقول<sup>(١)</sup>.

وهو أنّ النّبأ لا يشمل الخبر الحدسي كالإجماع، بل يراد منه الخبر الحسي فقط، وقد مرّ منّا في ذلك المقام منع ذلك وأنّه أعمّ فراجع.

ولو قيل بدل هذا الجواب أنّ إجماع السيد موهون بمصير معظم الأصحاب إلى القول بالحجية، وأنّ إجماعه مختصّ بزمان افتتاح باب العلم كما يدّعيه هو ويبقى مدلول الآية بالنسبة إلى زمان الانسداد سليماً عما يمنعه، لم يكن به باسّ.

قوله: أما أوّلاً: فلأنّ دخوله يستلزم خروجه<sup>(٢)</sup>.

قد مرّ منّا غير مرّة في نظائر المقام ضعف هذا الجواب، لأنّ المانع العقلي هنا وهو استلزام دخوله خروجه يتقدّر بقدره وهو دخوله باعتبار شموله لنفسه، وأما دخوله باعتبار شموله لسائر الأخبار فلا مانع منه ويبقى الإيراد بحاله.

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٦٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٦٤.

قوله: مدفوعة بأنه وإن لا يعمّ نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه<sup>(١)</sup>.

منع قصور دلالة اللفظ على أن يعمّ نفسه أيضاً لو كانت القضية الدالة على الحكم طبيعية كما نحن فيه، نعم لو كانت القضية محصورة مثل قولك كل خبري كاذب، لا يبعد دعوى قصور اللفظ عن شموله لنفس هذه القضية، وحينئذ يناسب دعوى العلم بعدم الفرق بينه وبين سائر الأخبار كما أشار إليه في المتن.

قوله: لكن نقول إنه وقع الإجماع على خروجه من النافين لحجية الخبر ومن المثبتين فتأمل<sup>(٢)</sup>.

يعني أنه وقع الإجماع على عدم حجية خبر السيد من النافين لأنه من أخبار الآحاد، والمثبتين لأنّ مضمون خبره ينافي مذهبهم.

وفيه: أنه إمّا يتم لو كان هذا الإجماع كاشفاً عن عدم حجية خبر السيد تعبدًا، وليس كذلك لأنّ النافين يستندون إلى عدم الدليل على حجية الخبر مطلقاً ومنه خبر السيد، أو إلى الآيات الناهية عن العمل بالظن أو غير ذلك مما ذكر في محله، والمثبتين يستندون في هذه الدعوى إمّا إلى العلم بعدم صدق خبره لعدم الإجماع بل الأكثر على الخلاف، وإمّا لأنّ دعوى إجماعه معارض بدعوى إجماع الشيخ (قدس سره)، وإمّا لأنّ مورد إجماعه زمان الانفتاح فتأمل، وإمّا لأنّ إخبار السيد خارج عن عموم الآية بالتقريب الذي سيذكر في الجواب الثالث.

وبالجملة: نعلم أن المجمعين استندوا إلى أمور مختلفة كل واحد إلى دليل غير الآخر واتفق توافقهم، ومثل هذا الاتفاق ليس كاشفاً عن رأي

(١) فرائد الأصول ١: ٢٦٤.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٦٥.

المعصوم (عليه السلام)، نعم لو قلنا بحجية الإجماع من باب اللطف كان هذا الاتفاق من أفراده هذا، وقد مرّ في مبحث الإجماع المنقول وجه عدم شمول الآية للإجماع المنقول مطلقاً فراجع.

قوله: ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجية خبر العادل قبيح في الغاية<sup>(١)</sup>.

وأيضاً كون مراده تعالى من الآية بيان حجية خبر يتحقق موضوعه بعد أربعمئة سنة يكون مضمونه عدم حجية الأخبار السابقة عليه كما ترى، إلّا أن يقال بحجية أخبار الآحاد إلى زمان السيد بمفهوم الآية، فلمّا أخبر السيد بعدم الحجية انقلب الأمر إلى خلاف السابق فيما بعده، وهو أيضاً كما ترى ومخالف لمدلّول خبر السيد أيضاً لأنّه يدّعي الإجماع على عدم حجية الأخبار السابقة واللاحقة.

قوله: وقد أجاب بعض من لا تحصيل له<sup>(٢)</sup>.

قد عرفت أنّ توجيه هذا الجواب مبنيّ على أن يكون تقرير الإيراد بوجه المعارضة وأنّه فاسد، ومع ذلك لم يتّضح ما أراده من العبارة، فإن أراد من كون ظاهر الكتاب قطعيّ الاعتبار أنّ دلّالته ولو كانت ظنيّة مقطوع الحجية فالإجماع المنقول أيضاً على القول بحجّيته كذلك مقطوع الاعتبار لا مظنون الاعتبار وإلّا فلا اعتبار به ووجه للمعارضة، ولا يبعد أن يكون مراده أنّ الكتاب قطعيّ السند والإجماع المنقول ظنيّ السند والترجيح مع الكتاب، وهذا المعنى وإن لم يساعده العبارة إلّا أنّه لا يخلو عن وجه، ولعله يستفاد من الأخبار اندالة

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٦٥.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٦٥.

على طرح الخبر المخالف للكتاب.

قوله: ومنها أن الآية لا تشمل الأخبار مع الواسطة<sup>(١)</sup>.

هذا يعلم الأخبار مع الواسطة المذكورة في سندها المعنعن، والواسطة الساقطة في السند كالمرسلات. ولا يخفى أن الجواب الآتي في المتن لا يجري في القسم الثاني منهما.

قوله: فيثبت بخبر كل لاحق إخبار سابقه<sup>(٢)</sup>.

محصله: أن هذا الخبر المشتمل على الوسائط أخبار متعددة كل واحد منها خبر بلا واسطة ولو تنزيلاً بعد الحكم بوجوب تصديق العادل في خبره.

ويشكل بأن المورد ربما يدعي الانصراف إلى الخبر بلا واسطة تحقيقاً لا أعم منه ومن التنزيلي، بل التحقيق أن أدلة التنزيلات كلية لا تكون كاشفة عن إرادة العموم من دليل المنزل عليه، بل تكون دالة على إلحاق المنزل بالمنزل عليه، فلا بد في ذلك من ملاحظة دليل التنزيل عموماً وخصوصاً، وتتفرع على ذلك أمور كثيرة يظفر بها المتدرب الماهر، مثلاً لو ورد لا صلاة إلا بوضوء ثم ورد التيمم وضوء لا نقول إن الثاني كاشف عن أن المراد بالوضوء في الأول أعم من الوضوء التنزيلي، بل المراد الوضوء الحقيقي، وبالكلام الثاني يلحق التيمم بالوضوء حكماً وأثراً، ف فيما نحن فيه بعد تسليم الانصراف تدل الآيات على وجوب العمل بالخبر بلا واسطة تحقيقاً مع قطع النظر عن دليل التنزيل، فلا جرم يرجع الأمر إلى ملاحظة دليل التنزيل، فلو كان دليل التنزيل خارجاً عن مدلول الآية كالبيّنة مثلاً ثم ما أجاب به المصنف، ولكن لما كان دليله أيضاً نفس الآية

(١) فرائد الأصول ١: ٢٦٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٦٦.



يتوجّه عليه الإشكال المذكور في المتن من:

قوله: ولكن قد يشكل الأمر بأنّ، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

هذا وجه آخر مستقلّ لعدم شمول الآية للخبر مع الوساطة بحسب النسخ القديمة التي ضرب عليه المصنف في النسخ المتأخّرة وأبدله في الهامش بوجه ثالث، وفي بعض النسخ جعل الوجه الثالث عبارة أخرى عن الوجه الثاني، والظاهر تغايرهما.

ومحصّل الوجه الثاني: أنّ معنى وجوب تصديق العادل ترتيب الآثار الشرعية الثابتة لقول العادل، فلا بدّ أن يكون لقول العادل أثر شرعي مع قطع النظر عن حكم الآية بوجوب ترتيب الأثر، والمفروض أنّه لا أثر لقول العادل إلّا وجوب تصديق قوله، فلا يمكن جعل ذلك الأثر بنفس الآية وإلّا لزم شمول الآية له مرّتين مرّةً لإثبات أصل الأثر لموضوع خبر الشيخ والمفيد والصدوق وأبيه (قدس سرهم) وأخرى لإثبات وجوب ترتيب ذلك الأثر.

ومحصّل الوجه الثالث: أنّ موضوع الحكم مقدّم عليه طبعاً فلا يمكن جعل الموضوع بنفس الدليل الدال على الحكم وإلّا لزم ورود الآية مرّتين مرّةً لإثبات أصل موضوع خبر المفيد والصدوق وأبيه والصفار باخبار من يحكي عنه، ومرّةً لإثبات الحكم بوجوب تصديقه.

قوله: ومن هنا يتّجه أن يقال إنّ أدلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة<sup>(٢)</sup>.

لأنّ موضوع شهادة الأصل لا يتحقق إلّا بوجوب تصديق شهادة الفرع،

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٦٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٦٨ في الهامش.

فلا بدّ من شمول الدليل أولاً لشهادة الفرع ليجب تصديقه فيحصل به موضوع شهادة الأصل ثم يحكم بوجوب تصديقه، مع أنّه يجب تقدّم الموضوع على الحكم فكيف يثبت بدليل واحد نفس الحكم وموضوعه؟

قوله: كالإقرار بالإقرار فتأمل<sup>(١)</sup>.

لعلّ وجه التأمل أنّ الإقرار بالإقرار إقرار حقيقةً ولا يحتاج إلى إثبات الإقرار الأصل بالإقرار الفرع حتى يكون من قبيل الشهادة على الشهادة.

والحق أنّ النقض وارد لكن بتقريب أنا لو فرضنا أنّ المقرّ يقول لست بمدّيون لزيد لكن أقررت بالدين في الأمس وكان ذلك الإقرار صورياً لغرض متعلّق به، فإنّ هذا ليس إقراراً بالفعل إلّا أنّه أقرّ بإقرار الأمس، غاية الأمر أنّه يدّعي كونه صورياً ولا يسمع منه ذلك.

قوله: وإخبار العادل بعدالة مخبر فإنّ الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال<sup>(٢)</sup>.

تقريب النقض: أنّ موضوع خبر العادل لا يتحقّق إلّا بتصديق قول المعدّل بأنّ المخبر عادل، فيحتاج إلى شمول الآية له مرتين مرة لإثبات موضوع خبر العادل ومرة لإثبات الحكم بوجوب تصديقه، هذا مع ورود النقض بالشهادة على الشهادة أيضاً مع أنّها مسموعة في الجملة إجماعاً، ولعلّ المراد من قوله «وعدم قبول الشهادة على الشهادة لو سلّم ليست من هذه الجهة» أنّ عدم قبولها في غير الأموال ليس من جهة المحذور العقلي وإلّا لم يقبل بالمرة بل من جهة النص عليه بالخصوص.

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٦٨، وكلمة «فتأمل» توجد في بعض النسخ.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٦٨.

وما ذكرنا في تقريب النقوض الثلاثة كان بالنسبة إلى الوجه الثالث من الإشكال، وهي واردة أيضاً على الوجه الثاني فإنه لا أثر لقبول شهادة الفرع إلا قبول شهادة الأصل، فالحكم والأثر كلاهما قبول الشهادة، وكذا لا أثر لنفوذ إقرار الفرع إلا نفوذ الإقرار الأصل، فالحكم وأثره كلاهما نفوذ الإقرار، وكذا لا أثر لتصديق قول المعدل إلا وجوب تصديق المخبر، فالحكم والأثر كلاهما وجوب تصديق العادل.

### قوله: وثانياً بالحل<sup>(١)</sup>.

نحن نجيب عن الإشكال على الوجه الثاني بما عندنا ثم نتعرض لما ذكره المصنف، لكن تارةً نجيب عنه بناءً على شمول الآية للخبر بلا واسطة تنزيلاً كما حققه المصنف، وأخرى بناءً على عدم شمولها له بدعوى الانصراف السابق.

أما الأول فنقول مقدمة لأصل الجواب: إن لزوم تقدّم الأثر الشرعي على الحكم بوجوب ترتيب ذلك الأثر ممنوع، لم لا يجوز أن يحدث الأثر بنفس ذلك الحكم بوجوب ترتّب الأثر لا مقدّمًا عليه، قولك إنّ إنشاء الحكم بوجوب ترتّب الأثر مع عدم الأثر حينئذ لغو بل أمر غير معقول، قلنا يكفي في عدم كونه لغوً وكذا في معقوليته وجود الأثر حين الامتثال لذلك الحكم وإن توقّف حصول ذلك الأثر على نفس الإنشاء المذكور، وذلك لأنّ الحاكم بلغويّة إنشاء الحكم بوجوب ترتّب الأثر مع عدم الأثر أو عدم معقوليته هو العقل، والعقل لا يحكم بذلك إلا على تقدير عدم الأثر بالمرّة.

وأما على تقدير تحقّق الأثر في زمان الامتثال والعمل لا يحكم بشيء منهما بل يحكم بصحة الإنشاء والأمر، ونظير المقام أنّ القدرة المعبرة في صحة

التكليف لا يعتبر قبل التكليف ومع قطع النظر عن صدور هذا التكليف، بل تكفي القدرة المتحققة عند الامتثال وإن كان نفس التكليف سبباً لإيجاد القدرة للمكلف عند العمل.

وبهذا يجب عن الإشكال المعروف في تعلّق الأمر بالعبادات المأخوذة فيها قصد الأمر، ولا ريب في عدم مقدورية العبادة بدون الأمر ومع قطع النظر عن الأمر فكيف يتعلّق به الأمر. تقرير الجواب: أنّه يكفي في صحة التكليف أن يكون المكلف قادراً على الفعل المأمور به عند إرادة الامتثال، وهذا المعنى حاصل بعد صدور الأمر من الأمر.

ونظيره أيضاً أن الرجحان المعتبر في متعلّق النذر يمكن أن يحصل بنفس تعلّق النذر به ولا يلزم أن يكون متحققاً قبل النذر ومع قطع النظر عن تعلّق النذر، وعليه يحمل صحة نذر الصوم في السفر مع أنّه مرجوح بدون النذر، غاية الأمر أنا لا نحكم بالرجحان الكذائي إلا بدليل كاشف عنه كما ورد في نذر الصوم في السفر.

إذا تمهّد ذلك فنقول: بعد فرض عدم اعتبار تقدّم الأثر على الحكم بوجوب ترتيبه بحكم المقدّمة المذكورة، أنّ مفهوم الآية وجوب تصديق كلّ عادل يوجد في العالم قضية كلية، ومعنى وجوب تصديقه تنزيل قوله منزلة الواقع في ترتيب الآثار الشرعية، فإذا قال الشيخ حدّثني المفيد إلى آخره، فمعنى وجوب تصديق خبر الشيخ الحكم بأنّ المفيد أخبره بحديث الصدوق إياه، والمفيد أيضاً عادل قد أخبر فيجب تصديقه بحكم القضية الكلية، فأثر تصديق خبر الشيخ وجوب تصديق المفيد، ولا محذور في ذلك سوى ما يتوهم من اتحاد الحكم والأثر.

ويندفع: بأنّ الاتحاد الشخصي ممنوع، لما عرفت من أنّ أثر وجوب تصديق الشيخ وجوب تصديق المفيد وهما متغايران شخصاً، والاتحاد النوعي لا يضرّ مع فرض التعدد بالشخص، ولم يلزم شمول الآية لقول الشيخ مرتين بل مرّة واحدة لإثبات حكمه، فلمّا حكمنا بصدق الشيخ بحكم الآية حصل موضوع آخر لحكم الآية وهو قول المفيد ويترتب عليه حكمه وهو وجوب التصديق له أيضاً، وكذا بالنسبة إلى خبر الصدوق وأبيه وهكذا.

وأما الثاني أي الجواب عن الإشكال بناءً على عدم شمول الآية لغير الخبر بلا واسطة تحقيقاً لدعوى الانصراف السابق، فنقول هاهنا على هذا الوجه محذور آخر غير ما مرّ، وهو أنّ مدلول الآية لا يشمل غير خبر الشيخ الذي هو بلا واسطة تحقيقاً، ولا بدّ في إجراء الحكم في خبر المفيد والصدوق إلى دليل التنزيل وليس سوى مضمون الآية وهو دليل الأصل لا التنزيل بحكم الفرض.

ويندفع بأنّ حجية خبر الشيخ يكفي في كونه دليلاً للتنزيل المذكور، لأنّ ما أخبر به الشيخ ليس إلّا أنّ المفيد أخبره بقول الصدوق، فإذا صدّقنا الشيخ بحكم الآية ثبت إخبار المفيد بقول الصدوق تعبّداً، ولا معنى للحكم بصدور إخبار المفيد تعبّداً إلّا ترتيب أثر الخبر الواقعي عليه ولا أثر له إلّا وجوب التصديق.

فإن قلت: بناءً على تسليم انصراف الآية إلى الخبر بلا واسطة نعم بعدم شمول الحكم لخبر المفيد لأنّه بواسطة، فكيف يترتب عليه الحكم بوجوب التصديق.

قلت: ندّعي أنّ مفهوم الآية حجية خبر العادل الواقعي واقعاً لا خصوص الخبر بلا واسطة، فإنّ أحرزنا خبر العادل بالوجدان نحكم بالحجية وإن أحرزناه

بدليل تعبدي نحكم بالحجية أيضاً بمقتضى دليل التعبد.

وفيما نحن فيه كذلك فإنّ خبر الشيخ علمنا به وجداناً وخبر المفيد علمناه بواسطة التعبد بخبر الشيخ، فصار دليل الأصل والتنزيل شيئاً واحداً، والسر أنّ مفهوم الآية لسانه لسان التنزيل منزلة الواقع، فإن كان المخبر به غير الخبر من مثل موت زيد وقيام عمرو يحكم بفرض المخبر به واقعاً يعني ترتيب أثر الواقع عليه، وإن كان المخبر به خبراً آخر فمعنى فرض ذلك الخبر واقعاً ليس إلّا ترتيب أثر الخبر الواقعي عليه، وليس إلّا وجوب تصديقه أيضاً<sup>(١)</sup>، هذا كلّ بناء على تقرير أصل الإشكال على الوجه الثاني.

وأما على تقريره على الوجه الثالث، وهو لزوم تأخّر الموضوع عن شمول الحكم على تقدير حجية الخبر مع الواسطة أيضاً فنقول: إنّ أصل إنشاء الحكم لا يتوقّف على أزيد من ملاحظة الموضوع تصويراً وجد مصاديقه في الخارج أو لم يوجد مصداق من مصاديقه، وأمّا تعلّق الحكم في الخارج بالموضوعات فيمكن أن يكون تعلّقه ببعض الأفراد سبباً لوجود فرد آخر من الموضوع تحقيقاً أو تنزيلاً، وبعد وجود ذلك الفرد يتعلّق به الحكم، فالحكم باعتبار تعلّقه الخارجي متأخّر عن موضوعه بحسب كل فرد فرد، ولا يقدر تقدّم نوع الحكم على بعض أفراد الموضوع، ففيما نحن فيه تتوقّف فردية خبر المفيد للموضوع العام على تعلّق الحكم بوجوب التصديق بخبر الشيخ ولا محذور في ذلك.

هذا تقرير الجواب الثاني بحسب النسخ القديمة التي ضرب عليه في

(١) أقول: ولا يذهب عليك أنّ هذا الكلام رجوع عمّا بنينا عليه أولاً من تقرير الجواب على فرض تسليم الانصراف، بل هو منع للانصراف بالمرّة فتدبر.

النسخ المتأخرة، وأبدله بجواب آخر وقد ضرب عليه أيضاً فيما بعد وهو:

قوله: وهو أنَّ الممتنع هو توقّف فردية بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر كما في قول القائل كل خبري صادق أو كاذب، أما توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما نحن فيه فلا مانع منه<sup>(١)</sup>.

قد عرفت صحّة الجواب على النسخة القديمة ولم يكن وجهٌ للعدول عنه والضرب عليه، وإن كان هذا الجواب أيضاً صحيحاً، إلّا أنَّ ما نحن فيه من قبيل الأول لا الثاني، بل ما ذكره في صدر الثاني من أنَّ الممتنع هو توقّف فردية بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر لا وجه له، لما مرّ في الوجه الأول من إمكان ذلك وعدم امتناعه، ثم تشبيهه بمثل قوله كل خبري صادق أو كاذب لا نعرف وجهه، إذ لا مانع من شمول هذه الكلية لجميع أفرادها حتى نفسه في عرض واحد، ولا يتوقّف شمول الحكم لبعض الأفراد على شموله لبعضها الآخر.

نعم في مثل كل خبري كاذب إشكال الجذر الأصمّ المشهور وهو كلام آخر لا ربط له بما نحن فيه، ولعل نظره إلى أنَّ شمول كل خبري صادق لنفسه ممتنع لأنَّ الحكم بالصدق مترتب على موضوع الخبر، وبعد تمامية هذا الحكم على موضوعه يحدث فرد آخر للخبر، فتتوقّف فردية هذا الخبر للموضوع على الحكم على غير هذا الفرد من أفراد الخبر.

وجوابه: أنَّ الحكم يرد على الأفراد الواقعية المتصورة حين الحكم، وجدت سابقة على هذا الحكم أو مقارنة أو لاحقة.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٦٩ في الهامش.

قوله: فإنّ موضوع اليقين بطهارة الثوب الناقض لليقين بنجاسته إنّما يحدث بحكم الشارع باستصحاب طهارة الماء<sup>(١)</sup>.

ذكر هذا المثال في بعض النسخ مرتين مرّةً في ذيل الجواب الأوّل نقضاً ومرّةً هاهنا في ذيل الجواب الثالث، تقريره: أنّ شمول قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين إلّا ييقين مثله» لليقين المتعقّب بالشكّ السببي في المثال وهو اليقين السابق بطهارة الماء موجب لحصول فرد آخر من اليقين وهو اليقين بطهارة الثوب المغسول بهذا الماء المستصحب الطهارة.

وفيه: أنّ موضوع حكم لا تنقض هو اليقين السابق على الشك، واليقين الحادث بشمول الحكم للشكّ السببي هو اليقين بطهارة الثوب أعني اليقين الذي جعل غاية للحكم في قوله إلّا ييقين، وهذا اليقين غير موضوع.

فإن قلت: هذا اليقين أيضاً موضوع حكم المستثنى فكأنّه قال: لا تنقض اليقين بالشك وانقض الشك باليقين، يعني اليقين ينقض الشك.

قلت: لو سلّم كون اليقين موضوعاً للحكم الثاني لا ربط له أيضاً بالمقام، إذ لا مانع من كون شمول حكم لموضوعه سبباً لحدوث فرد من موضوع حكم آخر هذا، ويا ليتّه جعل هذا المثال تنظيراً بالعكس بتقريب أنّ شمول الحكم لبعض أفراد الموضوع أعني اليقين المتعقّب بالشكّ السببي موجب لخروج بعض الأفراد عن موضوع الحكم وهو الشكّ المسببي بمعنى زوال الشكّ بذلك بيان مذكور في محلّه من حكومة الاستصحاب المزيل على المزال، وحينئذ يقال في تقريب النظر إنّه كما يمكن أن يكون شمول الحكم لبعض أفراد الموضوع موجباً لخروج بعضها الآخر يعني خروجه عن كونه فرداً، كذلك يمكن أن يكون



شمول الحكم لبعض الأفراد موجباً لثبوت فرد آخر للموضوع، لكن المناسب على كل تقدير ذكر هذا المثال في ذيل الجواب الثاني بحسب النسخ القديمة كما قدّمنا لا في ذيل الجواب الأول النقضي ولا في ذيل الجواب الثالث المناطّي كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل.

بقي الكلام في جواب أصل الإشكال بالنسبة إلى الاخبار مع الواسطة المحذوفة أعني المراسيل، فإن شيئاً من الأجوبة المذكورة لا يجري فيه، فنقول: إنّ المراسيل على قسمين:

الأول: أن يقول الراوي: قال الإمام (عليه السلام) كذا، مع علمنا بوجود الواسطة بينه وبين الإمام (عليه السلام) حذفها اختصاراً مثلاً.

الثاني: أن يقول رُوِيَ عن الإمام (عليه السلام).

أما القسم الأول، فهو خبر عن الإمام (عليه السلام) بغير واسطة وإن كان علمه هو بتوسط الوسائط، غاية الأمر أن إخباره عن الإمام (عليه السلام) حدسي وقد مرّ أن الآية تشمل الخبر الحدسي أيضاً كالحسّي<sup>(١)</sup>.

وأما القسم الثاني، فيبقى الإشكال فيه بحاله لا نعرف له مدفعاً، فتسقط المراسيل عن الحجية من هذا الوجه يعني بالنسبة إلى مفهوم آية النبأ، فلا بدّ فيها من التماس دليل آخر.

---

(١) أقول: سلّمنا أن ظاهر قوله قال الإمام (عليه السلام) أنه علم قول الإمام (عليه السلام) وأخبر به، لكننا نعلم أن المرسل لم يحصل له العلم بقول الإمام (عليه السلام) غالباً من نقل الواسطة فيدخل في القسم الثاني.

وقد يقال<sup>(١)</sup> في توجيه المثال المذكور بحيث يكون نظير ما نحن فيه: أن المراد أن اليقين بطهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة قد حدث بإجراء حكم عدم نقض اليقين بطهارة الماء، وهذا اليقين أعني اليقين بطهارة الثوب فرد آخر لموضوع الحكم، إذ لو شك فيما بعد بعروض نجاسة أخرى للثوب حكم بعدم نقض اليقين بطهارة الثوب الحادث من استصحاب طهارة الماء بالشك، فصار شمول الحكم لبعض أفراد الموضوع أعني اليقين بطهارة الماء سبباً لحدوث فرد آخر للموضوع أعني اليقين بطهارة الثوب، فيجري استصحاب طهارته إذا شك في نجاسته بعد ذلك.

فإن قلت: إن كان المراد ذلك لم يحتاج إلى فرض غسل الثوب بذلك الماء المستصحب الطهارة واعتبار اليقين بطهارة الثوب موضوعاً لاستصحاب آخر، بل يجري الكلام في نفس ذلك الماء ويقال بعد استصحاب طهارته صار متيقن الطهارة شرعاً، فإذا شك فيما بعد في عروض نجاسة أخرى يحكم بعدم نقض اليقين بالطهارة أعني اليقين الشرعي الحاصل من إجراء حكم الاستصحاب.

قلت: ليس كذلك، فإن الشكوك الطارئة لنفس الماء المتيقن الطهارة سابقاً كلّها مسبقة باليقين الأول، فيجري حكم عدم نقض ذلك اليقين الأول بالنسبة إليها أجمع، ولا يحتاج إلى إجراء حكم عدم نقض اليقين الشرعي الطارئ بسبب الاستصحاب، وهذا بخلاف اليقين بطهارة الثوب الحادث من الحكم بعدم نقض طهارة الماء فإن الثوب كان في السابق يقيني النجاسة ثم انقلب بواسطة إجراء استصحاب طهارة الماء وصار يقيني الطهارة شرعاً، فحصل موضوع آخر لحكم

(١) [لعل المناسب تقديم هذه العبارة إلى قوله ... بالأمثلة المجمع عليها، على قوله: بقي الكلام في جواب...].

عدم جواز نقض اليقين بالشك، وبهذا التوجيه ناسب ذكر المثال في عداد النقوض المذكورة في الجواب الأول.

نعم ليس ذلك إجماعياً بل مبتنٍ على مذهب من يقدم الاستصحاب في الشك السببي على الاستصحاب في الشك المسببي، وصريح عبارة المتن إيراد النقض بالأمثلة المجمع عليها.

قوله: فوجوب تصديق قول المخبر بعدالة زيد وإن لم يكن داخلياً في موضوع ذلك الحكم العام<sup>(١)</sup>.

لا تخلو العبارة عن مسامحة، فإن وجوب التصديق نفس الحكم لا موضوعه، وكان الصواب أن يقول فقول المخبر بعدالة زيد إلى آخره والأمر سهل بعد ظهور المراد.

قوله: هذه جملة ما أورد على ظاهر الآية<sup>(٢)</sup>.

وقد أورد أيضاً بما عن الفصول<sup>(٣)</sup> من أن الآية من قبيل الخطاب الشفاهي لا يشمل الغائبين والمعدومين.

وجوابه: أن أدلة الاشتراك تكفي في تعميم حكمها على ما هو مقرر في محله.

وأورد أيضاً: بأنه لا بد وأن يختص مفهوم الآية بالموضوعات دون الاخبار عن الأحكام، لأن النبي (صلى الله عليه وآله) داخل فيمن خوطب بالآية ولم يكن له (صلى الله عليه وآله) العمل بخبر العادل الظني بل يعمل بالعلم

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٦٩ في الهامش (مع اختلاف).

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٧٤.

(٣) الفصول الغروية: ٢٧٦.

في الأحكام، فلو شمل المفهوم حجية خبر العادل في الأحكام كان ذلك الحكم فرض النبي (صلى الله عليه وآله) أيضاً وهو باطل.

وفيه أولاً: أن عدم عمل النبي (صلى الله عليه وآله) بالخبر الظني من جهة عدم تحقق موضوعه بالنسبة إليه لأنه كان يعلم الأحكام بالوحي، وذلك لا يستلزم عدم شمول الحكم له (صلى الله عليه وآله)، وذلك نظير أن يقال: إن واحداً من أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) أو الأئمة (عليهم السلام) كان ملازماً لهم يعلم الأحكام بالسماع عن المعصوم ولم يتفق له العمل بخبر العادل الظني، وذلك لا ينافي ظاهر الآية بوجه كما لا يخفى.

وثانياً: أن غاية ما يلزم تخصيص المفهوم بالنسبة إلى هذا الفرد ولا يوجب سقوط المفهوم رأساً.

قوله: وقد عرفت أن الوارد منها إيرادان<sup>(١)</sup>.

قد عرفت عدم ورود شيء منهما بأوضح وجه، فالآية دليل على حجية خبر العادل، لكن عرفت في ضمن الجواب عن أول هذين الإيرادين عدم ثبوت عموم المفهوم لمنع فهم العلية المنحصرة، لا بالنسبة إلى التعليق بالوصف ولا بالنسبة إلى التعليق بالشرط، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو خبر العادل الضابط المعلوم العدالة أو المزكى بتزكية عدلين.

تنبيه:

قد ظهر أن مقتضى مفهوم الآية حجية خبر العادل في الأحكام

والموضوعات أيضاً، وهو من خواصّ هذا الدليل وإلاّ فسائر أدلة حجية أخبار الآحاد لا يشمل الموضوعات، ولما لم تتم دلالة هذه الآية عند المصنف استشكل في رسائله العملية في كل مورد حكم صاحب الجواهر أو المحقّق الكرباسي بحجية خبر العادل في الموضوع، واحتاط باعتبار العدلين، وتبعه تلميذه المدقّق الميرزا الشيرازي (قدس سره) نعم لم يستشكلا في اعتبار قول العدل الواحد في نقل فتاوى الفقيه، وذلك لأنّ نقل الفتوى داخل في الاخبار عن الحكم الشرعي عن الفقيه وهذا داخل في عموم أدلة حجية أخبار الآحاد في الأحكام وإن لم يكن نقل السنّة بالمعنى المصطلح.

قيل: إنّ ما ذكر مبنيّ على كون قول العادل معتبراً من باب الرواية أو الشهادة، فمن يجعله من باب الرواية يكفي بالواحد، ومن يجعله من باب الشهادة يقول بوجوب التعدد.

وفيه: أنا لا نعرف باب الرواية إلاّ ما يكفي فيه خبر الواحد وباب الشهادة إلاّ ما يحتاج إلى متعدّد، فجعل المسألة من أحد البابين والأخذ بلازمه فيه ما فيه، وقد وقع في عبارات جملة من الأعظم من أهل الرواية والفقه والأصول ما يظهر منه البناء على مبنيّ هذا القائل في موارد عديدة وتحتاج إلى التوجيه، فليندبر.

قوله: ثمّ إنّّه كما استدلّ بمفهوم الآية على حجية خبر العادل كذلك قد يستدلّ بمنطوقها على حجية خبر غير العادل<sup>(١)</sup>.

قد مرّ منّا في وجوه تقريب الاستدلال بالآية وجه الاستدلال بمنطوقها على مدّعى هذا القائل بنحو آخر أتمّ وأحسن، وهو أنّ تعليق حكم وجوب

التبين بالفاسق والتعليل بإصابة قوم بجهالة والإصباح بالندم يفيد جواز الركون إلى كل خبر يعتمد عليه في طريقه العقلاء، فكأنه قال: لا تعتدوا بخبر الفاسق الذي يكون متابعته من عمل الجهال ومن غير روية وموجب للوقوع في الندامة وهي ملامة النفس من ارتكابه، واعملوا بكلّ خبر يكون متابعته من روية العقلاء ولا يوجب الندم ولا يلام ارتكابه، ثم ندعي أنّ خبر الفاسق المتحرّز عن تعمّد الكذب أو المجهول العدالة الممدوح في لسان أصحاب علم الرجال أو الخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب مما يعتمد عليه في طريقة العقلاء فتكون حجة بمقتضى الآية، فتثبت بها حجية الخبر بأقسامها الأربعة كما أراده هذا القائل.

وعلى هذا الوجه مفاد الآية تقرير عمل العقلاء في العمل بالأخبار والتنبيه على أنّ العاقل لا ينبغي أن يعتمد على مجرد خبر الفاسق، وهذا مما قد يحصل الغفلة عنه فلهذا حسن التنبيه عليه.

وإن أبيت عن ذلك وقلت: إنّ العقلاء لا يعتمدون على الخبر إلّا إذا حصل لهم الاطمئنان منه، فمفاد الآية على هذا لا يزيد على حجية الخبر المفيد للاطمئنان كما استظهره المصنف من الآية على ما سيأتي.

قلنا: تثبت المدعى بوجه آخر وهو أنّه لما ثبتت حجية قول العادل بمقتضى المفهوم يفهم أنّه ليس من إصابة قوم بجهالة وليس من مورد الإصباح بالندم، فنستكشف من ذلك أنّ كل خبر بلغ بمرتبة قول العادل في الوثوق لا يوجب متابعته الوقوع في الندم وهو حجة، وذلك ما أردناه.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يقتضي حجية مطلق الظن البالغ بهذه المرتبة من أي سبب كان، سواء كان في الأحكام أو في الموضوعات، ولا يرد عليه شيء سوى ما أورده المصنف على ما استظهره من إفادة الآية حجية الخبر الموجب

للاطمئنان أو الظن كذلك وسيأتي الجواب عنه، وسوى أن حجية مطلق الظن أو الخبر الظني مطلقاً بل خبر العادل في الموضوعات يعارضها ما دلّ على اعتبار العلم أو البيّنة في الموضوعات مثل قوله (عليه السلام) في ذيل رواية مسعدة بن صدقة «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة»<sup>(١)</sup> وقوله (عليه السلام): «هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان أن فيه الميتة»<sup>(٢)</sup> فإن قلنا بدلالة رواية مسعدة ونحوها على اعتبار البيّنة في مطلق الموضوعات على ما نسب إلى غير واحد من الفقهاء كانت مخصّصة للآية لأنها أخصّ مطلقاً من الآية، فيختصّ مفاد الآية بغير الموضوعات، ولا يخفى ما فيه من لزوم تخصيص المورد.

وإن قلنا بدلالته على اعتبار العلم أو البيّنة في خصوص موضوع المحرّمات كالأمثلة المذكورة في الرواية كما هو الأظهر المحقّق في محلّه، فلا بدّ أن يخصّص عموم الآية بالشبهات الموضوعية التحريمية فتدبرّ.

قوله: والحاصل أن الآية تدلّ على أن العمل يعتبر فيه التبيّن من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق وعدمه<sup>(٣)</sup>.

وهذا هو الظاهر المتبادر منها وإلاّ لزم وجوب الفحص والتبيّن في كل ما لو جاء الفاسق بخبر سواء كان في الأحكام أو الموضوعات، ولم يجز العمل بالأصول في هذه الصورة، وهذا مما لا يلتزمه أحد.

(١) الوسائل ١٧ : ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٢) الوسائل ٢٥ : ١١٨ / أبواب الأطعمة المباحة ب ٦١ ح ٢.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٢٧٦.

قوله: ولكن لا يخفى أنّ حمل التبيين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الاخبار بالارتداد<sup>(١)</sup>.

قد أشرنا إلى أنّ هذا الإيراد يرد على ما وجهنا الآية أيضاً بدلالاتها على حجية مطلق الظن البالغ مبلغ خبر العادل في الوثوق، ومحصله: أنّ مفاد الآية على هذا بعد عدم جواز تخصيص المورد مخالف للإجماع، للاتفاق على عدم حجية الظن بالارتداد، بل على عدم حجية خبر غير العادل فيه، بل على عدم حجية خبر العدل الواحد، فيكشف ذلك عن فساد الوجه المذكور من أصله.

ويمكن أن يجاب بأنّ القدر المسلّم من الإجماع هو ترتيب جميع آثار الكفر على الاخبار بالارتداد من حكم النجاسة والقتل وغيرها، أما مجرد تجهيز الجيش والتوجه إلى نحوهم واستعلام حالهم واستتابتهم لو كانوا مرتدّين وقتالهم لو لم يتوبوا في مورد الآية ونحوها في غيره فلم يقيم إجماع على عدمه، فيكون مطلق الخبر المفيد للظن أو مطلق الظن في مثله حجة بمقتضى مدلول الآية، فلم يلزم تخصيص المورد ولا مخالفة الإجماع، غاية الأمر لزم تقييد الآية بالنسبة إلى المورد بغير مثل القتل ونحوه.

فإن قلت: إنّ ظاهر قوله: ﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾ هو القتال لا غير فكيف يخصّص بغيره؟

قلت: نعم الظاهر ذلك، ولكن لا محيص عن رفع اليد عن هذا الظاهر على كل تقدير، إذ لا يجوز قتل قوم مرتدّين عن ملّة مطلقاً ولو شهد عليهم عدلان إلّا بعد عدم توبتهم عقيب الاستتابة، فالمراد من إصابتهم ليس إلّا تجهيز الجيش إليهم واستتابتهم.



قوله: دلّت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين<sup>(١)</sup>.

يمكن تقريب الاستدلال بوجه لا يحتاج إلى إثبات وجوب الحذر بأن يقال تدل الآية على كل تقدير على جواز الحذر عند إنذار المنذرين مطلقاً، فيجوز العمل بقول المنذر مطلقاً ولو لم يفد العلم، وهذا القدر يكفي في مقابل قول السيد بالمنع عن جواز العمل بأخبار الآحاد مطلقاً، وهذه الاستفادة لا تتوقف على كون الحذر غاية للنفر الواجب، ولا يتفاوت الحال بين أن تكون الآية بصدد النفّر إلى الجهاد أو إلى التفقه والانذار.

نعم لا تثبت بها حجية خبر الواحد في المستحبات والمكروهات، لعدم صدق الانذار الذي هو بمعنى التخويف والحذر الذي هو بمعنى الفرار عن المفسدة بالنسبة إليها، لكن يتم فيها بعدم القول بالفصل وبالأولوية، وهذا التعميم محتاج إليه بناء على ثبوت وجوب الحذر أيضاً كما لا يخفى.

قوله: أحدهما: أنّ لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي<sup>(٢)</sup>.

لأنّ الترجي بشيء لا يعقل إلا إذا كان مشكوكاً مجهول الحصول فيما سيأتي، ولا يعقل الشك والجهل بالنسبة إليه تعالى.

ويمكن أن يقال بمنع انسلاخ لعل من معنى الترجي ولكن ينصرف الترجي إلى حال المنذرين وهم جاهلون بحصول الحذر راجين حصوله، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾<sup>(٣)</sup> يعني بذلك رجاء موسى وهارون تذكّر فرعون أو أن يخشى، وهذا المعنى وإن كان خلاف

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٧٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٧٧.

(٣) طه ٢٠ : ٤٤.

الظاهر إذ الظاهر أنّ المتكلم بلفظة لعلّ ينشئ الترجي إلاً أنّه أقرب من ارتكاب التجوّز وحملها على محبوبة الحذر.

وأيضاً يمكن أن يقال إنّ كلمة لعلّ موضوعة لإنشاء الترجي فقط، إلاً أنّ الظاهر من حال المنشئ جهله وشكّه في حصول المرجو المحبوب، وليس جهل المنشئ مدلولاً للفظ، فيصحّ إنشاء الترجي حقيقة لغرض آخر وهو أنّ المقام مقام الجهل والرجاء نوعاً وإن كان المنشئ عالماً بالحال، نظير الأمر الامتحاني فإنّه مستعمل في إنشاء الطلب كما وضع له ولكن لغرض الامتحان لا لغرض إرادة أصل المأمور به ومحبوبته واقعاً.

وهذا الوجه أيضاً خلاف الظاهر في الجملة إلاً أنّه أولى من ارتكاب انسلاخ لعلّ عن الترجي والتجوّز فيها بإرادة مطلق الطلب أو الطلب الحتمي، فتدبر.

قوله: إما لما ذكره في المعالم من أنّه لا معنى لندب الحذر<sup>(١)</sup>.

هذا ممنوع، ونحن نتعلّق معنى لندب الحذر في صورة عدم العلم بصدق المنذر كما فيما نحن فيه من أخبار الآحاد، فإنّ الحذر عن المفسدة المظنونة أو المحتملة احتياط مرغوب فيه فلا ضير في كونه مندوباً.

قوله: إذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن<sup>(٢)</sup>.

نقول: مع العلم بقيام المقتضي يجب ومع العلم بعدم قيام المقتضي لا يحسن، ومع الشك أو الظن بأحد الطرفين ينبغي أن يندب.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٧٧.

وقد يقال: إنَّ أقرب مجازات كلمة لعل هو الطلب الوجوبي فلا حاجة إلى توجيه المعالم كي يرد بما ذكر.

وفيه: منع ذلك كما لا يخفى.

قوله: لأنَّ كل من أجازَه فقد أوجبه<sup>(١)</sup>.

قد يمنع ذلك بأنَّ من يَحيز العمل بخبر الواحد في زمان الانفتاح لا يوجب العمل به، بل له تحصيل العلم البتَّة حتى لا يعمل بخبر الواحد.

وقد يجاب: بأنَّ الخبر حينئذٍ أيضاً واجب العمل لكن تَخيراً بينه وبين العلم.

قوله: الثاني أنَّ ظاهر الآية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا<sup>(٢)</sup>.

لأنَّها للتنديم لو أريد نفر بالنسبة إلى الزمان الماضي كما هو أحد الاحتمالين في الآية، أو للتضيض لو أريد نفر بالنسبة إلى الزمان المستقبل على الاحتمال الآخر، وعلى التقديرين تدل على الملامة على عدم نفر المستلزم لوجوب نفر للتفقه والانذار، وإذا وجب نفر للتفقه والانذار لزم وجوب التفقه والانذار، إذ لا معنى لوجوب شيء لشيء إلا وجوب الشيء الأول تبعاً لوجوب الشيء الثاني فهو الواجب بالأصالة.

(١) فرائد الأصول ١: ٢٧٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٧٧.

قوله: أحدهما: وقوعه غاية للواجب<sup>(١)</sup>.

وقوع الحذر غاية للواجب الذي هو الانذار مفهوم من السياق والترتب ظاهراً ولم يدل عليه لفظ، بخلاف وقوع التفقه والانذار غاية للنفر فإنه مدلول عليه بكلمة اللام الموضوعة للغاية، وحملها على العاقبة والفائدة مجاز لا يصار إليه مع إمكان الحمل على الحقيقة.

لكن يمكن أن يقال: إنَّ استلزام وجوب الشيء لوجوب غايته إنَّما يسلم إذا كانت الغاية من فعل من وجب عليه ذو الغاية كالنفر والانذار، وأما إذا كانت الغاية من فعل غيره كالانذار والحذر فلا نسلم وجوب الغاية على الغير، إذ لا يلزم من كون فعل الغير غاية سوى أنَّ الغرض من وجوب هذا الواجب هو فعل الغير، وهذا المعنى يعقل مع ندب الفعل على الغير أيضاً، وبهذا الوجه يجاب عن الوجه الثاني الذي أشار إليه في:

قوله: الثاني: أنه إذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول وإلا لغيى الانذار<sup>(٢)</sup>.

لما عرفت من أنه إن ندب الحذر أيضاً لم يبلغ الانذار، إذ قد يحصل الحذر بامتنال المندوب، وأيضاً قد يحصل للمنذر - بالفتح - العلم فيحصل الحذر وهذا كاف في رفع اللغوية، وبمثله يجاب عن تمسك صاحب المسالك<sup>(٣)</sup> وعن تمسك من استدل على وجوب الفتوى على الفقيه بقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٧٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٧٨.

(٣) المسالك ٩ : ١٩٤.

الذكر إن كنتم لا تعلمون»<sup>(١)</sup> بتقريب أنه إذا وجب السؤال ولم يجب الجواب كان السؤال لغواً ووجوبه أيضاً لغواً بعد العلم بأن وجوبه غيري لا نفسي، إذ يكفي في رفع اللغوية حصول الجواب أحياناً ثم العمل عليه كما ورد عنهم (عليهم السلام) «عليكم أن تسألوا وليس علينا الجواب»<sup>(٢)</sup>.

ونظير ما نحن فيه قوله: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾<sup>(٣)</sup> لأنَّ احتمال حصول التذكر والخشية أحياناً يكفي في رفع لغوية إيجاب القول اللين. قوله: بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعيّن أن ينفر من كل قوم طائفة، إلى آخره<sup>(٤)</sup>.

يحتمل قريباً أن يكون تعيين خصوص الكيفية للإرشاد إلى أسهل طرق نفي البعض إلى الجهاد بعد قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾<sup>(٥)</sup> يعني بعد عدم إمكان نفي الجميع أو عدم وجوبه على الوجهين المحتملين في الآية يجب نفساً نفي بعض المؤمنين بهذه الكيفية السهلة الخالية عن محذور نفي الجميع بالمرّة وعن المحاذير الآخر أيضاً، مثل أنه لو وجب النفر على جميع بعض الفرق دون الباقيين لربما أوجب ذلك التنافر والتباغض بينهم أو تقاعد تلك الفرقة عن الجهاد أو غير ذلك.

---

(١) الأنبياء: ٢١: ٧.

(٢) الوسائل ٢٧: ٦٥ / أبواب صفات القاضي ب ٧ ح ٩.

(٣) طه ٢٠: ٤٤.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢٧٩.

(٥) التوبة ٩: ١٢٢.

قوله: وثالثاً أنّه قد فسر الآية بأنّ المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد<sup>(١)</sup>.

يرد عليه: أنّ هذا التفسير لا حجية فيه، مع أنّه خلاف ظاهر الآية، إذ الظاهر أنّ ضمائر الجمع في قوله ﴿ليتفقّوها﴾ وفي قوله ﴿ليسندروا﴾ وفي ﴿قومهم﴾ وفي ﴿رجعوا﴾ كلها راجعة إلى الطائفة النافرين لا إلى الفرقة باعتبار من تخلف منهم لأقربيتها لفظاً ومعنى كما لا يخفى.

وكيف كان فقد عرفت أنّ الأوجه في تقريب الاستدلال أن يقال: دلّت الآية على جواز الحذر عند إنذار المنذر المتفقّه مطلقاً، وهذا القدر كافٍ في قبال قول السيد بمنع الجواز، وهذا من غير فرق بين دعوى انسلاخ لعل عن معنى الترجي وعدمه وكون التفقه والانذار والحذر غاية للنفر أو فائدة، وكون النفر للجهاد أو للتفقّه، وكون النافر هو المتفقّه أو المتخلف.

وبالجملة: لا حاجة إلى إثبات وجوب الحذر بهذه الوجوه العليلة التي قد عرفت ما فيها.

قوله: الأول: أنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبة الحذر عقيب الانذار بما يتفقّهون<sup>(٢)</sup>.

محصل الجوابين الأولين: أنّ الآية لم يظهر كونها في مقام جعل الطريق التعبدى، بل في مقام إراءة الطريق الواقعي والإرشاد إليه، إلّا أنّه تعالى أوجب التفقه والانذار وسيلة إلى حصول العلم للمنذر بالفتح بأحد التقريبين المذكورين

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٧٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٨٢.

في المتن، وهو نظير قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَنَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾<sup>(١)</sup> يعني بعد العلم بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة لا أنه يتذكر تعبدًا، ويشهد له التعبير بكلمة لعل، إذ بعد حصول العلم للمكلف قد يطيع وقد يعصي، وفي مثل المقام يناسب كلمة لعل لأنه تعالى يتكلم على سياق المحاورات المعهودة المألوفة.

قيل: لو حملت الآية على هذا المعنى لم يصح الاستدلال بها على جواز التقليد أيضاً لعدم حصول العلم للمقلد من قول المفتي.

قلنا: ونحن أيضاً لم نستدل بها على جواز التقليد بل الدليل عليه أمور أخرى مذكورة في محلها.

قوله: الثاني أن التفقه الواجب ليس إلا معرفة الأمور الواقعية من الدين<sup>(٢)</sup>.

محضه: أنه على فرض تسليم الإطلاق يصير مضمون الآية يجب التفقه وتعلم أحكام الدين الواقعية وإنذار القوم بتلك الأحكام، ويجب على القوم الحذر بالعمل بتلك الأحكام الواقعية، فلا بد من إحراز الأحكام بالعلم حتى يصدق على العمل بها الحذر الذي جعل غاية للتفقه والإنذار، وأين هذا من الأخذ بقول المنذر تعبدًا طابق الواقع أو خالف.

ولكن قد يقال: إن الآية نظير قوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة: «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا وعرف حلالنا وحرامنا

(١) طه ٢٠ : ٤٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٨٢.

فلترضوا به حكماً فأني قد جعلته عليكم حاكماً» إلى آخره<sup>(١)</sup> يعني تجب موافقة حكم الحاكم مطلقاً علم مطابقته للواقع أو جهل.

ويجاب: بأنّ مقام الحكم وقوله (عليه السلام) بعد ذلك في فرض تعدد الراوي واختلافهما في الحكم «الحكم ما حكم به أعدلهما وأصدقهما» قرينة إرادة ذلك المعنى، وإلاّ فقوله «فإذا حكم بحكمنا» في غاية الظهور في الحكم الواقعي لا ما بينه أنه حكمنا طابق أو لم يطابق.

قوله: ثم الفرق بين هذا الإيراد وسابقه أنّ هذا الإيراد<sup>(٢)</sup>.

وبعبارة أخرى: الإيراد الأول ناظر إلى منع الإطلاق وأنه بصدد بيان وجوب النفر والتفقه الذي يترتب عليه الإنذار والحذر، وليست الآية بصدد بيان وجوب الحذر بعد الإنذار مطلقاً بل إنما ذكرت هذه الفقرة فائدة للتفقه، والإيراد الثاني ناظر إلى أنّ الإطلاق مع تسليمه لا يفي بحجية قول المندر تعبدّاً بل على تقدير العلم بصدقه وأنّ ما أنذر به هو حكم الله الواقعي.

قوله: لأنّ الانذار هو الإبلاغ مع التخويف<sup>(٣)</sup>.

لا يبعد أن يكون المراد من الإنذار هو مجرد الإبلاغ ومن الحذر مجرد العمل على طبقه بقرينة السياق، والنكته في التعبير بالإنذار والحذر أنّ المقام مقام الإنذار والحذر، بل قد يقال إنّ الإنذار هو الإخبار لغة، وإن كان فيه تأمل.\* وكيف كان، لا يعتبر فيه قصد التخويف نظير التأديب والتعظيم وإلاّ لم يصدق في الافتاء بالواجبات والمحرمات، وقد سلّم المصنف صدق الإنذار فيه،

(١) الوسائل ٢٧: ١٣٦ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١ (باختلاف يسير).

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٨٤.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٨٤.



بل فعل مطلق ما يوجب الخوف نوعاً إنذار حقيقة، فعلى هذا لو سلمنا أنَّ المراد بالإنذار والحدز به في الآية التخويف والتخوف فنقول: لا ريب أنَّه إذا أخبر المخبر بحكم من الأحكام في مقام التخويف وإن شئت فافرضه بقصد التخويف أيضاً، فيصدق عليه الإنذار حقيقة فيجب الحدز منه والعمل به بمقتضى مدلول الآية، ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل، فإذن هذا الجواب الثالث ساقط من أصله، واستعرف وجه دفع ما وجهه المصنف في تقرير الجواب.

قوله: توضيح ذلك أنَّ المنذر إما أن ينذر ويخوِّف على وجه الافتاء، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

لا نعرف الفرق بين الإنذار على وجه الافتاء والإنذار على وجه الحكاية لقول الحجة بعدما عرفت من معنى الإنذار وأنه إيجاد ما يوجب الخوف من قول أو فعل، ولا دخل لاعتقاد المنذر فيما يقول وعدمه في صدق الإنذار والتخويف، فربما لا يعتقد المنذر ما يقوله ويحصل به الإنذار والتخويف لو اعتقده المنذر بالفتح، بل إذا لم يعتقد أيضاً مع احتمال صدق المخبر.

وبالجملة: لا كرامة في هذا التشقيق لأننا ندعي ظهور الآية في وجوب الحدز عن كل إنذار، وبعبارة أخرى وجوب العمل بقول كل من ينذر ويخوِّف فيما ينذر ويخوِّف سواء قصد الإنذار أم لا وسواء كان معتقداً بما ينذر ويخوِّف أم لا، وحكاية قول الحجة على أي وجه كان إنذار يجب الحدز والعمل بها وهو المدعى.

قوله: وأما الثاني فله جهتان، إحداها جهة تخويف وإيعاد والثانية جهة حكاية قول من الإمام<sup>(١)</sup>.

فيه: أنَّ الجهتين متقارنتان متلازمتان، فيصدق الانذار والتخويف بالحكاية والحذر بالعمل بما اشتمل عليه الحكاية ويتم المقصود بذلك.

قوله: ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين<sup>(٢)</sup>.

ولي شكّ في ورود الإيراد الثاني هنا أيضاً فإنّه لو سلّمنا الإطلاق وأنّ الآية بصدد التعرّض لوجوب القبول يستفاد منها وجوب قبول قول المظهر الذي حرم عليه الكتمان مطلقاً، وإلّا كان الحكم بوجوب قبول قول المظهر على تقدير العلم بأنّه حق لغواً، بل يكفي التعرّض لوجوب الإظهار وحرمة الكتمان على من تبيّن عنده الهدى والبيّنات، فإذا حصل العلم لغيره ولو من قوله يجب الأخذ به لأجل علمه بالحكم.

نعم يرد على الاستدلال بالآية إيراد آخر لا يرد في الآية السابقة، وهو أنّ المستفاد من الآية حرمة كتمان الحق، وحقيقة الكتمان هو ستر الحق وإخفاؤه لا مجرد عدم الإظهار، وإنّما يصدق الكتمان بالمعنى المذكور فيما كان الحق بنفسه ظاهراً لولا الكتمان والستر، وهذا المعنى لا ربط له بما نحن بصددّه، ويشهد لما ذكرنا أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي (صلى الله عليه وآله) المذكورة في التوراة، فإنّ المراد من كتمانهم إمّا إسقاطهم الآيات التي في وصف النبي (صلى الله عليه وآله) عن التوراة، وإما تأويلهم لها حتى لا يظهر ما هو المقصود منها، وإما عدم إظهارها وعدم قراءتها على الناس في ضمن سائر

(١) فرائد الأصول ١: ٢٨٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٨٧.

الآيات ليرشدوا إليها كما حكى ذلك كله، وكلّ ذلك إخفاء وستر للحق بحيث لو لم يكتنموا بهذه الأنحاء لكان الحق ظاهراً مشهوراً.

قوله: بناءً على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب وإلاّ لغى وجوب السؤال<sup>(١)</sup>.

إنّ هذه المقدمة مستدركة يمكن تقريب الاستدلال بدونها بأن يقال: لمّا علمنا أنّ وجوب السؤال غيريّ مقدّميّ ليس بنفسه نفهم منه أنّه يجب السؤال عند إرادة العمل، فكأنّه قال: إن أردتم العمل فيما لا تعلمون فاسألوا أهل الذكر واعملوا بما أجابوكم به، فالآية سبقت لوجوب قبول الجواب بعد السؤال نظير أن يقال: إن لم تعلم سعر البلد فاسأل أهل الخبرة، يراد منه اشتر بما يقول لك أهل الخبرة أنّه قيمة الشيء المشتري.

قوله: ويرد عليه أولاً: أنّ الاستدلال إن كان بظاهر الآية<sup>(٢)</sup>.

محصله: أنّه لا عموم في مدلول الآية بحيث يشمل ما نحن فيه، لأنّ أهل الذكر المسؤول عنهم خصوص أهل الكتاب بقريّة السياق وقول المفسّرين، والمسؤول عنه خصوص صفات النبي (صلى الله عليه وآله) وأنّه يكون من البشر لا الملائكة بقريّة السياق أيضاً والتفريع على سابقه بلفظة الفاء في قوله ﴿فاسألوا﴾ فكأنه قال لا غرو في أن يكون الرسول من جنس البشر فإنّ الرسل الماضين كانوا رجالاً نوحى إليهم، وإن كنتم في شكّ من هذا فاسألوه من أهل الكتاب مثل علماء اليهود والنصارى فيخبرونكم بأنّ الأنبياء السلف كانوا رجالاً من البشر.

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٨٨.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٨٩.

فإن قلت: سلّمنا عدم العموم اللفظي لكن نعلم أنّ مناط قبول قولهم في خصوص المقام ليس إلّا أنّهم من أهل الذكر فيجب قبول قول أهل الذكر مطلقاً. قلت: لو سلّم المناط المذكور فإنّما يسلم فيما يطلب فيه العلم مثل أصول الدين كما في مورد الآية لا مطلقاً، إذا حصل العلم من قولهم لا مطلقاً.

وبعبارة أخرى: القضية المستفادة من الآية بالمناط أضيق دائرة من أن يشمل قبول قول أهل الذكر تعبدّاً في غير أصول الدين حتى ينفعنا في المقام. قوله: وإن كان مع قطع النظر عن سياقها<sup>(١)</sup>.

يمكن أن يقال بعدم منافاة الاخبار المفسّرة لأهل الذكر بالأئمة للسياق لوجهين:

أحدهما: أن يكون أهل الذكر في ذلك الزمان أهل الكتاب وفي زمان الأئمة (عليهم السلام) هم الأئمة (عليهم السلام).

الثاني: أنّ مفاد الأخبار إثبات أنّ الأئمة (عليهم السلام) أهل الذكر لا أنّ غيرهم ليس من أهل الذكر، لكن الانصاف أنّ ظاهر الأخبار انحصار أهل الذكر في الأئمة (عليهم السلام) لا أنّهم (عليهم السلام) من مصاديقه.

وكيف كان لو حملت على بيان المصدق سقط هذا الجواب من أصله، ولكن يدفعه ظهور انتفهام الانحصار في الأئمة (عليهم السلام).

قوله: وثانياً أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب  
تحصيل العلم<sup>(١)</sup>.

هذا هو الظاهر، لكن فيما يمكن فيه تحصيل العلم غالباً، أما لو كانت  
القضية المسؤول عنها مما لا يمكن حصول العلم فيها غالباً فالظاهر حينئذ  
وجوب العمل بقول المسؤول تبعداً، فلا يرد على من استدللّ بالآية على وجوب  
التقليد بأنّه يلزم حصول العلم بالحكم من قول المفتي حتى يجوز العمل به  
بمقتضى الآية ولا قائل به، مع أنّه يخرج عن التقليد حقيقة لأنّه لا يحصل العلم  
بالحكم عن قول المفتي للمقلّد غالباً، فيجب أن يكون قوله حجةً تبعداً بقرينة  
كون المورد مما لا يحصل فيه العلم غالباً.

قوله: وثالثاً: لو سلّم حمله على إرادة وجوب السؤال للتعبد  
بالجواب، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

لنا أن نمنع ذلك وإن سلّمنا أنّ أهل الذكر بنفسه ظاهر في أهل فنّ العلم بل  
خريت الفنّ، لأنّ مناسبة الحكم والموضوع تجعل القضية ظاهرة في السؤال عن  
مطلق العالم بشيء لا تعلمه كما بيّنه المصنف في الجواب الثاني بتمثيله بما يقال  
في العرف سل إن كنت جاهلاً.

قوله: فينحصر مدلول الآية في التقليد<sup>(٣)</sup>.

ظاهر هذا الكلام وكذا ظاهر ما سيأتي من كلامه في دفع التوهّم أنّه حمل  
أهل العلم على المجتهدين، فلا يشمل العالم بالحديث من الرواة الذين لم يبلغوا

(١) فرائد الأصول ١ : ٢٩٠.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٢٩٠.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٢٩٠.

درجة الاجتهاد مع أنّ المحدث أيضاً من أهل العلم عرفاً، أترى أنّ من يحفظ أربعين ألفاً من أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) ليس من أهل العلم عرفاً لو لم يبلغ درجة الاجتهاد، غاية الأمر أنّه من أهل علم الحديث، فمن لا يعلم رأي الإمام (عليه السلام) في المسألة يجب السؤال عن مثله حتى يخبره بالأحاديث التي يعلمها منه (عليه السلام) بمقتضى الآية فلا ينحصر مدلولها في التقليد.

نعم يرد عليه أنّ الدليل أخصّ من المدعى إذ ليس كل راوٍ من أهل العلم بذلك المعنى.

والجواب: أنّه يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ولو سلّمنا أنّ المراد بأهل العلم خصوص الفقيه، فنفرض كون الراوي فقيهاً ويتم في غيره بعدم القول بالفصل، وما أجاب به المصنف عن هذا من قوله والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم إلى آخره، وقوله حاصل وجه الاندفاع إلى آخره، مدفوع بأنّ السائل إذا سأل الفقيه الراوي مسألة فأجابه بحديث سمعه من الإمام (عليه السلام) أو رواه عنه (عليه السلام) كما هو دأب أوائل الفقهاء ممّا يجب قبوله والعمل به بمقتضى الآية لأنّه يصدق عليه أنّه سأل أهل الذكر من حيث أنّه أهل الذكر، غاية الأمر أنّه أجابه بالحديث الذي يعتقدّه لا بالفتوى المحضة، وقد مرّ نظير هذا الكلام في ردّ الجواب الثالث عن الاستدلال بآية النفر فتذكر<sup>(١)</sup>.

(١) أقول: الانصاف عدم ورود هذا الوجه الأخير، لأنّ جواب الفقيه بالحديث عن سؤال الحكم لا يكون جواباً للسؤال إلّا باعتبار دلالة القرينة، وهي ذكر الحديث في مقام الجواب على أنّ معتقده مطابق للحديث وإلّا لم يكن ذلك جواباً، إذ السائل الجاهل إنّما سأله عن علمه بالحكم لا أنّه هل ورد فيه حديث أم لا، والآية إنّما تدل على حجية ما كان جواباً للسؤال لا غير.

قوله: فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً<sup>(١)</sup>.

لم يبين وجه الملازمة في هذه المقدمة، ويمكن أن يكون نظره في ذلك إلى عدم القول بالفصل فكلّ من قال بحسن التصديق والاعتماد على خبر الواحد قال بوجوبه، لكن في خصوص خبر العادل لا مطلقاً كما مرّ نظيره في تقريب الاستدلال بآية النفر سابقاً، ولو قيل بأنّ مجرد جواز الاعتماد على الخبر يكفي في هذا المقام في مقابل قول السيّد بالحرمة كان حسناً، فتأمل.

وزاد في الفصول<sup>(٢)</sup> في تقريب الاستدلال مقدمة أخرى أظنّها محتاج إليها وهو قوله وبضميمة قاعدة التأسّي يثبت ذلك في حقّها.

ويرد على هذه المقدمة أنّ التأسّي إنّما يجري فيما علم وجه الفعل من الوجوب والاستحباب، وما نحن فيه لم يعلم وجه فعله، بل يحتمل أن يكون ذلك من خصائصه (صلى الله عليه وآله) كما أشار إليه في الفصول أيضاً.

قوله: ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم أنّه كان لإسماعيل<sup>(٣)</sup>.

قد نقل المصنف بعض الرواية وأسقط بعض ما يرتبط بالمقصود منها وتماها «أنه كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله (عليه السلام) دنانير وأراد رجل من قریش أن يخرج إلى اليمن فقال إسماعيل يا أبه إنّ فلاناً يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً أفترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): يا بني أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟ فقال

(١) فرائد الأصول ١: ٢٩١.

(٢) [لم نجده في مظانّه].

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٩١.

إسماعيل هكذا يقول الناس، فقال (عليه السلام): يا بني لا تفعل، فعصى أباه ودفع إليه دنائره فاستهلكها ولم يأت بشيءٍ منها فخرج إسماعيل، وقضى أن أباه عبد الله (عليه السلام) حج وحج إسماعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت وهو يقول: اللهم أجرنى واخلف عليّ، فلحقه أبو عبد الله (عليه السلام) فهمزه بيده من خلفه وقال له: مه يا بني فلا والله مالك على الله هذا ولا لك أن يؤجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته، فقال إسماعيل: يا أبه إني لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): يا بني إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم» الخبر<sup>(١)</sup>.

قوله: مضافاً إلى تكرار لفظه، تعديته في الأول بالباء وفي الثاني باللام<sup>(٢)</sup>.

لا نفهم في التفرقة في التعدية وجهاً للتفرقة في معنى الفعل، إذ الفعل الواحد كثيراً ما يتعدى بحرفين باعتبار إفادة كل من الحرفين معناه بالنسبة إلى مدخوله.

قوله: ثم إن هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة<sup>(٣)</sup>.

الحق أن النسبة بين مدلول آية النبأ وبين مدلول آية النفر وآية الكتمان وآية السؤال عموم من وجه، لما مرّ من عموم مدلول آية النبأ للموضوعات والأحكام، ومدلول الآيات الثلاثة مختصّ بالأحكام كعموم الآيات الثلاثة

(١) الوسائل ١٩: ٨٢ / كتاب الوديعة ب ٦ ح ١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٩٤.

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٩٦.



لمطلق الخبر عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، واختصاص آية النبأ بحجية خبر العادل، فكما يمكن تقييد إطلاق سائر الآيات بخبر العادل بمقتضى مفهوم آية النبأ كذلك يمكن تقييد مدلول آية النبأ بالاخبار في الموضوعات كما هو موردّها ويقال بحجية مطلق الخبر في الأحكام بمقتضى سائر الآيات، نعم الآية الأخيرة غير مختصة بالأحكام بل ظاهرها أعم من الموضوعات، بل قد يقال إنّ آية السؤال أيضاً أعم، وفيه تأمل.

وكيف كان، الذي يسهل الخطب عدم تمامية دلالة غير آية النبأ من الآيات على المدعى، فلا فائدة في هذا البحث عندنا وإنّما يجب تكلف هذا البحث على من يرى تمامية دلالة سائر الآيات أو بعضها مما يفهم منه الاختصاص بحجية أخبار الآحاد في الأحكام مثل آية النفر وآية الكتمان ونحوها<sup>(١)</sup>.

---

(١) أقول: إنّ الإشكال المذكور فاسد من أصله، لأنّه لا تعارض بين مفهوم آية النبأ ومدلول الآيات الأخر وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، إذ لا تنافي بين المثبتين مطلقاً إلاّ بضميمة مقدمة خارجية كاتحاد التكليف في مثل قوله (عليه السلام): إن ظهرت أعتق رقبة، وقوله (عليه السلام): إن ظهرت أعتق رقبة مؤمنة، وإنما يحصل التعارض باعتبار منطوق آية النبأ بعدم حجية خبر الفاسق غير العلمي فإنّه ينافي حجية مطلق الخبر المستفادة من سائر الآيات فيجب التقييد كما ذكره المصنف، وإن كانت النسبة بينهما أيضاً عموماً من وجه لكن إطلاق منطوق آية النبأ أقوى لما في الفصول من اعتضاده بالتعليل والأصل، فتأمل.

نعم في بعض النسخ القديمة في المتن هكذا: إنّ هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحدة منها على حجية الخبر إنما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمفهوم آية النبأ على حجية خبر العادل إلى آخره، ولكن المصنف (رحمه الله) ضرب على لفظة بمفهوم في بعض النسخ المتأخرة وأثبت بدله بمنطوق، وهو الصحيح الذي لا يتوهم منه خلاف المقصود بوجه.

قوله: نعم لو لم نقل بدلالة آية النبأ من جهة عدم المفهوم لها<sup>(١)</sup>.

وعليه أيضاً يبقى التعارض بين منطوق آية النبأ وإطلاق مدلول سائر الآيات بحاله، فلا بدّ من التقييد بخبر العادل كمثل القول بدلالة الآية على المفهوم بعينه، وضرب المصنف على مجموع هذه العبارة وأثبت بدله ما لا ينافي ما ذكرنا، فراجع وتدبر.

قوله: منها ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

تقريب الاستدلال: أنّ هذه الطائفة من الأخبار تدل على أنّ مقتضى طبيعة الخبر أن يكون حجة، إلّا أنّ وصف التعارض مانع عن العمل بكلا المتعارضين وأوجب ذلك السؤال عن علاج التعارض.

وتوهم أنّ السؤال لعله عن تعارض مقطوعي الصدور قد أشار المصنف إلى دفعه بقوله من الأخذ بالأعدل والأصدق، فإنّ جواب الإمام (عليه السلام) بالأخذ بالأعدل والأصدق يدل على أنّ قوّة الظن بالصدور من جهة الأعدلية والأصديقية مرجّحة لذيها لأنّ قول الأصدق والأعدل أقرب إلى الصدق، وليس المراد الأخذ به تعبدّاً من الشارع كما لا يخفى، ولا أنّ قول الأعدل والأصدق يحصل منه العلم دون غيره وهو واضح.

نعم ربما يقال: إنّ الترجيح بالأفقهية لعله من جهة أنّه يحصل العلم من قول الأفقه ولذا لم يدخله المصنف هنا في تقريب الاستدلال، وهو أيضاً محل

(١) فرائد الأصول ١: ٢٩٦ في الهامش.

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٩٧.

تأمل واضح.

قوله: مثل مقبولة عمر بن حنظلة حيث يقول الحكم ما حكم به أعدلهما<sup>(١)</sup>.

يمكن الاستدلال على المطلوب بما قبل هذه الفقرة منها من قوله (عليه السلام): «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا وعرف أحكامنا»<sup>(٢)</sup> فإن المتبادر منها أن الرجل عرف أحكامنا من حديثنا وإلا كان ذكر رواية الحديث في وصفه لغواً، فدلّت على حجية الحديث لذلك الرجل بحيث صار سنداً للحكم النافذ الذي لا يجوز ردّه والراد عليه كالراد عليهم (عليهم السلام).

قوله: إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين<sup>(٣)</sup>.

وبضميمة عدم القول بالفصل بين الروايات التي هي مستند حكم الحاكم وبين غيرها يتم المطلوب.

قوله: إلا أنه لا إطلاق لها<sup>(٤)</sup>.

ما ذكره من عدم الإطلاق إنما يتم في المقبولة والمرفوعة وأما روايتا ابن أبي الجهم والحاتر بن مغيرة فالإطلاق فيهما ظاهر لمكان قوله: «وكلاهما ثقة» في الأولى وإن كان في كلام الراوي، لكن الإمام (عليه السلام) قرّره عليه،

(١) فرائد الأصول ١: ٢٩٧.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٣٦ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١ (مع اختلاف يسير).

(٣) فرائد الأصول ١: ٢٩٧.

(٤) فرائد الأصول ١: ٢٩٨.

و «كلهم ثقة» في الثانية لدلالته على أنّ مناط الحجية في الخبر كون المخبر ثقة، ولو سلّم عدم الإطلاق في الكل كما ذكره نقول إنّها تدل على حجية الخبر غير القطعي الصدور في الجملة، ولا أقلّ أن تثبت حجية القدر المتيقّن منه كالخبر الصحيح الأعلائي المطابق لعمل المشهور، وهذا المقدار يكفي في مقابل قول السيد بالسالبة الكلية.

**قوله: ومنها ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم<sup>(١)</sup>.**

ربما يورد على الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار بأنّ إرجاع الإمام (عليه السلام) إلى آحاد الأصحاب لعله من جهة علمه (عليه السلام) بصدق ما يرويه هؤلاء بعلم الإمامة فلا يدل على جواز الرجوع إلى كل موثوق به من الرواة.

أقول: وهذا الإيراد ضعيف في الغاية سيما في مثل «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني»، ومثل قوله: «العمرى ثقة»، وقوله: «العمرى وابنه ثقتان» ونحوها فليتأمل.

وبالجملة أنا نعلم أنّ الإمام (عليه السلام) لم يرد بإرجاعه إلى هؤلاء إخباره بأنّهم معصومون من الخطأ والسهو والكذب عن عمد.

**قوله: إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمة (عليهم السلام) بالعمل بالخبر وإن لم يفد العلم<sup>(٢)</sup>.**

ملخصه: أنّ الاستدلال بهذه الأخبار على حجية الأخبار لا يستلزم

(١) فرائد الأصول ١: ٢٩٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

الدور، لأننا ندعي العلم من مجموع هذه الأخبار برضا الإمام (عليه السلام) بالعمل بخبر الثقة مطلقاً لأجل تواتر هذا القدر المشترك بينها، والانصاف أنه كذلك، وهذا أقوى أدلة حجية خبر الواحد.

قوله: وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو<sup>(١)</sup>.

بل أحد وجوه ثلاثة، ثالثها تتبع أقوال جملة من العلماء وجملة من الإجماعات المنقولة مثلاً، فيحصل من ملاحظة المجموع القطع برأي الإمام (عليه السلام).

قوله: الرابع: استقرار سيرة العقلاء طرّاً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية<sup>(٢)</sup>.

الفرق بينه وبين الوجه الثالث أنّ هذا الوجه يحتاج إلى انضمام تقرير الشارع وعدم ردعه لينهض حجة على المطلوب، إذ لا حجية في سيرة العقلاء بنفسها، بخلاف الوجه الثالث فإنّ استقرار سيرة المسلمين على شيء بنفسه كاف في الحجية والكشف عن رضا الشارع، بل عن أنهم أخذوا هذه السيرة عن رئيسهم في الدين.

ثم لا يخفى أنّ جعل سيرة العقلاء بضميمة تقرير الشارع لهم وعدم ردعهم عنها من وجوه تقرير الإجماع لا يخلو من مسامحة.

(١) فرائد الأصول ١: ٣١١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٤٥.

قوله: قلت: قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في  
أمرين<sup>(١)</sup>.

قد عرفت سابقاً أنّ أدلة حرمة العمل بما عدا العلم ليست ناظرة إلى أحد  
الأمرين المذكورين، بل إلى أنّ الظنون الحاصلة من مثل الخرص والتخمين التي  
يعتمد عليها من لا يبالي بتخلفها عن الواقع كأكثر الناس لا يجوز الاعتماد  
عليها، بل لابدّ من التحقيق والتدقيق والاتقان، فلا تشمل مثل الخبر الموثوق به  
الذي بناء العقلاء المدققين للمطالب المتقنين لأموارهم على الاعتماد عليه، وقد  
مرّ بيانه مستوفى عند تعرض المصنف للآيات الناهية في محله، بل نقول إنّ من  
يعمل بالظن مطلقاً ولو من جهة الخرص والتخمين لا يعمل بقصد التشريع غالباً،  
بل بناء على أنّه يوصله إلى الواقع، وفرض قصد التشريع نادر جداً فلا يحمل  
الآيات على النهي عن مثله، وكذا نقول إنّ من يجعل طريقاً تعديلاً لأحكامه لا  
يتوجّه نظره أصلاً إلى طرح الأصول المجعولة على تقدير عدم هذا الطريق،  
يعرف ذلك بملاحظة جعل الموالي العرفية طريقاً لأحكامهم بالنسبة إلى عبيدهم  
كما لا يخفى.

وبمثل ذلك يجب عما اختاره المصنف في باب التراجيح من حكومة  
الأدلة الاجتهادية على الأصول بدعوى أنّ معنى جعل خبر الواحد مثلاً حجة  
طرح الأصول المخالفة لمضمونه، فنقول هنا أيضاً بمنع ذلك وأن معنى جعله  
تنزيل مضمونه منزلة الواقع، ليس ناظراً إلى غيره وإنّ لزم منه طرح الأصول  
قهرّاً كما فيما نحن فيه.

قوله: وثالثاً أنّ مقتضى هذا الدليل - إلى قوله - وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها<sup>(١)</sup>.

يمكن دفعه بعدم القول بالفصل بين الأخبار المثبتة للتكليف والنافية له، وحينئذ يحتاج الدليل إلى ضم هذه المقدمة إليه لينتج تمام المطلوب.

قوله: وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة<sup>(٢)</sup>.

هذا جواب رابع لأصل الاستدلال ينبغي ذكره منفصلاً عن الجواب الثالث وبيان: أنّ مقتضى هذا الدليل هو الأخذ بالأخبار المظنونة الصدور احتياطاً للتوصل إلى الأخذ بالأخبار الصادرة بحسب نفس الأمر، ولا يثبت بذلك حجية آحاد الأخبار كما هو المطلوب بحيث تصلح لصرف ظواهر الكتاب والسنة وتخصيص عموماتهما وتقييد مطلقاتهما، إذ الأخذ بكل واحد من الأخبار حينئذ من باب الأخذ بما يحتمل كونه حجة وهو لا يزاحم الظواهر الثابتة الحجية بالفرض.

قوله: الثاني ما ذكره في الوافية مستنداً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهراً<sup>(٣)</sup>.

لم نجد في الوافية من هذه القيود عيناً ولا أثراً، وإنّما عنون الخبر المجرد عن القرائن القطعية وذكر فيه قولين واختار هو الحجية مستنداً بوجوه أولها أنا

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٦٠.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٦٠.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٣٦١.

نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة إلى آخر ما ذكره في المتن بعين عبارته،  
وحينئذ يسقط ما أورد عليه المصنف أولاً بأن أطراف العلم الإجمالي جميع  
الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره كما لا يخفى.

نعم ينبغي أن يقرر الإراد على نحو ما قرره في الجواب عن الدليل الأول  
من أن أطراف العلم الإجمالي جميع الأمارات الظنية لا خصوص الأخبار إلى  
آخره، ثم ما أوردته عليه ثانياً بأن الدليل أخص من المدعى يمكن دفعه بعدم  
القول بالفصل فتأمل.

قوله: وملخصه أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع بل  
الضرورة<sup>(١)</sup>.

هذا التلخيص لا يخلو عن الاخلال:

أما أولاً: فلأنه ليس في كلام صاحب الحاشية دعوى الضرورة وإنما  
ادعى إجماع الشيعة ثم ادعى اتفاق الأمة أيضاً.

وأما ثانياً: فلأنه يستفاد من كلامه تفصيل ليس في المتن إشارة إليه، فإنه  
بعد فرض انسداد باب العلم بالواقع والطريق حكم بتعين الأخذ بالظن بالطريق  
ومع فرض عدمه الأخذ بالظن بالواقع، ثم قوله: «وبقاء هذا التكليف أيضاً ثابت  
بالأدلة المذكورة» يستفاد من كلامه في جواب بعض الإيرادات التي أوردها  
على نفسه وأجاب عنها.

وكيف كان دعواه وجوب العمل بالكتاب والسنة يحتمل وجوهاً:

الأول: أن يكونا حجة على وجه الموضوعية أي يكون التكليف متعلقاً



بمؤداهما صادف الواقع أم لا.

الثاني: أن يؤخذ قيماً للأحكام الواقعية فيكون المكلف به الأحكام الواقعية مقيدة باستفادتها من الكتاب والسنة.

الثالث: أن يكون المكلف به نفس الواقع غير مقيد بالطريق إلا أنه يدعى انحصار طريق الوصول إلى الواقع في الكتاب والسنة بالأدلة التي ذكرها.

ثم إرادته للاحتمال الأول بعيد عن ساحته مخالف لظاهر كلماته، فتعين أحد الأخيرين، والأظهر من كلامه هو الاحتمال الثاني، والأنسب بمراده ومساق استدلاله هو الاحتمال الثالث.

وكيف كان، يرد عليه مضافاً إلى ما أورد عليه المصنف، أنا نعلم علماً قطعياً أننا مكلفون بالأحكام الواقعية يجب تحصيل العلم بها أو ما في حكمها بأي وجه كان من الكتاب أو السنة أو غيرهما، وعلى فرض انسداد باب العلم بها أو طريقها يكفي بالظن من أي سبب حصل الظن، ودعوى تقييد الأحكام الواقعية بطريق خاص مثل الكتاب والسنة ممنوعة أشد المنع كدعوى قيام الإجماع ودلالة الأخبار المتواترة على ذلك فتدبر.

ودعوى انحصار الطريق في الكتاب والسنة مدفوعة بأنه إن أراد انحصار الطريق واقعاً وفي نفس الأمر فيهما فيكذبه الوجدان، فإننا نقطع ونظن كثيراً ببعض الأحكام من غيرهما من إجماع وسيرة وشهرة وإجماع منقول ونحوها، وإن أراد انحصار الطريق تعبداً كما يشهد به تمسكه بالإجماع والأخبار المتواترة، ففيه منع نهوضهما لإثبات الانحصار، وغاية ما يسلم دلالتها على كون الكتاب والسنة طريقين للأحكام يجب الرجوع إليهما، أما عدم جواز الرجوع إلى غيرهما فلا، فنقول إنهما في عرض سائر الأسباب المورثة للعلم أو

الظن فلم تثبت حجية الخبر بالخصوص كما نحن بصدد.

ودعوى قيام الإجماع من القائلين باعتبار مطلق الظن والظن الخاص وغيرهم على اعتبار الظن الحاصل من الكتاب والسنة مدفوعة:

أولاً: بأن هذا الإجماع على فرض تسليمه إجماع تقيدي لا حجية فيه، لأننا نعلم بسند أقوال المجمعين وبعدم تماميته فلا يكشف مثله عن رأي الإمام (عليه السلام).

وثانياً: أن قيام هذا الإجماع لا يجعل الظن الحاصل من الأخبار من الظنون الخاصة كما هو المدعى، لأنّ بعض المجمعين يعني أرباب الظنون المطلقة يرى الظن الحاصل من الأخبار في عرض غيره من الظنون سواء لا من حيث خصوصية فيه، فكيف ندعي قيام الإجماع على حجية الأخبار بالخصوص.

قوله: هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر<sup>(١)</sup>.

يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد بوجه عقلي غير ما ذكر سالم عما أورد على الوجوه المذكورة: وهو أننا نعلم بثبوت الشريعة وبقائها إلى يومنا هذا وهذا مما لا ينكر، ثم لا شك ولا ريب أنه إذا حصل العلم بتفاصيل أحكام الشريعة من أي سبب كان فهو المتبع، وإن لم يحصل العلم يحكم العقل المستقل باتباع طريقة العقلاء في كشف الأمور التي انسدت باب العلم فيها في أعمالهم وتجاراتهم وغيرها، ولا ريب أن طريقة العقلاء في كشف الأمور الواقعة في الأزمنة السابقة والأمكنة البعيدة ونحوها هي الرجوع إلى أخبار الثقات، وهي

طريقة معهودة مألوفة لا يلام من سلكها بل يذمّ من سلك غيرها من الطرق غير المتعارفة.

فإن قلت: بعد انسداد باب العلم بتفاصيل الشريعة يحكم العقل بلزوم الاحتياط وتحصيل العلم الإجمالي، وعلى تقدير عدم إمكانه أو عدم لزومه بدليل يرجع إلى الظن، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد المعروف.

قلت: إنّ حكم العقل بالاحتياط مترتب على عدم وجود طريق معتبر هنا يرتضيه العقل والعقلاء، وحيث كان الرجوع إلى خبر الثقة طريقاً عقلاًياً حكم العقل بمتابعته لم يوجد موضوع حكم العقل بالاحتياط.

فإن قلت: إنّ طريقة العقلاء بعد انسداد باب العلم هو الرجوع إلى الظن الفعلي، ورجوعهم إلى أخبار الثقات أيضاً من هذا الباب لأنّها تورث الظن الفعلي غالباً، ولا نسلم رجوعهم إلى خبر الثقة على تقدير حصول الظن الفعلي على خلافه من الشهرة ونحوها.

قلت: ليس الأمر كذلك بل طريقة العقلاء مستقرة على الرجوع إلى خبر الثقة الخبير في جميع أمورهم تعبداً عقلاًياً، بل النفوس كأنّها مجبولة على ذلك<sup>(١)</sup>.

ثم اعلم أنّه لا يبعد أن يدعى أنّ العمل بالشهرة أيضاً طريقة العقلاء، فبمقتضى الدليل المذكور تكون هي أيضاً من الظنون الخاصة فتدبر.

---

(١) أقول: الانصاف أنّ بناء العقلاء على العمل بالظن المطلق الفعلي في أمورهم، نعم ربما كان بعضهم ممن يتهم في نفسه بالنسبة إلى رأيه وظنه نوعاً فلذلك لا يعتمد على ظنه الفعلي بل يرجع إلى خبر الثقة.

## في الأدلة العقلية على حجية مطلق الظن

قوله: وإن اقتضاها دليل آخر<sup>(١)</sup>.

يعني لا يصير بذلك الظن الخبري من الظنون الخاصة، إذ المراد بالظن الخاص ما يدل الدليل على حجيته بعنوانه الخاص ككونه خبر العدل مثلاً، لا أن يدل الدليل على حجية عنوان الظن ثم انحصر الظن في الظن الحاصل من خبر العادل واقعاً أو بدليل آخر غير دليل حجية الظن.

قوله: الأول أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر<sup>(٢)</sup>.

اعلم أن المستدل بهذا الدليل ينبغي أن يضم إليه مقدمة أخرى ليستج وجوب متابعة الظن وإلا فادلة البراءة تؤمننا عن الضرر ما لم نعلم به، فله أن يقول إن أدلة البراءة الشرعية منصرفة عن صورة الظن بالحكم، والعقلية كقبح العقاب بلا بيان لا تجري مع الظن بالحكم وحكم العقل بلزوم دفع الضرر

---

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٦٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٦٧.

المظنون، لأنّ هذا الحكم العقلي يكفي في كونه بياناً رافعاً لموضوع حكم العقل بالبراءة، أو يقول بأنّ أصالة البراءة حجة من باب الظن لا التعبد، ومع الظن بخلافها كيف يحصل الظن بالبراءة، لكن الظاهر أنّ من يقول بحجية أصل البراءة من باب الظن يريد الظن النوعي لا الشخصي، فحينئذ يمكن اجتماع الظن النوعي على البراءة مع الظن الشخصي على خلافه، إلّا أن يقال إنّ دليل حجية الظن بالبراءة يقتصر الحكم على ما لم يظن بخلافه فعلاً.

ثم اعلم أنّ مقتضى هذا الدليل على فرض تماميته حجية الظن في الموضوعات أيضاً كالأحكام لجريان الدليل فيها بعينه، وأيضاً ليس الدليل مبنياً على الانسداد الغالب في الأحكام كما في الدليل الرابع، بل لو كان باب العلم منفتحاً في جميع المسائل سوى واحدة وظن فيها الحكم الإلزامي يجب العمل بالظن فيها بحكم هذا الدليل.

قوله: أما الصغرى فلأنّ الظن بالجواب، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

قد أحال المستدل ثبوت الكبرى إلى وضوح استنادها إلى حكم العقل المستقل بلزوم دفع الضرر المظنون، وأخذ في بيان إثبات الصغرى، وهو كذلك فإنّ العقل مستقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل احتمالاً عقلياً إذا كان الضرر عظيم الخطر كالعقاب الأخروي وجملة من أفراد الضرر الدنيوي، ويمكن أن يجعل كبرى القياس ما لا يحتاج إلى إثبات كون مخالفة الحكم المظنون ضرراً وهو أن طاعة المولى واجب ومخالفته قبيح بحكم العقل المستقل ولو لم يكن هناك عقاب أصلاً قضية العبودية وأنّ المولى مستحق للعبادة والإطاعة، مضافاً إلى اقتضاء جهة المربوبية ذلك أيضاً، فكل ما علم أو ظن أو

احتمل احتمالاً صحيحاً بأنّ هذا مطلوب المولى ومراده يحكم العقل الحاكم بوجوب إطاعة المولى وحرمة مخالفته بوجوب تحصيل العلم بحصول غرض المولى ومراده والعلم بعدم حصول المخالفة، ولو جعل هذا التقرير دليلاً آخر برأسه كان حسناً.

وما ذكرنا من حكم العقل بوجوب إطاعة المولى ولو لم يكن هناك عقاب يعرف بالتأمل، كيف ولو لم يكن كذلك وكان حكمه بوجوب الإطاعة من أجل التخلص عن العقاب لما كان فرق في حكم العقل بين المولى المستحق للعبادة والظالم الذي يعاقب على مخالفة حكمه بالقهر والظلم مع أنّ الفرق لعله بديهي. ثم اعلم أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون أو الموهوم أيضاً إرشادي لا يترتب عليه إلاّ الوقوع في الضرر على تقدير المخالفة ومصادفة الضرر.

وقد يقال إنّ الضرر المظنون إن كان ضرراً دنيوياً يحكم العقل بوجوب دفعه وجوباً شرعياً مولولياً لأنّه يرجع إلى الظلم على النفس، وحكم العقل بقبح الظلم مطلق، ووجوب تركه مولوي، وكذا إذا كان الضرر المظنون أخروياً غير العقاب بعين التقريب. وأما إذا كان أخروياً هو العقاب فيحكم العقل بوجوب دفعه إرشاداً إلى التحرّز عن العقاب، كما يحكم بوجوب التحرّز عن الضرر العقابي المقطوع به، لأنّ حكمه هذا إن كان شرعياً يلزم التسلسل بتقريب أنّ العقل يحكم ثانياً بوجوب دفع العقاب المترتب على مخالفة دفع الضرر الواجب ويكون هذا الحكم أيضاً واجباً شرعياً، فيحكم العقل بوجوب دفع عقاب مخالفة هذا الحكم ويكون حكمه هذا أيضاً شرعياً وهلمّ جرّاً.

والحق أنّ حكم العقل في الكل كما ذكرنا إرشادي، يشهد بذلك أنّ حكم

العقل بوجوب دفع الضرر المقطوع والمظنون والمحمّل دنيوياً كان أو أخروياً على نسق واحد ظاهراً وبوجه واحد، فلو سلّمنا أنّ حكمه في الضرر العقابي المقطوع به إرشادي كما اعترف به القائل المذكور فكذا في غيره. مضافاً إلى أنا إذا راجعنا وجدانا لا نجد في عقولنا سوى الحكم بأنّ من أقدم على الضرر ووقع فيه فلا يلو منّ إلاّ نفسه التي أوقعته في الضرر، لا أنّه يترتب عليه ضرر آخر حتّى لو تخلف ظنه ولم يقع في الضرر المظنون يلحقه الضرر الآخر، وليس حكمنا في صورة القطع بضرر العقاب بأنّ وجوب دفعه إرشادي لا شرعي من جهة لزوم التسلسل على تقدير مولويته كما توهمه هذا القائل، بل لأجل أنّ العقل لا يحكم أزيد من الوجوب الإرشادي، ولذا لو كان العقاب مظنوناً لا مقطوعاً لا يلزم التسلسل مع أنّه يقول بإرشادية حكم العقل فيه، ووجه عدم لزوم التسلسل فيه واضح، إذ لو كان وجوب دفع ضرر العقاب المظنون واجباً شرعياً يقطع بترتب العقاب على تركه فلا يحدث موضوع آخر لوجوب دفع الضرر المظنون حتّى يتسلسل، هذا فاحفظ به ينفك فيما سيأتي.

**قوله: أو لأنّ الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك<sup>(١)</sup>.**

هذا بناء على ما ذهب إليه العدلية من أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية في الأمور به، وهل المصالح والمفاسد الكائنة في الأفعال الموجبة لتعلّق الأحكام بها وترتّبها عليها مشروطة بحصول العلم بها أو أنّها ثابتة في نفس الأمر علمت أو لم تعلم تترتب على الأفعال مطلقاً.

وعلى الثاني لا يجوز للشارع أن يرخص في ترك الاحتياط منها بجعل حكم البراءة في صورة ظن وجود المفسدة أو احتمالها إلاّ بأن يتدارك ضرر

الفعل أو الترك على تقدير مصادفته بأن يدفعه بالتريق لو كانت المفسدة أخروية أو يجازيه في الآخرة بدله لو كانت دنيوية، فليكن هذا على ذكر منك لعله ينفعك في بعض الأجوبة الآتية.

قوله: أحدها ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى وأن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقبيح<sup>(١)</sup>.

ابتناء المسألة على القول بالتحسين والتقبيح العقليين فاسد، لما مر من أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر مطلقاً من قبيل الحكم بوجوب الإطاعة ووجوب المقدمة وحرمة الضد ونحوها مما لا ينكرها الأشاعرة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين، وليس من قبيل وجوب ردّ الوديعة وحرمة الظلم متفرعاً على القول بالتحسين والتقبيح، لأنّ حكمه هذا إرشاد إلى التحرز عن الضرر، ومثل هذا الحكم من العقل لا ينكره أحد.

نعم للأشاعرة منع الصغرى بناء على أن المراد من الضرر المظنون المفسدة في نفس الفعل والترك لا العقاب، لإنكارهم المصالح والمفاسد في الأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع.

قوله: بناء على أن المراد العذاب والفتنة الدنيويّان<sup>(٢)</sup>.

وجه هذا الابتناء غير ظاهر، إذ لو جعل المراد أعم من العذاب والفتنة الدنيويين والأخرويين كما هو الظاهر فهو أبلغ في المطلوب.

وقد يوجّه بأنه لو كان المراد خصوص الأخرويين لم يستفد من الآية سوى وجوب الحذر عن المخالفة، لأنّ الاخبار عن عقاب الفعل غالباً لبيان

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٦٨.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٦٩.



إفادة الوجوب، وهذا بخلاف العذاب والفتنة الدنيويين فإنه لا يصير منشأ لوجوب الفعل الموجب لهما شرعاً، فإذا أوجب الحذر عما يوجبهما كشف عن وجوب دفع الضرر المظنون.

وفيه ما لا يخفى إذ يكفي في إفادة الوجوب الأمر بالحذر على التقدير الأول ولا يحتاج إلى انضمام الاخبار بالعقاب.

ثم إن دلالة الآية بل سائر الآيات على وجوب دفع الضرر المظنون محلّ نظر بل منع، لأنها أمرّة بوجوب الحذر عن مخالفة الأمر، ولا بدّ من العلم بالمخالفة حتى يحكم عليها بترتب العذاب والفتنة، وكذا لا بدّ من العلم بحصول التهلكة حتى يشملها نهي لا تلقوا، وهكذا في الباقي كما لا يخفى على من تأملها. ثم إنه يستفاد من تمسك المصنف لإثبات الكبرى بالأدلة الشرعية تقرير الحاجبي على ابتناء حكم العقل بها على التحسين والتقييح، وقد عرفت عدم الابتناء.

قوله: أو يريد أن المضار غير الدنيوية وإن لم يكن خصوص العقاب مما دل العقل والنقل على وجوب إعلامها على الحكيم<sup>(١)</sup>.

إن المضرة الأخروية إن كانت مفسدة غير العقاب، فإن كان ترتبها مقيداً بالعلم كما هو أحد الاحتمالين السابق ذكرهما فهي منتفية لفرض عدم العلم بها، وإن كان ترتبها غير مقيد بالعلم فيجب على الشارع الحكيم إعلامها من باب اللطف ببيان واصل إلى المكلف، بل وكذا المضار الدنيوية التي انسد طريق علمنا به، فإذا لم نجد بياناً لثبوت المفسدة نحكم بعدمها أو تداركها على ما مرّ بيانه

ونأمن من الوقوع فيها، كما نحكم بعدم ترتب العقاب من غير بيان، وسيأتي توضيح الحال في الجواب المرضي عند المصنف.

وللمحقق القمي هنا كلام طويل الذيل أورده صاحب الحاشية<sup>(١)</sup> مع ما يرد عليه أعرضنا عن التعرض له مخافة الاطئاب من شاء فليراجع إلى كتابيهما.

**قوله: ويضعف الأول بأنّ دعوى - إلى قوله - خلاف مذهب الشيعة<sup>(٢)</sup>.**

لو صحّت هذه الدعوى كان ذلك جواب أصل الاستدلال أيضاً، فإنّ العمل بكل ظن حتى الحاصل من الرؤيا والاستخارة وأمثالهما خلاف مذهب الشيعة قطعاً، فينبغي أن يجعل ذلك جواباً عن أصل الاستدلال أيضاً<sup>(٣)</sup>.

**قوله: لأنّه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه<sup>(٤)</sup>.**

لو أخذ بالظن القياسي من باب الاحتياط اللازم وعدم التخطّي عنه ويفتي بهذا الاحتياط في مقابل أصل البراءة وغيره من الأصول الثابتة الحجية، يمكن أن يكون فيه الضرر الأعظم الذي ادّعاه المجيب، ودعوى عدم تصور الضرر فيه أصلاً ممنوعة.

نعم لو أخذ به من باب الاحتياط الراجح ويفتي برجحان الاحتياط وجواز تركه أيضاً فهذا مما لا ضرر فيه، وهذا في الحقيقة يرجع إلى إلغاء جهة

(١) هداية المسترشدين ٣: ٤٣٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٧١.

(٣) أقول: هذا الكلام لم يزد على إثبات النقض، ومن المعلوم أنّ أصل النقض جواب عن أصل الاستدلال.

(٤) فرائد الأصول ١: ٣٧١.

الظن وترتيب أثر الاحتمال المحض على المظنون.

قوله: توضيحه: أنا قدّمنا لك في تأسيس الأصل في العمل بالمظنة<sup>(١)</sup>.

إنّا قدّمنا في ذلك المقام أنّ الأدلة الناهية عن العمل بالظن ناظرة إلى المنع عن العمل بالظن على الوجه المعهود بين الناس سيّما أهل الكتاب الذين هم مورد الآيات الناهية، وهو الأخذ بالظن طريقاً إلى الواقع وإلغاء احتمال خلافه والتزام العمل به لا التدين به والتشريع، وهكذا نقول في النهي عن العمل بالقياس هنا، بل نقول إنّ الأدلة الناهية عن القياس ظاهرة في عدم جواز الاعتناء بالقياس حتى بالأخذ به من باب الاحتياط اللازم، وأين هذا من المنع عن التدين بالقياس.

قوله: وإن أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى إتيان ما ظن وجوبه<sup>(٢)</sup>.

بناء على هذا الاحتمال كما يندفع جواب النقض يندفع أصل النقض أيضاً، إذ بعد فرض أنّ النواهي المتعلقة بالقياس ناظرة إلى منع التشريع والتدين بالظن القياسي فلا دليل على منع الأخذ به من باب الاحتياط فتشمله قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون ولا محذور فيه ولا نقض.

قوله: فتأمل<sup>(٣)</sup>.

لعله إشارة إلى أنّ الأدلة الناهية عن القياس بعد صرفها إلى المنع عن

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٧٢.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٧٢.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٣٧٣.

التشريع لا تشمل العمل بالظن القياسي من باب الاحتياط حتى يكشف عن تدارك ضرر تخلف الواقع فافهم.

قوله: لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الإجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين<sup>(١)</sup>.

للقائل أن يقول باستقلال العقل على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين بواسطة الجهل المركب أو البسيط بالحكم ويكون الضرر حينئذ مقطوع العدم، ويقول بوجوب دفع الضرر المحتمل في مظنون الوجوب والحرمة لفرض عدم حكم العقل فيه بقبح العقاب على الواقع المظنون، ولا يكون هذا رجوعاً عما اعترف به أولاً، إذ ما اعترف به أولاً باستقلال العقل على قبح عقاب مشكوك الوجوب والحرمة لا مشكوك الضرر للقطع بعدم الضرر بواسطة هذا الحكم العقلي، وهذا غير ما يلتزم به أخيراً من وجوب دفع الضرر المشكوك في مظنون الوجوب والحرمة الذي لا يستقل العقل بقبح العقاب عليه كما هو مفروض المتن.

بقي الكلام فيما أفاده من استقلال العقل بقبح العقاب على الوجوب والتحريم المشكوكين وعدم استقلاله في مظنون الوجوب والحرمة، والحق عدم الفرق، فإن كان يحكم بقبح المؤاخذة يحكم في الموضعين، وإلا لا يحكم في الموضعين، وقد أفرط المصنف في رسالة أصل البراءة حيث حكم باستقلال العقل بقبح العقاب على الحكم المجهول حتى في الشبهات الموضوعية.

والتحقيق أن يقال: إنَّ العقل لا يستقل بقبح العقاب على الحكم المجهول في الشبهات الموضوعية أصلاً، إذ موضوع حكم العقل بالقبح هو العقاب بلا

بيان، والمفروض في الشبهة الموضوعية ثبوت البيان من الشارع لما هو من  
وظيفته وهو بيان أصل الحكم، وإنما المجهول موضوع الحكم الذي ليس بيانه  
وظيفة الشارع، وهذا واضح.

وأما في الشبهة الحكيمة فإن علم بعدم البيان من الشارع وعلم أيضاً أنه  
لم يكن مانع عن البيان فلا ريب أن العقل يحكم بعدم العقاب، بل يحكم بعدم  
الحكم في الواقع وإلا لزم الإخلال بالحكمة الذي نقول بقبحه واستحالاته من  
الشارع الحكيم، أما إذا لم نعلم بعدم البيان واحتملنا صدور البيان اللازم  
واختفائه لظلم الظالمين كما هو حالنا في مثل هذه الأزمنة بالنسبة إلى الأحكام  
الشرعية، أو لم نعلم بعدم المانع عن البيان واحتملنا وجود مانع عن البيان من  
تقية ونحوها، فالإنصاف أن العقل لا يحكم بقبح العقاب على محتمل الوجوب  
والحرمة، وإن قلنا بأنه لا يحكم بوجوب الاحتياط أيضاً.

نعم يدل على البراءة حينئذ الأدلة الشرعية المذكورة في محلّها وهو كلام  
آخر، ولما ذكرنا مثال في العرف وهو أنه لو فرض بالنسبة إلى الموالي والعبيد  
العرفيين أن العبد كان ملازماً لحضرة المولى في الخلأ والملا، وعلم العبد بعدم  
تحقق مانع للمولى في بيان أوامره ونواهيهِ من خوفٍ أو حياءٍ ونحوه فلا يجوز  
للمولى مؤاخذه هذا العبد بعدم إتيانه ما هو مراده، مع أنه لم ينبّه مع قدرته على  
البيان، ولو عاقبه على ذلك لزمه العقلاء ذمّاً شديداً، وأما إذا احتمل العبد أن  
المولى يريد منه كذا لكن منعه مانع من الأمر به من خوفٍ من أحد أو حياءٍ فلا  
يبعد أن يقال إنَّ عقله يحكم بوجوب الاحتياط، ولو عاقبه المولى على أنه لم  
يأت بمراده لا يلام على ذلك، وكذا إذا كان العبد غائباً عن حضرة المولى  
وأرسل إليه طوماراً مشتملاً على أوامر ونواهٍ وانتفق أنه بلغ الطومار حادثة قد  
انمحي منه بعض رسمه واحتمل العبد أو ظن أن المولى يريد منه الشيء الفلاني

وكتبه في الطومار إلا أنه عرض عليه المحو ومع ذلك لم يأت بذلك الشيء، فلا يلام المولى على عقابه ومؤاخذته على الترك عند العقلاء.

ولا ريب أن حالنا بالنسبة إلى الأحكام الشرعية هكذا فإن المانع من البيان من التقية وغيرها محتمل، وكذا اختفاء جملة من الأحكام الصادرة ببيانها عن أهل العصمة (عليهم السلام) بظلم الظالمين وإخفاء المبطلين محتمل بل مظنون، ومع ذلك لا يحكم العقل بقبح العقاب على ما لا نجد بيانه الآن فيما بأيدينا من الأدلة.

قوله: ويرد عليه أن الظن بثبوت مقتضي المفسدة مع الشك في وجود المانع كافٍ<sup>(١)</sup>.

هذا في محل المنع، فإننا نعلم أن مناط حكم العقل ليس إلا التحرز عن الضرر، فإن قلنا إن الضرر إذا كان مشكوكاً من جهة الشك في المقتضي لا يحكم العقل بوجوب دفعه، فكذلك نقول بعدم حكم العقل بوجوب الدفع إذا كان مشكوكاً من جهة وجود المانع وعدمه بعد إحراز المقتضي علماً أو ظناً، والقول بأن بناء العقلاء في صورة الشك في وجود المانع على عدمه فيترتب أثر المقتضي بعد إجراء هذا الأصل العقلائي كلام ظاهري، فإننا ننكر الأصل العقلائي والتعبد العقلائي بالمرة وليس هاهنا مقام بيانه. نعم قد يقال إن الغالب فيما إذا أحرز المقتضي وشك في المانع هو ترتب المقتضى والأثر في الخارج فالضرر مظنون نوعاً، والغالب فيما شك في أصل المقتضى هو عدم الترتب فلا يظن الضرر نوعاً، فلهذا يحكم العقل بوجوب الدفع في الأول دون الثاني، ولا بأس به إلا أن الشأن في تحقق هذه الغلبة بل المنع منها جلي واضح.

فالأولى في ردّ هذا الجواب - كما قيل - أن يقال إنّه لو ظنّ مقتضي المفسدة فاحتمال وجود المانع عن أثر المقتضي أي التدارك المذكور موهوم لا ينافي الظن بالضرر، ولا بأس به في الجملة لا مطلقاً، إذ قد يكون احتمال وجود المانع قوياً بل ربما يكون مظنوناً فلا وجه لعدم اعتناء العقلاء به، فالأولى أن يجاب عن هذا الشق بما مرّ في صدر وجه الاستدلال من أنّ المفساد النفس الأمرية التي لا نعلم وجودها ولا عدمها إلاّ ببيان من الشارع حالها حال العقاب، فلو قلنا في الشق الأول إنّ العقاب مأمون عليه لأنّ ترتبه مشروط بالعلم نقول هنا أيضاً إنّ ترتب المفسدة مأمون عليه بعد عدم بيان من الشارع، فنستكشف أنه لا مفسدة في الفعل أو يكون مفسدته متدركة.

نعم فرق بينهما من جهة أنه لا مقتضي للعقاب مع الجهل بالحكم، بخلاف المفساد النفس الأمرية في الأفعال فإنها مقتضية للمفاسد إلاّ أن الجهل مانع من ترتبها، وهذا الفرق غير فارق فيما نحن فيه، إذ ترتب الضرر مأمون على التقديرين، هذا مع أنا نمنع عدم المقتضي للعقاب مع الجهل، بل نقول نفس مخالفة المولى بالنسبة إلى الحكم الواقعي مقتض للعقاب والجهل به عذر مانع عن فعليته<sup>(١)</sup>.

قوله: وأضعف من هذا الجواب ما يقال<sup>(٢)</sup>.

ظاهر العبارة أنّ هذا الجواب جواب عن الشق الثاني، والظاهر توجه الجواب على الشقّين كليهما، إذ يقال على الشق الأول أيضاً إنّ ترخيص الشارع

(١) أقول: الانصاف أنّ المقتضي للعقاب هو العصيان والتمرد المفقود في حال الجهل، وبعبارة أخرى المقتضي فعل القبيح من حيث قبحه الفاعلي لا الفعل، وليس ذلك إلاّ حال العلم بالحكم كما لا يخفى.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٧٥.

ترك العمل بالظن كاشف عن عدم العقاب على المخالفة لو اتفقت.

وكيف كان يحتاج هذا الجواب إلى مقدمة أخرى لعلها مطوية، وهو أن في ترخيص ترك مراعاة الظن دلالة على تدارك الضرر المظنون لو اتفقت مصادفته ان كان المراد من الضرر غير العقاب كما هو ظاهر الجواب.

قوله: **ووجه الضعف ما ثبت سابقاً من أنّ عمومات حرمة العمل بالظن<sup>(١)</sup>.**

ما تقدم منه سابقاً غير مرة هو أنّ عمومات حرمة العمل بالظن نازلة إلى عدم جواز التدين بالظن لأنه تشريع محرّم، والمصنف هنا جاء بالحق الذي قويناه سابقاً من أنّ عمومات حرمة العمل بالظن نازلة إلى عدم جواز أخذ الظن طريقاً إلى الواقع وأخذه حجة، ومن المعلوم أنه لا ينافي ذلك العمل بالظن من باب الاحتياط الثابت بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون، اللهم إلا أن يدعى أنّه يستفاد منها عدم جواز الاعتماد على الظن والعمل عليه بوجه من الوجوه حتى من باب الاحتياط كما في القياس على ما قرّرنا، لكنه خلاف ظاهرها بعيد عنها فتدبر.

قوله: **فالأولى أن يقال: إنّ الضرر وإن كان مظنوناً إلا أنّ حكم الشارع قطعاً أو ظناً<sup>(٢)</sup>.**

يعني فالأولى في الجواب عن الشق الثاني في الجواب، ويحتمل أن يريد الأولى في الجواب عن أصل الدليل باعتبار كلا الشقين، ووجه الأولوية مع ارتضائه للجواب السابق بالنسبة إلى الشق الأول أنّ هذا الجواب صحيح في كلا

(١) فرائد الأصول ١: ٣٧٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٧٦.



الشقين.

فإن قلت: قد ذكر المصنف في الجواب عن الشق الثاني في الجواب السابق أنّ بناء العقلاء في صورة الظنّ بمقتضي الضرر مع الشك في وجود المانع هو العمل على مقتضي، ولا يعتدون باحتمال وجود المانع، مع أنّ الضرر بملاحظة هذا الاحتمال يصير مشكوكاً، فكيف سلّم في هذا الجواب عدم الاعتداد بالظن بمقتضي الضرر باعتبار ملاحظة الظن بالتدارك الموجب لكون الضرر مشكوكاً.

قلت: له أن يدعي الفرق بين ما كان المانع مشكوكاً فلا يعتد العقلاء به وما كان المانع مظنوناً فيعتنون به، وسرّه أنّ الظن بالمانع يجعل حصول الضرر موهوماً، بخلاف الشك فيه فإنّه يكون الضرر بالأخيرة مشكوكاً فافهم. ولعله إلى هذه الدقيقة أشار المصنف بقوله فافهم<sup>(١)</sup>.

ولكن يمكن أن يقرر أصل الاستدلال على وجه لا يندفع بهذا الجواب بأحد وجهين:

أحدهما: أن يقال إنّ العقل مستقل بوجوب دفع الضرر المظنون الذي يصير بالأخيرة مشكوكاً بسبب الشك في التدارك، ولا يقاس ذلك بالضرر المشكوك ابتداءً لأنّه مقطوع التدارك بالقدر المتيقن من أدلة البراءة على ما صرح به المصنف هنا في قوله: لأنّ العمدة في دليل البراءة الإجماع والعقل

---

(١) أقول: ويمكن أن يكون إشارة إلى أنّ النظر الذي أشار إليه بقوله كما في الظن الذي ظن كونه منهياً عنه عند الشارع ليس نظيراً لما نحن فيه، لما عرفت من أنّ الأدلة الناهية عن العمل بالظن ناظرة إلى منع كونه طريقاً إلى الحكم الشرعي، فلا تنافي ما يدل على وجوب الأخذ بالظن من باب الاحتياط، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ ترخيص ترك العمل بالظن ينافي وجوب الأخذ بالظن مطلقاً حتى من باب الاحتياط أيضاً.

المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف انتهى. ففي صورة الظن بالتكليف الذي لا تجري أدلة البراءة فيه يحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لعدم العلم بالتدارك.

ثانيهما: أن يدعى على ما مرّ سابقاً أن الضرر إذا كان عظيم الخطر كالعقاب بل مطلق المفسدات الأخروية وجملة من المضار الدنيوية يحكم العقل بوجوب دفع احتماله الموهوم فضلاً عن المشكوك والمظنون منه، فيلزم بحكم العقل الاحتياط التام في كل ما يحتمل فيه الحكم إلا إذا قطع بالأمن من التضرر وتداركه على تقدير ارتكاب ما يقتضيه.

ويمكن أن يجاب عن الوجهين: بأن إطلاق أدلة البراءة والاستصحاب بناء على ثبوت حجية أخبار الآحاد التي تدل على الأصلين من غير جهة هذا الدليل وثبوت حجية ظواهرها بمثل بناء العقلاء يحكم بالأمن من الضرر في ارتكاب المحتمل ولو في صورة الظن بالحكم، إلا أن من لم تثبت عنده حجية الأخبار التي هي سند الأصلين ولا حكم العقل بهما أو لم تثبت عنده حجية الظواهر على تقدير حجية سند الأخبار، فهو مأخوذ بالدليل بلزوم الاحتياط كما عرفت.

قوله: ثم إن مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق الاحتياط<sup>(١)</sup>.

يعني إذا كان المظنون عدم الوجوب أو الحرمة أو كان المظنون خصوص الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة مثلاً فلا يدل الدليل المذكور على اعتبار الظن، إذ لا ضرر في ترك العمل به لا العقاب ولا المفسدة فيترتب عليه.

قوله: وحينئذ إذا كان الظن مخالفاً للاحتياط الواجب، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

وكذا لو كان الظن مخالفاً لاستصحاب الوجوب والحرمة، ولعل اقتصاره على الأول مسامحة أو ذكره من باب المثال، وبالجملّة نتيجة الدليل أعم مما يستفاد من ظاهر العبارة، كما أنّ في:

قوله: فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية<sup>(٢)</sup>.

إنّه أعم من نتيجة الدليل كما عرفت من أن الدليل في موارد الظن بعدم الوجوب والحرمة، وفي موارد الظن بالاستحباب أو الكراهة أو الإباحة لا يدل على الاحتياط كما لا يدل على وجوب متابعة الظن، نعم لو قيل كما قلنا بوجوب دفع الضرر المحتمل لزم منه الاحتياط التام كلية كما سبق.

قوله: وفيه أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح<sup>(٣)</sup>.

يمكن أن يقرر بوجه آخر وهو أنّ المرجوح المطابق للاحتياط راجع بملاحظة المصالح النفس الأمرية ومراعاة التكاليف الواقعية، فترجيحه ليس ترجيحاً للمرجوح واقعاً وإن كان ترجيحاً للمرجوح بحسب الاعتقاد.

قوله: وإن أريد الاتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب، ففيه<sup>(٤)</sup>.

لا نسلم كون الاتيان بقصد الوجوب منافياً لعدم الوجوب غاية الأمر كونه

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٧٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٧٩.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٣٨٠.

(٤) فرائد الأصول ١ : ٣٨١.

على تقدير عدم الوجوب لغواً، وأما على تقدير كونه في الواقع واجباً فقد أتى بما وجب عليه، كما لا نسلم أن الاتيان بقصد الوجوب مناف للاحتياط أيضاً فتدبر.

قوله: وفيه: أن التوقف عن ترجيح الراجح أيضاً قبيح<sup>(١)</sup>.

نمنع قبح التوقف عن ترجيح الراجح لو لم يثبت وجوب الترجيح، ويمكن أن يجاب عن الجواب الثاني بوجه آخر وهو أن التوقف عن الترجيح إنما يتصور في مقام الإفتاء لا العمل، إذ لا يخلو المكلف في مقام العمل من موافقة الراجح أو المرجوح إلا على فرض نادر وهو ما إذا دار الأمر بين كون الفعل واجباً تعبدياً أو حراماً توصلياً وكان مظنون الوجوب موهوم الحرمة، فإن أتى بالفعل لا بقصد التعبد فإنه ترك الراجح والمرجوح جميعاً.

قوله: فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة<sup>(٢)</sup>.

لا نسلم أن إثبات القبح موقوف على إبطال البراءة، بل على عدم ثبوت البراءة ولو من جهة الشك في شمول دليلها لما كان المظنون فيه هو الاشتغال كما فيما نحن فيه.

قوله: ومعلوم أن العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح<sup>(٣)</sup>.

يعني حين إبطال الرجوع إلى البراءة والرجوع إلى الاحتياط، لكن لا يخفى أن إبطال الرجوع إلى البراءة إنما يكون على تقدير عدم تعلق التكليف بالواقع، فبعد إبطال الرجوع إلى البراءة يتم الدليل على هذا التقدير ولا يحتاج

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٨١.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٨١.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٣٨١.

إلى إبطال الاحتياط، وإبطال الاحتياط إنما يكون على تقدير تعلق التكليف بالواقع وأمكن الاحتياط، فبعد إبطال الاحتياط يتم الدليل على هذا التقدير ولا يحتاج إلى ضمّ إبطال البراءة، فإبطال البراءة والاحتياط لم يجتمع في واحد من التقديرين وفي دليل واحد كما اجتماعاً في دليل الانسداد فظهر بهذا ما في: قوله: فلا بدّ من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي<sup>(١)</sup>.

لأنّ إبطال البراءة وإبطال الاحتياط كلاهما مأخوذ في مقدمات الانسداد. وأيضاً يرد على هذا الإرجاع أنه لم يؤخذ في هذا الدليل العلم الإجمالي بالتكاليف وكذا الانسداد الأغلب كما أخذ في دليل الانسداد، هذا. ويمكن أن يجاب عن أصل الدليل بوجه آخر: وهو أننا قد علمنا في جملة من موارد الظن أن الشارع رخص في ترك العمل بالظن بجعل أصل أو أمانة مؤدية إلى ما يخالف المظنون، ونحتمل أن يكون مورد ما نحن فيه من هذا القليل أيضاً، فلا يحكم العقل والحال هذه بقبح ترجيح المرجوح عندنا ووجوب الأخذ بالراجح أي المظنون، فلعل الشارع هنا حكم بالرجوع إلى الأصل المخالف له وإن كنا لا نعلمه، اللهم إلا أن يقال إنّ ترك العمل بالمظنون مقتض للقبح إلا إذا ثبتت الرخصة على خلافه، فما لم تثبت نعمل بالمقتضي على مذاق المصنف كما مرّ عن قريب في ضمن الدليل الثاني<sup>(٢)</sup> وقد مرّ ضعفه أيضاً فتأمل.

(١) فرائد الأصول ١: ٣٨١.

(٢) [لعل الصحيح: الدليل الأوّل].

## الكلام في دليل الانسداد

قوله: الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية<sup>(١)</sup>.

يراد بمعظم المسائل ما وصل في الكثرة حداً لا يجوز إهمالها بالرجوع إلى البراءة مطلقاً، ولا يجب فيها الاحتياط أو غيره من الطرق الشرعية المقررة للجاهل على ما سيأتي في المقدمات الباقية لما سيأتي هناك، لكن اعتبار هذا القيد في أصل الاستدلال محل تأمل، لأنّ لنا أن نقول لو لم ينسد باب العلم والعلمي في معظم المسائل بالمعنى المذكور بل انسداد في بعض المسائل ولو كان واحداً، وانضم إليه باقي المقدمات بأن لم يجر لنا إهمال الحكم في ذلك البعض لوجود العلم الإجمالي، ولم يجب الاحتياط لفرض عدم إمكانه مثلاً يكون الظن حجة هنا بحكم العقل، لكن لما كان المقصود حجية الظن مطلقاً في الأحكام الشرعية مطلقاً قيد انسداد باب العلم بمعظم المسائل الفقهية.

ثم اعلم أنه يجب أخذ قيد آخر في هذه المقدمة وهو أن يكون الانسداد الأغلب بالنسبة إلى جميع تكاليف المكلفين أو أغلبهم حتى ينتج هذه المقدمات حجية الظن مطلقاً، وإلا فإن كان باب العلم بأحكام الرجال منسداً في مسائل معدودة وبأحكام النساء المختصة بهنّ منسداً في مسائل وبأحكام الخنثائي

منسداً في مسائل آخر وهكذا في سائر فرق المكلفين من المسافرين والحاضر والصحيح والمريض ونحوها بالنسبة إلى ما يتعلق بهم من التكاليف، فإنه وإن كان يصدق انسداد باب أغلب الأحكام بالنسبة إلى أحكام مجموع المكلفين إلا أن هذا لا يكفي في المقام، إذ لو أفتى المفتي في الفرض المذكور بوجوب الاحتياط لا يلزم حرج على واحد من المكلفين، لأن كل فرقة مكلف ببعض تلك الأحكام التي انسدت فيها باب العلم، والمفروض أن هذا البعض مسائل معدودة يسهل الاحتياط فيها فلا تجري المقدمات المنتجة لحجية الظن.

نعم لو كان بعض المكلفين ممن انسدت باب العلم بأغلب الأحكام المتعلقة به بالخصوص يثبت حجية الظن بالنسبة إليه بالخصوص بضميمة باقي المقدمات، وهذه الدقيقة مما يقصم ظهر هذا الدليل القويم فلا تغفل.

**قوله: الثانية: أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة<sup>(١)</sup>.**

يعني أن نحكم بعدم كوننا مكلفين واقعاً كالأطفال والمجانين أو ظاهراً كالجاهلين المعذورين، وهل يعتبر العلم بهذه المقدمة كما هو ظاهر المتن أم يكفي الظن بها؟ الأظهر أنه يكفي الظن بعدم جواز الإهمال، إذ على تقدير الظن أيضاً لا تجري أدلة البراءة من عقلها ونقلها حتى يحكم بالبراءة على ما مرّ بيانه في ضمن الدليل الأول من هذه الأدلة الأربعة، وإجماله أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مخصوص بغير ما يبين واختفى البيان من جهة العوارض، والأدلة النقلية منصرفة إلى غير صورة قيام الظن على خلافه، وبعد عدم جريان أدلة البراءة يجب دفع الضرر المظنون بحكم العقل المستقل.

فإن قلت: فعلى هذا البيان يرجع هذا الدليل إلى الدليل الأول.

قلت: ليس كذلك، لأن إثبات مقدمة من مقدمات هذا الدليل بالدليل الأول لا يوجب رجوعه إليه، ومن هاهنا يعلم أن أخذ العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية غير لازم في مقدمات هذا الدليل، بل أخذ العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية أيضاً غير لازم، إذ قد عرفت أن الظن بثبوت التكليف واقعاً وظاهراً يكفي في الحكم بعدم إهمال المكلف بحكم العقل المستقل بوجوب دفع الضرر المظنون بعد فرض عدم جريان أدلة البراءة.

وكيف كان فقد علم أن هذه المقدمة الثانية محتاج إليها في الاستدلال بهذا الدليل، وإن شئت فقل إنها عبارة أخرى عن العلم ببقاء التكليف كما عبّر به غير واحد ممن تعرّض لتقرير دليل الانسداد.

وقد يقال: إنها متغايران وكلا الأمرين محتاج إليه في تقرير دليل الانسداد، فتكون المقدمات على هذا خمسة: بقاء التكاليف الواقعية واقعاً، وانسداد باب العلم إليها، وعدم جواز إهمالها بالمرة، إلى آخر المقدمات، فالمقدمة الأولى ناظرة إلى ثبوت التكاليف الواقعية بواقعيتها في مقابل عدم ثبوت التكليف لنا رأساً كالبهائم والصبيان، والمقدمة الثالثة ناظرة إلى مرحلة التنجّز وأنه يجب التعرّض لامتنال التكاليف الواقعية المعلومة بنحو من الأنحاء في مقابل أن يقال سلّمنا ثبوت التكاليف الواقعية لكنها شأنية ليست بفعلية ولا يلزمنا التعرّض لها كالجاهل القاصر.

وجوابه: أن هذا يتم على القول بأن التنجّز أيضاً مما يجب إثباته لأنه مرتبة من مراتب الإنشاء في التكليف ولا يتحقق التكليف الفعلي إلاّ به. وأما على ما هو التحقيق من أن حقيقة الحكم المنجّز وغير المنجّز شيء واحد بالنسبة إلى المنشئ وبالنسبة إلى المكلف أيضاً، فإن كان بحيث يصح العقاب على



مخالفته بأن لا يكون المكلف معذوراً في المخالفة نسبيته حكماً منجزاً، وإن كان بحيث لم يصح العقاب على المخالفة لأجل كون المكلف معذوراً بالجهل أو غيره نسبيته غير منجز، فالمقدمة الثالثة على ما قرر غير محتاج إليها.

وعلى هذا البيان كل خطاب مقتضى للتنجيز إلا أن يمنع مانع يكون ذلك عذراً للمكلف، فإثبات وجود التكاليف الواقعية يكفي في تنجزها على المكلف إلى أن يحصل العلم بأن الشيء الفلاني كالجهل مثلاً عذر للمكلف في عدم الامتثال فلا يصح عقابه.

قوله: أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم<sup>(١)</sup>.

قد عرفت أن هذا الكلام ناظر إلى عدم رفع الأحكام ظاهراً الذي يعبر عنه بالتنجز، لكن في الجملة بمعنى لزوم تعرضها بوجه من الوجوه المحتملة الآتية، كما أن قوله قبيل ذلك: ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالأطفال والبهائم، ناظر إلى عدم ارتفاع الأحكام الواقعية واقعاً حال الانسداد بحيث يكون موضوع الأحكام الواقعية مقيداً بمن انفتح عنده باب العلم بها.

فإن قلت: ما الفرق بين أصالة العدم التي جعل المصنف عدم جواز الرجوع إليها في خلال المقدمة الثانية وبين سائر الأصول المقررة للجاهل، وقد جعل عدم جواز الرجوع إليها مقدمة ثالثة، مع أن أصل البراءة وأصل العدم أيضاً من الأصول المقررة في موارد هما.

قلت: الفرق أن أصل العدم الذي أخذ عدم جواز الرجوع إليه في المقدمة

الثانية أصالة العدم الكلي في جميع موارد شبهة التكليف حتى في الموارد التي يقتضي الأصل الخاص في المسألة خلافه من الاحتياط واستصحاب التكليف، وأما أصالة البراءة وأصالة العدم المأخوذ عدم جواز الرجوع إليهما في المقدمة الثالثة، فيراد بها ما يجري في المسألة باعتبار مورده الخاص الجزئي بالنظر إلى كون الشك في أصل التكليف مع عدم سبق العلم الإجمالي بالنسبة إلى المورد الخاص.

ولكن التحقيق أن يقال: إن أصالة العدم من الأصول المقررة للجاهل، فلا وجه لإفرازه عن سائر الأصول وجعل عدم جواز الرجوع إليها مقدمة أخرى، وإن كان ما ذكر من الفرق بين أصل العدم الكلي والجزئي حقاً لكنه غير موجب لهذا التفكيك.

قوله: الثالثة: أنه إذا وجب التعرض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل<sup>(١)</sup>.

وينبغي أن ينضم إليه: ولا بطريق خاص مجعول لخصوص ما نحن فيه. واعلم أنه يمكن ترتيب مقدمات دليل الانسداد بوجه أحسن وأولى وأوضح مما في المتن، ولتقدم مقدمة، وهي أن الاحتمالات المتصورة بعد فرض انسداد باب العلم بالأحكام عشرة:

الأول: سقوط التكاليف الواقعية رأساً وكون المكلف في زمان الانسداد مرفوع القلم كالصبيان والمجانين.

الثاني: سقوطها ظاهراً لأجل الجهل التفصيلي بخصوصياتها وإن كانت

معلومة بالإجمال كالجاهل القاصر.

الثالث: وجوب الرجوع إلى الاحتياط الكلي الموجب للقطع بالبراءة من جميع التكاليف الواقعية.

الرابع: وجوب الرجوع في كل مسألة إلى الأصل المقرر في تلك المسألة للجاهل.

الخامس: وجوب الرجوع إلى الظن الفعلي بالواقع أو بالطريق أو هما معاً على خلاف المذكور في محله.

السادس: الرجوع إلى الموهوم.

السابع: الرجوع إلى الامتثال الاحتمالي بأخذ أحد طرفي الشك في المشكوكات، أو الأخذ بالاحتمال الموهوم أو المظنون لا من جهة كونه مظنوناً بل من جهة أنه أحد الاحتمالات، ويحتمل أن يصادف الواقع وبه يحصل الفرار عن المخالفة القطعية في المظنونات.

الثامن: وجوب الرجوع إلى ما يحتمل كونه طريقاً تعدياً إلى الأحكام الواقعية.

التاسع: وجوب التقليد والأخذ بفتوى العالم ولو كان من الأموات.

العاشر: الرجوع إلى القرعة بأن يمين المقدار المعلوم من الواجبات في محتملاتها بالقرعة، وكذا المحرمات وهكذا.

إذا عرفت هذا فنقول:

المقدمة الأولى: العلم ببقاء التكاليف الواقعية، وقد عرفت سابقاً أنه يكفي الظن بالبقاء بل احتمالاً في هذه المقدمة، إذ بضميمة باقي المقدمات يحصل ما

يراد من النتيجة. ولا يخفى أنّ اعتبار هذه المقدمة أسقط الاحتمال الأول من الاحتمالات العشرة.

المقدمة الثانية: انسداد باب العلم والعلمي على ما مرّ بيانه وميزانه.

المقدمة الثالثة: عدم جواز الرجوع إلى الأصول المقررة للجاهل أو عدم وجوبه، ولم يقرر أصل لخصوص مورد الانسداد. وبهذه المقدمة يسقط الاحتمال الثاني والثالث والرابع والتاسع ويبقى الباقي.

المقدمة الرابعة: أنّ العمل بالظن أرجح من سائر الاحتمالات الباقية فيتعين بحكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

ثم اعلم أنّ شيخ المحققين في حاشية المعالم<sup>(١)</sup> زاد في مقدمات دليل الانسداد مقدمة أخرى حيث جعل الدليل مبنياً على مقدمات أربع:

الأولى: ثبوت التكاليف الواقعية وبقاؤها.

الثانية: أنّ الطريق إلى معرفة تلك الأحكام هو العلم مع إمكان تحصيله.

الثالثة: انسداد طريق العلم بها إلّا نادراً.

الرابعة: عدم ترجيح بعض الظنون على بعض في حكم العقل.

إلى أن قال: إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول: قضية المقدمة الأولى والثالثة انتقال التكليف إلى العمل بغير العلم وإلّا لزم التكليف بغير المقدور، وقضية المقدمة الثانية كون المرجح حينئذ هو الظن إذ هو الأقرب إلى العلم في تحصيل الواقع، انتهى موضع الحاجة.

ويرد عليه: أنَّ قضية المقدمة الثانية على ما استنتج منها حجية الظن بالواقع فقط دون الظن بالطريق على ما هو مختاره كما سيأتي بيانه في المتن، وسيأتي هناك أيضاً أنَّ نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالواقع والظن بالطريق كليهما، وسره منع المقدمة الثانية لعدم انحصار طريق معرفة الأحكام الواقعية بالعلم بها بل الطريق المجعول شرعاً أيضاً طريق إليها. نعم الطريق الأصلي المنجمل منحصر فيه لكن سلوكه بالخصوص غير لازم حتى مع الإمكان لو فرض وجود الطريق المجعول أيضاً.

قوله: أما المقدمة الأولى فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الإثبات<sup>(١)</sup>.

يعني أنَّ ثبوت هذه المقدمة وجداني، فإنَّ من راجع وجدانه في أمثال زماننا يجد قلة معلوماته التفصيلية في الأحكام الشرعية، وكذا المظنونات بالظن الخاص عند من لم تثبت عنده حجية مقدار منها يكفيه في الأحكام بحسب الميزان السابق ذكره، لكن التصديق بذلك يتوقف على استفراغ الفقيه وسعه في جميع أبواب الفقه وبذل جهده في تحصيل العلم بالمسائل والظن الثابت الحجية عنده بها، ثم ملاحظة مجموع ما حصل له من العلم والظن الخاص بالمسائل ومقايسته مع العلم الإجمالي بالتكاليف، فيجد حينئذ عدم حصول المقدار الكافي أو حصوله، وربما يجد الفقيه هذا المعنى من نفسه قبل سيره في الفقه على ما ذكرنا بالحدس لقلّة أسباب العلم والعلمي عنده نوعاً، وهذا أيضاً كاف لو حصل والناس يختلفون في ذلك اختلافاً كثيراً، فليتأمل الفقيه حتى لا يلتبس عليه الأمر.

وأيضاً يختلف ثبوت انسداد باب العلم عند الفقهاء باعتبار اختلاف مذاهبهم في الأصول المقررة في الشرع للجاهل، فرب فقيه يرى حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي والأصل المثبت، ويرى أن الأصل في الشك في الأقل والأكثر الارتباطي هو الاحتياط ونحوها، وبملاحظة إجراء هذه الأصول المثبتة للتكاليف ربما لا يتحقق عنده ميزان الانسداد الأغلب ويتحقق عند من يخالفه في الأصول المذكورة، وأيضاً قد مرّ سابقاً أنه لا بدّ من ملاحظة انسداد باب العلم بالنسبة إلى معظم الأحكام المتعلقة بشخص واحد فلا يجدي انسداد باب العلم في معظم الفقه على الفقيه باعتبار أحكام جميع أنواع المكلفين، فلا تغفل.

قوله: وأما بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاص فهي مبنية<sup>(١)</sup>.

قد مرّ منّا سابقاً ثبوت حجية أخبار الآحاد لتمامية دلالة آية النبأ والإجماع بل الأخبار، فنحن بحمد الله لم ينسد علينا باب الظن الخاص، لأنّ الخبر الموثوق الصدور الذي نقول بحجّيته يكفينا في جميع الفقه، وما يبقى من المشتبهات نرجع فيها إلى الأصول المقررة للجاهل من البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير ولا يلزم من ذلك محذور، فالمقدمة الأولى غير ثابتة في حقنا.

قوله: الأول الإجماع القطعي على أن المرجع على تقدير انسداد باب العلم<sup>(٢)</sup>.

وادعى الإجماع على ذلك صريحاً بعض المتأخرين على ما حكاه

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٨٦.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٨٨.

المحقق النراقي في عوائده<sup>(١)</sup> بحيث يظهر منه دعوى الإجماع القولي أو العملي، وأنّ الفقهاء لم يزالوا يستندون إلى الظنّ من صدر الإسلام إلى يومنا هذا ولم يقتصروا على المعلومات، لا كما في المتن من الإجماع الاستنباطي من طريقة الأصحاب والعلماء، وبالع في العوائد في الطعن على هذا الإجماع في الغاية، وكان مما أورد عليه بعد نقل قول جماعة بالرجوع إلى البراءة في غير المعلومات المنافي لهذا الإجماع ما ملخصه: أنّ العاملين بالظن من العلماء إمّا أنّهم كانوا يأخذون بالظن من غير دليل يدل على حجتيه، أو كانوا يأخذونه بدليل دلّهم على حجية نوع منه أو أنواع كخبر الواحد والإجماع المنقول والأولية ونحوها، فإن قيل بالأول فهو بديهي الفساد، وإن قيل بالثاني فلا تنكره لكن لا ينفعنا في المقام، إذ لو كان لنا أيضاً دليل على حجية ظن من الظنون أخذنا به إلّا أنّ مفروضنا انسداد باب الظن الخاص.

وكيف كان، نقول إنّ دعوى الإجماع المحصّل القولي أو العملي كما ترى، كيف وجملته من أعظم علمائنا يدعون انفتاح باب العلم، وأما الإجماع التقديري الذي استنبطه المصنف على تقدير تسليمه لا حجية فيه لعدم كشف الإجماع التقديري عن قول المعصوم (عليه السلام)، وإن أراد حصول القطع له من تتبّع طريقة الأصحاب والعلماء لا الإجماع المصطلح فلا كلام على القاطع، إلّا أنّنا لم نقطع بذلك وبعدّ نلتمس الدليل على ذلك.

قوله: الثاني: أنَّ الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة<sup>(١)</sup>.

يعني ولو لم نقل بحرمة مطلق المخالفة القطعية إلاَّ أنَّ هذا المقدار من المخالفة التي يستلزم الخروج عن الدين مقطوع الفساد مفروغ عنه، والمراد من الخروج عن الدين ليس هو الكفر بل المراد أنَّه لو اقتصر المكلف بالعمل بالمعلومات وترك ما سواه تمسكاً بأصالة البراءة وأصل عدم يعد ممن لا يعمل بأحكام الإسلام تاركاً لآداب الشريعة.

لكن الإنصاف عدم تمامية هذا الوجه أيضاً، لأنَّ أمهات التكاليف الشرعية التي تعدّ كالأركان من الدين من الواجبات والمحرمات معلومة بالضرورة والإجماع كالصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج وأمثالها من الواجبات، والزنا والسرقه والغيبه والظلم والخيانة وأمثالها من المحرمات، والأحكام المجهولة وإن كانت أضعاف المعلومات عدداً إلاَّ أنَّها في الفروع الخفية والجزئيات غير الركنية، فهل ترى أنَّ أحداً لو أتى بالصلاة بمقدارها المعلوم من التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد وترك السورة والسلام والطمأنينة ونحوها من المشتبهات يعد تاركاً للصلاة، وهكذا في سائر الواجبات والمحرمات يقتصر على المعلومات يعد تاركاً لآداب الشريعة حاشا ثم حاشا عن ذلك.

قوله: والحاصل أنَّ ظاهر السؤال والجواب المذكورين<sup>(٢)</sup>.

الإنصاف عدم دلالة كلام السيد على ما ذكره، فإنَّ ظاهر السؤال أنَّه إذا

(١) فرائد الأصول ١: ٣٨٨ - ٣٨٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٩١.



سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أي شيء تعولون في هذه الفتاوى الموجودة عنكم في الفقه كله، فأجاب بأننا نعتمد على الضرورة والإجماع والأخبار المتواترة أو المحفوفة بالقرائن القطعية، ولا مفهوم لهذا الكلام بأنه لو لم يكن لنا هذه الأدلة القطعية كنّا نرجع إلى الخبر الواحد الظني، وعلى تقدير صحة دلالة كلامه على عدم الرجوع إلى البراءة الكلية وكذا سائر الكلمات التي ذكرها بعد كلام السيد لا ينفع فيما نحن بصدده ما لم ينته إلى حد الإجماع، ولا إجماع كما عرفت في ردّ الوجه الأول من الوجوه الثلاثة.

**قوله: فإن قلت إذا فرضنا أنّ ظن المجتهد أدّى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة<sup>(١)</sup>.**

يمكن تقرير السؤال بوجه أحسن قريب الوقوع، وهو أنّه لو أدّى ظن المجتهد إلى ما يوافق البراءة في موارد يعلم إجمالاً بوجود واجب أو حرام فيها على نحو الشبهة المحصورة فما يصنع، ولا يخفى أنّ هذا غير ممتنع الوقوع لا عقلاً ولا عادة، ولا يجري الجواب الثاني الآتي عليه، فلا بدّ أن يجاب بالوجه الأول إن تم أو الوجه الثالث.

**قوله: لأنّ الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية<sup>(٢)</sup>.**

وكذا يناقض الظن بالموجبة الجزئية، كما أنّ العلم بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية.

ويمكن أن يجاب عن هذا الوجه: بأنّ حصول الظن بالبراءة في جميع الوقائع تدريجاً لا ينافي العلم الإجمالي بالتكليف في بعض مواردّها. بل

(١) فرائد الأصول ١: ٣٩٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٣٩٧.

حصول العلم في الوقائع تدريجاً لا ينافي العلم الإجمالي بخلافه في بعضها كما نشاهد بالوجدان أننا نعلم إجمالاً أنّ بعض معلوماتنا خطأ.

وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي بالتكاليف لا ينافي العلم أو الظن التفصيلي بالبراءة، والسالبة الكلية إنّما تناقض الموجبة الجزئية لو كانتا إجماليتين أو تفصيليتين أو كانت الموجبة تفصيلية والسالبة إجمالية، أما إذا كانت السالبة تفصيلية والموجبة إجمالية فلا تناقض، وسرّه أنّ هذه السالبة الكلية ليست سالبة كلية حقيقة بل سوابب جزئية مستغرقة متفرقة، والفرق أنّ جميع الأفراد في السالبة الكلية ملحوظة إجمالاً وفي السوابب الجزئية وإن كانت مستغرقة تفصيلاً.

ولما ذكرنا مثال في الخارج يشهد الوجدان بصحته وهو أنّه لو فرضنا أنّ أهل هذه البلدة كلهم أبيض سوى واحد منهم مثلاً، فإذا لقيت في ليلة مظلمة واحداً واحداً منهم فلا شكّ أنّك تظن من لقيته أولاً أنّه أبيض بحكم الغلبة، وكذا من لقيته ثانياً وثالثاً وهكذا إلى آخر الأفراد، غاية الأمر أنّك تعلم بخطأ بعض ظنونك أخيراً، ولا يمكنك أن تقول بعدم حصول الظن في كل واحد واحد من الأفراد، إذ ما يوجب الظن وهو الغلبة نسبته إلى جميع الأفراد متساوية بالفرض، فإما أن لا يحصل الظن في فرد واحد منها أو يحصل في جميع الأفراد، والأول مما لا يلتزم به أحد فالثاني متعيّن<sup>(١)</sup>.

(١) وأنا أقول: الإنصاف عدم صحة هذا الجواب، وما ذكر من إمكان حصول الظن تدريجاً على خلاف ما علم إجمالاً مسلّم إذا كان الظان في كل واقعة غافلاً عن سائر ظنونه، وأما إذا كان ملتفتاً ذاكراً لجميع ما ظنه فإنّ ذلك يمتنع مع العلم الإجمالي بالخلاف، وما ذكر في المثال من تساوي نسبة الغلبة إلى جميع الأفراد فيجب حصول الظن بالأبيض في

ثم لا يخفى أنَّ أصل السؤال إنما يرد أن لو كانت الظنون الموافقة للبراءة فرضاً تكليفاً لشخص واحد كي يضادها العلم الإجمالي بالخلاف، وإلا فإن كانت هذه الظنون متعلقة بتكاليف أشخاص متعددين فالعلم الإجمالي بالخلاف في جملة المجموع غير منجز للتكليف، وقد مرَّ تحقيق ذلك في تحرير المقدمة الأولى.

ونظير السؤال المذكور يجري في مظنونات الوجوب ومظنونات الحرمة فإنّه قد يعلم إجمالاً أنَّ في مظنونات الوجوب محرّماً وفي مظنونات الحرمة واجباً، فإن كان ذلك بالنسبة إلى تكليف شخص واحد يجاب بالوجه الثالث.

ثم إنّه يمكن الاستدلال على المقدمة الثانية بوجه رابع وهو أنه لا وجه للرجوع إلى البراءة في كلي المسائل حتى فيما إذا كان الأصل في خصوص المسألة الاحتياط كالظهر والجمعة أو استصحاب الوجوب أو الحرمة، لأن أدلة البراءة من عقلها ونقلها قاصرة عن شمول تلك الموارد.

لا يقال: إنَّ وجه جريان البراءة كلية احتمال سقوط التكاليف في زمان

⇒ الجميع، فيه أنَّ يمكن أن يكون شرط حصول الظن من الغلبة عدم سبق حصول الظن بجملة من الأفراد، ألا ترى أنه إذا لقيت الفرد الأول تظن أنه أبيض ولازمه الظن بأنَّ الأسود في الباقي، وإذا لقيت الفرد الثاني تظن بأنه أيضاً أبيض ولازمه أنَّ الأسود في الباقي وهكذا إلى أن تشكَّ في أنَّ الأسود في الطائفة السابقة المظنونة البياض أو في الفرقة الباقية فلا يحصل الظن بعد ذلك في الأفراد الباقية إلّا مع الذهول عن المظنونات السابقة.

وأيضاً لو كان الإشكال المذكور حقاً لزم عدم كون الاستقراء القطعي حجة، إذ لو لم يناف العلم التفصيلي بثبوت كل أ ب من تصفح الجزئيات إلى آخرها للعلم الإجمالي بثبوت بعض أ ليس ب كيف يمكن الاستدلال بهذه الكلية المستفادة من الاستقراء لإثبات حكم بعض الجزئيات مع أنهم اتفقوا ظاهراً على أنَّ الاستقراء التام كالمقياس برهان عقلي.

الانسداد ظاهراً أو واقعاً وظاهراً.

لأننا نقول: إنَّ هذا الاحتمال نجزم بعدمه كاحتمال سقوط التكاليف المعلومة بالتفصيل أيضاً في زمان الانسداد.

والحاصل: أنه يكفي في إثبات هذه المقدمة أن مقتضى القواعد بعد انسداد باب العلم الرجوع في كل مسألة إلى الأصل المقرر في موردها لا إلى البراءة الكلية، فافهم.

قوله: وذكر المحقق القمي (رحمه الله) في منع حكم العقل المذكور أنَّ حكم العقل إما أن يريد، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

يمكن حمل كلامه على البراءة الواقعية خصوصاً بالنسبة إلى قبل ورود الشرع فإنه قرينة على إرادة حكم العقل بعدم الحكم واقعاً، وقوله: فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أول الكلام، يعني حتى قبل ورود الشرع باعتبار احتمال كون الأصل في الأشياء قبل الشرع الحظر لا الإباحة، وعلى هذا الاحتمال لا يرد عليه ما أورده المصنف من حكم العقل القطعي بالبراءة من جهة قبح العقاب بلا بيان، فإنَّ هذا الحكم العقلي في الظاهر، بل يرد عليه أنَّ دفع حكم العقل بالبراءة الواقعية لا ينفعنا بل يجب علينا دفع الرجوع إلى البراءة ظاهراً.

ويمكن حمل كلامه على البراءة الظاهرية كما فهم منه المصنف وأجاب عنه، إلاَّ أنه يمكن توجيهه بوجه لا يرد عليه ما أورده المصنف وهو أن يقال: إنَّه يمكن أن لا يكون المكلف قاطعاً بالبراءة الظاهرية بأن يتردد بين مذهب الأخباري بوجوب الاحتياط في التكاليف المشكوكة وبين مذهب الأصولي

بإجراء البراءة بأن تتعارض عنده أدلة البراءة والاحتياط عقلها ونقلها ولم يرجح شيئاً منهما.

أما الدليل العقلي على البراءة من قبح العقاب بلا بيان فيعارضه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون بل المحتمل وفرضنا عدم حكومة أحدهما على الآخر في عقله.

وأما الدليل النقلي على البراءة من الكتاب والسنة فيعارضه أخبار الاحتياط وفرضنا عدم حكومة أحدهما على الآخر في نظره، فإنّ مثل هذا الشخص ليس قاطعاً بالبراءة الظاهرية أيضاً، بل ولا ظاناً.

قوله: وإن أراد الحكم الظني سواء كان بسبب كونه بذاته مفيداً للظن<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أنّ تقسيم حكم العقل إلى القطعي والظني بالبراءة في صدر الكلام، لا يناسبه ردّ حكمه الظني بأنّه ظنّ مستفاد من ظاهر الكتاب والأخبار التي لم تثبت حجتهما بالخصوص.

قوله: وإنّما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

فساد ما زعموه غير خفيّ، لأنّ المراد بالبيان في قولهم بقبح المؤاخذه من دون البيان هو بيان الحكم الواقعي، والاحتياط ليس إلّا بياناً لحكم حال الجهل، وهو أصل من الأصول في عرض أصل البراءة والاستصحاب، ولو سلّم صحة ما زعموه أيضاً وسلّم عدم خلافهم بقبح العقاب بلا بيان، أيضاً لا تصير المسألة إجماعية كما أراد المصنف، غاية الأمر أنّه إجماع تقيدي لا حجية فيه، ولو

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٩٨.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٣٩٩.

سَلَّم كونه إجماعياً فهو في غير حال الانسداد فظهر فساده.

قوله: ومما ذكرنا ظهر صحة دعوى الإجماع على أصالة البراءة<sup>(١)</sup>.

والعجب أن المصنف مع دعواه الإجماع على البراءة المطلقة هاهنا ادّعى الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءة في حال الانسداد في الدليل الأول على إثبات المقدمة الثانية.

قوله: وهذا الكلام خصوصاً الفقرة الأخيرة مما يضحك الثكلي<sup>(٢)</sup>.

لا يخفى أن ذلك الكلام أقرب إلى التحقيق مما أورد عليه المصنف، لأنّ الفقرة الأولى منه وهو منع الإجماع على البراءة في المقام كلام متين قد عرفت وجهه، وأما الفقرة الأخيرة فتوجيهه أنّ القدر المسلّم من حكم العقل بالبراءة فيما إذا لم يكن بيان في الواقع لا في مطلق ما لم نعلم فيه بياناً، فيجب العلم بعدم البيان في حكم العقل بالبراءة، ومع وجود الخبر الصحيح في مقابله مع احتمال كونه بياناً بل الظن كيف يحكم العقل بالبراءة؟ وقد مرّت الإشارة إلى توضيح منع حكم العقل بالبراءة في أمثال المقام مما يكون الجهل بالحكم من جهة عدم وصول البيان لا عدم صدوره.

وكيف ما كان لا يكون هذا الكلام بهذه المثابة من وضوح الفساد حتى يقال في حقه إنه مما يضحك الثكلي.

قوله: لا يجري في جميع الفقه<sup>(٣)</sup>.

هذا وجه ثامن لإثبات المقدمة الثانية بنفي البراءة بضميمة الوجه الرابع

(١) فرائد الأصول ١ : ٣٩٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٤٠٠.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٤٠١.

الذي أضفناه على الوجوه المذكورة في المتن وحاصله: أن الرجوع إلى أصل البراءة لا يتأتى في جميع المشتبهات بالنسبة إلى الأحكام التكليفية والوضعية، غاية الأمر إمكانه فيما لو اشتبه حكم الفعل وجوباً أو تحريماً فيمكن الحكم بالبراءة عن الوجوب أو الحرمة، وأما مثل الأمثلة المذكورة في المتن ومثل حكم الشك بين الثلاث والأربع في ركعات الصلاة وأمثالها فأجنبي عن إجراء البراءة كما لا يخفى.

قوله: اللهم إلا أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر<sup>(١)</sup>.

هذا أيضاً لا يتم في بعض الأمثلة كما لو تردد المال بين انتقاله إلى الوارث أو الموصى له لو اشتبه حكمه شرعاً ولو مع ورود الخبر الصحيح بحكمه، والقول بأصالة عدم انتقاله إلى أحدهما فهو من المال المجهول المالك أو بلا مالك كما ترى.

قوله: أحدهما الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام<sup>(٢)</sup>.

هذا الإجماع نظير الإجماع الذي ادعاه في إثبات المقدمة الثانية، فإن أراد منه الإجماع المصطلح فقد عرفت أنه على تقدير تسليمه إجماع تقديري لا حجية فيه، مضافاً إلى أن الظاهر أن سند المجمعين كلاً أو بعضاً لزوم العسر والحرَج الذي ستعرف ما فيه، ومثل هذا الإجماع ليس كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) البتة، ولعل توهم الإجماع إنما نشأ من ملاحظة الشبهات الموضوعية كالشبهات التي تحصل للمكلف بالصلاة في القبلة والساतर وطهارة الثوب والبدن وأمثال ذلك، ومن المعلوم عدم وجوب الاحتياط في

(١) فرائد الأصول ١: ٤٠٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٠٣.

الشبهات الموضوعية.

قوله: الثاني لزوم العسر الشديد والحرص الأكيد<sup>(١)</sup>.

يعني لزوم الاحتياط عسر وحرص والحرص مرفوع في الشريعة فينتج أن لزوم الاحتياط مرفوع في الشريعة وهو المدعى.

وفيه: أنه إن أريد من الحرج في المقام الحرج الشخصي فلا نسلم لزومه إلا في موارد قليلة، ولا يحكم بارتفاع الحكم بدليل الحرج إلا في تلك الموارد الحرجية لا في مطلق المشتبهات حتى في غير موارد الحرج لتثبت به حجية الظن مطلقاً، بل اللازم حينئذ الحكم بتبعض الاحتياط. أما قلة موارد الحرج الشخصي في العمل بالاحتياط فلأن موارد الاحتياط في جميع الفقه وإن كانت في غاية الكثرة إلا أن احتياط كل شخص بالنسبة إلى التكاليف الفعلية المنجزة المتعلقة به في زمان واحد ليس بحرص غالباً، إذ التكاليف المتعلقة بأصناف المكلفين الذين لم يدخل فيهم هذا الشخص أجنبية عنه، وكذا التكاليف المتعلقة بهذا الشخص مشروطة بشرط غير حاصل كالحج مع عدم حصول الاستطاعة، أو مطلقة ولم يكن محلاً للابتلاء كما مثّل المصنف بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر فإنه ليس محل الابتلاء إلا نادراً في دهر أو قرن لنادر من المكلفين، وكما يحصل للمكلف بالنسبة إلى موارد الاحتياط التي يتلى بها في جميع العمر فإن الذي يكون الشخص مكلفاً به فعلاً منجزاً هو ما يكون مكلفاً به في وقته الذي هو فيه لا في الأزمنة الأخر، فإذا لوحظ حال كل واحد من المكلفين بالنسبة إلى ما يتعلق به من التكاليف الفعلية المطلقة المنجزة قلّ ما يكون العمل بالاحتياط فيما يتلى به في حال واحد وفي زمان واحد في



الشبهات الحكيمة لا الموضوعية على ما عرفت وجهه عسراً وحرماً، وإن حصل له مورد كان العمل بالاحتياط فيه حرماً يرفع اليد عنه في خصوص ذلك المورد، وأين هذا من رفع اليد عن الاحتياط مطلقاً حتى في غير مورد الحرج والعمل بالظن كما هو المدعى.

وإن أريد الحرج النوعي كما هو ظاهر المتن وغيره ممن تمسك في المقام بأدلة رفع الحرج فيكون معنى رفع العسر والحرج رفع الحكم الذي يكون ثبوته حرماً في حق نوع المكلف، فيكون هذا الحكم مرفوعاً حتى بالنسبة إلى من لا يكون حرماً عليه.

ففيه أولاً: أنه لا دليل على هذه الكلية القائلة برفع الحكم الذي يكون حرماً نوعاً، وما يتوهم بل قيل من دلالة بعض الآيات والأخبار عليه مثل قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾<sup>(١)</sup> وقوله: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾<sup>(٢)</sup> ورواية عبد الأعلى المذكورة في المتن على وجه غيرها في محل المنع، بل الظاهر منها أن الأحكام المجعولة في الشريعة ليست حرجياً نوعاً وما كان حرماً نوعاً لم يجعل الشارع، لا أن الأحكام المجعولة يرفع اليد عنها في موارد التي تكون حرماً نوعاً. والحاصل أن الحرج حكمة لعدم جعل بعض الأحكام وعدمه حكمة لجعل بعضها، لا علة يدور الحكم مدارها، وستأتي لهذا زيادة توضيح إن شاء الله تعالى عن قريب.

وثانياً: يرد على التمسك بالحرج في رفع الاحتياط هنا ما أورده المصنف في التمسك بالحرج في رفع الاحتياط في الشبهة غير المحصورة، فإنه بعد

(١) الحج ٢٢: ٧٨.

(٢) البقرة ٢: ١٨٥.

إيراده أولاً بأن الآيات والأخبار ناظرة إلى الحرج الشخصي لا النوعي قال: وأما ما ورد من دروان الأحكام مدار السهولة على الأغلب فلا ينفع فيما نحن فيه، لأن الشبهة غير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسر على أغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعددة، والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص - إلى أن قال - وكأن المستدل بذلك جعل الشبهة غير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر، لكن لما تعسر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية.

وفيه: أن دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع، نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته غير المحصورة على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات كأن يدعى أن الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في أمور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي، أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة، لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرمات، انتهى.

فيقال فيما نحن فيه أيضاً: إن الاحتياط الكلي ليس واقعة واحدة وعنوان واحد بالنسبة إلى تكليف واحد حتى يرتفع بدليل رفع العسر والحرج، بل لابد من ملاحظة كل باب من الطهارة والصلاة والصوم والزكاة إلى غير ذلك مستقلاً، فكل باب يكون الاحتياط فيه حرجاً يحكم برفعه، وكل باب لا يلزم من الاحتياط فيه حرج يحكم بلزوم الاحتياط، فيثبت من ذلك القول بتبعض

الاحتياط، ولا يمكن استنتاج حجية الظن المطلق مطلقاً.

وثالثاً: أن أدلة رفع الحرج منصرفة إلى غير ما يكون ثابتاً بحكم العقل من الاستلزامات بل المستقلات أيضاً، وبعبارة أخرى منصرفة إلى الأدلة الواردة في الكتاب والسنة لا الأدلة العقلية، نعم لو كان العسر والحجر بالغا حدّ اختلال النظام فيكون مرتفعاً بحكم العقل، كان ذلك الحكم وارداً على الأدلة بأسرها حتى هذا الحكم العقلي بوجوب الاحتياط، بمعنى عدم حكم العقل بوجوب الاحتياط في مورد الاختلال فافهم.

ورابعاً: أن المصنف قد صرح في بعض تنبيهات الشبهة المحصورة بأنّه لا يجوز للشارع ترخيص ترك الاحتياط في جميع الأطراف مطلقاً بعد العلم الإجمالي وفرض التجزّز وبعد حكم العقل بالاحتياط، للزوم التناقض، ولا في بعض الأطراف أيضاً للتناقض المذكور، إلّا إذا جعل الأطراف الباقية بدلاً عن الواقع، وعلى هذا فلا يجوز فيما نحن فيه ترخيص ترك الاحتياط بأدلة الحرج إذ لا إشعار فيها بجعل البدل كما لا يخفى.

فإن قلت: لعل أدلة رفع الحرج ترفع الحكم الواقعي واقعاً فيما نحن فيه فلا يحتاج إلى جعل البدل.

قلت فيه:

أولاً: أنّه لو كان كذلك لارتفع حكم الاحتياط رأساً، ومفروض المصنف أن الحرج يرفع وجوب الاحتياط لا جوازه، ولو كان الحكم الواقعي مرفوعاً لم يكن لجواز الاحتياط معنى.

وثانياً: أن أدلة رفع الحرج لا يرفع إلّا ما كان حرجاً، ونفس الحكم الواقعي لا حرج فيه وإنما الحرج في نفس الاحتياط، فلا وجه لارتفاع الحكم

الواقعي بل يرتفع الاحتياط الذي يكون حرجاً.

وثالثاً: أنه ثبت بحكم المقدمة الثانية بقاء الأحكام الواقعية بواقعياتها والقول برفعها بالعسر خلاف الفرض.

وهذا الجواب الرابع إنما يرد على مذاق المصنف هناك لا على مذاقنا، إذ لانسلم حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد العلم الإجمالي مطلقاً، بل نقول حكم العقل بوجوب الاحتياط حكم معلق على عدم ترخيص الشارع تركه أو جعل ما يكون عذراً للمكلف، وتام الكلام في محله، وقد مرّ بعض الكلام في ذلك في حواشي رسالة القطع وأنه يجوز للشارع ترخيص ترك العمل بالعلم التفصيلي فضلاً عن الإجمالي فتذكر.

قوله: قلت: مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص<sup>(١)</sup>.

أو نفرض كثرة المجتهدين ولكن كلهم قائلون بانسداد باب العلم.

وفيه: أنا نلتزم حينئذ بجواز تقليد من يرى انفتاح باب العلم أو العلمي من الأموات، والقول بأننا نفرض الأموات طراً أيضاً قائلين بالانسداد فاسد وإحالة على فرض غير واقع البتة يكاد أن يلحق بالفرض المحال عادة.

قوله: إن كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد<sup>(٢)</sup>.

هذا الجواب إنما يتم أن لو قلنا إن الأحكام الظاهرية المجعولة للجاهل لها جهة واقعية وشاملة لجميع المكلفين أصابها من أصابها وأخطأها من أخطأها،

(١) فرائد الأصول ١: ٤٠٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٠٦.

وحينئذ يمكن أن يقال إن الاحتياط الذي أدّى نظر المجتهد الذي يرى انسداد باب العلم إليه حكم ظاهري لجميع المكلفين، فإذا كان تعلّمه حرجاً يكون الحكم بعده الرجوع إلى الظن.

وأما إذا قلنا بأنّ الأحكام الظاهرية حكم فعلي لخصوص من أدّى نظره إليها ومن قلّده فلا يتم الجواب، لأنّ حكم المقلد الذي لم يقلد بعد هذا المجتهد الذي يرى انسداد باب العلم ليس الاحتياط حتى في نظر هذا المجتهد.

وتوضيحه: أنه لا ريب أنّ الأحكام الواقعية الأولية الثابتة في اللوح المحفوظ أحكام عامة شاملة لعامة المكلفين العالم منهم بها والجاهل، وأما الأحكام الظاهرية سواء كانت مؤدّى الأمارات كما لو قام عليها خبر الواحد الذي جعلها الشارع حجة، أو كانت مؤدّى الأصول كالبناء على الحالة السابقة فيما إذا شك في بقاء ما ثبت ونحو ذلك، فيمكن أن تكون أيضاً أحكاماً واقعية في المرتبة الثانية عامة شاملة لعامة المكلفين، فمن أدّى نظره إليها أصابها ومن أدّى نظره إلى خلافها يكون ما أدّى إليه نظره حكمه الظاهري في المرتبة الثالثة، فهذا الشخص له أحكام ثلاثة طولية أحدها: نفس الواقع الأولي وافرض أنه الوجوب. ثانيها: مؤدّى الأمانة أو الأصل الذي لم يؤد إليه نظره وافرض أنه الحرمة. ثالثها: مؤدّى الأصل الذي أدّى إليه نظره وافرض أنه الإباحة، والحكمان الأولان شأنیان والحكم الثالث فعلي.

ويمكن أن يكون مؤدّى الأمانة والأصل حكماً لخصوص من يراهما حجة ويتمسك بهما في حكم عمله، وحينئذ فمن أدّى نظره إلى مؤداهما يكون ذلك حكمه ومن أدّى نظره إلى غيره يكون حكمه ذلك الغير فقط، فلكل منهما حكمان أحدهما شأني وهو الحكم الواقعي الأولي وثانيهما فعلي وهو ما أدّى

إليه نظره، فإن صحّ الاحتمال الأول تمّ جواب المصنف لأنّ حكم جميع المكلفين باعتقاد المجتهد الذي يرى انسداد باب العلم مع بقاء التكليف هو الاحتياط لو لم يمنع منه مانع، فإذا كان الاحتياط حرجاً في نفسه وباعتبار تعلّمه يكون حكم الجميع هو العمل بالظن بحسب اعتقاد ذلك المجتهد وإن لم يقلّده أحد، وإن قيل بالاحتمال الثاني فالمقلد قبل التقليد لا حكم له قبل التقليد سوى نفس الحكم الواقعي الأوّلي، لأنّ مؤدّي الأصل حكم لخصوص من أدّى إليه نظره ومن قلده وهو ليس بأحدهما، فلو سألت المجتهد المذكور أنّ حكم هذا المقلد الذي لم يقلّدك أو قلّد غيرك هل هو ما أدّى إليه نظرك من الاحتياط بعد انسداد باب العلم باعتقادك، فيقول لا بل ما أدّى إليه نظري حكمي وحكم من قلّدني لا غير، ويجوز للمقلد أن يقلّد غيري ممن يرى انفتاح باب العلم أو العلمي، ولا يكون حكمه ما أدّى إليه نظري من الاحتياط ثم الظن بعد كون الاحتياط حرجاً في تعلّمه.

بقي الكلام في أنّ أي الاحتمالين أظهر فنقول: أما في الأمارات فالأظهر هو الاحتمال الأول، لأنّ أدلة حجيتها مماثلة لأدلة ثبوت الأحكام الواقعية الأولية، فخير الواحد مثلاً حجة مطلقاً وطريق مجعول يجب تطبيق العمل على ما يفيد طابق الواقع أم لا، لجميع المكلفين المجتهد والمقلد، لكن المقلّد لما كان عاجزاً عن استفادة مفاده ناب المجتهد منابه في استنباط مؤدّاه وإفتائه بما استنبطه للمقلّد، وجاز للمقلد أخذه عن المجتهد والعمل عليه بأدلة جواز التقليد. نعم لو اعتبر في موضوع دليل الأمانة وصفاً غير متحقق في حق المقلّد أو مجتهد آخر فلا ريب أنّ الحكم لا يعمّهما مثل ما لو قيل: إنّ الخبر حجة لمن ظنّ بمفاده ظناً فعلياً، وبعبارة أخرى: حجة لخصوص الظانّ بمضمونه منه، فمن لم يحصل له الظن من الخبر من مجتهد آخر أو المقلد ليس حكمه مؤدّي الخبر

قطعاً.

وأما في الأصول فالظاهر هو الاحتمال الثاني لأنّ موضوع أدلة الأصول هو الشاك بعد الفحص، والمقلد وإن كان شاكاً جاهلاً لكن لا اعتبار بشكه، لأنّه ليس من أهل النظر وهو شاك في جميع الأحكام الاجتهادية على حدّ سواء، والموضوع لحكم الأصل هو الشكّ المستقر بعد الفحص الصحيح من أهل النظر، ويمكن توجيه تقليد المقلد في مجاري الأصول أيضاً بأنّ تقليده للمجتهد في حكم أصل البراءة مثلاً يرجع إلى تقليده في عدم وجود الدليل في المجرى، وتقليده في أنّ حكم المورد الذي لم يوجد فيه الدليل هو البراءة، فيصير شك المقلد بمعونة التقليد في هاتين المقدمتين شكاً صحيحاً فعلياً يكون مجرى الأصل، لكن هذا مبني على جواز التقليد في غير نفس الحكم الشرعي مما هو من مباني الأحكام الشرعية من المسائل الأصولية وغيرها، كأن يفتي المجتهد مثلاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال لورود الأمر به في الخبر الصحيح الخالي عن المعارض عليه، فلو علم المقلد بالفرض أنّ الأمر للنذب فيقلده في ورود الخبر الصحيح الخالي عن المعارض الثابت الحجية ويحكم بنذب الدعاء عند الرؤية.

قوله: كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة<sup>(١)</sup>.

وجه لزوم الحرج أنه إذا دخل وقت الحاضرة تجب الحاضرة مطلقاً، فلو وجب الترتيب بينها وبين الفوائت الكثيرة المفروضة يكون مرجع التكليفين إلى وجوب فعل الحاضرة عقيب الفوائت بحسب الإمكان بالوجوب المطلق،

ويلزمه وجوب فعل الفوائت إلى أن يتضيق وقت الحاضرة، وهكذا بالنسبة إلى جميع أوقات الصلوات اليومية فيلزم الحرج.

قوله: لأنّ مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدلة نفي الحرج<sup>(١)</sup>.

الفرق بين الشّقين المشار إليهما بقوله إن كان، وإن كان مشكلاً كما لا يخفى، والمناسب للتشقيق في المقام أن يقول: إنّ مرجعه إن كان إلى منع قاعدة الحرج رأساً ففيه أنها ثابتة بالأدلة الثلاثة بل الأربعة، وإن كان إلى منع تقدمها على العمومات المثبتة للتكاليف ففيه أنّ أدلتها حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف، أو يقول: إن كان مرجعه إلى منع قاعدة الحرج وحكومتها على العمومات ففيه أنها ثابتة بالأدلة الأربعة وحاكمة على العمومات، وإن كان إلى ثبوت المخصص في المقام لقاعدة الحرج ففيه أنّه لا معارض لها إلا العمومات المحكومة.

## قاعدة لا حرج

قوله: ولا يخفى أنّ منعه في غاية السقوط - إلى قوله - مما ثبتت بالأدلة الثلاثة بل الأربعة<sup>(٢)</sup>.

وحيث أنجز الكلام إلى التكلم في إثبات أصل القاعدة لا بأس بأن نشير إلى جميع ما يناسب المقام في التكلم في هذه القاعدة على وجه الاختصار في

(١) فرائد الأصول ١: ٤٠٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٠٧.



ضمن مطالب:

**المطلب الأول:** في تحرير موضوع القاعدة، اعلم أن لفظ الحرج والعسر والضيق والاصر الواقعة في الكتاب والسنة موضوعاً للرفع متحدة المعنى أو متقاربة، كما أن لفظ اليسر والسعة والسهل أيضاً متحدة المعنى ظاهراً، وقد وقع تفسير كل من الألفاظ الأربعة الأول كالثلاثة الأخيرة أيضاً بالآخر في كلام اللغويين، ولا ريب أنه يراد من الألفاظ الأربعة ما فوق اليسر ودون ما لا يطاق، ولا يبعد أن يقال إن الضيق في العرف أخص من الكل وهو المرتبة العليا من العسر، والحرج يشمل أدون منه، والعسر يشمل أدون منهما أيضاً فهو أعم الثلاثة، ويرادف الاصر العسر، ولا ينافي ذلك تفسير اللغويين بعضها ببعض لشيوع التفسير بالأعم بل الأخص في كلماتهم كما لا يخفى.

وكيف كان، لا إشكال في إمكان التكاليف السهلة ووقوعها كما لا إشكال في عدم إمكان تكليف ما لا يطاق فضلاً عن وقوعه على مذهب العدلية من قبح تكليف ما لا يطاق خلافاً للأشاعرة، وإنما الإشكال في ثبوت التكاليف الشاقة غير البالغة حد ما لا يطاق الخارجة عن حد اليسر، بعد عدم الإشكال في إمكانها وهو موضوع قاعدة الحرج.

**المطلب الثاني:** فيما استدل به لإثبات أصل القاعدة في الجملة ولو بالنسبة إلى أعلى مراتب المشقة فقط في مقابل قول الشيخ الحر في فصوله المهمة<sup>(١)</sup> بنفي القاعدة رأساً، وتبعه في العوائد<sup>(٢)</sup> وإن لم نقل بحكومتها على العمومات المثبتة للتكاليف بل قلنا بتعارضها مع العمومات فإن لها مقاماً آخر

(١) الفصول المهمة ١ : ٦٢٦.

(٢) عوائد الأيام: ١٨٧.

يأتي إن شاء الله تعالى، وقد عرفت أن المصنف ادّعى قيام الأدلة الأربعة على أصل القاعدة ونحن نشير إليها فنقول:

أما العقل فإنه يقرر بأحد وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المصنف بقوله: لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلف انتهى<sup>(١)</sup>. ولا يخفى أن هذا الوجه يثبت القاعدة في الجملة يعني فيما يوجب ثبوت التكليف فيها اختلال النظام، وبهذا الحكم العقلي أثبتوا وجوب الصنائع كفاية لإقامة نظام العالم.

والحق أن اختلال النظام إذا بلغ إلى حدّ ينجرّ إلى فناء نوع بني آدم، أو كان اختلال نظام أمر المعاش موجباً لاختلال نظام أمر المعاد فلا ريب أن العقل يحكم بعدم جواز ما يوجبه لأنه تقض لغرض الخلق وجعل التكليف، وإن لم يبلغ إلى هذا الحد كالاختلال الذي يلزم من انتفاء بعض الصنائع، فنمنع استقلال العقل بوجوب رفعه، والمنازع مكابر أو مقلد لبعض من سبقه.

ثانيهما: ما أشار إليه في العناوين<sup>(٢)</sup> من أن ارتفاع التكاليف الحرجية مقتضى اللطف الواجب على الله على مذهب العدية، وثبوت التكاليف الشاقة لكونها موجبة للمخالفة والعصيان كثيراً جداً مناف للطف المفسر بما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، فإن التكليف الشاق مقرب إلى المعصية مبعد عن الطاعة لأغلب الناس كما هو واضح، ثم بالغ (رحمه الله) في توجيه هذا الوجه وتقريبه إلى الأذهان بذكر الأمثلة العرفية ودفع ما أورد عليه وما يحتمل أن يورد أشد المبالغة حتى ألحقه بزعمه بالواضحات.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٠٧.

(٢) العناوين ١: ٢٨٦.

وفيه أولاً: أنّ هذا مبني على القول بوجوب اللطف ووجوب جميع الألفاف، ونحن إن لم نمنع وجوب اللطف بالمرّة نمنع وجوب كل لطف، وبيانه موكل إلى محله.

وثانياً: أنا نمنع منافاة التكليف الحرجي في قليل من الموارد للطف، وإنما نسلم المنافسة لو كانت التكليف بأسرها أو معظمها حرجياً، فلا ينفع فيما أرادوه ومن رفع الموارد الحرجية بالنسبة إلى كل تكليف ثبت بعموم دليله أو إطلاقه، ويؤيد عدم حكم العقل على رفع الحرج كلية بل يدل عليه ثبوت التكليف الحرجية في الأمم السابقة كما نطقت به الأخبار الكثيرة بل ظاهر الآية في قوله: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾<sup>(١)</sup> على وجه مثل أنهم إذا أصابتهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وأمثال ذلك، بل ثبتت التكليف الحرجية في هذه الشريعة أيضاً كالجهاد والحج والصوم في شدة الحر وأمثالها، ومنع كونها حرجاً كما في العناوين مصرّاً عليه مبالغاً فيه في غير المحل جزماً، والقول بأنّ الحرج مقتض لرفع التكليف إلا أنّ المصالح العظيمة ربما منعت من تأثيره أثره يهدم أساس القاعدة رأساً، إذ كل مورد من موارد الحرج يحتمل أن يكون التكليف فيه مشتملاً على مثل هذه المصلحة.

وما يقال من أنّا نستكشف المصلحة الكذائية في الجهاد ونحوه من أمر الشارع به وأما في غيره فالأصل عدمها.

فيه: أنّه يكفي في أمر الشارع بجميع التكليف الحرجية العمومات المثبتة للتكليف، بل يمكن أن يقال إنه إذا اقتضت المصلحة أن يكلف الشارع التكليف الحرجي فعدمه قبيح.

وأما الإجماع فيظهر دعواه من المصنف ويشير إليه كلام العناوين وحكي عن غيرهما أيضاً، والمراد الإجماع على القاعدة الكلية بحيث لو ثبت وجود تكليف حرجي كان مخصصاً للقاعدة، وإلاّ فتحقق الإجماع في بعض صغريات القاعدة مما لا ينكر ولا ينفع في إثبات القاعدة البتة.

والجواب عن هذا الدليل: أنّ المحكي من الإجماع لا حجية فيه والمحصل منه لم نحصله، بل لم نجد الإشارة إلى هذه القاعدة إلاّ في كلمات بعض المتأخرين، بل نجد عمل الكل مخالفاً للقاعدة جزماً، فهل ترى أنّ أحداً من العلماء يفتي بعدم حرمة الزنا واللواط والسرقه وغيرها من المحرمات إذا كان تركها حرجاً في حق المكلف، أو يفتي بعدم وجوب الصلاة والصوم والزكاة وغيرها إذا كان فعلها حرجاً على المكلف، حاشا ثم حاشا.

نعم قد ثبت رفع بعض التكاليف الحرجية في بعض العبادات كالوضوء والغسل والانتقال إلى التيمم في الجملة بالنص والإجماع، وأين هذا من الإجماع على القاعدة.

وأما الكتاب فاستدل منه بآيات منها قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>(١)</sup> بناءً على أنّ المراد من الوسع هو السعة والسهولة في مقابل الضيق كما حكاه في المجمع عن بعض وإن ضعفه.

وفيه: أنّ الوسع هو الطاقة كما صرح به اللغويون والمفسرون، فمفاده عدم تكليفه تعالى ما لا تطيقه النفس، ولا كلام فيه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ

قبلنا<sup>(١)</sup> بتقريب أن هذا دعاء من النبي (صلى الله عليه وآله) وقد استجابه الله على ما يدل عليه جملة من الأخبار وسيأتي بعضها، والإصر هو العسر والمشقة كما سبق.

وفيه: أن الإصر له معان منها المشقة والعهد والعقوبة والذنب، ولا يبعد أن يراد منه العقوبة يعني العقوبات الدنيوية كالمسخ ونزول العذاب ونحوهما مما كانت في الأمم السابقة وقد ارتفعت عن الأمة المرحومة كرامة لنبينا (صلى الله عليه وآله) كما دلّت عليه جملة من الأخبار، ولا شاهد على أن المراد العسر والمشقة كما هو مبني الاستدلال<sup>(٢)</sup>.

ومنها: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يزيد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾<sup>(٣)</sup> والتقريب واضح.

وفيه: أنه إشارة إلى حكمة رفع الصوم عن المسافر والمريض أداء وجعل بدله عدة من أيام أخر قضاء، لا علة للحكم بدور مداره، ولو كان علة فإن أريد منه العسر الشخصي لزم الحكم بوجوب الصوم على المسافر الذي لم يعسر عليه الصوم كالمقيم خمسة أيام أو سبعة إلى تسعة، وعدم وجوب الصوم لمن عسر عليه الصوم في الحظر، وهو كما ترى لا يقول به أحد، والقول بأن ذلك خرج بالإجماع وإلا كان مقتضى القاعدة ذلك، فيه ما فيه لا يرضى به فقيه.

(١) البقرة ٢: ٢٨٦.

(٢) أقول: قال في المجمع [مجمع البحرين ٣: ٢٠٨]: قيل إن أصل الإصر الضيق والشدة انتهى. وهذا المعنى هو المفهوم منه عرفاً والظاهر رجوع سائر المعاني إليه أيضاً كما أشار إليه في المجمع، وحينئذ فالآية ظاهرة فيما أراده المستدل، اللهم إلا أن يجاب بما يجاب به سائر الآيات الآتية كما سيأتي عن قريب.

(٣) البقرة ٢: ١٨٥.

وإن أريد منه العسر النوعي وأن الصوم في السفر مثلاً عسر على نوع المكلفين فيجب ارتفاعه حتى بالنسبة إلى من لا عسر عليه بالصوم، ففيه: أنه يلزم بمقتضى العلية أن كل تكليف يكون شاقاً على نوع المكلفين بمقدار الصوم في السفر كالصوم في شدة الحر والوضوء في شدة البرد ونحوه مرفوعاً ولا يلتزم أحد بذلك، والقول بخروجها عن القاعدة بالإجماع يلزمه التخصيص الأكثر.

ومنها: قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾<sup>(١)</sup> قيل في تفسيرها: إن الله سبحانه رفع حكم الوضوء حال عدم القدرة على الماء، كما أنه رفع حكم التيمم أيضاً حال عدم القدرة على الصعيد لأنه ما يريد الله ليجعل، إلى آخره.

وقيل أيضاً إنه تعالى أبدل حكم الوضوء بالتيمم ورفع حكم الوضوء حين عدم وجدان الماء لأنه ما يريد الله، إلى آخره.

ولا يخفى أن الاستدلال إنما يصح على الثاني كما هو ظاهر الآية أيضاً، وعلى الأول يكون مساوفاً لرفع تكليف ما لا يطاق، وإن حمل عدم وجدان الماء على عدم التمكن منه على ما اختاره جملة من الفقهاء يكون كذلك أيضاً، نعم إن حمل عدم الوجدان على ما دون ذلك وهو ما إذا كان تحصيل الماء عسراً فإبدال حكم الوضوء حينئذ بالتيمم معللاً بالحرص يصحح حمل قضية التعليل على المقصود من رفع التكليف الشاق العسر كما هو ظاهر القضية، فقد أخبر

سبحانه بأن كل تكليف يكون حرجاً على المكلف لم يجعله.

والجواب: أن الآية بصدد بيان أن التكاليف المجعولة في الشريعة لا حرج فيها كما كان في الشرائع السابقة من صوم الوصال وقرض اللحوم بالمقاريض إذا أصابتهم قطرة بول وكون التوبة بمقابلتهم بالسيف وأمثالها، وبعبارة أخرى لم يكلف التكاليف الحرجية العظيمة مثل ما كلف في الأمم السابقة منة على هذه الأمة المرحومة، لا أن هذه التكاليف الثابتة بعموم أدلتها كالصلاة والصوم والزكاة لم يجعل أفرادها الحرجية.

لا يقال: مقتضى وقوع النكرة يعني لفظ الحرج في سياق النفي ارتفاع جميع أفراد الحرج لا خصوص ما ذكر وبقاء جملة من التكاليف الحرجية، فإن ذلك يحتاج إلى مخصص مفقود.

لأننا نقول: وجود التكاليف الحرجية في الشريعة في الجملة ولو في مثل الجهاد مما لا ينكر، وهذا مناف لعموم رفع الحرج على أي معنى حملت الآية، فالإشكال مشترك والأجوبة عنها على ما سيأتي أيضاً مشتركة، والمعنى الذي حملنا الآية عليها لأجل السياق وأنه سبحانه بصدد بيان حكمة الجعل لا علة الحكم يدور مدارها كما ذكرنا في الآية السابقة<sup>(١)</sup>.

---

(١) أقول: الانصاف أن ما ذكر في الآية السابقة من عدم جواز حمل قضية رفع العسر على العلة لا يجري هنا، إذ يمكن أن نلتزم هنا بأن المراد الحرج الشخصي وينطبق على المورد أعني تبدل حكم الوضوء بالتييم إذا كان تحصيل الماء للوضوء حرجاً من غير نقض، أو نلتزم بالحرج النوعي ونقول بارتفاع كل حكم بلغ عسر امتثاله إلى هذا الحد أي حد العسر الذي نحكم فيه بارتفاع حكم الوضوء وانتقاله إلى التيمم، ولا محذور فيه كما كان في الآية السابقة.

ومنها: قوله تعالى في أواخر سورة الحج: ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين﴾<sup>(١)</sup> وهذه أظهر الآيات دلالة وجوابها كما في الآية السابقة بعينه<sup>(٢)</sup>.  
وأما السنة فيستدل أيضاً بأخبار:

الأول: الخبر العلوي المروي عن عوالي اللثالي «الميسور لا يسقط بالمعسور»<sup>(٣)</sup> فإنه بالتقريب الذي استدلوا به على قاعدة الميسور يدل التزاماً على أن سقوط المعسور بالعسر مفروغ عنه، وهو في هذا الكلام بصدد بيان عدم سقوط الميسور بعد سقوط المعسور بل يجب الاتيان بالميسور. لكن الكلام يبقى في سند الرواية فإنه ضعيف، وما قيل من انجباره بالشهرة مدخول بعدم الشهرة في الرواية فإنه لم توجد روايته في غير عوالي اللآلي، ومنع الشهرة

---

⇒ نعم لو قيل إن معنى قوله: ﴿لم تجدوا ماء﴾ لم تقدرُوا على الماء أو لم تتمكنوا من استعمال الماء سقط الاستدلال بالآية، لأن قوله: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ في حكم الكبرى لقضية تبدل حكم الوضوء بالتيمم لأجل ضرر الوضوء، فلا بد أن يراد بالحرص المتعذر لينطبق الكبرى على الصغرى، لكننا نقول إن معنى ﴿لم تجدوا ماء﴾ لم يكن تحصيل الماء عليكم حرجاً بقرينة التعليل برفع الحرج.

فإن قلت: صريح القضية عدم جعل الحرج في الحكم وهذا المعنى يناسب أن يكون بياناً للحكمة الباعثة على عدم جعل الأحكام الحرجية، وأين هذا من رفع الأحكام الثابتة في الشريعة إذا بلغت حد الحرج كما هو المقصود في الاستدلال.  
قلت: المراد من رفع الأحكام الثابتة أيضاً هو الرفع الصوري وإلا لم يعقل رفع الحكم الثابت إلا بالنسخ، ففي الحقيقة يرجع الرفع أيضاً إلى عدم الجعل.

(١) الحج ٢٢: ٧٨.

(٢) أقول: قد مر ضعف الجواب وأن المعنى الذي حملت الآية عليه خلاف الظاهر من غير قرينة توجيه.

(٣) عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ح ٢٠٥ (باختلاف يسير).



الفتوائية أيضاً بحيث يكون جابراً.

نعم اشتهر التمسك به في السنة متأخري المتأخرين على قاعدة الميسور، وقد بالغ المحقق النراقي في عوائده<sup>(١)</sup> في المناقشة على سند الرواية ودلالاتها أيضاً بما لا مزيد عليه، ومن شاء فليراجع إليها.

الثاني: ما عن قرب الإسناد عن الصادق (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «أعطى الله أمتي وفضلهم به على سائر الأمم، أعطاهم ثلاث خصال لم يعطها الأنبياء وذلك أن الله تعالى كان إذا بعث نبياً قال له اجتهد في دينك ولا حرج عليك وأن الله تعالى أعطى أمتي ذلك حيث يقول: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ يقول من ضيق» الحديث<sup>(٢)</sup>، والمراد والله أعلم أنه تعالى رفع الحكم الحرجي عن الأنبياء الماضين عن أنفسهم ورفعهم عن آحاد أمتي امتناناً على أمتي وعلي، ولولا استشهاده في آخر الحديث بالآية لا يمكن أن يكون المراد من قوله: «لا حرج عليك» أنه لا حرج عليك من أعدائك أعداء الله فانا نحفظك من كيدهم وأذيتهم. وكيف كان فالرواية ظاهرة في رفع الحرج في الأحكام عن الأمة، ويبقى الكلام في السند.

الثالث: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) وهي طويلة وفيها «فلما وضع الوضوء عن لم يجد الماء أثبت لبعض الغسل مسحاً لأنه قال ﴿بوجوهكم﴾ ثم وصل بها ﴿وأيديكم﴾ ثم قال ﴿منه﴾ أي من ذلك التيمم، لأنه علم أن ذلك لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا

(١) عوائد الأيام: ٢٦١ - ٢٦٥.

(٢) قرب الاسناد: ٨٤، بحار الأنوار ٢٢: ٤٤٣.

يلحق ببعضها، ثم قال: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ والحرص الضيق<sup>(١)</sup> ولا يخفى أن الرواية ظاهرة في أن حكمة جعل التيمم بالكيفية المخصوصة بدلاً عن الوضوء هو الحرج، ونحن لا نعرف معنى الحرج في المقام، لأنه لو أوجب تعالى مسح جميع أعضاء الوضوء بالصعيد أو أوجب تكرار الضرب إلى أن يصل العلوق بكل الوجه لم يكن حرجاً عرفاً. وبالجمل لا دلالة في الرواية على ما أردنا.

الرابع: صحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الإناء، فقال: لا بأس ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾»<sup>(٢)</sup>.

الخامس: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: سألته عن الجنب يجعل الركوة أو التور فيدخل إصبعه فيه، قال إن كانت يده قذرة فليهرقه وإن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه، هذا مما قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾»<sup>(٣)</sup>.

وفيهما معاً ما في سابقهما وأنه في مقام بيان حكمة عدم جعل بدن الجنب نجساً.

السادس: موثقة أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إنا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية فتكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث، فقال: إن عرض في قلبك منه شيء

(١) الكافي ٣: ٣٠ / ٤، التهذيب ١: ٦١ / ١٦٨، وفيه: «أثبت بعوض الغسل مسحاً».

(٢) الوسائل ١: ٢١٢ / أبواب الماء المضاف ب ٩ ح ٥.

(٣) الوسائل ١: ١٥٤ / أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ١١.

فقل هكذا يعني أفرج الماء بيدك ثم توضأ فإن الدين ليس بمضيق فإن الله يقول: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾<sup>(١)</sup> وفيه ما في سوابقه من أنه بيان لحكمة عدم جعل انفعال الماء الكثير بوقوع النجاسات المذكورة فيه.

السابع: حسنة محمد بن الميسر قال «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به ويدها قدرتان: قال (عليه السلام): يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل، هذا مما قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾»<sup>(٢)</sup> فإن أراد من الماء القليل ما كان بقدر الكر وأنه قليل بالنسبة إلى الغدران والحياض الكبار لينطبق على مذهب المشهور من انفعال الماء القليل بالملاقاة فهو كسابقه في مقام بيان حكمة عدم انفعال الكر، وإن أراد القليل المصطلح أي ما دون الكر، فإن أريد أن الماء لم يفعل بغسل اليد القذرة فيه لأجل طهارة الغسالة فكذلك ولا دلالة فيه على ما نحن فيه، وإن أريد رفع حكم نجاسة الماء بالملاقاة في حال انحصار الماء في مثله وعدم الإناء ليغرف به فهو دليل على المطلب لو قلنا بمضمونه ولا نقول.

الثامن: وهو أوضح أخبار الباب دلالة وهي رواية عبد الأعلى مولى آل سام «قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ فقال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ امسح عليه»<sup>(٣)</sup> الظاهر أن المراد امسح على المرارة، وإرجاع ضمير المذكر إليها باعتبار الإصبع فكأنه

(١) الوسائل ١: ١٦٣ / أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١٤.

(٢) الوسائل ١: ١٥٢ / أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ٥.

(٣) الوسائل ١: ٤٦٤ / أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٤.

قال: امسح على الاصبع المغطى بالمرارة أو بتأويل ما ذكر.

وبالجملة: الأمر في التذكير والتأنيث سهل فلا يرفع اليد عن الظاهر لذلك، ولا لما قيل من إجمال الرواية من جهة أن عدم إمكان مباشرة المسح ببعض الأصابع لا يسقط به أصل المباشرة فيجب المسح حينئذ مباشرة ببعض الأصابع الباقية، إذ لا يتعين المسح في إصبع خاص، فلا بد من حمل الرواية على أنه جعل المرارة على جميع الأصابع وهو خلاف ظاهر قوله «فجعلت على اصبعي» أو على أن المراد إصبع اليد لا الرجل وهو لا يناسب انقطاع الظفر بالعرّة، أو نقول بوجود المسح على جميع ظهر القدم ولا نقول به، وذلك لأن استحباب استيعاب ظهر القدم بالمسح يكفي في تصحيح الأمر بالمسح على المرارة وأنه لم يرتفع أصل الاستحباب بتعذر المباشرة.

وكيف ما كان ظهور الرواية في رفع مطلق الحكم بالخرج مما لا ينكر، وإثما الكلام في سندها، ولا يبعد دعوى انجباره بالشهرة، وقد ظهر مما ذكرنا تمامية الخبرين الأولين والأخير<sup>(١)</sup>.

المطلب الثالث: في تعيين مقدار الحرج المرفوع فإن له مراتب كثيرة، والقدر المتيقن هو الفرد الأعلى وهو ما يكون بقدر الطاقة دون التعذر بمرتبة واحدة، وإطلاق اللفظ يشمل جميع المراتب وهو ما فوق اليسر.

والتحقيق أن يقال إنه يستفاد من موارد الأخبار الواردة في المقام التي علل نفي الحكم فيها بآية الحرج أن ميزان الحرج المرفوع ما اشتمل عليه مورد هذه الأخبار.

(١) أقول: وظاهر الآية كما عرفت.

لا يقال: إنّ هذه الأخبار ما سوى خبر عبد الأعلى والرواية الثانية كانت ظاهرة في بيان حكمة عدم جعل الحكم الحرجي رأساً لا رفع الحكم المجعول عن أفراده الحرجية كما هو المدعى فكيف يؤخذ الميزان عن موردها.

لأننا نقول: بعد استشهاد الإمام (عليه السلام) في مقام الدفع والرفع كليهما بآية الحرج نعلم أنّ رفع الحرج في الآية أعم من الدفع والرفع، لكنه وارد على موضوع واحد، فإذا تعيّن مرتبة الموضوع في موارد الدفع يعلم أنّ ذلك مرتبة الموضوع في مورد الرفع أيضاً، هذا.

وها هنا إشكالان أشار إليهما في العوائد<sup>(١)</sup>:

الأول: أنا نرى ثبوت التكاليف الكثيرة في الشريعة البالغة حدّ الحرج الذي استظهرنا من موارد الأخبار أنه ميزان حدّ الحرج المرفوع فيكشف ذلك عن بطلان ذلك الميزان.

الثاني: وقوع التكاليف الحرجية الصعبة غاية الصعوبة في الشريعة وعدم ارتفاعها كالتكليف بالصيام في الأيام الحارة الطويلة والحج والجهاد ونحوها.

وأجاب عن الثاني: بأنّ عموم أدلة رفع الحرج كسائر العمومات قابل للتخصيص يخصص بالذكورات، ولا يتوهم أنّه من تخصيص الأكثر لأنّ التكاليف الحرجية غير المجعولة نوعها أكثر من أن تحصى بعد ما عرفت أنّ عموم الآية شامل للدفع والرفع.

وعن الأول: تارة بالتزام التخصيص كالأول، وأخرى بأنّ نفي الإمام (عليه السلام) للحكم في بعض الأحاديث محتجاً بكونه حرجاً ليس

(١) عوائد الأيام: ١٨٧ - ١٩٤.

غرضه أنه منفي لكونه حرجاً ولا يمكن تحقق الحرج في الحكم، بل المراد أنه حرج فيكون داخلاً تحت عموم قوله سبحانه: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾<sup>(١)</sup> فلا يحكم بخلافه إلا أن يوجد له مخصص ولا مخصص لهذا الحكم، وأكثر تلك الاحتجاجات عنهم إنما وقع في مقام الرد على العامة العمياء.

وفي كلا الجوابين نظر: أما التخصيص فلأنّ عمومات رفع الحرج آية عن التخصيص بحسب سياقها.

وأما الجواب الثاني عن الإشكال الأول فلا نفهم منه معنى محصل إلا أن يريد أنه تعليل صوري وقع في مقابل العامة إلزاماً عليهم، ووجه رفع الحكم شيء آخر غير الحرج لا نعلمه ولم ينبه الإمام (عليه السلام) أيضاً.

وأجاب المحقق القمي<sup>(٢)</sup> عن الإشكال الثاني في آخر أصل البراءة بأنّ المراد بنفي العسر والحرج نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثابتة بالنسبة إلى طاقة أوساط الناس الخالين عن المرض والعجز والعذر، بل هي منفية من الأصل إلا فيما ثبت وبقدر ما ثبت.

والحاصل: أنّا نقول إنّ المراد أنّ الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر إلا من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف الأوساط وهم الأغلبون، فالباقي منفي سواء لم يثبت أصله أصلاً أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة.

وفيه: أنّ حمل الآيات على رفع الحرج الزائد على ما تقتضيه طبيعة التكاليف ينافي ما استشهد فيه الإمام (عليه السلام) من الأخبار في رفع أصل

(١) الحج ٢٢: ٧٨.

(٢) قوانين الأصول ٢: ٤٩ - ٥٠.

الحكم بالحرّج، فإنّه في مقام عدم جعل الحكم نوعاً لكونه حرّجاً في أصله، فلا بدّ أن يراد عدم جعل الحكم الذي في أصله حرّج حتّى بالنسبة إلى ما يقتضيه طبيعة ذلك الحكم كما اعترف به في شمولها في مقام الدفع أيضاً.

والحاصل: أنّه إن أريد من عدم جعل الحرّج في الدين الحرّج الزائد عن طبيعة التكليف فلا يشمل مقام الدفع، وإن أريد رفع مطلق الحكم الحرّجي لشمول مقام الدفع لم يتمّ الجواب وبقي الإشكال بحاله، ولم يمكن إرادة كلا المعنيين معاً كما هو واضح.

وأجاب عن الإشكال السيد بحر العلوم في فوائده بعدم كون التكاليف الواردة في الشريعة من مثل الحج والجهاد والزكاة من الحرّج، فإنّ العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحمية أو بعوض يسير كما إذا أعطي على ذلك أجرة فإنّا نرى أنّ كثيراً يفعلون ذلك بشيء يسير.

وبالجملة: فيما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة وإن كان عظيماً في نفسه كبذل النفس والمال فليس ذلك من الحرّج في شيء، نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتبهات أو نوع منها على الدوام حرّج وضيق ومثله منتفٍ في الشرع.

وفيه: أنّ منع تحقق الحرّج في مثل الحج والزكاة سيما الجهاد في غير المحل قطعاً بأيّ معنى حمل الحرّج، وارتكاب الناس مثلها لملاحظة الأهم في نظرهم لا يخرجها عن موضوع الحرّج فإنّ تحمل الناس أقوى أفراد الحرّج كقطع بعض أعضائهم أحياناً إبقاء للحياة وتوقفه عليه مما لا ينكر، ومع ذلك عسر وحرّج عليهم أيّ حرّج.

وقريب من الجواب الأخير ما قيل من أنّ العسر والحرّج في الأمور إنما يختلف باختلاف العوارض الخارجية، فقد يكون شيء عسراً وحرّجاً ويصير باعتبار أمر خارجي سهلاً وسعة، ومن الأمور الموجبة لسهولة كل عسر وضيق مقابلته بالعوض الكثير والأجر الجزيل، ولا شك أنّ ما كلف به الله سبحانه يقابله ما لا يحصى من الأجر ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾<sup>(١)</sup> وعلى هذا لا يكون شيء من التكاليف عسراً وحرّجاً، وما لم يرض الله سبحانه فيه بأدنى مشقة يكون من الأمور التي لا يقابلها أجر، وما كلف به من الأمور الشاقة ظاهراً فقد ارتفعت مشقتها بما وعد لها من الأجر الجميل والثواب الجزيل.

وفيه أولاً: ما في سابقه من تحقق موضوع الحرج جزماً ومنعه مكابرة.

وثانياً: يلزم سقوط قاعدة الحرج رأساً، إذ كل مورد من موارد الحرج إن ورد فيه عموم أو إطلاق يقتضي الحكم كشف عن وجود مصلحة بالغة فيلزم أن لا يكون التكليف حرّجاً، وإن لم يرد ما يثبت الحكم فالحكم منفي بالأصل ولا حاجة في رفعه إلى قاعدة الحرج.

وكيف ما كان فالإشكالان باقيان بحالهما، والأقرب في جواب الإشكال الأول ما اختاره التراقي من التزام التخصيص في القاعدة، وما ذكرنا في ردّه من أنّ عمومات رفع الحرج آية عن التخصيص باعتبار كونها في مقام الامتنان يمكن دفعه بأنها مع ذلك مما يقبل التخصيص بالدليل القطعي. وأما الإشكال الثاني فلا مدفع له ظاهراً<sup>(٢)</sup>.

(١) الأنعام ٦: ١٦٠.

(٢) أقول: يمكن دفعه بأننا نرجع في موضع الحرج إلى العرف ونمنع الميزان الذي قد سبق استفادته من الأخبار المعللة بأية الحرج، ونقول إن ما اشتمل عليه الأخبار ما عدا خبر



المطلب الرابع: في بيان نسبة قاعدة الحرج مع سائر الأدلة المثبتة للتكاليف. فاعلم أنه يظهر من جماعة على ما حكى كما هو صريح العوائد أنه يلاحظ نسبتها مع الأدلة كنسبة باقي الأدلة بعضها إلى بعض بالتعارض، فما كان أخص مطلقاً من القاعدة يقدم عليها وما كان أخص من وجه يقدم ما كان أظهر دلالة منه ومن القاعدة، وإن تساوى فيرجع إلى المرجحات السنية إن وجدت وإلا فالتخير أو التوقف، لكن المصنف (رحمه الله) يقول بحكومة القاعدة كقاعدة الضرر على سائر الأدلة ولا يلاحظ النسبة أصلاً، فأدلة الحرج والضرر مقدمة على أدلة الأحكام طراً سواء كانت النسبة بينها وبينها عموماً مطلقاً أو من وجه.

ومعنى الحكومة على ما حققه في غير موضع أن يكون الحاكم بمدلوله اللفظي مفسراً للمحكوم وناظراً إليه، مثاله الواضح أن يقول أكرم العلماء ثم يقول أعني من ذلك عدولهم، وترجع الحكومة في الحقيقة إلى التخصيص لكن بلا ملاحظة النسبة، وفرق بينها وبين التخصيص بأن وجه التخصيص حكم العقل بتقديم الخاص على العام بسبب قوة دلالة الخاص من العام على مورد الخاص، ووجه الحكومة انفهام تقدم الحاكم على المحكوم من دليل الحاكم بمدلوله اللفظي، ولازم ذلك تقديم الحاكم وإن كان المحكوم أقوى دلالة بمراتب وكان الدليل الحاكم في أول مراتب الظهور.

---

⇒ عبد الأعلى لا يصدق عليه الحرج عرفاً حتى يراد من الآية ما هو بمرتبته حتى يرد الإشكال، غاية الأمر خفاء وجه التعليق علينا وكم له من نظير، ومن راجع علل الأحكام الواردة عنهم (عليهم السلام) يجد صدق ما ذكرنا وأنه لا تنطبق العلة على المعمل غالباً بحسب عقولنا، فليكن هذا من ذاك.

ثم اعلم أنّ المصنف (رحمه الله) يرى أنّ الأدلة الاجتهادية كخبر الواحد وظاهر الكتاب ونحوهما أيضاً حاکمة على الأصول التعبدية كالاستصحاب وأصالة البراءة الشرعية، كما أنّها واردة على الأصول العقلية كالبراءة العقلية والتخيير على ما بيّنه في أول رسالة التعادل والترجيح.

وتوجيهه: أنّ الأدلة حاکمة على الأصول وناظرة إليها بالنظر القهري بمعنى جعل الأدلة بحيث تكون لازمها رفع اليد عن مقتضيات الأصول الشرعية وإن لم يقصد ذلك حين الجعل، لا مثل قوله (عليه السلام): «لا سهو في السهو»<sup>(١)</sup> و «لا سهو في النافلة»<sup>(٢)</sup> ونحوهما، فإنّها ناظرة إلى الأحكام المجعولة للسهو بالنظر القصدي، ولعله يظهر من المصنف أنّ القسم الأول أيضاً من النظر القصدي ولا نعرف له وجهاً، مع أنّ لنا كلاماً في أن يكون تقديم الأدلة على الأصول من باب الحكومة، وتحقيق ذلك كله موكول إلى محله، فلنرجع إلى ما كنا فيه من حكومة أدلة الحرج وتقدمها على سائر الأدلة.

فنقول: لا نسلم أنه على تقدير حكومة أدلة الحرج على أدلة التكاليف كان اللازم تقديمها عليها مطلقاً ولو كان دليل المحكوم أقوى ظهوراً عن الحاكم بمراتب على ما حققه، وبيان ذلك موقف على تمهيد مقدمة وهي أنّ الدليل الحاكم له ظهوران:

أحدهما: ظهوره في أفراد مدلوله التي منها الفرد الذي هو مادة اجتماعه مع دليل ثبوت أصل التكليف.

وثانيهما: ظهوره في تفسير سائر الأدلة وشرحها، ولا شك أنّ الظهور

(١) الوسائل ٨: ٢٤٣ / أبواب الخلل ب ٢٥.

(٢) المستدرک ٦: ٤١٤ / أبواب الخلل ب ١٦ ح ٢.

الثاني تابع للظهور الأول بحيث لو فرض سقوط الظهور الأول لم يبق الظهور الثاني ولا محل له، فلو فرض أنه ورد مخصص قطعي للدليل الحاكم لم يبق له ظهور في التفسير والشرح بالنسبة إلى مورد المخصص، ولذا لا يمكن أن يقال إننا نرفع اليد بهذا المخصص عن ظهورين ظهور عموم المدلول وظهور كونه شرحاً وتفسيراً، بل يرفع بالمخصص ظهور عموم المدلول ولم يبق ظهور آخر بالنسبة إلى مورد المخصص، ونظير هذا الكلام ما نقول في بيان بعض ما يرد على المصنف في باب التراجيح من أن اعتبار ظهور متن الخبر تابع لاعتبار سنده، فإن سقط المتن عن الاعتبار لم يبق ظاهر، ولا يمكن أن يقال حينئذ سقط السند وسقط ظهور المتن أيضاً كما بنى المصنف عليه وجه الترجيح في رسالة التراجيح، هذا.

ثم من المعلوم أن أدلة الحرج نسبتها مع أدلة سائر التكاليف عموم من وجه، وشمولها للفرد المجمع بالظهور لا بالنصوصية، وأيضاً لسان حكومتها على الأدلة أيضاً بالظهور لا بالنصوصية لأنه تابع لنفس المدلول.

إذا تمهّد ذلك فنقول: لا وجه لإلغاء قوة الدلالة بالمرة في الدليل المحكوم وتقديم الحاكم مطلقاً ولو كان أضعف دلالة بمراتب بملاحظة ظهور الحاكم في التفسير والشرح، لما قد عرفت من أن ظهوره في التفسير والشرح تابع لظهوره في أصل المدلول، إذ لو كان ظهوره في أصل المدلول ضعيفاً بمراتب بالنسبة إلى الدليل المحكوم يقدّم ظهور المحكوم في محل التعارض لقوته ولم يبق ظهور كونه شارحاً ومفسراً أيضاً، بل حق المطلب التفصيل، فإن كان ظهور الدليل المحكوم في الفرد المجمع أقوى من مجموع ظهور الدليل الحاكم في المجمع وظهور كونه شارحاً ومفسراً يقدّم المحكوم البتة، وإن كان ظهور الحاكم والمحكوم متساويين في المجمع كان الترجيح للحاكم لأنه أظهر بملاحظة جهة

كونه ناظرًا إلى المحكوم ومفسرًا له، وكذا لو كان الحاكم في نفسه أضعف من المحكوم لكن يكون أقوى بملاحظة جهة التفسير، ولو كان الحاكم أقوى دلالة حتى مع قطع النظر عن جهة التفسير فالأمر أوضح.

وبالجملة: لا نحكم بتقديم الدليل الحاكم مطلقاً بمجرد كونه حاكماً بل يرجع إلى التفصيل المذكور، مثلاً لو كان ظهور دليل وجوب المسح على البشرة في الوضوء أقوى من ظهور أدلة الحرج بالنسبة إلى الوضوء الحرجي بأن كان أغلب أفراد الوضوء فرداً حرجياً نأخذ بأقوى الظهورين ونخصص به أدلة الحرج، ولا ينافي ذلك كون أدلة الحرج حاكماً بالفرض، لأن حكومتها باعتبار ما يبقى من مدلوله بعد التخصيص، إذ قد عرفت أن جهة الحكومة تابعة لنفس المدلول.

لا يقال: إن عموم أدلة الحرج نسبتها إلى جميع أفرادها بالسوية ولا نجد فرقاً بين أفرادها في القوة والضعف بحسب الدلالة، فالتفصيل المذكور غير متوجه في فرض مسألتنا.

لأننا نقول: يكون التفاوت في قوة الدلالة وضعفها في الدليل المحكوم في مفروض المسألة أي أدلة إثبات التكاليف عموماً، فيلاحظ نسبة كل دليل دليل بحسب القوة والضعف مع دليل رفع الحرج ويجري التفصيل المذكور.

بقي الكلام في تشخيص الصغرى وأن قاعدة الحرج حاكمة على سائر الأدلة أو معارضة، والأقوى الأول، إما بدعوى أن أدلة الحرج بصدده نفي الحكم الحرجي في الأحكام المعهودة سيما بقرينة ﴿في الدين﴾ الظاهر في الأحكام المجعولة، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾<sup>(١)</sup> أنه

تعالى ما جعل في هذه الأحكام المجعولة نوعها ما بلغ حدّ الحرج أعني الأفراد الحرجية منها، أو يقال وهو الأظهر أنه يستفاد من عمومات الحرج نفي طبيعة الحرج في الدين سواء في الأحكام المجعولة أو غيرها، يعني أنّ الحرج مرفوع مطلقاً بالنسبة إلى الأحكام المجعولة أفرادها الحرجية وبالنسبة إلى غيرها مطلق التكاليف الحرجية التي أمكن جعلها ولكن لم يجعلها لمكان الحرج.

ونظير ما نحن فيه في جريان الوجهين قوله (عليه السلام): «لا سهو في النافلة» فيما أن يحمل على أنّ الأحكام المجعولة للسهو فعلاً مطلقاً أو في خصوص الفريضة ليست في النافلة، أو على أنّه لم يجعل حكم في سهو النافلة أصلاً، لا تلك الأحكام المجعولة للسهو في الجملة ولا غيرها.

نعم لو كان مفاد الأدلة أنّ الأفعال الحرجية مطلقاً ليست ممّا تعلّق به وجوب أو تحریم في الشريعة بل هي مباحة كانت معارضة لسائر أدلة التكاليف في أفرادها الحرجية، إلّا أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الأدلة.

ويؤيد ما ذكرنا من الحكومة ما في رواية عبد الأعلى من قوله (عليه السلام): «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ما جعل» إلى آخره <sup>(١)</sup> حيث أحال رفع حكم المسح على البشرة على انقهامه من الكتاب، مع أنّ النسبة بين ظاهر الآية وظاهر دليل المسح على البشرة عموم من وجه، ولا وجه لتقديم ظاهر الآية سوى حكومته على دليل المسح كما سيأتي ذلك في المتن، اللهم إلّا أن يقال إنّ نظر المتن إلى أنّ عمومات الحرج آية عن التخصّص لورودها في مقام الامتنان على العباد وذلك وجه التقديم، ولعله أشار إلى ذلك في قوله فافهم.

المطلب الخامس: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ القدر المتيقّن من رفع الحرج

(١) الوسائل: ١: ٤٦٤ / أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٤.

على تقدير تمامية أدلته الحرج الشخصي، بل ذلك مقتضى ظاهر عليه الحرج لرفع الحكم على ما هو مبنى الاستدلال، وقد عرفت أنّ استفادة رفع الحرج النوعي من الأدلة في غاية الإشكال، ولا نعرف من استدل في الفقه بالقاعدة على رفع حكم ما كان حرجاً نوعاً بحيث كان مستنداً إليه في مورد خال عن دليل الرفع ما خلا قاعدة الحرج، وإن كان ربما يتمسكون بالحرج في الجائر وغيرها فيما يكون الحكم ثابتاً فيها بالنص.

نعم تمسك المصنف في آخر رسالته المعمولة في قاعدة الضرر<sup>(١)</sup> بقاعدة الحرج في رفع ما يكون نوعه حرجاً حيث استدل على جواز تصرف المالك في ملكه إذا استلزم تضرر جاره مع فرض عدم تضرر المالك بترك التصرف، بل كان تصرفه لجلب النفع بأنّ حبس المالك عن الانتفاع بملكه وجعل الجواز تابعاً لتضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصور ذلك انتهى. ولا يخفى أنّ الحرج في المسألة نوعي.

وكذا صاحب الجواهر في كتاب المفلس في الاستدلال على استثناء ما سوى الدار والخادم المنصوبين من اللباس وغيره من أمتعة البيت قال: لعل المدار في ذلك وغيره مما تسمعه من ثياب التجمل ونحوها عدم الحرج في الدين وإرادة الله بناء اليسر دون العسر، ونحو ذلك مما دل على هذا الأصل انتهى<sup>(٢)</sup>.

وبالجملة من استظهر من أدلة الحرج رفع الحرج النوعي جاز له التمسك في مثل ما ذكره الشيخان (قدس سرهما) وغيره كأن يقال بجواز فسخ النكاح

(١) فرائد الأصول ٢ : ٤٦٧.

(٢) جواهر الكلام ٢٥ : ٣٣٨.

للزوجة ببعض عيوب الزوج غير المنصوصة الذي وقع الخلاف فيه، وكالقول بثبوت الخيار في البيع ونحوه إذا كان لزوم العقد حرجاً نوعاً كما يحكم بالخيار بقاعدة الضرر، بل جملة ما حكموا فيه بثبوت الخيار لأجل الضرر يرجع في الحقيقة إلى الحرج، وتام الكلام في محله.

**المطلب السادس:** في أنّ قاعدة الحرج كما أنّها حاكمة على الأدلة الشرعية كذلك حاكمة على الأدلة العقلية التي أمضاها الشارع كما في حكم العقل بالاحتياط في مسألتنا هذه بعد انسداد باب العلم، وكما في حكم العقل بالاحتياط في الشبهة غير المحصورة، وستعرف في محله أنّ أحد وجوه عدم وجوب الاحتياط هناك قاعدة الحرج، لكن حكومة أدلة الحرج على الدليل العقلي أعني حكم العقل بوجوب الاحتياط راجعة إلى التخصص لا التخصيص، بمعنى أنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط لو لم يرخص الشارع في تركه، وبعبارة أخرى يجب الاحتياط فيما لم يأذن الشارع بخلافه.

لكن يشكل ذلك على مذاق المصنف حيث يقول بعدم جواز ترخيص الشارع عدم العمل بحكم العقل القطعي لأنّه موجب للتناقض كما مرّ بيانه في أول رسالة القطع، وقد بينّا ما فيه هناك بما لا مزيد عليه.

**المطلب السابع:** أنّ أدلة الحرج هل هي تشمل المستحبات أيضاً حتى إذا بلغ المأمور به النديبي إلى حد الحرج نحكم برفعه أم لا؟ قد يقال بالثاني نظراً إلى أنّه لا يلزم من الأحكام النديبية حرج أصلاً لمكان الرخصة في الترك، فليس في تلك الأحكام ضيق على المكلف بخلاف الأحكام الإلزامية، وقد يقال بالأول نظراً إلى أنّ أدلة الحرج ترفع بعمومها كل حكم يكون في امتثاله حرج، ولعل الثاني أظهر.

ويمكن أن يقال: إنَّ ذلك مبني على أن يكون معنى قوله لا حرج في الدين أن الموضوعات الحرجية مرفوعة الحكم، فيجري بالنسبة إلى الحكم الاستحبابي أيضاً، أو أنَّ الأحكام التي يلزم من ثبوتها الحرج مرفوعة، فلا يجري في المندوب لما مر في الوجه الأول من أنَّ الحكم الندي لا يستلزم الحرج والضيق، ولو رجحنا في السابق الوجه الثاني فلا ينفاتو الحال بالنظر إلى كل واحد من المبنيين، لكن الأظهر في المبني هو الوجه الثاني فتدبر.

**المطلب الثامن:** في أنَّ قاعدة الحرج كما أنَّها رافعة للحكم إذا بلغ حد الحرج بالنسبة إلى كل تكليف تكليف، كذلك رافعة لمجموع الأحكام التي بلغت حدَّ الحرج لأجل انضمام بعضها إلى بعض كما في مسألتنا هذه، فإنَّ الاحتياط في كل مسألة مسألة بعد انسداد باب العلم ربما لا يكون فيه حرج ولكن الاحتياط في الكل مستلزم للحرج، وكما لو أدَّى ظنَّ المجتهد إلى الاحتياط في موارد كثيرة بحيث يستلزم الحرج، وكما في المندوبات الثابتة في الشريعة من النوافل والأذكار والأدعية وغيرها بناء على شمول القاعدة للمندوبات، فإنَّ كل واحد منها ليس حرجاً لكنَّ العمل بمجموعها يكون حرجاً البته، بل الأغلب يكون الاتيان بجميع الأعمال والآداب الشرعية المستحبة متعذراً لضيق الوقت عن جميع ذلك، فيلزم تكليف ما لا يطاق.

وهذا الإشكال وارد على كل تقدير، لأنَّ التكليف بما لا يطاق مما لا يجوز حتى في المستحبات كما هو واضح.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأنَّ الشارع لما علم أنَّ أحداً من المكلفين لا يأتي بجميع هذه المندوبات بحسب إرادته عادة يعني لا يريد الإتيان بالكل، وكان كل واحد منها فيه المصلحة المقتضية للتكليف الندي



صح له الأمر بكل واحد منها على وجه التعيين.

ولا يخفى ما فيه، إذ الإشكال بعد باقي لأنه أمر بمجموع أمور لا يقدر المكلف على امتثاله<sup>(١)</sup>.

المطلب التاسع: في أن رفع الحكم الحرجي هل هو رخصة حتى لو تكلف المكلف الحرج وأتى بالفعل الحرجي كان صحيحاً أو عزيمة يحكم بفساده؟ قد يقال إن الظاهر من الأدلة ارتفاع الحكم الذي يلزم من وجوده الحرج فيبقى المورد بلا حكم، فلا بد في الحكم بالصحة من دليل آخر مفقود بالفرض.

لا يقال: إنه لو فرض أن الحرج إنما جاء من قبل وجوب الشيء كالمسح على البشرة مثلاً فإذا ارتفع وجوبه ارتفع الحرج فلا وجه لرفع أصل الجواز.

لأننا نقول: لا وجه لبقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل كما حقق في مسألة نسخ الوجوب. لكن يمكن أن يقال إن أدلة رفع الحرج لما كانت في مقام الامتنان على العباد دلت على أن حمل المكلف على الضيق والمشقة قهراً عليه

(١) أقول: يمكن أن يقال إن ذلك من قبيل المتزاحمين بل عينه، فيحكم العقل بالتخير بينها بقدر الإمكان وإن كان ظاهر الأوامر المتعلقة بها التعيين.

فإن قلت: لو كان كذلك كان اللازم أن يكون الأمر المتعلق بها في الشرع أيضاً تخييرياً فلم أمر بها الشارع على التعيين بظاهر الأمر؟

قلت: لما كان في كل واحد ما يقتضي اندابه صح الأمر به لذلك وإنما جاء التخيير من قبل المزاحمة، وقد علم الشارع بحكم العقل بالتخيير بينها فاكتفى بذلك وأمر بحسب اقتضاء المقتضي، مع أنه ربما لا ينجر إلى الحرج فيؤخذ بظاهر الأوامر.

وكيف كان قد يدعى أن ظاهر أدلة الحرج رفع التكليف الذي يكون فيه الحرج فلا يشمل ما إذا تحقق الحرج باعتبار جملة من التكاليف.

وفيه منع، إذ يصدق في هذا الفرض أيضاً ثبوت الحرج في الدين وقد حكم برفعه في ظاهر الآية والله أعلم.

مما لم يرده الشارع وأحال ذلك إلى اختيار المكلف وإرادته، فيستفاد من نفس أدلة رفع الحرج بهذا التقريب بقاء مطلوبة المورد في حد نفسه لكنه مرخص في ترك هذا المطلوب، ولذلك مثال في العرف كما لو قال المولى لعبده افعل كذا وإن شق عليك الفعل فلا بأس بتركه، فلا ريب أنه يستفاد منه أنه لو أتيت في حال العسر والمشقة أيضاً فقد أتيت بمطلوبي إلا أنك مرخص في تركه.

وقد يتمسك في إثبات الرخصة وحصول الامتثال بإتيان الفعل الحرجي برواية «أفضل الأعمال أحمرها»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أن موردها الأعمال المشروعة وكلامنا في مشروعية ما كان حرجياً، وليست الرواية بصدد تشريع الأعمال الشاقة كائنة ما كانت كما لا يخفى.

ويظهر من بعض المحققين في مشروعية الفعل الحرجي التفصيل بين ما جعل له بدل على تقدير بلوغ حد الحرج كالنميم بالنسبة إلى الوضوء والغسل وبين غيره، فحكم بعدم المشروعية في الأول بدعوى أن التكليف بالطهارة المائية انقلب حال الحرج إلى الطهارة الترايية، فالإتيان بالطهارة المائية حينئذ والاكتفاء به إلغاء للتكليف بالطهارة الترايية الثابت في هذه الحال بالقرض، بخلافه في غير ما له بدل فإنه يحكم بمشروعية الفعل الحرجي بتقريب ما سبق.

وجوابه: منع وجوب البدل تعييناً حين سقوط المبدل بدليل الحرج، بل يحكم بوجوبه تخييراً بينه وبين المبدل، وهذا المعنى لازم الحكم ببقاء الرخصة في فعل المبدل مع كون البدل بدلاً في هذه الحالة.

ويمكن استظهار ما ذكرنا من بقاء الرخصة في إتيان الفعل الحرجي من جهة دلالة نفس أدلة الحرج من كلام المصنف في أول تنبيهات قاعدة لا ضرر في الرسالة التي صنفها في قاعدة لا ضرر<sup>(١)</sup> حيث قال: فلو فرض المكلف معتقداً لعدم تضرره بالوضوء أو الصوم مثلاً فتوضأ ثم انكشف أنه تضرر به فدلّل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي المتحقق في حق هذا المتضرر، لأنّ هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب كأن يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره وعدم دخوله في المتضررين فلم يستند تضرره إلى جعل هذا الحكم فنيه ليس امتناناً على المكلف وتخليصاً له من الضرر، بل لا يثمر له إلاّ تكليفاً له بالإعادة بعد العمل والتضرر، إلى آخر ما ذكره (رحمه الله).

أقول: لا يخفى أنّ الوجه الذي استند إليه في صحّة العمل غير ما ذكرنا، لأنّه تمسك ببقاء الأمر الواقعي على ما هو عليه، ولم يرتفع بدليل لا ضرر سوى الأمر الفعلي المنجز، ونحن نتمسك بعد التزام رفع دليل الحرج حكم وجوب الفعل واقعاً ببقاء الجواز بدليل لا حرج نفسه بالتقريب السابق، وأين هذا من ذاك.

وكيف كان، لو ثبت هذا الحكم من بقاء الرخصة والصحة في الفرض الذي ذكره في مورد الضرر ففي مورد الحرج يكون ثبوت الحكم أولى، لأنّ ارتكاب الضرر حرام واقعاً ولو لم يعلمه المكلف بخلاف ارتكاب الحرج، فإذا حرم ارتكاب الضرر واقعاً لا يمكن أن يكون مورداً للأمر ظاهراً لعدم جواز اجتماع الأمر الظاهري مع النهي الواقعي على الأصح بناء على عدم جواز اجتماع الأمر

والنهي، وهذا بخلاف ارتكاب الحرج فإنه ليس منهيّاً عنه واقعاً حتى لا يجوز اجتماعه مع الأمر المقتضي للصحة، هذا.

ومن الفروع التي يتفرع على ما ذكرنا أنه لو كان حج الشخص المستطيع حرجاً عليه وحكمنا برفع وجوبه يبقى جوازه وصحته بالنظر إلى الأمر المتعلق بحجة الإسلام، وحينئذ نقول هل يجوز الاكتفاء به عن حجة الإسلام أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل يشترط في سقوط حجة الإسلام عن المكلف فعلها حين كونها متصفة بالوجوب أو يكفي مطلقاً ولو لم تكن واجبة على المكلف؟ وجهان.

المطلب العاشر: أن قاعدة الحرج على تقدير تماميتها إنما ترفع من الأحكام ما لزم منه الحرج بالقدر الذي يرتفع به الحرج، فإذا لزم الحرج من مباشرة المسح على البشارة يرتفع حكم المباشرة فقط لا حكم وجوب المسح رأساً ولا حكم وجوب الوضوء ولا حكم وجوب الصلاة، لأنّ صيرورة المسح الواجب أو الوضوء الواجب حرجياً باعتبار حرجية المباشرة فإذا ارتفعت المباشرة التي هي مورد الحرج بقي حكم وجوب المسح والوضوء والصلاة بحالها.

فإن قلت: إنّ المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، فإذا انتفى حكم مباشرة الماسح للممسوح سقط وجوب المركب بتمام أجزائه فمن أين يحكم بوجوب المركب الناقص؟

قلت: يمكن استفادة وجوب المركب الناقص من رواية عبد الأعلى<sup>(١)</sup> بتقريب أنّه استشهد على سقوط المباشرة والمسح على المارّة بقوله تعالى: ﴿وما

جعل عليكم في الدين من حرج) <sup>(١)</sup> فتكون الرواية مفسرة لمدلول الآية وأن المراد منها بقاء وجوب المركب الناقص وسقوط خصوص الجزء الحرجي. لكن قد مر في مبحث حجية الظواهر ما يوهن هذا الوجه وهو أنه يحتمل قريباً أن يكون المراد يعرف هذا - يعني عدم وجوب نزع المرارة والمسح على البشرة الذي توهمه السائل - وأشباهه من كتاب الله لا أنه يعرف حكم المسح على المرارة أيضاً من كتاب الله، ولذا قال بعد ذلك «امسح عليه» مُنشئاً لحكم المسح على المرارة.

ويؤيد ذلك: أنه لا نفهم حكم المسح من ظاهر الآية كما نفهم حكم رفع المسح على البشرة، والحال أن الإمام (عليه السلام) أحال الحكم إلى ما يفهم أهل العرف من الآية، وليس المراد أنه (عليه السلام) يفهم ذلك ليكون من قبيل تفسيرهم (عليهم السلام) مؤولات الكتاب، ولو سلم يمكن أن يكون المراد من أشباه مورد السؤال ما يتعلّق بباب الوضوء أو ما يكون من قبيل المورد من القيد والمقيد فلا يعم هذا، مضافاً إلى ضعف الرواية.

نعم قد يدعى ظهور نفس الآية في بقاء التكليف بالنسبة إلى الباقي بعد سقوط حكم مورد الحرج كما مر نظيره في المطلب التاسع من دلالتها على بقاء مشروعية الفعل الحرجي، وهو مشكل.

وقد يقال: إن إطلاقات أدلة التكاليف كافٍ في المطلب لأن دليل الحرج لا يزيد على رفع خصوص ما لزم منه الحرج، وغايته تقييد الإطلاقات باعتبار القيد أو الجزء الذي لزم منه الحرج لا سقوط أصل الإطلاق، مثلاً إطلاق أدلة الوضوء حاكم بوجوب مباشرة المسح مطلقاً، ودليل الحرج يقيّد حكم المباشرة

بغير مورد وضع المرارة على الإصبع.

وفيه: أن هذا الوجه إنما يتم فيما لو كان إطلاق دليل شاملاً لمورد الحرج، فلا يعم غير مورد الإطلاق.

هذه نبذة مما يتعلق بقاعدة الحرج، ولعلنا نشير إلى بعض الأمور الأخر مما يتعلّق بالقاعدة في المورد المناسب له مما تعرض له المتن وغيره.

قوله: والمفروض أنّه ليس في المقام إلا قاعدة الاحتياط التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر<sup>(١)</sup>.

يرد عليه: أنّه إمّا أن نقول بجريان قاعدة الاحتياط في المورد ويحكم العقل بلزوم الاحتياط في مقابل أدلة الحرج، فلا ريب في تقديمها على أدلة الحرج، وإمّا أن نمنع جريانها بأن نقول إنّ حكم العقل معلق على عدم ترخيص الشارع ترك العمل بالاحتياط وهنا رخص فيه بدليل الحرج، فحينئذ يصح أن يقال لا تجري قاعدة الاحتياط لأدلة الحرج لكنه لأجل عدم جريانها لضعفها عن مقاومة دليل الحرج كما هو ظاهر العبارة، هذا مع أن كون العقل حاكماً بالحكم المعلق مما ينكره المصنف كما مرّ غير مرة.

قوله: مثل الشبهة غير المحصورة وما لو علم أنّ عليه فوائت ولا يحصي عددها<sup>(٢)</sup>.

أما المثال الأول إمّا يتم على مختاره من أن العلم الإجمالي بوجود الواجب أو الحرام في الأطراف منجّز للتكليف فيحكم العقل بوجوب الاحتياط كالشبهة المحصورة، لكن خصصنا حكم وجوب الاحتياط بدليل الحرج.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٠٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٠٩ - ٤١٠.

والتحقيق أنّ السر في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة أنّ المعلوم بالإجمال هنا كالمشتبه البدوي في نظر العقل والعقلاء، لأنّهم ينزلون هذا العلم منزلة عدم ولا يعتنون به بالمرة، فلم تخصص قاعدة الاحتياط باعتبار عدم وجوبه في الشبهة غير المحصورة.

وأما المثال الثاني فهو مبني على مذهب من يحكم بوجوب الاحتياط في الشك بين الأقل والأكثر الاستقلالي في أمثال هذا الفرض مما كان المعلوم بالإجمال معلوماً بالتفصيل أولاً ثم طرأ عليه الإجمال، وإن كان هذا هو التحقيق إلّا أنّه خلاف مختار المصنف والمشهور بل لم يذهب إلى الأول إلّا شاذ منهم.

قوله: بل أدلة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل<sup>(١)</sup>.

هذا الكلام يحتمل وجوهاً:

أحدها: أنّ أدلة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل الاجتهادي بالنسبة إلى البراءة العقلية، حيث إنّ حكم العقل بوجوب الاحتياط معلق على عدم ترخيص الشارع ترك الاحتياط بمثل دليل الحرج، كما أنّ حكم العقل بالبراءة معلق على عدم وصول بيان من الشارع.

وفيه: أنّ هذا الوجه وإن كان حقاً إلّا أنّه خلاف مختار الماتن كما مرّ، لأنّه ينكر حكم العقل المعلق ولذا يقول في الشبهة المحصورة أنّه لا يمكن حمل قوله (عليه السلام) «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»<sup>(٢)</sup> على ترخيص ارتكاب المشتبهين أو أحدهما لمنافاته لحكم العقل

(١) فرائد الأصول ١ : ٤١٠.

(٢) الوسائل ١٧ : ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

بوجوب الاحتياط، هذا مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر العبارة.

الثاني: أن أدلة الحرج بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل الاجتهادي بالنسبة إلى الأصول مطلقاً كما هو ظاهر العبارة، يعني كما أن سائر الأدلة الاجتهادية مقدمة على الأصول وتكون بمدلولها رافعة لموضوع الشك المأخوذ في مجاري الأصول، كذلك أدلة الحرج بالنسبة إلى الاحتياط بل أوضح، لأن أدلة الحرج حاکمة على الأدلة الاجتهادية أيضاً فضلاً عن الأصول العملية.

وفيه: أن أدلة الحرج في المقام من قبيل أصالة البراءة متعرضة لحكم الشك لا من قبيل الدليل الاجتهادي، فهي معارضة لقاعدة الاحتياط، بيان ذلك: أن حال الدليل الاجتهادي في مجاري الأصول لولاه أنه لو فرض القطع بمدلوله يرتفع موضوع الشك فلا يبقى مجال لجريان الأصل البتة، ولو لم يحصل القطع فهو أيضاً رافع لموضوع الشك تنزيلاً لانكشاف الواقع به ولو تنزيلاً، وهذا بخلاف ما نحن فيه لأن أدلة الحرج ولو فرضنا القطع بجريانه في مورد حكم الاحتياط لا يرتفع الشك ولا يتعين به حكم الواقعة واقعاً، بل المعلوم بالإجمال باق بعد على إجماله واشتباهه، وليس مفادها غير أن المشكوكات هنا لا يجب فيها الاحتياط البالغ حد الحرج، ومن الواضح أن هذا أيضاً كالا احتياط حكم حال الشك، فقاعدة الحرج في المقام من الأصول العملية.

والتحقيق أن قاعدة الحرج من القواعد المشتركة بين الدليل الاجتهادي والأصل العملي تفيد فائدة الدليل في موارد الأدلة الاجتهادية وفائدة الأصل في موارد الأصول العملية، بيانه: أن مفاد أدلة الحرج رفع كل حكم بلغ حد الحرج سواء كان من الأحكام الواقعية فيرفع واقعاً، أو من الأحكام الظاهرية



فيرفع ظاهراً، فهي بعمومها معارضة للأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية في الأفراد الحرجية منهما على نسق واحد أو حاكمة عليهما على نسق واحد أيضاً، ففيما نحن فيه لمّا بلغ حكم أصل الاحتياط حد الحرج يشمل عموم القاعدة فيتعارض الأصلان أصل الاحتياط وقاعدة الحرج التي هي في المقام تفيد فائدة الأصل كما عرفت.

وأتّضح بذلك فساد ما ذكره من أنّ تقديم قاعدة الحرج على الأصول أوضح من تقديمها على الأدلة الاجتهادية، لما عرفت من أنّ تقديمها على الأصول في عرض تقديمها على الأدلة الاجتهادية إن سلّمنا الحكومة السابقة أو قلنا بالتقديم بوجه آخر وإلاّ يبقى التعارض في المقامين.

الثالث: أن يريد أن أدلة نفي العسر واردة على قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل بتقريب أنّ أدلة نفي العسر نافية لأصل الحكم المعلوم بالإجمال الموجب للوقوع في الحرج واقعاً، فلا يبقى مجال لحكم العقل بوجوب الاحتياط لأنّه فرع وجود الحكم الواقعي وقد حكمنا بنفيه بأدلة نفي العسر، وحينئذ يكون تقديم أدلة الحرج على قاعدة الاحتياط أوضح من تقديمها على الأدلة الاجتهادية لكون الأول لأجل الورود والثاني من باب الحكومة.

وفيه: أنّنا فرضنا القطع ببقاء الأحكام الواقعية بواقعيتها في بعض المقدمات السابقة، فالالتزام بنفي وجودها الواقعي خلاف الفرض.

لا يقال: ندعي نفي أدلة العسر وجودها الواقعي تنزيلاً لا تحقيقاً حتى يلزم خلاف الفرض.

لأنّا نقول أولاً: إنّ خلاف ظاهر أدلة الحرج، إذ قد مرّ سابقاً أنّ أدلة الحرج

إنّما تنفي خصوص ما أوجب الحرج دون غيره، ومن المعلوم أنّ ما أوجب الحرج ليس أصل الحكم المعلوم بالإجمال بل تحصيل العلم بامتناله أعني الاحتياط التام، فلا بد أن يرتفع هذا دون غيره.

وثانياً: أنه لا معنى لرفع الحكم الواقعي تنزيلاً سوى الحكم بوجوب الرجوع إلى الأصل، كما كان كذلك لو كان الحكم منفيّاً واقعاً، وهذا غير جائز لأنّ المفروض بطلان الرجوع إلى أصل البراءة بحكم المقدمة الثانية.

وقد يجاب عن هذا: بأننا نرفع اليد عن الحكم الواقعي بمقدار الحرج، ولازمه تبعض الاحتياط بما يرتفع به الحرج لا الرجوع إلى أصالة البراءة الذي حكمنا بطلانه.

ويمكن دفعه: بأنّ ذلك يرجع إلى رفع حكم الاحتياط التام بلسان آخر، وكيف كان ففي الجواب الأول كفاية.

قوله: وثالثاً سلّمنا إمكانه ووقوعه لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي إلى اختلال النظام<sup>(١)</sup>.

محصله: أنه بعد تسليم إمكان أداء ظن المجتهد إلى ما يوجب الحرج ووقوعه، نلتزم بحجية ظنون المجتهد حينئذ أيضاً ونخصص به قاعدة الحرج، لأنّنا فرضنا عموم القاعدة قابلاً للتخصيص.

ويرد عليه: أنّه لا وجه لهذا التخصيص بعد اختيار أنّ أدلة قاعدة الحرج حاکمة على سائر الأدلة الاجتهادية، بل الأصول العملية كاحتياط فيما نحن فيه، نعم لو كانت الظنون التي لزم من العمل بها الحرج قطعية الاعتبار بأشخاصها

وجب تخصيص القاعدة بها، وليس كذلك لأنّ جميع أدلة حجية هذه الظنون مما يقبل التخصيص كما هو واضح.

فالأولى إيدال هذا الجواب الثالث بوجه آخر: وهو أن يقال نلتزم بعدم حجية ما يوجب الحرج من ظن المجتهد أيضاً لأجل الحكومة المزبورة، لكن نرفع اليد عنه بمقدار يرتفع به الحرج، فإن كانت الظنون متساوية في القوة تتخير في رفع اليد عن مقتضاها بمقدار رفع الحرج في جميع المظنونات ونأخذ بالظنون الباقية، وإن كانت مختلفة بأن كان بعضها أضعف من بعض نجعل المقدار المذكور في الظنون الضعيفة ونأخذ بالباقي.

قوله: وأما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط فلا بدّ من العمل عليها، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أنّ هذا الكلام إلى آخره مستدرك لا فائدة فيه في أصل الجواب، لأنّه قد تم الجواب عن أصل النقض والجواب عن توهم أنه كر على ما فرّ منه بما بينه فيما قبل هذه العبارة، مع أنه فاسد في أصله أيضاً، لأنّ الأخذ بالمظنونات بناء على حجية ظن المجتهد بدليل الانسداد ليس من باب الاحتياط جزماً، فالحرج الذي يلزمه ليس من جهة المطابقة لمقتضى الاحتياط وإن كان مطابقاً له فتدبر.

قوله: ومنها: أنه يقع التعارض بين الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن<sup>(٢)</sup>.

لا يخفى أنّ التعارض بين الأدلة الناهية عن العمل بالظن وبين قاعدة

(١) فرائد الأصول ١: ٤١١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤١٢.

الحرص إنما يحصل بضميمة العلم الإجمالي بعدم جواز إهمال أحد الطرفين إما الاحتياط أو العمل بالظن ولا ثالث لهما بعد الفراغ عن بطلان سائر الاحتمالات في مقام التعرض لامتنال التكاليف المعلومة بالإجمال من القرعة والتقليد ونحوهما، وحينئذ فالأدلة الناهية عن العمل بالظن مستلزمة لتعين الرجوع إلى الاحتياط، وأدلة رفع الحرج اللازم في العمل بالاحتياط معينة للعمل بالظن، فحصل التعارض بضميمة العلم الإجمالي نظير تعارض الأصلين في الشبهة المحصورة، وإلا لم يكن تعارض هنا لو جاز الرجوع إلى غير الاحتمالين من الاحتمالات الأخر، فإذا حصل التعارض فالترجيح للأدلة الناهية لأكثريتها كما في المتن، ولو فرض عدم الترجيح بها وحكم بالتساقط فالمرجع أيضاً قاعدة الاحتياط، هذا.

ويمكن الجواب عن الإيراد قبل التعرض لما في المتن: بأن التعارض إنما يتم لو كان بطلان الرجوع إلى سائر الاحتمالات بحيث لم يمكن الرجوع إليها أصلاً حتى في صورة القطع ببطلان العمل بالظن والاحتياط، وليس كذلك إذ بطلانها معلق على أن يوجد طريق آخر للتعرض لامتنال الأحكام المعلومة بالإجمال يكون أقرب وأولى من تلك الاحتمالات، ولذا صرح المصنف فيما سبق وفيما سيأتي أنه لو فرض انسداد باب الظن أيضاً ولم يمكن الاحتياط تجب الموافقة الاحتمالية ولا يجوز إلغاء الأحكام رأساً، وحينئذ نقول لا تعارض بين أدلة نفي العسر والأدلة الناهية عن العمل بالظن لعدم العلم الإجمالي بوجود الرجوع إلى أحد الأمرين من الظن أو الاحتياط والحال هذه، لأن الأخذ بالظن تدفعه الأدلة الناهية والأخذ بالاحتياط تدفعه قاعدة الحرج، فيكونان في عرض سائر الاحتمالات التي لزم من الرجوع إلى كل واحد محذور مستقل، فيدور الأمر بين جميع الاحتمالات في عرض واحد، ويحكم

العقل بعد فرض عدم جواز إهمال الأحكام المعلومة بالإجمال رأساً بلزوم الأخذ بالأرجح منها وهو العمل بالظن<sup>(١)</sup>.

قوله: إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمؤداه<sup>(٢)</sup>.

قد مرّ هذا الكلام من المصنف غير مرّة من أنّ الأدلة الناهية عن العمل بالظن تدل على الحرمة التشريعية لا الذاتية، وأنّها دالة على عدم جواز رفع اليد عن الأصول المقررة في الشرع بالظن، وقد ذكرنا نحن في الرد عليه بأنّ الأدلة الناهية إنّما تدل على عدم جواز أخذ الظن طريقاً إلى الواقع كالعلم بجعل احتمال خلافه كالعدم وعدم الاعتداد به كما هو عادة عامة الناس ممن يعمل بالظن، وليست ناظرة إلى جهة التشريع بوجه، كما أنّها ليست ناظرة إلى عدم جواز رفع اليد عن الأصول بالظن.

نعم خصوص ما أقحم المصنف في الأدلة الناهية من قوله تعالى: ﴿قل الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾<sup>(٣)</sup> يدل على الحرمة التشريعية، لكن المراد من الأدلة الناهية غير هذه الآية فافهم، وقد مرّ بيان هذا المطلب ببيان أوفى في مقام تأسيس أصالة حرمة العمل بالظن.

قوله: فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه<sup>(٤)</sup>.

يعني أنّ مفاد الأدلة الناهية عن العمل بالظن عدم الاعتناء بالظن في مقام

(١) أقول: بل الأرجح هو العمل بالاحتياط لإدراك نفس الواقع به بخلاف الأخذ بالظن، فإذا ن تكون النتيجة موافقة لغرض المورد من عدم جواز رفع اليد عن الاحتياط للخرج.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤١٢.

(٣) يونس ١٠: ٥٩.

(٤) فرائد الأصول ١: ٤١٢.

تحصيل الواقع فإنّه لا يغني من الحق ولا يوصل إلى الواقع بل لابدّ من تحصيل العلم بالواقع، وما يمكن في المقام من العلم بالواقع هو الاحتياط، فكان مفادها في المقام وجوب الأخذ بالاحتياط، فينطبق على قاعدة الاحتياط المحكومة بأدلة الحرج، فلم يبق لقاعدة الحرج ما يعارضها.

وفيه: أنّ الأدلة الناهية إذا لم تحمل على الحرمة التشريعية فيما أن تحمل على حرمة جعل الظن طريقاً إلى الواقع ذاتاً، وحينئذ يبقى التعارض بحاله وليس هذا مراد المتن على ما صرّح به، وإما أن تحمل على الإرشاد إلى أنّ الأخذ بالظن مما لا ينبغي لتخلفه عن الواقع ولازمه لزوم الأخذ بما لا يتخلف عن الواقع، وهذا المعنى يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يراد بذلك مجرّد تقرير حكم العقل بلزوم تحصيل الواقع بالعلم التفصيلي أو الإجمالي، فكأنه قال ما حكم به العقل فهو حق على الوجه الذي حكم به.

ثانيهما: أن يراد به إنشاء حكم موافق لحكم العقل.

فإن كان الأول فهو كما ذكره من انطباقه في المقام على الاحتياط المحكوم بأدلة الحرج لكنه خلاف الظاهر من منع العمل بالظن الذي هو بناء العقل، وإن كان الثاني فلا نسلم حكومة أدلة الحرج عليها بحكومتها على قاعدة الاحتياط، لأنّ مفادها حينئذ أعني وجوب تحصيل الطريق الواقعي أي العلم التفصيلي أو الإجمالي مغاير للاحتياط، وإن كان بعض أفراد الاحتياط فلا يلزم من حكومة قاعدة الحرج على الاحتياط حكومتها على هذا الدليل العام أيضاً لكون بعض أفراد الاحتياط.

ولو قيل إنّ قاعدة الحرج حاکمة على هذا الدليل أيضاً كما أنها حاکمة

على الاحتياط، يرجع إلى الجواب الأخير المشار إليه بقوله: ثم لو فرضنا إلى آخره. ولو سلم أن مفاد الأدلة الناهية عين الاحتياط فنقول أيضاً لا يلزم من حكومة قاعدة الحرج على قاعدة الاحتياط الثابتة بحكم العقل حكومتها على الاحتياط الثابت بحكم الشرع، لأن وجه الحكومة في الأول على ما عرفت كون حكم العقل بالاحتياط معلقاً على عدم ترخيص الشارع ترك العمل به، وهذا الوجه لا يجري في الثاني، لأن الدليل الشرعي لو دل على لزوم الأخذ بالاحتياط فهو مطلق كسائر المطلقات الواردة في الشريعة تعارضه أدلة الحرج، فإن كانت حاكمة على سائر المطلقات كان الاحتياط أيضاً محكوماً، وإلا فلا يلزم من كون الاحتياط العقلي محكوماً كون هذا الاحتياط الشرعي أيضاً محكوماً.

وكيف كان، يمكن الجواب عن أصل الإيراد أيضاً بمنع إطلاق الأدلة الناهية عن العمل بالظن بحيث يشمل زمان انسداد باب العلم هذا، مضافاً إلى ما مرّ من الأجوبة عنها في مسألة تأسيس الأصل على حرمة العمل بالظن.

قوله: ومنها أن الأدلة النافية للعسر إنما تنفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع أولاً<sup>(١)</sup>.

لعله لدعوى انصراف أدلة الحرج إلى ذلك وإلا فلا وجه له، والظاهر أن المورد أراد أن يفرّق في موارد الحرج بين أن يكون نفس التكليف حرجياً بالذات وبين أن يكون حرجية التكليف لأجل طروب بعض الطوارئ سواء كان من فعل المكلف أو غيره.

وجوابه: أنه لا وجه لانصراف الأدلة إلى القسم الأول كيف وجلّ

التكاليف الحرجية المرفوعة بتسليم من الخصم إنما كانت حرجية لأجل الطوارئ كما لا يخفى.

ويحتمل بعيداً أن يريد الفرق بين الأحكام الثابتة بالأدلة الشرعية وبين الأحكام الثابتة بإمضاء الشارع للأحكام العقلية كما فيما نحن فيه من إمضاء الشارع حكم العقل بوجوب الاحتياط، فيدعى انصراف أدلة نفي الحرج إلى القسم الأول، وله وجه إلا أن التحقيق كما عرفت سابقاً في ذيل بيان قاعدة الحرج عدم الفرق بينهما وأنّ دعوى الانصراف ممنوعة.

قوله: مع إمكان أن يقال بأنّ ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج من العمومات<sup>(١)</sup>.

وبعبارة أخرى فرق بين ما ألزم المكلف على نفسه أمراً شاقاً بالغاً حد الحرج بالاجارة أو النذر ونحوهما فلا يرتفع لأنّه غير مناف للامتنان الذي سيق أدلة رفع الحرج إليها، بل المناسب للامتنان عدم منعه عما التزمه على نفسه على حسب ميله وإرادته، وبين ما أدخل المكلف نفسه في موضوع حكم مطلق يكون ذلك الحكم بالنسبة إليه حرجاً فيرتفع الحكم عنه بحكومة أدلة رفع الحرج على إطلاق ذلك الدليل.

وبعبارة أخرى أنّ المكلف أقدم على الحرج في القسم الأول فلا يرتفع دون الثاني.

ويمكن أن يجاب: بأنّ المكلف أقدم على الحرج في القسم الثاني أيضاً لأنّه بعدما علم أنّ حكم الشارع في هذا الموضوع كذا وأدخل نفسه في ذلك



الموضوع باختياره فقد أقدم على تحمل ما هو حكم الموضوع البتة.

فإن قلت: إنَّ هذا مشتمل على الدور لأنَّ الإقدام على الحرج هنا موقوف على ثبوت الحكم للموضوع الكذائي، وثبوت الحكم له موقوف على تحقق الإقدام.

قلت: أولاً: لا نسلم كون ثبوت الحكم له متوقفاً على الإقدام، بل الحكم ثابت للموضوع مطلقاً وإنما يتوقف رفع الحكم على عدم تحقق الإقدام.

وثانياً: لا نسلم توقف ثبوت الحكم على تحقق الإقدام قبل الحكم، بل يتوقف ثبوت الحكم على الإقدام فيما بعده فاختلف طرفا الدور.

وهذا الدور نظير الدور الذي أورد على اشتراط صحة الأمر بالعبادة بالقدرة عليها، فيقال إنَّ تحقق الأمر بالعبادة متوقف على القدرة عليها والقدرة عليها موقوفة على الأمر بها لعدم إمكان الامتنال بدون الأمر.

وجوابه التحقيقي: أنَّ الأمر موقوف على القدرة حين العمل وهذا المعنى حاصل بعد الأمر، ولا يلزم ثبوت القدرة حين الأمر.

قوله: فتأمل<sup>(١)</sup>.

لعل وجهه أنَّ هذا التفصيل لا ينفع فيما نحن فيه، إذ ليس من يحكم عليه بوجوب الاحتياط مقدماً على الحرج ولا هو سبب في تحقق موضوع حرجي، نعم هو تفصيل بالنسبة إلى الأمثلة التي استشهد بها المورد.

قوله: وفيه أولاً أنّ معرفة الوجه<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أنّ هذا الجواب بل الأجوبة الأربعة طراً ناظرة إلى احتمال اعتبار نية الوجه، وأما كون الاحتياط مخالفاً للاحتياط باعتبار ملاحظة إطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد كما هو ثاني وجهي المذكور سنداً لأصل الإيراد، فلم يتعرض لجوابه إلا في ذيل الجواب الثاني، ومحصله: أنّ القائل بحجية مطلق الظن قاطع بحسب مقدمات دليhle بعدم بطلان عبادة تارك الطريقتين في حال الانسداد، فليتأمل.

قوله: لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسألة ومعرفة الوجه ظناً والقصد إليه<sup>(٢)</sup>.

لا يخلو الكلام عن مسامحة، لأنّ هذا الجواب يرجع أيضاً إلى الاحتياط حتى بالنسبة إلى احتمال اعتبار نية الوجه بمقدار ما أمكن لا الجمع بين العمل بالظن والعمل بالاحتياط، لأنّ القائل بحجية الظن يمكنه أن يقول مثلاً بوجوب نية الوجه والجزم فيها بل الجزم في أصل العمل ولو لم يعتبر قيداً للوجه كما هو قول جماعة ومع ذلك يمكنه الامتثال على هذا الوجه فيجب، وهذا بخلاف الاحتياط المذكور إذ يفوت به الجزم في النية البتة لأنّه فرع حجية الظن التي لم تثبت بعد.

وظهر من ذلك أيضاً أنّ من يقول بوجوب نية الوجه لو قال به حتى في حال انسداد باب العلم فلا مفر له عن القول بحجية الظن وبطلان الاحتياط، لما عرفت من عدم إمكان إحراز الوجه بالاحتياط جزماً، ولم ينفع هذا الجواب

(١) فرائد الأصول ١: ٤١٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤١٩.

الثالث لدفعه بالجمع المذكور، فتأمل جيداً.

قوله: ورابعاً لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول: إنَّ الظن<sup>(١)</sup>.

لا يتم هذا الجواب على ما اختاره المصنف في رسالة أصل البراءة من أنَّ القربة وقصد الأمر والامتنال الذي يتمشئ للمحتاط أن يقصد امتثال الأمر الواقعي بإتيان المحتملات، فينوي في إتيان كل واحد من الأطراف حصول الامتنال به أو ببدله الذي يأتي به بعد ذلك أو أتى به قبل ذلك، ولا ريب أنه لا يمكن حينئذ قصد الوجه جزماً.

نعم يمكن قصد الوجه الظني وهو غير نافع إلا إذا ثبت حجية الظن فيكون من قبيل ما إذا أفتى المفتي بمقتضى استصحاب الاشتغال، نعم لو قلنا هناك بحصول الامتنال وقصد القربة بأن ينوي في كل واحد من الأطراف الأمر الظاهري الناشئ من وجوب الاحتياط كان هذا الجواب صحيحاً، لكن هذا الوجه غير مرضي عند المصنف وهو كذلك كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

قوله: فتحصّل مما ذكرنا أنَّ العمدّة في رد الاحتياط هي ما تقدم من الإجماع ولزوم العسر<sup>(٢)</sup>.

قد عرفت سابقاً عدم تمامية كلا الوجهين بأوفى بيان فراجع.

وقد يردّ وجوب الاحتياط بوجهين آخرين:

الأول: أنا إذا راجعنا وجداننا نجد العلم الإجمالي بثبوت التكليف في

(١) فرائد الأصول ١: ٤٢٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٢٠.

خصوص المظنونات، ولا نعلم التكاليف في خصوص المشكوكات والموهومات لا مستقلاً ولا مردداً بينها وبين المظنونات بحيث يكون الكل طرفاً للعلم، فالشبهة في المشكوكات والموهومات بدوية لا مانع من إجراء الأصل فيها، فالعلم الإجمالي الحاصل لنا لا يوجب الاحتياط فيها فبطل الاحتياط الكلي.

ويؤيد هذه الدعوى أنّ من لا يرى انسداد باب العلم بل يعمل بالظنون الخاصة يكفي بإعمال الظنون الخاصة عن العلم الإجمالي الحاصل له كما هو حاصل لنا ولا يتأمل في إجراء الأصل بالنسبة إلى سائر الظنون والاحتمالات، فلو كانت طرفاً للعلم الإجمالي لتوقف عن إجراء الأصول ولا وجه له، إلا أنّ العلم الإجمالي في غير مؤدئ الأمارات المظنونة متنف وانحصر اطرافه في المظنونات.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الوجه لا يقتضي إبطال الاحتياط بالمرة لكي ينتج حجية الظن بالمقدمة الرابعة، بل يقتضي وجوب العمل بتمام المظنونات من باب الاحتياط.

وهذا الوجه نظير ما أجاب به المصنف شبهة الأخباري في عدم جواز العمل بعمومات الكتاب للعلم الإجمالي بوجود المخصصات لها كما مر في أول الرسالة، ونظير جواب الشبهة على اشتراط العمل بأصل البراءة بالفحص عن الأدلة لمكان العلم الإجمالي بثبوت الأحكام المخالفة للأصل كما سيحيى في أواخر رسالة أصل البراءة فراجع.

الثاني: أنه لا يمكن القول بوجوب الاحتياط الكلي لمراعاة العلم الإجمالي بالتكاليف، لأنّ القول بوجوب الاحتياط إنّما يتم فيما يمكن فيه

الاحتياط، وأما فيما لا يمكن فيه الاحتياط كما لو دار الأمر بين المحذورين كدوران الأمر بين الوجوب والحرمة مثلاً فلا بدّ من القول بأنّ الحكم هو الرجوع إلى الأصل في المسألة أو يعمل بالظن لو كان تلك الموارد كثيرة يعلم إجمالاً بوجود التكليف فيها بضميمة باقي مقدمات دليل الانسداد.

ويمكن دفعه: بأنّ المراد من الاحتياط الكلي أيضاً هو الاحتياط التام في جميع ما يمكن فيه الاحتياط لا جميع الموارد المحتملة كائنة ما كانت.

بقي هنا شيء: وهو أنّ لازم بطلان لزوم الاحتياط ليس حجية الظن مطلقاً حتّى في الموارد التي لا يمكن فيها الاحتياط، إذ كان المانع من إجراء الأصل في الوقائع مراعاة العلم الإجمالي فلما لم يمكن مراعاة العلم الإجمالي فيما لم يمكن فيه الاحتياط لا مانع من إعمال الأصول في خصوص تلك الموارد، فإن تم مقدمات الانسداد ينتج حجية الظن في غير تلك الموارد، فافهم فإنّه دقيق.

قوله: بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة لأنّها الأولى بالاهمال<sup>(١)</sup>.

محصل مراده أنّه إذا لم يجب الاحتياط التام للعسر والإجماع لا يرفع اليد عن الاحتياط بالمرة حتّى يتردد الأمر بين احتمالات أخرى، ويقال بحكم المقدمة الرابعة إنّ الظن أرجح من بينها، بل هاهنا مرتبة أخرى مقدمة على تلك الاحتمالات وهو التبعض في الاحتياط ورفع اليد عن الاحتياط التام بمقدار يرفع به العسر ولم يكن العمل بالاحتياط في الباقي مخالفاً للإجماع، ويحصل ذلك برفع اليد عن الاحتياط في موهومات التكليف فقط أو مع مشكوكات التكليف على تردد يأتي في كلامه، لكن يظهر من صدر كلامه (رحمه الله) أنّ

تعيين ترك العمل بالاحتياط في خصوص الموهومات بحكم العقل، ومن ذيل كلامه في خلال الاعتراضات والأجوبة أنّ التعيين بحكم الإجماع بمعنى أنّ مصب الإجماع القائم على عدم وجوب الاحتياط التام هو الاحتياط في الموهومات ويتردد في كون المشكوكات أيضاً مشمولاً للإجماع أم لا، ونحن نتكلم على كل واحد من الوجهين فنقول:

أما التمسك بالإجماع على تعيين الموهومات لعدم الاحتياط فيها، ففيه بعد الإغماض عما مر سابقاً من منع هذا الإجماع بالمرة، أنّ الإجماع متحقق على عدم لزوم الاحتياط التام ولا تعرّض له في تعيين مورد ترك الاحتياط عن غيره بل ساكت عن هذا، فيرجع فيه إلى حكم العقل، ولو فرض أنّ الإجماع متكفل لتعيين المورد فنقول إنّّه يعين كون العمل على خصوص الظن لا الاحتياط في المشكوكات أيضاً، وهذا هو الأظهر لأنّك إن راجعت كلمات المجمعين تجدهم متابعين للظن في المظنونات عاملين بالأصول المقررة للشاك في مشكوكاتهم لا الاحتياط فيها أيضاً كالمظنونات.

وأما التمسك في ذلك بحكم العقل بتقريب أنّ العقل يحكم بلزوم الأخذ بالراجح وترك المرجوح بعد أن لم يجب الأخذ بالراجح والمرجوح معاً، ففيه: أنّ جهات الترجيح متعددة متكررة غير منحصرة في كون الاحتمال مظنوناً ليكون الموهومات مرجوحة طراً بهذه الملاحظة، بل سلسلة الموهومات أيضاً مختلفة في الرجحان بنظر العقل، لأنّ الموهوم المقابل للظن الضعيف أرجح في نظر العقل من الموهوم المقابل للظن القوي، فلعل العسر يرتفع بترك الاحتياط في الثاني فقط، فمن جهات الترجيح أن بعض الموهومات أو المشكوكات مما قامت عليه أمارات ظنية غير ثابتة الحجية أو مظنون الحجية بظن غير ثابت الحجية فإنّه أرجح ممّا لم يقدّر عليه ذلك ولو كان من المظنونات.

ومنها: أنَّ رعاية حقوق الناس سيما ما كان متعلقاً بالنفوس والأعراض أرجح من رعاية حقوق الله على ما هو معلوم من مذاق الشرع، وكذا رعاية ما هو أهم من حقوق الله أرجح من غيره.

ومنها: أنَّ رعاية الاحتياط فيما كان الأصل المقرر في خصوص المسألة هو الاحتياط كالظهر والجمعة بعد العلم الإجمالي بالخصوص بوجوب أحدهما أولى وأرجح من الاحتياط فيما كان الأصل فيه البراءة كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، وأيضاً ترك الاحتياط فيما كان الأصل فيه البراءة عند الكل كالشبهة البدوية الوجوبية أو الأكثر كالشبهة التحريمية أولى وأرجح من ترك الاحتياط في الاشتباه بين الأقل والأكثر الارتباطي مما يكون الأصل فيه البراءة عند البعض وإن كنّا نحن موافقين لذلك البعض، وكذا ترك الاحتياط في مستصحب التكليف بالنسبة إلى الشك في المقتضي أرجح من ترك الاحتياط في مستصحب التكليف بالنسبة إلى الشك في الرفع، لكون الاستصحاب حجة فيه عند الأكثر بخلاف الأول فإنّه حجة عند الأقل إلى غير ذلك من وجوه الترجيح، فلا بدّ من ملاحظة جميع وجوه الترجيح ثم رفع اليد عن الاحتياط التام في المرجوح من هذه الوجوه بقدر ما يرتفع به العسر ولم يكن وجوب الاحتياط فيما سواه مخالفاً للإجماع، وأين هذا من رفع اليد عن الاحتياط في الموهومات فقط أو مع المشكوكات مع قطع النظر عن باقي المرجحات.

والحاصل أنَّ رفع اليد عن الاحتياط التام لا يتعين أن يكون بترك الاحتياط في جميع الموهومات، لأنّه إن كان المستند في ذلك الإجماع فالقدر المتيقّن منه بعض الموهومات لا الكل كما مرّ، وإن كان المستند أدلة رفع العسر فالعسر يرتفع بترك الاحتياط في بعض الموهومات غالباً، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فربّ شخص تكون مظنوناته كثيراً في إثبات التكاليف

وتكون موهومات التكليف في نظره قليلاً فيحتاج في رفع العسر إلى ترك الاحتياط في جميع الموهومات، وربّ شخص يكون بالعكس فيرتفع عسره بترك الاحتياط في بعض الموهومات.

وأيضاً لا وجه لإلغاء الظن بالطريق غير الموجب للظن بالواقع وجعله في سلسلة الموهومات لأنه مشارك للظن بالواقع من جهة تفريغ الذمة، ففي العمل بكليهما يحصل الظن بالفراغ، فإن سلّمنا أنه يرفع اليد عن الاحتياط في الموهومات مطلقاً ويؤخذ به في المظنونات فالواجب جعل الموهوم الذي قام عليه طريق ظني في سلسلة المظنونات، وأيضاً لا ينحصر وجوه الترجيح في الترجيح بحسب الاعتقاد، بل مطلق الأقربية إلى الواقع والأهمية في نظر الشارع من المرجحات في نظر العقل، ولعلك لو راجعت كلام المصنف فيما سيأتي عند ذكر المعجمات لدليل الانسداد تظفر بالإشارة إلى الإيرادات الثلاثة<sup>(١)</sup>.

وقد يقال: إنه لو بني على تبعض الاحتياط يمكن التبعض بوجه آخر وهو أن يعمل بالاحتياط فيما يبتلى به أولاً فأولاً حتى يبلغ إلى حد العسر

---

(١) أقول: الإنصاف أن الإيراد الثالث ضعيف، لأنّ العقل إنّما يحكم بلزوم الاحتياط التام أولاً لإدراك التكاليف الواقعية، فإذا قلنا بعدم وجوب هذا الاحتياط للزوم العسر أو الإجماع على عدمه يحكم العقل بلزوم رعاية ما هو أقرب إلى الاحتياط التام من حيث إدراك الواقع، ومن الواضح أنّ الأقرب إلى الاحتياط التام هو تقديم المظنونات ثم المشكوكات إن لم يوجب مراعاتها العسر ولم يكن مخالفاً للإجماع ثم الموهومات المقابلة للظن الضعيف وهكذا إلى أن يبلغ حدّ العسر أو يعلم الإجماع على سقوط الاحتياط أزيد من ذلك.

والحاصل أنّ ملاحظة حق الناس وحق الله والأهم وغير الأهم أجنبية عن المقام في حكم العقل بالاحتياط، نعم لو دار الأمر بين المتساويين من حيث إدراك الواقع يحكم العقل بالترجيح بالمرجحات الأخر من الجهات المذكورة وغيرها، هذا.



والحرج فحينئذ يترك الاحتياط، وهذا نظير ما يقال إنه لو علم المصلي قبل الصلاة بعجزه عن القيام في بعض صلاته يجب عليه القيام في أول الصلاة إلى أن يحصل له العجز فيقعده كما اختاره بعض خلافاً لآخرين، فالتخير بين القيام في الأول أو ما بعده مطلقاً أو إذا لم يمكن استدراك القيام في بعض الأحوال الذي هو أهم من الأول كحال الركوع مثلاً.

ويمكن أن يورد على حكم العقل بتبعض الاحتياط بأنّ العقل بعد العلم ببقاء الحكم الواقعي وعدم إمكان إحراز الواقع بالعلم أو العلمي تفصيلاً أو إجمالاً يجعل الظن طريقاً ويحكم بلزوم متابعتة، وهذه طريقة مستمرة يسلكها العقلاء في سائر أمورهم مما يتعلّق بمعاشهم ومعادهم، هذا.

وأورد على تبعض الاحتياط بنظير ما ذكره المصنف في خامس تنبيهات الشبهة المحصورة من أنه لو اضطر إلى ارتكاب بعض الأطراف لم يجب الاحتياط بالنسبة إلى الباقي، إذ يرجع الشبهة بالنسبة إلى الباقي إلى الشك البدوي إذا لم يكن حصول الاضطرار بعد العلم الإجمالي بل قبله أو مقارنه، وهكذا نقول فيما نحن فيه إذا لم يجب الاحتياط التام وقد رخص الشارع لدليل الحرج أو الإجماع ترك الاحتياط في بعض الاحتمالات سقط حكمه في باقي الاحتمالات لعين ما ذكر.

وفيه أولاً: أنّ هذا فيما كان الطرف المضطر إليه أو المرخص فيه بالحرج معيناً لا البعض غير المعين كما فيما نحن فيه على ما هو صريح كلام المصنف هناك حيث قال: الخامس لو اضطر إلى ارتكاب بعض الاحتمالات، فإن كان بعضاً معيناً فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي

لا احتمال كون المحرم هو المضطر إليه - إلى أن قال - ولو كان المضطر إليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقي<sup>(١)</sup> انتهى موضع الحاجة.

والعجب من إيراد المورد هذا الإيراد إلزاماً على المصنف مع أن المصنف صرح في آخر كلامه هناك بانطباق مسألتنا على القسم الثاني أعني الترخيص في البعض غير المعين حيث قال: ومما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط لمكان الحرج أو قيام الإجماع على عدم وجوبه، أن يرجع فيما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعني موارد الظن مطلقاً أو في الجملة إلى الاحتياط انتهى<sup>(٢)</sup>.

وثانياً: أن احتمال سقوط حكم العلم الإجمالي حتى في الاضطرار إلى المعين فيما إذا لم يبق العلم الإجمالي في باقي الأطراف كما لو كان المعلوم بالإجمال واحداً، وأما إذا كان المعلوم أكثر واضطر إلى واحد من الأطراف يبقى العلم الإجمالي في الباقي موجباً لوجوب الاحتياط، وما نحن فيه من هذا القليل إذ بعد رفع اليد عن الاحتياط بمقدار يرتفع به الحرج يبقى العلم الإجمالي بالنسبة إلى باقي الاحتمالات أيضاً وإن كان أفراد معلومه أقل من الأول، إلا أن يقال بعدم ارتفاع العسر إلا بترك الاحتياط بمقدار عدد المعلوم بالإجمال من

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٤٥.

(٢) أقول: ولنا في الفرق بين الاضطرار إلى المعين وغير المعين إشكال مبني على ما اخترناه من ثبوت التكاليف الواقعية حين الاضطرار أيضاً كما في حال الجهل وإن كان معذوراً في مخالفتها، وحينئذ نقول في الاضطرار إلى المعين أيضاً نعلم بثبوت الحكم واقعاً فيجب مراعاته بقدر الإمكان كما هو كذلك في الاضطرار إلى غير المعين ويجب الاحتياط في الأطراف الباقية بحكم العقل فتدبر.

التكاليف أو أزيد.

وثالثاً: أنه قد مرّ في بعض تنبيهات قاعدة الحرج أنّ أدلة الحرج كما أنها تدل على رفع الأحكام الحرجية كذلك تدل على إثبات ما لم يكن حرجاً، ففيما نحن فيه يحكم بوجوب الاحتياط فيما عدا القدر الحرجي بنفس أدلة رفع الحرج.

قوله: تعين ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب<sup>(١)</sup>.

أورد عليه بأنّه إذا ثبت عدم وجوب الاحتياط التام ورخص في ترك الاحتياط في بعض المحتملات لا نسلم ترجيح الموهومات من بين المحتملات لترك الاحتياط، بل يحكم بالتخيير بين المحتملات في ترك الاحتياط، ألا ترى أنّ الشبهة غير المحصورة لمّا لم يجب الاحتياط فيها يتخير في الأطراف المرخص فيه ولا يحكم بتحري المظنون الحكم فيها وترك الاحتياط في غيرها، هذا.

وأيضاً نقول تأييداً له ألا ترى أنّ الحكم في دوران الأمر بين المحذورين كالوجوب والحرمة هو التخيير، ولا يقال بوجوب تحري المظنون منهما ثم متابعتها بحكم العقل في الامتثال بالتكليف المعلوم بالإجمال الموجود بينهما، وهكذا يقال فيما لو علم بوجوب واحد من الظاهر والجمعة ولم يمكن الاحتياط بالجمع بينهما لعارض بالتخيير بينهما لا تحري الظن والأخذ به.

وفيه: أنا نمنع التخيير في أمثال ما ذكر إن أمكن تحصيل الظن بالواقع، فإن لم يمكن تحصيل الظن فحينئذ نقول بالتخيير، وقد مرّ سابقاً منع حرمة المخالفة

القطعية في الشبهة غير المحصورة، لأنّ العلم فيها ملغى وبحكم عدم العلم وسيأتي في محله أيضاً، فالاستشهاد به إذن في غير محله، إلا أنّ الانصاف أنّ الالتزام بترجيح المظنون في دوران الأمر بين المحذورين وفي مثال الظهر والجمعة ونظائرها خلاف الانصاف وخلاف مذاق الفقهاء طرّاً على الظاهر، فالإيراد بحاله إن بلغ الأمر إلى هنا.

قوله: لأنّ سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات<sup>(١)</sup>.

هذا أحد الوجوه التي يحصل الفرق بها بين القول بحجية الظن وبين القول بتبعيض الاحتياط ويشمر ثمرة عملية.

وثانيها: أنّه على القول بحجية الظن ندور مداره، وأما على القول بتبعيض الاحتياط فربما يقدم بعض الموهومات على بعض المظنونات للعلم بأهمية ذلك الموهوم في نظر الشارع من ذلك المظنون بناء على ما مرّ سابقاً من وجوب رعاية جميع وجوه التراجيح في حكم العقل<sup>(٢)</sup>.

وثالثها: أنّه على القول بحجية الظن يمكن قصد الوجه بالمظنون لو أريد ذلك، لأنّ الظن حينئذ يكون حجة وطريقاً إلى الواقع عقلاً وشرعاً كما في المظنون بالظن الخاص بعينه، وأما على القول بتبعيض الاحتياط فلا يمكن قصد الوجه لأنّ الأخذ بالمظنون حينئذ من باب الاحتياط، والأخذ بالاحتمال وإن كان واجباً بحكم العقل لكنه بوجوب إرشادي لا بعنوان أنّه هو الواقع كما في صورة حجية الظن خاصاً أو مطلقاً، بل ولا بعنوان كونه حكماً ظاهرياً كما في

(١) فرائد الأصول ١: ٤٢٢.

(٢) أقول: قد مرّ ضعف هذا المبنى بأوضح وجه.

مستصحب الوجوب مثلاً كما هو واضح.

ورابعها: ما قيل من أنه على القول بحجية الظن يقع الإشكال في خروج القياس من بين المظنونات، مع أن الحكم العقلي بحجية الظن حال الانسداد غير قابل للتخصيص، وأما على القول بتبعية الاحتياط فلا إشكال، هذا.

واعلم أن هذا الكلام من القائل مشتبّه المقصود، لأنه إن أراد أنه على القول بتبعية الاحتياط لا إشكال في خروج القياس عن مورد الاحتياط، ففيه: أنه لا وجه لخروجه بعد حكم العقل بوجوب الاحتياط في المظنونات، ويقع الإشكال كما يقع على القول بحجية الظن بعينه وما هو جواب هناك جواب هاهنا بعينه، وإن أراد أنه على القول بتبعية الاحتياط لا إشكال في عدم خروج القياس بناء على أن الأدلة الناهية عن العمل بالقياس لا يشمل مقام الترجيح، فلا بأس فيما نحن فيه ترجيح بعض الاحتمالات وهو ما كان مظنوناً بالظن القياسي على غيره من الموهومات، فهذا الاحتمال وإن حصل به الفرق الذي أراده القائل، لكن فيه أنه يستفاد من الأدلة الناهية عن العمل بالقياس أزيد من ذلك وهو أن القياس لا يعتنى به أصلاً وبالمرّة، والظن الحاصل منه بحكم الشك بكل وجه كما يظهر هذا المعنى من المصنف (رحمه الله) في محل تعرّضه كما سيأتي.

وخامسها: أنه على القول بحجية الظن تكون المظنونات فتاوى الفقيه القائل به، ويترتب عليه جواز البقاء على تقليده إذا مات لمن قلده حال حياته على القول به، وعدم جواز رجوع المقلد عن فتواه إلى غيره ما دام حياً على القول به.

وأما على القول بتبعية الاحتياط فالمجتهد القائل بذلك خال عن

الفتوى في موارد الاحتياط بمظنوناته، فلا يعقل البقاء على تقليده أو العدول عنه بل لا معنى لتقليده.

وفيه: أن القائل بالتبعيض يفتي بذلك، ويكون فتواه وجوب الاحتياط في المظنونات دون الموهومات، وذلك نظير فتواه بالاحتياط في الشبهة المحصورة، وما ذكرت من الخلو عن الفتوى إنما يتصور في موارد تردد الفقيه وتوقفه بالمرّة وأخذه بالاحتياط لحسنه العقلي ومن جهة إدراك الواقع به كيف كان.

وسادسها: ما أشار إليه المصنف (رحمه الله) في آخر كلامه من قوله: ويحصل مما ذكر إشكال آخر أيضاً من جهة أن نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها انتهى. يعني وأما على القول بحجية الظن فهو دليل كسائر الأدلة يخص به العمومات ويقيده المطلقات ويرتكب بها خلاف ظاهر الأدلة من الجهات الآخر.

وأورد عليه: بأنه على القول بحجية الظن أيضاً لا ينهض لتخصيص العمومات ومخالفة سائر الظواهر الثابتة بالظنون الخاصة، لأن حجية الظن بدليل الانسداد مشروطة بعدم وجود الظن الخاص في مورده وإن كان عموماً أو إطلاقاً كما علم ذلك في تحرير المقدمة الأولى من مقدمات دليل الانسداد.

وهذا الإيراد وارد على الظاهر، لكن يمكن أن يقال: إن مراد المصنف أيضاً من العبارة التي حكيناها هو ما أفاده المورد بعينه من أنه مع الإغماض عن أن المقدمات المذكورة مع تسليمها لا تنتج إلا تبعيض الاحتياط وقلنا بأنها منتجة للظن في الجملة لا تنتج حجية الظن المطلق مطلقاً بحيث يكون مخصصاً

للعوميات ومقيداً للمطلقات ومعارضاً للأدلة الثابتة بالظنون الخاصة، لأن حجتيه مخصوصة بما إذا لم يكن في مورده ظنّ خاص كي يكون المورد مما انسد فيه باب العلم والعلمي ويجري باقي المقدمات المنتجة لحجية الظن.

نعم لو كان حجية الظن ثابتة حال الانسداد مطلقاً بدليل آخر غير هذه المقدمات حتى بالنسبة إلى غير المورد الذي انسد فيه باب العلم، كان في عرض الظنون الخاصة ويكون مخصصاً ومقيداً ومعارضاً، وإذ ليس فليس.

ويشهد للتوجيه الذي ذكرنا للعبارة أنّه عبّر عن ذلك بقوله (رحمه الله) ويحصل مما ذكر إشكال آخر أيضاً إلى آخره<sup>(١)</sup> يعني كما أنّه لزم إشكال تبعض الاحتياط كذلك يلزم إشكال عدم حجية الظن بحيث يكون حجة ناهضة لتخصيص العوميات إلى آخره، وإلاّ فإن كان مراده بيان الفرق بين حجية الظن وتبعض الاحتياط لم يجعل ذلك إشكالاً آخر كما لا يخفى، لكن يبعد هذا التوجيه قوله: ويحصل مما ذكر إشكال آخر، حيث أحال حصول الإشكال إلى ما ذكره في سابقه مع أنّه لم يكن في كلامه السابق إشارة إلى هذا التوجيه بوجه، إلاّ أن يريد بالموصول في قوله ما ذكر مجموع ما ذكر في مقدمات الانسداد، فليتأمل.

قوله: قلت: مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

لا نعرف ارتباط هذا الجواب بالسؤال أصلاً، ولعله لذا ضرب على هذه العبارة إلى آخرها في بعض النسخ وأثبت بدله «قلت مسألة اعتبار الظن بالطريق» إلى آخره، وهو مناسب للسؤال، إلاّ أنّه أطنب في البيان بما لا يحتاج

(١) فرائد الأصول ١ : ٤٢٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٤٢٤ لاحظ الهامش.

إليه، فليتأمل.

قوله: إذ لا علم ولا ظن بطرو مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها<sup>(١)</sup>.

الإنصاف أن منع العلم الإجمالي بمخالفة الظواهر سيما في الإطلاقات والعمومات في غير محله، ولو سلم عدم العلم الإجمالي في خصوص مخالفة الظواهر كفى العلم الإجمالي بوجود التكاليف الواقعية المشتبهة في الموارد التي منها موارد تلك العمومات والإطلاقات بحيث تكون تلك الموارد من أطراف ذلك العلم الإجمالي، فلو حصل الظن في بعض تلك الموارد لا بد من العمل به وتخصيص العموم الموجود في ذلك المورد أو تقييد مطلقه، وإن ضاقت عن التخصيص والتقييد لسقوط العمومات والإطلاقات لمكان العلم الإجمالي فلا أقل من كون الظن واجب العمل في موارد هما، مع أنك قد عرفت سابقاً في جواب شبهة الأخباري في حجية ظواهر الكتاب من جهة العلم الإجمالي بوجود المخصصات والمقيدات أن العلم الإجمالي يصير تفصيلاً بعد وجدان جملة من المخصصات والمقيدات بحيث يزول العلم الإجمالي وينطبق ما وجد على المعلوم بالإجمال وينهض العمومات والإطلاقات بذلك حجة لرفع الإجمال عنها فراجع.



قوله: بل وكذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث إنها استصحابات<sup>(١)</sup>.

ما ذكره المصنف هنا مخالف لما صرح به في الشبهة المحصورة من رسالة أصل البراءة وفي تعارض الاستصحابين من رسالة الاستصحاب من أن العلم الإجمالي بمخالفة الواقع في مجاري الأصول لا يسقطها عن الاعتبار إذا لم يلزم مخالفة عملية من إجراءاتها كما فيما نحن فيه، وهذا هو التحقيق في المسألة لا ما ذكره هاهنا ولا ما ذكره أيضاً في الشبهة المحصورة من سقوط الاستصحابات التي علم إجمالاً بكون بعضها مخالفاً للواقع لأجل حصول غايتها التي نطق بها أخبار الاستصحاب مثل قوله (عليه السلام) لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله<sup>(٢)</sup> فبعد العلم الإجمالي بخلاف اليقين السابق فقد حصل اليقين الناقض فانقطع الحكم المستصحب، وقد ذكرنا في رسالة القطع عند التعرض لحكم العلم الإجمالي ما يوضح فساد هذا الوجه وتحقيق الحق فراجع، ولعلنا نتكلم عليها أيضاً عند تعرض المصنف لهذه الوجوه في محالها.

قوله: وبالجمله فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة<sup>(٣)</sup>.

قد يمنع استلزام العمل بالأصول النافية للمخالفة القطعية لمنع العلم الإجمالي بخلافها بالخصوص بناء على القول بأصالة الاشتغال في الشك في

(١) فرائد الأصول ١: ٤٢٨.

(٢) ورد مضمونه في الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١.

(٣) فرائد الأصول ١: ٤٢٩.

الأجزاء والشرائط في الأقل والأكثر الارتباطي، إذ هو أغلب موارد البراءة عندنا، فإذا أخرج هذا النوع من مجاري الأصول النافية وأدخل في مجاري الأصول المثبتة قلّ المشتبهات بالنسبة إلى الأصول النافية وكثرت بالنسبة إلى الأصول المثبتة سيما على القول بحجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وسيما على القول بحجية الأصل المثبت، وحينئذ لا يبعد دعوى عدم العلم الإجمالي بخلاف الأصول النافية بالخصوص.

نعم مجاريها من أطراف العلم الإجمالي بوجود التكاليف في جميع الوقائع، لكن لا أثر لهذا العلم الإجمالي العام في مجاري الأصول النافية لو عمل بالأصول المثبتة، إذ يتعين ذلك المعلوم بالإجمال في موارد الأصول المثبتة وتكون الشبهة في مجاري الأصول النافية شبهة بدوية على ما مر غير مرة، وكذا إذا لم يعمل بالأصول المثبتة للعسر والهرج وعمل بالظن في مجاريها فلا مانع من العمل بالأصول النافية لما مرّ من صيرورة العلم الإجمالي مفصلاً بالعمل بالمظنونات، فتأمل.

وأما إذا قلنا بالبراءة في الشك في الأجزاء والشرائط كما هو الحق فيكثر مجاري الأصول النافية جداً، والعمل بها مستلزم للمخالفة القطعية للعلم الإجمالي بوجود التكليف من بين موارد ما فيجب فيها الاحتياط لمكان هذا العلم الإجمالي، لكن العمل بالأصول المثبتة حينئذ غير مستلزم للهرج لقلة مجاريها على هذا القول، فيكون العمل بالاحتياط في مجاري الأصول النافية بانضمام العمل بالأصول المثبتة مستلزماً للهرج لأنه مساوق للاحتياط التام ويتم مراد المصنف حينئذ، فليتأمل جيداً.

قوله: فهو باطل لوجهين أحدهما الإجماع القطعي<sup>(١)</sup>.

دعوى الإجماع هاهنا نظير دعوى الإجماع على بطلان الاحتياط في المسألة السابقة استنباطية، فإنّ أحداً من العلماء لم يصرّح ببطلان التقليد في حال الانسداد لمن انسده عليه باب العلم التفصيلي ولم يجب عليه الاحتياط فيما علمه إجمالاً، وحينئذ فدعوى الإجماع تخرص على الغيب إلّا أن يراد منه دعوى القطع بالمطلب من مذاق الفقهاء وهو أيضاً في محل المنع.

قوله: وأما الجاهل الذي بذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلّطه، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

لأنّ دليل جواز التقليد إن كان هو الإجماع فالقدر المتيقّن منه غير المفروض، وإن كان ظاهر مثل قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾<sup>(٣)</sup> مثلاً فإنّه منصرف إلى ما لا يعلم المقلد بطلان مستند المفتي.

ويرد عليه أولاً: أنّه لا يتعين تقليده للمجتهد الذي يعلم فساد مستنده فليقلد غيره ممن لا يعلم فساد مستنده، فإن لم يجد في الأحياء ففي الأموات، ولا دليل على بطلان تقليد الميت في مثل المقام إلّا أن يعلم بفساد مستند جميع المجتهدين حيههم وميتهم فيثبت بذلك بطلان كون التقليد مرجعاً.

وثانياً: أنّ لازم هذا الدليل الثاني عدم جواز رجوع المقلد أيضاً إلى المجتهد في فتواه إذا علم فساد بعض مباني هذه الفتوى، مثلاً لو أفتى المفتي بوجوب الجهر ببسم الله للخبر الفلاني الذي عنده حجة بواسطة ورود الأمر

(١) فرائد الأصول ١ : ٤٢٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٤٢٩.

(٣) الأنبياء ٢١ : ٧.

الظاهر عنده في الوجوب بضميمة كون ذلك الخبر أرجح ممّا يعارضه، فلو علم المقلد بعدم حجية الخبر الفلاني أو عدم كون الأمر حقيقة في الوجوب أو عدم رجحانه على معارضه لم يجز تقليده في وجوب الجهر بل يقلده في بعض المباني مما لم يعلم فسادَه ويضم إليه باقي المباني مما يعلمه هو ويأخذ بالنتيجة أيّ شيء حصلت.

والظاهر عدم التزام أحد بذلك، فإذن لا محيص إلّا عن التزام جواز تقليد من لا يعلم بفساد فتواه لإطلاق أدلة التقليد وإن علم بفساد ما استند إليه المفتي، وعلى هذا يسقط هذا الدليل بالمرّة.

قوله: فإذا تعذرت المرتبة الأولى ولم يجب الثانية تعيّن الثالثة ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة<sup>(١)</sup>.

يرد على هذا التقرير أعني حكم العقل برجحان العمل بالظن وتعيينه من بين الاحتمالات بعد عدم إمكان العلم التفصيلي وعدم لزوم الامتثال العلمي الإجمالي، أنّه لا يحتاج إلى إتيان إثبات جميع المقدمات المذكورة، بل يكفي إثبات انسداد باب العلم بالتكاليف مع بقائها بعد الانسداد وإبطال وجوب الاحتياط، ولا يحتاج إلى إثبات بطلان الرجوع إلى البراءة الكلية أو الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل فيها، أو الرجوع إلى التقليد فيقال إذا لم يمكن العلم التفصيلي بالامتثال ولم يجب العلم الإجمالي به تعين الرجوع إلى الظن بحكم العقل لكونه أقرب إلى الواقع من سائر الاحتمالات المتصورة ومنها الرجوع إلى البراءة الكلية وإلى الأصل في كل واقعة وإلى التقليد، إلى غير

ذلك<sup>(١)</sup>.

قوله: فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد من أنه، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

قيل: المراد من هذا البعض صاحب العوائد ولم نجده في كلامه، وقيل المراد المدقق الخونساري جمال الدين، وكيف كان إيراد المورد وارد على تقدير كون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بتقرير الكشف بمعنى أن مقدمات الانسداد ينتج أن الشارع جعل الظن في حال الانسداد حجة تعبدًا فيقول المورد لم لا يجوز أن يكون الشارع قد تعبدنا في حال الانسداد بالعمل بشيء آخر غير مطلق الظن كخبر الواحد مثلاً، فلا بد من نفي ذلك بدليل حتى يستكشف بحكم العقل أن المجعول ليس إلا الظن، لكن تقرير الكشف باطل عند المصنف لوجوه تأتي.

وأما بناء على حجية الظن من باب الحكومة فلو قرر الحكومة بأن العقل يحكم بقبح كون المرجع حال الانسداد بضميمة باقي المقدمات غير الظن بإيراد المورد مندفع كما ذكره المصنف، ولو قرر كما هو الحق من حكم العقل بأن تطبيق العمل على المظنون متعين لكونه أرجح من غيره، فيرد عليه إيراد المورد بأنه لم لا يجوز أن يكون الشارع قد جعل لنا طريقاً تعبدياً حال الانسداد وإن

---

(١) أقول: الإنصاف عدم ورود هذا الإيراد، لأن هذا الكلام إنما يتم لو كان احتمال الرجوع إلى البراءة وما بعده في عرض سائر الاحتمالات التي لم يقم على اعتبارها دليل، وليس كذلك إذ قد دلّ الدليل على اعتبار هذه الأصول مطلقاً فيلزم في المقام إبطالها بوجه ولو بدعوى قصور أدلتها عن شمول زمان الانسداد ونحوه لأجل انصراف أو غيره فجميع المقدمات محتاج إليها فتدبر.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٣٢.

كنا لا نعلمه، فلا يحكم العقل بوجوب متابعة الظن إذ المفروض عدم قبح جعل مثل هذا الطريق، فافهم.

### تنبيهات:

الأول: أنه على تقدير كون الظن معتبراً من باب الحكومة كما هو مذاق المصنف في نتيجة دليل الانسداد لا يصير الظن حجة ودليلاً بحيث يمكن تخصيص العمومات به أو معارضته لسائر الأدلة، بل هو نظير الاحتياط في حكم العقل فإنه يحكم بأنه لا مناص عن العمل بالظن ولا شيء أقرب وأرجح منه، لا أن الظن دليل حيثنذ. نعم على تقرير الكشف يكون دليلاً في عرض سائر الأدلة.

الثاني: أن المقدمات المذكورة إنما تنتج حجية الظن لو لم يكن في العمل بالظن محذور نظير محذور الخروج عن الدين في العمل بالبراءة الكلية، ومحذور الحرج في العمل بالاحتياط، ومحذور مخالفة الإجماع في العمل بالتقليد، ومحذور المخالفة القطعية في العمل بالأصل في كل واقعة، وليس كذلك لأن في العمل بالظن أيضاً محذور مخالفة الآيات الناهية عن العمل بالظن، فتساوى الاحتمالات من حيث إن لكل واحد منها محذوراً في حد أنفسها، فترجيح الظن من بينها يحتاج إلى دليل مفقود، فإذا يحكم العقل بالتخير بينها.

فإن قلت: إن الآيات الناهية منصرفة عن حال انسداد باب العلم.

قلت: لا يرضى بذلك المصنف ومن يقول بمقاتلته من عدم جواز العمل بالظن القياسي في حال الانسداد، لأن النهي عن العمل بالقياس أيضاً كالنهي عن العمل بالظن في الانصراف وعدمه، فلم لا يقولون بالانصراف كما يقوله المحقق

القلمي (قدس سره).

لكن يمكن توجيه الانصراف المذكور ودفع النقض بالقياس بأن الظاهر من الآيات الناهية عدم العمل بالظن بالانتقال إلى العلم، فلا تعم المقام الذي لا يمكن فيه تحصيل العلم. وبعبارة أخرى تفيد عدم جواز الاكتفاء بالطريق الناقص الطريقية أي الظن بدلاً عن الطريق التام الطريقية أي العلم، فلا يشمل حال عدم إمكان حصول العلم كما نحن فيه، وهذا بخلاف النواهي عن العمل بالقياس فإنها تدل على أنه ليس طريقاً إلى إثبات الأحكام الشرعية أصلاً، فلا فرق بين زمان الانسداد والافتتاح في ذلك.

الثالث: أن المقدمات المذكورة لو تمت لدلت على حجية الظن في الأحكام غير الإلزامية كالمستحبات والمكروهات أيضاً كالأحكام الإلزامية مثل الواجبات والمحرمات، لأننا لو فرضنا انحصار الأحكام الشرعية في غير الإلزاميات وانسد باب العلم بها مع بقائها يمكننا أن نقول أصالة البراءة الكلية باطلة لمحذور الخروج عن الدين، وكذا الاحتياط التام لمحذور الحرج إلى آخر المقدمات، وهكذا نقول لو انضم التكاليف الإلزامية إلى غير الإلزامية وانسد باب العلم بها.

وربما يستشكل بالنسبة إلى إجراء المقدمة الثالثة بأنه لو فرض أن الاحتياط بالنسبة إلى الأحكام الإلزامية فقط لا يوجب الحرج وكان الاحتياط في جميع الأحكام يوجب الحرج، فاللازم بمقتضى أدلة رفع الحرج في الدين أن يحكم بالاحتياط في الأحكام الإلزامية وبعده في غير الإلزاميات.

والحق عدم الفرق بين الطائفتين من الأحكام بالنسبة إلى العلم الإجمالي وعدم لزوم الاحتياط في الكل كل بحسبه، بشهادة أن الدين اسم لمجموع

الأحكام التي رفع عنها الحرج.

الرابع: أن قضية المقدمات المذكورة لدليل الانسداد حجية الطريق المشكوك الحجية في حكم العقل، لا الظن الفعلي بأصل الحكم المعلوم بالإجمال أو بطريقة كما هو المدعى، ووجهه أنه قد تقدم سابقاً غير مرة أنه لو دار الأمر بين الظن الشخصي الفعلي والظن النوعي لا نسلّم تقدم الأول على الثاني مطلقاً في حكم العقل والعقلاء، ألا ترى أنه لو كان بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة كما هو كذلك فيما لا يعرفونها حق المعرفة يعتمدون على الظن النوعي الموجود في قول أهل الخبرة ولا يعبأون بالظن الفعلي الحاصل لهم من وجه آخر<sup>(١)</sup>.

قوله: أحدهما وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ما لفظه<sup>(٢)</sup>.

هو صاحب الفصول<sup>(٣)</sup> ذكره في الثامن من أدلة حجية خبر الواحد في كلام طويل مشتمل على الإيرادات الكثيرة والأجوبة عنها وقرره بحيث لا يمكن الاكتفاء بالظن بالواقع فقط من دون الظن بالطريق، مع دعواه القطع ببقاء الأحكام التكليفية الفرعية الواقعية أولاً والقطع بجعل الطرق المخصوصة وكوننا مكلفين بالرجوع إليها في معرفة الأحكام، وذلك لأنه لم يجعل الطرق المنصوبة في عرض الواقع حتى يكفئ بالظن الواقع في عرض الاكتفاء بالظن بالطريق،

(١) أقول: قد مرّ منا سابقاً منع ذلك وأنّ الظن الشخصي مقدم في حكم العقل مادام موجوداً وإلا فالظن النوعي، وما ذكر من تقديم العقلاء للظن النوعي فلو كان كذلك أحياناً فلعله من جهة أن ملاحظة جهة الظن النوعي توجب زوال الظن الفعلي على الخلاف، فليتمل جيداً.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٣٨.

(٣) الفصول الغروية: ٢٧٧.



بل يظهر منه دعوى تقييد الحكم الواقعي بالطريق المنسوب في قوله، ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وأيضاً يصرح فيما بعد ذلك من كلامه الذي لم ينقله المصنف بأن الأحكام الواقعية المعلومة مشروطة بالإتيان بها بالطرق المنسوبة.

وكيف كان، من أراد الاطلاع على حقيقة مراده كما هو حقه لا ينبغي أن يقتصر على ملاحظة ما حكاه المصنف عنه، بل عليه أن يراجع كلامه في الفصول إلى آخره كي تتضح له حقيقة مرامه، وقد أكثر الإيرادات والأجوبة، وأكثر ما يورد عليه المصنف متصيد من مطاوي كلماته، وربما أجاب عن بعضها بجواب لم يكن مرضياً عند المصنف.

قوله: وربما يجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه<sup>(١)</sup>.

هذا الكلام بظاهره مصادرة، ويمكن توجيهه بأن المنع عن العمل بالقياس لا يجامع عدم نصب الطريق التعبدى، إذ مع عدم النصب يكون الحوالة على الطريق العرفي الذي يسلكه العقلاء في أوامر الموالى بالنسبة إلى عبيدهم وغيرها، ومن المعلوم أن الطريق العقلاني المتعارف حين تعذر العلم بالمقصود هو الأخذ بالظن مطلقاً من غير فرق بين أفراد، وحينئذ لا معنى لإخراج الظن القياسي من بينها والمنع عن الأخذ به، وأما مع فرض نصب الطرق التعبدية فلا مانع من أن يمنع عن بعضها كالتقياس وشبهه، كما أنه اعتبر بعضها الآخر، ولعله إلى هذا التوجيه يشير قول المصنف في رد هذه الدعوى بأن مرجع هذا إلى

الإشكال الآتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد.

وكيف ما كان، يرد على هذا الوجه مضافاً إلى ما أورد عليه المصنف، أنّ المنع عن العمل بالقياس لا يكشف عن نصب طريق تعبداً، لِمَ لا يجوز أن يمنع الشارع العمل ببعض الطرق تعبداً، ويحيل المكلفين بالنسبة إلى غيره على الطرق العقلانية فيما بينهم، كما هو كذلك لو فرض عدم المنع عن القياس أيضاً.

**قوله: وينتقض أولاً بأنه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصاً<sup>(١)</sup>.**

إنّما تصيّد المصنف هذا النقض بل المنقوض أيضاً من كلام صاحب الفصول (رحمه الله) وقد جعله ثالث الإشكالات التي أورها على ما حققه ثم أجاب عنها، وقد بيّن هناك أنّه لو كان المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصاً بملاحظة تحقق الإجماع على عدم الاعتبار بالقياس في تعيين الطريق يلزم إما توقف الشيء على نفسه أو الدور، لأنّه لو كان تعيين الطريق أيضاً بمعونة طريق آخر فإن كان الطريق الثاني نفس الطريق الأول يلزم توقف الشيء على نفسه، وإن كان غيره فننقل الكلام إليه حتى يلزم الدور إن رجع إلى الأول أو التسلسل لو لم يرجع إليه.

**قوله: قلت: هذه مغالطة فإنّ مطلق الظن ليس طريقاً في عرض الطرق المجعولة<sup>(٢)</sup>.**

يمكن تقرير السؤال بحيث يكون مطلق الظن في عرض سائر الطرق المجعولة بعد فرض أنّ المراد من نصب الطريق أعم من الجعل أو التقرير كما هو

(١) فرائد الأصول ١: ٤٤٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٤٣.

صريح كلام صاحب الحاشية الشيخ محمد تقي<sup>(١)</sup> في تقرير هذا الدليل الظاهر في أنّ صاحب الفصول أخذه منه أو بالعكس، وذلك بأن يقال إنّ لو قطعنا النظر عن دليل الانسداد نرى أنّ الظن بالواقع طريق ظني إلى الواقع، كما أنّ خبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة طرق إلى الواقع، وبعد ملاحظة مقدمات الانسداد إذا حصل الظن ببعض تلك الطرق وأنّه أرجح من الباقي يحكم بحجّيته دون غيره، فكان الظن بالواقع في عرض سائر الطرق لا في طوله ولم يثبت ذلك بدليل الانسداد، والظن المتعلق بواحد من الطرق وإن كان ذلك الطريق هو الظن المطلق بالواقع هو الثابت بدليل الانسداد وليس في عرض الطرق.

والحاصل أنّ ما جعله السائل في عرض سائر الطرق هو الظن بالواقع غير المتوقف على دليل الانسداد، ولا يدفعه ما قاله المصنف من أنّ الظن ليس طريقاً مجعولاً في عرض سائر الطرق، لأنّ الظن الذي ليس طريقاً مجعولاً هو الثابت بجريان دليل الانسداد المتعلّق ببعض تلك، فإذا سقط الجواب الأول.

**قوله: وثالثاً سلّمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية من أقسام الخبر، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.**

يمكن أن يورد عليه بمنع وجود القدر المتيقّن الوافي بالمقصود بحيث لا نحتاج إلى تعيين الطريق بالظن، لأنّ القدر المتيقّن في المرتبة الأولى بحسب الأقوال هو الخبر الصحيح الأعلائي الموثوق الصدور مع إفادته الظن الفعلي، ولا ريب أنّ هذه المرتبة لا تكفي في الفقه لندرتها جداً ولا متيقّن فيما بعد ذلك، بل يدور الأمر بين الخبر الصحيح أو الخبر الموثوق الصدور أو المفيد للظن

(١) [لم نعثر عليه في مظانه].

(٢) فرائد الأصول ١ : ٤٤٤.

الفعلي مثلاً، وليس بين المذكورات قدر متيقن، فيحتاج في تعيين الطريق المنصوب إلى الظن.

قوله: لأنّ مورد العمل بالظن إن كان الأصول على طبقه فلا مخالفة<sup>(١)</sup>.

الأولى أن يعبر بمورد العمل بالطرق كما لا يخفى، وحاصل مراده أن الاحتياط بالعمل بجميع الطرق المشكوكة الحجية لا يستلزم طرح الأصول الثابتة الحجية، لأنّ مورد الطريق إن كان مطابقاً للأصل الجاري في ذلك المورد فلا مخالفة سواء كان الأصل مثبتاً للتكليف أم نافياً له، وإن كان مخالفاً للأصل، فإن كان الأصل نافياً للتكليف كأصالة البراءة والاستصحاب النافي فكذلك لا يلزم من العمل بالطريق طرح ذلك الأصل لأنه موافق للاحتياط غير منافٍ للأصل، وكذلك أصالة التخيير لا ينافيها العمل بالطريق الموافق لأحد طرفيه، فلم يبق إلا الاستصحاب المخالف لمؤدى الطريق وأصالة الاحتياط الجارية في المسألة، أما أصالة الاحتياط فنتلزم بالعمل بها ولا نعمل بالطريق المخالف لها، وأما الاستصحاب المخالف فهو فيما نحن فيه ساقط عن الحجية، لأننا نعلم إجمالاً بوجود الدليل المخالف له في جملة ما هو معلوم لنا من الطريق المنصوب المشتبه فيما بين الطرق المشكوكة الحجية، وهذا العلم الإجمالي مانع عن جريان الاستصحاب لما ذكره المصنف في محله من أنّ اليقين الذي جعل غاية للاستصحاب في قوله: «لا تنقض اليقين إلاّ بيقين مثله» أعم من اليقين الإجمالي، فإذا حصل الغاية كما هو المفروض انقطع حكم الاستصحاب.

والحاصل أنّ العمل بالطرق المشكوكة الحجية بأجمعها للاحتياط بضميمة

الاحتياط في المسألة الفرعية فيما كان الأصل فيه الاحتياط كالتكليف المردد بين المتباينين لعدم جواز طرحه من غير دليل لا محذور فيه أصلاً، ولا يلزم من العمل بهذا المجموع حرج قطعاً، هذا.

ولكن قول المصنف (رحمه الله) بسقوط الاستصحاب المخالف للعلم الإجمالي بوجود الدليل على الخلاف مخالف للتحقيق على ما مرّ في مبحث القطع مفصلاً، وقد صرح هو بنفسه بخلافه في مواضع أخر، ومع ذلك أيضاً نقول نعمل بالاستصحابات المخالفة منضماً إلى العمل بالطرق وأصالة الاحتياط في المسألة الفرعية، ولا يلزم من ذلك كله محذور الحرج لقلة موارد الاستصحاب المثبت للتكليف المخالف لمؤدى الطرق في الغاية، وإنّما لزم الحرج في الاحتياط التام بالنسبة إلى المسائل الفرعية لمكان الاحتمالات الكثيرة التي لم يؤد إليها طريق لا موافقاً ولا مخالفاً، وكذا رعاية الاحتياط في الاحتمالات التي قام الطريق بنفي التكليف فيها وهي كثيرة أيضاً، فإذا أخرج هاتين الطائفتين من بين المحتملات لا يلزم من العمل بالبقية حرج قطعاً.

بقي هنا شيء وهو أنّ المراد بالاحتياط في العمل بالطرق المشكوكة الحجية ما هو، فنقول: إنّه يحتمل وجهين:

الأول: أن يؤخذ بالأمارات التي لا معارض لها مطلقاً سواء كانت مما تثبت التكليف أو تكون نافية له، وأما الأمارات المثبتة للتكليف التي تعارضها أمارات أخر نافية له فمقتضى الاحتياط فيها الأخذ بالأمارات المثبتة لا النافية، إذ الأمارات النافية لا تنافي العمل بالأمارات المثبتة، لأنّ مفادها عدم الوجوب وعدم الحرمة مثلاً ولا محذور في فعل غير الواجب وترك غير الحرام، ولو عمل بالأمارات النافية في الفرض المذكور لزم طرح الأمارات المثبتة وهو مخالف

للاحتياط الذي بنينا الكلام عليه.

الثاني: أن يؤخذ بالأمارات غير المتعارضة مطلقاً ويعمل في الأمارات المتعارضة بقواعد التعارض من التعادل والترجيح التي تستفاد من تلك الأمارات أيضاً.

وأظهر الاحتمالين هو الاحتمال الأول، إذ على الاحتمال الثاني قد يرجح الأمانة النافية على المثبتة ويؤخذ بها وهو خلاف الاحتياط المقصود<sup>(١)</sup>.

قوله: اللهم إلا أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

في هذا الكلام أنظار:

الأول: أنه جعل الشك في الجزئية من موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة، والتحقق أنه من موارد البراءة وهو مختار المصنف أيضاً.

الثاني: أنه جعل الاستصحابات المثبتة للتكليف أيضاً من موارد جريان الاحتياط لأجل العلم الإجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة

---

(١) أقول: الأظهر عندي هو الاحتمال الثاني، إذ الأخذ بالأمارات المثبتة في مورد التعارض مطلقاً موجب لطرح الأمارات النافية من غير موجب، وما ذكر في وجه عدم المنافاة مدخول بأن المراد من الأخذ بالطرق جعل العمل على طبقها مطلقاً، لأن صريح كلام الفصول يدل على أننا مكلفون واقعاً بالإنيان بالواقعيات بحسب الطرق، فالواقع الخالي عن الطريق المنسوب لا فائدة في العمل بها، وأما الطريق غير المصادف للواقع فيفيدنا العمل به، نعم ما ذكر في الوجه الأول يناسب الاحتياط في المسائل الفرعية دون الاحتياط في المسألة الأصولية التي نحن بصدد.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٤٦.

السابقة وهو فاسد، لأنّ العلم الإجمالي على الخلاف موجب لسقوط الاستصحابات المثبتة وترك الاحتياط فيها لا الاحتياط كما لا يخفى، نعم العلم الإجمالي بوجود بعض التكاليف من بينها يوجب الاحتياط وهذا غير ما ذكره.

الثالث: أنّه جعل الاستصحابات النافية أيضاً من موارد جريان الاحتياط لمكان العلم الإجمالي بوجوب العمل في بعضها على الخلاف، وهو أيضاً غير صحيح لأنّ هذا العلم الإجمالي شطر من العلم الإجمالي الكبير بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعية، كما أنّ شطراً منه في موارد أصالة البراءة وشطراً منه في موارد أصالة التخيير والاحتياط، وفي هذا المقام لا ينظر إلى ذلك العلم الإجمالي بجميع موارد، إذ لو أثر هذا العلم الإجمالي فقد أثر في الاحتياط التام الذي قد تقدّم، وإن لم يؤثر للإجماع أو الحرج أو غيره سقط حكمه ولا نعيد اعتباره في كل شطر شطر من موارد.

الرابع: أنّ مجموع ما ذكره مع التسليم لا يوجب الحرج لما مر من خروج الاحتمالات البدوية غير المطابقة لأمارّة، والاحتمالات المطابقة للأمارات النافية عن موارد الاحتياط الكلي الذي لزم منه الحرج، ولعل المصنف إلى جميع ما ذكرنا أشار بقوله فتأمل.

قوله: وكما أنّ المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية فتأمل<sup>(١)</sup>.

لعله إشارة إلى منع كون القاضي عاجزاً عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية، إذ لا طريق للعلم بها سوى الطرق التي هي بيد العرف والقاضي منهم، وما علل به من عدم انضباط أمارات الوقائع الموجبة للظن غير قادح بعد فرض

كون الميزان حصول الظن بأي طريق حصل.

قوله: مع إمكان أن يقال أن مسألة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسألتنا<sup>(١)</sup>.

هذه المقالة وإن كانت ممكنة لكن الظاهر خلافها، بل لا يبعد دعوى القطع بأن وجوب عمل القاضي بالبيّنة والإقرار واليمين ونكولها لأجل كشفها الغالبى عن ثبوت المدعى وعدمه واقعاً كما هو كذلك قطعاً في طريقة قول المجتهد، لا لأجل مجرد التعبد بها في فصل الخصومة، لكن الكلام يبقى في أن جعل المذكورات طريقاً واجب العمل مطلق بحيث يشمل حال انسداد العلم بها أم لا، فإن أحرز الإطلاق ولو من جهة إطلاق أدلتها فالمتعين حين انسداد باب العلم بها هو الأخذ بالظن بها، وإلا يحكم بتساوي الظن بها والظن بالواقع في مقام الأخذ في حكم العقل، وهكذا نقول بعينه بالنسبة إلى الطرق المنصوبة فيما نحن فيه، ولا يبعد دعوى الإطلاق في المقامين، إلا أن الإنصاف عدم العلم بذلك خصوصاً في مقامنا، فتدبر.

وكيف كان فمحصل مراد صاحب الفصول على ما يظهر من مجموع كلامه: أن الظن بالطريق ظنّ بالخروج عن عهدة التكاليف الواقعية، فإن صادف الواقع وإلا فالمظنون حصول ما يقوم مقام الواقع في براءة الذمة، هذا بخلاف الظن بالواقع فإنه لا يلزم الظن بالبراءة، إذ يمكن أن يكون الظن بالواقع موهوم الحجية أو مشكوكها أو مضمونها أو مقطوع عدمها.

ومحصّل جوابه: أن الظن بالطريق أيضاً بهذه المثابة بعينها إذ لم يعلم كونه مبرئاً للذمة فعلاً بل يكون مبرئاً شأنه كالظن بالواقع، لأنّ هذا الظن القائم على



الطريق أيضاً قد يكون مظنون الحجية وقد يكون مشكوك الحجية أو موهومها أو مقطوع عدمها طابق النعل بالنعل، فكان مساوياً للظن بالواقع فيحكم العقل بالرجوع إليهما في عرض واحد ولا ترجيح.

وقد عرفت أيضاً أننا لو سلمنا نصب الطرق في الجملة وحصرها في غير الطرق المحرمة العمل كالقياس وأشباهه خصوصاً إذا جعلنا النصب أعم من الإمضاء كما هو الأظهر لا ينتج مدعى صاحب الفصول أيضاً، لأن غايته أن هذه الطرق هي المرجع في الجملة وهذا أعم من أن يكون الظن بهذه الطرق حجة ومرجعاً أو يكون الظن بالواقع الحاصل من هذه الطرق مرجعاً فإنه يصدق هنا أيضاً عدم الخروج عن الطرق المنصوبة والرجوع إليها.

قوله: وجهان، الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني<sup>(١)</sup>.

لكن على الوجه الأول يلزم أن يكون الظن بالواقع في عرض الظن بالطريق حجة حين انسداد باب العلم، لأنه الذي يحكم به العقل في مقام الإطاعة والامتثال، ضرورة أن الظن بالواقع التحقيقي أو التنزيلي يقوم مقام العلم به في حكم العقل، وهذا بخلاف الوجه الثاني فإن العلم بإتيان الواقع أو الطريق علم بتفريغ الذمة، لكن الظن بالواقع ليس ظناً بتفريغها، بل الظن بالطريق يلزم الظن بالتفريغ، لأن الظن بالواقع قد يجامع العلم بعدم التفريغ كما إذا كان عن القياس والشك في التفريغ والظن بعدم التفريغ هذا مراده.

قوله: ومنشأ ما ذكره (قدس سره) تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول<sup>(١)</sup>.

هذا التخيل بعيد عن ساحة جلالة هذا المحقق النحرير، لأن من الواضح أنه يجب تحصيل طريق إلى مطلق المجعولات الشرعية سواء كان ذلك المجعول حكماً شرعياً أو طريقاً جعلياً، فالعلم بالواقع والعلم بالطريق المجعول في عرض واحد، كما أن نفس الحكم الواقعي والطريق المجعول أيضاً في عرض واحد فكيف يشتبه هذا على مثل ذلك المحقق.

ثم يستفاد من كلام المصنف أن هذا التخيل ينتج مقصود المحقق لو كان حقاً، وهو غير واضح إذ لو سلمنا أن العمل بنفس الطريق كالعمل بالعلم بالواقع ملازم للقطع بالتفريغ لا نسلم أن الظن بالطريق يلزم الظن بتفريغ الذمة بعد كون هذا الظن مشكوك الحجية فتدبر.

وقد حكى السيد الأستاذ (دام بقاءه)<sup>(٢)</sup> عن أستاذه الشيخ محمد باقر ولد المحقق المذكور أنه أخطأ المصنف في فهم كلام المحقق وقال: إن مراده أنه يجب في حكم العقل أولاً تحصيل العلم برضاء الشارع بما يعمل به المكلف من موافقة الواقع أو الطريق، فلو انسد باب العلم يجب في حكم العقل تحصيل الظن برضاء الشارع بما يعمل به أي وجه من أي طريق حصل ذلك الظن بالرضا، وإنكار هذا المعنى مكابرة، فمراده من الظن بالطريق هو الظن بما يرضى به الشارع فعلاً من المكلف، واستشهد على استفادة هذا المعنى من كلامه بتعبيره بتفريغ الذمة في حكم المكلف وحكم الشارع مراراً متعددة فتدبر، وهذا المعنى لا يرد عليه

(١) فرائد الأصول ١: ٤٥٩ - ٤٦٠.

(٢) [المقصود به هو السيد الطباطبائي اليزدي (قدس سره)].

شيء مما أورد عليه المصنف (رحمه الله).

وأورد عليه:

أولاً: أنَّ هذا المعنى بعيد عن كلام المحقق كما لا يخفى.

وثانياً: أنَّ الظن بما يرضى به الشارع فعلاً لا يمكن تحصيله، إذ غاية ما يمكن تحصيله الظن بحجية الطريق كخبر الواحد مثلاً وهو لا يلزم الظن برضا الشارع للعمل به، لأنَّ هذا الظن القائم على حجية الخبر مشكوك الحجية أو ينتهي إلى ظن مشكوك الحجية وإلا تسلسل.

وأجاب هو (رحمه الله) عن هذا: بأنَّ الفقيه قد يجد من نفسه الظن بالرضا بعد اللتبأ والتبأ، وبعد ملاحظة عدم الدليل على حجية هذه الظنون بالأخرة وجداناً ظاهراً لا يشوبه ريب ولا شك وذلك كاف، ونحن نقول يمكن حصول الظن بالحجية بحيث لا ينتهي إلى الشك في الحجية فيتحقق به موضوع حكم العقل بأن يحصل الظن بحجية خبر الواحد مثلاً من الشهرة بين الأصحاب ويحصل الظن بحجية الشهرة من خبر الواحد، وليس هذا من الدور الباطل، لأننا لم نرد إثبات حجية أحدهما بالآخر بل نريد به إثبات موضوع حكم العقل بالحجية وهو الظن الذي لا ينتهي إلى الشك، هذا تمام الكلام في بيان اختصاص نتيجة دليل الانسداد باعتبار الظن في طريق الحكم.

وأما مقالة الفرقة الأخرى القائلة بالاختصاص باعتبار الظن في نفس الأحكام فسيأتي التعرّض لها من المصنف فيما بعد ونحن نتكلم عليه إن شاء الله تعالى هناك. وقد عرفت سابقاً عدم الاختصاص بأحدهما، بل كما أنَّ مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها تثبت حجية الظن بالطريق كذلك تثبت حجية الظن بنفس الحكم على ما مر سابقاً، بل نقول إنَّ المقدمات المذكورة تنتج أعم من

ذلك، إذ كما أنه قد يحصل الظن بنفس الحكم الشرعي وقد يحصل الظن بحجية الطريق الفلاني كالخبر مثلاً، كذلك قد يحصل الظن بصدور ما يفيد أن الحكم كذا عن المعصوم (عليه السلام) وإن لم يحصل منه الظن بنفس الحكم ولا الظن بالحجية، ولا ريب أن الظن بالصدور في حكم العقل بملاحظة مقدمات الانسداد لا يقصر عن الظن بالحكم أو بالحجية إن لم يكن أولى، فيكون في عرضهما في الحجية فافهم ذلك واضبطه فإنه لم ينبّه على ذلك أحد فيما نعلم غير أن المصنف في آخر المعجمات من التنبيه الثاني من دليل الانسداد قد أشار إلى هذا الوجه، بل ربما يستظهر منه اختياره وأن نتيجة الدليل هي هذا لا غير وأنه مراد القوم أيضاً فراجع.

نعم وقع التعبير بحجية الخبر المظنون الصدور في كلام صاحب الفصول وغيره في مطاوي كلماته في غير المقام، فإن أرادوا حجيته من باب الظن المطلق بدليل الانسداد فقد أشاروا إلى ما ذكرنا، وإن أرادوا حجيته من باب الظن الخاص أو عبّروا عن حجية الظن في طريق الحكم بهذه العبارة مسامحة فلا ربط له بما أشرنا إليه.

قوله: وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين<sup>(١)</sup>.

لم نجد في كلام صاحب القوانين عبارة واضحة الدلالة على سلوكه هذا المسلك، لكن ربما يشعر به بعض عباراته، كما أنه يشعر بعض عبارته باتحاد مسلكه ومسلك القوم مثل أنه عبّر عن المقدمة الأولى بانسداد باب العلم بأغلب الأحكام فراجع، إلا أن المصنف استظهر من أنه أبطل البراءة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين، وأبطل لزوم الاحتياط مع قطع النظر عن لزوم الحرج،

أنه يرى جريان دليل الانسداد في كل مسألة مسألة من غير ملاحظة انضمام بعضها إلى بعض، وهذا بخلاف مسلك القوم فإنهم أبطلوا البراءة والاحتياط بلزوم الخروج عن الدين والخرج، وذلك متوقف على ملاحظة انسداد باب العلم في أغلب الأحكام بلحاظ واحد وإجراء الدليل بالنسبة إلى مجموع المسائل من حيث المجموع، ولذا يترتب على المسلك الأول تعميم النتيجة جزماً، لأن كل مسألة تجري فيها مقدمات الانسداد مستقلاً وتثبت بها حجية الظن الحاصل في تلك المسألة من أي سبب كان قوياً كان الظن أو ضعيفاً، ويأتي على المسلك الثاني احتمال التعميم والإهمال.

قوله: وهذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن في الجملة<sup>(١)</sup>.

التحقيق عدم الفرق بين هذا المسلك ومسلك القوانين في تعميم النتيجة وإن كان بينهما فرق من حيث جريان الدليل بالنسبة إلى كل مسألة مسألة مستقلاً أو جريانه بملاحظة مجموع المسائل بلحاظ واحد كما مر، لأن ملاك حجية الظن في المسلك الثاني أيضاً أرجحيته عن الموهوم، وهذا الملاك موجود في الظن الحاصل في كل مسألة قوياً كان أو ضعيفاً من أي سبب حصل فأين الإهمال.

وإن أراد أن النتيجة على هذا المسلك وجوب العمل بالظن بمقدار ما يزول به العلم الإجمالي بالتكاليف، وهذا المقدار يقيني ويبقى الإشكال والتردد في العموم والتعيين، قلنا لو احتملنا هذا الاحتمال لاكتفينا بتبعيض الاحتياط بهذا المقدار في المقدمة الثالثة ولم ينجر أمرنا إلى المقدمة الرابعة وإثبات حجية الظن بأنه أرجح من غيره من المحتملات الباقية، ولا يتفاوت هذا المعنى بتقرير

دليل الانسداد على وجه الكشف أو الحكومة، إذ على كل تقرير يحتاج إلى أن تتوسط المقدمة القائلة بأن الظن أرجح المحتملات، وقد عرفت أنه بهذا الملاك يحصل التعميم.

نعم لو قرر وجه الكشف بما يظهر من آخر عبارة المصنف هاهنا من أن حجية الظن من باب إبطال أطراف المنفصلة حتى يبقى واحد فيتعين فيه، كان لما ذكره من إهمال النتيجة وجه، إذ عليه يكون حاصل النتيجة أن المرجع غير خارج عن الظن أما أنه هو المرجع عموماً أو خصوصاً مسكوت عنه، لكن ظاهر صدر العبارة هنا وصريح كلامه في غير مقام أن توسيط أرجحية الظن عن غيره من المحتملات مأخوذ في الدليل سواء قرر على وجه الكشف أو الحكومة، فلا يتفاوت الأمر في العموم بالنسبة إلى الاحتمالين كما مر<sup>(١)</sup>.

(١) أقول: يمكن أن تكون النتيجة على طريقة القوم مهملة بأن يقال: أما على تقرير الكشف فبعد المقدمات المذكورة يحكم العقل بأن الشارع قد جعل لنا طريقاً إلى أحكامه، وأن ذلك الطريق لا يجوز أن يكون خارجاً عن الظن بمناط أقرية الظن إلى الواقع، وأما أن الطريق المجعول بعض الظنون من حيث الأسباب والمراتب أو الجميع فهو ساكت عنه. وأما على تقرير الحكومة يحكم العقل بمناط أقرية الظن إلى الواقع بلزوم العمل بالظن مطلقاً من حيث الأسباب، إذ الظن في هذه المرتبة في نظر العقل كالعلم فكما أن حجية العلم لا يفرق فيها بين الأسباب المورثة له في نظر العقل، كذلك الظن، إذ العقل لا يرى في وجه تقديمه على غيره سوى جهة انكشاف الواقع ليس إلا، وهذا المعنى حاصل في مطلق الظن من أي سبب كان، وهذا بخلاف تقرير الكشف إذ يمكن أن يكون لبعض الظنون خصوصية تقتضي جعل ذلك البعض طريقاً دون بعض آخر وإن لم نعرفها، ويكشف عن ذلك أننا علمنا منع الشارع عن بعض الظنون كالحاصل من القياس وخبر الفاسق، وأما من حيث المرتبة فيجوز أن لا يحكم العقل بعموم النتيجة إذ يحتمل أن يكون اللازم في حال الانسداد الاقتصار على الظن القوي الذي يطمئن به النفس.

قوله: فنقول إنه إما يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً<sup>(١)</sup>.

اعلم أولاً أنّ صحة تقرير وجه الكشف مبني على العلم بكون نصب الطريق واجباً في الحكمة على الشارع أو العلم بتحقيق النصب ولو لم يكن واجباً، وأيضاً قد عرفت أنّ الصحيح في تقرير الكشف توسط المقدمة القائلة بأرجحية الظن عن باقي المحتملات، لا التقرير بإبطال الأطراف للمنفصلة حتى

⇒ لا يقال: إذا كان وجه تعيين الظن من بين المحتملات الباقية أقربيته إلى الواقع ووجود هذا المناط في جميع الظنون بنسق واحد فكيف يمكن دعوى عدم العموم في المراتب بتقرير الحكومة وفي الأسباب والمراتب على تقرير الكشف.

لأنّا نقول: يمكن أن يكون المناط في نظر العقل الظن القوي المتأخم للعلم لو وجد بمقدار ما يزول العلم الإجمالي بالعمل به، هذا بالنسبة إلى المراتب وأما بالنسبة إلى الأسباب في وجه تقرير الكشف فيجوز أن يحكم العقل بأنّ ما جعله الشارع من نوع الظن لكون نوعه أقرب إلى الواقع من غير استكشاف لجعل مطلقه.

فإن قلت: إنه ليس في كل مسألة إلاّ ظن واحد قوياً أو ضعيفاً من سبب واحد، فلو لم تكن النتيجة عامة ولم يعمل في كل مسألة بالظن الموجود فيها لزم أن يعمل في بعضها بالوهم وهو خلاف ما يحكم به العقل بالبداهة.

قلت: لا نسلم لزوم العمل في ذلك البعض بشيء، بل تكون المسألة بلا حكم ويكون المكلف بالنسبة إليها في مقام إهمال التعرض للامتنال.

لا يقال: لا يجوز إهمال التعرض للامتنال بحكم المقدمة الثانية.

لأنّا نقول: ما ثبت في المقدمة الثانية عدم جواز إهمال التعرض لامتنال التكاليف المعلومة بالإجمال رأساً كالبهائم والأطفال، لا الإهمال في بعض المسائل والتعرض في بعض آخر بحيث يزول العلم الإجمالي، نعم احتمال الإهمال في البعض ينافي ما سيذكره المصنف من الرجوع إلى الأصل في غير موارد الرجوع إلى الظن.

وكيف كان، فالغرض إيداء احتمال كون النتيجة مهمة على ما قرره المصنف احتمالاً صحيحاً وإن رجحنا خلافه بوجه آخر، فانتظر لتمام الكلام.

ينحصر الأمر في احتمال واحد، وإلاّ خرج الدليل عن كونه دليلاً عقلياً كما لا يخفى، وحينئذ نقول الصحيح في تقرير الكشف أن يقال لما علمنا أنّ الشارع نصب لنا طريقاً لامتثال أحكامه لمكان وجوب النصب عليه أو العلم بتحقيقه، وتردد بين أن يكون الطريق المنسوب هو الظن لحكمة أقربته إلى الواقع أو يكون غيره لحكمة لا نعرفها، يحكم العقل بأنّ الأخذ بالظن أرجح من غيره، فكأنه استكشف العقل أنّ الطريق المبعول هو الظن ظاهراً لمناط الأرجحية، وهذا في الحقيقة يرجع إلى ترجيح التعيين على التخيير، إذ لا يعلم في الظاهر أنّ المرجح ما هو من التخيير بين الظن وغيره أو خصوص الظن معيّناً، والعقل يحكم بلزوم التعيين في الظاهر.

لكن لا يخفى أنّ هذا الوجه يرجع إلى الحكومة حقيقة مع توسط مقدمة غير نافعة بوجه أعني وجود طريق منسوب من الشارع واقعاً لا نعرفه بعينه، كما أنّ تقرير الحكومة أيضاً يرجع إلى الحكم العقلي الظاهري المذكور بتعيين الظن، لأنّه على هذا التقرير وإن لم نعلم النصب ولكن نحتمله، وليس النصب مقطوع العدم فيدور الأمر بين عدم النصب أصلاً أو نصب الظن أو غيره، فيحكم العقل بأرجحية الأخذ بالظن في الظاهر وجعل العمل مطابقاً له.

وبذلك يظهر عدم الفرق بين التقريرين في تعميم النتيجة أو إهمالها من حيث الأسباب والمراتب، وقد عرفت أنّ العقل يحكم بالتعميم بحسب المراتب بملاك أقربية الظن إلى الواقع، وأنّه ليس في كل مسألة إلاّ ظن واحد وهو أرجح من غيره، وأما من حيث الأسباب فالحق أنّه لا عموم فيه حتى بناء على الحكومة أيضاً، إذ يمكن بل يظن أنّ العقل يفرق بين الأسباب ويحكم بوجوب متابعة الظنون الحاصلة من الأسباب المتعارفة لا الحاصلة من مثل الرؤيا والاستخارة فإنها كالشك في حكم العقل والعقلاء، بل نقول لو أجرى دليل



الانسداد في كل مسألة مسألة على ما هو مسلك القوانين يكون النتيجة أيضاً مهملّة من حيث الأسباب بعين هذا البيان.

قوله: فكذلك كيفية الإطاعة وأنه يكفي فيها الظن<sup>(١)</sup>.

ليس كذلك بل يمكن أن يعتبر الشارع في كيفية الإطاعة طريقاً خاصاً تعبداً، والعجب أن المصنف لا ينكر إمكان جعل الشارع طريقاً تعبدياً في حال افتتاح باب العلم فكيف ينكره حال الانسداد، بل اعترف في غير موضع إمكان جعل حال الانسداد أيضاً، ولو كان كيفية الإطاعة كنفسها من أحكام العقل المستقل غير قابل للجعل كما ذكره هنا امتنع جعل الطرق بالمرّة وهو كما ترى.

قوله: وتوهم أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع<sup>(٢)</sup>.

الظاهر أن المتوهم يريد أن تقرير الحكومة يرجع إلى تقرير الكشف بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، فدفعه المصنف بأنّ مورد القاعدة ما كان قابلاً لورود الحكمين معاً، وما نحن فيه ليس قابلاً لحكم الشرع، لأنّ الحكم بوجوب الإطاعة وكذلك كيفيتها حكم إرشادي عقلي محض إذ لو كان شرعياً تسلسل.

والتحقيق أنّ هذا الدفع في غير محله، لأنّ قاعدة الملازمة لا تثبت إلاّ أنّ الشارع يحكم البتّة حكماً مطابقاً لحكم العقل إن كان إرشادياً وإرشادي أو مولوياً فمولوي، ولا يثبت بالقاعدة ثبوت الحكم الشرعي المولوي في مورد الحكم العقلي الإرشادي حتّى يقال إنّ المورد غير قابل له، وحينئذ فتوهم

(١) فرائد الأصول ١: ٤٦٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٦٦.

المتوهم باق بعد في محله.

وجوابه: أن الفرق بين تقرير الكشف والحكومة بعد باق وهو أن القائل بالكشف يقول إنا قد علمنا أن الشارع جعل لنا طريقاً خاصاً لأحكامه لكن لا نعرفه بعينه فنعينه بحكم العقل في الظن، والقائل بالحكومة يقول إنَّ العقل يستقل بأنَّ المرجع حال الانسداد هو الظن ثم يسند هذا الحكم إلى الشارع بقاعدة الملازمة، وهذا القدر يكفي في كونه فارقاً فافهم.

قوله: إلا أن يدعى الإجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظن في الجملة فتأمل<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أنَّ دعوى الإجماع في مثل هذه المسألة المستحدثة التي لم يعنونها إلا بعض متأخري المتأخرين تخرص بعيد مستبشع كما ذكر المصنف ذلك في رد بعض من لا خبرة له قبيل ذلك في آخر التنبيه الأول، ولعله أشار إلى ذلك بقوله فتأمل.

قوله: فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجه<sup>(٢)</sup>.

إن أريد بالدليل العقلي ما يكون جميع مقدماته عقلية يخرج دليل الانسداد عن كونه دليلاً عقلياً على القول بالحكومة أيضاً، لأنَّ إثبات المقدمة الثانية والثالثة كان بالدليل الشرعي، وإن اكتفي في كون الدليل عقلياً بكون بعض مقدماته عقلياً فلا يخرج الدليل عن كونه عقلياً بعد أخذ مقدمة حكم العقل بترجيح الظن على المحتملات الباقية في الدليل.

نعم لو قرر الكشف من باب الاستدلال على تعيين أحد أطراف المنفصلة

(١) فرائد الأصول ١ : ٤٦٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٤٧٠.

خرج الدليل عن كونه عقلياً وقد مرّ بيانه هذا، مضافاً إلى أنّ خروج الدليل عن كونه عقلياً ليس محذوراً لوجه الكشف فنسمّيه دليلاً شرعياً.

قوله: فقد عرفت أنّ الإهمال بحسب الأسباب وبحسب المرتبة<sup>(١)</sup>.

هذا الإهمال يمكن أن يكون من جهة تردد الطريق المنصوب بين كونه بعض الظنون الوافي بالفقه بحيث لا يلزم بعد العمل به محذور في الرجوع إلى الأصول وبين كونه الجميع، وعلى تقدير كونه البعض يتردد في تعيينه، ويمكن أن يكون من جهة التردد في تعيين الطريق المنصوب من بين أنواع الظن بعد العلم بأنّ ما نصبه الشارع ليس جميع الظنون بل البعض الوافي، وعلى الاحتمال الأول فالمراد بدليل التعميم تعيين كون الطريق المنصوب جميع الظنون لا البعض.

وأما على الاحتمال الثاني فيراد من التعميم أنه بعد ما اشتبه علينا ما هو المنصوب من بين الظنون ولا ترجيح فيحكم بأخذ الجميع من باب الاحتياط وإدراك واقع الطريق المنصوب فيما بين الظنون بعد بطلان التخيير، وعليه لا تثبت بدليل التعميم حجية جميع الظنون واقعاً، بل وجوب الأخذ بها ظاهراً، ويقابل التعميم بالمعنى الأول التعيين وبالمعنى الثاني الترجيح، ولعل المصنف إلى هذه الدقيقة أشار بقوله بعيد هذا، ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً إلى آخره فافهم فإنّه دقيق.

قوله: ويذكر للتعميم وجوه الأول: عدم المرجح<sup>(٢)</sup>.

ظاهر كلامه هنا بل في غير موضع أنّ مقدمات الانسداد بأجمعها لا ينتج

(١) فرائد الأصول ١: ٤٧١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٧١.

سوى حجية الظن في الجملة كشفاً أو حكومة، وأنّ مقام التعيين أو تعميم الحجية لجميع الظنون مقام آخر يحتاج إلى استدلال آخر.

والحق ما يستفاد من كلام الشيخ محمد تقي كما سيأتي من المصنف نقله أنّ دليل الانسداد ينتج حجية الظن عموماً أو خصوصاً من الأول، بمعنى أنّ العقل بعد ملاحظة مقدمات الانسداد إما أن يحكم بأنّ ما نصبه الشارع لجميع الظنون أو بعضه ولو كان بضميمة مقدمة أخرى وهي عدم الترجيح أو الترجيح، وكذا على تقرير الحكومة بل أوضح، لا أن يحكم أولاً بحكم مجمل مبهم ثم يحكم بالتعميم أو التعيين بمقدمات آخر، لأنّه حينئذ يكون حكمه الأول لغواً، بل يحكم بملاحظة مجموع المقدمات حكماً واحداً بالتعميم أو التعيين، وقد مر في تقرير الكشف والحكومة ما يوضح هذا المعنى في الجملة.

قوله: والإجماع على بطلان التخيير<sup>(١)</sup>.

قد مرّ ما في دعوى الإجماع في مثل المقام من المسائل العقلية من الوهن، وقد طعن المصنف على مثل هذا الإجماع في رد المحقق القمي قبل ذلك فتذكر.

قوله: ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة<sup>(٢)</sup>.

كان الأولى أن يقول: أمور ثلاثة بدون لفظ أحد، لأنّ الوجوه ليست مانعة الجمع بمعنى لزوم كون المرجح الذي يؤخذ به أحد هذه الأمور، بل يحتمل لزوم الأخذ بالجميع أو اثنين منها كما سيظهر وجهه عن قريب.

ولا يخفى أنّ الوجه الأول والثالث ناظران إلى الترجيح بحسب الأسباب

(١) فرائد الأصول ١: ٤٧١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٧٢.

والمرتبة كليهما، والوجه الثاني ناظر إلى الترجيح بحسب المرتبة فقط، وعليه يبقى الإهمال بحسب الأسباب فيلزمه التعميم بحسبها بدليل بطلان الترجيح بلا مرجح.

قوله: فتأمل<sup>(١)</sup>.

لعل وجهه أنّ دليل الانسداد على تقرير الكشف لا يثبت به إلا تعيين الطريق المنسوب الذي فرضنا العلم به في الجملة، وليس دليلاً على ثبوت أصل الحجية، فعلى ما ذكره من أنّ المراد بالظن الخاص ما علم حجتيه بغير دليل الانسداد يكون هذا القدر المتيقن من الظنون الخاصة، فتأمل.

ثم اعلم أنّه قد يكون كل واحد من المرجحات المذكورة موجوداً بمقدار وافٍ يرتفع به العلم الإجمالي بالتكاليف، وقد يكون الموجود من كل منها غير وافٍ بل يكفي الأخذ بمجموعها أو اثنين منها، فإن لم يحصل القدر الوافي إلا بأخذ مجموع المرجحات فلا إشكال في لزوم الأخذ بالكل، وإن حصل القدر الوافي في كل واحد من هذه الأمور الثلاثة فلا ريب في وجوب الأخذ بالمرجح الأول وهو القدر المتيقن لأنّه قدر متيقّن، وإن حصل القدر الوافي في اثنين منها كما لو فرض أنّ القدر المتيقن غير وافٍ إلا أن انضمام أحد الآخرين إليه يكفي في رفع العلم الإجمالي، فالأظهر تقديم الظنون المظنون الحجية على الظن الأقوى، لأنّه ملازم للظن بالفراغ على تقدير تخلفها عن الواقع وهو أرجح في نظر العقل على الظن الأقوى الفاقد لهذه الجهة.

قوله: وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح فافهم<sup>(١)</sup>.

لكن يجب الحكم بالتعميم بين تلك الأبعاض حينئذ، لفرض عدم الترجيح بينها وبطلان التخيير بالإجماع كما ذكر في التعميم للجميع، وفي الاستناد إلى الإجماع في بطلان التخيير في المقامين ما لا يخفى كما مرّ غير مرّة في نظائره.

قوله: إلّا أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متيقن بالإضافة إلى ما بقي فتأمل<sup>(٢)</sup>.

لعل وجهه أنّ الرجوع إلى المتيقن فالمتيقن وإن كان يدفع إشكال عدم الكفاية لأجل الندرة إلّا أنّه فرع وجود المتيقن بالإضافة فالمتيقّن، وليس إذ بعد القدر المتيقن الأول يكون الوجوه المرجحة الموجودة في كل من أبعاض الظنون متكافئة، فيكون كل منها متيقناً من جهة فيقع التعارض بينها ويبقى الإجمال والإهمال.

قوله: ففيه مع أن الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل أولويته<sup>(٣)</sup>.

الظاهر أنّه أراد الأولوية الشأنية لا الفعلية، لأنّ الأولوية الفعلية إنّما تتصور لو كان الأمر دائراً بين التخيير بين الأخذ بأبعاض الظنون وترجيح الظن المظنون الحجية، إذ لا ريب حينئذ في أولوية الأخذ بهذا البعض المظنون الحجية، بل تفيد هذه الأولوية لزوم التقديم بناء على لزوم الأخذ بالمعين في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

وأما إذا قلنا إنّ التخيير بين أبعاض الظنون خلاف الإجماع كما هو

(١) فرائد الأصول ١: ٤٧٤.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٧٥.

(٣) فرائد الأصول ١: ٤٧٦.

مفروض المتن، فالأمر يدور في مسألتنا بين الأخذ بالظنون المظنون الحجية فقط أو الأخذ بالجميع، والمفروض أنه على تقدير عدم ثبوت الترجيح يحكم بالتعميم جزماً وأنّ الظن القائم على الحجية لم يثبت اعتباره، فلا بدّ من الحكم بالتعميم، فأين الأولوية الفعلية، هذا.

ثم لا يخفى أنّ العبارة المذكورة لا تخلو عن حزازة وكان المناسب أن يقول: ففيه أنّ الوجه الثاني مع أنه لا يفيد لزوم التقديم بل أولويته أن الترجيح إلى آخره، فتدبر.

قوله: وحينئذ إذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته أقوى ظناً بمراتب، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

الظاهر عدم ورود هذا الإيراد لأنّ من يذكر الظن بالحجية مرجحاً لا يريد قصر المرجح فيه، بل يريد أنّ ذلك من المرجحات نوعاً، ولا ينافي ذلك أن يكون هناك مرجح آخر أقوى منه، وحينئذ يرجع إلى ما مر بيانه في السابق من الأخذ بكليهما إن لم يكن كل واحد منهما بمقدار وافٍ يرفع العلم الإجمالي بالتكاليف، وإلا يؤخذ بالأرجح منهما، وبهذا البيان يظهر ما في قوله في المتن «فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية» وكذا قوله: «مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته» إلى آخره، إذ للقائل أن يلتزم بالأخير ولا قدح على كلامه، ولا يلزم ملاحظة الموارد الخاصة بل ملاحظة المرجحين الكليين نوعاً والعمل على ما مر من الترجيح أو الأخذ بكليهما.

نعم يرد على هذا الوجه ما أورده على وجه الترجيح بالقوة والضعف من

منع كون القوة معينة للقضية المهمة بناء على الكشف، لإمكان جعل الشارع في حال الانسداد نوعاً من الظن معتبراً يكون أضعف من غيره.

قوله: فقال بعضهم في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار<sup>(١)</sup>.

هذا البعض الشيخ محمد تقي في حاشية المعالم<sup>(٢)</sup> وقد أشرنا إلى كلامه هذا في السابق وأنه أراد أن نتيجة دليل الانسداد معينة لا مهمة، والقول بأنها مهمة إنما هو في بادي النظر قبل الدقة وملاحظة أن بعض الظنون مما قام الدليل الظني على اعتباره. وبالجملة يريد أن العقل بملاحظة مقدمات الانسداد وملاحظة كون بعض الظنون مظنون الاعتبار يحكم بحجية هذه الطائفة من الظن من بين الظنون.

قوله: أقول قد عرفت سابقاً أن مقدمات دليل الانسداد<sup>(٣)</sup>.

ما أورده على صاحب الحاشية على تقدير إرادته تقرير الكشف وارد عليه، إلا أن المظنون بل المقطوع كما يظهر ذلك لمن تأمل مجامع كلماته أنه يريد وجه الحكومة لا الكشف، وأما ما أورده على وجه الحكومة من أنه ربما يكون الظن المشكوك الاعتبار أقوى فيجب ترجيحه على الظن المظنون الاعتبار فإنما يتم لو أراد حصر المرجح في كون الظن مظنون الاعتبار، ولعله بصدد بيان نوع مطلق المرجح في مقابل عدم الترجيح وإثبات التعميم، فلا ينكر الأخذ بالأقوى لو وجد بالبيان الذي تقدّم شرحه قبيل ذلك فتدبر.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٧٨.

(٢) هداية المسترشدين ٣: ٣٦٢.

(٣) فرائد الأصول ١: ٤٧٩.



قوله: كما يشعر به قوله كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي<sup>(١)</sup>.

دلالة هذا الكلام على إرادة تقرير الكشف محل تأمل، ولعله فهم من قوله أقرب إلى الحجية دون أن يقول أقرب إلى الواقع ذلك، والظاهر عدم منافاة هذا التعبير لتقرير وجه الحكومة، كما أن قوله نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة إلى آخره لا ينافي تقرير وجه الكشف، فتأمل جيداً والأمر سهل.

قوله: لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد فتأمل<sup>(٢)</sup>.

لعله إشارة إلى حصول الانطباق القهري بين هذا الظن المظنون الحجية وما ثبت حجيته بدليل الانسداد كما مرّ نظيره في مسألة حجية ظواهر الكتاب في قبال من أنكرها للعلم الإجمالي بورود منافيات الظواهر، فقد أجيب عن هذا بارتفاع العلم الإجمالي بعد وجدان المنافيات بمقدار المعلوم بالإجمال، وأورد بأن ما وجد من المنافيات لعله غير المعلوم بالإجمال، وأجيب بالانطباق القهري بينهما فراجع ما هناك يتضح ما هنا فإنهما من وادٍ واحد إشكالاً وجواباً. قوله: وربما التزم بالأوّل بعض من أنكر حجية مطلق الظن، إلى آخره<sup>(٣)</sup>.

هو الفاضل النراقي في عوائده<sup>(٤)</sup> وقد نقل المصنف عنه ما نقل على خلاف ترتيب ما في العوائد وأخذ الاعتراض والجواب الذي نقل عنه في ذيل

(١) فرائد الأصول ١ : ٤٨٠.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٤٨٠.

(٣) فرائد الأصول ١ : ٤٨١.

(٤) عوائد الأيام: ٣٩٧ - ٣٩٨.

كلامه الأول من موضع آخر بعد هذا الكلام، والأمر في ذلك كله سهل، إلا أن حمل كلامه على وجه الكشف على ما هو ظاهر كلام المصنف غير ظاهر إن لم نقل بظهور كلامه في وجه الحكومة كما هو الظاهر كما لا يخفى على من راجع كلامه.

ثم إن كلامه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يريد بترجيح الظن المظنون الاعتبار على غيره بملاك أصل اعتبار الظن أنه كما أن باب العلم بالأحكام الفرعية منسد يرجع فيها إلى الظن كذلك مسألة تعيين الحجة من الظنون بعد العلم بالحجية في الجملة مسألة انسند فيها باب العلم بها، فيجري فيها مقدمات الانسداد مستقلاً ويثبت حجية الظن فيها بالخصوص.

ثانيهما: أن يريد ذلك أيضاً لكن بنفس دليل الانسداد المتعلق بالأحكام الفرعية لا انسداد آخر على حدة.

ولا يبعد دعوى ظهور كلامه في الوجه الأول، وعليه لا وجه لما أورد عليه المصنف أصلاً لأنه يلتزم بإهمال نتيجة دليل الانسداد الأول ويحكم بالترجيح والتعيين بالانسداد الثاني الجاري في خصوص مسألة تعيين الحجة من الظنون، بل يرجع كلامه هذا إلى عين ما سيذكره المصنف في بعض وجوه تعيين المتبع بعد الفراغ عن تعرض كلام النراقي وما أورد عليه.

وأما على الوجه الثاني فالظاهر أن ما أورد عليه المصنف وارد بعد حمل كلامه على وجه الكشف بل مطلقاً، لكننا مع ذلك نقول:

قوله: وبعبارة أخرى إما أن يكون مطلق الظن حجة وإما لا<sup>(١)</sup>.

هذا الحصر غير حاصر، لأنّ مراده من قوله في الشق الثاني «إما لا» كون النتيجة مهملة، فنقول هنا شق ثالث وهو أن تكون النتيجة معينة في الظن المظنون الحجية من الأول، ولا ينافي ذلك فرض كون النتيجة مهملة أولاً والتماس المعين، لأنّ ذلك كان بالنظر البدوي ولكن بعد دقة النظر يتعين في المعين، وهذا المعنى على وجه تقرير الحكومة في غاية الوضوح، وأما على وجه تقرير الكشف أيضاً فقد عرفت سابقاً أن للعقل أن يستكشف أنّ الشارع جعل الظن بالحجية مرجحاً ومعيناً بعين ملاك ما استكشف من أنّه جعل الظن في الأحكام حجة دون غيره وهو الأقربية، فتدبر.

ولابد لكل من يحكم بعموم النتيجة بالأخرة أو تعيينها في خصوص ظن أن يقول بمثل ما قلنا من أنّ الإهمال بدوي مع قطع النظر عن جهة التعميم أو التخصيص فليتأمل جيداً.

قوله: إنّ هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما<sup>(٢)</sup>.

قد ذكرنا في بيان شرح كلام المصنف في المرجح الأول فرقاً بين المرجح والمعين حيث ردد المصنف الأمر بين المرجح والمعين، ولعل هذا المعنى أيضاً مراد التراقي (رحمه الله) وحاصله: أنّ المراد بالمعين ما يعين الحجة الواقعية التي جعلها الشارع طريقاً لأحكامه، وبالمرجح ما يعين وجوب الأخذ بحسب الظاهر بحكم العقل بعد العجز عن تعيين الحجة الواقعية، وحينئذ يكون مراده أنّ

(١) فرائد الأصول ١: ٤٨٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٨٣.

الظن المظنون الحجية وإن لم يدل دليل على تعيينه واقعاً بمعنى الحكم بأنّ مجعول الشارع هو هذا لا غيره، لكن العقل يحكم بوجوب الأخذ بالأرجح الكذائي ظاهراً فإنّه مقدم على التخيير الذي كان مقتضى القاعدة لولا هذا المرجح، إلّا أنّ ما يبعد حمل كلامه على هذا المعنى الأمثلة التي ذكرها تقريباً لمرامه، فإنّه يبعد أن يكون مراده بترجيح الألد مثلاً في المثال الثاني وجوب ترجيح الألد بحكم العقل ولو ظاهراً، وهكذا في باقي أمثلته التي ذكرها المصنف أو لم يذكرها<sup>(١)</sup>.

قوله: أقول لا يخفى أنّه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلّا وجوب العمل بالظن، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

لأنّ القائل يقول بالوجوب الظاهري وإن لم يعين به نفس المجعول الشرعي الواقعي، بل قد عرفت سابقاً أنّ الصحيح من تصوير وجه الكشف يقتضي هذا الوجوب الظاهري بحكم العقل، ولذا قلنا إن تقرير الكشف لابدّ أن يرجع إلى الحكومة بالأخرة فراجع.

قوله: ثم إنّ ما ذكره الأخير في مقدمته من أنّ الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال<sup>(٣)</sup>.

التحقيق أنّه إن أريد من الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مصلحة مقتضية للترجيح فإنّه قبيح لا محال سواء كان في التكوينيات أو في التشريعات، إذ كما

---

(١) أقول: نمنع البعد في ذلك، وإن منعنا حكم العقل المذكور فهو أمر آخر لا ينافي ما نحن بصدده من توجيه كلامه، وعلى الحمل على هذا المعنى لا يرد ما أورد عليه المصنف في قوله أقول.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٨٤.

(٣) فرائد الأصول ١: ٤٨٦.

أن إيجاب شيء بلا مصلحة مقتضية لوجوبه قبيح كذلك خلق شيء أو إيجاد فعل بلا مصلحة داعية إليه أيضاً قبيح ولذا لا يصدر عن الحكيم خلافاً للأشاعرة.

وإن أريد منه الترجيح بلا علة مقتضية للترجيح في نظر المرجح فإنه محال على مذهب العدلية والمعتزلة سواء كان في التكوينيات أو في التشريعات، لأن اختيار أحد المتساويين دون الآخر من الفاعل المختار ممتنع مرجعه إلى الترجيح بلا مرجح المحال بالاتفاق على ما بين في محله خلافاً للأشاعرة متمسكاً بمثل قدحي عطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب على ما هو مذكور مع جوابه في محله.

وبالجملة قوله: إنَّ الترجيح بلا مرجح فإنه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه الذاتي إلى آخره، خلط كما ذكره المصنف، لكن لا على الوجه الذي ذكره المصنف من الفرق بين التكوينيات والتشريعات بل على ما حررناه من الفرق بين مقام الترجيح عن مصلحة والترجيح عن علة.

ولا يخفى أنَّ ما جعله الفاضل التراقي تفسيراً للترجيح بلا مرجح من سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مرجح، راجع إلى الترجيح عن علة مقتضية لاختيار الراجح بلا مرجح وهو من القسم المحال لا القبيح ولم يقل أحد بالقبح في هذا المقام.

ثم إنَّ قوله: مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة، لا يخلو عن شيء من جهة ضم حكم العرف والعادة إلى حكم العقل، فإنَّ حكم العرف والعادة أجنبي عن المقام إن لم يرجع إلى حكم العقل، فليتأمل.

قوله: فثبت مما ذكرنا أنَّ تعيين الظن في الجملة من بين الظنون

## بالظن غير مستقيم<sup>(١)</sup>.

ثبت على ما قرره عدم المرجح لبعض الظنون بحيث يتعين النتيجة فيه ويخرج عن الإهمال، وبضميمة الإجماع على عدم التخيير وعدم سقوط الرجوع إلى ما ثبتت حجتيه من الظنون في الجملة يثبت التعميم، هذا مراده. وفيه نظر:

أما أولاً: فلوضوح فساد دعوى الإجماع على بطلان التخيير، ومن أين يمكن تحصيل الإجماع على عدم التخيير بين الظنون التي ثبتت حجيتها في الجملة بدليل الانسداد على تقدير الكشف الذي لم نعرف له بعد قائلاً واحداً ممن تقدم، بل القول بحجة الظن بدليل الانسداد أيضاً نشأ من بعض متأخري المتأخرين وتبعه جمع معدودون، فدون إثبات كشف قولهم لرأي الإمام (عليه السلام) خرط القتاد.

وأما ثانياً: فلأنه إن أريد إثبات التعميم بعدم الترجيح وبطلان التخيير بمعنى إسناد التعميم إلى جعل الشارع والكشف عن أن الشارع نصب لنا الظن حجة مطلقاً من أي سبب بأي مرتبة من القوة والضعف فهو فاسد بالبدية، لأن دليل الانسداد على تقرير وجه الكشف وإهمال النتيجة يكون بمنزلة نص مجمل مردد بين العموم والخصوص، وعلى تقدير الخصوص مردد بين أبعاض الخاص، ومعلوم أن عدم المرجح لا يقتضي إسناد العموم إلى الشارع.

وإن أريد إثبات التعميم بمعنى وجوب الأخذ بجميع الظنون من باب الاحتياط بحكم العقل مقدمة لتحصيل العلم بأخذ ما هو الحجة من الظنون فيرد

عليه:

أولاً: ما أورده المصنف على صاحب الفصول في رابع اعتراضاته عليه ومحصله: وجوب الاحتياط الفرعي في كل مورد ظن بعدم التكليف وكان مخالفاً للأصل في المسألة الفرعية، فإنه مقدم على الاحتياط بالعمل بكل ظن سواء كان مثبتاً للتكليف أو نافياً له موافقاً للأصل الجاري في خصوص المسألة أو مخالفاً، بيبانه: أنه يعمل بالظنون المثبتة للتكليف بجميعها فإنها موافقة للاحتياط في المسألة الفرعية، وكذا يعمل بالظنون النافية للتكليف إذا كانت موافقة للأصول الجارية في نفس المسائل الفرعية فإنها أيضاً موافقة للاحتياط، أما الظنون النافية المخالفة للأصول فيعمل في موارد بالاحتياط أي بالأصول الجارية في موارد. والحاصل: أن هذه المرتبة من الاحتياط مقدمة في حكم العقل على العمل بالظن مطلقاً.

وثانياً: أن هذا المعنى يرجع بالآخرة إلى الحكومة كما عرفت سابقاً، وحينئذ يشارك وجه الكشف تقرير الحكومة في وجه التعميم بأحد الوجوه السابقة، وسيأتي لهذا المطلب مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

قوله: أحدها أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أن الوجوه الثلاثة التي ذكرها هنا في تعيين المتبع راجعة إلى ثالث المرجحات التي ذكرها سابقاً ثم أبطلها، لكن يريد توجيهه على وجه لا يرد عليه ما أورده عليه هناك، إلا أنه يرد عليه على الوجه الأول أن هذا مجرد فرض غير واقع وأين لنا أمارة وافية في الفقه كله قام عليها المتيقن اعتباره، فإن

كان يكتفي بمجرد الفرض فلم لم يكتف في المرجح الأول السابق، وردّه بأنّ القدر المتيقن الوافي غير موجود.

قوله: كالشهرة إذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء<sup>(١)</sup>.

يعني كما إذا قامت الشهرة على حجية أمانة كافية في الفقه وكانت نفس الشهرة متيقنة بالإضافة إلى الاستقراء الذي قام المتيقن اعتباره مطلقاً على اعتباره، والعبارة لا تخلو عن قصور عن هذا المعنى فافهم. واعلم أنّه لو قام القدر المتيقن على أمانة وافية غير مظنونة في نفسها وغير موجبة للظن بمتعلقها فإنّ ذلك أيضاً يحصل به المقصود لو تم هذا الوجه الأول.

قوله: لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن<sup>(٢)</sup>.

كان المناسب أن يؤخر هذا الكلام عن قوله وأما بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إلى آخره ليكون إيراداً على الشقين وقد وجد في بعض النسخ رمز التقديم والتأخير على الكلامين، فإن كان ذلك من المصنف (رحمه الله) فلا بحث.

وكيف كان، يمكن أن يورد على كلامه هذا برجوع هذا القدر المتيقن الأصولي إلى القدر المتيقن الفرعي بأن يقال إذا كان بعض الظنون الفرعية مما قام على حجيته مثل هذا الظن بخلاف الباقي كان هذا البعض متيقناً بالنسبة إلى الباقي فيجب الأخذ به ويسقط الباقي<sup>(٣)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٨٨ - ٤٨٩.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٨٩.

(٣) أقول: وفيه: أن هذا يرجع إلى المرجح الثالث بعينه من غير تفاوت أصلاً، ويرد عليه ما أورده المصنف (رحمه الله) عليه هناك.



قوله: وما ذكرنا سابقاً من عدم الفرق بين تعلق الظن، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

فيه: أنه لا ينافي الترجيح بهذا الوجه تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف دون الحكومة، لأنّ مسألة تعيين المتبع من الظنون التي ثبت جعل الشارع لها في الجملة مسألة انسداد فيها باب العلم، فلا بدّ فيها من العمل بالظن بحكومة العقل، وليس هذا الانسداد الثاني مبنياً على تقرير الكشف بل الانسداد الأول بالنسبة إلى التكاليف الفرعية.

قوله: الثاني أن يكون الظن القائم على حجية ظن متحدداً لا تعدّد فيه<sup>(٢)</sup>.

يرد عليه:

أولاً: ما مرّ من أنّ هذا الوجه لو تم كان مصححاً للوجه الأول أيضاً، واندفع ما أورد عليه.

وثانياً: أنه مبني على جريان مقدمات الانسداد بأسرها في مسألة تعيين المتبع، وهو ممنوع بل الرجوع إلى الاحتياط والعمل بكل ظن لا محذور فيه البتة كما هو مختار المعمم.

وثالثاً: منع ترجيح ما قام الظن على حجتيه على غيره إذا كان الغير أقوى ظناً مما قام عليه الظن بمراتب، فإنّ العقل يحكم بترجيح الثاني على الأول، وقد صرح المصنف بهذا الإيراد في رد المرجح الثالث في السابق.

(١) فرائد الأصول ١ : ٤٨٩.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٤٩٠.

قوله: الثالث أن يتعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد<sup>(١)</sup>.

وكذا إذا تعدد الظنون في تعيين المتبع ولم يكن كل واحد كافياً في الفقه بل احتيج إلى الكل، وإن كان بعضها أرجح من الباقي فلا بد أن يؤخذ بالجميع. قوله: ووجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار<sup>(٢)</sup>.

الأولى قصر المسافة واختصار البيان بدعوى وجود المعلوم الإجمالي من المخصصات والمقيدات وقرائن المجازات في كلتا الطائفتين من مشكوكات الاعتبار وموهومات الاعتبار، فيؤخذ بها في الطائفتين ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل والأولية.

قوله: وثانياً أن العلم الإجمالي الذي ادّعاه يرجع حاصله، إلى آخره<sup>(٣)</sup>.

اعلم أن العلم الإجمالي المدعى يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يدعى ابتداء العلم بوجود الواقعات الكثيرة من بين الظنون المشكوكة الاعتبار والموهومة الاعتبار، ولما كان جملة منها قرائن ما أريد من مظنونات الاعتبار فقد علم بوجود ما يكشف عن مرادات مظنونات الاعتبار في الطائفتين.

وثانيهما: أن يدعى العلم الإجمالي ابتداء بأن جملة من العمومات الواقعة في مظنونات الاعتبار مخصصة وجملة من مطلقاتها مقيدة وهكذا، ولما وجدنا

(١) فرائد الأصول ١: ٤٩٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٩٤.

(٣) فرائد الأصول ١: ٤٩٦.

في مشكوكات الاعتبار وموهوماته مخصصات ومقيدات وقرائن علمنا أنّ الأمور المذكورة موجودة في الطائفتين.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن كان مراد المصنف توجيه هذا الإيراد الثاني على التصوير الثاني فهو متوجّه، وإن أراد توجيه الإيراد على التصوير الأول كما قد يستشعر من صدر كلامه في هذا الإيراد فلا يتوجّه الإيراد، لأنّ العلم الإجمالي على هذا التصوير يسري في جميع أفراد الظنون المشكوكة الاعتبار والموهومة في عرض واحد، فمن أجل الخروج عن عهدة العلم الإجمالي يجب أخذ الجميع كما أراده المعمم، وهذا التصوير هو الأظهر فاندفع الإيراد<sup>(١)</sup>.

قوله: الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا (طاب ثراه) من قاعدة الاشتغال<sup>(٢)</sup>.

لم نعرف الفرق بين هذا والمعمم الأول، إذ لا ريب في احتياج هذا الوجه إلى انضمام مقدمتي عدم الترجيح وبطلان التخيير، كما أنّ في الوجه الأول يحتاج إلى انضمام قاعدة الاشتغال بعد بطلان التخيير وعدم الترجيح.

---

(١) أقول: الظاهر بل المعلوم أنّ مراد المصنف والمعمم هو التصوير الثاني فالإيراد متوجه، بل لا يمكن توجيه كلام المعمم والمصنف على التصوير الأول، إذ وجوب الأخذ بجميع مشكوكات الاعتبار وموهومات الاعتبار بملاحظة العلم الإجمالي بوجود الواقعات فيها لو صح لا يحتاج إلى الإجماع المركب والأولية في التعميم لكي يدعيه المعمم ويمنعه المصنف وهذا واضح، مضافاً إلى أنّ أصل التصوير المذكور لا ينطبق على ما ادعاه المعمم من العلم الإجمالي بالمخصص والمقيد لأنّ العلم الإجمالي بوجود الواقعات في مشكوكات الاعتبار لا يلزم العلم الإجمالي بوجود المخصصات والمقيدات فيها بالنسبة إلى مظنونات الاعتبار، فلعل الواقعات الموجودة في المشكوكات غير ذلك، فلا بدّ من دعوى علم إجمالي آخر بالنسبة إلى المخصص والمقيد فيرجع إلى التصوير الثاني، فتدبر.

وكيف كان، يرد على الوجهين: أنَّ الحكم بالتعميم على هذا الوجه بناء على تقرير الكشف إنما يتم لو قلنا بأنَّ تقرير الحكومة غير معقول وإلاَّ فلقائل أن يقول لما كان نتيجة دليل الانسداد على تقرير الكشف قضية مهملة ولم نقدر بالفرض على تعيين الظن المجعول حجة سقط عنا وجوب الأخذ بنفس ذلك المجعول الواقعي بخصوصه، ثم نرجع إلى تقرير الحكومة ونعمل بمقتضاه<sup>(١)</sup>.

قوله: ولكن فيه أنَّ قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد<sup>(٢)</sup>.

الظاهر عدم توجه هذا الإيراد، لأنَّ الاحتياط في المسائل الفرعية قد فرغنا عن عدم كونه مرجعاً في مقدمات دليل الانسداد، فإن كان فيه كلام فهو وارد في ذلك المقام ويكون مناقشة على أصل دليل الانسداد لا على المقام بعد فرض تمامية مقدمات الانسداد.

قوله: ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية<sup>(٣)</sup>.

ظاهر هذا الكلام أنَّه يجمع بين وجوب الاحتياط في المسألة الفرعية والأصولية لإمكان الجمع وعدم المنافاة مع أنَّ صدر كلامه صريح في معارضة الاحتياط في المسألة الفرعية للاحتياط في المسألة الأصولية، فبين العبارتين تهافت.

---

(١) أقول: مجرد معقولية تقرير الحكومة لا يفيد لو فرضنا أنَّ المقدمات الموجودة بالفعل منتجة لتقرير الكشف، فلا بدَّ بعد العلم بالجعل بكشف هذه المقدمات من العمل بمقتضى هذا العلم وليس إلاَّ التعميم بعد عدم الترجيح وعلان التخيير.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٩٧.

(٣) فرائد الأصول ١: ٤٩٨.

وأيضاً نقول: إنَّ هذا البيان لا يرفع المنافاة بين الاحتياطين في مثال المتن، لأنَّ وجوب الاحتياط في المسألة الفرعية يقتضي عدم جواز ترك السورة في المثال، ووجوب الاحتياط في المسألة الأصولية يعني الأخذ بالأمانة القائمة على عدم وجوبها يقتضي جواز ترك السورة فتنافياً<sup>(١)</sup>.

وأيضاً نقول: ما ذكره في وجه الجمع بين الاحتياطين إنَّما يتم في المثال الذي ذكره مما كان الاحتياط الفرعي مقتضياً لوجوب الاتيان والاحتياط الأصولي مقتضياً لعدم وجوب الاتيان، وأما إذا كان أحد الاحتياطين مقتضياً للوجوب والآخر مقتضياً للحرمة كما لو فرض في المثال المذكور أنَّ الأمانة قامت على حرمة السورة فلا يمكن الجمع بين الاحتياطين البتة.

وأيضاً نقول: إنَّه لا وجه للاحتياط في المسألة الأصولية في المثال المذكور الذي فرض قيام الأمانة على عدم وجوب السورة، لأنَّ الاحتياط في المسألة الأصولية أعني أخذ الأمانة لاحتمال كونها حجة لا معنى له إلا تطبيق العمل عليها ببراء أنها الحجة المجعولة واقعاً، فإن كانت الأمانة مثبتة للتكليف فمعنى الاحتياط بالنسبة إليها متحقق ويفيد ما يراد من الاحتياط، وأما إذا كانت الأمانة نافية للتكليف فالأخذ بالأمانة مساوق لعدم الأخذ بها بالنسبة إلى العمل، إذ لا عمل أخذ بالأمانة أو ترك الأخذ بها. نعم في صورة عدم الأخذ يلزم ترك الالتزام بالأمانة، وهو غير محذور في ترك الأمانة المعلومة الحجية فضلاً عن الأمانة المحتملة الحجية، فهذه إيرادات أربعة والله الهادي إلى سواء السبيل.

---

(١) أقول: مراعاة احتياط المسألة الفرعية يعني الاتيان بالسورة لا يخالف الاحتياط في المسألة الأصولية يعني مراعاة مؤدى الأمانة، إذ عدم الوجوب يجمع جواز الاتيان ولا ينافي نفس الاتيان، ولعل هذا مراد المتن فاندفع الإيراد.

قوله: فيصير نظير ما نحن فيه<sup>(١)</sup>.

بل عين ما نحن فيه لا نظيره كما لا يخفى.

قوله: ومقتضى ذاك ترك الجميع فافهم<sup>(٢)</sup>.

لعله إشارة إلى أن رعاية الاحتياط في المسألة الفرعية أولى من رعاية الاحتياط في المسألة الأصولية، لأن ترك الاحتياط في المسألة الفرعية مستلزم للمخالفة القطعية للحكم الواقعي لو كان بإتيان جميع محتملات المحرم المعلوم بالإجمال، وللمخالفة الاحتمالية للحكم الواقعي لو كان بإتيان بعض محتملاته، وأما ترك الاحتياط في المسألة الأصولية لا يستلزم المخالفة القطعية للحكم الواقعي أصلاً، ولو ترك العمل بكل الأمارات القائمة على أطراف الشبهة لجواز عدم مصادقة واحد منها للواقع، وإنّما يلزم المخالفة الاحتمالية لاحتمال المصادقة، وعلى تقدير ترك الاحتياط فيها بترك العمل ببعض الأمارات يصير احتمال المخالفة أبعد، إذ يجوز أن يكون الحجة الواقعية غيره من بعض الأمارات المأخوذة، وعلى تقدير كون الأمانة المتروكة حجة في الواقع يجوز أن لا تكون مصادفة للحكم الواقعي.

نعم يلزم على تقدير ترك جميع الأمارات المفروضة في المثال مخالفة الحجة الموجودة فيما بينها قطعاً وإن لم تكن مصادفة للحكم الواقعي، ولا ريب أنها أهون من المخالفة القطعية للحكم الواقعي، لأن أصل حجية الأمانة ليست إلا لأجل أنها مقدمة للوصول إلى الحكم الواقعي كما هو ظاهر.

(١) فرائد الأصول ١: ٥٠٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٠٠.

قوله: فقد عرفت شناعته<sup>(١)</sup>.

يمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكره سابقاً من أن دعوى الإجماع في مثل هذه المسألة المستحدثة بحيث يكون كاشفاً عن رأي الإمام (عليه السلام) مقطوعة العدم، ويمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكره قبيل ذلك في آخر المعجم الثاني من أن ثبوت الحكم في مورد لعل غير مطردة في مورد آخر لا يمكن إثباته في ذلك المورد لعدم جريان علة الحكم، فالعمل بالظن فيما نحن فيه في غير ما كان الاحتياط الفرعي مخالفاً له لعل الاحتياط الأصولي، وهذه العلة غير موجودة فيما كان الظن مخالفاً للاحتياط الفرعي، فلا معنى لتسرية الحكم إليه بالإجماع المركب.

قوله: قلت: دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها<sup>(٢)</sup>.

الأولى الجواب بمنع لزوم العسر بالعمل بالاحتياطات الفرعية المخالفة للظن بعدم التكليف منضماً إلى العمل بالظن في غيرها، لأن موارد الاحتياط الفرعي المخالف للاحتياط الأصولي أعني موارد الظن بعدم التكليف قليلة، وإن كان موارد الظن بعدم التكليف في نفسها كثيرة إلا أنه لا يعارضها الاحتياط الفرعي في أغلب أفرادها.

قوله: لأن التسري إليها كان للزوم العسر فافهم<sup>(٣)</sup>.

قد يتوهم أن هذا تعليل لقوله لا يثبت وجوب التسري إليها كما هو مقتضى سوق التعبير، لكنه فاسد لأن عدم التسري إلى الظنون المخالفة قد كان لمعارضة

(١) فرائد الأصول ١: ٥٠٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٠١.

(٣) فرائد الأصول ١: ٥٠١.

الاحتياط الفرعي، بل التعليل راجع إلى عدم عموم التسري فكأنه قال: عموم التسري إلى الظنون المخالفة غير ثابت، لأنّ التسري إليها كان للزوم العسر وهو يتقدر بقدره فلا يعم، ولعل قوله فافهم إشارة إلى منع العسر كما ذكرنا أولاً في دفع الإيراد.

قوله: فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات<sup>(١)</sup>.

الظاهر زيادة لفظ بعد الموهومات وإلا كان المناسب في مقام الترقي قلب العبارة كأن يقول لا نسلّم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في الموهومات منضمة إلى المشكوكات فضلاً عن الموهومات فقط في مقابل المظنونات بالظن غير الاطمئنائي، وقد وجد في بعض النسخ بدل قوله «بعد الموهومات» بعد المظنونات، وعليه لا إشكال.

ويمكن توجيه العبارة على النسخ الموجودة عندنا بأنّ المراد من قوله: «بعد الموهومات» بعد رفع اليد عن الاحتياط في الموهومات أعني الموهومات التي تقابل المظنونات بالظن الاطمئنائي.

قوله: وأما الأخبار فلأنّ الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدور المتن<sup>(٢)</sup>.

هذا مخالف لما هو المعروف من المصنف وغيره من أنّ الظن الثابت حجيته من دليل الانسداد هو الظن الفعلي بالواقع أو بطريق الواقع أو كليهما، وأما استنتاج حجية الظن بالصدور فلم يعهد من أحد من أهل دليل الانسداد،

(١) فرائد الأصول ١: ٥٠٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٠٧.



وقد سبق احتماله ممّا في ذيل الأمر الأول بل ترجيحه أيضاً، فراجع وتأمل.

قوله: فتأمل فيه فإنّ ادعاء ذلك ليس كل البعيد<sup>(١)</sup>.

لأنّ منشأ هذا العلم الإجمالي ملاحظة الأمارات من الأخبار والآثار والشهرات والإجماعات المنقولة ونحوها، ولا ينافي ذلك ثبوت العلم الإجمالي قبل استقصاء الأمارات وكون المشكوكات حينئذ من أطراف العلم الإجمالي، فإنّه بعد المراجعة إلى الأمارات يتبين أنّ أطراف علمه غير المشكوكات، هذا غاية التوجيه.

أقول: وفيه: أنّ منشأ هذا العلم الإجمالي الإجماع بل الضرورة الحاصلة لكل أحد حتّى النساء والصبيان ممن نشأ في بلاد الإسلام وإن كان يتقوى ذلك بملاحظة الأمارات، ثم لو سلّمنا صحة هذه الدعوى لم يتم خروج المشكوكات من أطراف العلم الإجمالي، لأنّ وجه الشك في جملة من المشكوكات إجمال النص أو تعارض الأمارتين فإنها حينئذ من موارد الأمارات، نعم لو كان الشك في مورد فقدان النص بل مطلق الأمانة يتم على تقدير صدق الدعوى، وذلك أيضاً في مورد العلم بعدم الأمانة لا عدم وجدان الأمانة لعلّه لو تفحص أزيد من ذلك أو تأمل فيما وجدها تمام التأمل وجدها على هذه المشكوكات أيضاً، فتدبر.

قوله: وقد تقدم سابقاً أنّ المعيار<sup>(٢)</sup>.

لا يخفى ما في هذا المعيار وكأنه من سهو القلم، بل المعيار تفاوت العلم الإجمالي وعدمه بضم المشكوك دخولها في الأطراف وعدمه فافهم.

(١) فرائد الأصول ١: ٥١٠.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥١٢.

قوله: وأما على تقرير الحكومة - إلى قوله - فيشكل توجيه خروج القياس، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

اعلم أن أصل الإشكال لا كرامة فيه ينبغي التفتن إلى دفعه بأدنى التفات، وعلى تقدير ورود الإشكال لا فرق بين تقرير الكشف والحكومة فإن كان ذلك إشكالاً على الحكومة فهو وارد على الكشف أيضاً، أما الأول: فلأن صورة الإشكال إنما تتم أن لو كان عدم جواز العمل بالقياس معلوماً بالعلم الوجداني حتى حال الانسداد أو كان ذلك مقتضى ظاهر الدليل المقطوع الحجية كظاهر الأخبار المتواترة سنداً، وإلا فلو نوقش في حرمة العمل بالقياس في حال الانسداد فلا إشكال كما لا يخفى، وعلى هذا سقط الجواب الأول المذكور في المتن فليكن على ذكر منك.

وحينئذ نقول في دفعه:

أولاً: بالنقض بما لو ثبتت حجية أمانة خاصة غير كافية في الفقه في حال الانسداد أعني الانسداد الأغلب، فإن ذلك لا ينكره أحد من أصحاب القول بالظن المطلق بدليل الانسداد، فإن كان منع العمل ببعض الظنون كالظن القياسي قبيحاً مخالفاً لحكم العقل حال الانسداد فكذلك تجويز العمل بغير الظن الفعلي كمؤدى الأمانة في الفرض المزبور يكون قبيحاً لعين وجه القبح في الأول وهو أن غير الظن لا يكون مناطاً للإطاعة والمعصية حال الانسداد بل يرجع التعبد بالأمانة إلى منع العمل بالظن على خلافها بالتلازم العقلي، ولا فرق بين المنع عن العمل بهذا الظن المخالف للأمانة وبين المنع عن الظن القياسي.

فإن قيل: إن الظن مناط الإطاعة والمعصية فيما انسداد باب علمه لا فيما

قامت هناك أمانة ثابتة الحجية فإنّ باب العلم بالنسبة إليه منفتح.

قيل: إنه كذلك بالنسبة إلى ما قام على عدم حجية الظن القياسي فإنّ باب العلم بالنسبة إليه أيضاً منفتح حرفاً بحرف، بل يمكن إيراد النقض بالنسبة إلى حال انفتاح باب العلم أيضاً بأن يقال لو تم إشكال المنع عن القياس حال الانسداد لورد مثله حال الانفتاح لو فرض أنّ الشارع منع عن العمل بالقياس وجوّز العمل بما يشابهه في نظر العقل كبعض أقسام الخبر أو الشهرة مثلاً، لأنّ تجويز العمل ببعض الأمارات يلزمه تجويز بعضها الآخر المشابه له في حكم العقل، وكذا المنع عن البعض يلزم المنع عن البعض الآخر.

فإن قيل: يجوز في زمان الانفتاح تجويز البعض والمنع عن البعض لحكمة لم يطلع عليها العقل وعلمها الشارع.

قيل: إنّ ذلك حال الانسداد يجوز للشارع أن يمنع عن بعض الظنون لحكمة لا يعرفها العقل حرفاً بحرف، نعم لو قيل بعدم جواز العمل بغير العلم حال الانفتاح للمرة لا يرد هذا النقض الثاني، لكن عهدة هذه الدعوى على مدعيها.

وثانياً: بالحل وهو أنّ الإشكال إنّما يتوجه لو كان حكومة العقل بعد ملاحظة مقدمات الانسداد أنّ الظن بملاك الأقربية إلى الواقع حجة مطلقاً في أيّ مورد من أي سبب بحيث لو صرح الشارع بخلاف هذا العموم فعل قبيحاً كما يظهر هذا المعنى من المتن، وأما إذا كان حكم العقل كما هو الحق أنّ الظن حجة حال الانسداد في الموارد التي انسداد سبيل العلم فيها ولم يصل إلينا طريق يرجع إليه وبقينا متحيّرين في مقام العمل فلا يتوجه إشكال المنع عن القياس، لأنّ موارد ليست فاقدة الطريق ومحلاً للتحرير، كما أن موارد الأمانة الثابتة الحجية أيضاً حال الانسداد إن وجدت أيضاً خارجة عن موضوع حكم العقل، ولعله

إلى ما ذكرنا يرجع الجواب الخامس المذكور في المتن بل الجواب الثالث والسادس أيضاً فتدبر.

وأما الثاني وهو ورود الإشكال على تقدير الكشف أيضاً إن كان وروده على تقدير الحكومة حقاً فلأننا نقول بعد فرض أن العقل يحكم بعدم الفرق بين الظنون من حيث الأسباب والموارد كيف يمكن للشارع أن يمنع عن بعضها ولو قلنا بالكشف.

فإن قلت: يمكن أن تكون لبعض الظنون مفسدة ذاتية لا يعرفها العقل ويعلمها الشارع، أو يكون غالب التخلف عن الواقع يعلمه الشارع فلذلك يمنعه الشارع على حسب المصلحة التي تدور أحكام الشارع مدارها، أو يكون منعه عن البعض جزافاً على القول بجوازه وعدم تابعة أحكامه للمصالح والمفاسد النفس الأمرية.

قلنا: إذا جاء هذا الاحتمال لا يمكن للعقل أن يحكم بعدم الفرق بين الظنون على تقدير الحكومة أيضاً، غاية الأمر عدم وجدانه للفرق، وهذا لا يدل على عدم الوجود، وأصل ورود الإشكال مبني على العلم بعدم الفرق لا عدم العلم بالفرق.

والحاصل أن المنع عن بعض الظنون حال الانسداد إن كان جائزاً للشارع أي لا يلزم منه قبح فلا فرق في ذلك الحكومة والكشف، وإن كان قبيحاً فعلى التقديرين أيضاً<sup>(١)</sup>.

---

(١) أقول: يمكن الفرق بأنه على تقدير الكشف يكون الأمر بيد الشارع ومصالح الجعل منوطاً بنظره بمقتضى علمه بجميع جهات المصالح والمفاسد، فيجوز أن يمنع عن بعض

قوله: إذ لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد<sup>(١)</sup>.

هذا الاحتمال لا يضر بحكم العقل، لأنّ هذا الاحتمال جار في جميع الظنون، فهي متساوية من هذه الحيثية، ومع ذلك يحكم العقل بأنّه عند دوران الأمر بين الظن والوهم يترجح العمل بالظن، إذ لا طريق إلى معرفة الظن الممنوع لو كان موجوداً في الواقع.

والحاصل أنّ ما ينافي عموم حكم العقل بوجوب العمل بالظن العلم بمنع الشارع للعمل ببعضها لا احتمالها، إذ لا شك أنّ العقل بعد اللتيا والتي ومع هذا الاحتمال يرجح الظن على الوهم كما لا يخفى، وقد عدل المصنف عن هذا أي مانعية الاحتمال الكذائي عن حكم العقل بحجية الظن عموماً وصرح بثبوت حكم العقل مع هذا الاحتمال في سادس الأجوبة عن هذا الإشكال فإنّه أورد كلامه هذا على نحو السؤال وأجاب بما ذكرنا فراجع.

قوله: الأول ما مال إليه أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس<sup>(٢)</sup>.

الظاهر أنّ المراد بذلك البعض صاحب القوانين (رحمه الله)<sup>(٣)</sup> فقد أشار

⇒ الظنون ويجعل بعضها الآخر حجة على حسب ما يراه من المصالح والمفاسد، وهذا بخلاف تقرير الحكومة فإنّ الشارع قد أمضى ما حكم به العقل ولازمه أن يكون راضياً بما حكم به العقل على حسب إدراكه، وحينئذ فإن كان العقل بحسب إدراكه لا يفرق بين الظنون ويحكم بتساوي الجميع من حيث الأقربية إلى الواقع لزم أن يكون إمضاء الشارع لحكمه أيضاً على هذا الوجه من العموم فيشكل خروج القياس.

(١) فرائد الأصول ١ : ٥١٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥١٧ - ٥١٨.

(٣) القوانين ١ : ٤٤٩، ٢ : ١١٣.

إلى هذا الوجه والجواب الثاني والرابع في ذيل الدليل الثاني من الأدلة العقلية التي أقامها على حجية الظن، وفي مبحث القياس أشار إلى الجواب الثاني وزيقه واختار الوجه الرابع، إلا أنه في أواخر مباحث الاجتهاد أشار إلى الجواب الثاني واختاره بعدما قواه، ونسب إليه صاحب الفصول (رحمه الله) <sup>(١)</sup> الوجه الثالث أيضاً وزيقه واختاره هو الوجه الخامس، ولعله وجده في كلامه في غير هذه المواضع التي ذكرنا.

**قوله: والحاصل أن الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر <sup>(٢)</sup>.**

ما عرفنا بعد معنى انفتاح باب العلم بالنسبة إلى حرمة العمل بالقياس مع قطع النظر عن منع الشارع.

**قوله: الرابع أن مقدمات دليل الانسداد، إلى آخره <sup>(٣)</sup>.**

هذا الجواب بظاهره واضح الفساد مشتمل على فرق غير فارق وكأنه خرس وتخمين، وغاية ما يمكن في توجيهه وتوضيحه أن يقال: إن مقدمات الانسداد إنما تنتج حجية بعض الأمارات تعبداً قضية مهمة لا من باب حصول الظن، وحيث يمكن المنع عن القياس حتى ينحصر ما هو حجة من الأمارات في غيره قضية مهمة فيؤخذ بالكل، ومع تعارض بعضها مع بعض يؤخذ بالأقوى منها وهو ما أوجب الظن الفعلي.

وفيه: أن مقدمات الانسداد لا تنتج إلا حجية الظن لرجحانه على غيره في حكم العقل لا حجية الأمانة، ولو سلم فإنما تنتج حجية الأمارات من حيث

(١) الفصول: ٢٨٣ - ٢٨٥.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٢٣.

(٣) فرائد الأصول ١: ٥٢٣.

إنها أسباب للظن لا لأجل التعبد.

قوله: أقول كأن غرضه بعد فرض جعل الأصول من باب الظن<sup>(١)</sup>.

ما أتى في توضيحه هذا بشيء يكون أوضح من أصل بيان المجيب، إلا أنه قد زاد على كلامه فرض جعل الأصول من باب الظن مع أنه ليس في كلام المجيب إشارة إليه، مضافاً إلى أنه غير محتاج إليه أصلاً، إذ لا يدعي المجيب ولا غيره أن العمل لابد أن يكون على الظن دائماً في جميع الموارد حتى يحتاج إلى القول بحجية الأصول من باب الظن لئلا تنخرم الكلية، بل القائل بحجية الظن إنما يقول به في موارد وجود الظن، وفي غيره لابد من الرجوع إلى الأصل.

نعم يوجد في بعض كلمات صاحب القوانين وصاحب المعالم أيضاً أن حجية الأصول أيضاً مطلقاً من باب حصول الظن، وفيه ما لا يخفى إلا أنه لا ربط له بهذا المقام.

قوله: الوجه السابع هو أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات<sup>(٢)</sup>.

الظاهر أن مختار المصنف من الوجوه السبعة هذا الوجه السابع، إذ لم يورد عليه كما أورده على الوجوه السابقة، ولا يخفى أن ما اختاره هنا وبينه بما في المتن مناف لما اختار سابقاً من أن نتيجة دليل الانسداد على تقرير الحكومة كلية بحسب الأسباب، ولا فرق في حكم العقل بين الظنون بحسب الأسباب كالعلم، لأن المناط جهة انكشاف الواقع بها وهي متساوية بالنسبة إلى الكل، وقد صرح هاهنا بأنه إذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل جال

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٢٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٢٩.

القياس فيحكم حكماً إجمالياً على عدم جواز الركون إليه انتهى، فنقول إذا تبين عند العقل أن الاستخارة والنوم وأمثالهما كثيرة التخلف عن الواقع جداً يحكم حكماً إجمالياً على عدم جواز الركون إليها، وقد أشرنا إلى ذلك فيما علّقناه على المتن هناك.

قوله: ألا ترى أنه يصح أن يقول الشارع للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه<sup>(١)</sup>.

قد مرّ من المصنف في أول رسالة القطع أن القطع حجة منجعة لا مجعولة، بحيث لا يمكن جعله نقياً وإثباتاً، ولا يمكن ردع الشارع عن العمل به للزوم التناقض في حكمه، ونحن قد وجّهنا هناك جواز ردع الشارع عن العمل به وأوضحناه بما لا مزيد عليه، وهنا قد اعترف المصنف بما ذكرنا في إمكان ردع العمل بالقطع في مثل ردع الوسواسي عن العمل بقطعه في نجاسة ثوبه، فتدبر.

قوله: المقام الثاني فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها<sup>(٢)</sup>.

اعلم أن هذا البحث على مذاق المصنف من عدم الفرق بين الظن بالواقع وبالطريق محتاج إليه لا على مذاق من يقول بحجية الظن بالواقع فقط، لأن الظن المانع عنده ساقط ليس بحجة، وأما على مذاق من يقول بحجية الظن في الطريق كصاحب الفصول فإن قام الظن الممنوع على المسألة الفرعية فليس محلاً للبحث لعدم حجية الظن الممنوع عنده، وإن قام على المسألة الأصولية وبعبارة أخرى كان الظن المانع والممنوع كلاهما متعلقاً بالطريق كما لو ظن حجية

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٣١.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٣٢.



الشهرة بخبر الواحد الضعيف المظنون عدم حجيته فإنّ البحث آت فيه كما لا يخفى، فما في المتن من أنّ لازم بعض المعاصرين يعني صاحب الفصول وأخيه صاحب الحاشية الأخذ بالظن المانع وطرح الظن الممنوع مطلقاً لاختيارهما حجية الظن بالطريق دون الواقع محل تأمل، وسيأتي الكلام في وجه الفرق بين كون الظن المانع قائماً على حرمة العمل بالظن الممنوع وبين كونه قائماً على عدم الدليل على اعتباره.

**قوله: وفي وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط وجوه<sup>(١)</sup>.**

لا بأس بالإشارة إلى جميع صور تزامم فردي دليل واحد بحيث لا يمكن شمول الدليل لهما فعلاً يعني إرادتهما في مقام الامتثال منجزاً، سواء كان الفردان في عرض واحد وحصل التزامم أو كان أحدهما مانعاً عن الآخر فنقول إنّه على أقسام:

**منها: أن يكون الدليل العام دليلاً عقلياً، ولا يخفى أنّ الترجيح بألوية التخصص على التخصيص وأمثالها لا مسرح له ها هنا، لأنّه مناسب للأدلة اللفظية وهو واضح، والوجه أن يقال إذا تزامم فردان مما يصدق عليه ذلك الدليل العقلي كدليل الانسداد مثلاً فاللازم الرجوع إلى ملاك حكم العقل، فإن كان في أحدهما أقوى من الآخر فالمتعين الأخذ بالأقوى أعني الحكم بأنّه هو الباقي تحت عموم الدليل دون الآخر، فلو كان الفردان في عرض واحد كإنقاذ الغريقين يؤخذ بالأهمّ منهما لأنّه أقوى في مقام الإطاعة والامتثال الذي حكم به العقل وأدخل في تحصيل غرض الأمر البتة، فلو دار الأمر في مسألتنا بين**

العمل بأحد الظنين وطرح الآخر أو العكس مع كون أحدهما أقوى فلا ريب أن الأقوى مقدّم، لأنّ مناط حكم العقل بعد مقدمات الانسداد بالعمل بالظن كونه أقرب إلى الواقع، فبعين هذا المنطق يحكم بتقديم الأقوى لأنّه أقرب إلى الواقع من الآخر، وهكذا لو كان أحد الظنين مانعاً عن الآخر، مثلاً لو ظن بوجوب السورة في الصلاة من الشهرة وظن عدم حجية الشهرة اللازم منه عدم وجوب السورة أعني عدم المؤاخذه على ترك السورة ولو كان واجباً في الواقع فيلاحظ الأقوى منهما ويقدم العمل به لأنّه أقرب في تحصيل الإطاعة المطلوبة، وفي صورة تساوي الفردين في مناط الحكم يحكم بالتخيير أو التسايط سواء كان أحدهما مانعاً عن الآخر أو لا، هذا.

ولكن يمكن أن يقال في صورة التساوي لو كان أحدهما مانعاً عن الآخر يؤخذ بالظن المانع، لأن الظن الممنوع وإن كان مساوياً للمانع من حيث الكشف والطريقة التي هي مناط حكم العقل إلا أنّ الظن المانع يكشف عن وجود مفسدة في العمل بالظن الممنوع ذاتاً أو من جهة تخلفه الغالبي كما في القياس كشفاً ظنياً، وحينئذ يكون العمل بالظن المانع موجباً للظن بالبراءة، بخلاف الظن الممنوع فإنّه وإن كان ظناً بالواقع لكن المظنون بظن يساوي ذلك الظن اشتماله على المفسدة الموجبة لعدم الأخذ به.

وبعبارة أخرى: العمل بالظن المانع يظن به البراءة الفعلية بخلاف الممنوع. وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين الظن المشكوك الحجية أي الظن المانع والظن الممنوع الموهوم الحجية أي المظنون عدم حجيته، والأول مقدّم على الثاني في ملاك حكم العقل أعني تحصيل البراءة الفعلية، وهذا نظير ما تقدّم في المقام السابق من أنّه إذا دار الأمر بين الظن المظنون الحجية إذا كان بقدر الكفاية وبين مطلق الظن فإنّه يقدم الأول بحكم العقل، فتأمل.

بل يمكن أن يقال بتقديم الظن المانع مطلقاً حتى فيما كان الظن الممنوع أقوى بعين التقريب المتقدم، ويمكن أن يفصل بين ما لو كان الظن الممنوع في غاية القوة قريباً من العلم والظن المانع ضعيفاً وبين ما لم يكن كذلك، ففي الأول يحكم العقل بملاحظة هذه القوة في الممنوع والضعف في المانع بتقدم الممنوع لعدم مكافأة الظن بالبراءة الذي يكون مع الظن المانع للقوة التي تكون مع الممنوع، وإن كان المظنون اشتغال الممنوع على المفسدة سيما إذا كانت المفسدة غلبة مخالفة نوعه عن الواقع، وفي الثاني يقدم الظن المانع لرجحان الظن بالبراءة على مقدار القوة الموجودة في الممنوع، وقد يتساويان ويتساقطان<sup>(١)</sup>.

وقد أشار المصنف إلى دليل آخر لتقديم الظن المانع في أواخر المبحث بقوله: إلا أن يقال إن القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع، لأن معنى حجية كل شيء وجوب الأخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع، فدخل المانع لا يستلزم خروج الممنوع وإنما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص، بخلاف دخول الممنوع فإنه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحاً من غير مرجح فافهم<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أن ترجيح المانع الذي يكون القطع بحجتيه عين القطع بعدم حجية الممنوع يحتاج إلى مرجح مفقود بالفرض، وما فرضه مرجحاً إنما يكون كذلك بعد فرض كونه مشمول الدليل وهو أول الكلام، ولعله إلى ذلك أشار بقوله فافهم.

---

(١) أقول: الأظهر تقديم الظن المانع مطلقاً كما ذكر أولاً لما ذكر أولاً، وقوة الظن في طرف الممنوع وإن بلغ ما بلغ لا تكفي الظن بعدم حجتيه الكاشف عن اشتغاله على المفسدة الموجب للظن بعدم حصول البراءة الفعلية من الممنوع وحصولها من المانع، هذا.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٣٥ - ٥٣٦.

ومنها: أن يكون الدليل العام دليلاً شرعياً تعبدياً مثل قوله: أكرم العلماء، فإن لم يكن أحد الفردين المتزاحمين مانعاً عن الآخر كما لو كان إكرام أحد الفردين بترك إكرام الآخر مثلاً، أو لم يتمكن المكلف من إكرامهما جميعاً وتمكن من إكرام أحدهما، فحكمه ترجيح الأهم منهما لو كان أحدهما أهم وإلا فالتخيير، وهذا لا ربط له بما نحن فيه من المانع والممنوع.

وإن كان أحد الفردين مانعاً عن الآخر كما لو ورد اعمل بقول كل عادل ثم قال زيد العادل مثلاً لا تعمل بقول عمرو العادل، أو قال: إنَّ عمراً ليس بعادل، فإنَّه في هذه الصورة يمكن تطرق ما أشار إلى نقله في المتن من ترجيح التخصص على التخصيص أو ترجيح التخصيص مع الدليل على التخصيص من غير دليل، فيقال في المثال الأول إنَّ الأمر دائر بين العمل بقول زيد وإخراج قول عمرو عن العموم وعكسه، والأول تخصيص بدليل هو قول زيد بخلاف الثاني فإنَّه تخصيص بلا دليل، وفي المثال الثاني يدور الأمر بين العمل بقول زيد اللازم منه خروج عمرو عن موضوع الحكم وعكسه اللازم منه تخصيص العام بقول زيد، فيرجح التخصيص بدليل في المثال الأول والتخصص في المثال الثاني.

ويرد على ذلك أيضاً بما مر في الحاشية السابقة بأنَّ هذا الترجيح متفرع على شمول الدليل في المثاليين للراجح منهما قبل شموله للمرجوح وليس الكلام إلا في ذلك، فبأي وجه يرجح شموله لهذا حتى يلزم من شموله له خروج الآخر موضوعاً أو حكماً، وأيضاً وجه تقديم التخصص على التخصيص في محله المحافظة على بقاء العام على عموم الظاهر فيه.

وبعبارة أخرى: حمل العام على معنى لا يلزم منه التخصيص بل

التخصص أولى وأظهر من حمله على معنى يلزم منه التخصيص، فالمناط  
أظهرية التخصص على التخصيص بحسب مدلول العام، كما أن وجه تقديم  
التخصيص بدليل على التخصيص من غير دليل أنه في الأول يرفع اليد عن  
الظهور بالقرينة وفي الثاني بلا قرينة.

وشيء من الوجهين لا يجري فيما نحن فيه، أما في المثال الأول فلأن  
تخصيص كل من المانع أو الممنوع بدليل، أما الممنوع فبدليل المانع الثابت  
حجيته بدليل العام بعد شموله له، وأما المانع فبدليل العام بعد شموله للممنوع  
الملازم لخروج المانع، غاية الأمر أن شمول العام للمانع موجب لحدوث دليل  
غير العام على خروج الممنوع بخلاف شموله للممنوع فإن نفس العام حينئذ  
دليل على خروج المانع من غير توسط دليل آخر، وهذا المقدار لا يوجب  
الأظهرية التي هي مناط التقديم.

وأما في المثال الثاني فلأن فردية كل من المانع والممنوع للعام محقق في  
نفس الأمر، غاية الأمر أنه بعد العلم بخروج أحد الفردين عن حكم العام إن أخذ  
بالفرد المانع يرجع إلى التخصص تنزيلاً وتصنعاً، وإن أخذ بالفرد الممنوع يكون  
ذلك تخصيصاً صورة وواقعاً أيضاً، وهذا المقدار من الفرق لا يوجب أظهارية  
الأول بالنسبة إلى الثاني التي كانت مناطاً للتقديم.

وبالجملة: لما لم يتم وجه الترجيح والتقديم المذكور يبقى التزاحم  
والندافع بلا مرجح في البين فلا مناص إلا من الحكم بالتخير.

ومنها: أن يكون الدليل العام دليلاً شرعياً كما في الصورة السابقة ولكن  
كان متعلقاً بالطريق من حيث طريقيته كما لو ورد من الشارع اعمل بكل ظن  
وفرض حصول ظن من الشهرة على حكم وظن عدم حجية الشهرة، وفي هذا

القسم يحتمل وجهان فمن حيث إنّه جعل الظن بما هو طريق وكاشف عن الواقع حجة واجب العمل كان مثل الدليل العقلي كما في القسم الأول وحكمه حكمه، ومن حيث إنّ الدليل العام نقلي تعبدي يكون بحكم القسم الثاني، والأظهر هو الأول فتدبر.

ومنها: أن يكون الدليل العام دليلاً تعبدياً كما في سابقه ولكن كان مفاده الحكم الظاهري، وكان أحد فرديه مانعاً عن الآخر كاستصحاب الحاكم والمحكوم كما مثله في المتن تنظيراً للمقام، وقد حكم غير واحد بتقديم الاستصحاب الحاكم لما مرّ من تقديم التخصيص على التخصيص كما أشار إليه في المتن هنا، أو تقديم التخصيص بدليل على التخصيص من غير دليل كما صرّح به المصنف في رسالة الاستصحاب.

وفيه: ما مر من أنّ أمثال هذه الاعتبارات في مثل المقام بالنسبة إلى دليل واحد لا تصير منشأً للأظهرية التي هي مناط التقديم، وأنّ هذا التخصيص المشار إليه يرجع إلى التخصيص، وأنّ نسبة الفردين إلى العام على حد سواء في نفسه، وإن كان مقتضى شموله لأحدهما المعيّن شيئاً مغايراً لمقتضى شموله للآخر بأن يرجع شموله لأحدهما إلى التخصيص بالنسبة إلى الآخر وشموله للآخر إلى التخصيص بالنسبة إلى الأول، أو يرجع شموله لأحدهما إلى التخصيص بدليل وشموله للآخر إلى التخصيص بغير دليل، لكن الإشكال في أصل الشمول من أول الأمر، وقد أشار المصنف في آخر كتاب الاستصحاب في تعارض الاستصحابين إلى هذا الإشكال الأخير وأجاب عنه بوجهين بقوله: ويدفع بأنّ فردية أحد الشئيين إذا توقف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته، ولم يجوز رفع اليد عن العموم لأنّ رفع اليد حينئذ عنه يتوقف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن

العموم وهو دور محال. وإن شئت قلت: إنَّ حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلاَّ محكوماً، والمفروض أنَّ الشك المسببي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشك، فيكون حكم العام وهذا الشك لازمين لملزوم ثالث في مرتبة واحدة فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر لتقدم الموضوع طبعاً<sup>(١)</sup> انتهى.

وقد أشار المصنف إلى الوجه الثاني أيضاً في مسألة عدم تعارض الأصل الجاري في ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة مع الأصل الجاري في الطرف الآخر الذي هو في عرض الأصل في الملاقي بالفتح فراجع.

وفي الجوابين نظر، أما الدور فلائنا لا نسلّم توقف فردية المحكوم على خروج الحاكم أعني الاستصحاب السببي عن العام، بل فرديته متحققة في نفس الأمر في عرض فردية الحاكم مع قطع النظر عن شمول الحكم وإنما جاء التنافي والتدافع من قبل شمول الحكم كما لا يخفى.

وأما الجواب الثاني، فلأنَّ حكم العام وإن كان من حيث كونه لازماً للحاكم متأخراً عنه طبعاً وفي عرض الشك في المحكوم لكنه يجوز أن يكون لازماً للمحكوم أيضاً متأخراً عنه من حيث عروضه له، وإن شئت قل إنَّ حكم العام ينحل بحسب تعدد أفرادهِ إلى أحكام، فالفرد من الحكم الذي عرض للحاكم لازم له متأخر عنه وفي عرض فرد آخر من الموضوع، وما يعرض للمحكوم ويتأخر عنه فرد آخر من الحكم، وبمثل ذلك يجاب عن الأصل في مسألة الملاقي، فإنَّ الشك في جانب الملاقي بالكسر وإن كان في طول الشك في الملاقي بالفتح لأنَّ مسبب عنه ولا ينافي ذلك أن يكون في عرض شك

الطرف الآخر الذي هو في عرض الشك في الملاقي بالفتح، لأن الطرف الآخر ليس سبباً للشك في الملاقي، وتتم الكلام ستأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وأما قضية الشهرة المانعة عن حجية الشهرة ونحوها مما يكون المانع والممنوع من جنس واحد، فإن كان الدليل العام الشامل لهما عقلياً فيقدم الأقوى منهما، وإن كان لفظياً وكان اللفظ منصرفاً عن المانع فلا كلام، وإلا ففي تقديم المانع أو الممنوع وجهان أقواهما الثاني، وقد أشبعنا الكلام في تحقيقه وتوضيحه في بحث حجية الشهرة وفي حجية ظواهر الكتاب وفي التكلم على الآيات الناهية عن العمل بالظن في حجية خبر الواحد فراجع.

فتحصل من مجموع ما ذكرنا: أن المانع والممنوع من الدليل العقلي يقدم الأقوى منهما، وكذا الدليل اللفظي المتعلق بالطريق، ومن الدليل اللفظي المتعلق بالحكم الواقعي التخيير لما أبطلنا ما ذكرناه في وجه تقديم المانع من تقدم التخصص على التخصيص ونحوه، ومن الدليل اللفظي المتعلق بالأحكام الظاهرية أي الأصول العملية كالحاكم والمحكوم من الاستصحابين فيقدم الحاكم منهما، لا لما ذكرناه من الوجوه الأربعة التي قدمناها وما فيها، بل لأن الشك المسببي الذي هو موضوع الأصل المحكوم ناش من الشك السببي الذي هو موضوع الأصل الحاكم ولازمه وتابعه وفرعه وكأنه هو هو، وإذا راجعنا العرف والعقلاء نرى أنهم لا يعبأون بالشك اللازم من شك آخر ولا يلتفتون إليه أصلاً، بل يعالجون الأصل ويلتمسون حكمه فلما تبين حكمه يبنون على ترتيب آثاره بالنسبة إلى الفرع، ألا ترى أنه لو شك في وجوب صلاة مثلاً يتولد منه الشك في وجوب تحصيل الساتر والقبلة والطهارة من الحدث والخبث وغيرها من الشرائط والمقدمات، فلو بني على عدم الوجوب في أصل الصلاة بالاستصحاب مثلاً لم يتأمل أحد في سقوط الشكوك المتولدة، وكذا لو بني على



الوجوب بالاستصحاب لا يتأملون في وجوب تحصيل جميع الشرائط والمقدمات التي شك فيها من جهة الشك في وجوب أصل الصلاة، ويشهد بذلك أن ما ورد في الشرع في مثل ذلك ورد في علاج الشك السببي فقط بحيث يعلم منه ترتب حكم المسببي بحسبه، مثل الأخبار الدالة على استصحاب الوضوء بحيث يعلم منه صحة الصلاة معه، ولا يتوهم جريان استصحاب شغل الذمة بأصل الصلاة حتى يعارضه أو يقدم عليه كما لا يخفى.

قوله: وفيه أولاً: أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع والممنوع من جنس أمارة واحدة كأن يقوم الشهرة<sup>(١)</sup>.

قد أخرج المصنف (رحمه الله) مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة عن عنوان النزاع في المقام، ويظهر من هذا الكلام أنه أدخله فيه، اللهم إلا أن يريد أنه مثال على سبيل الفرض والتقدير بأن يفرض أن المشهور القائلين بعدم حجية الشهرة يرون الشهرة كالقياس مما فيه المفسدة الذاتية أو العرضية.

قوله: هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليماً عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع<sup>(٢)</sup>.

يعني إذا كان العمل بالظن المانع سليماً عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع بأن كان الممنوع موافقاً للاحتياط فيعمل بالاحتياط الموافق للظن الممنوع ويرتفع الإشكال.

لكن فيه: أنه حينئذ يخرج عن فرض المانع والممنوع على ما سبق من المتن، إذ الظن المانع قد كشف ظناً عن وجود مفسدة في العمل بالظن الممنوع

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٣٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٣٦.

وكونه موافقاً للاحتياط والحال هذه غير معقول، نعم يمكن كونه موافقاً للاحتياط من غير جهة المفسدة وذلك غير مفيد، ويوجد في بعض النسخ هذا إذا كان بدل إذا لم يكن، ولم نجد له وجهاً صحيحاً، وفي بعض النسخ هذه العبارة بأجمعها ساقطة.

قوله: الأمر الثالث أنه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد<sup>(١)</sup>.

ظاهر صدر العنوان أنه أراد التسوية بين أسباب الظن المتعلق بالفروع يعني عدم الفرق بين الظن الحاصل في الحكم الفرعي من أمارة ظنية بلا واسطة وبينه مع الواسطة، وهذا مما لا إشكال فيه ولا يحتاج إلى عقد أمر آخر، والذي يظهر من ذيل كلامه (رحمه الله) وهو الحق أن المراد حجية مطلق الظن المتعلق بالحكم الفرعي أو المتعلق بما يستنبط منه الحكم الفرعي من المسائل الأصولية واللغوية والرجالية ونحوها، وإن لم يحصل منه الظن بالحكم الفرعي بدليل أن الظن بكل من الأمرين موجب للظن بالبراءة وهو كافٍ.

ثم إنه قد تقدم في الأمر الأول تحقيق عدم الفرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالمسألة الفرعية أو الظن بالمسألة الأصولية، ففائدة عنوان هذا الأمر بيان كون النتيجة أعم من ذلك ومن أن يتعلق الظن ببعض المسائل اللغوية والرجالية والنحوية وغيرها مما يتعلق باستنباط الحكم الفرعي في موضع يستنبط منه الحكم الفرعي من حيث هذا الحكم الفرعي لا غير كما أشار إليه في المتن.

ثم إنه لا فرق فيما ذكر من حجية الظنون الرجالية ونحوها بدليل الانسداد بين ما لو كان باب العلم بالمسائل الرجالية منسداً غالباً وعدمه حتى إذا فرض

افتتاح باب العلم في أغلب مسائل الرجال لكن انسداد باب العلم في مسألة واحدة منها وهي مما تعلق به استنباط الحكم الفرعي فيثبت حجية الظن فيها بالخصوص بدليل الانسداد.

وقد يستشكل ذلك بأنّ هذا لا يجوز بل يجب أن يلاحظ كل نوع من أنواع الأمور التي يتعلّق بها استنباط الأحكام الفرعية على حدة، فكل نوع انسداد باب العلم فيه غالباً يؤخذ بالظن فيه، وكل نوع خلا عن الانسداد الأغلب يؤخذ بمعلوماته ويرجع فيما يبقى منه إلى الأصل، ونظير ذلك ما ذكره المحقق القمي في جواب توهم أنّ الصلاة المحتاجة إلى إثبات بعض أجزائها أو شرائطها بالظن يجوز العمل بالظن فيها مطلقاً حتى بالنسبة إلى الأجزاء التي يمكن إثباتها بالعلم لافتتاح باب العلم بها، من أنّ هذا باطل بل يقتصر في العمل بالظن على جزء أو شرط لا يمكن فيه تحصيل العلم.

والجواب: أنّ مناط جريان مقدمات الانسداد لم يكن بانسداد باب العلم في الرجال واللغة بل الانسداد الأغلب في الأحكام، فيدور الحكم مداره وهذا واضح بأدنى التفات، وما ذكر في النظر ليس بنظير، لأنّه إن أمكن تحصيل العلم في جهة فنحن نسلّم وجوب تحصيل العلم والبناء عليه من تلك الجهة، إنّما الكلام في مورد لم يمكن فيه تحصيل العلم وانسدّ بابه وإن كان باب العلم منفتحاً في نوع هذا المورد، فنقول إنّ الظن في ذلك المورد حجة بدليل الانسداد الجاري بالنسبة إلى الأحكام الفرعية.

قوله: أما الأول فهو غير صحيح لأنّ المسائل الأصولية التي ينسد فيها باب العلم<sup>(١)</sup>.

ولقائل أن يقول إنّ المحقق الشريف إمّا أن يسلم أن المسائل الأصولية كحجية بعض الأمارات أحكام شرعية مجعولة يجب الأخذ بها أو لا يسلم، فإنّ كان الثاني تم ما أراده من عدم حجية الظن في المسائل الأصولية ولا يحتاج إلى هذه البيانات الطويلة، وأيضاً لا معنى لقوله فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة، إذ على هذا المبنى ينحصر الحجة في الظن الفرعي، وإن كان الأول ففيه أنّه وإن سلّمنا عدم الانسداد الأغلب في المسائل الأصولية بعد إجراء دليل الانسداد في الفروع لمكان معلومية الحجة عن غير الحجة فيها لكن الشأن في وجه تقديم إجراء مقدمات الانسداد في الفروع أولاً، إذ يمكن القلب بأن تجري مقدمات الانسداد في المسائل الأصولية وثبت حجية الظن فيها وبه يفتح باب العلم في الأحكام الفرعية التي يستنبط منها، وما يبقى منها ليس من الكثرة بحيث لو عمل فيه بالأصل لزم محذور، وحيث لا وجه لتقديم إجراء مقدمات الانسداد في واحد من المسائل الأصولية والفروعية فلنا أن نختار هذا الوجه من التريديد ونحكم بجريان مقدمات الانسداد في المقامين في عرض واحد.

قوله: فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة<sup>(٢)</sup>.

يعني يعلم بذلك أن كل خبر أو شهرة أو إجماع أفاد الظن بالحكم الفرعي فهو حجة وكل ما لم يفده فليس بحجة.

(١) فرائد الأصول ١: ٥٤٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٤٢.

وفيه: أنَّ ذلك ليس معنى حجية الأمانة، إذ تدور الحجية حينئذ مدار الظن الفرعي فهو الحجة من أي سبب حصل، وضم حجية السبب إلى الظن الفرعي كضم الحجر إلى جنب الكاتب، نعم لو صح بيانه السابق صح أن يقول إنا بعد إجراء دليل الانسداد في الفروع فقد أغنانا ذلك عن إجرائه في الأصول وكفانا مؤونته.

قوله: وقس على ذلك معرفة المرجح<sup>(١)</sup>.

قد يورد عليه بأنَّ تصوير المتعارضين والحاجة إلى الترجيح إنما يتصور في المسائل الأصولية كالخبرين المتعارضين، والمحقق الشريف لا يرى جريان مقدمات الانسداد فيها، فلا حجة عنده سوى الظنون الفعلية الفرعية ولا يتصور فيها ظنان فرعيان متخالفان كي يتعارضا ويحتاج إلى الترجيح.

ويمكن أن يوجّه بفرض المتعارضين من الظنون الخاصة كخبرين صحيحين أعلايين مثلاً، وقلنا إن الخبر الكذائي من الظنون الخاصة، إلا أنه ليس بمقدار كاف في الفقه حتى يمنع ذلك من إجراء مقدمات الانسداد.

ويمكن فرضه أيضاً بأنَّ المحقق الشريف لعله يقول بحجية الظنون النوعية في الفروع وحينئذ يمكن فرض التعارض، إلا أنَّ هذا بعيد عن مذاق كل من يقول بحجية الظن المطلق فليتأمل.

قوله: وأما الثاني وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية<sup>(٢)</sup>.

سكوت المصنف عن هذا الوجه والوجه الأول ظاهر في أنَّهما مرضيان

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٤٢.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٤٤.

عنده ببيان المحقق، وقد عرفت ما يرد على الوجه الأول، وأما هذا الوجه فيرد عليه على مذاق المصنف أنا لا نسلّم إهمال النتيجة بناء على الحكومة التي اختارها، بل هي عامة من أول الأمر فلا يحتاج إلى دليل التعميم من الإجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح حتى يقال بعدم جريانها بالنسبة إلى المسائل الأصولية.

وبالجملة: ما أجاب به المصنف بعد اختياره الوجه الثالث حق، فإن أغمض عما يرد على الوجهين الأولين لكونهما غير مختاره في تقرير دليل الانسداد فلا كلام، وإلاّ فقد عرفت ما يرد عليهما هذا، مضافاً إلى ما يرد على أمثلة أقسام الوجه الأول من المناقشات، إلاّ أن يقال إنّ المناقشة في المثال ليست من دأب المحصّلين فتأمل.

**قوله:** وبالجملة إذا ظن المكلف بالامتنال وبراءة ذمته وسقوط الواقع<sup>(١)</sup>.

محصل كلامه أنّ هناك مرتبتين، مرتبة تعيين الحكم الشرعي ومرتبة تطبيق العمل على ما عين، وحجية الظن ثابتة في المرتبة الأولى دون الثانية، إذ الانسداد الأغلب الذي يوجب حجية الظن لا يكون إلاّ في المرتبة الأولى، ففي المرتبة الثانية يعمل بالأصل الجاري في المسألة من الاحتياط وغيره. ولقائل أن يقول إنا لا نحتاج إلى تعيين الحكم الشرعي إلاّ مقدّمة للامتنال الواجب بحكم العقل فإذا لم تتمكن من الامتنال العلمي اللازم أولاً نكتفي بمقتضى مقدمات دليل الانسداد بالامتنال الظني وهو موقوف على تعيين الحكم الشرعي وتطبيقه على العمل الخارجي، فتكون المرتبة الثانية في عرض المرتبة

الأولى بالنسبة إلى مقام الامتثال، ولازمه حجية الظن في المرتبتين بدليل الانسداد في عرض واحد.

فإن قلت: لما جاء الشك في الامتثال من قبل الشك في تعيين الحكم لمكان الانسداد الأغلب بالنسبة إليه يلزم أن تكون حجية الظن بالامتثال أيضاً مقصوراً على ما كان من جهة الانسداد الأغلب وإلا فكل جهة يمكن تحصيل العلم بها نوعاً يلتمس فيها العلم ولا يكتفى فيها بالظن.

قلت: هذا الكلام وإن كان حقاً إلا أن لازمه ما لا يلتزم به المصنف وهو أن يقول بعدم حجية الظن في المسائل الأصولية واللغوية وشبههما مما لا يكون انسداد باب العلم فيها أغلبياً، إذ يقال إنا تقتصر في الظن بالامتثال على ما كان من جهة الانسداد الأغلب لا غيرها مما يكون باب العلم بها مفتوحاً غالباً وإن انسدت في أفراد نادرة مثل معنى لفظ الصعيد مثلاً في المسائل اللغوية.

وبالجملة يجب ملاحظة الأمور التي يتوقف عليه الامتثال وجعلها باباً باباً، فكل باب ينسد فيه باب العلم يعمل بالظن، وكل باب انفتح باب العلم فيه يعمل بالعلم، وفي موارد انسدادها إن اتفقت يرجع إلى الأصول الجارية فيها.

**قوله: فيقال إن باب العلم بالضرر منسد غالباً<sup>(١)</sup>.**

يمكن أن يقرر حجية الظن فيه بتقريب آخر وهو أن يقال بناء العقلاء على الاكتفاء بالظن في مطلق الموضوعات إذا انسدت طريق علمها وهو الحجة بعد عدم ردع الشارع عنه سواء في ذلك زمان انفتاح باب العلم بالأحكام وانسداده، وقد أشرنا إلى جريان هذه الطريقة سابقاً بالنسبة إلى الأحكام. أيضاً

كي لا تحتاج إلى إثبات واحد واحد من مقدمات الانسداد.

قوله: فنقول مستعيناً بالله إنَّ مسائل أصول الدين وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات<sup>(١)</sup>.

اعلم أنَّ المسائل الدينية منها ما يتعلق بأفعال الجوارح أولاً فعلاً أو تركاً إلزامياً أو غير إلزامي، ومنها ما يتعلق بأفعال القلب أولاً، والأول يسمى بالمسائل الفرعية، والظاهر دخول الأفعال التي تجب في تحصيل مقدمات المسائل الأصولية مما يتعلق بالفحص عنها من تصفح كتب أهل العلم والدرس والتدريس ونحو ذلك في هذا القسم.

وأما الثاني فمنها ما يتعلق بالملكات النفسانية من مطلوبة التخلق بالأخلاق الحسنة والتخلي عن الأخلاق الرذيلة وهو علم الأخلاق، ومنها ما يطلب فيه الاعتقاد والتدين والتشريع والإذعان وعقد القلب عليه والالتزام بالبناء عليه في القلب، وهذا هو المسائل الأصولية تسمى بأصول الدين في الاصطلاح، ومن المعلوم أنَّ معنى التدين والالتزام أمر زائد على العلم، فربما يعلم الشخص أمراً ولا يعقد قلبه عليه بل يبني على خلافه عناداً وجحوداً أو لا يبني لا عليه ولا على خلافه.

ثم المسائل الأصولية منها ما يجب مطلقاً فيجب على المكلف تحصيل مقدماته، ومنها ما يجب مشروطاً بحصول العلم به، والقسمان وإن كانا من مسائل أصول الدين في الاصطلاح إلا أنَّ ما يكون منها أصلاً للدين وعماداً له بحيث يكون المتصف به متديناً والفاقد له خارجاً عن الدين هو القسم الأول، وأما القسم الثاني فيمكن خلو المكلف عن الاعتقاد به لفقد شرطه مع أنَّه متدين



بالدين. والوجه في إدخال هذا القسم في أصول الدين أنه مما يترتب عليها مع أن المطلوب فيه الاعتقاد بعد حصول الشرط كالقسم الأول فيشابهها.

ثم إنه يمكن أن يكون أصل الدين بالمعنى الحقيقي في الشرع أزيد مما يحكم به العقل في الدين، مثل أن ما يحكم به العقل في أصول الدين ليس إلا وجوب الاعتقاد بالصانع وبعض صفاته والنبوة المطلقة واحتمال المعاد، لكن ثبت في الشرع وجوب الاعتقاد بأزيد من ذلك البتة حتى أن من اكتفى بمقدار ما حكم به العقل فقط يكون خارجاً عن الدين كمن لم يعتقد ثبوت المعاد بل الجسمانية منه، بل يمكن قيام دليل شرعي على أن فعل بعض الواجبات الفرعية معتبر في أصل الدين بحيث يكون تاركه خارجاً عن الدين، ومن هنا يقال إنَّ سَابَّ النبي (صلى الله عليه وآله) كافر على ما هو مقرر في محله، بل الأظهر كما سيأتي أن الإقرار باللسان معتبر في الإيمان في مقابل الكفر شرعاً لما سيأتي من الأخبار الدالة عليه.

قوله: **إلا الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً**<sup>(١)</sup>.

يظهر من هذا الكلام أنه يجب في كل مما يجب من المعارف أمران: أحدهما الاعتقاد باطناً. وثانيهما التدين ظاهراً، مع أن التدين كما ذكرنا أيضاً أمر باطني هو الالتزام وعقد القلب على المطلب والتسليم له، ولو أريد بالتدين الاعتراف باللسان فهو خلاف ظاهر لفظ التدين، فليكن ذلك على ذكر منك وسيأتي تمام الكلام.

قوله: الثاني ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به<sup>(١)</sup>.

يمكن تصوير هذا القسم بأحد وجهين:

الأول: أن يقال إنه يجب الاعتقاد بما في نفس الأمر من المعارف في مثل الصراط وأنه جسر على جهنم بأوصاف خاصة والميزان له علاقة وشاهين وكفتان إلى غير ذلك بشرط حصول العلم بهذه الأمور بوجه من الوجوه.

وبعبارة أخرى: إن أراد المكلف أن يعتقد اعتقاداً متعلقاً بأحد هذه الأمور فيجب أن يعتقد ما هو الحق منها لا خلافه، فإن لم يعتقد بشيء كان ذلك له، وإن اعتقد بما هو الحق منها فقد أدى تكليفه، وإن اعتقد خلاف الحق فقد خالف الواجب عليه من التكليف معذوراً وغير معذور باعتبار تقصيره أو عدم تقصيره، وذلك لعدم حصول شرط التكليف في الأول بخلاف الآخرين.

الثاني: أن يقال: إنه يجب الاعتقاد بهذه المعارف يعني التدين بها بشرط حصول العلم بها، فما لم يحصل العلم بها ليس على المكلف شيء لعدم حصول شرط الوجوب، سواء كان ذلك بعدم حصول علم له أصلاً بل كان غافلاً أو صارفاً نفسه عن العلم بهذه الأمور أو علم بخلاف ما هو في نفس الأمر، وإن كان المكلف يتخيل في نفسه في صورة العلم بالخلاف أن هذا هو الواقع ويجب التدين به، لكن لما كان علمه جهلاً مركباً لم يحصل شرط التكليف في الواقع، وأما إذا حصل له العلم بالواقع علماً مطابقاً يجب التدين به.

والفرق بين الوجهين أن شرط الوجوب في الثاني نفس العلم بالواقع

والواجب هو التدين والالتزام وشرط الوجوب في الأول اعتقاد ما، والواجب هو الاعتقاد الحق، ويمكن تصوير وجوب التدين أيضاً على الوجه الأول بأن يقول الشارع مثلاً إن تدينْتَ فتدين بما هو الحق في هذه المعارف، وأما وجوب الاعتقاد على الوجه الثاني فغير معقول، إذ يصير هكذا إن اعتقدت الحق فاعتقد بالحق، ولا يعقل إيجاب الشيء بعد حصوله، ولكن المصنف جمع بين وجوب الاعتقاد والتدين كليهما وقد عرفت في صدر كلامه أنه يريد وجوب أمرين لا أن أحدهما عطف تفسير للآخر، فالأنسب بكلامه أن يريد الوجه الأول ليتمكن تصويرهما على نسق واحد، فليتأمل جيداً.

**قوله: وإن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقادات<sup>(١)</sup>.**

كلامه هذا صريح فيما ذكرنا من أن مراده من التدين هو الاعتراف باللسان عما اعتقده، لكننا نقول إن كان شرط وجوب التدين خصوص العلم فمن المعلوم عدم حصول العلم بعد قيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد أيضاً، وإن كان الشرط حصول مطلق الاعتقاد أعم من العلم والظن فيلزم وجوب التدين وإن حصل الظن من مثل دليل الانسداد، ولا يختص ما ذكره بالظن الخاص، وإن كان الشرط أحد الأمرين من العلم أو الظن الحاصل من الخبر فالأمر كما ذكره، لكنه لا يحتاج إلى دليل حجية الخبر لتحقيق الشرط بدونه، والظاهر أنه لا يقول به المصنف ولا غيره وخلاف ما صدر به البحث من جعل الشرط خصوص العلم كما لا يخفى<sup>(٢)</sup>.

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٥٧.

(٢) أقول: لا منافاة بينهما فإنّ دليل حجية الخبر يجعل مؤداه واقعاً تنزيلياً والعلم به علماً بالواقع تنزيلياً، اللهم إلا أن يقال إن الشرط صفة القطع الحقيقي خاصة لا التنزيلي كما

قوله: نعم يمكن أن يقال إن مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون﴾<sup>(١)</sup>.

ما لّفقه من الآيات والأخبار على وجوب المعارف لا تدل إلا على وجوب معرفة ما في الجملة، أما تفاصيل المعارف على ما هو مذكور في محلّها فاستنباط وجوبها من هذه الأدلة وأضرابها دونه خرط القتاد.

ثم إن ثبت من هذه الآيات والأخبار وجوب جميع المعارف كان الوجوب المستفاد منها وجوباً مطلقاً فأين الواجب المشروط الذي تعقله لأجل معرفة أن الظن يقوم مقام العلم فيه أم لا، والحق والتحقيق أن الواجب من المعرفة ليس إلا ما يعتبر في الإسلام أو الإيمان وضعاً كما سيأتي في المتن، وأما وجوب أمر زائد على ذلك تكليفاً غير معتبر في الإسلام والإيمان الذي هو موضوع أحكام خاصة في الشرع فلا لعدم قيام دليل على ذلك.

وربما يقال بوجوب معرفة جميع المعارف من باب وجوب الاعتقاد بجميع ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله).

وفيه: أن هذا المعنى لا يختص بالأصول بل يجب الاعتقاد بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) في الفروع أيضاً، مضافاً إلى أن هذا لا يلزم معرفة

⇒ يظهر من المتن في كلامه الآتي.

وبالجملة: إن كان الشرط وجود طريق شرعي إلى ما يعتقد ويتدين به سواء كان هو العلم أو ما يقوم مقامه يكون الظن الخبري بعد إثبات حجية الخبر نافعاً فيما أراده، وكيف كان لا نجد في الأدلة ما يفيد وجوب المعارف أو بعضها بالوجوب المشروط بأي معنى فرض كما ستعرف، لأن كلما دل دليل على وجوبه فإتما يدل على وجوبه مطلقاً غير مشروط بشيء، نعم ربما نلتزم بحرمة إنكار المكلف ما عرفه منها وهو أمر آخر.

التفاصيل، بل يكفي اعتقاد العنوان الإجمالي وهو الاعتقاد بمجموع ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) كائناً ما كان.

نعم يمكن أن يستدل على وجوب المعارف في الجملة ببعض الأخبار التي سيأتي ذكرها من المصنف في خلال ما يذكره ممّا يدل على اعتبار المعارف في الإسلام والإيمان كخبر أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «جعلت فداك أخبرني عن الدين الذي افترض على العباد ما لا يسعهم جهله»<sup>(١)</sup> إلى آخره، وكذا خبر عيسى بن السري<sup>(٢)</sup> وصحيحة أبي اليسع<sup>(٣)</sup> ورواية إسماعيل<sup>(٤)</sup> فإنّها تدل على وجوب معرفة ما اشتملت عليه من المعارف لا كلها.

واعلم أنّ مسألة إثبات الصانع وعدله وحكمته وسائر صفاته الثبوتية والسلبية، وكذا مسألة إثبات النبوة العامة والخاصة والإمامة والمعاد إلى غير ذلك من الأمور الواقعية الحقّة مسائل كلامية لا ترتبط بما نحن بصدده، وإنّما الكلام هنا فيما يجب اعتقاده على المكلف مطلقاً أو مشروطاً بحيث يكون تاركه مخلاً بالواجب عليه تكليفاً وخارجاً عن الإسلام والإيمان وضعاً، وحينئذ نقول قد عرفت أنّ الشرع قد دل على وجوب معرفة الله وتوحيده ومعرفة النبي (صلى الله عليه وآله) والولي (عليه السلام) بعده والإقرار بما جاء من عند الله وحقيقة الصلاة والزكاة والحج والصوم، والظاهر أنّ الأمور الأربعة الأخيرة داخلة فيما جاء من عند الله فهو من عطف الخاص على العام.

(١) الكافي ٢: ٢٢ / ح ١١.

(٢) الكافي ٢: ٢١ / ح ٩.

(٣) الكافي ٢: ١٩ / ح ٦.

(٤) الكافي ٢: ٤٠٥ / ح ٦.

وكيف كان لا يستفاد منها إلا وجوب المعرفة إجمالاً وفي الجملة، لا كما يقوله العلامة وغيره من المعرفة التفصيلية بالدليل التفصيلي.

ويمكن الاستدلال على المطلب بدليل العقل أيضاً بأحد وجهين:

الأول: أن كل عاقل إذا التفت إلى المعارف واحتمل في نفسه وجوب شيء منها أو كلها بحيث لو ترك تحصيلها احتمل ترتب ضرر عليه في الآخرة أو في الدنيا ولو كان ذلك باحتمال سلب ما يجده من النعم، فإن عقله يحكم حكماً قطعياً بوجوب تحصيل ما يحتمل وجوبه دفعاً للضرر المحتمل، وهذا من جزئيات القاعدة المعروفة من أن دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً.

الثاني: أن يقال إننا بعدما علمنا وجود صانع واجب الوجود إلى آخر أوصافه ووجود نبي معصوم (عليه السلام) كذا وكذا، وإمام كذا إلى آخر المعارف، نقول إنه يجب على المكلفين بحكم العقل اعتقاد هذه المعارف حتى يكون من لم يعرفها يجب علينا إرشاده أو أمره من باب الأمر بالمعروف وإن لم يحكم عقل ذلك المكلف بشيء من ذلك.

وبيان ذلك: أن العقل يحكم بوجوب شكر المنعم وهو متوقف على المعرفة يعني معرفة الله تعالى وصفاته إجمالاً، بأن يعرفه متصفاً بجميع الصفات الكمالية منزهاً عن جميع الصفات المنقصة فيجب المعرفة بالوجوب المقدمي، ثم بعدما علمنا أن الله تعالى أحكاماً يجب إطاعته فيها يحكم العقل بوجوب معرفة مبلّغها وهو النبي (صلى الله عليه وآله) وحافظها وهو الإمام (عليه السلام) بعد العلم بأن طريق فهم الأحكام منحصر في بيان نبي (صلى الله عليه وآله) أو إمام (عليه السلام) لا الوحي والإلهام ونزول الملك ونحوها، ثم بعد ذلك علمنا بأن أغلب المكلفين لا يحصل لهم داعي إطاعة الله في أوامره ونواهيه

إلا طمعاً في ثوابه أو خوفاً من عقابه، فيجب بحكم العقل الاعتقاد بالمعاد مقدمة لإحداث داعي الإطاعة، لكن هذا في غير من يعبد الله لأنه وجده أهلاً للعبادة كما قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما عبدتك طمعاً في جنتك ولا خوفاً من نارك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»<sup>(١)</sup> ومن هنا يقال بوجوب شكر المنعم وعبادته ولو مع قطع النظر عن إنعامه وجنته وناره، وأما غير هذه المعارف الثلاثة أو الأربعة فلا يحكم العقل بوجوبه<sup>(٢)</sup>.

قوله: بالنسب المعروف المختص به<sup>(٣)</sup>.

معرفة النسب ليس إلا من جهة تعيين الشخص في أمثال زماننا وإلا فلو فرض تعيين شخص النبي (صلى الله عليه وآله) بوجه آخر كفى، ولا وجه لاعتبار معرفة النسب المعروف كما لا يخفى.

وأما وجوب اعتقاد عصمة النبي (صلى الله عليه وآله) من أول عمره إلى آخره كما اعتبره في المقاصد العلية وغيره في غيرها فلا يساعده عقل ولا نقل، وما أسند إليه من أن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم إلا به في معرض المنع، إذ الغرض المقصود من الرسالة يتم بالعصمة في بيان الأحكام الشرعية لا غير.

(١) بحار الأنوار ٧٠: ٢٣٤.

(٢) أقول: وفي وجوب هذه المذكورات بحكم العقل نظر يبين، إذ لو أريد وجوبها على العالم بها فهو غير معقول لأنه يرجع إلى وجوب تحصيل الحاصل، وإن أريد إثبات وجوبها على الجاهل بها فلا يحكم به العقل، إذ يجوز أن لا يكون الجاهل مكلفاً بشيء منها، فإذا ينحصر إثبات وجوب تحصيل المعارف بالطريقة الأولى لو أريد إثباته بالدليل العقلي فافهم.

(٣) فرائد الأصول ١: ٥٦٥.

قوله: ويكفي في التصديق بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) التصديق بما علم مجيئه به متواتراً<sup>(١)</sup>.

أصل وجوب التصديق بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) تفصيلاً بالوجوب المطلق غير معلوم، ولا يستفاد من رواية عيسى بن السري أزيد من الإقرار الإجمالي، وأما من حيث كون عدم التصديق به تكذيباً للنبي (صلى الله عليه وآله) فلا يثبت إلا أن الإنكار مضر لا وجوب التصديق سيما التفصيلي، والظاهر أن المصنف (رحمه الله) أيضاً لم يرد إلا الوجوب الشرطي بعد حصول العلم بما حصل بالتواتر، فإن أراد إثبات وجوبه بمثل الخبر المذكور فهو ممنوع وإلا فلا نسلم إلا بمعنى عدم جواز الإنكار الراجع إلى تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله).

قوله: وأما التدين بسائر الضروريات ففي اشتراطه أو كفاية عدم إنكارها، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

أما الوجه الأول، فلم نجد من قال به، وعلى الوجهين الآخرين تخرج المسألة عن المسائل الأصولية الاعتقادية وتدخل في المسائل الفرعية، ولذا تعرض لها الفقهاء في باب النجاسات في ذيل مسألة نجاسة الكافر بأقسامه، وظاهر المشهور هو الوجه الثاني، واختار جمع من المحققين ككاشف اللثام<sup>(٣)</sup> والأردبيلي<sup>(٤)</sup> وبعض معاصري صاحب الجواهر<sup>(٥)</sup> على ما حكاه عنه فيها

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٦٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٦٨.

(٣) كشف اللثام ١ : ٤٠٢.

(٤) مجمع الفائدة ٣ : ١٩٩.

(٥) جواهر الكلام ٦ : ٤٧.



الوجه الثالث، وهو الوجه لأنّه بعد العلم بكون الضروري من الدين يرجع إنكاره إلى إنكار الدين لا محالة فيحكم بكفر المنكر لذلك، واختار صاحب الجواهر الوجه الثاني لوجوه لفقها دليلاً لقول المشهور كدعوى ظهور الإجماع والأخبار المتفرقة في الأبواب الواردة في بعض مصاديق العنوان الظاهرة في الإطلاق، ودعوى أنّ إنكار الضروري ولو مع عدم حصول العلم بأنّه من الدين بمنزلة الإنكار القولي مع صحة الاعتقاد بالمعارف الواجبة فإنّه موجب للكفر وغيرها.

وفي الكل نظر، أما الإجماع فلاّنه لا يبعد أن يكون كلام المجمعين كلاً أو بعضاً ناظراً إلى ما هو الغالب من أنّ منكر الضروري عالم به أيضاً، وكذا ظاهر الأخبار المتفرقة أيضاً ذلك، وأما كون الإنكار المذكور بمنزلة الإنكار القولي مع صحة الاعتقاد ففيه منع الصغرى وإن كانت الكبرى مسلمة، لأنّ إنكار المنكر في صورة عدم علمه بالضرورة يرجع إلى إنكار صدور هذا الحكم من النبي (صلى الله عليه وآله) فلا يرجع إلى إنكار الدين ولا وجه للحكم بكفره سوى ذلك، هذا كله في إنكار ضروري الدين والإسلام.

وأما إنكار ضروري مذهب الشيعة المحقة، فإن كان المنكر من غير الفرقة المحقة كفرق العامة وسائر فرق الشيعة مثل الزيدية والكيسانية ونحوهم فلا يوجب إنكاره كفراً بالبتّة، وإن كان من الفرقة المحقة، فإن أنكر مع العلم بأنّه من الدين لأجل الضرورة أو غيرها فلا ريب في كفره لرجوعه إلى إنكار الدين، وإن أنكره لا مع العلم لشبهة أو جهل فالظاهر كفره أيضاً لظاهر بعض الأخبار الحاكم بكفره إلّا أن يتوب، ويفهم منه أنه بعد التوبة يحكم بإسلامه ظاهراً وباطناً، فلو كان فطرياً لا يحكم عليه بأحكام المرتد القطري من وجوب قتله مطلقاً ونجاسته وبينونة زوجته وخروجه من أمواله وراثتها وارثه إلى غير ذلك، بل حاله حال المرتد الملي والمرأة في الجملة لا مطلقاً أيضاً، فتأمل.

وهذه المباحث كلها خارجة عما نحن بصدده من المسائل الأصولية قد أشرنا إليها إجمالاً والتفصيل يطلب من مظانه في الفروع.

قوله: وأما الموضع الثاني فالأقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الإيمان<sup>(١)</sup>.

الإنصاف أن لفظ الإقرار والشهادة والتدين والمعرفة وأمثالها لا تدلّ على أزيد من إظهار الإيمان ولو مع الاعتقاد الظني، بل الظاهر أنه لا يعتبر في الإسلام والإيمان الذي اعتبر موضوعاً لأحكام المسلمين من حقن الدم والطهارة وحل الذبيحة وصحة التناكح والميراث ونحوها، سوى إظهار الإيمان بالشهادتين والتزام أحكام الإسلام والدخول في حوزتهم وانسلاكه في زميرتهم ظاهراً وإن لم يكن معتقداً اعتقاد المسلمين جزماً بل ولا ظناً بل كان شاكاً أو ظاناً أو جازماً بخلاف الحق كما كانوا كذلك منافقوا زمن النبي (صلى الله عليه وآله) والوصي (عليه السلام)، ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تَوَدُّوا لِكُنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> يفهم منه أن الإسلام هو السلم مع النبي (صلى الله عليه وآله) والمسلمين في مقابل الحرب، والتزام المماشة معهم على ما هم عليه في جميع الأمور ظاهراً بسبب إظهاره الإيمان والبيعة، وهكذا يستفاد من أخبار كثيرة منها: الأخبار الدالة على أن الإسلام هو الإقرار بالشهادتين والإيمان هو الاعتقاد بالقلب كرواية سماعة قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أخبرني عن الإسلام والإيمان أهما مختلفان، فقال (عليه السلام): إن الإيمان يشارك الإسلام والإسلام لا يشارك

(١) فرائد الأصول ١: ٥٧٠.

(٢) الحجرات ٤٩: ١٤.

الإيمان، فقلت: ففصهما لي، فقال: الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله (صلى الله عليه وآله) به حققت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام وما ظهر من العمل، والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة إنَّ الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن» الخبر<sup>(١)</sup>، وغير ذلك مما رواه في الكافي في باب أنَّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان والباب الذي يليه في كتاب الكفر والإيمان.

قوله: أما الأول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز نظراً إلى العمومات الدالة على، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

وقد يستدل أيضاً لذلك بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾<sup>(٣)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾<sup>(٤)</sup>.

وفيه: مضافاً إلى إمكان منع العموم فيها باعتبار منع كون الموصول مطلقاً للعموم، وأنَّ المراد بالمجاهد من له أهلية المجاهدة، وكذا الحجة البالغة ثابتة لأهلها، أنَّ غاية ما يستفاد منهما ظهور عموم يقبل التخصيص، ونحن نرى بالوجدان والعيان وجود القاصرين سيما في أطراف البلاد البعيدة عن صيت الإسلام، ومما يقطع به ذلك أنه لو فرض أنَّ المكلف في ابتداء بلوغه اشتغل بالمجاهدة والنظر ومات قبل أن يحصل له الاعتقاد بما يجب عليه من المعارف فهل ترى أنه يحكم عليه بالتقصير أو يدعي عدم وقوع الفرض. وبالجمله أنا

(١) الكافي ٢: ٢٥ / الحديث ١.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٧٥.

(٣) العنكبوت ٢٩: ٦٩.

(٤) الأنعام ٦: ١٤٩.

قاطعون بوجود الجاهل القاصر بالحس والعيان، والاستدلال ببعض الظواهر في مقابل ذلك كما ترى.

**قوله: وقضية مناظرة زرارة وغيره مع الإمام (عليه السلام) في ذلك المذكورة في الكافي<sup>(١)</sup>.**

بل وقضايا كثيرة من زرارة وأبي بصير وأبان وسفيان بن سمط وغيرهم مما يقرب التواتر في باب أهل الضلال وباب المستضعف وباب أصحاب الأعراف وباب المرجون لأمر الله وغيرها من كتاب الكفر والإيمان، من شاء فليراجع إليها ما نقلناها مخالفة التطويل.

وأيضاً اشتمل قضية زرارة على أنّ الكافر في النار إلا أن يشاء الله، فبقريئة الاستثناء يمكن الخدشة في المقدمة الثانية أيضاً، لكنه يظهر من جملة من تلك الروايات أنّ الذين نشأوا في بلاد الإسلام واختلفوا مع المسلمين كلهم مقصرون لو لم يؤمنوا، إلا أنّ ذلك لا ينافي مطلوبنا من وجود القاصر كما لا يخفى، ولعل الإجماع المنعقد على أنّ المخطيء في العقائد غير معذور محمول على مثل هذه الأشخاص لا كل أحد ولا كل مجتهد باذل جهده بزعمه كما ذكره في المتن، لأننا نعلم أنّ في أقطار الأرض أشخاصاً يبذلون جهدهم في تحصيل العقائد الحقّة ولا يظفرون بها لبعدهم عن بلاد الإسلام والشيعيّة وعن التفطن لمقدمات العقائد الحقّة، بل قد يتفق أنهم لا يحتملون حقيقة مذهب الإسلام أو مذهب الشيعة الإمامية، ولا يمكن إنكار ذلك فإني رأيت رجلاً من أهل بعض نواحي الشامات وكان من عساكر السلطان واقفاً في صحن حضرة أبي الأئمة أمير المؤمنين (عليه السلام) متعجباً من كثرة الجماعات والصلوات هناك

وسمعتهم يقول لصاحب له: ما زلنا نعتقد أنّ الشيعة والرافضة قوم كفار لا عمل لهم سوى سب كبراء الصحابة والآن نرى منهم خلاف ذلك وأنهم يصلون ويصومون ويعملون سائر العبادات أكثر من أهل السنة والجماعة، ومن المعلوم أنّ ذلك كان اعتقاد أهل بلاده كلاً أو جلاً، فمثل هذه الأشخاص قاصرون البتة ولو بذلوا جهدهم لم يظفروا على العقائد الحقّة.

قوله: نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق انتهى<sup>(١)</sup>.

بعد فرض عدم وجوب هذا الاعتقاد الظني لغير المتمكن من العلم يبعد وجوب إلزامه تحصيل ذلك الاعتقاد إرشاداً غاية البعد، إذ لا وجه لإيقاع الشخص في كلفة ما لا يجب عليه ولا يفيد.

والتحقيق أنّه يجب على من لا يقدر إلّا على تحصيل الاعتقاد الظني أن يحصلّه ويتدين به، وهذا مما يستقل به العقل بملاحظة مطلوية الاعتقادات الحقّة ومذمة الشاكّ والجاحد في الأخبار المتظافرة، وحينئذ يجب على العالم بأنّه يتمكن من تحصيل الظن إرشاده وإلزامه بذلك لوجوب إرشاد الجاهل بما يجب عليه ولو لم يراجع ذلك الجاهل إليه فضلاً عما إذا راجع إليه.

قوله: فهذه أقسام أربعة عشر<sup>(٢)</sup>.

يزيد الأقسام عن ذلك إلى أربعة وعشرين بل إلى ثلاثين كما يظهر ذلك بالتأمل في وجوه التقسيم، ولعل أصل النسخة كان أربعة وعشرين وحصل الغلط من تصحيف النساخ، وهذا يصح بناء على أن يجعل «دل عقله على

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٧٧.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٨٠.

الوجوب أو يبين له غيره» وجهاً واحداً والأمر سهل فافهم.

قوله: فنقول: قال في باب التقليد بعدما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع<sup>(١)</sup>.

لم نجد في كلامه ما يصلح أن يكون مقولاً لقول الشيخ، والظاهر أن مراده نقل ما أشار إليه بقوله والكلام في عدم جواز التقليد في الأصول، إلى آخره.

وكيف كان، ليس في ظاهر ما حكاه شيء يدل على وجوب النظر مستقلاً أصلاً، وإنما يدل كلام الشيخ المذكور في المتن على وجوب معرفة الله وعدله والنبوة مقدمة لمعرفة الصلاة وأعدادها، ومن الواضح أن أصل المعرفة كما تحصل بالنظر تحصل بالتقليد، اللهم إلا أن يريد أن المعرفة الجزئية لا تحصل بالتقليد، لعدم إفادته الجزم كما في التقليد في الفروع، وما يجب بحكم مقدمة معرفة الصلاة وأعدادها هو المعرفة الجزئية وهو كما ترى، وهذا المعنى هو الذي استظهره المصنف (رحمه الله) فيما سيأتي من كلامه.

قوله: ثم اعترض على ذلك بأن ذلك لا يجوز لأنه يؤدي إلى الإغراء بما لا يؤمن أن يكون جهلاً<sup>(٢)</sup>.

لأنه إذا أعلم الشارع للمقلد بالعفو عن ترك هذا الواجب وسقوط العقاب عنه فإنه أغرى المقلد على ترك الواجب، أو لأن الأئمة (عليهم السلام) إذا لم يقطعوا موالاته من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم ولو تقليداً، فقد أغروا المقلدين على جواز التقليد وعدم وجوب النظر، لكن ظاهر الجواب لا يلائم كلا الوجهين إذ يفهم منه أن المعارض جعل إسقاط العقاب مغرياً، ثم إن القبيح هو

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٨١.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٨٢.

الإغراء بالجهل لا الإغراء بما لا يؤمن أن يكون جهلاً، نعم إلا إذا صادف الجهل وهو عين الإغراء بالجهل. ثم قوله في ذيل العبارة وأقوى مما ذكرنا أنه لا يجوز التقليد إلى آخره، كلام غير مفهوم المراد.

قوله: إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر واجباً تعبداً<sup>(١)</sup>.

فهم هذا الشخص كون النظر واجباً تعبدياً أو شرطاً شرعياً للإيمان لا يجعله كذلك في الواقع وإنما هو شيء تخيّل باعتقاده الخطأ، فلا معنى لهذا الاستدراك أصلاً.

قوله: الأمر السادس: إذا بنينا على عدم حجية ظن، إلى آخره<sup>(٢)</sup>.

الأولى تعميم عنوان هذا البحث بأن يقال: هل الظن المطلق يصح أن يكون جابراً أو موهناً أو مرجحاً أم لا، سواء قلنا بالحجية في إثبات أصل الحكم أم لا.

فإن قلت: لو قلنا بحجية الظن مطلقاً بدليل الانسداد أو غيره فلا محالة يكون جابراً وموهناً ومرجحاً لفرض حجية الظن المطلق فلا يأتي البحث، فينحصر مورد البحث على البناء على عدم الحجية كما عنوانه في المتن.

قلت: نعم لو ثبتت حجية الظن مطلقاً حتى في مقام الجابرية والموهنية لم يأت هذا البحث، كما أنه لو بني على عدم الحجية مطلقاً حتى في مقام الجابرية لم يأت البحث أيضاً، فيلزم سقوط البحث على كلا البناءين، لكن الشأن في تحقق المبنى بهذا النحو من الإطلاق، وإثما الظاهر بل المعلوم أن التكلم في الحجية وعدمها في السابق كان في الجملة وفي مقام كون الظن طريقاً إلى نفس

(١) فرائد الأصول ١ : ٥٨٤.

(٢) فرائد الأصول ١ : ٥٨٥.

الحكم الشرعي لا مطلقاً حتى في مقام الجابرية كما يعلم ذلك من مراجعة أدلة الطرفين.

قوله: **إِلَّا أَنَّ الظاهر أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَجْبُورَ مُحْتَاجاً إِلَيْهِ مِنْ جِهَةِ إِفَادَتِهِ لِلظَّنِّ (١).**

كون هذا استثناء عن الأصل المذكور محل نظر، لأنّه لو كان موضوع حكم الحجية مظنون الصدور فالظن هنا محقق الموضوع لا جابر، وإنّما يكون محل الكلام ما لو تعلق الحكم بأمر واقعي كان الظن طريقاً بالنسبة إليه، مثلاً لو قلنا بأنّ الخبر الصادر حجة أو خبر العادل حجة وحصل الظن لأجل الشهرة أو غيرها بصدور الخبر أو كون الخبر خبر عادل، فيقع الكلام في أنّ مثل هذا الخبر بملاحظة الظن المذكور يكون حجة أم لا، فيقال إنّ الأصل عدم الحجية.

قوله: **نعم لو كان حجيته - سواء كان من باب الظن النوعي أو كان من باب التعبد - مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال (٢).**

محصل ما ذكره بناء على هذا التقدير أنّ فيه وجوهاً ثلاثة:

الأول: أن يلتزم بكون الظن موهناً ومسقطاً لما يقابله عن الحجية، لكون الحجية بالفرض مقيدة بعدم الظن على خلافه، ولا يخفى أنّ التعبير بالموهن هنا فيه مسامحة بيّنة، إذ على التقدير المذكور لم يتحقق موضوع الحكم بالحجية وما يقتضي الحجية لو خلّي وطبعه، لا أنّه حصل مقتضي الحجية وصار الظن بالخلاف موهناً أي مانعاً عن الحجية الفعلية كما هو محلّ البحث ها هنا.

(١) فرائد الأصول ١: ٥٨٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٩١.



الثاني: عدم كون الظن القياسي موهناً مطلقاً بدعوى أنّ النهي عن القياس يقتضي عدم ترتيب أثر من الآثار على القياس، وأنّ الحكم حال وجود الظن القياسي كحال عدمه فكأنّه ليس في مقابل الأمانة ظنّ على خلافه فيتحقق موضوع حكم الحجية لكن تنزيلاً لا تحقيقاً.

الثالث: الفرق بين ما كان دليل حجية الأمانة كذلك بناء العقلاء فيقال كالأول لعدم بناء العقلاء على اعتبار الأمانة مع كون الظن الفعلي على خلافه، وبين ما كان دليل الحجية التعبد فيقال كالثاني لأنّ دليل حجية الأمانة بشرط عدم الظن على خلافه بانضمام دليل حرمة العمل بالقياس والاعتماد عليه يرجع إلى أنّ الأمانة حجة ما لم يكن الظن غير القياسي على خلافه، وهذا أحسن الوجوه عند المصنف بناء على هذا المبنى الضعيف عنده، وهذا المبنى قويّ عندنا بالنسبة إلى حجية الظواهر وبالنسبة إلى حجية أخبار الآحاد أيضاً، فإنّ بناء العقلاء على الاعتماد على الظواهر الموجبة للظن النوعي ما لم يقم الظن الشخصي على خلافه، وكذلك الأدلة الدالة على حجية أخبار الآحاد بالخصوص من الإجماع والسيرة والأخبار لا تدلّ إلاّ على حجية الأخبار المظنون الصدور بالظن النوعي ما لم يقم الظن الشخصي على عدم صدورها بالخصوص، وحيثنذ نقول بعدم موهنية الظن القياسي في المقامين، أما المقام الثاني فبما مرّ بيانه آنفاً في وجه التفصيل لكون دليل الحجية هو التعبد، وأما المقام الأول فبما استدركه المصنف في آخر كلامه بـ:

قوله: نعم يمكن أن يقال إنَّ العرف بعد تبين حال القياس، إلى آخره<sup>(١)</sup>.

يعني أنَّ العرف بعد تصديقهم للشارع بكثرة مخالفة مقتضى القياس للواقع وأنه كثير الخطأ ينبون على الاعتماد على الظواهر النوعية في مقابل القياس، ويخطئون أنفسهم في الظن على الخلاف من جهة القياس.

قوله: وبالجملّة فيكفي في المطلب<sup>(٢)</sup>.

لا يخفى ما في سوء التعبير هاهنا فيما أراده، فإنَّ هذا الكلام بيان للوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المتقدمة، وظاهر العبارة أنَّه ملخّص الوجه السابق هذا، مضافاً إلى أنَّ قوله مع أنَّه يمكن أن يقال إلى آخره، بيان لهذا الوجه وظاهر العبارة أنَّه وجه آخر فليتأمل فيه.

قوله: ومن أنَّ أصل اشتراط الظن من الشارع - إلى قوله - فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حدِّ سواء<sup>(٣)</sup>.

لا يخفى أنَّه على هذا البيان يخرج عن الفرض ويرجع إلى اعتباره بملاحظة الظن النوعي والحال أنَّه اعتبر في الفرض كون الحجية مشروطة بالظن الفعلي على الوفاق، اللهمَّ إلا أن يقال إنَّه يرجع الدليل المذكور مع ملاحظة النهي عن القياس إلى حجية الخبر مشروطاً بالظن الفعلي على الوفاق في غير ما يقابله القياس، وبالظن لولا القياس أي الظن الشأني من هذه الجهة بالخصوص لا سائر الجهات فيما يقابل القياس، ولعل هذا مراد الماتن فافهم.

(١) فرائد الأصول ١: ٥٩٣.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٩١.

(٣) فرائد الأصول ١: ٥٩٣ - ٥٩٤.

قوله: ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التفصي عن إشكال خروج القياس<sup>(١)</sup>.

يعني كما أنه يرد إشكال خروج القياس على القول بحجية مطلق الظن بدليل الانسداد بناءً على الحكومة كذلك يرد إشكال خروجه هاهنا بالنسبة إلى دليل اعتبار سند خبر الواحد أو دلالته مشروطاً بعدم الظن المطلق على الخلاف أو وجود الظن المطلق على الوفاق طابق النعل بالنعل، وما هو الجواب هناك جواب هنا، لكن لا يخفى أن ورود الإشكال فيما نحن فيه مختص بما إذا كان دليل حجية ما يقابل القياس عقلياً غير قابل للتخصيص مثل بناء العقلاء الذي هو دليل حجية الظواهر لا تعدياً قابلاً للتخصيص.

قوله: وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة أن النهي يدل على عدم كونه مؤثراً<sup>(٢)</sup>.

وجه الاندفاع: أن دليل حجية الظواهر مثلاً مشروطاً بعدم حصول الظن الفعلي على الخلاف حاكم على الأدلة العامة الناهية عن الظن مطلقاً، إذ لو خصّ بغير مورد النواهي كما قلنا في القياس لزم حمل القيد على الفرد النادر، ويكون المحصل أن الظواهر حجة مشروطاً بعدم حصول الظن غير المنهي عنه أي الظن المعتر كالبينة على خلافه، وهذا المعنى مما يقطع بعدمه، بل المراد اشتراطه بعدم حصول الظنون المتعارفة الغالبية على خلافه لا خصوص الظن المعتر، كما أنه لو اعتبر في حجيته حصول الظن على الوفاق يعتبر فيه حصول مطلق الظن لا خصوص الظن المعتر وإلا لغي اعتبار الحجية لكفاية الظن المعتر عنه.

(١) فرائد الأصول ١: ٥٩٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٩٦.

ويندفع التوهم بوجه آخر، وهو أننا نجد الفرق بين أدلة النهي عن القياس وأدلة النهي عن سائر الظنون، وهو أنه يستفاد من أدلة النهي عن القياس أنه لا يجوز الاعتناء به بوجه من الوجوه سواء جعلته حجة ودليلاً على الحكم أو جعلته موهناً أو جابراً أو مرجحاً وهكذا، لأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، وهذا بخلاف الأدلة الناهية عن مطلق الظن فإن غاية مدلولها أن الظن لا يصيب دائماً ويحتمل التخلف فلذلك لا يعتبر ما فيه من الكشف عن الواقع لكونه كشفاً ناقصاً غير تام، ولا ينافي ذلك أن يكون هذا الظن غير المعتبر في إثبات مؤداه مانعاً عن حجية دليل آخر ويثبت له خصوص هذا الأثر بالدليل الدال على اشتراط عدم وجود مثل هذا الظن في مقابل الظواهر الثابت حجيتها بهذا القيد.





# فهرس الموضوعات





## فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تقسيم حالات المكلف	٨
حصر الأصول العملية ومجاريها	١٢
المراد بالقطع	٢٢
وجوب متابعة القطع	٢٢
قابلية القطع لردع الشارع عنه	٢٤
إطلاق الحجة على القطع والمراد منه	٣٤
إنقسام القطع إلى الطريقي والموضوعي	٤١
الشك في أن القطع مأخوذ على نحو الطريقة أو الموضوعية	٤٧
قيام الأمارات والأصول مقام القطع	٤٧



٦٤ ..... إنقسام الظن إلى الطريقي والموضوعي

## التنبيه على أمور:

٦٨ ..... الأول: الكلام في التجري

٦٨ ..... التنبيه على أمرين في المقام

٧٢ ..... جريان النزاع في غير القطع من الأدلة

٧٣ ..... جريان النزاع في القطع الموضوعي

٧٣ ..... هل التجري مسألة عقلية أو كلامية أو فقهية؟

٧٦ ..... أدلة حرمة التجري

٧٨ ..... ما أورد على حرمة التجري

٨٤ ..... أدلة القول بعدم حرمة التجري

٨٦ ..... تفصيل صاحب الفصول في التجري

٩١ ..... هل حرمة التجري شرعي أو عقلي؟

٩٢ ..... ملاك الأمر الإرشادي والفرق بينه وبين الأمر المولوي

٩٦ ..... أقسام الأمر الإرشادي

٩٩ ..... التجري بالقصد إلى المعصية

١٠٣ ..... أقسام التجري

١٠٨ ..... التنبيه الثاني: القطع الحاصل من المقدمات العقلية

١٠٩ ..... توجيه مقالة الأخباريين

١١٣ ..... مناقشة الأخباريين

١١٥ ..... كلام المحدث الاستربادي

١١٧ ..... كلام السيد الجزائري

١١٩	كلام المحقق البحراني
١٢٩	التنبيه الثالث: قطع القطّاع
١٣١	مناقشة ما أفاده كاشف الغطاء
١٣١	توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع
١٣٥	كلام صاحب الفصول في المقام
١٣٩	التنبيه الرابع: العلم الإجمالي
١٣٩	الكلام في العلم الإجمالي يقع في مقامين
١٤١	الامتثال الإجمالي
١٦٣	صور العلم الإجمالي
١٦٤	العلم التفصيلي المتولد من العلم الإجمالي
١٦٦	موارد توهم جواز مخالفة العلم ومناقشتها
١٧٤	المخالفة الالتزامية
١٨٦	المخالفة العملية للعلم الإجمالي
١٨٧	العلم الإجمالي كالتفصيلي في المنجزية
١٨٧	العلم الإجمالي علّة تامة أو مقتضى للتنجز
١٨٨	جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي
٢٠٩	عدم الفرق بين الدماء والأعراض والأموال وغيرها
٢٠٩	الاحتياط في الشبهات غير المحصورة
٢١٢	لو كانت المخالفة لخطاب مردد
٢١٦	تردد التكليف بين شخصين
٢٢٥	الكلام في أحكام الخنثى

## الظن

٢٤١	إمكان التعبد بالظن
٢٤٣	أدلة ابن قبة
٢٤٧	وجوه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري
٢٥٩	وجه التعبد بالأصول
٢٦٦	وجوه القول بالتصويب
٢٦٩	الاستدلال على التخطئة بوجوه
٢٧٢	الاستدلال على التصويب بوجوه
٢٩٠	أصالة حرمة العمل بالظن

## حجية الظواهر

٣٠٦	القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم
٣٠٨	أدلة حجية الظهورات
٣١٢	أدلة القول بعدم حجية ظواهر الكتاب
٣٢٥	نقل كلام السيد الصدر في المقام
٣٤٠	تحريف القرآن
٣٤٩	حجية الظواهر بالنسبة إلى من لم يُقصد إفهامه
٣٦٠	تفصيل صاحب الحاشية في المقام
٣٦٤	القسم الثاني: ما يستعمل لتشخيص الظواهر
٣٦٥	أدلة حجية قول اللغوي

## الإجماع المنقول

٣٦٨	هل نقل الإجماع من نقل الكاشف أو المنكشف
٣٦٩	إشكال شمول أدلة حجية خبر الواحد للإجماع
٣٧٩	الإجماع في مصطلح الخاصة والعامة
٣٨٠	أنحاء حكاية الإجماع
٣٨٨	محامل دعوى إجماع الكل
٣٩٥	حكم المتواتر المنقول
٣٩٧	الكلام في تواتر القراءات

## حجية الشهرة

٣٩٨	حجية الشهرة
٤٠٣	الإشكال على حجية الشهرة
٤٠٥	هل تكون الشهرة موهنة للخبر المعتبر؟

## خبر الواحد

٤٠٦	تعريف الخبر المتواتر ووجه حجيته
٤٠٩	ما يعتبر في الخبر المتواتر
٤٢٢	ثبوت الحكم بالخبر يتوقف على مقدمات
٤٢٣	أصولية مسألة حجية خبر الواحد
٤٢٥	قطعية صدور ما في الكتب من الأخبار

أدلة المانعين من حجية الخبر	٤٢٧
أدلة القائلين بحجية الخبر	٤٣٢
الاستدلال بالآيات على حجية خبر الواحد	٤٣٢
الاستدلال بآية النبأ	٤٣٢
الاستدلال بآية النفر	٤٦٤
الاستدلال بآية الكتمان	٤٧٣
الاستدلال بآية الذكر	٤٧٤
الاستدلال بآية الأذن	٤٧٨
الاستدلال بالروايات على حجية خبر الواحد	٤٨١
الاستدلال بالإجماع على حجية خبر الواحد	٤٨٤
الاستدلال بالسيرة على حجية خبر الواحد	٤٨٤
الاستدلال بدليل العقل على حجية خبر الواحد	٤٨٦
الاستدلال بوجه آخر على حجية خبر الواحد	٤٨٩

## حجية مطلق الظن

الأدلة العقلية على حجية الظن	٤٩١
دليل الانسداد	٥٠٩
مقدمات الانسداد	٥٠٩
قاعدة لا حرج	٥٣٩
نسبة أدلة نفي العسر والحرج إلى قاعدة الاحتياط	٥٦٦
التعارض بين أدلة النهي عن الظن وبين قاعدة الحرج	٥٧٠
الإيراد الثالث على لزوم الحرج	٥٧٤

- الرد على الاحتياط بوجه آخر ..... ٥٧٧
- التبعض في الاحتياط مع عدم التمكن من الاحتياط التام ..... ٥٨٠
- بطلان الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل ..... ٥٩٢
- الرجوع إلى فتوى العالم وتقليده ..... ٥٩٤
- ردّ البعض دليل الانسداد ..... ٥٩٦
- تنبيهات أربعة في المقام ..... ٥٩٧
- اعتبار الظن في المسألة الأصولية ..... ٥٩٩
- المراد بالاحتياط في العمل بالطرق المشكوكة ..... ٦٠٤
- هل أن نتيجة دليل الانسداد مهمة أو معيّنة ..... ٦١١
- تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف والحكومة ..... ٦١٤
- طرق التعميم من حيث الأسباب على الكشف ..... ٦١٨
- صحة تعيين القضية المهمة بمطلق الظن في مواضع ..... ٦٣٠
- خروج الظن القياسي على الكشف ..... ٦٤١
- قيام الظن على حرمة العمل ببعض الظنون ..... ٦٤٧
- عدم الفرق بين الظن الحاصل في الحكم الفرعي من أمانة ظنية بلا واسطة ومع الواسطة ..... ٦٥٧
- حجية الظن المتعلق بالحكم الفرعي والمتعلق بالمسائل الأصولية ..... ٦٥٧
- عدم حجية الظن بالامتثال في مقام التطبيق ..... ٦٦١
- حجية الظن في الأمور الخارجية ..... ٦٦٢
- أقسام مسائل أصول الدين ..... ٦٦٣
- ما يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به ..... ٦٦٥
- وجوب جميع المعارف ..... ٦٦٧

- ٦٧١ ..... ما يكفي في التصديق بما جاء به النبي ﷺ
- ٦٧١ ..... التدين والاعتقاد بالضروريات
- ٦٧٣ ..... الحكم بعدم الإيمان لو اقتصر على الظن
- ٦٧٤ ..... وجود العاجز عن تحصيل العلم في الاعتقاديات
- ٦٧٨ ..... هل الظن المطلق يكون جابراً أو موهناً أو مرجحاً؟