



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

الوصايا إلى السالكين

تأليف

أبي القاسم العطار السمرقندي

المؤلف المأثور



دار الفكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الوصائل إلى الرسائل

كاتب:

آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي

نشرت في الطباعة:

الشجرة الطيبة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
6	الوصائل الى الرسائل المجلد 5
6	هوية الكتاب
6	اشارة
11	تتممة المقصد الثاني: «تتممة بحث الانسداد»
11	اشارة
61	المقدمة الرابعة
74	وينبغي التنبه على أمور
74	الأول :
78	أحدهما :
133	الوجه الثاني :
160	الأمر الثاني :
160	اشارة
162	الأول :
184	المقام الثاني :
326	المقام الثالث
331	ثم إن الإشكال هنا في مقامين :
332	أما المقام الأول :
377	المقام الثاني
396	الأمر الثالث
405	المحتويات
407	تعريف مركز

بطاقة تعريف: الحسيني شيرازي، السيد محمد، 1307 - 1380.

عنوان العقد: فرائد الاصول .شرح

عنوان المؤلف واسمه: الوصلات إلى الرسائل / السيد محمد الحسيني الشيرازي.

تفاصيل النشر: قم: دارالفكر: شجرة طيبة، 1438ق. = 2017م. = 1396.

مواصفات المظهر: 15 ج.

شابك : دوره: 978-600-270-175-6 ؛ ج.1: 978-600-270-160-2 ؛ ج. 964: 15-7263-15-5 :

لسان : العربية.

ملحوظة : چاپ سوم.

ملحوظة : كتابنامه.

موضوع : انصاري، مرتضى بن محمد امين، 1214 - 1281ق . فرائد الاصول - نقد و تفسير

موضوع : اصول فقه شيعه

معرف المضافة: انصاري، مرتضى بن محمد امين، 1214 - 1281ق . . فرائد الاصول. شرح

تصنيف الكونجرس: BP159/الف8 409 1300ى

تصنيف ديوي: 297/312

رقم البليوغرافيا الوطنية: 3014636

ص: 1

اشارة

اللّهم صل على محمد وآل محمد وعجل فرجهم

سرشناسه : حسینی شیرازی، سید محمد، 1307 - 1380.

عنوان قراردادی : فرائد الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : الوصائل الى الرسائل / سید محمد الحسینی الشیرازی.

مشخصات نشر : قم: دارالفکر: شجره طیبه، 1438ق. = 2017م. = 1396.

مشخصات ظاهری : 15 ج.

شابك : دوره: 978-600-270-175-6 ؛ ج.1: 978-600-270-160-2 ؛ ج. 2-15: 964-15-7263-5-15

یادداشت : عربی.

یادداشت : چاپ سوم.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، 1214 - 1281ق. فرائد الاصول - نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، 1214 - 1281ق. . فرائد الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP159/الف8ف409 1300 ی

رده بندی دیویی : 297/312

شماره کتابشناسی ملی : 3014636

اطلاعات رکورد کتابشناسی : رکورد کامل

الشجرة الطيبة

الوصائل إلى الرسائل

آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي رحمه الله

انتشارات: دار الفکر

المطبعة: قدس

الطبعة الثالثة - 1438 ه.ق

شابك دوره: 6-175-270-600-978

شابك ج 1: 2-160-270-600-978

دفتر مرکزی: قم خیابان معلم، مجتمع ناشران، پلاک 36 تلفن: 5-37743544

تهران، خیابان انقلاب، خیابان 12 فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، روبروی اداره پست، پلاک 124، واحد یک، تلفن: 66408927 -

66409352

ص: 2

الوصائل الى الرسائل

تتمّة المقصد الثاني: «تتمّة بحث الانسداد»

اشارة

ص: 5

والجواب : عن هذا الوجه أنّ أدلّة نفي العسر ، سيّما البالغ منه حدّ إختلال النظام ، والاضرار بأُمور المعاش والمعاد ، لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفاً الى الشارع ، وهو

ثم لا يخفى : إنّ عسر الاجتهاد في زماننا - هذا - بخلاف الأزمنة السابقة كزمان شيخ الطائفة وابن ادريس ومن أشبههما - نشأ بسبب كثرة الاحتمالات التي أبدتها الفقهاء في مختلف أبواب الفقه ، فهو مثل ما اذا كان كتاب الطب منحصرأ في قانون ابن سينا فإنّ الشخص كان يصير طبيباً بقرائته ، أما اذا جاء بعده مائة طبيب ، وكتب كلّ منهم كتاباً فهل يعذر الطبيب في جهله اذا لم يقرأ الا كتاب ابن سينا ؟ .

لا يقال : يكفيننا الكتاب والسنة ، فنرجع إليهما كما رجع شيخ الطائفة إليهما .

لأنّه يقال : لا حقّ لنا في الاكتفاء بالرجوع إليهما دون الرجوع الى إجتهادات أعظم الفقهاء حولهما ، اذ لو فرض عدم توصل شيخ الطائفة الى الحكم بعد رجوعه إليهما ، كان معذوراً عند العقل والعقلاء ، لأنّه لم يملك أكثر من ذلك ، بخلاف ما اذا جهلنا الحكم ، فالشارع الحكيم يقول لنا : أنتَ كُنْتَ تملك التوصل الى الحكم فلماذا تركته ؟ .

وعليه : فمثل الاجتهاد اليوم مثل كلّ علم ينمو ، حيث المتأخر يملك أكثر ممّا يملك المتقدم ، فلا يُعذر المتأخر في جهله وتخطبه ، وإن كان المتقدم يُعذر في ذلك .

(والجواب عن هذا الوجه : إنّ أدلّة نفي العسر سيّما البالغ منه) أي : من العسر (حدّ إختلال النظام ، والاضرار بأُمور المعاش والمعاد) بأنّ يكون العسر والحرّج شديدين ، فإنّه (لافرق فيها) أي : في أدلة نفي العسر (بين ما يكون بسبب يسند عرفاً الى الشارع ، وهو) أن يكون الشارع بنفسه قد سبّب ذلك ، كما إذا جعل

الذي أريد بقولهم عليهم السلام : « ما غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعُذْرِ » ، وبينَ ما يكون مسنداً الى غيره .

ووجوبُ صومِ الدَّهْرِ على ناذرة اذا كان فيه مشقَّة لا يتحمَّلُ عادةً ممنوعٌ .

وكذا أمثالها من المشي الى بيت الله جلَّ ذكره ، وإحياء

صلاة حرجية ، أو صوماً حرجياً ، وهكذا ، فان هذا والعسر المسند الى الشارع ، هو (الذي أريد بقولهم عليهم السلام : « ما غَلَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعُذْرِ ») (1) .

وعليه : فان معنى هذا الحديث : هو إن ما سبَّبَ اللَّهُ عُسْرَهُ أو استحالتَه ، فإنَّ اللَّهَ يَعْذِرُ الْإِنْسَانَ فِي تَرْكِهِ ، كما اذا جاءت صاعقة فجففت المياه ، فاللَّهُ لا يريد من الانسان الطهارة المائية ، أو جاء مرض فتمرض الانسان بحيث لا يتمكن من القيام في الصلاة أو الصيام ، فاللَّهُ لا يريد القيام في الصلاة أو الصيام منه ، وفي هذا الحديث دلالة على سقوط العسر الذي لم يكن الانسان هو السبب فيه .

وعليه : فلا فرق بين ذلك (وبين ما يكون) العسر (مسنداً الى غيره) لأنَّ كليهما عسر ، واطلاق أدلة نفي العسر يرفع كليهما .

(و) أما ما قيل : من إنَّ الناذر اذا أوجب على نفسه شيء ، وجب عليه مع إنَّه عُسْر ، ممَّا يدل على أنَّ العسر المرفوع هو العسر الآتي من قبل الشارع ، لا من قبل العبد نفسه ، فنقول في جوابه : (وجوب صوم الدَّهْرِ على ناذره ، اذا كان فيه مشقَّة لا يتحمَّلُ عادةً ممنوعٌ) فلا نقول : بوجوب صوم الدهر وإن أوجب الناذر ذلك الصوم على نفسه ، فان أدلة النذر منصرفة على مثل ذلك ، أو أنَّ أدلة العسر مخصَّصة لمثل ذلك (وكذا أمثالها من المشي الى بيت الله جلَّ ذكره ، وإحياء

ص: 8

الليالي ، وغيرهما ، مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج من العمومات ، لا ما كان السبب فيه نفس المكلف ، فيفرق بين الجنابة متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة ، وبين اجازة النفس للمشاق ،

الليالي وغيرهما) فإن دليل نفي العسر يرفع كل ذلك .

هذا (مع إمكان أن يقال) بجواب آخر غير الجواب الأول ، فان في كلام المصنف الأول الذي بيته بقوله : والجواب عن هذا الوجه ، أراد بيان أن العسر مطلقاً مرفوع ، سواء كان من قبل الشارع ، أم من قبل المكلف ، وفي هذا الجواب يريد بيان إن العسر الآتي من قبل المكلف قسمان : قسم منه مرفوع ، كما اذا أجنب وكان الغسل مشقةً عليه حيث هذا الغسل مرفوع ، ويبدله بالتييم ، لأن الشارع أوجب الغسل بعد الجنابة ، لا إن العقلاء فعلوا ذلك .

وقسم ليس بمرفوع ، كالإجارة الشاقة حيث إن العقلاء أوجبوا العمل عليه والشارع أمضاه ، لا إن الشارع جعله كما جعل غُسل الجنابة .

وعليه : فالجواب هنا بالتفصيل : (بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق ، خارج من العمومات) أي : من عمومات أدلة نفي العسر (لا ما كان السبب فيه نفس المكلف ، فيفرق بين الجنابة متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة) لأن المكلف لم يلزم وجوب الغسل على نفسه ، بل اجنب وإتما الشارع هو الذي أوجب الغسل اذا تحقق هذا الموضوع ، وحيث إن الشارع لا يوجب الحكم الشاق ، لا يوجب عليه الغسل بل يبدله بالتييم .

(وبين اجازة النفس للمشاق) فإن المكلف - هو الذي ألزم الأمر الشاق على نفسه ، من دون مدخلة للشارع ، والعقلاء هم الذين يوجبون العمل بالاجازة على

فإنَّ الحكمَ في الأوَّل تأسيسٌ من الشارع وفي الثاني إمضاءٌ لما ألزمه المكلفُ على نفسه ، فتأمل .

وأما الاجتهادُ الواجبُ كفايةً عن إسدادا باب العلم ، فمع أنَّه شيء يقضي بوجوبه الأدلة القطعية ، فلا ينظر الى تعسره وتيسره .

فهو ليس أمراً حرجاً خصوصاً بالنسبة الى أهله ، فإنَّ مزاوله العلوم لأهلها ليس بأشَقَّ من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها النَّاسُ لمعاشهم .

هذا الشخص والشارع أمضاه .

وعليه : (فإنَّ الحكم في الأوَّل :) أي : الغُسل (تأسيس من الشارع ، وفي الثاني :) أي الاجارة (إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه)
فيهما فرق في أنَّ احدهما مرفوع ، والآخر غير مرفوع .

(فتأمل) ولعله إشارة الى أنَّه لا يفرق بين القسمين بعد أن الشارع أوجب الغُسل وأمضى الاجارة ، فالشارع بالتالي هو السبب في المشقة .

(وأما الاجتهاد الواجب كفاية عند إسدادا باب العلم ، فمع أنَّه) أولاً : (شيء يقضي بوجوبه الأدلة القطعية ، فلا ينظر الى تعسره وتيسره)
كما لا ينظر الى ما يكون عُسراً وهو واجب شرعاً ، كالجهاد ونحوه .

وثانياً : (فهو ليس أمراً حرجاً ، خصوصاً بالنسبة الى أهله) من طلبه العلم الذين يُحبون الاجتهاد قربةً الى الله سبحانه وتعالى تحصيلاً
لرضاه وثوابه (فإنَّ مزاوله العلوم لأهلها ، ليس بأشَقَّ من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم) إذ الاجتهاد أسهل من عمل
البناء والنجار والحَدَّاد ، وما اشبه ذلك .

نعم ، في الاجتهاد جُهدٌ فكري ، وفي تلك الأمور جهد بدني ، وحيث أنَّ الفكر

وكيف كان فلا يقاس عليه .

وأما عملُ العباد بالاحتياط ومراقبة ما هو أحوط الأمرين أو الأمور في الوقائع الشخصية إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضة، فإنّ هذا دونه خَرَطُ القَتَادِ، إذ أوقات المجتهد لا تقي بتمييز موارد الاحتياطات، ثمّ إرشاد المقلّدين الى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفق للمقلّدين .

وراء الاجتهاد، والفكر افضل من العمل البدني، كان الاجتهاد أفضل، كما ان الأمر كذلك بالنسبة الى الطب، والهندسة، ونحوهما، فإنّها افضل من الأعمال البدنية، وقد ذكرنا في كتاب: « الفقه الاقتصاد » (1) تفصيل هذا الامر .

(وكيف كان : فلا- يقاس) الاحتياط عند الانسداد (عليه) أي : على الاجتهاد، حتى يقال : أنه كما يجب الاجتهاد، مع عسره يجب الاحتياط مع عسره .

(وأما عمل العباد بالاحتياط) عند الانسداد (ومراقبة ما هو أحوط الأمرين، أو الأمور في الوقائع الشخصية) لكلّ مكلف مكلف، (إذا دار الأمر فيها) أي : في الوقائع الشخصية (بين الاحتياطات المتعارضة، فإنّ هذا) الاحتياط (دونه) وأسهل منه (خرط القتاد) فلا ينبغي أن يقاس على الاجتهاد ويقال : كما أنّ الاجتهاد عُسْرٌ ومع ذلك واجب كذلك الاحتياط عند الانسداد عسر لكنّه واجب .

(إذ أوقات المجتهد لا تقي بتمييز موارد الاحتياطات) من أول الفقه الى آخر الفقه (ثمّ إرشاد المقلّدين الى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفق للمقلّدين) كما اذا كان آخر الوقت، ودار أمر

ص: 11

كما مثلنا لك سابقاً بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر .

وقد يرد الاحتياط بوجوه أخر غير ما ذكرنا من الاجماع والخرج .

منها : إنه لا دليل على وجوب الاحتياط وأن الاحتياط أمرٌ مستحبٌ اذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة .

وفيه :

الصلاة بين قراءة السورة فيها ، فيقع بعض الصلاة خارج الوقت ، فهما احتيطان متعارضان يحتاج الفقيه الى ترجيح هذا على ذلك أو بالعكس .

و (كما مثلنا لك سابقاً) في الاحتياطات المتعارضة (بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر) ممّا لا داعي الى تكراره .

هذا (وقد يردّ) لزوم (الاحتياط) عند الانسداد (بوجوه أخر غير ما ذكرنا من الاجماع ، والخرج) ممّا تقدّم ، وقد اشار اليها المصنّف بقوله : (منها : إنه لا دليل على وجوب الاحتياط ، وإنّ الاحتياط أمرٌ مستحبٌ اذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة) كما إذا علم بأنّه مديون لأحد شخصين من دون تعيين فالغاء الاحتياط ، والاستناد الى أصالة البرائة بالنسبة الى كلّ واحد منهما يوجب الغاء حق واجب عليه ، وكذا إذا أوجب الاحتياط في الصلاة تكرارها في ثياب متعددة بعضها نجس ممّا يوجب عدم تمكنه من تحصيل المعاش الواجب لزوجته وسائر واجبي النفقة عليه .

(وفيه :) إذا لوحظ الاحتياط في كلّ واقعة واقعة وحدها وفي نفسها بدون إرتباطها بسائر الوقائع فلا بأس بالقول بعدم وجوب الاحتياط فيها ، لجريان البرائة في كل واقعة واقعة ، أما اذا لوحظ كل الوقائع معاً فمقتضى العلم الاجمالي الناشيء من الانسداد - لأن الكلام على فرض الانسداد - هو لزوم الاحتياط في الجميع .

ص: 12

إن أريد أنه لا- دليل على وجوبه في كلِّ واقعة اذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بوجود التكليف بينها وبين الوقائع الأخر فهو مسلّم بمعنى أن كلِّ واقعة ليست ممّا يقتضي الجهل فيها بنفسها للاحتياط بل الشكّ فيها إن رجع الى التكليف ، - كما في شرب التن ووجوب الدّعاء عند رؤية الهلال - لم يجب فيها الاحتياط ، وإن رجع الى تعيين المكلف به ، كالشكّ فيالقصر والإتمام والظهر والجمعة ، وكالشك في مدخلية شيء في العبادات ،

إذن : (إن أريد) باستحباب الاحتياط : (أنه لا دليل على وجوبه) أي : الاحتياط (في كلِّ واقعة اذا لوحظت) وحدها ، اي : (مع قطع النظر عن العلم الاجمالي) الناشيء من الانسداد (بوجود التكليف بينها وبين الوقائع الأخر ، فهو) اي : عدم وجوب الاحتياط فيها (مسلّم بمعنى : إن كل واقعة) بوحدها (ليست ممّا يقتضي الجهل فيها بنفسها) مستقلاً (للاحتياط) الجار والمجرور متعلق ب«يقتضي» .

(بل الشك فيها) أي : في الواقعة (إن رجع الى التكليف ، كما في شرب التن) في الشك التحريمي (ووجوب الدّعاء عند رؤية الهلال) في الشك الوجوبي (لم يجب فيها) أي : في كل واقعة (الاحتياط) لأنّه من الشك في التكليف ، والشك في التكليف مجرى البرائة .

(وإن رجع الى تعيين المكلف به) مع العلم بالتكليف (كالشك في القصر والإتمام ، والظهر والجمعة) حيث يعلم الانسان بوجوب صلاة عليه لكنّه لا يعلم هل أنّها قصر أو تمام ، أو أنّها ظهر أو جمعة ؟ .

(وكالشك في مدخلية شيء في العبادات) جزءاً أو شرطاً ، بأن شك مثلاً - في أنّه هل يجب جلسة الاستراحة في الصلاة ؟ أو أنّه هل يجب عدم نية القطع

بناءً على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته وجب فيها الاحتياط ، لكن وجوب الاحتياط في ما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها ، وإن كان الشك في نفس الواقعة ، شكاً في التكليف .

ولذا ذكرنا سابقاً أنّ الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند إسداد باب العلم .

والقاطع في الصوم ، وهكذا .

وذلك (بناءً على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته) أي : بأن لا نقول بالبراءة في الشك في الجزء والشرط في المركب الارتباطي ، فعند ذلك (وجب فيها الاحتياط) لأنه مقتضى العلم الاجمالي .

(لكن وجوب الاحتياط فيما نحن فيه في الوقائع المجهولة) حيث إنسد باب العلم ، ونحن نعلم بوجود أحكام كثيرة في المشكوكات والمظنونات والموهومات (من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها) أي : في الوقائع المجهولة ، فإنه (وإن كان الشك في نفس الواقعة) الشخصية مثل الدعاء عند رؤية الهلال ، أو شرب التتن ، (شكاً في التكليف) لكنه لا يلاحظ كل واقعة واقعة حتى يكون المجرى : البرائة ، بل إنّما يلاحظ الاحكام مجموعة - كما سبق الإشارة إليه - .

(ولذا ذكرنا سابقاً : أنّ الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند إسداد باب العلم) فلا يقال : إنّ كل واقعة واقعة مشكوك ، فاللازم جريان البرائة ، فان المشهور قالوا بوجود الاحتياط في كل أطراف العلم ، وإن قال بعض : بأنه لا يلزم إلا الموافقة الاحتمالية بالعمل ببعض أطراف العلم لا كل الأطراف ، وبعض : بأنه

نعم ، من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو يستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط .

ومنها : إنّ العمل بالاحتياط مخالفٌ للإحتياط ، لأنّ مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم إعتبار معرفة الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب إجتهداً أو تقليداً .

قال في الارشاد ، في أوائل الصلاة : « يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من

لا يلزم شيء اطلاقاً ، فالعلم الاجمالي لا يلزم موافقته القطعية ولا موافقته الاحتمالية .

(نعم ، من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف ، فهو يستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط) لأنه يقول : إنا وإن كنا نعلم بوجود واجبات ومحرمات ، إلا إنّ علم اجمالي في أطراف الظنون والشكوك والأوهام ، والعلم الاجمالي لا يلزم موافقته اطلاقاً .

(ومنها) أي : من الايرادات على الاحتياط عند الانسداد (: إنّ العمل بالاحتياط مخالفٌ للإحتياط) وإذا كان العمل بالاحتياط مخالفاً للاحتياط ، فاللازم تركه لا فعله (لأنّ مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم) خصوصاً القدماء (إعتبار معرفة الوجه) عند إتيان الانسان بالعبادة والوجه (بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهاداً أو تقليداً) فالذي يشرع فيالصلاة يلزم عليه أن يعرف إنّ الحمد واجبٌ والقنوت مستحب وهكذا ، ويدلّ على ذلك تصريحاتهم في الكتب الفقهية في باب العبادات .

مثلاً : (قال في الارشاد في أوائل الصلاة : يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من

مندوبها وإيقاع كلّ منهما على وجهه » .

وحينئذٍ : ففي الاحتياط إخلالٌ بمعرفة الوجه التي أفتى جماعةً بوجوبها وبإطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد .

وفيه : أولاً : أنّ معرفة الوجه ممّا يمكنُ ، للمتأمل في الأدلّة وفي إطلاقات العبادة

مندوبها ، وإيقاع كلّ منهما على وجهه (فإذا أراد قراءة الحمّد يجب عليه أن ينوي الوجوب ، وإذا أراد القنوت يجب عليه نية التدب ، وهكذا

(وحينئذٍ) أ : حين كان معرفة الوجه واجبة في العبادات (ففي الاحتياط إخلال بمعرفة الوجه التي أفتى جماعةً : بوجوبها ، وبإطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد) وإن كان آتياً بالاحتياط ، فأنّه اذا لم يعلم - مثلاً - ان جلسة الاستراحة واجبة أو مستحبة ، لا يجوز أن يأتي بها ، لأنّه لا يتمكن أن ينوي بها الوجوب ولا الاستحباب ، لأنّه لا يعلم هذا أو ذاك ، وهكذا في سائر أبواب الاحتياطات ، فالاحتياط بإتيان جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات عند إنسداد باب العلم خلاف الاحتياط فلا يجوز .

(وفيه أولاً : ان معرفة الوجه) أي : لزوم أن يعرف المكلف الوجه فيما يأتي به من العبادات وأن أي شيء منها واجب وأي شيء منها مستحب (ممّا يمكنُ للمتأمل في الأدلّة) نفيها فان سكوت الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل عنها ، يدلّ على العدم ، وإنّه لو وجب الوجه لزم التنبيه عليه ، فعدم التنبيه دليل العدم .

(وفي اطلاقات العبادة) مثل قوله تعالى : «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ

وفي سيرة المُسلمين وفي سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام مع الناس ، الجزمُ بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلميّة .

ولذا ذكر المحقّق قدس سره كما في المدارك في باب الوضوء : « إنّ ما حقّقه المتكلّمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه

اللّيل» (1) وقوله تعالى : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (2) وقوله سبحانه : «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (3) الى غير ذلك .

(وفي سيرة المُسلمين) حيث جرت سيرتهم على عدم قصد الوجه في الصلاة وغيرها .

(وفي سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام مع الناس) فانّهم يتنوا للناس الأجزاء ، والشرائط ، والموانع ، والقواطع ، ولم يذكروا الوجه .

وعليه : فالمتمأمل يحصل له (الجزم بعدم اعتبارها) أي : عدم إعتبار معرفة الوجه (حتى مع التمكن من المعرفة العلميّة) فانّ الانسان الذي يعلم انّ الحمد واجبٌ والقنوت مستحبٌ ، لا يلزم أن ينوي الوجوب عند قراءة الحمد ، ولا النّدب عند القنوت .

(ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه : من عدم اعتبار قصد الوجه حتى مع التمكن من المعرفة العلميّة (ذكر المحقّق قدس سره كما) نقل عنه (في المدارك في باب الوضوء) من (انّ ما حقّقه المتكلّمون : من وجوب إيقاع الفعل لوجهه) يعني : إنّّه يقصد

ص : 17

1- - سورة الاسراء : الآية 78 .

2- - سورة البقرة: الآية 183 .

3- - سورة آل عمران : الآية 97 .

أو وجه وجوبه كلام شعريّ» وتأمّ الكلام في غير هذا المقام .

وثانياً: لو سلّمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها للاحتياط ، فإنّما هو مع التمكن من المعرفة العلميّة .

أما مع عدم التمكن فلا دليل عليه

الوجوب اذا كان واجباً ، او النّدب اذا كان ندباً .

(أو وجه وجوبه) بمعنى : الاتيان بالفعل الواجب أو المندوب بقصد كون وجوبه أو إستحبابه لطفاً ، أو الاتيان بقصد الشكر ، أو لأجل أمر الله سبحانه وتعالى ، أو جميع ذلك - على ما ذكره الشهيد الثاني ، وغيره - فان كلّ ذلك (كلام شعريّ) تخيلي ، وليس كلاماً برهانياً ، والمراد بالشعر : ما ذكره المنطقيون في الصناعات الخمس .

وعليه : فلا يجب أن يأتي الانسان بالحمد في الصلاة بقصد إنّه واجب ، ولا بقصد إنّه شكر لله سبحانه وتعالى ، ولا بقصد إنّه واجب شكراً لله تعالى بالجمع بين الأمرين ، وهكذا .

(وتأمّ الكلام) في عدم لزوم الوجه يأتي إنشاء الله (في غير هذا المقام) من الأصول ، اذ ليس مقامه هنا - كما هو واضح - .

(وثانياً : لو سلّمنا وجوب المعرفة ، أو احتمال وجوبها) بأن كانت الأدلة الدالة على وجوب المعرفة غير كافية لافادة الوجوب ، بل تكفي لاحتمال الوجوب (الموجب) ذلك لاحتمال (للاحتياط ، فإنّما هو مع التمكن من المعرفة العلميّة) بأن يتمكن الانسان من تحصيل العلم بأنّ الحمد - مثلاً - واجب ، وإنّ القنوت مستحب .

(أما مع عدم التمكن) من المعرفة العلميّة (فلا دليل عليه) أي : على وجوب

قطعاً، لأنّ إعتبار معرفة الوجهِ إن كان لتوقّف نيّة الوجه عليها، فلا يخفى أنه لا يجدي المعرفة الظنيّة في نيّة الوجه، فإنّ مجرد الظنّ بوجوب شيء لا يتأتى معه القصد لوجوبه، اذ لا بدّ من الجزم بالنيّة، ولو اكتفى بمجرد الظنّ بالوجوب ولو لم يكن نيّة حقيقةً فهو ممّا لا يفى بوجوبه ما ذكره في اشتراط نيّة الوجه .

المعرفة (قطعاً، لأنّ إعتبار معرفة الوجه إن كان، لتوقّف نيّة الوجه عليها) اي : على المعرفة العلمية بمعنى : إنّ الانسان يجب عليه أن يعرف الوجه، حتى يتمكن من أن ينوي الوجه عند إرادة الصلاة وسائر العبادات .

وعليه : (فلا يخفى : إنّه لا يُجدي المعرفة الظنيّة في نيّة الوجه) فإنّ الانسان اذا ظنّ الوجوب، أو ظنّ الاستحباب، لم يكف هذا الظنّ في أن ينوي الوجه، فاذا ظنّ - مثلاً - بأنّ جلسة الاستراحة واجبة، فهل يتمكن أن يقول في قلبه : أنّي آتي بجلسة الاستراحة التي هي واجبة ؟ .

(فإنّ مجرد الظنّ بوجوب شيء لا يتأتى معه القصد لوجوبه) فإنّ الانسان اذا لم يعرف الوجوب، كيف ينوي الوجوب ؟ ولو نواه فرضاً كانت نيته اعتباطاً (اذ لا بدّ من الجزم بالنيّة) اذ بدون الجزم بالنيّة لا تصدق العبادة فكما يحتاج الى الجزم بالنسبة الى ذات العبادة كذلك يحتاج الى الجزم بسائر خصوصياتها، والتي من تلك الخصوصيات الوجه .

(ولو) قلت : (إكتفى بمجرد الظنّ بالوجوب ولو لم يكن نيّة حقيقةً) بان يقول المصلّي : آتي بجلسة الاستراحة بظنّ الوجوب .

قلت : هذا غير كاف (فهو ممّا لا يفى بوجوبه) اي : بوجوب الوجه، ويدلّ عليه (ما ذكره في اشتراط نية الوجه) فإنّ دليلهم على لزوم نيّة الوجه، يدلّ على

نعم ، لو كان الظنّ المذكور ممّا ثبت وجوبُ العمل به ، تحقق معه نيّة الوجه الظاهريّ على سبيل الجزم ، لكنّ الكلام بعدُ في وجوب العمل بالظنّ ، فالتحقيقُ إنّ الظنّ بالوجه اذا لم يثبت حجّيته فهو كالشكّ فيه لا وجه لمراعاة نيّة الوجه معه أصلاً .

لزوم أن يأتي بالوجه قاطعاً لا ظاناً .

(نعم) لوقيل : بأنّه كلّما لزم علماً قام مقامه بالظنّ ، فنية الوجوب كانت لازمة علماً بأن يعلم المصلّي انها واجبة ، والحال حيث لا يعلم بالوجوب يكفي ظناً بأن ينوي المصلّي - مثلاً - أجلس جلسة الاستراحة لظنّ وجوبها ، فأنّه (لو كان الظنّ المذكور ممّا ثبت وجوب العمل به) أي : بهذا الظنّ (تحقق معه نيّة الوجه الظاهري على سبيل الجزم) .

قلنا : (لكن الكلام بعدُ في وجوب العمل بالظنّ) فان ثبت العمل بالظنّ وإنه يقوم مقام العلم ، تمكن أن يأتي بالوجه الظنّي ، لكن ذلك لم يثبت بعدُ ، ولذا قال بعض المحشّين : فوجوب العمل بالظنّ يتوقف على بطلان الاحتياط ، فلو توقف بطلان الاحتياط على وجوب العمل بالظنّ لزم الدور المصرّح .

ثم إنّ الدليل على ما ذكره من قوله : « لا- يفي بوجوبه ما ذكره » الخ ، هو ما ذكره كاشف اللثام ، حيث قال : الوجوب والتدب ، والأداء والقضاء إنّما يجبان يعني : يجب قصدهما في الصلاة لأنّها إنّما تتعين بهما .

وحاصله : إنّ اعتبار قصد الوجه ، إنّما هو لتمييز المأتي به عن غيره حيث يكون مشتركاً ، ومن الواضح : أنّ الظنّ لا يكفي في ذلك التمييز (فالتحقيق أنّ الظنّ بالوجه اذا لم يثبت حجّيته) أي : حجّية هذا الظنّ (فهو كالشكّ فيه) أي : في الوجه ، و (لا وجه لمراعاة نيّة الوجه معه) أي : مع الظنّ (أصلاً) فإنّ الظنّ

وإن كان إعتبارها لأجل توقّف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلاً وشرعاً عليه - ولذا اجمعوا ظاهراً على عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكّن عن التفصيلي بأن يتمكنّ من الصلاة الى القبلة في مكان ويصلّي في مكان آخر غير معلوم القبلة الى أربع جهات أو يصلّي في ثوبين مشتبهين أو أكثر ، مرتين أو أكثر ، مع امكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطّهارة ،

والشكّ سيّان في إنّه لا يعمل بأي منهما .

(وإنّ كان إعتبارها) أي: إعتبار معرفة الوجه - وهذا عطف على قوله : « لأنّ اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه عليها » الخ -) لأجل توقّف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلاً وشرعاً عليه) أي : أن يعرف ذلك ، فإنّ الانسان اذا لم يعرف شيئاً لم يتمكنّ من الامتثال التفصيلي لذلك الشيء ، والامتثال التفصيلي مطلوب عقلاً ، لأنّ العقل يلزم العبد بان يمثّل امتثالاً تفصيلاً ما أمره المولى مع تمكنه ، كما أن الشرع إتبع العقل في ذلك من باب الارشاد ، لا من باب أنّه امرٌ مولوي .

(ولذا) أي : لاجل ما ذكرناه : من لزوم الامتثال التفصيلي عقلاً وشرعاً (أجمعوا ظاهراً) أي : على الظاهر أنهم اجمعوا (:على عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكّن عن التفصيلي ، بأنّ) يقدّم التفصيلي على الاجمالي ، وإنّما يلتجأ الى الاجمالي اذا لم يتمكنّ من التفصيلي ، فلو كان (يتمكنّ من الصلاة الى القبلة في مكان ، ويصلّي في مكان آخر غير معلوم القبلة الى أربع جهات) فأنّه لا يجوز الثاني مع التمكّن من الأول .

وكذلك فيما ذكره من المثل الآخر بقول : (أو يصلّي في ثوبين مشتبهين أو أكثر ، مرتين أو أكثر ، مع امكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطّهارة) فأنّه يلزم عليه أن يصلّي في الثوب الطاهر المعلوم الطّهارة ، دون أن يأتي بصلاتين في

الى غير ذلك - .

ففيه : إنّ ذلك أنّما هو مع التمكن من العلم التفصيلي .

وأما مع عدم التمكن منه ، كما فيما نحن فيه ، فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الاجمالي العلمي ، اذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان الى جهة مظنونة على الصلاة المكررة في مكان مشتهب الجهة ،

ثوبين مشتهبين احدهما طاهر .

(الى غير ذلك) من الامثلة ، كما اذا كان هناك مانان احدهما مضاف ، وماء مقطوع الاطلاق ، فانه لا يجوز للانسان الغسل أو الوضوء بذيئك المائين وهو قادر على ان يغتسل أو يتوضأ بالماء المعلوم الاطلاق .

لكن لا يخفى : ان هذا لوقلنا به فانّما هو في العبادات المحتاجة الى قصد القربة ، والأفتطهير يده بمائين احدهما مضاد مع تمكنه من الماء المطلق لا بأس به .

(ففيه :) هذا جواب قوله : وإن كان إعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصيلي (إنّ ذلك) أي : تقدّم الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي (إنّما هو مع التمكن من العلم التفصيلي) كما ذكره في الامثلة المتقدمة .

(وأما مع عدم التمكن منه) أي : من العلم التفصيلي (كما فيما نحن فيه) حيث المفروض انسداد باب العلم (فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الاجمالي العلمي) .

فلو دار العلم بين امتثال تفصيلي ظني ، أو امتثال اجمالي علمي ، فلا دليل على تقدّم الظني على العلمي (اذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان الى جهة مظنونة ، على الصلاة المكررة في مكان مشتهب الجهة) فاذا ظنّ - مثلاً - بأنّ جهة

بل بناء العقلاء في إطاعتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظن التفصيلي .

وبالجملة ، فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن ممّا لم يقم له وجه ؛ فان كان ولا بدّ من اثبات العمل بالظنّ فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحباً ، بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على الظن الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص ،

الجنوب القبلة ، وعلم أنّه اذا صلى الى اربع جهات أدرك القبلة قطعاً ، فلا دليل على تقدّم الصلاة الى جهة الجنوب من الصلاة الى أربع جهات ، وهكذا في سائر موارد الدوران بين الظنّ وبين العلم الاجمالي .

(بل بناء العقلاء في إطاعتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظنّ التفصيلي) ولا دليل على انّ الشارع قد غيّر هذه الطريقة ، فاللازم أن تكون الطريقة الشرعية في الامتثال الشرعي ، كالطريقة العرفية في الامتثال العرفي .

(وبالجملة : فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظنّ ، ممّا لم يقم له وجه) عقلي ولا شرعي .

وعليه : (فانّ كان ولا بدّ من إثبات العمل بالظنّ) وإنّ بعد انسداد باب العلم يعمل بالظنّ (فهو) أي : اثبات العمل بالظنّ ، يكون (بعد تجويز الاحتياط ، والاعتراف برجحانه) أي : رُجحان الاحتياط (وكونه مستحباً) أي : محبوباً .

(بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على الظنّ الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص) كما اذا كان في الصحراء ولم يعلم جهة القبلة ، فقام شاهدان على إنّ جهة القبلة : الجنوب ، فإنّه يرجح الصلاة الى أربع جهات على الصلاة الى الجهة التي قامت عليها البيّنة .

نعم ، الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات ممّا انعقد الاجماع ظاهراً على عدم جوازه ، كما أشرنا اليه في أول الرسالة ، في مسألة اعتبار العلم الاجمالي وأنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا ، فراجع .

ومما ذكرنا ظهر أنّ القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناط في مطلق الظنّ ليس له أن يتأمل في صحّة عبادة تارك طريقي

(فتأمل) ولعل وجهه : أنّ الظنّ الخاص كالعلم ، وكما لا يجوز تقديم الاحتياط على العلم ، كذلك لا يجوز تقديم الاحتياط على الظنّ الخاص ، ففرّق بين الظنّ الخاص والظنّ الانسداد ، فلا يتم ما ذكره المصنّف بقوله : ب«لا يبعد ترجيح الاحتياط على الظنّ الخاص» .

وعلى أي حال : فالاحتياط ليس ممنوعاً مع وجود الظنّ العام أو الظنّ الخاص .

(نعم ، الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات ، ممّا انعقد الاجماع) إنعقاداً (ظاهراً) لأنّ لا تقطع بوجود هذا الاجماع أيضاً (على عدم جوازه) أي : الاحتياط (كما أشرنا اليه في أول الرسالة في مسألة اعتبار العلم الاجمالي ، وأنه كالتفصيلي مع جميع الجهات أم لا ؟) فقد سبق : إنّ العلم الاجمالي ليس كالعلم التفصيلي من جميع الجهات ، بل العلم التفصيلي يُقدّم على الاحتياط بخلاف العلم الاجمالي (فراجع) ما أشرنا اليه هناك .

(ومما ذكرنا : ظهر أنّ القائل بانسداد باب العلم) بالإحكام وإنه ليس هناك علم ولا علمي بغالب الأحكام الشرعيّة (وانحصار المناط في مطلق الظنّ) وإنه يلزم أن نعمل بالظنّ العام في الأحكام (ليس له أن يتأمل في صحّة عبادة تارك طريقي

الاجتهاد والتقليد اذا أخذ بالاحتياط ، لأنه لم يبطل عند إسداد باب العلم الأوجوب الاحتياط ، لا جوازه أوجحانه .

فالأخذ بالظنّ عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ورفع العسر والحرّج ، لا من باب العزيمة .

الاجتهاد والتقليد اذا أخذ بالاحتياط (فإنّ لازم قوله هذا ، إنّه يجوز للإنسان أن يحتاط بين فتاوى الفقهاء ، فلا يأخذ طريق الاجتهاد حتى يجتهد ، فيكون ظاناً بالأحكام ولا طريق التقليد فيقلّد بما يوجب ظنّه بالأحكام .

وإنّما له أن يأخذ بالاحتياط (لأنه لم يبطل) فاعله ما يأتي من قوله : الأوجوب الاحتياط (- عند إسداد باب العلم - الأوجوب الاحتياط لا جوازه أوجحانه) والضمير « أن » يعودان الى الاحتياط .

(فالأخذ بالظنّ عنده وترك الاحتياط عنده) أي : عند الانسدادي (من باب الترخيص ورفع العسر والحرّج ، لا من باب العزيمة) كما هو الشأن في جميع أقسام العسر والحرّج ، حيث يجوز للإنسان أن يترك الحكم الحرّجي ، لا أنّه يجب عليه .

نعم ، فيما اذا كان الحرّج والعسر بحيث لا يرضى به الشارع اطلاقاً ، يكون الأمر من باب العزيمة لا الرخصة ، كما اذا كان الصوم عليه عُسراً شديداً بحيث يودّي الى فقد بصره أو ما اشبه ذلك ، فإنّه لا يجوز له الصوم ، ولذا قسّم الفقهاء الصوم الى : واجب ، وحرام ، وجائز ، لأنه قد يكون ترك الصوم رخصة وقد يكون ترك الصوم عزيمة .

ثم حيث أشكل المستشكل على الاحتياط بأنّه ينافي قصد الوجه ردّه المصنّف بما يلي :

أولاً : إنّه لا دليل على لزوم الوجه .

وثالثاً: سلّمنا تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان ظنيّاً على الاجماليّ، ولو كان علميّاً، لكنّ الجمع ممكّن بين تحصيل الظنّ، في المسألة ومعرفة الوجه ظنّاً والقصد على وجه الاعتقاد الظنيّ والعمل على الاحتياط .

مثلاً، اذا حصل الظنّ بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصر بالنية الظنيّة الوجوبية ويأتي بالاتمام بقصد القرية احتياطاً .

وكذلك اذا حصل الظنّ بعدم وجوب السورة في الصلاة، فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب،

ثانياً: إنّ على تقدير لزومه، إنّما فيما اذا علم الوجه، لا ما اذا جهله كحالة الانسداد .

(وثالثاً:) إنّ يمكن للمكلف أن يجمع بين الاحتياط وبين قصد الوجه، فيجمع بين الاحتياط في العمل وبين العمل بالظنّ، كما قال: (سلّمنا تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان ظنيّاً، على الاجماليّ ولو كان علميّاً لكنّ الجمع ممكّن بين تحصيل الظنّ في المسألة) حسب الانسداد (ومعرفة الوجه ظنّاً والقصد) اليه، أي: الى ذلك الوجه (على وجه الاعتقاد الظنيّ و) بين (العمل على الاحتياط) فالعمل بالظنّ الانسداد لا ينافي الاحتياط عملاً .

(مثلاً: اذا حصل الظنّ بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ) ورجوع أربعة فراسخ، وأنّه لا يحتاج القصر الى ذهاب ثمانية فراسخ امتداداً (فيأتي بالقصر بالنية الظنيّة الوجوبية) حسب الظنّ الانسداد (ويأتي بالاتمام بقصد القرية احتياطاً) وبذلك يجمع بين الظنّ والاحتياط .

(وكذلك اذا حصل الظنّ بعدم وجوب السورة في الصلاة، فينوي الصلّة الخالية عن السورة على وجه الوجوب) أي: إنّ الصلاة الخالية عن السورة واجبة

ثم يأتي بالسورة قرينة الى الله للاحتياط .

ورابعاً : لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول : إنَّ الظنَّ إذا لم يثبت حجَّيته فقد كان اللازمُ بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط ، كما عرفت سابقاً . فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب ، وتأتي نية الوجه الظاهري كما تأتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من

(ثم يأتي بالسورة قرينة الى الله تعالى للاحتياط) فإنه جمع بين العمل بالظن ، وبين العمل بالاحتياط .

(ورابعاً : لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا) من الوجوه الثلاث في رد إشكال لمستشكل على الاحتياط بأنه ينافي الوجه .

(فنقول :) إنكم قلتُم : لا تأتي الانسداد بالاحتياط لأنه ينافي الوجه ، فيعمل بالعمل الظني ليحرز الوجه ، ونحن نقول : إذا أتى الانسداد بالظن فالوجه ظاهري لا واقعي ، ومع الاحتياط أيضاً يكون الوجه ظاهرياً لا واقعياً ، فأى فرق بين العمل بالظن أو بالاحتياط من جهة الوجه ؟ .

وذلك (إنَّ الظنَّ إذا لم يثبت حجَّيته ، فقد كان اللازم بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة : هو الاحتياط - كما عرفت سابقاً -) لأنَّ الانسان إذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي ، وجب عليه الامتثال الاجمالي بالاحتياط في أطرافه (فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة : وهو الوجوب) لأنه وجب عليه الاحتياط حينئذ .

(و) بذلك (تأتي نية الوجه الظاهري) حينما علم بالوجوب (كما تأتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ العمدة في ردّ الاحتياط هو ما تقدّم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما ، إلاّ أنّ هناك شيئاً ينبغي أن ينبّه عليه ، وهو

باب الاحتياط وإستصحاب الاشتغال) فأنّه كما يأتي الوجه في الاحتياط وفي الاستصحاب الفقهاء ، كذلك يأتي في الاحتياط الانسداد

والحاصل : إنّهُ يمكن قصد الوجه مع الاحتياط ، وإن كان هو الوجه الظاهري لا الواقعي ، كما يمكن مع العمل بالظن ذلك ، إذ مع وجوب الاحتياط يجب الفعل أو الترك فيأتي بالفعل أو يتركه بهذا الوجه الظاهري ، وفي باب الظن الانسداد لا يتمكن أن يحصل الانسان أكثر من الوجه الظاهري ، فكما يكفي في باب الظن الوجه الظاهري ، كذلك يكفي في باب الاحتياط الوجه الظاهري .

(فتأمل) قال الآشيتاني في وجه التأمل : قد يناقش في هذا الوجه الرابع : بأن وجوب كل من المحتملين أو المحتملات في موارد العلم الاجمالي وجوب عقلي ارشادي محض ، لا دخل له بوجوب المعلوم بالاجمال في حكم الشارع ، فقصد هذا الوجوب كمعرفته ليس قصداً للوجوب الواقعي يقيناً ، كما إن معرفته ليست معرفة له ، فلا يجدي على القول بوجوب معرفة الوجه أو قصد الوجه جداً .

(فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ العمدة في ردّ الاحتياط) وإنّه لا- يجب الاحتياط عند إنسداد باب العلم والعلميّ بإتيان جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات (هو ما تقدّم : من الاجماع ولزوم العسر ، دون غيرهما) ممّا ذكره لردّ الاحتياط .

(إلاّ أنّ هناك شيئاً ينبغي أن ينبّه عليه ، وهو) ما حاصله : إن القائلين بالانسداد يقولون بحجّة الظن المطلق كالعلم ، وبترك المشكوكات والموهومات رأساً ، والحال إنّ ما إستدلّوا به من الاجماع والعسر على عدم الاحتياط التام في جميع

أن نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا يثبت إلا أنه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها .
ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة ،

المظنونات والمشكوكات والموهومات ، لا يدل إلا على ترك الاحتياط بقدر العسر ، فإذا كان هناك الف مسألة - مثلاً - ثلثها مظنونات ،
وثلثها موهومات ، وثلثها

مشكوكات ، وكان العسر في الثلث فقط ، ترك الموهومات وأتى بالمظنونات والمشكوكات ، أو في السدس فقط ، ترك نصف الموهومات
وأتى بالمظنونات والمشكوكات ، ونصف الموهومات ، أو في الثلثان فقط ، ترك الموهومات والمشكوكات معاً ، وهكذا .

إذن : فلا يكون نتيجة دليل الانسداد العمل بالظن ، بل ترك العسر من العمل بالاحتياط المطلق ، ويعمل بما بقي ، سواء كان ما بقي مظنوناً
فقط أو مع المشكوكات أو مع بعض الموهومات أيضاً .

هذا بعض ما ذكره المصنّف ، ويأتي بعضه الآخر فيما بعد إنشاء الله تعالى ، أما ما ذكره الآن فهو : (أن نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا
يثبت) هذا الظن (إلا أنه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها) .

(ويندفع العسر) عن المكلف (بترخيص) المكلف (موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً) فإذا لم يكن عسر في كل الظنون
عمل بكل الظنون ، وإذا كان في كل الظنون عسر عمل ببعض الظنون القوية وترك الظنون الضعيفة .

وعليه : فليس رفع العسر دليلاً لحجية الظن مطلقاً ، بل هو (بمعنى : عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة) التي هي تقابل الظنون ،
فإذا ظن - مثلاً -

لأنّها الأولى بالاهمال .

إذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العُسر ، ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار .
لما تقرّر في مسألة الاحتياط ، من أنّه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعيّ على عدم وجوب إتيان بعض
المحتملات في الظاهر ،

بألف حكم وجوبي ، فإن في طرف هذه الظنون ألف وهم وجوبي أيضاً ، مثل إنّه ظنّ بوجوب الجمعة ووهم وجوب الظهر ، فإنّه يأتي
بالجمعة لمكان الظنّ ويترك الظهر لمكان الوهم ، لأن إتيانه بألفي حكم عُسر ، فإن لم يكن عُسر في الألفين الزم الاتيان بالجميع .

وإنّما يترك الوجوبات الموهومة ويأتي بالوجوبات المظنونة فقط (لأنّها) أي : الاحتمالات الموهومة هي (الأولى بالاهمال ، إذا ساغ -
لدفع الحرج - ترك الاحتياط) « وترك الاحتياط » : فاعل « ساغ » أي : إذا جاز ترك الاحتياط (في مقدار ما من المحتملات ، يندفع به)
أي : بترك الاحتياط في ذلك المقدار (العُسر) فاعل « يندفع » (ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار) .

وإنّما نقول : بأنّ دليل الاحتياط لا يثبت الظنّ وإنّما يسقط العُسر فقط ، ولذا يسقط بعض الظنّ أيضاً ، وقد يثبت بعض الشك أيضاً (لِمَا
تقرر في مسألة الاحتياط : من أنّه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات) عدة (وقام الدليل الشرعيّ على عدم وجوب إتيان
بعض المحتملات في الظاهر) أي لا واقعاً .

وإنّما قال في الظاهر : لأنه من المحتمل الوجوب في الواقع بالنسبة الى هذا

تعيّن مراعاة الاحتياط في باقي الاحتمالات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.

توضيح ما ذكرنا : إنّنا نفرض المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب ، وكان الاتيان بالكلّ عسراً أو قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعيّن ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب ،

الذي يريد تركه ، كما إذا كان له عشرة ثياب أحدها طاهر ، لكنّه لا يتمكن من عشر صلوات في كل الثياب لمكان العسر ، وإنّما يتمكن من تسع صلوات ، فإذا أتى بتسع صلوات كانت العاشرة لا جل العسر غير واجبة في الظاهر ، لكن من المحتمل وجوبها في الواقع ، بأن كان الثوب العاشر هو الطاهر ، والذي كان يكلف بالصلاة فيه لو كان عالماً بالواقع .

إذن : ففي صورة عسر بعض الاحتمالات (تعيّن مراعاة الاحتياط في باقي الاحتمالات ، ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً) فان العسر بقدره يسقط من الموهومات والمشكوكات وحتى من المظنونات ، لا إنّه يجعل الظنّ حجّة مطلقاً ، كما يدعيه من يقول بحجّة الظنّ الانسدادي .

(توضيح ما ذكرنا : إنّنا نفرض المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات) والمحرمات (الكثيرة فيها ، بين مظنونات الوجوب ، ومشكوكات الوجوب ، وموهومات الوجوب) وكذلك بالنسبة إلى مظنونات التحريم ومشكوكاته وموهوماته (وكان الاتيان بالكلّ عسراً ، أو قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع) بأن قام الاجماع على نفي الاحتياط لا على حجّة الظنّ مطلقاً (تعيّن ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب) فقط إذا كان ترك

بمعنى أنه إذا تعلّق ظنّ بعدم الوجوب لم يجب الاتيان .

وليس هذا معنى حجّية الظنّ ، لأنّ الفرق - بين المعنى المذكور ، وهو أنّ مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به ، وبين حجّية الظنّ بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعية نفيّاً وإثباتاً .

وبعبارة اخرى : الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجّة - هو أنّ الظنّ إذا كان حجّة في الشرع ، كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة

الموهومات ينفي العسر ، أما المشكوكات والمظنونات فيأتي بهما لعدم العسر فيهما .

وإنّما قلنا : يتعين ترك الاحتياط في الموهومات (بمعنى : أنّه إذا تعلّق ظنّ بعدم الوجوب ، لم يجب الاتيان) كما مثلنا له بالظنّ بوجوب الجمعة ، والوهم بوجوب الظهر ، فإنّه يأتي بمظنون الوجوب ويترك موهوم الوجوب .

(وليس هذا) الترك للعسر ، هو (معنى حجّية الظنّ) كما عرفت (لأنّ الفرق بين المعنى المذكور وهو : إنّ مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به ، وبين حجّية الظنّ بمعنى : كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعية نفيّاً وإثباتاً) فيكون الظنّ قائماً مقام العلم فإنّ الفرق بينهما واضح .

(وبعبارة أخرى : الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة ، وبين جعل الظن فيها حجّة) حيث إنّ الأول ، ملازم لترك العسر ، والثاني ، لا يلازم ترك العسر (هو : إنّ الظنّ إذا كان حجّة في الشرع ، كان الحكم في الواقعة الخالية عنه : الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة) فكما إنّ في حال الانفتاح يرجع

من دون التفات إلى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات إذ حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقائع ، فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلاً أو ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوكه الوجوب رأساً .

إلى الأصل فيما لم يكن علم ، كذلك إذا كان الظن حجة في حال الانسداد يلزم الرجوع إلى الأصل إذا لم يكن ظن .

هذا هو معنى حجية الظن بقول مطلق في حال الانسداد ، ولكن ليس الأمر كذلك وإنما يلزم نفي الأحكام بقدر العسر فقط ، فإذا لم يكن ظن لكل كان العمل بالشك أو الوهم غير عسير ، لزم العمل بهما لا العمل بالأصل .

والحاصل : إذا عمل بالظن وترك ما سواه (من دون التفات إلى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات) وإن لم يكن عسر في غير المظنون أيضاً (إذ حال الظن حينئذ) أي : إذا كان الظن حجة في الشرع (كحال العلم التفصيلي و) كحال (الظن الخاص بالوقائع) كالخبر الواحد عند من يراه حجة ، فكما تأخذ بالخبر وترك ما سواه للأصول ، وتأخذ بالعلم ونعمل فيما سواه بالأصول ، كذلك إذا كان الظن حجة تأخذ بالظن ونعمل بالأصول فيما سوى المظنون .

وعليه : (ف) كما أنه (يكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلاً ، أو ما هو بمنزلة المعلوم) فيما إذا كان خبر الواحد حجة (وبين مشكوكه الوجوب رأساً) ويرجع في مشكوكه الوجوب إلى البرائة في موردتي : العلم ، وما كان بمنزلة العلم ، يكون الظن حينئذ كذلك ، بأن يكون المظنون حجة ، وفيما عدا المظنون يرجع

وأما إذا لم يكن الظنُّ حجّةً - بل كان غاية الأمر ، بعد قيام الاجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي عُلِمَ إجمالاً بوجود التكليف بينها ، عدم وجوب الاحتياط بالاثبات بما ظنَّ عدم وجوبه ، لأنَّ ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع وموجبٌ للعسر - كان اللازمُ في الواقعة الخالية عن الظنِّ الرجوعُ الى ما يقتضيه العلم الاجمالي -

الى البرائة .

(وأما إذا لم يكن الظنُّ حجّةً) لأنه لا- دليل على حجّية الظن (بل كان غاية الأمر - بعد قيام الاجماع ، ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة) من الوقائع (التي علم إجمالاً بوجود التكليف بينها - عدم وجوب الاحتياط) و« عدم » خبر قوله : « بل كان غاية الأمر » أي : غاية الأمر : عدم وجود الاحتياط (بالاثبات بما ظنَّ عدم وجوبه) أي : بالموهومات ، كما مثّلنا له سابقاً بالظن بعدم وجوب الظهر في يوم الجمعة .

وعليه : فمعنى عدم وجوب الاحتياط : أنّه لا يأتي بالظهر الموهوم وجوبه (لأن ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع ، وموجبٌ للعسر) فالاجماع والعسر يرفعان الاحتياط في الموهومات ، فإذا كانت المظنونات يجب العمل بها فالموهومات لا يجب العمل بها .

ثم يبقى العمل بالمشكوكات لأنّ المشكوكات طرف للاحتياط والعلم الاجمالي أيضاً ، وهو ما أشار اليه بقوله : (كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظن) أي : الظن بعدم التكليف ، سواء ظنّ بالتكليف أو شك فيه ، والمراد هنا : الشك في التكليف ، فاللازم حينئذ في المشكوكات (الرجوع الى ما يقتضيه العلم الاجمالي

ص: 34

المذكور من الاحتياط ، لأن سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات ، لاندفاع الحرج بذلك .

وحاصل ذلك : إن مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للأحكام والتكاليف المعلومة إجمالاً .

ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الاجمالي ، وهو الاحتياط المطلق .

ومع تعذره لو دار الأمر بين الامتثال الظني في الكل وبين

المذكور : من الاحتياط) .

إذن : فليس كما قلتم أنتم الانسداديون : بأن اللازم : الظن فقط ، بل اللازم : الظن والشك معاً لأن كلاً من الظن والشك طرف للعلم الاجمالي ، وذلك (لأن سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات) للاجماع والعسر (لا يقتضي سقوطه) أي سقوط الاحتياط (في المشكوكات) وإنما لا يسقط في المشكوكات (لاندفاع الحرج بذلك) أي : بسقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات .

(وحاصل ذلك :) أي الدليل العقلي في كيفية الامتثال (إن مقتضى القاعدة العقلية والنقلية : لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للأحكام ، و لزوم إتيان (التكاليف المعلومة إجمالاً) لأننا نعلم إجمالاً بأحكام كثيرة ، ثم نرجع إلى الامتثال العلمي التفصيلي فنجده بقدر الكفاية ، وهذا أول المراحل .

(ومع تعذره) أي : تعذر الامتثال العلمي التفصيلي بأن لم يكن بقدر الكفاية (يتعين الامتثال العلمي الاجمالي ، وهو الاحتياط المطلق) في جميع المظنون والمشكوكات والموهومات ، وهذا ثاني المراحل .

(ومع تعذره) لأن الانسان لا يتمكن من الاحتياط المطلق (لو دار الأمر بين الامتثال الظني في الكل) بأن يعمل بالظن فقط ويترك المشكوك والموهوم (وبين

الامتثال العلمي الاجمالي في البعض ، والظنّي في الباقي كان الثاني هو المتعيّن عقلاً ونقلاً .

ففيما نحن فيه إذا تعدّر الاحتياط الكلّي ودار الأمر بين إغائه بالمرّة والاكتفاء بالاطاعة الظنيّة وبين إعماله في المشكوكات والمظنونات وإغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعيّن .

ودعوى لزوم الحرج أيضاً من الاحتياط في المشكوكات ، خلاف الانصاف ،

الامتثال العلمي الاجمالي في البعض ، والظنّي في الباقي (بأن يعمل بالظنّ والشك ، ويترك الوهم فقط) كان الثاني هو المتعيّن عقلاً ونقلاً (وذلك لأنّ العلم الاجمالي يلزمه بالاحتياط مادام لم يكن عُسراً ، والاحتياط ممكن في المظنونات والمشكوكات ، فلماذا يُترك في المشكوكات ؟ .

وعليه : فليس مقتضى دليل الانسداد : حجّة الظنّ فقط ، بلّ حجّة المظنونات والمشكوكات وترك الموهومات فقط .

إذن : (ففيما نحن فيه) حيث إنسد باب العلم والعلمي (إذا تعدّر الاحتياط الكلّي) في جميع الموهومات والمشكوكات والمظنونات (ودار الأمر بين إغائه) أي : الاحتياط (بالمرّة ، والاكتفاء بالاطاعة الظنيّة) فقط (وبين إعماله) أي : الاحتياط (في المشكوكات والمظنونات ، وإغائه) أي : الاحتياط (في الموهومات ، كان الثاني) وهو : إعمال الاحتياط في المشكوكات والمظنونات (هو المتعيّن) لما عرفت : من إنّه مقتضى الاحتياط .

(ودعوى لزوم الحرج أيضاً من الاحتياط في المشكوكات) فاللازم الاحتياط في المظنونات فقط وترك الموهومات والمشكوكات (خلاف الانصاف) .

لقلة المشكوكات ، لأنّ الغالب حصول الظنّ إمّا بالوجوب وإمّا بالعدم .

اللّهم إلاّ أن يدعى قيامُ الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً .

وحاصله : دعوى أنّ الشارع لا يريد الامتثال العلميّ الاجماليّ في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع .

فيكون حاصل الاجماع دعوى إنعقاده على أنّه لا يجب شرعاً إلاّ طاعة العلميّة الاجماليّة في الوقائع المشتبهة مطلقاً ، لا في الكلّ ولا في البعض .

وإنّما كان خلاف الانصاف (لقلة المشكوكات) .

وإنّما كانت المشكوكات قليلة (لأنّ الغالب حصول الظنّ إمّا بالوجوب وإمّا بالعدم) وهكذا حصول الظنّ إمّا بالحرمة ، وإمّا بعدم الحرمة .

(اللّهم إلاّ أن يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً) وحينئذ يكون دليل الانسداديين بضميمة الاجماع دالاً على حجية الظنّ فقط ، من دون أن يكون الواجب على الانسان العمل بالمشكوكات أيضاً .

(وحاصله :) أي : حاصل الاجماع المذكور (دعوى انّ الشارع لا يريد الامتثال العلميّ الاجماليّ في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع) وإنّما يريد الشارع الامتثال العلميّ الاجماليّ في التكاليف التي هي مشتبهة بين المشكوكات أو بين الموهومات فلا يريدّها الشارع .

وعليه : (فيكون حاصل الاجماع : دعوى انعقاده) أي : إنعقاد الاجماع (على أنّه لا يجب شرعاً) الاحتياط التام وهو : (الاطاعة العلميّة الاجماليّة في الوقائع المشتبهة مطلقاً) فلا- يريد الشارع كل الوقائع المشكوكة (لا- في الكل) الشامل للموهومات والمشكوكات والمظنونات (ولا في البعض) الشامل للمشكوكات

وحينئذٍ: تَعَيَّن الانتقال إلى الاطاعة الظنيّة .

لكن الانصافَ : أنّ دعواه مشكلة جداً وإن كان تحقّقه مظنوناً بالظنّ القويّ ، لكن لا ينفع ما لم ينته إلى حدّ العلم .

فان قلت :

والموهومات ، فكأنّ الشارع قال : لا أريدُ منك كلّ التكاليف الواقعية حتى تحتاط في جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات ، ولا أريد منك التكاليف الواقعية التي هي مشتبهة في المشكوكات والموهومات .

(وحينئذ) أي : حين بطل الاحتياط المطلّق ، وبطل الاحتياط في المشكوكات والموهومات (تَعَيَّن الانتقال إلى الاطاعة الظنيّة) فما ظنّ وجوبه فعله ، وما ظنّ حرمة تركه ، أما ما شك في وجوبه أو حرمة ، أو توهم وجوبه أو حرمة ، فلا يعمل به .

هذا (لكنّ الانصاف إنّ دعواه) للاجماع هذه (مشكلة جداً وإن كان تحقّقه) أي : تحقق مثل هذا الاجماع (مظنوناً بالظنّ القويّ ، لكن لا ينفع) مثل هذا الظنّ القويّ (ما لم ينته الى حدّ العلم) لأنّه إثبات لحجّة الظنّ بالظنّ ، وهو مصادرة - كما لا يخفى - إذ معناه : إنّ اللازم هو العمل بالظنّ فقط لأنّنا نظن بوجود الاجماع ، ومن المعلوم : إنّ الدليل إذا كان عين المدعى كان مصادرة .

(فان قلت :) إذا قام الاجماع على بطلان وجوب الاحتياط في المشكوكات والموهومات ، فاللازم الظنّ ببطلان الاحتياط فيهما ويكون المرجح في المشكوكات والموهومات : الأصول الجارية في مورد الموهومات والمشكوكات ، لأنّ العلم الاجمالي سقط بواسطة الاجماع ، فتكون الاصول العمليّة مظنونة الاعتبار في المشكوكات والموهومات ، إذ لا فرق في نتيجة

ص: 38

إذا ظنَّ بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ، فقد ظنَّ بأنَّ المرجعَ في كلِّ مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد ، فتصير الأصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة .

فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الأصول .

وسيجيء أنه لا فرق في الظنَّ الثابت حجَّيته بدليل الانسداد بين الظنَّ المتعلِّق بالواقع وبين الظنَّ المتعلِّق بكون شيء طريقاً إلى الواقع

الانسداد - كما سيأتي إنشاء الله تعالى - بين الظنَّ بالحكم أو الظنَّ بالطريق .

ومن المعلوم : إنَّ الظنَّ بالأصول العمليَّة ظنَّ بالطريق ، فأنه قد يظنَّ أنَّ اللازم - مثلاً - صلاة الجمعة ، وقد يظنَّ إنَّ الاستصحاب حجَّة ، والاستصحاب يقول ببقاء وجوب الجمعة منذ زمان الرسول الى هذا اليوم ، فالنتيجة : وجوب الجمعة أيضاً .

وعليه : فأنه (إذا ظنَّ بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ، فقد ظنَّ بأنَّ المرجع في كلِّ مورد منها) أي : من المشكوكات (إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد) من البرائة ، أو الاحتياط ، أو الاستصحاب ، أو التخيير (فتصير الأصول) الأربعة هذه (مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة) التي قد شك في حكمها بأنَّها واجبة أو ليست بواجبة ، أو إنَّها محرمة أو ليست بمحرمة ؟ .

إذن : (فالمظنون في تلك المسائل) المشكوكة ، هو : (عدم وجوب الواقع فيها على المكلف) فلا يريد الشارع الواقع منه (وكفاية الرجوع إلى الأصول) العملية فيها .

هذا (وسيجيء : أنه لا فرق في الظنَّ الثابت حجَّيته بدليل الانسداد ، بين الظنَّ المتعلِّق بالواقع وبين الظنَّ المتعلِّق بكون شيء طريقاً إلى الواقع) كالظنَّ بأنَّ خبر

وكون العمل به مُجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع .

قلت :

الواحد حجّة ، أو الشهرة ، أو الاجماع حجّة ، أو إنّ الأصول يلزم العمل بها (و) بين الظنّ المتعلق ب- (كون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه) كالظنّ - مثلاً - بوجوب الجمعة ، حتى (ولو تخلف عن الواقع) هذا الظنّ .

والحاصل لان قلت هو : إنّ لو قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط لزم منه الرجوع في المشكوكات والموهومات الى الأصول ، والأصول في المشكوكات والموهومات مظنونة الاعتبار ، فيكون الظنّ حجّة مطلقاً : في المظنونات للانسداد ، وفي المشكوكات والموهومات لجريان الأصل المستند ذلك الأصل الى الاجماع ، ومن المعلوم : إن الاجماع ظني الاعتبار ، ففي الكل يكون المرجع : الظنّ .

(قلت :) هذا الكلام منكم يبطل كون حجّة الظن من باب الانسداد لأنه صار الظنّ حجّة من جهة الاجماع المذكور ، إذ العمل بالأصول في المسائل المشكوكة والموهومة فرع عدم العلم الاجمالي فيها ، فأنه لو كان في المسائل المشكوكة والموهومة علم إجمالي ، لم يرجع فيها الى الأصول ، بل كان اللازم فيها : الاحتياط .

والعلم الاجمالي إنّما يرتفع إذا وجدت الحجّة في جملة من المسائل ، وذلك بان يكون هناك في بعض المسائل حجّة كافية ، دون بعضها الآخر ، فتكون تلك المسائل التي لا حجّة فيها مسرّحاً للأصول ، ومن المعلوم : إنّ الحجّة الكافية - بحسب الفرض - ليست إلاّ الظنّ الانسادي .

والحاصل : إن الاجماع على الأصول في المشكوكات والموهومات معناه :

ص: 40

مرجع الاجماع ، قطعياً أو ظنياً ، على الرجوع في المشكوكات الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجّة الكافية في المسائل التي إنسَدَّ فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للأصول .

ومرجع هذا إلى دعوى الاجماع على حجّية الظنّ بعد الانسداد .

الاجماع على حجّية الظنّ في غير المشكوكات ، فان (مرجع الاجماع) سواء كان (قطعياً أو ظنياً على الرجوع في المشكوكات الى الأصول : هو الاجماع على وجود الحجّة الكافية في المسائل التي إنسَدَّ فيها باب العلم ، حتّى تكون المسائل الخالية عنها) أي : عن الحجّة الكافية (موارد للأصول) فانّ الأصول إنّما تجري فيما لا حجّة ، ولازمه : أن توجد الحجّة في بعض المسائل دون البعض الآخر .

(ومرجع هذا) أي : مرجع وجود الحجّة الكافية في غير المشكوكات والموهومات (إلى دعوى الاجماع على حجّية الظنّ بعد الانسداد) لا بسبب الانسداد .

والحاصل إنّ الظنّ يكون حجّة لكن لا بالاستناد الى الدليل الانسدادى ، بل بالاستناد الى الاجماع المذكور ، ولهذا قال الآخوند رحمه الله في حاشيته على الرسائل : « انه إثبات حجّية الظنّ بغير دليل الانسداد ، وهو ليس بالمراد ، وإن شئت قلت : ان حصل كلام الشيخ في قوله « قلت » : إنكم إذا ادّعيتم الاجماع على الرجوع الى الاصول في المشكوكات والموهومات كان إجماعكم هذا مبطلاً لدليل الانسداد ، لأنّ الاجماع المذكور يدلّ على حجّية الظنّ في المظنونات ، لا انّ الظنّ يكون حجّة حينئذ بدليل الانسداد » .

هذا ولا يخفى : انّ الكلام في المقام طويل - كما يظهر من حواشي الآخوند ، والأشتياني ، والأوثق ، وغيرهم - وأنما اكتفينا بهذا القدر لعدم التشويش

فان قلت : إذا لم يتم في موارد الشك ما ظنّ طريقته ، لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه أحد احتمالات الواجبات أو المحرّمات الواقعية وإن حكم بوجوب الاحتياط من جهة إقتضاء القاعدة في نفس المسألة ؛ كما لو كان الشكّ فيه في المكلف به .

على ذهن الطالب .

(فان قلت) في موارد الشكّ - بالمعنى المصطلح - بالحكم ، لا احتياط قطعاً من جهة العلم الاجمالي العام ، وذلك للاجماع على عدم الاحتياط في موارد الشك ، فاذا ظنّ بعدم الحكم كان أولى بعدم الاحتياط ، لأنّ الظنّ حجّة في حال الانسداد .

بالإضافة الى أنّه لو كان شكّ إصطلاحي فلا حكم للمشكوك ، لاجل الاجماع ، فاذا ظنّ بعدم الحكم كان أولى بعدم لزوم الاحتياط ، فأنّه (إذا لم يتم في موارد الشكّ) الاصطلاحي (ما ظنّ طريقته) الى الواقع (لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه : أحد احتمالات الواجبات أو المحرّمات الواقعية) فإنّ الاحتياط إنّما يكون من جهة العلم الاجمالي العام ، وإنّما لا يجب الاحتياط للاجماع الذي سيأتي نقله .

وعليه : فالإحتياط لا يجب من تلك الجهة (وإن حكم بوجوب الاحتياط من جهة إقتضاء القاعدة في نفس المسألة ، كما لو كان الشكّ فيه) أي : في ذلك المورد (في المكلف به) فاذا شكّ في وجوب الجمعة ، لم يكن مقتضى العلم الاجمالي العام - بوجود أحكام في الفقه من أوله الى آخره - هو الاحتياط وإنّ لزم الاحتياط بالبيان بالجمعة والظهر معاً ، من جهة أنّه يعلم وجوب صلاة عليه في يوم الجمعة ويشكّ في إنّ المكلف به هل هو الظهر أو الجمعة ؟ .

ص : 42

وهذا إجماعٌ من العلماء ، حيث لم يحتط أحدٌ منهم في مورد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرّمات الواقعيّة ، وإن احتاط الاخباريون في الشبهة التّحريميّة من جهة مجرد احتمال التّحريم ، فإذا كان عدمُ وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظنّ طريقته على عدم الوجوب ، فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولويّة القطعيّة .

(وهذا) الذي ذكرناه : من أنّه لا- يجب الاحتياط في موارد الشك (إجماع من العلماء ، حيث لم يحتط أحد منهم في مورد الشك) احتياطاً (من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرّمات الواقعيّة) بل أنّهم يجرّون البرائة (وإن احتاط الاخباريون في الشبهة التّحريميّة) لا في الشبهة الوجوبيّة .

مثلاً : إذا شك في أنّ التبغ حرام أم لا ؟ الاخباريون يحتاطون بالترك ، أمّا إذا شك في أنّ الدّعاء عند رؤية الهلال واجب أم لا ؟ فالاخباريون لا يحتاطون بالالتيان .

وأما الاصوليون فمجمعون على أنّه لا احتياط إطلاقاً ، لا في الشبهة التّحريمية ولا في الشبهة الوجوبيّة .

والحاصل : أنّ الاخباريين يحتاطون في الشبهة التّحريميّة (من جهة مجرد احتمال التّحريم) وإن لم يكن علم إجمالي ، وإنّما يحتاطون بجهة بعض الأخبار التي ذكروا أنّهم استظهروا منها الاحتياط في الشبهات التّحريمية .

وعليه : (فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظنّ طريقته على عدم الوجوب) أي : في مورد الشك الاصطلاحي (فمع قيامه) أي : قيام ما يظنّ طريقته على عدم الوجوب (لا يجب الاحتياط بالأولويّة القطعيّة) فأنّه إذا ظنّ بعدم الحكم ، فهو أولى بعدم الاحتياط ممّا إذا شك في الحكم .

قلتُ : العلماء إنّما لم يذهبوا الى الاحتياط في موارد الشك ، لعدم العلم الاجماليّ لهم بالتكاليف ، بلّ الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو مظنون لهم بالظنّ الخاصّ وبين مشكوك التكليف رأساً؛ ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية .

والحاصلُ : أنّ موضوعَ عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظنّ

(قلتُ :) الاجماع الذي إدعيتموه ، ليس مورده ما نحن فيه - وهو حال الانسداد - بل مورده حال الانفتاح ، فسحبه الى مورد الانسداد يكون بلا مجوّز ، فان (العلماء إنّما لم يذهبوا الى الاحتياط في موارد الشكّ ، لعدم العلم الاجماليّ لهم بالتكاليف) فانّ العلم الاجمالي العام منحل عندهم الى أطراف معلومة الحكم وأطراف مشكوكة ، ففي معلومة الحكم يعملون حسب ذلك الحكم ، وفي الأطراف المشكوكة يعملون بالبرائة ، كما قال : (بلّ الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو مظنون لهم بالظنّ الخاص) كالخبر الواحد ، والاجماع ، وما أشبه ذلك ممّا هو حجّة (وبين مشكوك التكليف رأساً) ومشكوك التكليف في هذه الحالة هو مجرى البرائة (ولا يجب الاحتياط في ذلك) أي : في مشكوك التكليف (عند المجتهدين) مطلقاً ، لا في الشبهة التحريمية ولا في الشبهة الوجوبية .

(بل عند غيرهم) من الاخباريين أيضاً (في الشبهة الوجوبية) فانّ الاخباريين وإن قالوا بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية ، لكنهم متفقون مع المجتهدين في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية .

(والحاصل : انّ موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظنّ

الخاصّ مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد؛ وقد تّبهنّا على ذلك غير مرّة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتها لِعَمَل العلماء ، فراجع .

ويحصل ممّا ذكر إشكالاً آخر أيضاً من جهة أنّ نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظنّ حجّة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصّة

الخاص ، مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد) فلا يمكن سحب إجماعهم الذي هو في حال الانفتاح الى حال الانسداد (وقد تّبهنّا على ذلك) التغير وعدم الانسحاب (غير مرّة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتها لِعَمَل العلماء) وقلنا : بأنّ عمل العلماء إنّما هو في حال الانفتاح ، فلا ينسحب الى حال الانسداد (فراجع) ما ذكرناه غير مرة مفصلاً .

والحاصل من الاشكال بأنّ قلت : إنّ الظنّ حجّة ، كما أنّ الخبر الواحد حجّة على مدعى الانسداد ، وحاصل جواب الشيخ ب« قلت » : أنّه لم يثبت بذلك كون الظنّ حجّة .

(ويحصل ممّا ذكر) أنّاً : من أنّه لا دليل على كون الظنّ حجّة شرعاً حتى يكون كالخبر الواحد (إشكالاً آخر أيضاً) وهو : أنّ معنى حجّة الظنّ الذي يدّعيه الانسداد : إنّ الظنّ في حال الانسداد يكون - كالخبر الواحد إذا قلنا بحجّيته - مخصصاً ومقيّداً ومبيّناً للعام والمطلق والمجمل وما أشبهه ، والحال إنّ ذلك لا يثبت بدليل الانسداد .

وعليه : فهذا الاشكال هو (من جهة أنّ نفي الاحتياط ب-) سبب (لزوم العسر لا يوجب كون الظنّ حجّة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصّة)

ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها .

ودعوى : « أن باب العلم والظنّ الخاصّ إذا فرض إنسداده سقط عموماتُ الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حُجِّيَّته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجماليّ بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم ، فلا يبقى ظاهراً منها على حاله حتى يكون الظنّ الموجود على خلافه من باب المخصّص والمقيّد » ،

أي : الاصول اللفظية : كالعالم والمطلق والمُجمل ، وما أشبه (و) ل- (مخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها) أي في الظنون الخاصة .

مثلاً : لا يكون الظنّ سبباً لحمل الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب ، والنهي الظاهر في التحريم على الكراهة ، الى غير ذلك ممّا إذا كان الخبر حجة عمل بكل ذلك .

(ودعوى) إنّنا لا نحتاج الى جعل الظنّ بمنزلة الخبر الواحد في الامور المذكورة ، لأنه إذا حصل الانسداد لم تكن هناك ظواهر حجة حتى تحتاج الى التخصيص والتقليد والصرف عن الظاهر الى غير الظاهر ، وذلك كما قال : (انّ باب العلم والظنّ الخاصّ إذا فرض إنسداده ، سقط عمومات الكتاب ، والسنة المتواترة ، وخبر الواحد الثابت حُجِّيَّته بالخصوص) سقوطاً (عن الاعتبار) .

وإنّما تسقط هذه الظواهر (للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم) فإنّ ذلك السقوط هو مقتضى العلم الاجمالي المخالف لهذه الظواهر (فلا يبقى ظاهراً منها) أي : من عمومات الكتاب والسنة وما أشبه (على حاله) في الظهور (حتى يكون الظنّ الموجود على خلافه من باب المخصّص والمقيّد) ومن باب صرف الظاهر عن ظاهره الى غير ظاهر ، مثل : صرف الأمر الى

مجازفةً، إذ لا علم ولا ظنّ بطروء مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص . مثل : « وأقيموا الصلاة » ، « ولله على الناس حج البيت » ، وشبههما .

الاستحباب والنهي الى الكراهة .

لكن هذه الدعوى (مجازفة) غير صحيحة ، اذ الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة على قسمين : الأول : ما صار مجملاً بسبب وجود تخصيص أو تقييد ، أو خلاف ظاهر يرجع الى بعضها ولا نعلم الى أي منها ؟ فيصير الجميع مجملاً .

مثلاً : إذا قال المولى : أكرم العلماء ، ثم قال : أكرم الزهاد ، ثم قال : لا تكرم الفساق ، فاشتبه الأمر بأنه هل إستثنى الفساق من العلماء ، أو من الزهاد ؟ فيكون وجوب الاكرام مجملاً بالنسبة الى أفراد كل من العنوانين ، وفي هذا القسم يكون كلام المدعي تاماً لأنه لا ظاهر حتى يستشكل الشيخ عليه : بأن الظن الانسدادي لا يتمكن من تخصيص أو تقييد أو صرف العمومات والمطلقات والظواهر عن ظواهرها .

القسم الثاني : ما لم يصر مجملاً ، وهذا القسم لا يتمكن الظن الانسدادي من تقييده وتخصيصه ، وفي هذا القسم يرد إشكال الشيخ على القائل : بأن الظن الانسدادي يقوم مقام العلم والعلمي في حال الانسداد (إذ لا علم ولا ظنّ بطروء مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص مثل : « وأقيموا الصلاة » (1) « ولله على الناس حج البيت » (2) وشبههما) فإن مثل هاتين الآيتين قد علم إجمالهما ، لكثرة التخصيصات والتقييدات بالنسبة الى الصلاة والحج ونحوهما .

ص: 47

1- - سورة النور : الآية 56 0

2- - سورة آل عمران : الآية 97 0

وأما كثيراً من العمومات التي لا- نعلم باجمال كل منها ، فلا يعلم ولا يظنُّ بثبوت المجمل بينها ، لأجل طرق التخصيص في بعضها .
وسيجيء بيان ذلك عند التعرّض لحال نتيجة المقدمات إنشاء الله تعالى ؛ هذا كله حال الاحتياط في جميع الوقائع .

وأما الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة ، من غير التفات إلى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين
الوقائع ، بأن يلاحظ

(وأما كثير من العمومات التي لا- نعلم باجمال كل منها ، فلا يعلم ولا يظنُّ بثبوت المجمل بينها لأجل طرق التخصيص في بعضها)
وحيث لم تكن هذه العمومات مجملة فهي باقية على إطلاقاتها وعموماتها ، فلا يتمكن الظن الانسادي من تخصيصها أو تقييدها أو صرف
ظواهرها ، مثل صرف ظواهر الأمر من الوجوب إلى الاستحباب .

هذا ، وقد أشار المصنّف إلى القسم الأول من القسمين بقوله : « في غير الخطابات التي علم إجمالها » ، وأشار إلى القسم الثاني بقوله : «
وأما كثير من العمومات » .

(وسيجيء بيان ذلك عند التعرّض لحال نتيجة المقدمات إنشاء الله تعالى ، هذا كله حال الاحتياط في جميع الوقائع) وقد عرفت : إنّه غير
واجب ، أو غير جائز إذا استلزم إختلال النظام بعد أن سدّ باب العلم والعلمي بالأحكام .

(وأما الرجوع في كل واقعة واقعة (إلى ما يقتضيه الأصل) العملي (في تلك الواقعة) من الأصول الأربعة (من غير التفات إلى العلم
الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع ، بأن) لا يلاحظ العلم الاجمالي العام ، وإنما (يلاحظ

نفس الواقعة : فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاءه إستصحاب ، كالماء المتغيّر بعد زوال التغيّر . وإلاّ فان كان الشكّ في أصل التكليف ، كشرب التتن ، أجرى البراءة ، وإن كان الشكّ في تعيين المكلف به ، مثل القصر والاتمام : فان أمكن الاحتياط وجب ، وإلاّ تخيّر ، كما إذا كان الشكّ في تعيين التكليف الالزامي ، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم .

نفس الواقعة (منفردة عن سائر الوقائع .

(فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاءه) بأن كَمَلَ أركان الاستصحاب (إستصحاب ، كالماء المتغيّر بعد زوال التغيّر) حيث نجري إستصحاب النجاسة .

(وإلاّ) يكن له حالة سابقة بأن لم تتم أركان الاستصحاب (فان كان الشكّ في أصل التكليف كشرب التتن أجرى البراءة) وكذلك بالنسبة الى الشكّ في وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال ، فأنه يجري البراءة عن الوجوب أيضاً .

(وإن كان الشكّ في تعيين المكلف به) بعد العلم بأصل التكليف (مثل القصر والاتمام) بأن شكّ المكلف هل إنّ تكليفه القصر أو التمام ؟ (فان أمكن الاحتياط ، وجب) مقدّمة لأداء التكليف المعلوم إجمالاً .

(وإلاّ) بأن لم يمكن الاحتياط (تخيّر ، كما إذا كان الشكّ في تعيين التكليف الالزامي ، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم) حيث لا يتمكن من الجمع بينهما ، فيتخير أحدهما من الايتان وعدمه .

وكذا يتخيّر أحدهما إذا كان شكّه بين أمرين ، من دون أن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً ، بل كانا واجبين أو محرّمين ، لكنّه لا يتمكن من الجمع بينهما ، كما لو شكّ في وجوب كونه في كربلاء يوم عرفة أو كونه في عرفات ؟ .

ويردّ هذا الوجه أنّ العلم الاجماليّ بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن إجراء البراءة والاستصحاب المخالف للاحتياط ، بل وكذا العلم الاجماليّ بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث إنّها إستصحابات ، وإن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط ،

(ويردّ هذا الوجه : إنّ العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات ، يمنع عن إجراء البراءة ، والاستصحاب المخالف للاحتياط) إذ لا يجوز إجراء البراءة في أطراف العلم الاجمالي ، كما أنّه لا يجوز إجراء الاستصحاب المخالف للاحتياط في أطرافه ، لأنّ العلم الاجمالي يقتضي الاشتغال لا البراءة والاحتياط لا خلاف الاحتياط .

(بل وكذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط ، يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنّها إستصحابات وان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط) وأتمّ ما يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث إنّها إستصحابات ، لأنّ اليقين الذي ينقض به اليقين أعم من الاجمالي والتفصيلي ، كما قرر ذلك في باب الاستصحاب .

مثلاً : إذا علم بعدم وجوب أحد أمرين : إمّا عدم وجوب صلاة الجمعة ، وإمّا عدم وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال ، فكيف يتمكن من إستصحاب وجوب هذه ووجوب هذا ؟ فان الاستصحاب لا يجري في أطراف العلم الاجمالي لاسلباً ولا إيجاباً .

إن قلت : لا نقول : بالإستصحاب ، وإتمّ نقول : بالاحتياط ، فيحتاط في إتيان صلاة الجمعة ، وفي إتيان الدّعاء عند رؤية الهلال ، وكذا في غير ذلك

لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر .

وبالجملة ، فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة ، وبالأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرَج .

وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين ، كما لا يخفى على المتأمل .

وأما رجوع هذا الجاهل الذي إنسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى

من الأحكام الكثيرة .

قلت : (لكن الاحتياط في جميع ذلك يُوجب العسر) والحرَج - كما قُدر سابقاً - .

(وبالجملة : فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد) أي : في موارد الأصول مثل : البرائة وإستصحاب العدم (مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة) وذلك ممّا لا يجوز .

(و) العمل (بالأصول المثبتة للتكليف : من الاحتياط والاستصحاب) المثبت للتكليف (مستلزم للحرَج) والعسر - كما عرفت - .

(و) عليه : فان (هذا) الذي ذكرناه : من المخالفة القطعية والحرَج ، إنّما هو (لكثرة المشتبهات في المقامين) في مقام الأصول النافية ومقام الأصول المثبتة (كما لا يخفى على المتأمل) لسعة دائرة الابتلاء بالمسائل الفقهية من أول الفقه الى آخره .

(وأما رجوع هذا الجاهل) الذي هو عالم في الحقيقة ، وإنّما يجهل بالأحكام لأنّه (الذي إنسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة) بأن يرجع (إلى فتوى

العالم بها وتقليده فيها ، فهو باطلٌ لوجهين : أحدهما الاجماع القطعي .

والثاني : أنّ الجاهل الذي وظيفته الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص ، وأمّا الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهدَ مستندَ العالم وغلّطه في إستناده إليه وإعتقاده عنه ، فلا دليلَ على حجّية فتواه بالنسبة إليه ، وليست فتواه من الطرق المقرّرة لهذا الجاهل .

فان من يخطئالقائل بحجّية الخبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها ، كيف يجوز له متابعتها ؟ وأيّ مزية له عليه ؟

العالم بها) أي : بتلك المسائل ، وهو المجتهد الانفتاحي (وتقليده : فيها ، فهو باطل لوجهين) كما يلي : (أحدهما : الاجماع القطعي) فانّ أحد المجتهدين لا يجوز له الرجوع الى المجتهد الآخر قطعاً .

(والثاني : أنّ الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم ، هو الجاهل العاجز عن الفحص) عن الأدلة (وأمّا الجاهل الذي يبذل الجهد ، وشاهد مستندَ العالم ، وغلّطه) أي : غلّط العالم في إستناده الى هذا المستند ، فهو يغلّطه (في إستناده إليه) أي : إلى هذا المستند (و) في (إعتقاده عنه) أي : عن هذا المستند (فلا دليل على حجّية فتواه بالنسبة إليه) أي : فتوى الانفتاحي بالنسبة الى الانسدادي (وليست فتواه من الطرق المقرّرة لهذا الجاهل) الذي هو إنسدادي وإن كان عالماً .

(فإنّ من يخطئالقائل بحجّية الخبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها) ويقول بأنّ آية النبأ لا دلالة لها على حجّية خبر الثقة أو خبر العادل (كيف يجوز له) أي : لهذا المخطئ (متابعتها ؟) أي : متابعة من يرى دلالة الآية ؟ .

ثم (وأيّ مزية له) أي : للانفتاحي (عليه ؟) أي : على الانسدادي ، فان

حتى يجب رجوعه إليه ولا يجب العكس .

وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء ، من أنّ المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة ، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف .

والحاصل : أنّ إعتقاد المجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن الاعتقاد ، وأدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يُرادُ بها غير ذلك ،

كلاً منهما مجتهد كامل الاجتهاد ، فلا مزية للانفتاحي على الانسدادي (حتى يجب رجوعه) أي : الانسدادي (إليه) أي : الانفتاحي (ولا يجب العكس) بأن يقال : إنّه يلزم على الانفتاحي أن يرجع إلى الانسدادي .

(وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء : من أنّ المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسألة على التكليف ، كان حكمه الرجوع إلى البراءة ، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف) في تلك المسألة .

مثلاً : إذا فحص المجتهد ولم يجد دليلاً على وجوب صلاة الجمعة ، وكان هناك مجتهد آخر يستفاد وجوب صلاة الجمعة من الآية والرواية ، فإنّه يرجع إلى البراءة ، لا إلى هذا المجتهد الذي يرى الوجوب .

(والحاصل : إنّ إعتقاد المجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن الاعتقاد) المذكور ، ولو كان هذا المجتهد المعتقد أعلم ، لأنّ غير الأعم يعلم يرى خطأه فكيف يتبعه ؟ .

(و) أما (أدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم) فإنّه (يراد بها) أي : بتلك الأدلة (غير ذلك) . الذي نحن بصدده ، فان تلك الأدلة لاتشمل رجوع المجتهد

لا مجرد غير المعتقد ولو كان أعلم بالحكم .

ولا فرق بين المجتهدين المختلفين في الاعتقاد وبين المجتهدين اللذين أحدهما إعتقد الحكم عن دلالة والآخر إعتقد فساد الدلالة ، فلا يحصل له إعتقاد .

وهذا شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم ، شاهداً كان أو مفتياً أو غيرهما .

إلى المجتهد ، بل هي تخص الجاهل (لا مجرد غير المعتقد) فإن الأدلة لا تدل على رجوع غير المعتقد إلى المعتقد (ولو كان) ذلك المعتقد (أعلم بالحكم) منه .

(ولا فرق بين المجتهدين المختلفين في الاعتقاد ، وبين المجتهدين اللذين أحدهما ، إعتقد الحكم عن دلالة ، والآخر إعتقد فساد تلك الدلالة) وخطأ فيها (فلا يحصل له إعتقاد) بها ، فإنه كما لا يجوز رجوع المجتهد الذي يرى وجوب الجمعة ، إلى المجتهد الذي يرى حرمة الجمعة ، كذلك لا يجوز رجوع المجتهد الذي يرى وجوب الجمعة لدلالة الآية المباركة عليها ، إلى الآخر الذي يعتقد فساد تلك الدلالة .

وإن شئت قلت : إن المجتهد لا يرجع أحدهما إلى الآخر ، سواء تطابقا في الإيجاب أو في السلب ، أو أحدهما موجب والآخر سالب ، لأن أدلة رجوع الجاهل إلى العالم لا تشمل أمثال ذلك ، لأنه ليس أحدهما بجاهل ، وإن اختلفا في الرأي والاعتقاد .

(وهذا) الذي قلناه : من عدم الرجوع ، ليس خاصاً بالمجتهدين ، بل هو (شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم ، شاهداً كان أو مفتياً ، أو غيرهما) كالمقوم في باب التقويمات ، فإنه لا يرجع العالم إلى العالم على ما عرفت .

في أنه إذا وجب التعرض لامثال الأحكام المشتبهة ولم يجر إهمالها بالمرّة كما هو مقتضى المقدمة الثانية، وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه الى الأصول الشرعيّة، كما هو مقتضى المقدمة الثالثة: تعيّن بحكم العقل التعرّض لامثالها على وجه الظنّ بالواقع فيها، إذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني بالظنّ الخاصّ المعترف في الشريعة إمتثالاً مقدّم على الامتثال الظنيّ .

(المقدمة الرابعة : في أنه إذا وجب التعرّض لامثال الأحكام المشتبهة، ولم يجر إهمالها بالمرّة) لأنه يوجب الخروج عن الدين (كما هو مقتضى المقدمة الثانية) وقد تقدّم بيانها .

(وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط) لأنه يوجب العسر والحرج، أو إختلال النظام .

(و) ثبت أيضاً (عدم جواز الرجوع فيه) أي : في الامتثال (إلى الأصول الشرعيّة) أو فتوى الفقيه الانفتاحي (كما هو مقتضى المقدمة الثالثة) على ما تقدّم .

إذن : (تعيّن بحكم العقل التعرّض لامثالها على وجه الظنّ بالواقع فيها) أي : في تلك الأحكام، وسيأتي إنشاء الله الكلام فيما إذا كان الظنّ بالطريق لا - ظناً بالواقع (إذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني بالظنّ الخاصّ المعترف في الشريعة) كالخبر الواحد إذا قلنا بحجّيته (إمتثال) وهو : إسم ليس (مقدّم على الامتثال الظني) كالقرعة، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والقياس، وما أشبه ذلك، فلم يبق إلا الامتثال الظنيّ .

توضيح ذلك : أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرُّضُ لامْتِثَالِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فله مراتبُ أربع .

الأولى : الامْتِثَالِ العِلْمِيِّ التَّفْصِيلِيِّ ، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلّفُ به ، وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلّفُ به بالطريق الشرعيّ وإن لم يُقَدِّ العلم ولا الظنّ ، كالأصول الجارية في مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد .

(توضيح ذلك : أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرُّضُ لامْتِثَالِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ ، فله مراتبُ أربع) بحسب ما يراه العقل الحاكم في باب الاطاعة ؛ والشرع لو قال بذلك فأنما هو من باب الارشاد .

(الأولى : الامْتِثَالِ العِلْمِيِّ التَّفْصِيلِيِّ) بأن يعلم أنه حكم المولى فيتبعه (وهو : أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلّفُ به) فيأتي به عن علم ، (وفي معناه) أي : في معنى الامْتِثَالِ العِلْمِيِّ التَّفْصِيلِيِّ (ما إذا ثبت كونه هو المكلّفُ به بالطريق الشرعيّ) الذي يعبر عنه بالظنون الخاصة ، كالظنّ بحجّية خبر الواحد ، وما أشبهه .

(وإن لم يُقَدِّ العلم ولا الظنّ) أي : ظناً شخصياً (كالأصول الجارية في مواردها) فإنّ الانسان المجتهد يجب عليه أن يتّبع الأخبار ، ويتّبع الأصول في الموارد التي ليست فيها خبر (و) كذلك يجب على الانسان الجاهل إتّباع (فتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد) فان العقلاء يلزمون الجاهل على أن يرجع إلى العالم ، والشارع لم يحدث طريقاً جديداً ، بل قرّر الطريق العقلاني .

نعم ، أضاف شروطاً الى شروط العقلاء كأن يكون العالم رجلاً ، عادلاً ، طاهر المولد ، إلى غير ذلك ممّا ذكره في باب التقليد .

الثانية : الامتثال العلمي الاجماليّ ، وهو يحصل بالاحتياط .

الثالثة : الامتثال الظنيّ ، هو أن يأتي بما يظنّ أنّه المكلف به .

الرابعة : الامتثال الاحتماليّ ، كالتعبّد بأحد طرفيّ المسألة من الوجوب والتحريم أو التعبّد ببعض احتمالات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه .

(الثانية : الامتثال العلميّ الاجماليّ ، وهو يحصل بالاحتياط) لكن لا ينبغي الاشكال في أنّه في غير العبادات يجوز الاحتياط إذا لم يكن محذور خارجي ، فإذا قال المولى : إئت بكتاب الكفاية وهو يتمكن من معرفته تفصيلاً ، جاز له أن يأتي بكتابين يعلم بأنّ أحدهما كفاية .

نعم ، فيما إذا قال : أسق الحديقة ، لم يجز له أن يسقيها بمائتين يعلم إنّ أحدهما حلّو إذا كانت الحديقة تتضرّر بكثرة الماء ، أو بالماء المالح ، إلى غير ذلك من الأمثلة التي فيها محذور خارجي .

(الثالثة : الامتثال الظنيّ ، وهو أن يأتي بما يظنّ أنّه المكلف به) أو بما يظنّ أنّه التكليف ، فإذا ظنّ بأنّ الجمعة واجبة أتى بها دون الظهر ، وإذا ظنّ بأنّ التكليف الحرمة والوجوب لم يأت بالشيء .

(الرابعة : الامتثال الاحتماليّ ، كالتعبّد بأحد طرفيّ المسألة من الوجوب والتحريم) مع عدم كون أحد الطرفين مظنوناً - كما هو المفروض - وعدم وجوب الاحتياط ، أو عدم جوازه (أو التعبّد ببعض احتمالات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط ، أو عدم إمكانه) أي : إمكان الاحتياط ، أو إيجابه إختلال النظام ونحوه .

ومثال التعبّد ببعض احتمالات المكلف به : هو كما إذا كان له خمسون ثوباً

وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقتها إلى لاحقتها إلا مع تعذرهما ، على إشكال في الأولين تقدم في أول الكتاب .

وحينئذٍ : فإذا تعدرت المرتبة الأولى ولم تجب الثانية تعينت الثالثة ، ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة .

فاندفع بذلك : ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بأنه

أحدها طاهر فقط ، حيث لا يتمكن من الاتيان بخمسين صلاة ، فيأتي بالميسور من تلك الصلوات .

(وهذه المراتب) الأربع (مترتبة) بمعنى : أنه (لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقتها الى لاحقتها ، إلا مع تعذرهما) أي : مع تعذر السابقة ، وذلك (على إشكال في الأولين ، تقدم في أول الكتاب) وقد ألمعنا إليه هاهنا : بأنه يجوز الاتيان بالإجمالي مع الامكان من التفصيلي في غير العبادات قطعاً ، وفي العبادات أيضاً على التفصيل المتقدم .

(وحينئذٍ : فإذا تعدرت المرتبة الأولى ولم تجب الثانية تعينت الثالثة) وهي : الاتيان بالتكليف الظني ، أو المكلف به الظني (ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة) من الامثال الاحتمالي مع وجود الظن ، كما إنه لا يجوز الاتيان بالموهوم مع وجود المظنون ، فإذا ظن بوجوب الجمعة لم يأت بالظهر وهو موهوم .

وكذا إذا كان المولى يريد إشتراء دار ، وهناك ثلاثة دور ، فالدار الواسعة مظنون إرادة المولى لها ، والدار الضيقة موهوم إرادة المولى لها ، أما الدار المتوسطة فمشكوك أنه يريد أو لا يريد ، فإنه لا يشتريها والحال إن الظن موجود .

(فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد) فردّه (: بأنه

لا- يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة ووجوب العمل بالإحتياط وجوب العمل بالظن ، لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لانعلمه ، مثل القرعة والتقليد أو غيرهما ممّا لانعلمه .

فعلى المستدلّ سدّ هذه الاحتمالات ، والمانع يكفيه الاحتمال .

توضيح الاندفاع - بعد الاغماض عن الاجماع على عدم الرجوع إلى القرعة وما بعدها - أنّ مجرد احتمال كون شيء غير الظنّ طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظنّ إليه ، لأنّ الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام

لا- يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة ، و (إبطال) وجوب العمل بالإحتياط) لا يلزم منه (وجوب العمل بالظن ، لجواز أن يكون المرجع) في الاطاعة (شيئاً آخر لانعلمه) نحن بعينه ، وإن كنا نحتمله احتمالاً (مثل القرعة والتقليد أو غيرهما ممّا لا نعلمه) كالإستحسانات ، والمصالح المرسلّة ، والقياس ، وما أشبه ذلك .

قال : (فعلى المستدلّ ، سدّ هذه الاحتمالات ، و) ذلك لأنّ (المانع يكفيه الاحتمال) فأنّا نحتمل كون اللازم العمل بشيء آخر ، كالقرعة ونحوها ، لا العمل بالظن ، فمن يريد إثبات العمل بالظنّ فعليه الاثبات ، أما نحن المانعين ، فيكفينا الاحتمال .

(توضيح الاندفاع) - إنّا - نحن المدّعين للزوم الأخذ بالظن ، لنا دليل وهو العقل بحسب المراتب التي ذكرناها ، فالمانع الذي يقول بغير الظنّ عليه الاثبات ، فإنّه (بعد الأماض عن الاجماع على عدم الرجوع الى القرعة وما بعدها) من التقليد ، والمصالح المرسلّة ، ونحوها ، نقول : (إنّ مجرد احتمال كون شيء غير الظنّ طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظنّ اليه) .

وإنّما لا يوجب العدول عن الظنّ اليه (لأنّ الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام

إمثال الواقع وإن قام عليه مايحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، إذ مجرد الاحتمال لايجدي في طرح الطرف المظنون، فإنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم والشكّ قبيحٌ .

إمثال الواقع) حيث الأمر دائر بين الشك والظن والوهم ، والعقل والعقلاء يقدمون الظنّ عليهما - كما عرفت - (وإن قام عليه) أي : على غير المظنون (مايحتمل أن يكون طريقاً شرعياً) مثل : « القرعة لكل أمرٍ مُشكِلٍ » (1) وقوله سبحانه : « يأخذوا بِأحْسَنِهَا » (2) في مقام الاستحسان ، إلى غير ذلك من الأدلة التي ذكرها لغير الظنّ (إذ مجرد الاحتمال) غير المدعوم بالدليل القطعي (لايجدي في طرح الطرف المظنون) .

وإنّما لايجدي لأنّه قال : (فإنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم والشكّ قبيح) عقلاً وعقلاًياً .

والفرق بين العقليّ والعقلانيّ : إنّ مايراه العقل لايجوز خلافه ، أمّا مايراه العقلاء فيجوز خلافه .

مثلاً : العقل يرى إستحالة إجتماع النقيضين أو عدم جواز كفران النعم ، والعقلاء يرون - مثلاً - السير عن طرف اليمين في الشوارع ، فلهم أن يبدّلوا ذلك إلى السير من طرف اليسار ، فكُلّ عقلٍ عقلانيّ ، أمّا ليس كُلّ عقلانيّ بعقليّ ، فإنّ العقلاء لايجوزون خلاف العقل ، لكنّ العقل يجوز خلاف العقلاء ، فبينهما عموم مُطلق .

ص: 60

1- - تهذيب الاحكام : ج9 ص258 ب4 ح13 ، من لا يحضره الفقيه : ج3 ص92 ب2 ح3389 ، بحار الأنوار : ج91 ص234 ب2 ح7 ، فتح الابواب : ص292 ، غوالي اللئالي : ج2 ص112 و ص285 و ج3 ص512 .

2- - سورة الاعراف : الآية 145 .

والحاصلُ : أنه كما لا يحتاج الامتثال العلمي إلى جعل جاعل ، فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط الامتثال .

وإندفع بما ذكرنا أيضاً ما ربّما يتوهّم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم وعدم إرتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظنّ نظراً إلى أنّ التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يُجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في إمتثاله .

توضيحُ الاندفاع :

(والحاصل : إنّه كما لا يحتاج الامتثال العلمي إلى جعل جاعل) ولو جعله كان إرشاداً محضاً (فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط الامتثال) بأن كان الامتثال واجباً ولم يكن طريق علمي ، فإنّ العقل والعقلاء يرجعون فيه إلى الظنّ بلا جعل جاعل .

كما (وإندفع بما ذكرنا أيضاً) من كون الظنّ طريقاً عقلياً بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط الامتثال (ما ربّما يتوهّم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم) « والحكم » فاعل « المجهولة » (وعدم إرتفاعه) أي : التكليف (بالجهل) فإنّ الجهل لا يرفع التكليف (وبين إلتزام العمل بالظنّ) .

وإنّما زعم التنافي بين الأمرين (نظراً إلى أنّ التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه ، فلا يُجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في إمتثاله) فيكون الاحتياط لازماً لا الرجوع الى الظنّ ، وذلك بحسب ما تقدّم من المراتب ، حيث إنّه إذا تعدّد العلم ، وهي المرتبة الأولى صارت المرحلة للمرتبة الثانية ، وهي الامتثال الاجمالي بالاحتياط .

(توضيح الاندفاع) وخلصته : بأنّه لا ينافي بقاء التكليف مع عدم وجوب

إنّ المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردّد الأمر بين محذورين من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط ، فإنّ الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف ، فيقال : إنّ الأخذ بأحدهما لا يُجدي في إمتثال الواقع ،

الاحتياط ، وذلك كما قال : (إنّ المراد من بقاء التكليف بالواقع) هو (: نظير التزام بقاء التكليف فيما تردّد الأمر بين محذورين) فإنّه لا يراد به لزوم إحراز الواقع بما هو واقع ، بل اللازم أن يأتي بشيء ، بمعنى أنّه لم يسقط الحكم إطلاقاً .

فإنّه إذا تردّد الأمر بين محذورين (من حيث الحكم) بأن لم يعلم إنّ صلاة الجمعة واجبة أو محرمة ؟ (أو من حيث الموضوع) كما إذا تردّدت المرأة بين محلوفة الوطي ، أو محلوفة عدم الوطي (بحيث لا يمكن الاحتياط) بالجمع بين الأمرين لأنّهما في طرفي نقيض (فإنّ الحكم بالتخيير لا ينافي إلتزام بقاء التكليف) إذ لو لم يكن تكليف جاز أن يترك في جمعة : الظهر ، ويأتي في جمعة ثانية بها ، كما أنّه جاز أن يترك الوطي ليلة ويطأ ليلة .

هذا لو لم يبق تكليف ، أمّا إذا قلنا ببقاء التكليف مع التخيير (فيقال :) أي : حتى يقال : (إنّ الأخذ بأحدهما لا يُجدي في إمتثال الواقع) وذلك لأنّ المقصود من بقاء التكليف : أنّه باق في الجملة ، لا أنّه يجب أن يأتي الانسان بما يطابقه قطعاً .

إذن : فالإلتزام ببقاء التكليف بالواقع مع كفاية الامتثال الظّني ، يكون نظير الإلتزام ببقاء التكليف في جميع موارد الامارات المعتبرة الشرعيّة ، والظّنون الخاصة ، وموارد الأصول ، التي لا يقطع المكلف مع الأخذ بها بأنّه أتى بالواقع

لأنَّ المراد ببقاء التكليف عدمُ السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند تركِ المحتملات، كُلاً، بل العقل يستقلُّ بإستحقاق العقاب عند التركِ رأساً، نظير جميع الوقائع المشتبهة فيما نحن فيه نظيرُ إشتباه الواجب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معاً مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عُسراً قد نصَّ الشارع على نفيه مع وجود الظن بأحدهما، فإنَّه

الأولي (لأنَّ المراد ببقاء التكليف: عدم السقوط رأساً، بحيث لا يعاقب عند تركِ المحتملات كُلاً) لو فرض إمكان تركِ المحتملات كُلاً، أو كما ذكرناه في المثال: بأن يطأ ليلة ويترك ليلة، ويصلي الظهر يوماً والجمعة يوماً.

وقوله: «لأنَّ المراد» علةٌ ودليل لقوله: «لا ينافي التزام بقاء التكليف».

(بل العقل يستقلُّ بإستحقاق العقاب عند التَّركِ رأساً) فيما يمكن الجمع والمخالفة القطعية في ليلةٍ وليلةٍ ويوم الجمعة ويوم الجمعة ف- (نظير جميع الوقائع المشتبهة فيما نحن فيه، نظير إشتباه الواجب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معاً مع عدم إمكان الاحتياط) لأنَّه لا قدرة له - مثلاً -

على الاحتياط (أو كونه عُسراً قد نصَّ الشارع على نفيه).

مثل قوله تعالى: «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (1).

وقوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (2).

(مع وجود الظنِّ بأحدهما) أي: بأحد من الجمعة والظهر (فإنَّه) حينئذ

ص: 63

1- سورة الحج: الآية 78.

2- سورة البقرة: الآية 185.

يدور الأمر بين العمل بالظن والتخيير والعمل بالموهوم .

فإنَّ إيجاب العمل بكلِّ من الثلاثة وإن لم يُحرز به الواقع ، إلا أنَّ العمل بالظنَّ أقربُ إلى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير فيجب عقلاً ، فافهم .

ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والأخذ بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً شرعاً وبين أن لا يقوم ،

)

يدور الأمر بين العمل بالظنَّ (بأن يأتي بالمظنون .

(والتخيير) بأن يتخير بين أن يأتي بهذا أو بذاك .

(والعمل بالموهوم) بأن يأتي بالذي هو في قبال المظنون .

(فإنَّ إيجاب العمل بكلِّ من الثلاثة) ظناً أو تخييراً ، أو وهماً (وإن لم يُحرز به الواقع ، إلا إنَّ العمل بالظنَّ أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير) عند العقلاء .

وعليه : (فيجب) العمل بالمظنون (عقلاً) وعقلانياً .

(فافهم) لعله إشارة إلى إنَّ التخيير عبارة أخرى عن جواز العمل بالموهوم ، فليس الأمر دائراً بين ثلاثة أشياء ، بل بين اثنين ، إذ لا يقول أحد بأنه يعمل بالموهوم ولا يعمل بالمظنون .

هذا (ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والأخذ بالمرجوح ، بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً شرعاً ، وبين أن لا- يقوم) عليه ذلك ، كما إذا كان الظن على وجوب الجمعة ، والوهم على عدم وجوبها ، لكن كان يؤيد الوهم الشهرة التي يحتمل إنَّها طريق معتبر شرعاً ، فإنَّ احتمال طريقيَّة الشهرة لا يسبب تساوي الموهوم مع المظنون ، فضلاً عن أن يسبب ترجيح الموهوم على المظنون .

لأنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم قبيح ، ولو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعاً ، حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقاً .

نعم ، لو قام على الطرف الموهوم ما يظنّ كونه طريقاً معتبراً شرعياً ودار الأمر بين تحصيل الظنّ بالواقع وبين تحصيل الظنّ بالطريق المعتبر الشرعيّ ، ففيه كلامٌ سيأتي إنشاء الله تعالى .

والحاصل : أنّه - بعد ما ثبت بحكم المقدّمة الثانية

وذلك : لأنّ إحتمال الطريقيّة ممّا لم يجعله العقلاء دليلاً ولا مؤيداً (لأنّ العدول عن الظنّ إلى الوهم قبيحٌ ولو) كان العدول (باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعاً) وإّما يحتمل كونه واجب الأخذ شرعاً (حيث قام عليه) أي : على الموهوم (ما يحتمل كونه طريقاً) كالشهرة في المثال الذي ذكرناه .

(نعم ، لو قام على الظرف الموهوم ما يظنّ كونه طريقاً معتبراً شرعياً) كما إذا ظنّ وجوب الجمعة وقام الاجماع على حرمة الجمعة ، والاجماع ممّا يظنّ كونه طريقاً معتبراً شرعاً (ودار الأمر بين تحصيل الظنّ بالواقع) كوجوب الجمعة (وبين تحصيل الظنّ بالطريق المعتبر الشرعيّ) كالظنّ بحجّية الاجماع ، والمفروض انّ الاجماع قام على حرمة الجمعة حتى وقع التعارض بين الظنّين : الظنّ بالحكم والظنّ بالطريق .

(ففيه كلامٌ سيأتي إنشاء الله تعالى) وإنّ هل يقدّم الظنّ بالواقع ، أو الظنّ بالطريق عند التعارض ، أو يتساويان ؟ .

(والحاصل : أنّه بعد ما ثبت بحكم المقدّمة الثانية) وهي : عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة على كثرتها ، وترك التعرّض لامثالها بنحو من الانحاء ، فيحكم

وجوب التعرض لامثال المجهولات بنحو من الانحاء وحرمة إهمالها وفرضها كالمعدوم ، وثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب إمتثال المجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في إمتثالها إلى الأصول الجارية في نفس تلك المسائل ولا إلى فتوى من يدعي إفتتاح باب العلم بها - تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته ، ولا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة ،

العقل ب) وجوب التعرض لامثال المجهولات بنحو من الأنحاء وحرمة إهمالها وفرضها (أي : الأحكام المجهولة (كالمعدوم) وإنه لا حكم على المكلف .

(وثبت بحكم المقدمة الثالثة : عدم وجوب إمتثال المجهولات بالاحتياط) لأنه عُسرٌ وحرَجٌ ، بل بعض أقسام الاحتياط متعذر ، كالذي يسبب إختلال النظام ونحوه .

(وعدم جواز الرجوع في إمتثالها الى الاصول الجارية في نفس تلك المسائل) من الاستصحاب ، والبرائة ، والتخيير ، والاحتياط .

(ولا إلى فتوى من يدعي إفتتاح باب العلم بها) أي : بتلك المجهولات .

وعليه : فان بعد هذه المقدمات ، قد (تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها) أي : في المجهولات (وموافقته) أي : موافقة الظن .

(ولا- يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة) من دون الفحص والبحث بما يوجب تحصيل الظن بأحد طرفي المسألة .

ولا بعدَ تحصيل الظنِّ الأخذَ بالطرف الموهوم، لقبح الاكتفاء في مقام الامتثال بالشكِّ والوهم مع التمكن من الظنِّ، كما يقبح الاكتفاء بالظنِّ مع التمكن من العلم، ولا يجوز أيضاً الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته للظنِّ، لعدم خروجه عن الامتثال الشكِّي أو الوهمي .

هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظنِّ في الجملة .

(ولا) يجوز (بعد تحصيل الظنِّ، الأخذ بالطرف الموهوم، لقبح الاكتفاء في مقام الامتثال بالشكِّ والوهم مع التمكن من الظنِّ) لِمَا تَقَدَّمَ : من إنَّ العقلاء يقدّمون الظنِّ على الشكِّ والوهم (كما يقبح الاكتفاء بالظنِّ مع التمكن من العلم) والعلمي لِمَا قد عرفت : من إنَّ العلمي يقوم مقام العلم أيضاً .

(ولا يجوز أيضاً الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته للظنِّ) كالشهرة في المثال المتقدم (لعدم خروجه) أي : الحكم الذي قام عليه محتمل الطريق ، كحرمة صلاة الجمعة في المثال المتقدم ، فإنه لا يخرج بقيام الطريق المحتمل عليه (عن الامتثال الشكِّي أو الوهمي) إذ الاحتمال لا يخرج عن كونه شكّاً أو وهماً .

(هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد ، المنتجة لوجوب العمل بالظنِّ في الجملة) وسيأتي إنشاء الله تعالى في التنبهات : إنَّ مقدمات دليل الانسداد هل تنتج الكليّة أو الاهمال ؟ وإذا أنتجت الاهمال ، فأتانا نحتاج الى مقدمات أخر لإفادة النتيجة المعيّنة .

إنك قد عرفت أن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للأحكام المجهولة ، فاعلم أنه لافرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي ، كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي ، وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري ، كأن يحصل من أمانة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن ، كالقرعة مثلاً .

ثم أشار إلى التنبيهات بقوله : (وينبغي التنبيه على أمور) مرتبطة ببحث الانسداد :

(الأول : إنك قد عرفت : إن قضية المقدمات المذكورة : وجوب الامتثال الظني للأحكام المجهولة ، فاعلم) إنهم اختلفوا في إن مقدمات دليل الانسداد هل تُفيد حجية الظن بالحكم فقط ، أو حجية الظن بالطريق فقط ، أو حجية الظن بأيهما حصل ؟ .

فالأول : مختار الشيخ البهائي والمحقق القمي وصاحب الرياض ، والثاني : مختار الشيخ أسد الله التستري ، وتلميذيه : الأخوين صاحب هداية المُسترشدين والفُصول ، والثالث : مختار المصنّف وجملة من المحققين .

ولهذا قال المصنّف : (أنه لافرق في الامتثال الظني) الذي يراه العقلاء عند الانسداد (بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي ، كأن يحصل من شهرة القدماء : الظن بنجاسة العصير العنبي) فإن الظن وصل الى الحكم ، (وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كأن يحصل من أمانة : الظن بحجية أمر لا يفيد الظن) بالحكم الواقعي (كالقرعة مثلاً) كأن يظن المجتهد بحجية القرعة ، ثم أقرع بالنسبة الى العصير العنبي ، والقرعة أفادت نجاسة العصير العنبي

فاذا ظنَّ حجّية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة ، وإن لم يحصل ظنّ بالحكم الواقعي ، إلا أنه حصل ظنّ ببراءة ذمّة المكلف في الواقعة الخاصة ، وليس الواقع بما هو واقع مقصوداً للمكلف إلا من حيث كون تحقّقه مبرراً للذمّة .

فكما أنّه لا فرق في مقام التمكّن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرراً للذمّة في نظر الشارع ،

بدون أن يظنّ المقترع بنجاسته .

(فاذا ظنّ) المجتهد (حجّية القرعة) وهي طريق الى الحكم (حصل الامتثال الظني في مورد القرعة وإن لم يحصل ظنّ بالحكم الواقعي) أي : لم يظنّ بنجاسة العصير العنبي (إلا أنه حصل ظنّ ببراءة ذمّة المكلف في الواقعة الخاصة) وهي العصير العنبي .

وإنما سماه ظاهرياً : لأنّه لم يظنّ بالنجاسة ، لكن حيث أدّت القرعة الى النجاسة ، يتمكن المجتهد أن يقول : الظاهر إنّه نجس .

وإستدلّ المصنّف لاثبات عدم الفرق في الظنّ ، بين الظنّ بالواقع أو الظنّ بالطريق بقوله : (وليس الواقع - بما هو واقع - مقصوداً للمكلف إلا من حيث كون تحقّقه مبرراً للذمّة) فان مقصود المكلف أولاً وبالذات براءة الذمّة ، لا الواقع بما هو واقع ، فإنّه يريد المؤمن من العقاب ، والمؤمن هو براءة ذمته .

(فكما أنّه لا فرق في مقام التمكّن من العلم) بأن لم يكن إنسداد (بين تحصيل العلم بنفس الواقع ، وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرراً للذمّة في نظر الشارع) كما إذا كان - مثلاً في حال الانفتاح - خبر الواحد حجّة ،

فكذا لا فرق عند تعدد العلم بين الظن بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع .

وقد خالف في هذا التعميم فريقان : أحدهما : من يرى أنّ مقدمات دليل الانسداد لا تُثبتُ إلاّ إعتبار الظنّ وحجّيته في كون الشيء طريقاً مبرئاً للذمة في نظر الشارع ولا يثبت إعتباره في نفس الحكم الفرعيّ ، زعماً منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لاثبات حجّية الظنّ في نفس الأحكام الفرعيّة ،

فلا فرق عند المكلف بين أن يعلم بوجود الجمعة ، أو يقوم بالخبر الواحد بوجوبها ، فأنه في الحالين إذا أتى بالجمعة برئت ذمته عن التكليف عند العقلاء .

(فكذا لا فرق عند تعدد العلم) للإنسداد ، حيث يقوم الظنّ مقام العلم (بين الظنّ بتحقق الواقع وبين الظنّ ببراءة الذمة في نظر الشارع) بسبب وصول الطريق المظنون الى ذلك الحكم كما مثلنا في القرعة .

(وقد خالف في هذا التعميم) بين الظنّ بالطريق ، والظنّ بالواقع (فريقان) من الأصحاب :

(أحدهما : من يرى : إنّ مقدمات دليل الانسداد لا تُثبتُ إلاّ إعتبار الظنّ وحجّيته) أي : حجّية الظنّ (في كون الشيء طريقاً) شرعياً (مبرئاً للذمة في نظر الشارع) أي : الظنّ بالطريق (ولا- يثبت إعتباره) أي : الظنّ (في نفس الحكم الفرعي) فإذا ظنّ بنجاسة العصير العنبي لا ينفع هذا الظنّ ، أمّا إذا ظنّ بحجّية القرعة ، فأفرغ ، وخرجت القرعة على نجاسة العصير العنبي ، وجب عليه الاجتناب عنه .

(زعماً منهم) أي : من هذا الفريق (عدم نهوض المقدمات المذكورة) للإنسداد (لاثبات حجّية الظنّ في نفس الأحكام الفرعيّة) .

إمّا مطلقاً أو بعد العلم الاجماليّ بنصب الشارع طرّقاً للأحكام الفرعيّة .

الثاني : مقابل هذا ، وهو من يرى أنّ المقدمات المذكورة ، لا تثبت إلاّ إعتبار الظنّ في نفس الأحكام الفرعيّة .

وأما الظنّ بكون الشيء طرّقاً مبرّءاً للذمّة فهو ظنّ في المسألة الاصوليّة لم يثبت إعتباره فيها من دليل الانسداد ، لجريانها في المسائل الفرعيّة دون الاصوليّة .

وأما الطائفة الأولى فقد ذكروا لذلك وجهين :

والحاصل : إنّ الظنّ بالأصول حجّة ، وليس الظنّ بالفروع حجّة (إمّا مطلقاً) سواء علم إجمالاً بنصب الشارع طرّقاً للأحكام الفرعية ، أم لا (أو بعد العلم الاجماليّ بنصب الشارع طرّقاً للأحكام الفرعيّة) وقد عرفت : إنّ هذا القول هو قول التّستري وتلميذيه .

الفريق (الثاني : مقابل هذا) الفريق الأول (وهو من يرى : إنّ المقدمات المذكورة) للانسداد (لا تثبت إلاّ إعتبار الظنّ في نفس الأحكام الفرعيّة) كالظنّ بنجاسة العصير العنبي .

(وأما الظنّ بكون الشيء طرّقاً مبرّءاً للذمّة) كالظنّ بحجّة القرعة (فهو ظنّ في المسألة الاصوليّة) والظنّ في المسألة الاصوليّة (لم يثبت إعتباره فيها) أي : في المسألة الاصوليّة (من دليل الانسداد لجريانها في المسائل الفرعيّة دون الاصوليّة) وهذا مختار الشيخ البهائي ، والمحقّق القميّ ، وصاحب الرياض - كما مر - .

هذا ، وقد عرفت : إنّ مقتضى دليل الانسداد حجّة الظنّ الأعم من الظنّ بالحكم الفرعيّ أو بالمسألة الاصوليّة ، أي : الطرّيق المؤدّي الى الأحكام الفرعيّة .

(وأما الطائفة الأولى) وهم التّستري وتلميذاه : (فقد ذكروا لذلك وجهين)

وهو الذي اقتصر عليه بعضهم - مالفظه : « إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة ، لاسبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معيّن يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه ، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره ، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام

كما يلي : (أحدهما : وهو الذي إقتصر عليه بعضهم) وهو صاحب الفصول (ما لفظه) كالتالي : (إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة) لأن من ضروريات الدين : إن المسلمين مكلفون الى يوم القيامة بأحكام فرعية من الصلاة الى الديات ، و لاسبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع (لوضوح : إنا لانقطع بكثير من الأحكام (ولا بطريق معيّن يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه) أي : قيام ذلك الطريق .

(أو قيام طريقه) أي طريق الطريق (مقام القطع ولو عند تعذره) أي : تعذر القطع .

مثلاً : لاقطع لنا بوجوب صلاة الجمعة ، كما لاقطع لنا بحجية الخبر الواحد الذي يدلّ على وجوب صلاة الجمعة ، لأننا لم نسمع من الإمام الصادق عليه السلام أنه يقول : إن خبر الواحد قائم مقام القطع .

وكذا لاقطع لنا بحجية الشهرة التي قالت بحجية خبر الواحد الدال ذلك الخبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة .

وقوله : « ولو عند تعذره » ، يرد بذلك : ان ذلك الطريق في طول القطع ، يعني : إذا تعذر القطع قام ذلك الطريق مقامه ، وليس في عرضه .

(كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام) التي يريدنا منّا

طُرُقاً مخصوصة وكَلَّفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها .

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد ، وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طُرُقٍ مخصوصة .

وحيث أنه لاسبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا بطريق تقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه ، كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره ،

من أول الفقه الى آخر الفقه (طُرُقاً مخصوصة وكَلَّفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها) أي : الى تلك الطرق (في معرفتها) أي : في معرفة تلك الاحكام .

(ومراجع هذين القطعين) أي : القطع بأننا مكلفون ، والقطع بأنَّ الشارع قد جعل الى تلك الأحكام طرقاً (عند التحقيق) أي : في المآل (إلى أمر واحد ، وهو : القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة) .

فكان الشارع قال : إني إريد منكم الأحكام ، وأريد منكم تلك الأحكام من هذه الطرق المخصوصة ، كما لو قال المولى : أريد منك أيها العبد حوائج وأريد أن تعلم بتلك الحوائج من طريق خادمي فلان .

(وحيث إنه لاسبيل غالباً الى تعيينها) أي : تعيين تلك الطرق (بالقطع) فإنا لانقطع بأنَّ خبر الواحد حجة .

(ولا بطريق تقطع عن السمع بقيامه بالخصوص) مقام القطع .

(أو قيام طريقه كذلك) أي : بالخصوص (مقام القطع ولو بعد تعذره) أي : تعذر القطع بتعيين تلك الطرق المخصوصة .

والحاصل : فإنا لانقطع بأنَّ الطريق إلى الأحكام هو الخبر الواحد ، ولم نسمع من الامام الصادق عليه السلام : إنَّ خبر الواحد حجة ، ولا نقطع بحجبة الشهرة التي تقول

فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوعُ في تعيين تلك الطرق إلى الظنّ الفعليّ الذي لا دليل على عدم حجّيته ، لأنّه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع ممّا عداه .

وفيه ، أولاً :

بحجّة خبر الواحد .

وعليه : فإذا إنتفت قطعياً هذه الأمور الثلاثة (فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو : الرجوع في تعيين تلك الطرق) لمعرفة الأحكام (إلى الظنّ الفعليّ) وقوله : « إلى » ، متعلق بقوله : « الرجوع » .

ثم الرجوع إلى الظنّ (الذي لا دليل على عدم حجّيته) وذلك بأن لا يكون كالظنّ القياسي ، والاستحساني ، والمصالح المرسلة ، وما أشبه ذلك ممّا لم يكن طريقاً ، لأنّه نصّ الدليل على عدمه .

وإنّما كان الظنّ الفعليّ طريقاً إلى تلك الأحكام (لأنّه أقرب إلى العلم ، وإلى إصابة الواقع ممّا عداه) (1) أي : ممّا عدا الظنّ من الشكّ ، والوهم ، والقرعة ، وغير ذلك ممّا تقدّم ذكرها في قبال الظنّ .

وحاصل هذا الدليل الذي ذكره الفصول : إنّ الشارع يريد الأحكام ، ويريد أن نصل إليها بطرق مخصوصة ، وحيث لانعلم بتلك الطرق يجب علينا أن نتبع الظنّ بتلك الطرق ، لأنّ الظنّ يقوم مقام العلم .

(وفيه ، أولاً :) إنّّه لا دليل لنا على أنّ الشارع يريد الوصول إلى أحكامه بطرق مخصوصة نصب الشارع تلك الطرق ، وإنّما الشارع يريد الوصول إلى تلك

ص : 74

إمكان منع نصب الشارع طُرُقاً خاصّةً للأحكام الواقعيّة وافية بها، كيف وإلاّ لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار، لتوفّر الدّواعي بين المسلمين على ضبطها، لاحتياج كلّ مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى مسألة صلواته الخمس، وإحتمال إختفائها مع ذلك - لعروض دواعي الاختفاء، اذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر

الأحكام بالطرق العقلائية، لأنّه لادليل على إنّ الشارع أحدث طُرُقاً جديدة ل- (إمكان منع نصب الشارع طُرُقاً خاصةً للأحكام الواقعيّة) التي يريدها منّا، تكون تلك الطرق (وافية بها) أي: بأحكامه الواقعية .

(كيف وإلاّ) أي: بان كان الشارع نصب طُرُقاً خاصّةً (لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار) أي: الشمس في الساعة الرابعة من النهار بعد طلوعها من المشرق، فان ذلك وقت جلائها من جهة عدم إختفائها بغبار الافق عند الطلوع، وعدم وصولها الى الظهيرة وبعدها حيث تحول الأشعة بينها وبين الانسان، وبعض يقرأه: رائعة النهار - بالهمزة قبل العين - أي: في حال الريعان وغاية الظهور .

وإنّما نقول: إنّ الشارع إذا نصب الطرق كانت تلك الطرق واضحة جداً (لتوفّر الدّواعي بين المسلمين على ضبطها) أي: ضبط تلك الطرق (لاحتياج كلّ مكلف الى معرفتها) أي: معرفة تلك الطرق (أكثر من حاجته الى مسألة صلواته الخمس) لاحتياج كل مكلف الى تلك الطرق في الصّلاة وفي غير الصّلاة، فالاحتياج الى تلك الطرق يكون أكثر من الاحتياج الى الصّلوات الخمس .

(وإحتمال إختفائها) أي: تلك الطرق (مع ذلك) أي: مع كثرة الاحتياج إليها إنّما هو (لعروض دواعي الاختفاء، اذ ليس الحاجة الى معرفة الطريق أكثر

من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، - مدفوع بالفرق بينهما ، كما لا يخفى .

وكيف كان : فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام وإرجاع إمتثالها إلى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في إمتثال أحكام الملوك والموالي

من الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم) ومع ذلك إختفى المرجع بعد النبي ، بما إنقسم المسلمون فيه الى يومنا هذا الى أقسام .

هذا الاحتمال (مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى) فإن إختفاء المرجع كان لشهوة الحكم والرئاسة ، بخلاف اختفاء الطريق فإنه لاداعي لهذا الاختفاء .

إن قلت : فكيف إختفى علينا وضوء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في أنه هل كان يتوضأ منكوساً أو مستويماً ، مع أنه توضحاً بين المسلمين مدة ثلاث وعشرين سنة ، وليس في الاختفاء هذا جهة رئاسة وشهوة ؟ .

قلت : سبب الاختفاء هو : ان ، « الى » في قوله تعالى : « الى المرافق » (1) آية الغسل أو المغسول ؟ وليس في مسألة طريق الأحكام هذا السبب حتى يختفي كما إختفى الوضوء بالنسبة الى اليدين .

(وكيف كان : فيكفي في رد الاستدلال ، احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام) من قبل الشارع (وإرجاع إمتثالها) أي : الأحكام (الى ما يحكم به العقلاء) في كل الأعصار والأمصار (وجرى عليه ديدنهم) ودأبهم (في إمتثال أحكام الملوك والموالي) فإن الأمم والعبيد يتبعون أوامر حكاهم والموالي

ص: 76

مع العلم بعدم نصب الطريق الخاصّ للأحكام ، من الرّجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاصّ أو بالرجوع الى الظنّ الاطمئنائي الذي يسكن إليه النفس ويطلق عليه العلمُ عرفاً ، ولو تسامحاً ، في إلغاء احتمال الخلاف .

وهو الذي يحتمل حملُ كلام السيّد عليه ، حيث إدّعى إنفتاح باب العلم ،

حسب الميزان العقلائي (مع العلم) أي : مع علم هؤلاء الأمام والعييد (بعدم نصب الطريق الخاصّ للأحكام) الصادرة من الملوكة والموالي .

بل يتبعون الطرق المتعارفة (من الرّجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم) « من » : متعلق بقوله : « جرى عليه ديدنهم » .

(أو باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص) يكشف ذلك عن رضا أولئك الملوكة والموالي بهذا العمل الخاص .

(أو بالرجوع إلى الظنّ الاطمئنائي الذي يسكن إليه النفس) فيما إذا لم يكن علم ولا إجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص .

(و) الظنّ الاطمئنائي هو الذي يطلق عليه العلم عرفاً ولو تسامحاً في إلغاء احتمال الخلاف (فأنه بالنسبة الى الظنّ الاطمئنائي وإن احتمال الخلاف ، إلا أنّ العقلاء يلغون هذا الاحتمال ويسمون الظنّ علماً من باب التسامح .

(و) هذا الذي قلناه : من إطلاق العلم على الظنّ تسامحاً (هو الذي يحتمل حمل كلام السيّد عليه ، حيث إدّعى إنفتاح باب العلم) بأن يحمل العلم في كلامه على ما يشمل الظنّ الاطمئنائي لأنّ العقلاء يسمون الظنّ الاطمئنائي ، علماً ، وهذا ما تقدّم ذكره عن السيّد في باب حجّية خبر الواحد .

هذا حال المجتهد .

وأما المقلّد ، فلا- كلام في نصب الطريق الخاص له ، وهو فتوى مجتهده ، مع احتمال عدم النصب في حقه أيضاً ، فيكون رجوعه الى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء ، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريراً لهم ، لا تأسيساً .

و (هذا حال المجتهد) في كيفية وصوله الى أحكام الشارع .

(وأما المقلّد) الذي لانصيب له من العلم ، ولا يكلف بتحصيل العلم بالأحكام الشرعية وإنما أجاز له الشارع تقليد العالم (فلا كلام في نصب الطريق الخاص له) أي : لهذا المقلّد (وهو فتوى مجتهده) حيث قال عليه السلام : « فَللْعَوَامِ أَنْ يُقَلِّدُوهُ » (1).

(مع احتمال عدم النصب في حقه) أي : في حق المقلّد (أيضاً) كالمجتهد (فيكون رجوعه الى المجتهد من باب الرجوع الى أهل الخبرة ، المركوز في أذهان جميع العقلاء) فإنّ العقلاء يرون في كل الأبواب ، رجوع غير أهل الخبرة الى أهل الخبرة في مختلف شئونهم من الطب ، والهندسة ، والتقويم ، وغير ذلك .

(ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب) أي : في باب التقليد ، كالرواية المتقدمة (تقريراً لهم) أي : للعقلاء ، بمعنى : إنّ الشارع لم يحدث طريقاً جديداً بالنسبة الى الجهال في رجوعهم الى أهل الخبرة ، وإنما قرر الطريق العقلاني ، ف- (لا) يكون رجوع المقلّد الى المجتهد (تأسيساً) بل تقريراً وتأكيذاً .

ص: 78

1-- الاحتجاج : ص 458 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 131 ب 10 ح 33401 ، بحار الانوار : ج 2 ص 88 ب 14 ح 12 .

وبالجملة : فمن المُحتمل قريباً إحالة الشارع للعباد في طريق إمتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في إمتثال أحكامهم العرفية من الرجوع إلى العلم أو الظن الاطمئنائي .

فاذا فُقدَ تَعَيَّنَ الرجوعُ أيضاً بحكم العقلاء إلى الظن الاطمئنائي ، كما أنه لو فُقدَ - والعياذ بالله - الأماراتُ المفيدة لمطلق الظن ، تَعَيَّنَ الامتثالُ بأخذ أحد طرفي الاحتمال فراراً عن المخالفة القطعية والاعراض عن التكاليف الالهية .

(وبالجملة : فمن المحتمل قريباً : إحالة الشارع للعباد في طريق إمتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في إمتثال أحكامهم العرفية من الرجوع) « من » : متعلق بقوله : « المتعارف » فانهم يرجعون (إلى العلم) أولاً وبالذات (أو الظن الاطمئنائي) ثانياً إذا لم يكن علم .

(فاذا فُقدَ) العلم والظن الاطمئنائي (تَعَيَّنَ الرجوع أيضاً بحكم العقلاء إلى الظن غير الاطمئنائي) بالنسبة الى المجتهد ، وبالنسبة الى المقلد الرجوع الى أهل الخبرة ، سواء كان أهل الخبرة يدعون إفتتاح باب العلم أم إنسداده .

(كما أنه لو فُقدَ - والعياذ بالله - الأمارات المفيدة لمطلق الظن) أيضاً بأن وقع المكلف في مكان لا يصل الى العلم ، ولا الى كتاب فيه أحكام المسائل الشرعية ، وإتقنت له مسألة لا يعلم ماذا حكم له الشارع فيها ، كما إذا احتلم ولم يكن له ماء ولا تراب في السفينة ، فشك في أنه هل يتيمم على الخشب ، أو يصلي فاقد الطهورين ، أو لا يصلي أصلاً ؟ .

(تَعَيَّنَ) عند العقل والعقلاء (الامتثال بأخذ أحد طرفي الاحتمال فراراً عن المخالفة القطعية و) فراراً عن (الاعراض عن التكاليف الالهية) بأن العقل يلزم

فظهر ممّا ذكرنا إندفاع ما يقال من أنّ منع نصب الطّريق لأبجاع القول ببقاء الأحكام الواقعيّة ، إذ بقاء التّكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان .

توضيح الاندفاع : أنّ التّكليف إنّما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً ، ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظنّ ، مع عدم الطريق الخاصّ أو مع ثبوته وعدم رضی الشارع بسلوكه ، وإلاّ فلا يقبح التّكليف مع عدم الطّريق الخاصّ وحكم القعل بمطلق الظنّ ورضی الشارع به .

الانسان بأخذ أحد الاحتمالات إذا لم يكن ظنّ .

(فظهر ممّا ذكرنا : إندفاع ما يقال : من) أنّه كيف يكلفنا الشارع أحكامه ، والحال أنّه لا ينصب لتلك الأحكام طريقاً ؟ .

وجه الاشكال : (أنّ منع نصب الطّريق) من الشارع لأحكامه (لا يجامع القول ببقاء الأحكام الواقعيّة) وإنّما لا يجامع مع ذلك (إذ بقاء التّكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان) فكذا يقول المستشكل .

لكن هذا الاشكال غير وارد بل مندفع ، و(توضيح الاندفاع : أنّ التّكليف إنّما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً ولو بحكم العقل) بأنّ لا يكون هناك طريق لا عقلي ولا شرعي ، والحال إنّ العقل في المقام هو (الحاكم بالعمل بالظنّ مع عدم الطّريق الخاصّ) من قبل الشارع (أو مع ثبوته) أي : ثبوت الطريق الخاص كالقياس ، (وعدم رضی الشارع بسلوكه) لما دلّ على عدم جواز العمل بالقياس .

(وإلاّ) بأن كان هناك طريق عقلي لم يمنع الشارع عن سلوكه (فلا يقبح التّكليف مع عدم الطريق الخاصّ وحكم العقل بمطلق الظنّ ورضی الشارع به) أي : حكم العقل برضی الشارع ، وإنّما يحكم العقل برضی الشارع بمطلق الظنّ ،

ولذا إعترف هذا المستدل على أنّ الشارع لم ينصب طريقاً خاصّاً يُرجع إليه عند إنسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعية مع بقاء التكليف بها.

وربّما يُستشهد للعلم الاجماليّ بنصب الطريق بأنّ المعلوم من سيرة العلماء في إستنباطهم هو إتفاقهم على طريق خاصّ وإن اختلفوا

لما تقدّم من مقدمات الانسداد .

(ولذا) الآذي ذكرناه : من إمكان بقاء الأحكام مع عدم نصب الشارع طريقاً إليها اذا كان هناك طريق عقلي لم يمنع الشارع عنه (إعترف هذا المستدل) وهو صاحب الفصول (على ان الشارع لم ينصب طريقاً خاصّاً يرجع إليه عند إنسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعية) « في » : متعلق بقوله : « طريقاً » ، أي : لم يقل الشارع : انّ الطريق الى الطريق ماهو ؟ مثل أن يقول : إذا إنسدّ عليك باب العلم فعليك بعدول المسلمين فاسألهم : ماهو الطريق الى الأحكام ؟ (مع بقاء التكليف بها) أي : بتلك الطرق الشرعية ، فإنّ صاحب الفصول يقول : إنّ الانسان ليس مكلفاً بالأحكام ، وإنّما هو مكلف بالطرق إلى تلك الأحكام .

(و) حيث منع المصنّف جعل الشارع طريقاً خاصّاً الى أحكامه ، أشكّل عليه : بأنّا نعلم علماً إجمالياً بأنّ الشارع نصب الطريق وإن نعرف ذلك الطريق بعينه فقال : (ربّما يستشهد للعلم الاجمالي بنصب الطريق) من قبل الشارع (بأنّ المعلوم من سيرة العلماء في إستنباطهم) أي : سيرة كل واحد منهم في إستنباطهم الأحكام الشرعية من طرق خاصة (هو إتفاقهم على طريق خاصّ) فإنّه يظهر منه إن الشارع قد جعل الطريق الخاص .

وإنّما اختلفوا في الصغرى لافي أصل إنّ الشارع جعل الطريق (وان اختلفوا

في تعيينه .

وهو ممنوعٌ ، أولاً ، بأن جماعة من أصحابنا ، كالسيد رحمه الله وبعض من تقدّم عليه وتأخّر عنه ، منعوا نصب الطريق الخاصّ رأساً بل أحاله بعضهم .

وثانياً ، لو أغمضنا من مخالفة السيد وأتباعه ، لكن مجرد قول كلّ من العلماء بحجّة طريق خاصّ أدى إليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبة ، لجواز خطأ كلّ واحد فيما أدى إليه نظره .

في تعيينه) أي : في تعيين ذلك الطريق ، فبعضهم جعل الطريق : الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، وبعضهم جعل الطريق : الكتاب والسنة فقط ، وبعضهم جعل الطريق : الخبر فقط .

(وهو) أي : إتفاق العلماء على إنّ الشارع نصب طريقاً خاصاً (ممنوع) فليس لهم مثل هذا الاتفاق وذلك لامور :

(أولاً : بأن جماعة من أصحابنا كالسيد) المرتضى (رحمه الله ، وبعض من تقدّم عليه وتأخّر عنه ، منعوا نصب الطريق الخاصّ رأساً) وقالوا : بأن العلم هو الطريق الى الأحكام كما هو طريق سائر العبيد بالنسبة الى سائر الموالي .

(بل أحاله بعضهم) وقال بأنّ نصب الشارع طريقاً خاصاً محال ، وهذا البعض هو ابن قبة ، فأنّه يظهر من دليله : منع إمكان نصب الطريق من الشارع ، لأنّه يستلزم تحليل الحرام ، وتحريم الحلال ، الى غير ذلك ممّا تقدّم في أوّل الكتاب .

(وثانياً : لو أغمضنا عن مخالفة السيد وأتباعه) عن نصب الشارع لأي طريق إطلاقاً (لكن مجرد قول كلّ من العلماء بحجّة طريق خاصّ أدى إليه نظره ، لا يوجب العلم الاجمالي بأنّ بعض هذه الطرق منصوبة) من الشارع (لجواز خطأ كل واحد) من العلماء (فيما أدى إليه نظره) فمن أين يقولون بالقدر المشترك ؟ .

وإختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا- يكشف عن تحقّق القدر المشترك، إلا إذا كان اختلافهم راجعاً الى التعيين على وجه ينبيء عن اتفاقهم على قدر مشترك، نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة، فإنّها لا توجب تواتر القدر المشترك إلا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً الى التعيين وقد تحقّق ذلك في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركّب،

مثلاً: اذا قال عبدٌ: أنّ مولاي يريد كتاب الكفاية، وقال عبدٌ آخر: أنّه يريد كتاب الرّسائل، وقال عبدٌ ثالث: أنّه يريد كتاب المّكاسب، فان هذا يتصور على قسمين: القسم الأوّل: أنّ كلّهم يقولون: بأنّ المولى أراد كتاباً، لكنّهم اختلفوا في المصداق.

القسم الثاني: إنّ العبد الأوّل يقول: أنّ المولى اذا لم يرد الكفاية لا يريد كتاباً آخر، وهكذا يقول كلّ واحد من العبدین الآخرين، فانّ الاتفاق على القدر المشترك إنّما يصح على التقدير الأوّل دون التقدير الثاني.

(و) عليه: ف- (إختلاف الفتاوى في الخصوصيات، لا يكشف عن تحقّق القدر المشترك) بين الجميع بأن يريد كلّهم القدر المشترك وإنّما اختلفوا في المصداق (إلا إذا كان اختلافهم راجعاً الى التعيين) للمصداق (على وجه ينبيء عن اتفاقهم على قدر مشترك) فهو (نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة، فإنّها لا توجب تواتر القدر المشترك) بين الجميع (إلا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً الى التعيين) للمصداق.

(وقد تحقّق ذلك) أي: اذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً الى التعيين للمصداق (في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركّب) فالتواتر الاجمالي إنّما

يتحقق اذا كان الجميع يريدون القدر المشترك مع ان كل واحد يقول : ان القدر المشترك كان في ضمن خصوصية .

مثلاً : جماعة كلهم يريدون بيان شجاعة علي عليه السلام ، لكن أحدهم يقول : إن الشجاعة تحققت في ضمن غزوة بدر ، والثاني يقول : إن الشجاعة تحققت ضمن حرب أحد ، والثالث يقول : إن الشجاعة تحققت في ضمن فتح خيبر ، فأنه يحصل تواتر إجمالي بأنه عليه السلام شجاع .

أمّا اذا قال أحدهم : إن زيدا قتل إنساناً وأنه لم يفعل غير ذلك إطلاقاً ، وقال الثاني : إن زيدا قتل سبعا ولم يفعل غير ذلك إطلاقاً ، وقال الثالث : إنه قتل حيّة ولم يفعل غير ذلك إطلاقاً ، فاذا سئلوا : هل أن زيدا شجاع ؟ أجابوا : بأنه لا نعلم لاحتمال أنه جبان لكن قتل شيئاً من باب القضية الاتفاقية ، فان هذه الأخبار لا توجب التواتر الاجمالي على شجاعة زيد .

وكذلك الحال في الاجماع المركب ، فانهم قد يتفقون على الجامع ، لكن كل في ضمن خصوصية ، وهذا يوجب الاجماع المركب الذي لا يجوز مخالفته .

وقد لا يتفقون على الجامع ، وإنما كل واحد يفتي بشيء ويقول : أنه لولا فتوى لم يكن حكم اصلاً ، كما اذا قال أحدهم - مثلاً - : لولا وجوب الجمعة لاحكم للجمعة إقتضائياً ، وقال الآخر : لولا فتوى بوجوب الجمعة لم يكن للجمعة حكم اقتضائي ، فانّ بمثل هذه الفتاوى ، لا يثبت الاجماع المركب على حكم اقتضائي للجمعة حتى لا يجوز للعالم الثالث أن يقول بالتخيير مثلاً .

وربما يُجعل تحقّق الاجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع إنسداد باب العلم كاشفاً عن أنّ المرجع إنّما هو طريق خاصّ .

ويُنْتَقَضُ : - أولاً : بأنّه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصاً للاجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس .

(وربّما) يستدلّ من قال : بأنّ الشارع جعل طريقاً خاصاً الى أحكامه : بمنع الشارع عن العمل بالقياس ، فان هذا المنع يدلّ على أنّه جعل طريقاً خاصاً الى أحكامه ، مثل من يقول لولده : لا تسلك طريق الشّرق ، فان كلامه هذا ظاهر : في أنّه قد جعل له طريقاً خاصاً : من الغرب ، أو الشّمال ، أو الجنوب - مثلاً - ف (يجعل تحقّق الاجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه) كالإستحسان ، والمصالح المرسلّة (ولو مع إنسداد باب العلم) حيث لا يجوز سلوك هذه الطرق مطلقاً (كاشفاً عن أنّ المرجع إنّما هو طريق خاص) نصّبته الشارع طريقاً الى أحكامه .

(ويُنْتَقَضُ أولاً - : بأنّه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق ايضاً طريقاً خاصاً) فيكون الشارع جعل الطريق وطريق الطريق أيضاً (للاجماع على المنع عن العمل فيه) أي : في طريق الطريق (بالقياس) أيضاً : فانّ القياس لا- يجوز العمل به لا في تعيين الطريق الى الحكم ، ولا في تعيين طريق الطّريق ، مثل أنّ يقوم القياس على وجوب الجمعة ، أو أنّ يقوم القياس على حجّية خبر الواحد الذي هو طريق الى وجوب الجمعة .

والحاصل : إنكم تقولون : إنّ الشارع جعل طريقاً الى الحكم بدليل نفي القياس ، ونحن ننقضه : بأنّ لازم ذلك أن يجعل الشارع طريق الطريق أيضاً ، بدليل أنّه نفى العمل بالقياس في تعيين الطريق ، ممّا لازمه ، إن جعل الشارع طريق الطريق ايضاً ، والحال إنكم لا تقولون بجعل الشارع طريق الطريق .

وَيُحَلُّ ثَانِيًا : بَانَ مَرَجَع هَذَا إِلَى الْأَشْكَالِ الْآتِي فِي خُرُوجِ الْقِيَاسِ عَنْ مَقْتَضَى دَلِيلِ الْإِنْسَادِ ، فَيُدْفَعُ بِأَحَدِ الْوُجُوهِ الْآتِيَةِ .

فَان قَلت : ثَبُوتُ الطَّرِيقِ إِجْمَالًا - مِمَّا لَا مَجَالَ لِانْكَارِهِ ، حَتَّى عَلَى مَذْهَبِ مَنْ يَقُولُ بِالظَّنِّ الْمَطْلُوقِ فَإِنَّ غَايَةَ الْأَمْرِ أَنَّهُ يَجْعَلُ الْمَطْلُوقَ الطَّرِيقًا

(وَيُحَلُّ ثَانِيًا : بَانَ مَرَجَعُ هَذَا) أَي : هَذَا الْأَشْكَالِ (إِلَى الْأَشْكَالِ الْآتِيَةِ فِي خُرُوجِ الْقِيَاسِ عَنْ مَقْتَضَى دَلِيلِ الْإِنْسَادِ) فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ الظَّنُّ حُجَّةً ، فَكَيْفَ لَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ ، وَالْحَالُ أَنَّ الْقِيَاسَ أَيْضًا يُوجِبُ الظَّنَّ ؟ .

(فَيُدْفَعُ) هَذَا الْأَشْكَالِ (بِأَحَدِ الْوُجُوهِ الْآتِيَةِ) هُنَاكَ ، وَيُمْكِنُ أَنْ نَقُولَ : أَنَّ خِلَاصَةَ حَلِّ الْمَصْتَفَى هُوَ : إِنَّ السَّلْبَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْإِجَابَ ، فَإِنَّ الشَّارِعَ سَلَبَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ ، وَسَلَبَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ لَيْسَ مَعْنَاهُ : إِنَّهُ جَعَلَ طَرِيقًا خَاصًّا بِنَفْسِهِ ، إِذْ لَعَلَّهُ وَكَلَّ الْأَمْرَ إِلَى الْعَقْلِ وَالْعَقْلَاءِ فِي كَيْفِيَّةِ إِطَاعَةِ الْمَوَالِي وَالسَّادَةِ ، فَلَيْسَ مَنَعَ الشَّارِعَ مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ كَاشْفًا عَنْ إِنْ الْمَرَجَعِ إِنَّمَا هُوَ طَرِيقٌ خَاصٌّ جَعَلَهُ الشَّارِعَ .

(فَان قَلت :) أَنْتُمْ تَعْتَرِفُونَ فِي جَوَابِكُمْ الْحَلِّي : بَانَ الشَّارِعَ قَرَّرَ الطَّرِيقَ الْخَاصَّ وَهُوَ : طَرِيقُ الْعَقْلَاءِ ، وَهَذَا مَا نَقُولُهُ نَحْنُ حَيْثُ نَقُولُ : إِنَّ نَفْيَ الشَّارِعِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ دَلِيلٌ عَلَى جَعَلِهِ طَرِيقًا خَاصًّا ، لَكِنْ بِمَعْنَى : أَنَّهُ قَرَّرَ طَرِيقَ الْعَقْلَاءِ لَا أَنَّهُ جَعَلَ طَرِيقًا بِنَفْسِهِ غَيْرَ طَرِيقِ الْعَقْلَاءِ .

وَعَلَيْهِ : فَإِنَّ ثَبُوتَ الطَّرِيقِ إِجْمَالًا -) مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ (مِمَّا لَا مَجَالَ لِانْكَارِهِ حَتَّى عَلَى مَذْهَبِ مَنْ يَقُولُ بِالظَّنِّ الْمَطْلُوقِ) إِذَا الظَّنُّ الْمَطْلُوقُ مَجْعُولٌ لِلشَّارِعِ إِذَا جَعَلَهُ ابْتِدَائِيًا ، وَإِنَّمَا جَعَلَهُ تَقْرِيرِيًا ، لِأَنَّ الظَّنَّ هُوَ الطَّرِيقُ الْعَقْلَانِي وَالشَّارِعُ قَرَّرَهُ (فَإِنَّ غَايَةَ الْأَمْرِ أَنَّهُ يَجْعَلُ) الشَّارِعَ (مَطْلُوقَ الظَّنِّ) فِي حَالِ الْإِنْسَادِ (طَرِيقًا

عقلياً رضي به الشارع ، فنصبُ الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل والتقرير معلومٌ .

قلت : هذه مغالطة ،

عقلياً رضي به الشارع) .

وعليه : (فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل والتقرير معلوم) ونفي القياس يدل على إنَّ الشارع جعل طريقاً ، لكن هل إنَّ المجعول طريق مستقل عن الطرق العقلانية ، أو أنَّ المجعول هو تقرير لطريق العقلاء ؟ .

وبذلك يصح ما ذكرناه من الاشكال حيث قلنا : ربما يجعل تحققّ الاجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه - ولو مع انسداد باب العلم - كاشفاً عن إنَّ المرجع إنّما هو طريق خاص ، اذ القياس لا يجوز العمل به ، لا في حال الانفتاح ولا في حال الانسداد .

(قلت :) إنَّكم قلتُم : إنَّ الشارع عينٌ طريقاً قطعاً بدليل نفي القياس ، وقلتُم : إنَّ الطريق المعين هو طريق خاص كالخبر ، أو طريق عام كالظنّ المطلق ، وهذا الكلام منكم غير تام ، إذ القياس الذي منعه الشارع إنَّ كان لمنعه معنى ، فالمعنى : هو إنَّ الطريق الخاص جعله الشارع في مكان القياس الممنوع ، لا إنَّ الشارع جعل الطريق الخاص ، أو الطريق العام ، لأنَّ رفع كل شيء يلازم - على فرضكم - جعل ما يقابله .

مثلاً : إذا قال : لازيد في الدار ، كان لازمه : عمرو في الدار ، لا إنَّ لازمه أمّا عمر في الدار أو دابة ، لأنَّ الدابة ليست قسيماً لازيد حتى اذا رفع زيد يوضع مكانه الدابة ، فرفع القياس الذي هو طريق خاص ، يلزمه جعل الخبر الذي هو طريق خاص ، إذن (هذه مغالطة) منكم حيث أخذتم العام مكان الخاص ، وهو غلط بعينه ،

ص: 87

فإنّ مطلق الظنّ ليس طريقاً في عرض الطّرق المجعولة حتى يتردّد الأمر بين كون الطّريق هو مطلق الظنّ أو طريقاً آخر مجعولاً ، بل الطّريق العقلي بالنسبة الى الطّريق الجعلي كالأصل بالنسبة الى الدليل . إن وُجد الطّريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظنّ طريقاً ، لأنّ الظنّ بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذّمة ، وان لم يُوجد كان طريقاً ، لأنّ احتمال البراءة لسلوك الطّريق المحتمل لا يُلتفتُ اليه مع الظنّ بالواقع .

(فان مطلق الظنّ ليس طريقاً في عرض الطّرق المجعولة) كالخبر ، والشهرة ، والاجماع المنقول ، وما أشبهه (حتى يتردّد الأمر بين كون الطّريق هو مطلق الظنّ أو طريقاً آخر مجعولاً) على ما ذكرتم في «إنّ قلت» .

(بل الطّريق العقلي) الذي هو الظنّ المطلق (بالنسبة الى الطّريق الجعلي) الذي هو الخبر الواحد ونحوه (كالأصل بالنسبة الى الدليل) فكما أنه ما دام الدليل موجوداً لا تصل النوبة الى الاصل ، كالبراءة ونحوها ، كذلك ما دام الطّريق الجعلي موجوداً لا تصل النوبة الى الطّريق العقلي .

فإنّه (إن وجد الطّريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظنّ طريقاً) وإتّما لا يحكم (لأنّ الظنّ بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذّمة) الذي حصل هذا القطع بسبب العمل بالطّريق المجعول ، فإنّ الانسان اذا عمل بالطّريق المجعول قطع ببراءة الذّمة ، أمّا اذا عمل بالظنّ بالواقع فإنّه لا يقطع ببراءة الذّمة ، بل يظن ببراءة الذّمة ، لأنّ الظنّ لا يولّد الاّ الظنّ .

هذا (وإن لم يوجد) الطّريق الجعلي (كان) الظنّ بالواقع (طريقاً) عاماً (لأنّ احتمال البراءة لسلوك الطّريق المحتمل) الذي هو مشكوك الطّريقة ، كالقرعة ونحوها (لا يُلتفت اليه مع الظنّ بالواقع) .

فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلي، كما في ما نحن فيه، كافٍ في حكم العقل بكون مطلق الظنّ طريقاً وعلى كلّ حال: فتردد الأمر بين مطلق الظنّ وطريق خاصّ آخر ممّا لا معنى له .

وثانياً: سلّمنا نصب الطّريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم .

والحاصل: أنّه اذا ظنّ بالواقع لزم سلوكه، ولا تصل النوبة الى احتمال الواقع بالطريق المشكوك كالقرعة ونحوها، اذ المرتب: هو الطريق الخاصّ أولاً، ثم الطريق العام وهو الظنّ المطلق ثانياً، ثم تصل النوبة الى المشكوك الطريقية .

إذن: (فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلي) الخاص (كما فيما نحن فيه) حيث الانسداد (كافٍ في حكم العقل بكون مطلق الظنّ طريقاً) ولا يكون حنيئذٍ الظنّ المطلق في عرض الطّريق الخاص الجعلي .

(وعلى كلّ حال: فتردد الأمر بين مطلق الظنّ وطريق خاصّ آخر، ممّا لا معنى له) فإنّه لا معنى لما ذكرته في قولك: «فان قلت» .

وإنّما لا معنى له، لأنّ مطلق الظنّ ليس في عرض الطرق الخاصة، كي يتردد الأمر بين الطرق الخاصة وبين الظنّ المطلق، بل الظنّ المطلق في طول الطّريق الخاص .

ثم إنّ المصنّف قال قبل أكثر من صفحة في رد صاحب الفصول ما لفظه:

وفيه، أولاً: إن كان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية وافية بها، وحيث أتم الأشكال الأول أجاب هنا جواباً ثانياً على الفصول بقوله:

(وثانياً: سلّمنا نصب الطريق) من قبل الشارع (لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم) إذ من الممكن إنّ الشارع يجعل الطريق، لكن الطريق يختفي علينا .

بيان ذلك : إنّ ما حكم بطريقته لعلّه قسّم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم الاّ قليلاً كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للإطمئنان الفعليّ بالصدور الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن ، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البيّنة الشرعيّة أو الشيع ، مع إفادته الظنّ الفعليّ بالحكم .

ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان ،

(بيان ذلك) أي : بيان إنّ الطريق المجعول من الشارع غير معلوم لنا ، بل مُختفٍ علينا هو : (إنّ ما حكم) الشارع (بطريقته ، لعلّه قسّم من الأخبار ، ليس منه بأيدينا اليوم الاّ قليلاً) لا يكفي لأغلب الفقه .

وذلك (كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للإطمئنان الفعليّ بالصدور) لا- الاطمئنان النوعي ، ومثل هذا الخبر المفيد للإطمئنان الفعليّ (الذي كان كثيراً في الزمان السابق) المعاصر لزمان الأئمة الطاهرين ، وزمان الغيبة الصغرى - مثلاً - وكان (لكثرة القرائن) يوجب اطمئنان الفقهاء بصحة الخبر .

(ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان) الذي إبتعدنا فيه عن تلك القرائن الحالية والمقالية ، وما أشبهه .

(أو خبر العادل ، أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البيّنة الشرعيّة أو الشيع ، مع إفادته) أي خبر العادل أو الثقة أو الشيع (الظنّ الفعليّ بالحكم) للمجتهد ، فإنّ المجتهد اذا رأى خبر العادل أو الثقة أو الشيع على ما وصفناه ، ظنّ ظناً فعليّاً بالحكم الواقعي .

(ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان) ايضاً ، كما قلنا بندرة القسم

إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكيّ التعديل بوسائط عديدة ، من مثل الكشيّ والنجاشيّ وغيرهما .

ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا تُعدُّ بيّنة شرعيّة ، ولهذا لا يعمل بمثله في الحقوق .

ودعوى حجّية مثل ذلك بالإجماع ممنوعةٌ ، بل المسلّم إنّ الخبر المعدّل بمثل هذا حجّة بالاتفاق العملي .

الأول ، وإنّما كان هذا القسم نادراً أيضاً (إذ غاية الأمر ، أن نجد الراوي في الكتب الرجالية ، محكيّ التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشيّ والنجاشيّ ، وغيرهما) فإنّ الكشيّ والنجاشيّ إنّما كان بعد غيبة الإمام المهدي عليه السلام ، فمن أين لأمثالهما إن يعدل أو يوثق من روى عن الإمام الصادق أو الإمام الباقر أو الإمام الرضا ، أو غيرهم من المعصومين عليهم السلام فان تعديلهم وتوثيقهم ليس الآ بوسائط ، ومثل ذلك لا يوجب القطع للمجتهد ، ولا حصول البيّنة الشرعيّة له بعدالة أولئك الرواة أو وثاقتهم .

(ومن المعلوم : إنّ مثل هذا) الذي يذكره الكشيّ والنجاشي بعد مائتي سنة أو ما أشبهه (لا تُعدُّ بيّنة شرعيّة ، ولهذا لا يعمل بمثله في الحقوق .) فإذا كان - مثلاً - تنازع بين زيد وعمرو في دار قديمة فأتى زيد ببيّنة تقول : إنّنا سمعنا عن آبائنا جيلاً بعد جيل : أنّ الدار لزيد : وكان بين هذه البيّنة وبين بناء الدار فاصلة مائتي سنة - مثلاً - فإنّ الحاكم لا يقبل مثل هذه الشهادة ، لانصراف أدلة الشهادة الشرعيّة عن مثل هذه الشهادة التي يفصلها زمان بعيد عن الملكية لأجداد زيد .

(ودعوى حجّية مثل ذلك) أي : الخبر المعدّل ، أو المزكّي ، أو الموثّق بوسائط (بالاجماع ، ممنوعة) فإنّه لا إجماع في المقام (بل المسلّم : إنّ خبر المعدّل بمثل هذا حجّة بالاتفاق العملي) أي إنّهم جميعاً عملوا بهذه الأخبار

لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الاجماع على حجّية الخبر الواحد إنّ مثل هذا الاتفاق العملي لا يُجدي في الكشف عن قول الحجّة، مع أنّ مثل هذا الخبر في غاية القلّة، خصوصاً إذا انضمّ اليه إفادة الظنّ العمليّ .

لكن وجه عملهم غير معلوم، اذ المسلّم هو عمل الفقهاء بالخبر المعدّل، أمّا ما هو حجّية التعديل المحكي ولو بوسائط، فذلك غير معلوم .؟

والفرق بين هذين الأمرين : إنّ الأوّل وهو الاتفاق العملي، لا يدلّ على الثاني وهو : وجه العمل، لاحتمال أن يكون اجماعهم من جهة وجود قرائن في الأخبار المعدّلة، أو إنهم يقولون بحجّية مطلق الظنّ وحيث ظنوا بالأخبار المعدّلة .

قالوا بحجّيتها، فإنّ الأوّل عام، والثاني خاصّ، ولا يدلّ العام على الخاص .

وذلك لأنّ الاتفاق على العمل لا دلالة له على جهة العمل، فان من يقول بجواز الصلاة خلف زيد - مثلاً - كان كلامه هذا لا يدلّ على إنّ الجواز من جهة الوثاقة أو العدالة، أو خوف سيفه وسوطه، أو غير ذلك .

(لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الاجماع على حجّية الخبر الواحد : إنّ مثل هذا الاتفاق العملي (دون القولي، فإنّ إتفاقهم هذا ليس قولياً بل هو عملي، حيث نراهم يعملون بالخبر الواحد، فإنّه (لا يجدي) هذا الاجماع (في الكشف عن قول الحجّة) وإنّ الإمام عليه السلام أجاز العمل بالخبر الواحد، وذلك لإحتمال أن يكون عمل بعضهم به من جهة الظنّ، أو من جهة القرائن، أو ما أشبه ذلك .

(مع أنّ مثل هذا الخبر) المعدّل بالوسائط (في غاية القلّة) والقليل لا ينفعنا، لأننا نريد كثرة من الأحكام من أول الفقه الى آخر الفقه، فوجود هذا الخبر القليل غير مُغنٍ لنا ممّا يسبب الاحتياج الى طريق آخر (خصوصاً اذا انضمّ اليه) أي الى التعديل بوسائط، شرط (إفادة الظنّ العمليّ) بأن قلنا : بأنّ الخبر يجب أن يكون

وثالثاً: سلّمنا نصبَ الطريقِ ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنيّة، من أقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة، وظهور الاجماع والاستقراء والأولويّة الظنيّة، إلا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه.

معدّلاً ولو بوسائط وأن يفيد ظناً فعليّاً، فانه كلّما كثرت القيود قلّ الوجود.

ثم إنّ الفصول حيث قال بنصب الشارع للطريق، أشكل عليه المصنّف بأمر:

أولاً: انه لا دليل على نصبه.

وثانياً: انه لو فرض نصبه، فلا دليل على أنّه وصل إلينا.

(وثالثاً: سلّمنا نصب الطريق) لكل الأحكام من قبل الشارع (وجوده) أي: وجود ذلك الطريق (في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنيّة) وأنّ الطريق وصل إلينا أيضاً ولم يختفِ علينا، ثم فسّر المصنّف الطرق الظنيّة بقوله:

(من أقسام الخبر) المتواتر، والخبر الواحد الصحيح، والحسن والضعيف، وما اشبه (والاجماع المنقول، والشهرة، وظهور الاجماع).

والفرق بين الاجماع وظهور الاجماع: إنّ الاجماع يقيني، أمّا ظهور الاجماع فهو مستظهر أي: أنّا نستظهر وجود الاجماع ولا نقطع بوجوده.

(والاستقراء، والأولويّة الظنيّة، إلا أنّ اللازم من ذلك: هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه) الطرق، لا بجميع هذه الطرق، كما هو ظاهر كلام صاحب الفصول.

وإنّما يلزم الأخذ بالمتيقن فقط، لأنّ غير المتيقن مورد أصالة حرمة العمل بما لم يعلم أنّه من المولى.

فان وفي بغالب الأحكام اقتصر عليه ، وإلا فالمتيقن من الباقي .

مثلاً ، الخبر الصحيح والاجماع المنقول ميتين بالنسبة الى الشهرة وما بعدها من الأمارات إذ لم يقل أحد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول ، فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى اصالة حرمة العمل .

نعم ، لو احتيج الى العمل باحدى إمارتين وإحتمل نصب كل منهما ،

(فان وفي) المتيقن (بغالب الأحكام) التي نحتاج اليها لنعمل في غير الغالب بالأصول (إقتصر عليه) أي على ذلك المتيقن (وإلا) بأن لم يف المتيقن بغالب الأحكام (فالمتيقن من الباقي) لأننا يلزم علينا التدرج ، فبالأول ، المتيقن من الجميع ، وبالثاني ، المتيقن من الباقي ، وهكذا .

(مثلاً : الخبر الصحيح ، والاجماع المنقول متيقن) كونهما طريقاً (بالنسبة الى الشهرة وما بعدها من الأمارات) أي ظهور الاجماع ، والاستقراء ، والأولوية الظنية ، وما أشبهها (إذ لم يقل أحد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول) بينما عكسه ثابت ، فإن جماعة قالوا : بأن الخبر الصحيح والاجماع المنقول حجة ، ولم يقولوا بحجية الشهرة وما بعدها من الأمارات .

وعليه : (فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى اصالة حرمة العمل) فما ذكره الفصول من إن الظن بالطريق كافٍ غير تام ، بل اللازم عليه أن يقول : إن المتيقن من الطرق كافٍ في العمل ، لا أن المظنون من الطرق يلزم العمل به .

(نعم ، لو احتيج الى العمل ياحدى إمارتين) متكافئتين من حيث القوة والضعف (وإحتمل نصب كل منهما) بأن لم يكن أحدهما متيقناً بالنسبة

صحّ تعيينه بالظنّ بعد الاغماض عمّا سيحيى من الجواب .

ورابعاً : سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن ، لكنّ اللازم من ذلك وجوب الاحتياط ، لأنّه مقدّم على العمل بالظنّ ، لما عرفت من تقديم الامتثال العلميّ على الظنّ ، اللهمّ إلاّ أن يدلّ دليل على عدم وجوبه ، وهو في المقام مفقود .

الى الآخر ، وكان أحدهما في عرض الآخر لا في طوله (صحّ تعيينه) أي : تعيين احدهما على الآخر (بالظنّ ، بعد الاغماض عمّا سيحيى من الجواب) عليه ضمن قوله : ورابعاً إنشاء الله تعالى .

(ورابعاً : سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن) بين الطرق الواصلة إلينا (لكن اللازم من ذلك : وجوب الاحتياط) بالعمل بالجميع (لأنّه) أي : العمل بالاحتياط (مقدّم على العمل بالظنّ ، لما عرفت : من تقديم الامتثال العلمي) ولو اجمالاً (على الظنّ) وهذا الجواب : من تقدّم الاحتياط على العمل بالظنّ ، هو الذي أشار اليه المصنّف حين قال قبل قليل : بعد الاغماض عمّا سيحيى من الجواب .

(اللهمّ إلاّ أن يدلّ دليل على عدم وجوبه) أي : عدم وجوب الاحتياط (وهو) أي الدليل على عدم وجوب الاحتياط ، (في المقام مفقود) اذ الاحتياط إنّما لا يلزم اذا كان عُسراً وحرَجاً .

ومن المعلوم : إن الطرق المذكورة الى الأحكام : من الخبر ، والاجماع ، والشهرة ، وما أشبهها لا يوجب العمل بها عُسراً ولا حرَجاً ، لأنّها محدودة بما ذكرها الفقهاء في الفقه ولا يستلزم من العمل بها عُسراً ، كما هو واضح .

ودعوى: « إنَّ الأمر دائر بين الواجب والحرام، لأنَّ العمل بما ليس طريقاً حراماً »، مدفوعةً: بأنَّ حرمة العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرّم، والعمل بكلِّ ما يحتمل الطريقيّة رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع .

نعم،

(و) حيث إنَّ المصنّف ادّعى الاحتياط بين الطرق يكون مقدّماً على العمل بالطرق المظنونة، في مقابل الطرق المشكوكة أو الموهومة .

أشكل عليه : ب- (دعوى إنَّ الأمر دائر بين الواجب والحرام، لأنَّ العمل بما ليس طريقاً حراماً) فلا يمكن الاحتياط بجميع الطرق، لأنَّ المكلف يعلم إنَّ بعض الطرق يحرم العمل بها، وإنّما يجوز العمل ببعض الطرق الأخر، وحيث سقط الاحتياط، صارت النوبة للعمل بالظنّ .

قال هذه الدعوى (مدفوعة بأنَّ حرمة العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرّم) فإنَّ التشريع محرّم، أمّا الاحتياط فهو في قبال التشريع (والعمل بكلِّ ما يحتمل الطريقيّة رجاء أن يكون هذا هو الطريق، لا حرمة فيه من جهة التشريع) فليس أمر الاحتياط دائراً بين الواجب والحرام وإنّما الاحتياط حسنٌ على كل حال، مثلاً: إذا نقل أحد الرّوايين عن الصادق عليه السلام: إنَّ صلاة الجمعة واجبة، وروى الآخر: إن صلاة الظهر يوم الجمعة واجبة، والمكلف يعلم خطأ أحدهما، فإنّه إذا أتى بالصلايتين برّجاء المطلوبيّة؛ لم يكن فاعلاً للحرام، لكن لو قصد التشريع ونسب الصلايتين الى المولى، كان فاعلاً للحرام من جهة التشريع - كما ذكرناه في المباحث السابقة - .

(نعم) اذا لم يكن بقصد التشريع لم يكن حراماً، لكن يحتمل الحرمة أيضاً

قد عرفت إنّ حرمة مع عدم قصد التشريع إنّما هي من جهة أنّ فيه طرحاً للأصول المعتبرة من دون حجة شرعية .

وهذا ايضاً غير لازم في المقام ، لأنّ مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه

في الاحتياط من جهة أخرى ، حيث (قد عرفت : إنّ حرمة) أي : الاحتياط (مع عدم قصد التشريع إنّما هي) أي : الحرمة (من جهة إنّ فيه) أي : في الاحتياط ، (طرحاً للأصول المعتبرة من دون حجة شرعية) وطرح الأصول المعتبرة ايضاً لا يجوز .

(وهذا) أي : طرح الأصول المعتبرة (ايضاً غير لازم في المقام) إلا نادراً لأنّ الأصل إن كان موافقاً للاحتياط كما اذا كان الأصل يقتضي استصحاب الحكم كاستصحاب صلاة الجمعة ، والاحتياط يقتضي الفعل كإتيان الجمعة والظهر معاً ، فإنّ الأصل هذا لا ينافي الاحتياط .

وإن كان الأصل مخالفاً للاحتياط ، فإن كان مثل : أصل البرائة أو أصل التخيير ، حيث الاحتياط يقول بالاتيان والبرائة تقول بعدم الاتيان ، أو التخيير يقول بأنّه مخير ، فذلك ايضاً غير ضار ، إذ البرائة لا تحتمّ عدم الاتيان بل تقول بأنّه لا يلزم عليك الاتيان كما إنّ التخيير يقول بمثل ذلك .

وإن كان الأصل المخالف للاحتياط مثل الاستصحاب المخالف ، كما اذا كان مقتضى الاحتياط الاتيان بصلاة الجمعة ، ومقتضى الاستصحاب حرمة صلاة الجمعة ، فهنا لا يمكن الاحتياط ، فلا يعمل فيه بالطريق وأنما يعمل بالأصل المعتبر الذي هو الاستصحاب ، وهذا ما ذكرناه بقولنا : إلا نادراً ويشير اليه المصنّف في آخر هذا المبحث حيث يقول اذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية وأنما يكون كذلك (لأنّ مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الاصول

فلا مخالفة، وإن كان مخالفاً للأصول: فإن كان مخالفاً للاستصحاب النافي للتكليف فلا إشكال، لعدم حجّية الاستصحاب بعد العلم بأنّ بعض الأمارات الموجودة على خلافه معتبرة عند الشارع، وإن كان مخالفاً للاحتياط، فحينئذٍ يُعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية، وكذا لو كان مخالفاً للاستصحاب المثبت للتكليف.

فحاصل الأمر يرجع الى العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية، أعني

على طبقه، فلا مخالفة) كما عرفت.

(وإن كان مخالفاً للأصول، فإن كان) مورد العمل (مخالفاً للاستصحاب النافي للتكليف) بأن اقتضى الاستصحاب العدم، واقتضى الاحتياط الوجود (فلا إشكال) في هذا المقام (لعدم حجّية الاستصحاب، بعد العلم بأنّ بعض الأمارات الموجودة على خلافه) أي على خلاف الاستصحاب، تكون (معتبرة عند الشارع) كاستصحاب الطهارة في الانائين الذين كانا طاهرين فتنجّس أحدهما، فأنه لا يجوز الاستصحاب في اي من الانائين، لأنّ الاستصحاب لا يجري في اطراف العلم الاجمالي.

(وإن كان) مورد العمل بالطريق (مخالفاً للاحتياط، فحينئذٍ يعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية) فالمسألة الفرعية مثل: وجوب الجمعة، والمسألة الأصولية مثل: حجّية الاستصحاب.

(وكذا لو كان) الطريق (مخالفاً للاستصحاب المثبت للتكليف) كما اذا كان الاستصحاب على وجوب الجمعة، ولكن قام الطريق على عدم وجوبها.

(فحاصل الأمر: يرجع الى العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية، أعني:

نصبُ الطريق اذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية ، فالعمل مطلقاً على الاحتياط .

اللهم إلا أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة ، كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل في بعضها على

نصب الطريق اذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية (فاذا عارضه الاحتياط في المسألة الفرعية ، قدّم الاحتياط في المسألة الفرعية ، على الاحتياط في المسألة الأصولية .

وعلى هذا : (فالعمل مطلقاً) أي : سواء في مسألة نصب الطريق ، أو المسألة الفرعية (على الاحتياط) فثبت ما ذكرناه : من وجوب العمل بالاحتياط ، لكن ربّما يكون الاحتياط بالعمل بالمسألة الأصولية ، وربّما يكون الاحتياط في العمل بالمسألة الفرعية .

(اللهم إلا - أن يقال : أنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة) الفرعية (كالشك في الجزئية) حيث إنّ الاحتياط يقتضي الاتيان بذلك الجزء المشكوك مع أنّ الاستصحاب يقتضي عدم الجزئية .

(وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف) مثل الاستصحاب لوجوب الجمعة حيث كانت واجبة سابقاً ، سواء وافق هذا الاستصحاب المثبت ، الطريق أو خالفه .

(و) كذا في موارد الاستصحابات (التّافية له) أي للتكليف ، فإنّ الاستصحاب وإن نفى التكليف إلاّ أنّه يلزم الاتيان به من جهة الاحتياط .

ولذا قال المصنّف : (بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل في بعضها على

خلاف الحالة السابقة، اذ يصير حينئذٍ كالشبهة المحصورة، فتأمل .

وخامساً: سلّمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط .

خلاف الحالة السابقة) بمعنى: أنّه يلزم حسب العلم الاجمالي الاتيان بالتكليف وإن كان الاستصحاب في بعض الاطراف على عدم التكليف .

وإنّما يلزم الاحتياط (اذ يصير حينئذٍ كالشبهة المحصورة) فإنّه يلزم الاحتياط في جميع الأطراف، وان كان علم بأنّ بعض الاطراف ليس له حكم .

وإنّما قال: كالشبهة المحصورة، لأنّ المورد من الشبهة غير المحصورة، لكثرة الأحكام الثابتة على المكلف من أول الفقه الى آخره، لكن مع ذلك يلزم عليه الاحتياط ايضاً من جهة علمه بكثرة التكاليف الثابتة عليه في ضمن الطرق والأمارات والأصول .

(فتأمّل) ولعل وجهه: منع لزوم الحرج هنا، لأنّ المسلّم من لزوم الحرج العمل بالاحتياط الكلي، باتيان كل محتمل الوجوب، وترك كلّ محتمل الحرمة، سواء كان من جهة الظنّ او الشكّ أو الوهم، بينما ليس الأمر هنا كذلك، لأنّه إنّما يكون دائرة الاحتياط في الطرق والأصول والأمارات فقط لا مطلقاً .

(وخامساً: سلّمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول) من قبل الشارع، وان الشارع جعل لأحكامه طريقاً، ولم يكتف بالطرق العقلانية .

(و) سلّمنا (عدم المتيقن) من بين الطرق المحتملة الجعل، مثل الخبر الواحد، والاجماع المنقول، والشهرة، والأولوية، وما اشبه؛ وقلنا : بأنّ جميعها متساوية وليس بعضها متيقناً .

(و) سلّمنا (عدم وجوب الاحتياط) وذلك بالعمل بجميع الطرق التي

لكن نقول : إنّ ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظنّ في مسألة تعيين الطريق فقط ، بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظنّ في المسألة الفرعية

وذلك ، لأن الطريق المعلوم نصبه إجمالاً ، إن كان منصوباً حتى حال إنفتاح باب العلم ، فيكون هو في عرض الواقع مبرراً للذمة ،

هي اطراف العلم الاجمالي .

(لكن نقول : إنّ ذلك) أي : جعل الطريق (لا يوجب تعيين العمل بالظنّ في مسألة تعيين الطريق فقط) الذي ذكره الفصول ، حيث قال : بان اللازم علينا أن نعمل بالظنّ بالطريق ، لا أن نعمل بالظنّ بالواقع .

(بل هو) أي : جعل الشارع الطريق (مجوز له) أي للمكلف ؛ بمعنى : أنّه يجوز له أن يعمل بالظنّ في مسألة الطريق (كما يجوز العمل بالظنّ في المسألة الفرعية) أي بالحكم ، فإذا ظن بوجوب صلاة الجمعة عمل بهذا الظنّ كما أنّه إذا ظنّ بأنّ الشهرة حجة ، وقد أدت الشهرة الى صلاة الجمعة أخذ بمقتضى الشهر ، فصلى الجمعة وإن لم يظنّ بوجوب صلاة الجمعة .

(وذلك) الذي ذكرناه : من أنّه يجوز العمل بالظنّ بالطريق ، وبالظنّ بالمسألة الفرعية ، أنّما هو (لأنّ الطريق المعلوم نصبه إجمالاً) كالشهرة مثلاً - (إن كان منصوباً حتى حال إنفتاح باب العلم) بأنّ قال الشارع : يجوز لك تحصيل العلم على الواقع . كما يجوز لك أن تعمل حسب الشهرة - مثلاً - .

(فيكون هو) أي : الطريق المجعول (في عرض الواقع ، مبرراً للذمة) فسواء علم الانسان بوجوب صلاة الجمعة ، أو قامت الشهرة على وجوبها وإن لم يعلم بالوجوب ، فصلاها كفاه ذلك في برائة ذمته .

بشرط العلم به ، كالواقع المعلوم .

مثلاً ، اذا فرضنا حجّية الخبر مع الانفتاح ، تخيّر المكلف بين امتثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به وبين امتثال مؤدّى الطريق المجمعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع ، فكلّ من الواقع ومؤدّى الطريق مُبرء مع العلم به ، فاذا انسَدَّ باب العلم التفصيلي بأحدهما تعيّن الآخر ،

لكن (بشرط العلم به ، كالواقع المعلوم) أي : بشرط أن يعلم المكلف بأن الشهرة مجعولة للشارع ، لأنّ معنى جعل الشارع الشهرة حجّة حتى في حال التمكن من العلم : إنّّه يجوز له الأخذ بالشهرة في عرض العلم .

(مثلاً : اذا فرضنا حجّية الخبر مع الانفتاح ، تخيّر المكلف بين امتثال ما علم كونه حكماً واقعياً) بأن يمثله (بتحصيل العلم به) أي : بذلك الواقع (وبين امتثال مؤدّى الطريق المجمعول) أي : مؤدّى الذي قام على الواقع (الذي علم جعله) اي جعل الشارع هذا الخبر (بمنزلة الواقع) لأنّ معنى إنّ الخبر حجّة : إنّّه اذا قام الخبر على شيء ، كان ذلك الشيء بمنزلة الواقع .

وعليه : (فكلّ من الواقع ومؤدّى الطريق مبرء مع العلم به) أي بجعل ذلك الطريق فأنه سواء علم بالواقع ، أو علم بأنّه مؤدّى الطريق وإن لم يعلم بأنّه الواقع - كما اذا قام الخبر على وجوب الجمعة - كفاه ذلك في الامتثال وإن لم يعلم بأنّ الجمعة واجبة واقعاً .

(فاذا انسَدَّ باب العلم التفصيلي بأحدهما) أي : بالواقع أو بالخبر (تعيّن الآخر) فاذا لم يعلم الانسان - مثلاً - الواقع ، تعيّن الخبر ، واذا لم يعلم الانسان الخبر ، تعيّن الواقع وذلك هو مقتضى الأمر التخييري فإنّه اذا تمكن منهما كفى كل واحد منهما ، واذا لم يتمكن من أحدهما لزم أنّ يأتي بالآخر .

وإذا إنسدَّ بابُ العلم التفصيليِّ بهما تعيَّن العملُ فيهما بالظنِّ ، فلا فرق بين الظنِّ بالواقع والظنِّ بمؤدّي الطريق في كون كلِّ واحدٍ إمتثالاً ظنيّاً .

وإن كان ذلك الطريقيّ منصوباً عند إنسداد باب العلم بالواقع ، فنقول : إنّ تقديمه حينئذٍ على العمل بالظنِّ إنّما هو مع العلم به وتمييزه عن غيره ،

(وإذا إنسدَّ باب العلم التفصيليِّ بهما) بأن لم يعلم بالواقع ، ولم يعلم بالخبر المؤدّي الى الواقع (تعيَّن العمل فيهما بالظنِّ) فأنه حينئذٍ لا فرق بين أن يظنَّ بالواقع فيأتي به ، أو يظنَّ بحجّية الخبر فيأتي بمؤدّي الخبر ، وذلك لما عرفت : من الاجماع على عدم وجوب الاحتياط حسب العلم الاجمالي بأن يأتي بكلا الأمرين : الواقع المظنون ، ومؤدّي الخبر المظنون .

وعليه : فإذا إنسدَّ باب العلم (فلا فرق بين الظنِّ بالواقع و) بين (الظنِّ بمؤدّي الطريق) أي : لا فرق (في كون كل واحدٍ إمتثالاً ظنيّاً) على حد سواء .

(وإن كان ذلك الطريقيّ منصوباً عند إنسداد باب العلم بالواقع) وهذا عطف على قوله : « ان كان منصوباً حتى حال إنفتاح العلم » وذلك بأن قال الشارع : اعمل حسب علمك بالواقع فقط ، فإذا إنسدَّ عليك باب العلم فاعمل بالخبر ، فجعل الخبر في طول الواقع لا في عرضه (فنقول : إنّ تقديمه) أي : تقديم هذا الخبر الذي جعله الشارع في حال الانسداد (حينئذٍ) أي : حين إنسداد باب العلم ، فأنه مقدّم (على العمل بالظنِّ) المطلق ، فإذا كان هناك خبر مجعول فيحال الانسداد ، وظنَّ بالواقع ، كان اللازم أن يعمل بالخبر لا بالظنِّ .

و (إنّما هو) أي : إنّما يلزم العمل بالخبر لا بالظنِّ (مع العلم به) أي : بالخبر المجعول (وتمييزه عن غيره) تفصيلاً ، بأن لم يحصل لنا علم اجمالي بأنّ الشارع جعل لنا طريقاً مجعولاً حال الانسداد ، ولكن لا نعلم هل إن الطريق المجعول

إذ حينئذٍ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظنّ مع وجود هذا الطريق المعلوم ، اذ فيه عدول عن الامتثال القطعي الى الظني وكذا مع العلم الاجماليّ ، بناء على أن الامتثال التفصيلي مقدّم على الاجماليّ أو لأنّ الاحتياط يُوجب الحرج المؤدّي الى الاختلال . أما مع إنسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميّزه عن غيره

هو الخبر ، أو الشهرة ، أو الاجماع المنقول ؟ .

وإنّما نقول بتقديم الخبر على الظنّ في هذه الصورة (اذ حينئذٍ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظنّ مع وجود هذا الطريق المعلوم) لأنّ الظنّ مرتبته متأخرة عن العلم ، فيقدّم العلم بالطريق على الظنّ به .

(اذ) لو لم يعمل بالطريق المعلوم وعمل بالظنّ ، كان (فيه عدول عن الامتثال القطعي الى الظنيّ) وقد عرفت تقدّم الامتثال العلمي على الامتثال الظنيّ بالظنّ المطلق .

(وكذا مع العلم الاجمالي) يعني : كما لا يجوز العمل بالظنّ بالواقع مع العلم التفصيلي بالطريق المجعول ، كذلك لا يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالي بتحصيل الواقع بالعمل بالاحتياط مع الطريق المعلوم وذلك (بناءً على أن الامتثال التفصيلي) وإنّ كان ظنياً (مقدّم على الاجمالي) وإن كان علمياً .

(أو) وهذا عطف على قوله : « بناءً » (لأنّ الاحتياط يوجب الحرج المؤدّي الى الاختلال) والاحتياط المؤدّي الى الاختلال ساقط قطعاً .

(أما مع إنسداد باب العلم بهذا الطريق ، وعدم تميّزه عن غيره) بأن كان الطريق المجعل مجهولاً لنا تفصيلاً واجمالياً بحيث لا نعلمه تفصيلاً ولا اجمالاً

إلا بأعمال مطلق الظنّ، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظنّ على إحراز الواقع بمطلق الظنّ .

وكأنّ المستدلّ توهم إنّ مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجبٌ لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدّي الطريق كما ينبيء عنه قوله . وحاصل القطعين الى أمر واحد ، وهو التكليف الفعليّ بالعمل بمؤدّي الطرق ، وسيأتي مزيد توضيح لإندفاع هذا التوهم إنشاء الله تعالى .

(إلا بأعمال مطلق الظنّ) الانسدادي (فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظنّ على إحراز الواقع بمطلق الظنّ) بل العقل يرى : إنّ الظنّ بالطريق كالظنّ بالواقع ، والظنّ بالواقع كالظنّ بالطريق وبأيهما عمل كان مجزياً .

هذا (وكأنّ المستدلّ) وهو صاحب الفصول القائل : بأنّه يلزم العلم بالظنّ بالطريق لا الظنّ بالواقع (توهم إنّ مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه) أي : في ذلك الطريق (موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدّي الطريق) بمعنى أنّه اذا جعل الشارع حكماً وجعل له طريقاً ، فإنّ اللازم على المكلف أن يعمل بذلك الطريق فقط .

(كما ينبيء عنه) أي : عن هذا التوهم (قوله : وحاصل القطعين الى أمر واحد ، وهو : التكليف الفعليّ بالعمل بمؤدّي الطرق) بينما هذا الشيء غير صحيح ، لأنّ العقل يرى : عدم الفرق عند الانسداد بين أن يعمل بالظنّ بالطريق ، أو أن يعمل بالظنّ بالواقع ، (وسيأتي مزيد توضيح لإندفاع هذا التوهم إنشاء الله تعالى) بعد صفحتين تقريباً حيث يشير المصنّف اليه بقوله : والحاصل : « أنّه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق الى قول الشارع » الى آخر كلامه .

فان قلت : نحن نرى أنه اذا عيّن الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به ، ثم انسدّ باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظنّ في الطريق ، دون نفس الواقع . ألا ترى أنّ المقلّد يعمل بالظنّ في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعيّ ، والقاضي يعمل بالظنّ في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات ، لا في تحصيل الحقّ الواقعي بين المتخاصمين .

قلت : فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين ، فإنّ الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين بالنسبة الى

(فان قلت) تأييداً لكلام الفصول القائل : بأنّ اللازم حال الانسداد العمل بالظنّ بالطريق ، لا الظنّ بالواقع (نحن نرى أنه اذا عيّن الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به) أي : بالواقع (ثمّ انسدّ باب العلم بذلك الطريق ، كان البناء) من العقلاء (على العمل بالظنّ في الطريق ، دون) العمل بالظنّ في (نفس الواقع) لأنّ الواقع عندهم قد إنحصر في الطريق المعين .

(ألا ترى) شاهداً لذلك (انّ المقلّد يعمل بالظنّ في تعيين المجتهد) والحال إنّ المجتهد طريق ، و (لا) يعمل بالظنّ (في نفس الحكم الواقعي) الذي هو عليه .

(والقاضي يعمل بالظنّ في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات) مثل الصلح ، أو القرعة ، أو قاعدة العدل ، أو ما أشبهه ، وهذه كلّها طرق الى الواقع (لا في تحصيل الحقّ الواقعيّ بين المتخاصمين) وانه هل الحقّ لهذا أو لذاك في كلّ المخاصمات الماليّة ، وغير الماليّة ؟

(قلت : فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين) المذكورين من المقلد والقاضي (فإنّ الظنون الحاصلة للمقلّد والقاضي في المثالين) المذكورين (بالنسبة الى

الواقع أمور غير مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها ، كالقياس ،

الواقع أمور غير مضبوطة ، كثيرة المخالفة للواقع (فكيف يتمكن المقلد من الظنون بالاحكام الواقعية من أول الطهارة الى آخر الديات ؟ أم كيف يتمكن القاضي من الظن بمعرفة واقع المتخاصمين ، وإن الحق في الواقع لأيهما ؟ .

هذا (مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها) أي بالظنون الحاصلة للمقلد والقاضي (كالقياس) فكما أن الاجماع قام على عدم جواز العمل بالقياس ، كذلك قام الاجماع على عدم جواز عمل العامي بالظنون ، المرتبطة بالأحكام الشرعية ، فلا يصح قياس ما نحن فيه على ظن القاضي والمقلد للفرق من وجوه :

الأول : قيام الاجماع على عدم الاعتداد بظن القاضي في تعيين الواقع بين المتخاصمين ، وكذا ظن المقلد في تعيين الأحكام الواقعية ، بخلاف ظن المجتهد فيما نحن فيه .

الثاني : إن ظن القاضي والمقلد بالنسبة الى تعيين الواقع وتعيين الطريق مختلف ، لأن الظن بتعيين الواقع بين المتخاصمين ، وتعيين الأحكام الواقعية ، حاصل من أمور غير مضبوطة كثيرة المخالفة ، وإتباعها للقاضي يستلزم اضطراب القضاء اذ كثيراً ما يظن القاضي بأن الحق مع احدهما مع إن الإمارات الشرعية على خلاف ظنه ، عمل بظنه لزم اضطراب القضاء في القضايا الشخصية ، فتارة يحكم على حسب البيئنة ، وتارة على خلاف البيئنة .

وكذا بالنسبة الى اليمين ، وسائر الإمارات كاليد ، ونحوها ، وهذا خلاف ديدن العقلاء في الزوم التنسيق في الأمور الحيوية العامة .

وكذا يلزم اضطراب الأحكام بالنسبة الى المقلد فمرة يظن بأن الواجب صلاة

بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين الطريق ، فإنها حاصلة من أمارات مُنضبطة غالبية المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل به .

الجمعة ، ومرة إنه الظهر ، وثالثة إنه مخير بينهما ، وهكذا بين المقلدين المختلفين من أول الفقه الى آخره .

الثالث : إن الشارع في نصب الطرق للقاضي في القضاء ، والحاكم في الحكومة لم يلاحظ الواقع بما هو واقع ، بل جعل المناط هو مؤديات الطرق المخصصة حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم : « إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْإِيمَانِ » (1) ، الى غير ذلك ، ومقتضى ما جعله الشارع عند إنسداد باب العلم بالطرق : هو إعمال الظن بالطرق دون الواقع ، بخلاف ما نحن فيه من أمر المجتهد .

ولا يخفى : إنّنا ذكرنا في كتاب : « الفقه الحنفي » أنه هل العبرة بروح القانون أو جسم القانون إذا تخالفا ؟ وأنه هل يلزم العمل حسب علم القاضي أو حسب الدليل إذا تخالفا ؟ .

وعليه : فظنون المقلد والقاضي بالواقع ساقطة (بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين الطريق ، فإنها حاصلة من أمارات منضبطة غالبية المطابقة) و (لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل به) أي : بتلك الظنون ، وإنما جاء بضمير المفرد في : « به » باعتبار كل ظن ظن ، مثل قوله سبحانه : « وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ » (2) وقوله سبحانه : « لَمْ يَسْئَلْنَاهُ ... » (3) .

ص: 108

1- - الكافي فروع : ج 7 ص 414 ب 29 ح 6 ، تهذيب الاحكام : ج 6 ص 229 ب 22 ح 3 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 232 ب 2 ح 33663 .

2- - سورة التحريم : الآية 4 .

3- - سورة البقرة : الآية 259 .

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن تكون الظنون المعمولة في تعيين الطّريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع ، لا يُوجد بينهما فرقٌ من جهة العلم الاجماليّ بكثرة مخالفة احدهما للواقع ، ولا من جهة منع الشارع عن إحداهما بالخصوص .

كما إنّنا لو فرضنا أنّ الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعيّن العمل بالظنّ في نفس الواقع دون الطريق .

فما ذكرنا من العمل على الظنّ ، سواء تعلّق بالطريق أم بنفس الواقع ،

إذن : (فالمثال المطابق لما نحن فيه) من ظنّ المجتهد (أن تكون الظنون المعمولة في تعيين الطّريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع ، لا يوجد بينهما فرق) يعني : أنّ الظنّ بالطّريق يكون مثل الظنّ بالواقع في مقدار احتمال الموافقة والمخالفة فيهما للواقع ، حيث لا فرق بين الظنين ، لا (من جهة العلم الاجماليّ بكثرة مخالفة احدهما للواقع ، ولا من جهة منع الشارع عن احدهما بالخصوص) .

فإنّ الشارع - كما فرضنا - منع المقلّد والقاضي من العمل بظنونهما المرتبطة بالواقع وأمرهما بالعمل بظنونهما في تعيين الطريق الذي هو المجتهد ، والتي هي الطرق المنصوبة لقطع المرافعات .

هذا (كما إنّنا لو فرضنا أنّ الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين) بأن كان الظنّ بالطّريق أكثر مخالفة من الظنّ بالواقع وكان الظنّ بالطريقين منهياً عنه من الشارع ، فإنّه حينئذ (كان المتعيّن العمل بالظنّ في نفس الواقع دون الطريق) لعدم تكافؤ الظنين في هذه الصورة .

(فما ذكرنا : من العمل على الظنّ سواء تعلّق بالطريق أم بنفس الواقع) في باب

فإنّما هو مع مساواتهما من جميع الجهات ، فإنّنا لو فرضنا أنّ المقلّد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعيّة مع قدرة الفحص عمّا يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظنّ ، لم يجب عليه العمل بالظنّ في تعيين المجتهد ، بل يجب عليه العمل بظنّه في تعيين الحكم الواقعيّ .

وكذا القاضي إذا شهدَ عنده عادل واحد بالحقّ لا يعمل به ،

المجتهد الذي إنسَدَّ عليه باب العلم والعلميّ (فإنّما هو مع مساواتهما من جميع الجهات) بأن تساوى العمل على الظنّ بالواقع ، والعمل على الظنّ بالطريق ، فلا فرق في وجوب إثباته بصلاة الجمعة بين أن يظنّ بأنّ الجمعة واجبة ، أو يظنّ بأنّ خبر الواحد حجّة وقد قام الخبر الواحد على وجوب الجمعة .

(فإنّنا لو فرضنا : أنّ المقلّد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد) أي : يقدر عليها (في الأحكام الشرعيّة مع قدرة الفحص عمّا يعارضها) أي : يعارض هذه الظنون (على الوجه المعتبر في العمل بالظنّ) لأنّ العمل بالظنّ يحتاج الى الفحص حتى يظنّ بالواقع ، ثم الفحص عمّا يعارض هذا الظنّ .

فان مثل هذا المقلّد (لم يجب عليه العمل بالظنّ في تعيين المجتهد) فقط (بل يجب عليه) وجوبا تخييريا (العمل بظنّه في تعيين الحكم الواقعيّ) فيكون مخيراً بين أن يعمل بالظنّ بالمجتهد ، أو بالظنّ بالواقع .

(وكذا القاضي إذا شهدَ عنده عادل واحد بالحقّ ، لا يعمل به) لأنّ العادل الواحد لا يثبت به الحقّ ، قال سبحانه : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » (1) .

ص : 110

وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة يأخذ به . فأنما هو لأجل قدرته على الاجتهاد في مسائل الطريق بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها ، بخلاف الظنّ ، بحقيّة أحد المتخاصمين ، فأنّه ممّا يصعبُ الاجتهادُ وبذلُ الوسع في فهم الحقّ من المتخاصمين ، لعدم إنضباط الأمارات في الوقائع الشخصيّة وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتّى يأخذ بالأخرى .

(وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة) كما إذا أخبره عن الامام عليه السلام بأنه يقضي بالنكول فقط من دون أن يرّد اليمين على المدّعي ، (يأخذه) .

وإنّما لا يعمل بشهادة العادل الواحد القائل بالحق ، ويعمل بخبر القائل بطريق قطع المخاصمة (فأنما هو لأجل قدرته) أي : القاضي (على الاجتهاد في مسائل الطريق ، بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها) أي : دفع تلك المعارضات بالنسبة الى الله هل يقضي بالنكول ، أو يحتاج مع النكول الى ردّ اليمين على المدعي ، أو غير ذلك ؟ .

(بخلاف الظنّ بحقيّة أحد المتخاصمين) وإنّ هذه الدار المتنازع عليها لزيد أو لبكر وإن شهد عادل واحد بأنّها لزيد (فأنّه ممّا يصعبُ الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحقّ من المتخاصمين) في أنّ الحقّ مع أيهما ؟ .

وإنّما يصعب الاجتهاد (لعدم إنضباط الأمارات في الوقائع الشخصيّة وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها) أي : بتلك الأمارات ، حتّى يأخذ بالأخرى (والأوفق منها) .

فالأماراة في كون الدار - مثلاً - لهذا أو لذاك في مائة قضية متماثلة ترفع

وكما ان المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلّية، كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية، فتأمل .

هذا، مع إمكان أن يقال :

الى الحاكم، وليست بأمرة واحدة، فقد تكون الأمانة الشيعية، وقد تكون بظهور علائم الحق على وجه أحد الطرفين، كما قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: « ما نوى إمراء شيئا إلا وظهر على صفحات وجهه وفلتات لسانه » (1).

وقد تكون لأجل إن أحدهما مبطل واضح، لانه لا يبالي - مثلاً - بأكل أموال الناس بالباطل .

وقد تكون لأجل إن أحد المدّعين - مثلاً - جديد في البلد لم يعرف بعد، والآخر قديم يُعرف بالأمانة، الى غير ذلك من القرائن المكتنفة بالقضايا الشخصية .

(وكما إن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلّية) من أول الطهارة الى آخر الديات (كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية) من مئات القضايا التي ترفع اليه .

(فتأمل) ولعله إشارة الى أنّ دليل الانسداد لا يدل على حجّة الظن في الموضوعات الخارجيّة كما سيأتي - إنشاء الله - بعض الكلام في ذلك، فيكون عدم تمكن القاضي من أعمال الظن بالنسبة الى القضايا الشخصية من هذه الجهة، لا من جهة إن الوقائع الشخصية غير منضبطة القرائن .

(هذا مع إمكان أن يقال :) إن ما ذكرناه في الوجه الثالث من وجوه الفرق بين

ص: 112

1- - بحار الانوار : ج 68 ص 316 ب 25 ح 4، نهج البلاغة : قصار الحكم : ص 26، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج 18 ص 137 ب 26 .

إن مسألة عمل القاضي بالظنّ في الطريق مغايرةً لمسألتنا ، من جهة أنّ الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه ، وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية ، مثل الاقرار والبيّنة واليمين والنكول والقرعة وشبهها ، بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعية ، فإنّ الظاهر إنّ مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع ، ووجه تخصيصها

المفتي والقاضي وهو (إنّ مسألة عمل القاضي بالظنّ في الطريق ، مغايرةً لمسألتنا) من أعمال المجتهد الظنّ في الطريق ، وهذه المغايرة (من جهة أنّ الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه) أي : عن الواقع (وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية) .

وإنّما أعرض الشارع عن الواقع - مع أنّ الواقع هو المناط - لجهة مسألة الأهم والمهم ، فقد عرفت : إنّهُ إذا وكلّ الشارع الأمر الى الواقع اضطرب القضاء ، لاختلاف آراء القضاة المتعددين ، بل القاضي الواحد في قضايا متعددة ، فتارة يحكم هكذا ، وأخرى يحكم ضده ، بخلاف ما إذا عبّد الشارع بالقاضي بالطرق الخاصة (مثل الاقرار ، والبيّنة ، واليمين ، والنكول ، والقرعة ، وشبهها) كالقسامة في باب القتل ، وكذلك في كون الاعتبار بتعدد الجبّة لا بتعدد الجنيات وهكذا .

وهذا (بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعية) فالشارع جعل المعيار في هذا المقام الواقع (فإنّ الظاهر : إنّ مبناها) أي : مبنى الطرق المنصوب للمجتهد (على الكشف الغالبي عن الواقع) فلم يقدّم الشارع الطريق على الواقع بالنسبة الى المجتهد .

(ووجه تخصيصها) أي : الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعية

من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقةً ، وكون غيرها غير غالب المطابقة ، بل غالب المخالفة . كما ينبيء عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله : « وإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ عَنِ دِينِ اللَّهِ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ ، وَإِنَّ مَا يُفْسِدُهُ أَكْثَرُ مِمَّا يُصْلِحُهُ ، وَإِنَّ الدِّينَ يُمَحَقُّ بِالْقِيَاسِ ، وَنَحْوِ ذَلِكَ » .

ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الأمارات ،

(من بين سائر الأمارات) حيث الاعتبار في سائر الأمارات بالطريق ، والاعتبار في المجتهد على الواقع ، (كونها) أي : الطرق المنصوبة للمجتهد (أغلب مطابقة) للواقع (وكون غيرها) أي : سائر الأمارات (غير غالب المطابقة) للواقع (بل غالب المخالفة) للواقع .

(كما ينبيء عنه) أي : عن لزوم اتباع الطريق بالنسبة إلى سائر الأمارات (ما ورد في العمل بالعقول في دين الله ، وإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ عَنِ دِينِ اللَّهِ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ ، وَإِنَّ مَا يُفْسِدُهُ) العامل بعقله لا بالطرق المقررة شرعاً ، (أَكْثَرُ مِمَّا يُصْلِحُهُ) الدال على غلبة عدم المطابقة (وَإِنَّ الدِّينَ يُمَحَقُّ بِالْقِيَاسِ) (1) لأن القياس لا يصيب الواقع على الأغلب (ونحو ذلك) من الروايات في هذا الباب .

(ولا ريب إن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصية فيها) أي : في ذلك الطريق المنصوب (من بين سائر الأمارات) حيث إن هناك أمارات على الواقع لكن هذا الطريق المنصوب يغلب سائر الأمارات

ص: 114

ثمّ إنسدّ بابُ العلم بذلك الطريق المنصوب والتجأ إلى أعمال سائر الإمارات التي لم يعتبرها الشارعُ في نفس الحكم لوجود الأوفق منها بالواقع ، فلا فرق بين أعمال هذه الإمارات في تعيين ذلك الطريق وبين أعمالها في نفس الحكم الواقعي .

في الوصول الى الواقع كالخبر ، فإنّه غالب الوصول من بين الإمارات الأخر ، من الشهرة ، والاجماع المنقول ، والألويّة ، وما أشبه ذلك .

(ثمّ) أنّه إذا (إنسدّ باب العلم بذلك الطريق المنصوب) بأن لم يتمكن من العلم بالخبر الذي نصبه الشارع طريقاً الى إحكامه (والتجأ) أي : المكلف (الى أعمال سائر الإمارات التي لم يعتبرها الشارع) لأن هناك ما هو أقرب في الوصول الى الواقع منها ، كما لو التجأ بعد الخبر الى العمل بالشهرة ، أو الاجماع المنقول ، أو الألويّة (في نفس الحكم) « في » : متعلق ب- : « اعمال » ، أي : إنّ المكلف أعمل هذه الإمارات للوصول الى الحكم .

وإنما لم يعتبرها الشارع (لوجود الأوفق منها بالواقع) فإنّ المفروض إنّ الخبر أوفق من سائر الإمارات في الوصول الى الواقع ، ولذا إعتبر الشارع الخبر ولم يعتبر سائر الإمارات .

وحينئذ : لمّا إنسدّ الطريق الى الخبر (فلا فرق بين أعمال هذه الامارات) التي لم يعتبرها الشارع (في تعيين ذلك الطريق) « في » : متعلق ب- : « اعمال » أي : إنّ الإمارات التي تدل على الخبر (وبين أعمالها في نفس الحكم الواقعي) .

فاذا قامت الشّهرة - مثلاً - على إنّ الاستحسان طريق ، والاستحسان قال بوجوب صلاة الجمعة ، كان كما إذا قامت الشّهرة على وجوب الجمعة ، وهذا هو معنى تساوي الظنّ الانسدادي على الطريق أو على الواقع .

بل الظاهر إن إعمالها في نفس الواقع أولى لإحراز المصلحة الأولى التي هي أحقّ بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق ، فإنّ غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يُتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق ، لا إدراك المصلحة الواقعية . ولهذا إتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق

(بل الظاهر) لدى العقل والعقلاء (إن إعمالها) أي : الأمارات غير المنصوبة شرعاً التي يضطرّ المكلف إليها (في نفس الواقع ، أولى لإحراز المصلحة الأولى ، التي هي أحقّ بالمراعاة عن مصلحة نصب الطريق) فإذا حصلنا على الشهرة التي تدلّ على وجوب الجمعة ، كان أولى من أن نحصل على الشهرة التي تدلّ على إن الاستحسان طريق .

(فإنّ غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ، ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة) تلك المخالفة (من العمل بذلك الطريق ، لا إدراك المصلحة الواقعية) فإنا إذا حصلنا على الشهرة بوجوب الجمعة و عملنا بالشهرة أحرزنا مصلحة صلاة الجمعة ، بينما إذا حصلنا على الشهرة القائلة بأن الاستحسان طريق ، فأنه إذا لم يكن الاستحسان طريقاً ووقعنا بسبب الشهرة في مفسدة ترك الواقع ، كانت المصلحة التي أحرزناها بسبب عملنا بالشهرة هو : تدارك المفسدة بمصلحة سلوك الطريق ، وذلك للمصلحة السلوكية التي قال بها الشيخ في أول الكتاب .

وإنما قال : فإن غاية ما في نصب الطريق . . . لأنه ربّما لا تكون مصلحة سلوكية أيضاً ، فإنّ المشهور لا يقولون بالمصلحة السلوكية إطلاقاً .

(ولهذا) الذي ذكرناه من قولنا : الظاهر إن إعمال الأمانة في نفس الواقع أولى الى آخره (إتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق

المنصوب في غير العبادات ممّا لا يعتبر فيه نية الوجه إتفاقاً، بل الحقّ ذلك فيها أيضاً، كما مرّت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط .

المنصوب (ولو معلوماً .

فإنّه إذا دار الأمر بين الأخذ بقول الشاهد على أنّ ماء الاناء الأبيض مطلق، بعد العلم بأن أحد المائتين في الاناء الأبيض أو الأحمر مضاف، فإن الاحتياط بغسل الشيء النجس بكليهما أولى عند العقل والعقلاء وعند الشرع - الذي قال: « احتَطْ لِدِينِكَ بما شئت » (1) - من غسله بالماء الذي قام الشاهد على أنّه مطلق فقط، وليست هذه الأولويّة إلاّ لأنّ تحرّي الواقع أولى من تحرّي الطّريق .

لكن ترجيح الاحتياط إنّما هو (في غير العبادات، ممّا لا يعتبر فيه نية الوجه إتفاقاً) بين العلماء على أنّ الاحتياط أولى من سلوك الطريق .

(بل الحقّ ذلك) أي : تقدّم الاحتياط على سلوك الطريق المنصوب (فيها) أي : في العبادات (أيضاً، كما مرّت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط) فراجع .

وعليه : فإذا دار الأمر بين صلاتين في ثوبين أحدهما طاهر والأخر نجس حتى يحرز الواقع قطعاً، وبين صلاة واحدة في ثوب قام الشاهد على أنّه طاهر، كان الاحتياط بالصلاة في ثوبين أولى من الصلاة في ثوب واحد قام الشاهد على طهارته، لأنّ الاحتياط معلوم الوصول إلى الواقع بينما ما قام عليه الطّريق لا يعلم وصوله الى الواقع، فلربّما لم يصب الواقع وإنّما يكون المكلف معذوراً إذا سلك

ص: 117

1- - وسائل الشيعة : ج 27 ص 167 ب 12 ح 33509، الامالي للمفيد : ص 283، الامالي للطوسي : ص 110 ح 168 .

فان قلت : العملُ بالظَّنِّ في الطريق عملٌ بالظَّنِّ في الامتثال الظاهريِّ والواقعيِّ ، لأنَّ الفرضَ إفادةً الطريق للظَّنِّ بالواقع ، بخلاف غير ما ظنَّ طريقته ، فإنه ظنَّ بالواقع وليس ظناً بتحقيق الامتثال في الظاهر ، بل الامتثال الظاهريِّ مشكوكٌ أو موهومٌ بحسب احتمال إعتبار ذلك الظنِّ .

هذا الطريق .

إذن : فنقول للفصول : انَّ اللازم تحصيل الظَّنِّ بالطريق ، لا الظَّنِّ بالواقع ، هو خلاف العقل والعقلاء والشرع .

(فان قلت :) اللازم العمل بالظَّنِّ بالطريق - كما يقوله الفصول - لا العمل بالظَّنِّ بالواقع ، لأنَّ (العمل بالظَّنِّ في الطريق ، عمل بالظَّنِّ في الامتثال الظاهري والواقعي) .

أمَّا الظاهري : فإنه ظنَّ بالطريق .

وأما الواقعي : ف- (لأنَّ الفرض إفادةً الطريق للظَّنِّ بالواقع) فاذا طننا بأنَّ الخبر

طريق وعملنا بالخبر ، فإننا نظنَّ بالواقع أيضاً .

(بخلاف غير ما ظنَّ طريقته ، فإنه ظنَّ بالواقع) فقط (وليس ظناً بتحقيق الامتثال في الظاهر) فإنه إذا ظنَّ بوجوب صلاة الجمعة وأتى بها ، فإنه ظنَّ بالواقع وبالامتثال الواقعي ، وليس ظناً بالامتثال الظاهري لعدم تحقق الامتثال بسبب الطريق (بل الامتثال الظاهري مشكوكٌ أو موهومٌ بحسب احتمال إعتبار ذلك الظنِّ) .

مثلاً : إذا ظنَّ في حال الانسداد بأنَّ الخبر فقط طريق ، كان معناه : الوهم بأنَّ الشهرة طريق ، أو معناه : الشك في أنَّ الشهرة طريق أم لا ؟ فاذا عمل بالشهرة التي قامت على وجوب الظاهر كان تاركاً للعمل بالظَّنِّ وأخذاً بالعمل بالوهم أو الشك

قلت : أولاً: إنّ هذا خروجٌ عن الفرض ، لأنّ مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظنّ في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظنّ به أصلاً .

نعم ، قد إتفق في الخارج أنّ الأمور التي يُعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً مفيدة للظنّ شخصاً أو نوعاً ، لا أنّ مناط الاستدلال إتباع الظنّ بالطريق المفيد للظنّ بالواقع .

فيما إذا قام الخبر على وجوب الجمعة .

ومن المعلوم : إنّ العمل بالظنّ بالطريق ، أولى من العمل بالوهم أو بالشك بالطريق ، فكيف تقولون - أنتم أيها الشيخ - بتقديم الظنّ بالواقع على الظنّ بالطريق ؟ أو تقولون بتساويهما ؟ .

(قلت : أولاً: إنّ هذا) الذي ذكرتموه : من إنّ الظنّ بالطريق ظنّ بالواقع أيضاً ، بخلاف الظنّ بالواقع ، فإنّه ليس ظناً بالطريق (خروج عن الفرض) الذي فيه كلامنا الآن .

وذلك (لأنّ مبنى الاستدلال المتقدم) - إنّما هو (على وجوب العمل بالظنّ في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظنّ به) أي : بالواقع (أصلاً) فإنّ صاحب الفصول يقول : إنّهُ إذا كان هناك ظنّان : ظنّ بالطريق ، وظنّ بالواقع ، فاللازم الأخذ بالظنّ بالطريق ، سواء ظنّ بالواقع أم لا .

(نعم ، قد إتفق في الخارج) أي : في القضية الخارجيّة (إنّ الأمور التي يُعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً ، مفيدة للظنّ شخصاً أو نوعاً) بالظنّ بالواقع (لا أنّ مناط الاستدلال) الذي هو إتباع الظنّ بالطريق (إتباع الظنّ بالطريق المفيد للظنّ بالواقع) .

والحاصل : أنّ الفصول يقول : إذا ظننت بالطريق إتبعه سواء ظننت بالواقع ،

وثانياً: إنَّ هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنّية على بعض باعتبار الظنّ باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر، بعد الاعتراف بأنَّ مؤدّى دليل الانسداد حجّية الظنّ بالواقع لا بالطريق .

وسيجي الكلام في أنّ نتيجة دليل

أم لا-، والمستشكل ب-: « ان قلت » يقول: إذا ظننت بالطريق ظننت بالواقع، ومن المعلوم: إنّه ليس كل ما ظنّ الانسان بالطريق ظنّ بالواقع .

(وثانياً:) إنّ الظنّ بالواقع إن لم يكن معتبراً كان وجوده كعدمه، إذ المعيار الوحيد - بنظر هذا القائل - هو الظنّ بالطريق فقط، وعليه: فلماذا رجّح الظنّ بالطريق لأنّه ظنّ بالواقع حيث قال: العمل بالظنّ في الطريق عمل بالظنّ في الامتثال الظاهري والواقعي؟ ف- (انّ هذا الكلام منه (يرجع الى ترجيح بعض الأمارات الظنّية) التي هي الظنّ بالطريق (على بعض) وهو الظنّ بالواقع .

وإنّما يرّجح الظنّ بالطريق على الظنّ بالواقع (باعتبار الظنّ باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر) يعني: أنّ القائل قال: إنّنا نظنّ باعتبار الظنّ بالطريق شرعاً، ولا نظنّ باعتبار الظنّ بالواقع شرعاً (بعد الاعتراف) منه (بأنّ مؤدّى دليل الانسداد حجّية الظنّ بالواقع لا بالطريق) .

ثم إنّ الفصول الذي يقول بحجّية الظنّ بالطريق لا الظنّ بالواقع يترتب على كلامه هذا: إلغاء بحث جارٍ بين الانسداديين يأتي عن قريب إنشاء الله في إنّ نتيجة دليل الانسداد مطلقة أو مهملة .

وإنّما يلزم إلغاء هذا البحث لأن الاطلاق والاهمال يأتيان في الظنّ بالواقع، لا الظنّ بالطريق، فان الظنّ بالطريق ليس فيه إطلاق أو إهمال .

والى هذا المعنى: أشار المصنّف بقوله: (وسيجي الكلام في أنّ نتيجة دليل

الانسداد على تقدير إفادته إعتبار الظن بنفس الحكم كلبية بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض أو مهملة بحيث يجب الترجيح بين
الظنون ، ثم التعميم مع فقد المرجح ؟ .

والاستدلال المذكور مبني على إنكار ذلك كله ، وأن دليل الانسداد جارٍ في مسألة تعيين الطريق وهي المسألة الأصولية ، لا في نفس
الأحكام الواقعية الفرعية ، بناءً منه على أن الأحكام الواقعية بعد نصب الطريق ليست مكلفاً بها تكليفاً فعلياً إلا بشرط قيام الطرق عليها ،

الانسداد على تقدير إفادته إعتبار الظن بنفس الحكم ، كلبية ، بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض) وإنما الاعتبار بما أدى إليه الظن
قوياً كان أو ضعيفاً (أو مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون) إذا كان هناك مرجح (ثم التعميم) لكل الظنون (مع فقد المرجح) ؟ .

فإنه سيأتي - إنشاء الله تعالى - بعد أربع صفحات تقريباً ، قول المصنف : فهنا مقامات .

الأول : في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة أو معينة ، ومراده بالمعينة : الكلبية ،

كما سيظهر إنشاء الله تعالى .

(والاستدلال المذكور) لصاحب الفصول (مبني على إنكار ذلك كله) أي : كون النتيجة مهملة أو مطلقة (وأن دليل الانسداد جارٍ في
مسألة تعيين الطريق ، وهي المسألة الأصولية ، لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية) .

هذا هو كلام الفصول (بناءً منه على أن الأحكام الواقعية بعد نصب الطريق ليست مكلفاً بها تكليفاً فعلياً إلا بشرط قيام الطرق عليها) كما
إذا قال المولى لعبده: إني أريد منك أموراً ، لكن أريدها منك عن طريق خادمي هذا ، حيث قيد

فالمكلفُ به في الحقيقة مؤدّيات تلك الطرق ، لا الأحكام الواقعيّة من حيث هي .

وقد عرفت ممّا ذكرناه أنّ نصب هذه الطرق ليست إلّا- لأجل كشفها الغالبيّ عن الواقع ومطابقتها له : فاذا دار الأمر بين إعمال الظنّ في تعيينها أو في تعيين الواقع ولم يكن رجحانُ للأول .

ثمّ إذا فرضنا أنّ نصبها ليس لمجرد الكشف ، بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحةُ الواقع ،

أحكامه بالطريق الذي هو خادمه ، فلا يريد أحكامه عن غير هذا الطريق .

وعليه : (فالمكلفُ به في الحقيقة) - على قول الفصول - هو (مؤدّيات تلك الطرق ، لا الأحكام الواقعيّة من حيث هي) أحكام واقعية .

هذا (وقد عرفت ممّا ذكرناه) قبل صفحة تقريباً : عدم تماميّة كلام الفصول ، وذلك (أنّ نصب هذه الطرق ليست إلّا لأجل كشفها الغلبيّ عن الواقع ، ومطابقتها له) لا إنّ الطرق تقيد الأحكام الواقعيّة ، (فاذا دار الأمر بين إعمال الظنّ في تعيينها) أي : في تعيين الطرق (أو في تعيين الواقع ، ولم يكن رجحانُ للأول) أي : الظنّ في تعيين الطرق ، على الثاني ، أي الظنّ في تعيين الواقع .

ولهذا نرى : أنّه لا فرق بين الظنّ بالطرق أو الظنّ بالواقع ، وإنّ أشرنا قبل نصف صفحة تقريباً الى أنّ الظاهر : أنّ إعمالها في نفس الواقع أولى ، لاحتراز المصلحة الأولى التي هي أحقّ بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق .

وعلى أيّ حال : فإن نصب الطرق إنّما هو لأجل الكشف الغالبي عن الواقع .

(ثمّ إذا فرضنا : إنّ نصبها ليس لمجرد الكشف) عن الواقع (بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع) كالتسهيل في أصالة الطّهارة ، وما أشبه ذلك

لكن ليس مفادُ نصبها تقييدَ الواقعِ بها وإعتبارَ مساعدتها في إرادةِ الواقعِ ، بل مؤدَى وجوب العملِ بها جعلها عينَ الواقعِ ولو بحُكمِ الشارعِ ، لا قيدياً له .

والحاصلُ : أنه فرقُ بَيِّنَ أن يكونَ مرجعُ نَصْبِ هذه الطُّرقِ إلى قَوْلِ الشارعِ : « لا أريدُ مِنَ الواقعِ إلا ما ساعدَ عليه ذلكَ الطريقُ » ،

(لكن ليس مفادُ نصبها) أي : نصب الطرق (تقييد الواقع بها) أي : بهذه الطرق (وإعتبار مساعدتها في إرادة الواقع) .

وقوله : « وإعتبار » عطفٌ على قوله « تقييد » أي : ليس مفادُ نصبها : ان الشارع اعتبر مساعدة الطرق في إرادة الواقع ، بحيث إذا لم تكن تلك الطرق لا يريد الشارع الواقع (بل مؤدَى وجوب العمل بها) أي : بالطرق (جعلها عينَ الواقع ولو بحكم الشارع ، لا قيدياً له) أي : لا قيدياً للواقع .

وذلك لأن مجرد ملاحظة الشارع المصلحة في أمره بسلوك الأمار الكاشفة عن الواقع - مضافاً إلى كشفها - لا يقتضي رفع اليد عن الواقع ، بل غاية ما يلزمه : تدارك ما فات من مصلحة الواقع من جهة سلوكها ، فإنه ربّما كان العبد يدرك الواقع إذا لم ينصب الشارع هذا الطريق ، فنصب الطريق فوّت عليه الواقع ، فيلزم على الشارع أن يتدارك مصلحة الواقع ، وذلك في كلام طويل ذكرناه في أوّل الكتاب في باب المصلحة السلوكية .

وعلى أي حال : فأين هذا من إعراض الشارع عن الواقع رأساً ، وإرادته الطريق فقط .

(والحاصل : أنه فرق بين أن يكون مرجعُ نصب هذه الطُّرق) من قبل الشارع (الى قول الشارع : لا أريد من الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق) فيكون

فَيَنْحَصِرُ التَّكْلِيفُ الْفِعْلِيُّ حِينَئِذٍ فِي مُؤَدِّيَاتِ الطَّرِيقِ ، وَلَا زَمُّهُ إِهْمَالٌ مَا لَمْ يُوَدَّ إِلَيْهِ الطَّرِيقُ مِنَ الْوَاقِعِ ، سِوَاءَ انْفِتَاحِ بَابِ الْعِلْمِ بِالطَّرِيقِ أَمْ
إِنْسَادٌ ، وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ التَّكْلِيفُ الْفِعْلِيُّ بِالْوَاقِعِ بَاقِيًا عَلَى حَالِهِ ، إِلَّا أَنَّ الشَّارِعَ حَكَمَ بِوَجُوبِ الْبِنَاءِ عَلَى كَوْنِ مُؤَدِّيِ الطَّرِيقِ هُوَ ذَلِكَ الْوَاقِعُ
فَمُؤَدِّي هَذِهِ الطَّرِيقِ وَاقِعٌ جَعَلِيٌّ ؛ فَإِذَا إِنْسَادَ طَرِيقُ الْعِلْمِ إِلَيْهِ وَدَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الظَّنِّ بِالْوَاقِعِ الْحَقِيقِيِّ وَبَيْنَ الظَّنِّ بِمَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ وَاقِعًا ، فَلَا
تَرْجِيحَ ، إِذِ التَّرْجِيحُ

الطَّرِيقِ مَقِيدًا بِالْوَاقِعِ ، وَالْوَاقِعُ مَقِيدًا بِالطَّرِيقِ (فَيَنْحَصِرُ التَّكْلِيفُ الْفِعْلِيُّ) لِلْمَكْلُوفِ (حِينَئِذٍ) أَي : حِينَ قَوْلِ الشَّارِعِ ذَلِكَ (فِي مُؤَدِّيَاتِ
الطَّرِيقِ) فَقَطْ .

(وَلَا زَمُّهُ) أَي : لَا زَمَّ هَذَا الْقَوْلُ مِنَ الشَّارِعِ : (إِهْمَالٌ مَا لَمْ يُوَدَّ إِلَيْهِ الطَّرِيقُ مِنَ الْوَاقِعِ ، سِوَاءَ انْفِتَاحِ بَابِ الْعِلْمِ بِالطَّرِيقِ أَمْ إِنْسَادٌ) فَإِذَا قَالَ
الشَّارِعُ : أَرِيدُ أَحْكَامِي مِنْ طَرِيقِ الْخَبْرِ الْوَاحِدِ فَقَطْ ، كَانَ مَعْنَاهُ : أَنَّهُ لَا يَرِيدُ حَكْمًا لَمْ يَأْتِ مِنْ طَرِيقِ الْخَبْرِ الْوَاحِدِ ، سِوَاءَ كَانَ فِي حَالِ
الانْفِتَاحِ أَوْ حَالِ الْإِنْسَادِ .

(وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ التَّكْلِيفُ الْفِعْلِيُّ) عَلَى الْمَكْلُوفِ (بِالْوَاقِعِ بَاقِيًا عَلَى حَالِهِ) وَأَنَّ الشَّارِعَ يَرِيدُ الْوَاقِعَ (إِلَّا أَنَّ الشَّارِعَ حَكَمَ : بِوَجُوبِ الْبِنَاءِ
عَلَى كَوْنِ مُؤَدِّيِ الطَّرِيقِ هُوَ ذَلِكَ الْوَاقِعُ) بَأَنَّ كَانَ الشَّارِعَ يَرِيدُ الْوَاقِعَ ، وَمَعَ ذَلِكَ وَيَرِيدُ أَنَّهُ إِذَا أَدَّى الْخَبْرَ إِلَى خِلَافِ الْوَاقِعِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ
وَاقِعًا تَنْزِيلِيًا .

وَعَلَيْهِ : (فَمُؤَدِّي هَذِهِ الطَّرِيقِ وَاقِعٌ جَعَلِيٌّ) تَنْزِيلِيٌّ (فَإِذَا إِنْسَادَ طَرِيقُ الْعِلْمِ إِلَيْهِ) أَي : إِلَى الْوَاقِعِيِّ (وَدَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الظَّنِّ بِالْوَاقِعِ الْحَقِيقِيِّ ،
وَبَيْنَ الظَّنِّ بِمَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ وَاقِعًا ، فَلَا تَرْجِيحَ) بَيْنَ الْوَاقِعِ الْحَقِيقِيِّ وَبَيْنَ الْوَاقِعِ التَّزْيِيلِيِّ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ : أَنَّ الشَّارِعَ جَعَلَ الْوَاقِعَ التَّزْيِيلِيَّ ،
نَازِلًا مَنْزِلَةَ الْوَاقِعِ الْحَقِيقِيِّ .

وَإِنَّمَا لَا يَكُونُ تَرْجِيحُ (إِذِ التَّرْجِيحُ) الَّذِي قَالَ بِهِ صَاحِبُ الْفُصُولِ

مبني على إغماض الشارع عن الواقع ، وبذلك ظهر ما في قول هذا المستدل : من « أن التسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق إنما يحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرّر مستقلاً ، لقيام الظن في كل من التّكليفين حينئذٍ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر .

وأما لو كان أحد التّكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له ، فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالآخر المقيد له

(مبني على إغماض الشارع عن الواقع ، وبذلك) الذي قلنا : من عدم تقييد الواقع بالطريق وعدم الاغماض عن الواقع المجرد عن الطريق (ظهر ما في قول هذا المستدل) وهو صاحب الفصول (من) نظر ، وهو :

(ان التسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق) بأن يكون كل واحد منهما كافياً في أداء التكليف (انما يحسن لو كان ، أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل) يعني : الواقع (والطريق المقرّر) الى الواقع (مستقلاً) بأن لا يفرّق عند الشارع ظن المكلف بالواقع ، أو الظن بالطريق (لقيام الظن في كل من التّكليفين حينئذٍ) أي حين استقلال كل واحد من الظن بالطريق ، أو الظن بالواقع (مقام العلم به ، مع قطع النظر عن الآخر) فاذا ظن بالطريق كفى ، وإذا ظن بالواقع كفى .

(وأما لو كان أحد التّكليفين) من الواقع والطريق (منوطاً بالآخر) كما يرى صاحب الفصول الواقع منوطاً بالطريق ، والطريق (مقيداً له) أي : للواقع ، فان بنظر صاحب الفصول : ان الشارع لا يريد الواقع بما هو واقع ، وإنما يريد الواقع الذي هو مؤدّى الطريق .

وعليه : (فمجرد حصول الظن بأحدهما) وهو الواقع (دون حصول الظن بالآخر) وهو الطريق (المقيد له) أي : الطريق الذي هو مقيد للواقع ، فاته

لا- يقتضي الحكم بالبراءة . وحصول البراءة في حصول العلم بأداء الواقع إنّما هو لحصول الأمرين به ، نظراً إلى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع؛ فلو كان الظنّ بالواقع ظناً بالطريق جرى ذلك فيه أيضاً، لكنه ليس كذلك ، ولذا لا يحكم بالبراءة معه ،»

(لا يقتضي الحكم بالبراءة) إذا جاء به المكلف ، لأنه ظنّ بالواقع من دون أن يقوم عليه طريق ، بينما كان يلزم عليه أن يأتي بالواقع الذي قام الطريق عليه .

(و) إن قلت : كما أنّ الواقع إذا حصل العلم به كفى في البرائة بلا إحتياج الى العلم بالطريق كذلك الظنّ فأنّه إذا حصل الظنّ بالواقع ، كفى في البرائة بلا إحتياج الى الظنّ بالطريق أيضاً .

قلت : (حصول البرائة في حصول العلم بأداء الواقع ، إنّما هو لحصول الأمرين) من الواقع والطريق (به) أي : بسبب العلم بالواقع .

وإنّما يحصل الامران بسبب العلم بالواقع (نظراً الى أداء الواقع ، وكونه) أي : إداء الواقع (من الوجه المقرر) .

وإنّما كان بالوجه المقرر (لكون العلم طريقاً الى الواقع في العقل والشرع) فإنّ العلم طريق عقلي وطريق شرعي .

وعليه : (فلو كان الظنّ بالواقع ، ظناً بالطريق) أيضاً (جرى ذلك) أي : حصول البرائة (فيه) أي : في الظنّ بالواقع (أيضاً) أي : كالعلم .

(لكنه ليس كذلك) فان الظنّ بالواقع ليس ظناً بالطريق (ولذا لا يحكم بالبراءة معه) (1) أي : مع الظنّ بالواقع .

ص: 126

الوجه الثاني :

ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الأول وبعض الوجوه الأخر ،

والحاصل : إن العلم بالواقع علم بالطريق ، لفرض إن الشارع جعله طريقاً الى الواقع ، بينما ليس الظن بالواقع ظناً بالطريق ، فاذا ظن بالواقع وعمل به لم يكن هناك ظن بالطريق ، بخلاف الظن بالطريق ، فأنه ظن بالواقع .

هذا ، وقد عرفت الاشكال فيما ذكره صاحب الفصول وأنه يتساوى الظن بالواقع والظن بالطريق ، بل الظن بالواقع أولى من الظن بالطريق (إنتهى) كلام الفصول .

(الوجه الثاني) من وجهي لزوم الظن بالطريق وأنه لا يكفي الظن بالواقع : (ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين) وهو الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية ، فأنه ذكر هذا الوجه الثاني (مع الوجه الأول) الذي استفاده منه صاحب الفصول ونقلناه نحن عن الفصول (وبعض الوجوه الأخر) .

ويمكن أن يلخص هذا الوجه : بأننا نحتاج الى الظن ببراءة الذمة ، لا الظن بأداء الواقع ، لأن المطلوب منا : براءة الذمة ، أما الظن بأداء الواقع فلا يكفي ، إذ من الممكن أن يأتي الانسان بما يظن أنه واقع ولا يظن ببراءة ذمته ، لاحتمال ان الشارع يريد منه شيئاً فوق أداء الواقع .

ويمكن تأييده بما ورد في باب القضاء : من « رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ » (1) حيث إن القاضي أدى الواقع ، لكن الشارع لا يكتفي بذلك الواقع

ص: 127

قال : « لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية ، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة ، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بأن يُقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه بأداء الواقع

في براءة ذمته ، كما يمكن تأييد ذلك أيضاً بما ورد : من إن « من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » (1).

وحيث إن المطلوب : براءة الذمة ، فان تمكن من البرائة بالعلم فهو ، والأبأن إنسد باب العلم ، فاللازم الظن ببراءة الذمة ، فاذا سلك الطريق المظنون إكتفى العقل بالبرائة ، أما اذا ظن بالواقع فلا يكتفى العقل ببرائته عن التكليف .

ولهذا (قال) صاحب الحاشية أولاً : (لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية ، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة) والمراد من قوله : « في الجملة » أنه يجب علينا : إما الواقع وإما مؤديات الطرق بحسب القدرة .

(و) ثانياً : (إن الواجب علينا أولاً : هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف) - بالكسر - أي : المولى ، فإنه يجب على المكلف - بالفتح - العلم بأن ذمته فرغت من حكم الشارع ، وذلك (بأن يقطع معه) أي : مع العلم (بحكمه) أي : بحكم المولى قطعاً (بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به) من الأحكام .

(و) ثالثاً : (سقوط التكليف عنا) مع القطع بتفريغ الذمة مسلم (سواء حصل العلم منه) أي : من القطع بتفريغ الذمة (بأداء الواقع) أي : نعلم بأداء الواقع

ص: 128

1- وسائل الشيعة : ج 27 ص 205 ب 13 ح 33610 وفيه « فاصاب الحق » ، تفسيرالصافي : ج 1 ص 21 .

أولاً ، حسب ما مرّ تفصيلاً القول فيه .

وحينئذٍ ، فنقول : إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة ، وإنّ إنسدّ علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به فتعين الأخذ به عند التنزّل من العلم في حكم العقل بعد إنسداد سبيل العلم به والقطع ببقاء التكليف ،

(أولاً ، حسب ما مرّ تفصيلاً القول فيه) وسيأتي من المصنّف - إنشاء الله - بيانه مجدداً .

(وحينئذ) أي : حين تمت الأمور الثلاثة المذكورة (فنقول : إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم الشارع) « في » : متعلق بقوله : « تحصيل » وذلك بأن نحصل العلم بحكم الشارع فنعمل به ، فنقطع بفرغ ذمتنا .

وإنما نحصل العلم إذا كانت الطرق المقررة معلومة لنا (فلا إشكال في وجوبه) أي : وجوب تحصيل العلم بتفريغ الذمّة (وحصول البراءة) أي : وجوب تحصيل البراءة .

(وإن إنسدّ علينا سبيل العلم به) أي : بتفريغ الذمّة (كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه) أي : في حكم المكلف - بالكسر - وهو الشارع (إذ) الظنّ (هو الأقرب إلى العلم به) أي : بتفريغ الذمّة .

إذن : (فتعين الأخذ به) أي : بالظنّ (عند التنزّل من العلم في حكم العقل) وقوله : « في حكم العقل » ، متعلق بقوله : « فتعين » ، أي : تعين بحكم العقل الأخذ بالظنّ إذا لم يكن لنا علم ، وذلك (بعد إنسداد سبيل العلم به ، والقطع ببقاء التكليف) فإنّه إذا إنسدّ باب العلم أولاً ، وعلمنا ببقاء التكليف ثانياً ، وجب علينا

دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع ، كما يدّعيه القائل بأصالة حجّية الظنّ .

وبينهما بونٌ بعيدٌ ، إذ المعتبرُ في الوجه الأوّل هو الأخذُ بما يُظنُّ كونه حجّةً بقيام دليل ظنّي على حجّيته ، سواء حصلَ منه الظنّ بالواقع أو لا .

وفي الوجه الثاني لا- يلزم حصولُ الظنّ بالبراءة في حُكم الشارع ، إذ لا يستلزم مجردُ الظنّ بالواقع الظنّ باكتفاء المكلف بذلك الظنّ في العمل ، سيّما بعد النهي عن إتّباع الظنّ .

تحصيلُ الظنّ بفراغ الذمة .

(دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع) يعني : لا- يكفي أن نظنّ بأداء الواقع (كما يدّعيه القائل بأصالة حجّية الظنّ) من مشهور الانسداديين الذين يقولون بأنّه يكفي الظنّ بأداء الواقع .

(وبينهما) أي : بين تحصيل الظنّ بأداء الواقع وتحصيل الظنّ ببرائة الذمة (بونٌ بعيد ، إذ المعتبر في الوجه الأوّل) وهو الظنّ بالبراءة (هو الأخذُ بما يُظنُّ كونه حجّةً بقيام دليل ظنّي على حجّيته) كالأخذ - مثلاً - بالخبر الذي يُظنُّ كونه حجّةً ، لأنّه قام الدليل الظني - كالشهرة مثلاً - على حجّيته فان الأخذ به ، مظنّة للبراءة (سواء حصل منه الظنّ بالواقع أو لا) لأننا مكلفون أولاً بالعلم ببرائة الذمة ، فاذا لم يكن علم ، فإنّا مكلفون بالظنّ ببرائة الذمة .

(وفي الوجه الثاني :) وهو ما ذكره بقوله : دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع (لا يلزم حصول الظنّ بالبراءة في حكم الشارع) لأنّ الظنّ بالواقع لا يلزم الظنّ بالبراءة (إذ لا يستلزم مجردُ الظنّ بالواقع الظنّ باكتفاء المكلف) - بالكسر - أي : المولى (بذلك الظنّ) بالواقع (في العمل ، سيّما بعد النهي عن إتّباع الظنّ)

فاذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى العقل ، يلزم إعتبار أمر آخر يظنّ معه رضى المكلف بالعمل به . وليس ذلك إلا الدليل الظني الدال على حجّيته؛ فكلّ طريق قام ظنّ على حجّيته عند الشارع ، يكون حجّة دون ما لم يقيم عليه ذلك انتهى بألفاظه .

وأشار بقوله : « حسب ما مرّ تفصيل القول فيه » إلى ما ذكره سابقاً في مقدّمات هذا المطلب ، حيث قال - في المقدّمة الرابعة من تلك

وقد سبق ممّا مثالين ، لأنّ الظنّ بالواقع لا يكفي ، بل يلزم الظنّ بالطريق .

(فاذا تعيّن تحصيل ذلك) أي : الطريق المجعول (بمقتضى العقل ، يلزم إعتبار أمر آخر يظنّ معه رضى المكلف بالعمل به) وهو الظنّ بالطريق إذا لا يكفي الشك والوهم (وليس ذلك) أي : الأمر الآخر ، الذي يظنّ معه رضى المكلف بالعمل به (إلا الدليل الظني الدال على حجّيته) كما مثلنا له بالشهرة التي هي دليل ظنيّ تقوم على حجّية خبر الواحد .

وعلى هذا : (فكلّ طريق قام ظنّ على حجّيته عند الشارع ، يكون حجّة) ويلزم علينا العمل به (دون ما لم يقيم عليه ذلك) (1) ظنّ بالحجّية (إنتهى) كلام صاحب الحاشية (بألفاظه) ممّا حصله : إنّه لدى الانسداد يجب الظنّ بالطريق ، ولا يكفي الظنّ بالواقع .

هذا (وأشار بقوله : حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، الى ما ذكره سابقاً في مقدّمات هذا المطلب) ببيان ما ذكرناه نحن بقولنا : وثالثاً : سقوط التكليف عنّا سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أم لا (حيث قال في المقدّمة الرابعة من تلك

ص: 131

«إنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل : هل هو اليقينُ بمصادفة الأحكام الواقعيّة الأولى إلاّ أن يُقوم دليل على الاكتفاء بغيره ؟ .

أو أنّ الواجبَ أولاً هو تحصيلُ اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادته الشارِع في الظاهر ، وحكَمَ معه قطعاً بتفريغ ذمّتنا ، بملاحظة الطرق المقرّرة لمعرفتها بما جعلها وسيلة للوصول إليها ، سواء علم بمطابقة الواقع أو ظنّ ذلك ، أو لم يحصل شيء منهما ؟

المقدمات (الانسدادية) : إنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل ، هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعيّة الأولى ؟ (بأن يكون الواجب علينا العلم بالأحكام (إلاّ أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره) فيكون قيام الدليل على الاكتفاء بغيره إستثناء عن الواجب الأوّلي .

(أو أنّ الواجب ، أولاً : هو : تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام ، وأداء الأعمال على وجه إرادة الشارِع في الظاهر ؟) من دون أن نكون نحن مكلفين بالواقع ، وإنّما نكون مكلفين بمؤديات الطرق ، (و) تحصيل (حكم) الشارِع (معه) أي : مع هذا اليقين (قطعاً بتفريغ ذمّتنا) وذلك العلم والحكم إنّما يحصل لنا (بملاحظة الطرق المقرّرة لمعرفتها) أي : لمعرفة الأحكام (بما جعلها) أي : جعل الشارِع الطرق وسيلة للوصول الى أحكامه ، فالطرق هي (وسيلة للوصول إليها) أي : الى تلك الأحكام .

وحينئذ : فاللازم عليه سلوك الطريق (سواء علم بمطابقة الواقع أو ظنّ ذلك ، أو لم يحصل شيء منهما) أي : شيء من العلم والظنّ ، حيث إنّنا مكلفون بسلوك

الذي يقتضيه التحقيق الثاني ، فإنه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الأدلة المتقدمة على إعتباره .

ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور ، لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ، ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك ، بل الأدلة الشرعية قائمة على

الطريق ولا شأن لنا بالواقع .

(وجهان) جواب قوله : هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الى آخره ؟ .

أما (الذي يقتضيه التحقيق) عند صاحب الحاشية ، فهو (الثاني :) أي : أنا مكلفون بسلوك الطريق ، سواء طابق الواقع أم لم يطابق ، ولسنا مكلفين بالعلم بتحصيل الواقع ، وإذا إنسد العلم فلسنا مكلفين بتحصيل الظن بالواقع (فإنه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ، ودلت الأدلة المتقدمة) من العقل والشرع (على إعتباره) أي : إعتبار الطريق دون الواقع .

(ولو حصل العلم بها) أي : ببرائة الذمة (على الوجه المذكور) أي : بسلوك الطريق (لم يحكم العقل) بعد ذلك (بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع) لأنّ الواقع ليس مكلفاً به (ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك) أي : وراء سلوك الطريق .

أقول : وهنا سؤال عن المصتف وهو : أنه إن أراد نفي الدلالة على الوجوب التعيني فهو مسلم ، أما إذا أراد نفي الوجوب التخيري ، فقد عرفت : أنه كما يصح العلم بالطريق أو بالواقع كذلك يصح الظن بالطريق أو بالواقع .

وعلى أي حال : فقد قال صاحب الحاشية : (بل الأدلة الشرعية قائمة على

خلاف ذلك إذ لم يُبين الشريعة من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ، ولم يقع التكليف به حين إنفتاح سبيل العلم بالواقع .

وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام كفاية في ذلك ، إذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام ، أو حصول التواتر لأحاديثهم بالنسبة إلى آحاد

خلاف ذلك) أي : الأدلة ليست ساكنة ، وإنما هي قائمة على عدم وجوب تحصيل شيء آخر وراء تحصيل البرائة (إذ لم يبين الشريعة من أول الأمر) منذ زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين) وإنما أراد الشارع : العلم بفراغ الذمة .

(ولم يقع التكليف به) أي : بالأحكام الواقعية من الشارع (حين إنفتاح سبيل العلم بالواقع) فكيف عند الانسداد ؟ فإنه مع إنفتاح سبيل العلم - كما في زمان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - لم يرد الشارع من المكلفين العلم بالواقع ، وإنما أراد العلم بفراغ الذمة فقط .

هذا (وفي ملاحظة طريق السلف) من المسلمين (من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام كفاية في ذلك) وتأيد لما ذكرناه : من أنه لم يقع التكليف حال إنفتاح سبيل العلم بالواقع .

وإنما يدل طريقة السلف على الاكتفاء بالطريق لا بالواقع (إذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام ، أو حصول التواتر لأحاديثهم) أي : لأحاديث المسلمين (بالنسبة إلى آحاد

الأحكام ، أو قيام القرينة القاطعة على عَدَم تَعَمُّد الكَذِب أو الغَلَط في الفهم أو في سماع اللفظ ، بلْ لو سَمِعوه مِن الثقة إكتفوا به» ، انتهى .

ثم شرَّع في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً - إلى أن قال : «فتحصل

الأحكام) بأن يلزم النبي عليهم أن يسمعوا منه ، أو أن يحصلوا على التواتر .

(أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب ، أو الغلط في الفهم) من السائل (أو في سماع اللفظ) من الناقل ، وذلك بأن يقطعوا أنهم سمعوا اللفظ صحيحاً ويقطعوا بأنهم فهموا من اللفظ معناه الذي أراده الرسول والأئمة عليهم السلام (بل لو سمعوه من الثقة ، إكتفوا به) (1) وهذا يدل على جواز الاعتماد على الطريق دون الواقع .

لكن فيه ما ذكرناه سابقاً : من ان هذا يدل على الجواز ، لا على أنّ الامر منحصر بالطريق حتّى إذا حصل العلم بالواقع لم يكتف به ، وإذا سقط العلم بالواقع قام الظنّ مقامه ، فكما أنّه كان يصح لهم أن يعتمدوا على العلم بالطريق أو العلم بالواقع ، كذلك يصح للانسداديين أن يظنّوا بالطريق ، أو يظنّوا بالواقع - كما - سيأتي الإشارة اليه من المصنّف إنشاء الله تعالى - (انتهى) كلام صاحب الحاشية .

(ثم شرع) صاحب الحاشية (في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً) أي : ولو بدون القرينة ، لوضوح أنّ الانسان لا يحصل له العلم بقول الثقة ، وإنّما يحصل له الحجّة من قول الثقة (الى ان قال) صاحب الحاشية : (فتحصل

ص: 135

مما قرّناه أنّ العلم الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرّر لمعرفتها والوصول إليها ، والواجب بالنسبة إلى العمل هو إدائه على وجه يقطعّ معه بتفريغ الذمّة في حكم الشرع ، سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرّر من الشارع ، وإن لم يُعلم أو لم يظنّ بمطابقتها للواقع .

وبعبارة أخرى ، لا بدّ من معرفة أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منتهٍ إلى اليقين ،

مما قرّناه : إنّ العلم الذي هو مناط (تحصيل) التكليف أولاً هو : العلم بالأحكام من الوجه المقرّر لمعرفتها (اي : معرفة تلك الأحكام) والوصول إليها) من ذلك الوجه المقرّر .

(و) أيضاً (الواجب بالنسبة إلى العمل هو : إدائه) أي : أداء العمل (على وجه يقطعّ معه بتفريغ الذمّة في حكم الشرع) بأن يعلم الحكم ، ثم يعلم بتفريغ ذمته (سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع ، أو على طبق الطريق المقرّر من الشارع وإن لم يعلم أو لم يظنّ بمطابقتها) أي : الأعمال التي جاء بها على طبق المقرّر ، بانّها مطابقة (للواقع) فأنّه ليس مكلفاً بالواقع ، وأنّما هو مكلف على أن يأتي بالأعمال على طبق الطريق .

(وبعبارة أخرى : لا بدّ من معرفة) المكلف (أداء المكلف به) أي : الحكم (على وجه اليقين) بأن يتيقن بأنّه أتى بالمكلف به (أو على وجه منتهٍ إلى اليقين) كأن يأتي به حسب خبر زرارة وهو متيقن إنّ خبر زرارة حجّة .

وبعبارة أخرى : إنّ الانسان يجب عليه الاتيان بما يبرىء ذمته علماً أو علمياً

من غير فرق بين الوجهين ولا- ترتيب بينهما ، ولو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفة تعين الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه ، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع إلى بيان الشرع ، بخلاف غيره من الطرق المقررة ، إنتهى كلامه ، رفع مقامه .

أقول : ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء

)

من غير فرق بين الوجهين ، ولا- ترتيب بينهما) أي : بين العلم والعلمي - على ما ذكرناه - (ولو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفة أي : لمعرفة الأحكام) تعين الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه ، إذ هو) أي : العلم (طريق إلى الواقع بحكم العقل) .

والحاصل : إن ظهر من الشارع أنه جعل طريقاً ، سلك المكلف ذلك الطريق ، وإن لم يظهر من الشارع جعل طريق ، لزم على المكلف الأخذ بالعلم بالحكم حسب ما يقرره العقل ، فإنّ العقل يرى إنّ العلم طريق إلى الواقع (من غير توقف لا يصله) أي : إيصال العلم (إلى الواقع إلى بيان الشرع) لأنّ العلم طريق ذاتي لا يحتاج إلى جعل من الشارع (بخلاف غيره) أي : غير العلم (من الطرق المقررة) (1) فإن تلك الطرق المقررة تحتاج إلى جعل الشارع ، سواء تأسيساً أو إمضاءً للطرق العقلانية .

(إنتهى كلامه رفع مقامه) ممّا حاصله : إنّ الظنّ الانسدادي إنما كان حجة إذا كان ظناً بالطريق ، وليس بحجة إذا كان ظناً بالواقع .

(أقول : ما ذكره في مقدمات مطلبه : من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء

ص: 137

1- - هداية المسترشدين : ص 384 .

الواقع على ما هو عليه وَيَبِينُ الْعِلْمَ بِأَدَانِهِ مِنَ الطَّرِيقِ الْمَقْرَّرِ مِمَّا لَا اشْكَالَ فِيهِ .

نعم ، ما جَزَمَ به - من أنَّ المناطَّ في تحصيل العلمِ أولاً هو العلمُ بتفريغ الذمَّة دون أداء الواقع على ما هو عليه - فيه : انَّ تفريغ الذمَّة عمَّا اشتغَلتْ به إمَّا بفعل نفس ما أَرادَه الشارع في ضَمْنِ الأوامر الواقعيَّة وإمَّا بفعل ما حَكَمَ حكماً جَعلياً بأنَّه نفسُ المراد ، وهو مضمون الطُّرق المجعولة ،

الواقع على ما هو عليه ، وبين العلم بأدائه من الطريق المقرَّر) شرعاً (ممَّا لا اشْكَالَ فِيهِ) فانَّ الانسان سواء سأل الامام الصَّادق عليه السلام ، العالم بالحكم الواقعي ، أو سأل زُرارة الذي جعله الشَّارع طريقاً الى احكامه ، يكون قد حصل على برائة الذمة .

(نعم ، ما جزم به) صاحب الحاشية (من انَّ المناط في تحصيل العلم أولاً هو : العلم بتفريغ الذمَّة ، دون أداء الواقع على ما هو عليه) أي : ما هو عليه الواقع .

ف- (فيه :) انه غير تام ، إذ اللازم أن يأتي الانسان بالواقع المعلوم علماً وجدانياً ، أو بالواقع المعلوم علماً تنزلياً جعلياً ، وذلك لأنَّ الشَّارع جعل مفاد كلام زُرارة واقعاً جعلياً تنزلياً ، فالمكلَّف مخير بين أن يعمل بهذا أو بذاك ، ف- (انَّ تفريغ الذمة عمَّا اشتغلت به) من الاحكام ، يمكن على وجهين :

الأول : (إمَّا بفعل نفس ما أَرادَه الشارع في ضَمْنِ الأوامر الواقعيَّة) بأن يعلم بالحكم الواقعي فيعمل به ، فتفرغ ذمته .

الثاني : (وإمَّا بفعل ما حَكَمَ حكماً جَعلياً : بأنَّه نفسُ المراد وهو :) أي : ما حَكَمَ حكماً جَعلياً (مضمون الطرق المجعولة) .

فتفريغُ الذمة بهذا على مذهب المَحْطَّة من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع ، لا من حيث أنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي ، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين .

والحاصل : أن مضمون الأوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين مراد واقعي حقيقي .

ومضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك

وعليه : (تفريغ الذمة بهذا) النحو الثاني (على مذهب المَحْطَّة) ومذهب من لا يرى التصويب ، إنما هو (من حيث أنه) أي : مضمون الطرق ، هو (نفس المراد الواقعي) لكن تنزيلاً ، و (بجعل الشارع) فإن الشارع قد نزل مضمون الطرق منزلة الواقع جعلاً .

(لا من حيث أنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي) حتى يكون الأمر واقعاً مخيراً بين الواقع ومضمون الطرق ، بل إن مضمون الطرق عبارة أخرى عن الواقع التنزيلي (فضلاً عن أن يكون هو) أي : مضمون الطرق (المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين) فإن مضمون الطرق ليس في عرض الواقع ، فضلاً عن أن يكون أفضل من الواقع .

(والحاصل : أن مضمون الأوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين ، مراد واقعي حقيقي) للمولى ، لأن مضمون الأوامر هي التي فيها المصالح ، ومضمون النواهي هي التي فيها المفاسد ، والمولى إنما يريد الاتيان بالمصالح والترك للمفاسد .

هذا (ومضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة) هو (ذلك

المراد الواقعيّ، لكنّ على سبيل الجعل، لا الحقيقة .

وقد اعترف المحقق المذكور، حيث عبّر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول، فأداء كلّ من الواقع الحقيقيّ والواقع الجعليّ، لا يكون بنفسه إمتثالاً وإطاعة للأمر المتعلّق به مالم يحصل العلم به .

نعم، لو كان كلّ من الأمرين المتعلّقين بالادائين ممّا لا يُعتبَر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال، كان مجرد كلّ منهما مسقطاً للأمرين من دون إمتثال .

المراد الواقعيّ، لكنّ على سبيل الجعل لا الحقيقة (فان المولى أولاً وبالذات يريد الواقع، كصلاة الجمعة، فلما وصل الطريق الى وجوب الظهر، نزل المولى الظهر منزلة الجمعة، لا أنّ الظّهر حينئذ يكون في عرض الجمعة، فضلاً عن أن يكون الظهر هو المراد دون الجمعة .

(وقد اعترف المحقق المذكور) وهو صاحب الحاشية (حيث عبّر عنه) أي : عن مضمون الطرق (بأداء الواقع من الطريق المجعول) وأنّ المولى يريد أداء العبد الواقع الذي هو متعلق بإرادة المولى (فأداء كلّ من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي، لا يكون بنفسه إمتثالاً وإطاعة للأمر المتعلّق به) أي : بذلك الواقع (مالم يحصل العلم به) أي : بذلك الواقع، فإنّ العبد إذا لم يقصد الاطاعة لم يكن ممثلاً لأمر المولى، سواء أذى الواقع الحقيقي أو أذى الواقع الجعلي التنزيلي .

(نعم، لو كان كلّ من الأمرين المتعلّقين بالادائين) حيث قال المولى : أدّوا الواقع الحقيقي، وقال : أدّوا الواقع الجعلي (ممّا لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال) بل كان من التوصلات الذي يراد وقوعه في الخارج فقط (كان مجرد كلّ منهما مسقطاً للأمرين من دون إمتثال) .

وأما الامتثال للأمر بهما فلا يَحْصُلُ إلا مع العلم .

ثم إن هذين الأمرين مع التمكن من إمتثالهما يكون المكلف مخيراً في إمتثال أيهما ، بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه وينتفي موضع الأمر الآخر ، إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع ،

فاذا طهر الانسان يده بالماء المطلق - وهو واقع حقيقي - طهرت يده وإن لم يقصد الامتثال ، وكذلك إذا كان الماء مستصحب الاطلاق وطهر يده به - وهو واقع تنزيلي - طهرت يده في الظاهر وإن كان مضافاً في الواقع ، فان الطهارة تحصل لليد واقعاً أو ظاهراً وإن لم يقصد الاطاعة والامتثال .

(وأما الامتثال للأمر بهما) أي : بالواقع الحقيقي ، والواقع الجعلي (فلا يحصل إلا مع العلم) إذ بدون العلم لا يقصد الامتثال حتى يحصل الامتثال .

(ثم إن هذين الأمرين) الأمر بالواقع الحقيقي ، والأمر بالواقع الجعلي (مع التمكن من إمتثالهما) بإمكان تحصيل العلم بمتعلقهما (يكون المكلف مخيراً في إمتثال أيهما) شاء .

(بمعنى : أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع) كأن يسأل الامام الصادق عليه السلام بنفسه (فيتعين عليه ، وينتفي موضع الأمر الآخر) .

مثلاً: إذا سأل من الامام الصادق عليه السلام عن الواجب يوم الجمعة؟ فقال له الامام ان الواجب هو الجمعة فأدى الجمعة ، لم يكن مجال للسؤال عن زرارة وهو الطريق الجعلي (إذ المفروض كونه) أي : الامر الآخر ، أمراً (ظاهرياً، قد أخذ في موضعه عدم العلم بالواقع) وقد حصل له العلم بالواقع بسبب سؤاله من الإمام الصادق عليه السلام .

وبين ترك تحصيل الواقع وإمثال الأمر الظاهريّ هذا مع التمكن من إمثالهما .

وأما لو تعدّر عليه إمثال أحدهما تعيّن إمثال الآخر ، كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكّن من سلوك الطريق المقرّر لكونه معلوماً له ، أو إنعكس الأمر بأن تمكّن من العلم وإنسدّ عليه باب سلوك الطريق المقرّر لعدم العلم به ،

(وبين ترك تحصيل الواقع وإمثال الأمر الظاهري) بأن يسأل زرارة ويعمل على قول زرارة ، وإن كان قول زرارة في بعض الأحيان يخالف الواقع فيؤدي - مثلاً - الى وجوب الظّهر دون الجمعة .

وإنّما يكون المكلف مخيراً بينهما ، لأنّ الواقع : هو المكلف به أولاً وبالذات ، والطريق الظاهري : هو الذي قرره الشارع وجعله له بمنزلة الواقع ، (هذا مع التمكن من إمثالهما) بأن تمكّن من السؤال عن الإمام الصّادق عليه السلام أو عن زرارة .

(وأما لو تعدّر عليه إمثال أحدهما ، تعيّن) عليه (إمثال الآخر ، كما) إذا لم يتمكن أن يسأل الامام ، فإنّه يتعيّن عليه السؤال من زرارة ، أو إذا لم يتمكن من السؤال من زرارة ، تعيّن عليه ان يسأل من الإمام ، وذلك فيما (لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع ، وتمكّن من سلوك الطريق المقرّر ، لكونه) أي : الطريق المقرّر (معلوماً له) فيعمل بالطريق منحصرأ .

(أو إنعكس الأمر ، بأن تمكّن من العلم وإنسدّ عليه باب - سلوك الطريق المقرّر) كما إذا تمكّن من السؤال عن الامام ، ولم يتمكن من سؤال زرارة (لعدم العلم به) أي : لأنّه لا يعلم بالطريق المقرّر ، فاللأزم عليه أن يسأل الإمام الصّادق عليه السلام .

ولو عَجَزَ عنهما معاً قام الظنُّ بهما مقامَ العلم بهما بحكم العقل .

فترجيحُ الظنِّ بسلوكِ الطريقِ على الظنِّ بسلوكِ الواقعِ لم يُعلم وجهه بل الظنُّ بالواقعِ أولى في مقامِ الامتثالِ ، لِمَا أشرنا إليه سابقاً من حُكمِ العقلِ والنقلِ بأولويةِ إحرازِ الواقعِ .

هذا في الطريقِ المَجعولِ في عَرَضِ العلمِ بأن أذن في سلوكه مع التمكنِ من العلمِ .

(ولو عجز عنهما) أي : عن العلم بالواقع ، والعلم بالطريق المقرر (معاً ، قام الظنُّ بهما ، مقام العلم بهما ، بحكم العقل) فهو منحير بين الظنِّ بقول الامام الصادق ، أو الظنِّ بقول زرارة .

وعليه : (فترجيحُ الظنِّ بسلوكِ الطريقِ) الذي قاله صاحب الحاشية (على الظنِّ بسلوكِ الواقعِ) بأن يلزم عليه الظنُّ بقول زرارة ، ولا يكفيه الظنُّ بقول الامام الصادق عليه السلام (لم يعلم وجهه ، بل الظنُّ بالواقعِ أولى في مقامِ الامتثالِ) .

فإنه إذا دار الأمر بين ان يظنَّ بقول الامام ، أو أن يظنَّ بقول زرارة ، كان الأولى أن يظنَّ بقول الإمام (لِمَا أشرنا اليه سابقاً : من حكم العقل والنقل بأولويةِ إحرازِ الواقعِ) لأنَّ الواقعِ هو الأصل ، أما إحرازِ البديل ، فهو بديل عن الواقعِ ، فيكون إحرازِ الأصلِ أولى من إحرازِ البديل ، ولو كانا في عرض واحد - على ما عرفت - .

(هذا) الذي ذكرناه : من كفاية الظنِّ بالواقعِ والظنِّ بالطريق ، وإن أحدهما في عرض الآخر إنما هو (في الطريقِ المَجعولِ في عرضِ العلم ، بأن أذن) الشارع (في سلوكه) أي : سلوكِ الطريقِ المَجعولِ (مع التمكنِ من العلم) بأن قال له الامام الصادق عليه السلام : لك أن تراجعني بنفسي ، أو أن تراجع زرارة .

وأما إذا نَصبه بشرط العَجْز عن تحصيل العلم فهو أيضاً كذلك ، ضرورة أنَّ القائم مقام تحصيل العلم الموجب للأطاعة الواقعية عند تَعَدُّره هي الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول ، لا على مجرد سلوكه .

والحاصلُ : أنَّ سلوك الطريق المجعول مطلقاً أو عند تَعَدُّر العلم

(وأما إذا نَصبه بشرط العَجْز عن تحصيل العلم) بالواقع (فهو أيضاً كذلك) أي : يعتبر في سقوط أمره : حصول الامتثال المتوقف على العلم ، إلاّ فيما لا- يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال - على ما مرّ قبل سطور - وذلك (ضرورة أنَّ القائم مقام تحصيل العلم الموجب للأطاعة الواقعية عند تَعَدُّره) أي : عند تعذر العلم (هي الاطاعة الظاهرية ، المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول ، لا على مجرد سلوكه) إلاّ فيما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة - على ما سبق - .

(والحاصل) من كل ما مضى أمران : - .

الأول : أنَّ سلوك الطريق المجعول في عرض الواقع ، فللمكلف أن يعمل بالواقع ، أو بالطريق المجعول .

الثاني : أنَّ براءة الذمة لو احتاجت الى قصد الطاعة لم تتحقق إلاّ بعد العلم ، فاذا لم يكن علم فالظنّ يقوم مقام العلم ، وإذا لم تحتج البرائة الى قصد الطاعة ، كان مجرد الاتيان بالواقع الحقيقي أو الواقع التنزيلي موجباً للبرائة وإن لم يعلم به المكلف ، كمن يغسل يده بالماء وهو لا يعلم أنه تكليفه ، فان يده تطهر بذلك .

وإن شئت قلت : أنَّ فراغ الذمة تابع للاتيان وإن لم يعلم ، أما العلم بفراغ الذمة فهو تابع للعلم بالشيء ، إذ بدون العلم بالشيء كيف يعلم بالفراغ من ذلك الشيء ؟ ف- (إنَّ سلوك الطريق المجعول مطلقاً ، او عند تَعَدُّر العلم) إنّما هو

في مقابل العمل بالواقع ؛ فكما أنّ العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب إمتثالاً وإتّما يوجب فراغ الذمّة من المأمور به واقعاً لو لم يؤخذ فيه تحقّقه على وجه الامتثال ، فكذلك سلوك الطريق المجعول .

فكلّ منهما موجبٌ لبراءة الذمّة واقعاً وإن لم يعلم بحصوله ، بل ولو اعتقد عدم حصوله .

وأما العلم بالفراغ المعتبر في الاطاعة ، فلا يتحقّق في شيءٍ منهما

(في مقابل العمل بالواقع) فإنّه قد يكون العمل بالواقع ، وقد يكون العمل بالطريق ، سواء تعذّر العلم أم لا ، أو عند تعذر العلم فقط .

وعليه : فقد يقول المولى : إعمل بالواقع ، وقد يقول : إعمل بالطريق إذا تعذر العلم بالواقع ، وقد يقول : إعمل بالطريق ولو قدرت على العلم بالواقع .

إذن : (فكما أنّ العمل بالواقع - مع قطع النظر عن العلم - لا يوجب إمتثالاً ، وإتّما يوجب فراغ الذمّة من المأمور به واقعاً) كما ذكرنا في مثال تطهير اليد (لو لم يؤخذ فيه) أي : في المأمور به (تحقّقه على وجه الامتثال) لا ما إذا أخذ في المأمور به الامتثال ، فإنّه لا يتحقّق إلاّ مع العلم (فكذلك سلوك الطريق المجعول) يوجب فراغ الذمّة بدون العلم ، ولكنّه لا يوجب الامتثال فاذا اريد الامتثال ، فاللازم أن يعلم بذلك .

وعليه : (فكلّ منهما) أي : من الواقع ومن الطريق المجعول (موجب لبراءة الذمّة واقعاً) إذا أتى بهما (وإن لم يعلم بحصوله) أي : بحصول الامتثال (بل ولو اعتقد عدم حصوله) فإنّ الانسان الذي يغسل يده بالماء ، تطهر يده وإن تصور أنه لم تطهر ، معتقداً بعدم الطهارة من باب الجهل المركب .

(وأما العلم بالفراغ المعتبر في الاطاعة ، فلا يتحقّق في شيءٍ منهما) أي :

إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه .

فالحكم - بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يُوجِبُ الظنّ بفراغ الذمّة ، بخلاف الظنّ بأداء الواقع ، فإنّه لا يوجب الظنّ بفراغ الذمّة ، إلا إذا ثبّت حُجّية ذلك الظنّ ، وإلا فربما يُظنّ بأداء الواقع من طريق يُعلّمُ بعدم حجّيته - تحكّمٌ صرفٌ .

من العلم بالواقع ، أو سلوك الطريق المجعول (إلا بعد العلم ، أو الظنّ القائم مقامه) أي : مقام العلم .

إذن : (فالحكم) الذي ذكره المحشّي (بأنّ الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظنّ بفراغ الذمّة ، بخلاف الظنّ بأداء الواقع فإنّه لا يوجب الظنّ بفراغ الذمّة) مثلاً : إذا ظنّ المكلف بأنّ خبر الواحد طريق ، وقام الخبر الواحد على وجوب الجمعة فصلاها ، فإنّه يُظنّ بفراغ الذمّة ، أمّا إذا ظنّ المكلف بأنّ صلاة الجمعة واجبة فصلاها ، فإنّه لم يُظنّ بفراغ الذمّة (إلا إذا ثبت حجّية ذلك الظنّ) بالواقع ، وإذا ثبت حجّية هذا الظنّ كان الظنّ طريقاً ، فيكون قد عمل على الطريق لا على الواقع المجرد عن الطريق .

(وإلا فربما يُظنّ بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجّيته) كما إذا ظنّ بأداء الواقع من طريق القياس ، بان قام القياس - مثلاً - على وجوب الجمعة فأدى الجمعة ، فإنّه أداء للواقع من طريق القياس الذي يعلم عدم حجّيته .

وعليه : فالحكم الذي ذكره المحشّي (تحكّمٌ صرفٌ) هذا خبر قوله : فالحكم بأنّ الظنّ بسلوك الطريق المجعول يوجب الظنّ الى آخره .

وإنّما كان تحكماً لما عرفت : من تساوي سلوك الطريق ، والعمل بالواقع ، فإنّ كل واحد منهما موجب لبراءة الذمّة .

والمتحصّل: أنّ كلام المحشي في الموردين، كلاهما لا يخلوان من نظر:

الأوّل قوله: اللازم الظنّ بالفراغ، بينما اللازم الظنّ بإتيان الواقع.

الثاني: الظنّ بالطريق ظنّ بالفراغ، دون الظنّ بالواقع فإنّه ليس ظناً بالفراغ، بينما الظنّ بالواقع أيضاً ظنّ بالفراغ.

وإن شئت قلت: إنّ كلام المحشي - ثانياً - : بالفرق بين الظنّ بالواقع، والظنّ بالطريق، بأنّ الأوّل: لا يستلزم الظنّ بالفراغ، بخلاف الثاني: فإنّه يستلزم الظنّ

بالفراغ، غير ظاهر الوجه، لِمَا عرفت: من كون مؤدّى الطّريق بمنزلة الواقع، والعلم به بمنزلة العلم بالواقع، فلو كان الظنّ بالطريق مستلزماً للظنّ بالفراغ،

فالظنّ بالواقع أولى بذلك، فإنّه لا فرق بينهما من جهة الامتثال في مقام الامتثال، ومن جهة الظنّ بالفراغ مقام الظنّ بالفراغ.

(ومنشأ ما ذكره) صاحب الحاشية (قدّس سرّه) من لزوم الظنّ بالطريق بعد الانسداد، وعدم كفاية الظنّ بالواقع، وهو إنّ هناك ثلاثة أمور:

1 - العلم بوجوب صلاة الجمعة، والعلم طريق عقلي.

2 - قيام الخبر على وجوب صلاة الجمعة، والخبر طريق شرعي.

3 - كون الخبر في عرض العلم.

وبعد الانسداد يمكن ثلاثة ظنون:

الأوّل: الظنّ بالعلم، ولا معنى له.

الثاني: الظنّ بالواقع، ولا يوجب الظنّ بالفراغ، إذ سلوك الواقع ليس علّة تامة للفراغ.

الثالث: الظنّ بالطريق المجعول، فيلزم إتباعه لفرض كونه ظناً بالعلّة التامة

تَحْيَلُ أَنْ نَفْسَ سَلُوكِ الطَّرِيقِ الشَّرْعِيِّ المَجْعُولِ ، فِي مَقَابِلِ سَلُوكِ الطَّرِيقِ العَقْلِيِّ الغَيْرِ المَجْعُولِ ، وَهُوَ العِلْمُ بِالوَأَقِعِ الَّذِي هُوَ سَبَبُ تَامِّ لِبْرَاءَةِ الذَّمَّةِ ، فَيَكُونُ هُوَ أَيْضاً كَذَلِكَ ، فَيَكُونُ الظَّنُّ بِالسَّلُوكِ ظَنًّا بِالْبِرَاءَةِ ، بِخِلَافِ الظَّنِّ بِالوَأَقِعِ ، لِأَنَّ نَفْسَ أَدَاءِ الوَأَقِعِ لَيْسَ سَبَباً تَامًّا لِلْبِرَاءَةِ ، حَتَّى يَحْصَلَ مِنَ الظَّنِّ بِهِ الظَّنُّ بِالْبِرَاءَةِ ، فَقَدْ قَاسَ الطَّرِيقَ الشَّرْعِيَّ بِالطَّرِيقِ العَقْلِيِّ .

للفراغ .

وَإِنَّمَا لَا يَوجِبُ الظَّنُّ بِالوَأَقِعِ : الفِراغُ ، لِأَنَّ العِلْمَ هُوَ الطَّرِيقُ إِلَى الوَأَقِعِ ، لَا الظَّنُّ ، ف- (تَحْيَلُ أَنْ نَفْسَ سَلُوكِ الطَّرِيقِ الشَّرْعِيِّ المَجْعُولِ ، فِي مَقَابِلِ سَلُوكِ الطَّرِيقِ العَقْلِيِّ الغَيْرِ المَجْعُولِ ، وَهُوَ) أَي : الطَّرِيقَ العَقْلِيِّ (: العِلْمُ بِالوَأَقِعِ الَّذِي هُوَ) أَي : العِلْمُ (سَبَبُ تَامِّ لِبْرَاءَةِ الذَّمَّةِ ، فَيَكُونُ هُوَ) أَي : الخَبَرَ المَجْعُولَ الَّذِي هُوَ فِي عَرَضِ العِلْمِ (أَيْضاً كَذَلِكَ) أَي : سَبَبُ تَامِّ لِلْبِرَاءَةِ .

وَعَلِيهِ : (فَيَكُونُ الظَّنُّ بِالسَّلُوكِ ظَنًّا بِالْبِرَاءَةِ ، بِخِلَافِ الظَّنِّ بِالوَأَقِعِ) فَإِنَّهُ لَيْسَ ظَنًّا بِالْبِرَاءَةِ (لِأَنَّ نَفْسَ أَدَاءِ الوَأَقِعِ لَيْسَ سَبَباً تَامًّا لِلْبِرَاءَةِ) لِمَا عَرَفْتُمْ : مِنْ أَنَّ العِلْمَ بِالوَأَقِعِ سَبَبُ تَامِّ لِلْبِرَاءَةِ ، لَا نَفْسَ أَدَاءِ الوَأَقِعِ (حَتَّى يَحْصَلَ مِنَ الظَّنِّ بِهِ) أَي : بِالوَأَقِعِ (الظَّنُّ بِالْبِرَاءَةِ) .

وَعَلَى هَذَا : (فَقَدْ قَاسَ) صَاحِبُ الحَاشِيَةِ (الطَّرِيقَ الشَّرْعِيَّ بِالطَّرِيقِ العَقْلِيِّ) فِي كَوْنِهِ سَبَباً تَامًّا لِلْبِرَاءَةِ الذَّمَّةِ .

قَالَ : الأَوْثَقُ فِي تَقْرِيْبِ زَعْمِ صَاحِبِ الحَاشِيَةِ : « وَكَأَنَّ المَسْتَدَلَّ قَدْ زَعَمَ أَنَّ نَفْسَ سَلُوكِ الطَّرِيقِ المَجْعُولِ ، فِي عَرَضِ سَلُوكِ الطَّرِيقِ العَقْلِيِّ غَيْرِ المَجْعُولِ ، وَهُوَ العِلْمُ بِالوَأَقِعِ الَّذِي هُوَ سَبَبُ تَامِّ لِلْعِلْمِ بِالفِراغِ ، فَيَكُونُ نَفْسَ سَلُوكِ الطَّرِيقِ الشَّرْعِيِّ أَيْضاً كَذَلِكَ .

ص: 148

وأنت خبيرٌ بأنَّ الطريق الشرعيَّ لا يتَّصف بالطريقةَ فعلاً، إلاَّ بعد العلم تفصيلاً، وإلاَّ فسلكه، أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغوّ صرف، ولذلك أطلنا الكلامَ في أنّ سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع،

وبعد إنسداد باب العلم بالواقع والطريق، لا معنى لتعلق الظنّ بالعلم، وأمّا تعلقه، بالواقع فهو لا يستلزم الظنّ بالفراغ، لفرض عدم كون محض سلوك الواقع علةً تامةً للفراغ، حتى يستلزم الظنّ به للظنّ به، بخلاف الظنّ بالطريق المجعول، لفرض كونه ظناً بالعلة التامة للفراغ» (1).

هذا، (وأنت خبيرٌ بأنَّ) الطريق الشرعي، وهو الخبر ليس في عرض العلم بالواقع، وأنّما الخبر في عرض نفس الواقع، لأنّ الخبر واقع تنزيلي.

وعليه: فكما أنّ العلم بالواقع موجب للفراغ، كذلك العلم بالخبر، فإذا سقط العلم قام الظنّ مقامه، سواء الظنّ بالواقع أو الظنّ بالخبر، ف- (الطريق الشرعي لا يتَّصف بالطريقةَ فعلاً، إلاَّ بعد العلم تفصيلاً) بأن يعلم المكلف الخبر.

(وإلاَّ فسلكه) أي: سلوك الطريق الشرعي (أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه) أي: على الخبر الذي هو طريق شرعي (مع قطع النظر عن حكم الشارع) بتنزيله منزلة العلم (لغوّ صرف) إذ لا يكون واقع تنزيلي إلا بعد حكم الشارع بأنّ الخبر طريق.

(ولذلك اطلنا الكلامَ في أنّ سلوك الطريق المجعول، في مقابل العمل بالواقع) يعني: هناك واقع وخبر وهما متقابلان، والواقع واقع، والخبر واقع

ص: 149

1-1 - أوثق الوسائل: ص 217 نقد كلام بعض المحققين في لزوم تحصيل العلم بتفريغ الذمة.

لا في مقابلة العلم بالعمل بالواقع ، ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بأحدهما في مقابل المتعلق بالآخر .

فدعوى : «انّ الظنّ بسلوك الطريق يستلزم الظنّ بالفراغ ، بخلاف الظنّ باتيان الواقع» ، فاسدة .

هذا كلّه ، مع

تنزيلي (لا في مقابلة العلم بالعمل بالواقع) فإنّه ليس الخبر في مقابل العلم وعرضه ، بل في مقابل الواقع وعرضه .

(ويلزم من ذلك ، كون كل من العلم والظنّ المتعلق بأحدهما) أي : بالواقع أو بالخبر (في مقابل المتعلق بالآخر) فالعلم بالخبر كالعلم بالواقع ، والظنّ بالخبر كالظنّ بالواقع .

وعليه : (فدعوى انّ الظنّ بسلوك الطريق يستلزم الظنّ بالفراغ ، بخلاف الظنّ باتيان الواقع ، فاسدة) لما عرفت : من أنّه كما يكون الظنّ بالخبر كافياً ، كذلك الظنّ بالواقع .

وتوضيح جواب المصنّف بلفظ الأوثق : أنّه لا ريب أنّ نفس سلوك الطريق المجعول من دون علم به ، لا يترتب عليه تحقق الامتثال أصلاً ، حتى يكون في عرض العلم بالواقع .

نعم ، يترتب عليه سقوط الأمر في التوصليّات ، كما يترتب ذلك على سلوك نفس الواقع من دون علم به حين سلوكه ، فمؤدّي الطريق في عرض الواقع ، والعلم به في عرض العلم بالواقع ، والامتثال إنّما يترتب على العلمين ، والظنّ ايضاً إنّما يقوم مقامهما عند تعذرهما دون المعلومين .

(هذا كلّه ، مع) فرض أنّ الشارع جعل الخبر ، فيكون الخبر في عرض الواقع ،

ما عَلِمْتَ سابقاً في ردِّ الوجه الأوّل من إمكان مَنْع جعل الشارع طريقاً الى الأحكام ، وإنّما اقتصر على الطرق المُنْجِعة عند العقلاء وهو العلم ثمّ على الظنّ الاطمئنانى .

ثمّ إنَّك حيث عرفت أنّ مآل هذا القول الى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة الى المسائل الأصولية وهي حجّية الأمارات المحتملة للحجّية ، لا بالنسبة الى نفس الفروع .

فاعلم أنّ في مقابله قول آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدس سرهم ، وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية ، اعني حجّية الأمارات المحتملة ،

مع (ما علمت سابقاً في ردِّ الوجه الأوّل : من إمكان منع جعل الشارع طريقاً الى الأحكام) إطلاقاً (وإنّما اقتصر) الشارع (على الطرق المنجعة عند العقلاء ، وهو : العلم ، ثم على الظنّ الاطمئنانى) فيكون العلم بالواقع ، وكذلك الظنّ بالواقع ، عند فقد العلم موجباً للبرائة .

(ثمّ إنَّك حيث عرفت : أنّ مآل هذا القول) اي : قول صاحب الحاشية : بأنّ الظنّ بالطريق حجة ، لا الظنّ بالواقع (الى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة الى المسائل الأصولية ، وهي : حجّية الأمارات المحتملة للحجّية) من باب الظنّ ، أو الوهم ، أو الشكّ (لا بالنسبة الى نفس الفروع) فاذا ظنّ بأنّ خبر الواحد حجّة عمل به ، أما اذا ظنّ بأنّ صلاة الجمعة واجبة لا يصلحها .

هذا (فاعلم : أنّ في مقابله قول آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدس سرهم ، وهو : عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية ، اعني : حجّية الأمارات المحتملة) فالظنّ إنّما هو حجّة فيما اذا تعلّق بالفروع ،

وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه : أنه ذهب اليه فريق ، وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الأصولية إن شاء الله تعالى .

ثم أعلم : أن بعض من لا خبرة له ، لمّا لم يفهم من دليل الانسداد الآ ما تلقن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين ، ردّ القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين ، من حجية الظن في الطريق ، لا في نفس الأحكام بمخالفته لإجماع العلماء

لا ما اذا تعلق بالأصول (وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه : أنه ذهب اليه فريق ، وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الأصولية إن شاء الله تعالى) .

فتحقق من ذلك أن هناك قولين متقابلين :

الأول : أن نتيجة الانسداد : حجية الظن المتعلق بالفروع .

الثاني : أن نتيجة دليل الانسداد : حجية الظن الذي تعلق بالأصول .

هذا ، ولكن قول المصنّف هو : حجية الظن ، سواء كان بالنسبة الى المسائل الأصولية ، أو المسائل الفرعية .

(ثم أعلم أن بعض من لا- خبرة له) بدقائق الأصول (لمّا لم يفهم من دليل الانسداد الآ ما تلقن من لسان بعض مشايخه ، وظاهر عبارة كتاب القوانين) تصوّر : إن في المسألة قولين فقط ، لا ثلاثة أقوال ، ولذلك (ردّ القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين : من حجية الظن في الطريق ، لا في نفس الأحكام) وهو ما ذكره التستري ، وصاحب الفصول ، وصاحب الحاشية .

قال هذا الذي هو قليل الخبرة : إن هذا القول مردود (بمخالفته لإجماع العلماء

حيث زعم أنهم بين من يُعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية كصاحب القوانين ، وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية ، فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب .

ويدفعه : انّ المسألة ليست من التوقيفات التي يدخلها الاجماع المركب ، مع أنّ دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشيعة جداً ، بل المسألة عقلية ، فاذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظنّ في مسألة تعيين الطرق ، فلا معنى لردّه بالاجماع المركب .

حيث زعم أنهم (أي : العلماء) بين من يعمّم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية كصاحب القوانين (حيث يرى : أنّ دليل الانسداد يفيد حجّة الظنّ ، سواء تعلّق بالمسائل الأصولية ، أو بالمسائل الفقهية) وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية (فقط ، فليس الظنّ حجّة في المسائل الأصولية .

وعليه : (فالقول بعكس هذا) وهو حجّة الظنّ في المسائل الأصولية فقط (خرق للاجماع المركب) وهو ممّا لا يجوز .

(ويدفعه) أي : يدفع قول هذا الذي لا خبرة له (: انّ المسألة ليست من التوقيفات التي يدخلها الاجماع المركب) فإنّ الاجماع المركب إنّما هو حجّة في المسائل الفرعية ، لا في مثل هذه المسائل الأصولية المرتبطة بالعقل والعقلاء .

(مع انّ دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشيعة جداً) اذ المسائل المستحدثة إتّفاق العلماء فيها لا يكشف عن قول المعصوم ، أو عن دليل معتبر لم يصلبنا .

(بل المسألة عقلية ، فاذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظنّ في مسألة تعيين الطرق ، فلا معنى لردّه بالاجماع المركب) كما إنّه لا معنى لردّه بالاجماع

فلا- سبيل الى ردّه الا- بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها ، كما عرفته منّا ، أو فيها أو في ضمن مطلق الأحكام الشرعيّة، كما فعله غير واحد من مشايخنا .

الأمر الثاني :

إشارة

وهو أهمّ الأمور في هذا الباب ، أنّ نتيجة دليل الانسداد :

البسيط أو بالشهرة المحققة ، أو بالسيرة ، أو ما أشبه ذلك .

(فلا سبيل الى ردّه) أي : رد هذا القول الذي يخص حجية الظنّ بما اذا كان متعلقاً بالأصول (الأ بمنع جريان حكم العقل ، وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها) أي : في خصوص المسائل الأصولية . (كما عرفته منّا) حيث ذكرنا : أنّ مقدمات الانسداد إنّما يدل على حجية الظنّ في مطلق المسائل أصولية كانت أو فرعية (أو) منع جريان مقدمات الانسداد (فيها) أي : في الاصول ، لأنّ المقدمات خاصّة بالفروع .

(أو) منع جريان المقدمات إطلاقاً (في ضمن مطلق الأحكام الشرعيّة ، كما فعله غير واحد من مشايخنا) حيث قال : بأنّ مقدمات الانسداد لا تجري أصلاً للقول بالانفتاح ، فقد منع جريانها في الاصول من جهة منع أصل دليل الانسداد .

والحاصل : أنّ منع كلام التّستري ، وصاحبي الحاشية الفصول ، إنّما يكون بأحد هذه الوجوه الثلاثة ، لا بما ذكره بعض من لا خبرة له من المنع بسبب الاجماع المركّب .

(الأمر الثاني) من الأمور التي ينبغي التنبيه عليها بعد بحث اصل الانسداد : (وهو أهمّ الأمور في هذا الباب) أي : باب الانسداد (إنّ) نتيجة دليل الانسداد ،

هل هي قضيةٌ مُهملةٌ من حيث أسباب الظنّ، فلا يعمّ الحكم لجميع الأمارات الموجبة للظنّ إلا بعد ثبوت معممٍ من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركّب، أو غير ذلك، أو قضيةٌ كليّةٌ لا تحتاجُ في التعميم الى شيءٍ؟ وعلى التقدير الأول، فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض، أم لم يثبت وعلى التقدير الثاني؟ أعني كون القضية كليّة،

هل هي قضيةٌ مُهملةٌ من حيث أسباب الظنّ؟ (أم لا؟) .

ثم بين أسباب الظنّ بقوله (فلا يعمّ الحكم) الذي هو حجّة الظنّ بعد الانسداد (لجميع الأمارات الموجبة للظنّ، إلا بعد ثبوت معمم) فإنّ الانسداد إنّما يدلّ على حجّة الظنّ في الجملة، فيلزم لتعميم الظنّ الى كلّ اسبابه، أن يكون هناك معمم : (من لزوم ترجيح بلا مرجح ، فانا اذا قلنا : بأن بعض الظنّ حجّة دون بعض ، لزم الترجيح بلا مرجح ، اذ الظنون مطلقاً حجّة بعد الانسداد .

(أو إجماع مركّب، أو غير ذلك) ولا يخفى : أنّ الاجماع المركّب إنّما يكون على تقدير صحة المقدمات فهو اجماع تقديري، لا اجماع فعلي، كما ذكرنا مثل ذلك في بحث الاجماع، كما لا يخفى .

(أو قضية كليّة) بمعنى : أن مقدمات الانسداد تفيد حجّة الظنّ من أيّ سبب حصل، ف- (لا تحتاج في التعميم الى شيء) آخر .

(وعلى التقدير الأول) وهو إهمال النتيجة (فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض، أم لم يثبت؟) مثل أنّه هل ثبت ترجيح الظنّ الحاصل من الخبر على الظنّ الحاصل من الشهرة أم لم يثبت مثل هذا الترجيح؟ .

(وعلى التقدير الثاني) وهو اطلاق النتيجة (أعني : كون القضية كليّة) تشمل

فكيف توجيه خروج القياس ، مع أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص .

فهنا مقامات :

الأول :

في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة أو معيّنة .

كل الظنون (فكيف) يتم (توجيه خروج القياس ، مع أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ؟) فالعقل يرى حجية الظنّ عند الانسداد ، والظنّ يشمل الظنّ القياسي وغير القياسي - معاً - فكيف يخرج الانسداديون الظنّ القياسي ويقولون : بأنّه لا يعمل به في حال الانسداد ؟ .

وإنّما نقول بان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ، لأنّ العقل يعيّن موضوع حكمه ، ثم يحكم على ذلك الموضوع ، ومن الواضح : إنّ بعد تعيين الموضوع لا معنى لتخصيصه .

مثلاً : العقل يرى إنّ كل عدد هو نصف مجموع حاشيته ، فهل هذا الحكم العقلي قابل للتخصيص ، بأنّ يقال إنّ العدد عشرة - مثلاً - ليس كذلك ؟ .

وكذا إذا حكم العقل : بأنّ مساحة المربع تحصل من ضرب أحد اضلاعه في الضلع المجاور له ، سواء في المربع التام التربع ، أو في المربع المستطيل ، فهل يمكن أن يقال : إنّ هذا الحكم العقلي لا يجري في المربع الكذائي ؟ .

وهكذا اذا حكم العقل : بأنّ الظلم قبيح ، فهل يمكن أن يقال : أنّ الظلم الفلاني ليس بقبيح ؟ والى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة .

(فهنا) في هذا الأمر الثاني من تنبيهات الانسداد (مقامات) على النحو التالي : (الأوّل : في كون نتيجة الانسداد مهملة أو معيّنة) .

والتحقيق : أنه لا إشكال في أنّ المقدمات السابقة التي حاصِلَ لها بقاء التكليف ، وعدمُ التمكن من العلم ، وعدمُ وجوب الاحتياط ، وعدمُ جواز الرجوع الى القاعدة التي يقتضيها المقام اذا جرت في مسألة تعيّن وجوب العمل بأيّ ظنّ حصل في تلك المسألة من أيّ سبب .

وهذا الظنّ كالعلم في عدم الفرق فياعتبار بين الأسباب والموارد والأشخاص ،

(والتحقيق : أنه لا إشكال في أنّ المقدمات السابقة) المذكورة في أول بحث الانسداد (التي حاصلها : بقاء التكليف ، وعدم التمكن من العلم ، وعدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى القاعدة التي يقتضيها المقام) في كلّ مسألة ، فإنه لا تجري فيها الاصول بحسب ما تقتضيها المسألة من : البرائة ، أو الاستصحاب ، أو التخيير ، أو الاحتياط .

وكذا لا يجوز الرجوع فيها الى التقليد ، أو القرعة ، أو ما أشبه ذلك .

فإنه (اذا جرت في مسألة) هذه المقدمات (تعيّن وجوب العمل بأيّ ظنّ حصل في تلك المسألة من أيّ سبب) كان ذلك الظنّ ، كما اذا حصل الظنّ بخبر الواحد من ظاهر الكتاب ، أو من الشهرة ، أو الاجماع المنقول ، أو الأولوية القطعية .

(وهذا الظنّ كالعلم) عام من جميع الحثيات (في عدم الفرق في اعتبار بين الأسباب) كما ذكرنا امثلة لها .

(و) عام بين (الموارد) من العبادات ، أو المعاملات ، أو الدّيات ، أو القضاء ، أو الارث ، أو غير ذلك .

(و) عام بين (الاشخاص) من مرتب الظنّ ، بأن يكون الظنّ قوياً ، أو ضعيفاً ،

وهذا ثابت بالاجماع وبالعقل .

وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين ، حيث أنه أبطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة

فإن حاله حال العلم في حال الافتتاح حيث لا فرق فيه بين الأسباب والموارد والأشخاص .

(وهذا) أي : اطلاق النتيجة وكتبتها بعد ثبوت المقدمات المذكورة (ثابت بالاجماع) والمراد : الاجماع التقديري ، لا الاجماع الفعلي ، لأن الافتتاحين لا يقولون بالانسداد اصلاً حتى يختلفون في اطلاق النتيجة أو أهملها .

قال في الأوثق : « لا يخفى : إن دعوى الاجماع في المسائل العقلية ، سيما غير المعنونة منها في كلمات القدماء ممّا لا وجه له ، اللهم ، إلا أن يريد منه مجرد الاتفاق بدعوى الاستكشاف بحكم عقولنا عن حكم جميع ذوي الأسباب » (1) .

هذا ، وكان الأوثق أراد بهذا الكلام جواب بعض المحشين الذين إستشكلوا على المصنّف : بأنّ التمسك بالاجماع هنا ينافي رده على صاحب الضوابط فيما سبق ، حيث نقل هذا المحشي : انّ مراد المصنّف بقوله : أعلم انّ بعض من لا خبرة له ، هو صاحب الضوابط .

(و) ثابت أيضاً (بالعقل) حيث إنّ العقل بعد تمامية المقدمات المذكورة ، لا يرى فرقاً بين الأسباب والموارد والأشخاص .

(وقد سلك هذا المسلك) أي : التمسك بالاجماع والعقل لكون النتيجة كلية لا مهملة (صاحب القوانين ، حيث أنه أبطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة

ص: 158

1- - أوثق الوسائل : ص 219 نتيجة دليل الانسداد هل هي مهملة أو معيّنة .

لزوم الخروج عن الدين ، وأبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج .

ويظهر أيضاً من صاحبي المعالم والزبدة ، بناء على اقتضاء ما ذكره لإثبات حجّة خبر الواحد للعمل بمطلق الظنّ ، فلاحظ .

لزوم الخروج عن الدين (بمعنى : أنّ البرائة لا تجري في مسائل ، وإن لم تلزم البرائة الخروج عن الدين .

(وأبطل لزوم الاحتياط كذلك) أي : في كلّ مسألة (مع قطع النظر عن لزوم الحرج) بمعنى : أنّه وإن لم يلزم الحرج فلا- يحتاط في المسائل في اطراف العلم الاجمالي .

(ويظهر ايضاً من صاحبي المعالم والزبدة بناءً على اقتضاء ما ذكره لإثبات حجّة خبر الواحد للعمل بمطلق الظنّ) فانّهما يزعمان ان مطلق الظنّ حجّة ويقولان : بأنّ خبر الواحد إنّما هو حجّة ، لأنّه من صغريات مطلق الظنّ ممّا يدل على أنّ مطلق الظنّ حجّة ، فالنتيجة مطلقة لا مهملة (فلاحظ) كلامهم .

وتوضيح ذلك : أنّ صاحب القوانين يقول : إنّ حجّة أصالة البرائة أنّها هي من جهة إفادة هذا الاصل الظنّ ، فاذا كان ظن على خلاف البرائة ، لم تكن أصالة البرائة حجّة ، ويقول أيضاً : أنّه لا- يجب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي ، اذ العلم الاجمالي إنّما يمنع المخالفة القطعيّة ولا يوجب الموافقة القطعيّة ، وعليه : فالعمل بالبراءة لا يجوز من جهة عدم حجّة البرائة مع وجود الظنّ على خلاف البرائة ، والعمل بالاحتياط لا يلزم في اطراف العلم الاجمالي لما سبق .

هذا هو رأي القوانين ، أمّا نظر غيره فهو : انّ البرائة لا تجري في حال الانسداد ، لأنّه يوجب الخروج عن الدين ، والاحتياط لا يلزم ، لأنّه عُسر وحرَج .

لكنك قد عرفت ممّا سبق أنّه لا دليل على مَنع جريان أصالة البراءة وأصالة الاحتياط والاستصحاب المطابق لأحدهما في كلّ مورد مورد من مواردها بالخصوص .

إنّما الممنوع جريانها في جميع المسائل ، للزوم

إذا عرفت أنّ في المسألة رأيين قلنا : أنّ صاحب القوانين يقول بعموم نتيجة الانسداد لكل ظنّ ، وذلك من جهة : الاجماع على حجّية الظنّ مطلقا حال الانسداد ومن جهة : أنّ العقل في حال الانسداد لا يرى فرقاً بين الظنّون .

أمّا الرأي الآخر في قبّال القوانين : فيرى عموم النتيجة ، من جهة : عدم جريان البرائة ، وعدم لزوم الاحتياط في حال الانسداد ، فاذا لم يكن براءة ولا احتياط ، لم يكن بُدّ من الظنّ ، فالظنّ حجّة مطلقاً .

وأما صاحبها ، الزُبدة والمعالم : فانهما يقولان بحجّية مطلق الظنّ ، ويزعمان أنّ الخبر الواحد حجّة من باب أنّه من صغريات مطلق الظنّ ، وعلى هذا فهما يقولان : باطلاق حجّية الظنّ في حال الانسداد مطلقة لا مهملة .

إذن : فنتيجة دليل الانسداد مطلقة لا مهملة .

(لكنك قد عرفت ممّا سبق : أنّه لا دليل على منع جريان أصالة البرائة ، وأصالة الاحتياط ، والاستصحاب المطابق لأحدهما) أي : للبراءة أو للاحتياط (في كلّ مورد مورد من مواردها بالخصوص) أي : موارد البرائة ، والاحتياط ، والاستصحاب المطابق لهما ، فقول القوانين : أنّه لا تجري البرائة ، ولا الاحتياط ، والا الاستصحاب الموافق لهما غير تام .

(إنّما الممنوع) من جريان البرائة هو : (جريانها في جميع المسائل ، للزوم

المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج عن الاحتياط .

وهذا المقدار لا يُثبت إلا وجوب العمل بالظنّ في الجملة ، من دون تعميم بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظنّ .

وحينئذٍ فنقول :

المخالفة القطعية الكثيرة (لأنّنا اذا أجرينا البرائة في جميع مسائل الفقه ، من أول الطهارة الى الدّيات ، حصل لنا العلم بمخالفات كثيرة ، والأصل لا يجري مع العلم بمخالفات كثيرة .

(و) إنّما الممنوع من الاحتياط هو : (لزوم الحرج عن الاحتياط) فإنّنا اذا أردنا إجراء الاحتياط ، من أوّل الفقه الى آخره ، لزم الحرج الأكيد والعسر الشديد .

(وهذا المقدار) الذي يوجب جريان البرائة فيما لا يستلزم الخروج عن الدّين ويوجب جريان الاحتياط ، لأنّه لا يستلزم العسر ، (لا يثبت الأوجوب العمل بالظنّ في الجملة ، من دون تعميم) لما لا يستلزم ذلك ، فنعمل بالظنّ فقط في القدر الذي يوجب الخروج عن الدّين في البرائة ويوجب العسر والحرج في الاحتياط .

والحاصل : أنّ القدر الموجب للخروج عن الدّين أو العسر ، يعمل فيه بالظنّ ، أما في غير هذا القدر فيعمل بالبراءة اذا كان الشك في التكليف ، وبالا احتياط اذا كان الشك في المكلف ، فلا يكون الظنّ حجّة مطلقاً بحيث يكون عاماً (بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ، ولا بحسب مرتبة الظنّ) واشخاصه - كما مرّ سابقاً - .

(وحينئذٍ) حيث لا يتم دليل القوانين ، ولا دليل صاحبي المعالم والزيّدة (فنقول :) بعد أنّ لم يثبت حجّة الظنّ مطلقاً من كلام الأعلام الثلاثة : هل نحن نرى الاطلاق أو الاهمال في نتيجة دليل الانسداد ؟ .

ص: 161

إنّهُ إمّا أن يقرّر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظنّ ، بأنّ يقال : إنّ بقاء التكلّيف - مع العلم بأنّ الشارع لم يعذّرنا في ترك التعرّض لها وإهمالها ، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها - يكشفُ عن أنّ الظنّ جائز العمل وإنّ العمل به ماض ، عند الشارع وإنّهُ لا يُعاقبنا على ترك واجب إذا ظنّ بعدم وجوبه ولا بفعل محرّم إذا ظنّ بعدم تحريمه .

وذلك (أنّه إمّا أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظنّ) وهذا ما يسمى بالكشف (بأنّ يقال : إنّ بقاء التكلّيف مع العلم بأنّ الشارع لم يعذّرنا في ترك التعرّض لها وإهمالها) ولا يخفى : إنّ قوله : « مع العلم » عطف بيان لقوله : « بقاء التكلّيف » ، وحيث قصد من التكلّيف : الأحكام الشرعيّة ، جاء بالضمير المؤث في قوله : « لها وإهمالها » .

(مع عدم إيجاب الاحتياط علينا) حيث إنّ الشارع لم يوجب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي من أول الفقه الى آخره لما عرفت : من أنّه يوجب إختلال النّظام ، أو العسر الاكيد والحرج الشّديد .

(وعدم بيان طريق مجعول فيها) أي : في أحكامه بأن يقول مثلاً : إعملوا بالاولويات ، أو بالقياسات ، أو بالشهرات ، أو بما اشبه ذلك .

فإنّهُ (يكشف) أي : بقاء التكلّيف (عن أنّ الظنّ جائز العمل) في حال الانسداد (وإنّ العمل به) أي : بالظنّ (ماض عند الشارع ، وإنّهُ لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظنّ بعدم وجوبه) فتركناه (ولا بفعل محرّم إذا ظنّ بعدم تحريمه) فعملنا بذلك المحرم الواقعي الذي ادى الظنّ على خلافه .

فحجّية الظنّ على هذا التقرير تعبّد شرعيّ كَشَفَ عنه العقلُ من جهة دوران الأمر بين أمور كلّها باطلة سواه ، فالاستدلالُ عليه من باب الاستدلال على تعيين احد طرفيّ المنفصلة أو اطرافها بنفي الباقي ، فيقال : أنّ الشارع إمّا أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً ، أو أراد الامتثال بها على العلم ، أو اراد الامتثال المعلوم إجمالاً ، أو أراد إمتثالها

وعليه : (فحجّية الظنّ على هذا التقرير) أي : تقرير الكشف . (تعبّد شرعي كشف عنه العقل) فإنّ العقل كاشف بسبب هذه المقدمات التي ذكرناها عن أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة (من جهة دوران الأمر بين أمور كلّها باطلة سواه) أي : سوى الظنّ .

والأمور الباطلة المذكورة عبارة عن : عدم التكليف ، أو وجوب الاحتياط ، أو نصب طريق مجعول .

إذن : (فالاستدلال عليه) أي : على الظنّ في حال الانسداد (من باب الاستدلال على تعيين احد طرفي المنفصلة ، أو أطرافها بنفي الباقي) مثل أنّ يقال : العدد إمّا زوج ، وإمّا فرد ، لكن العدد في هذا المكان ليس بزواج فهو فرد .

هذا بالنسبة الى احد الطرفين ، وأمّا بالنسبة الى احد الاطراف فيقال : كان في الدار اما زيد أو عمرو أو بكر ، لكن زيدا وعمراً ليسا في الدار قطعاً ، فلا يبقى إلا أنّ يكون في الدار بكر .

وتقريب المنفصلة في المقام ، وهو ما ذكره المصنّف بقوله : (فيقال : أنّ الشارع اما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً) رأساً .

(أو أراد الامتثال بها) أي : بهذه التكاليف (على العلم) بأنّ نعلم بتلك التكاليف فنؤدّيها ، (أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً) بالاحتياط ؛ (أو أراد إمتثالها

من طريق خاص تعبدي، أو أراد إمثالها الظني، وما عدا الأخير باطل، فتعين هو.

وإما أن يقرّر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني، بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بأزيد منه، كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظنّ عند التمكن من تحصيل العلم.

من طريق خاص تعبدي (جعله الشارع، (أو أراد إمثالها الظني) فقط .

(و) معلوم أنّ (ما عدا الأخير) من الاحتمالات الأربعة المتقدمة (باطل) لأنه لا اعراض للشارع عن أحكامه قطعاً، واطاعة التكاليف بالعلم الوجداني في كلّ تكليف تكليف غير حاصل لنا، والامتثال الاجمالي بالاحتياط موجب لاختلال النظام والعسر والحرج، والشارع لم يجعل طريقاً خاصاً، إذن (فتعين هو) أي : العمل بالظنّ .

وعليه : فان مقتضى هذا الاستدلال الكشفي هو : حجّية الظنّ مطلقاً من حيث الأسباب والموارد والمراتب - كما سيأتي الالمام اليه إنشاء الله تعالى - .

(وأما أن يقرّر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني) وهذا ما يصطاح عليه : بأنّ نتيجة دليل الانسداد الحكومة (بمعنى : حسن المعاقبة) من المولى (على تركه) أي : على ترك العبد العمل بالظنّ (وقبح المطالبة) من المولى عن العبد (بأزيد منه) أي : بأزيد من الظنّ، كأن يطالبه بالاحتياط، أو نحو ذلك .

(كما يحكم) العقل (بوجوب تحصيل العلم، وعدم كفاية الظنّ عند التمكن من تحصيل العلم) ففي حال الانفتاح يطلب العقل العلم، وفي حال الانسداد الظنّ .

فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع ، إذ كما أنّ نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة من الشارع ، بل شيء يستقلّ به العقل لأعلى وجه الكشف ، فكذاك كفيّة الاطاعة وأنّه يكفي فيها الظنّ بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر أمّا تفصيلاً أو إجمالاً .

وتوهّم : «أنّه يلزم على هذا إنفكاك حكم العقل عن حكم الشرع» ،

وعليه : (فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع) لأنّ العقل يرى أنّ هذا طريق الاطاعة ، لا أنّ الشارع جعل الظنّ طريق الاطاعة .

(إذ كما أنّ نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقّق الأمر والنهي من الشارع ، ليس) ذلك الوجوب وتلك الحرمة (من الأحكام المجعولة من الشارع ، بل شيء يستقلّ به العقل لأعلى وجه الكشف) فإنّ الشارع بعد أن أمر ونهى ، قال العقل : أطع أمره واركض نهيه (فكذاك كفيّة الاطاعة وأنّه يكفي فيها) أي : في الاطاعة . (الظنّ بتحصيل مراد الشارع في مقام) وهو : مقام الانسداد .

كما (ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر) أي : في صورة التمكّن من العلم ، وذلك (إمّا تفصيلاً) كما إذا تمكّن العبد من العلم التفصيلي ولم يكن فيه عُسر ولا حرج (أو إجمالاً) كما إذا لم يتمكّن العبد من العلم التفصيلي وكان له علم إجمالي ، ولم يستلزم الاطاعة في أطراف العلم الاجمالي عُسراً وحرجاً .

(وتوهّم : أنّه يلزم على هذا) أي : على كون نتيجة دليل الانسداد الحكومة ، لا الكشف . (إنفكاك حكم العقل عن حكم الشرع) مع أنّه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ، فكيف تقولون : بأنّ نتيجة الانسداد حجّية الظنّ مطلقاً

مدفوعٌ بما قرّرنا في محلّه ، من أنّ التلازم بين الحكمين إنّما هو مع قابليّة المورد لهما .

أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا ، كما في الاطاعة والمعصية ، فإنّهما لا يقبلان لورود حكم الشرع عليهما بالوجوب والتّحريم الشرعيّين بأن يريد فعل الأولى وترك الثانية بارادة مستقلّة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهيّ عنه

على الحكومة ، لا على الكشف ؟ .

هذا التوهم (مدفوع بما قرّرنا في محلّه : من أنّ التلازم بين الحكمين) العقل والشرع (إنّما هو مع قابليّة المورد لهما) بأن يكون حكماً شرعياً وحكماً عقلياً .

(أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا ، كما في الاطاعة والمعصية) إذ في باب الاطاعة والمعصية ، الحاكم الوحيد هو العقل ، ولا مدخلة للشرع فيهما ، ولهذا (فإنّهما) أي : باب الاطاعة والمعصية (لا يقبلان لورود حكم الشرع عليهما بالوجوب والتّحريم الشرعيّين ، بأن يريد) المولى (فعل الأولى) أي : الطاعة (وترك الثانية) أي المعصية ، (بارادة مستقلّة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهيّ عنه) .

مثلاً إذا قال المولى : صلّ ، وقال : لا تشرب الخمر ، ثم قال بعد ذلك : أطعني ، فإن قوله : أطعني ، إرشاد الى حكم العقل ، وليس فيه ثواب ولا عقاب ، مع قطع النظر عن ثواب الصلّاة وعقاب شرب الخمر ، لا أنّه تكليف جديد .

والأف لو كان قوله : «أطعني» تكليفاً جديداً ، لزم أن يكون للمصلي ثوابان : ثواب أصل الصلاة ، وثواب الاطاعة ، ولشارب الخمر عقابان : عقاب شرب الخمر ، وعقاب المعصية .

الحاصلة، بالأمر والنهي، حتى أنه لو صرّح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية، كان الأمر والنهي للارشاد لا للتكليف، اذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به، والمنهي عنه، أعني نفس الاطاعة والمعصية.

وهذا نفس دليل الارشاد، كما في أوامر الطبيب.

ومن البديهي: أنه ليس للطاعة الواحدة ثوابان، ولا للعقوبة الواحدة عقابان، فللمولى ارادة واحدة بفعل المأمور به، وترك المنهي عنه (الحاصلة بالأمر والنهي) لا أن له إرادتين: إرادة بالنسبة الى فعل المأمور به وترك المنهي عنه، وإرادة بالنسبة الى الطاعة.

هذا (حتى انه لو صرّح بوجوب الاطاعة) كما قال سبحانه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (1) (وتحريم المعصية) كما قال سبحانه: «وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (2) (كان الأمر والنهي) في أطيعوا وإنتهوا (للارشاد، لا للتكليف) فأمره ونهيه ارشاد الى حكم العقل، لا أنه تكليف جديد.

ويدلّ على أنه ليس بتكليف جديد ما ذكره بقوله (اذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه، أعني: نفس الاطاعة والمعصية) للصلاة وشرب الخمر، فليس هناك طاعتان ومعصيتان.

(وهذا نفس دليل الارشاد) فإنّ الأوامر الارشادية لاطاعة ولا معصية في فعلها أو تركها، وإنّما تكون النتيجة لنفس الفعل والترك (كما في أوامر الطبيب) فإنّ الطبيب، اذا قال: اشرب هذا الدواء، فان اطاعه لم يكن لاطاعة أمر الطبيب ثواب،

ص: 167

1- - سورة النساء: الآية 59.

2- - سورة الحشر: الآية 7.

ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب .

ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل ، اذ على الأول يدعى الاجماع القطعي على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه ،

وإنما تكون النتيجة الحسنة لفعل شرب الدواء ، واذا عصاه لم يكن لعصيان أمر الطبيب عقاب ، وإنما تكون النتيجة السيئة لنفس ترك شرب الدواء .

(ولذا) أي : لأجل أنه ليس الأمر الاطاعة والمعصية ثواب وعقاب (لا يحسن) بل يقبح (من الحكيم عقاب آخر ، أو ثواب آخر ، غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب) وإنما لا يحسن ثواب آخر ، أو يقبح الثواب الآخر ، لأنه خلاف الحكمة .

نعم ، يصح أن يتفضل المولى بثواب آخر ، الا أن يكون على نحو الأجر ، فاذا استأجر أجيراً بدرهم ، ثم اعطاه درهمين وقال : إن كلا الدرهمين أجرة كان عملاً قبيحاً ، لأن الدرهم الثاني يكون من وضع الشيء في غير موضعه ، وأما اذا اعطاه درهماً أجراً ودرهماً تفضلاً لم يكن قبيحاً .

(ثم إن هذين التقريرين) الكشف والحكومة (مشتركان في الدلالة على التعميم) في النتيجة (من حيث الموارد يعني المسائل) فان نتيجة دليل الانسداد - سواء قلنا : بأنه يفيد الكشف ، أو يفيد الحكومة - العمل بالظن في كل المسائل من أول الفقه الى آخره اذا ظن بها .

(اذ على الاول :) وهو الكشف (يدعى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه) اذ لا وجه للفرق بعد عموم الدليل لكل الابواب .

وعلى الثاني يقال إنَّ العقل مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه الى آخره ولا بين محرّماتها كذلك فيبقى التعميم من جهتيّ الاسباب ومرتبة الظنّ، فنقول: أمّا التقرير الثاني، فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الاسباب، اذ العقل لا يفرّق في باب الاطاعة الظنيّة بين اسباب الظنّ، بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه الا الانكشاف .

(وعلى الثاني :) وهو الحكومة (يقال : انّ العقل مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع) أي : الفروع الواجبة (من أول الفقه الى آخره ، ولا بين محرّماتها) أي : الفروع المحرمة (كذلك) أي : من أول الفقه الى آخره .

(فيبقى التعميم من جهتيّ : الاسباب ، ومرتبة الظنّ) فهل أنّ الظنّ من كل الاسباب حجّة ، أو من اسباب خاصة ؟ وهل أنّ الظنّ بكل مراتبه القوية والضعيفة والمتوسطة حجّة ، أو بعض مراتبه ؟ .

(فنقول : اما التقرير الثاني) الذي هو الحكومة : (فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الاسباب ، اذ العقل لا يفرّق في باب الاطاعة الظنيّة بين اسباب الظنّ) فحيثما حصل الظنّ كان حجّة ، سواء حصل من الكتاب ، أو السنّة ، أو الاجماع ، أو العقل ، أو الاولوية ، أو ما أشبه ذلك .

(بل هو) أي الظنّ (من هذه الجهة) أي : من جهة الاسباب ، (نظير العلم ، لا يقصد منه الا الانكشاف) فكما أنّ العلم حجّة ، لأنّه كاشف عن الواقع كشافاً قطعياً من غير نظر الى اسباب العلم ، كذلك الظنّ في حال الانسداد حجّة من غير نظر الى اسباب الظنّ ، لأن له كشافاً ناقصاً في زمان عدم وجود الكشف التام

وأما من جهة مرتبة الانكشاف قوةً وضعفاً فلا تعميم في النتيجة، إذ لا يلزم من بطلان كَلِيَّة العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية، بل يُمكن الفرق في مواردها بين الظنّ القويّ البالغ حدّ سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها.

يقوم مقامه .

(وأما من جهة مرتبة الانكشاف قوةً وضعفاً، فلا تعميم في النتيجة) حتى يكون الظنّ مطلقاً قوياً كان أو ضعيفاً حجةً، (إذ لا يلزم من بطلان كَلِيَّة العمل بالاصول)، بطلان الجزئية أيضاً، فإنّ السلب الكلي لا يلزم السلب الجزئي .

فاذا قلنا: ليس كلّ الناس في البلد، لم يكن معناه ليس بعض الناس في البلد .

وعليه: فبطلان كَلِيَّة العمل بالاصول (التي هي) أي: تلك الاصول (طرق شرعية) لا يلزم من بطلان هذه الكَلِيَّة (الخروج عنها) أي: عن الاصول (بالكلية) فإنا وان قلنا في مقدمات الانسداد: بأنّ العمل بالبرائة يوجب الخروج عن الدين، والعمل بالاحتياط يوجب العسر والحرَج، لكن ذلك فيما إذا عملنا بالبرائة والاحتياط كلية، أما إذا عملنا بهما في موارد الظنّ الضعيف، وعملنا بالظنّ القوي في موارد وجود الظنّ القويّ، فلا يلزم خروجاً عن الدين ولا عسراً ولا حرجاً .

وعليه: فلا يلزم العمل بكل مراتب الظنّ قوةً وضعفاً (بل يمكن الفرق في مواردها بين الظنّ القوي البالغ حدّ سكون النفس في مقابلها) أي: في مقابل هذه الموارد، فيسكن النفس وفق هذا الظنّ، في مقابل الوهم الذي لا يسكن النفس فيه (فيؤخذ به) أي: بهذا الظنّ القوي (وبين مادونه) أي: مادون الظنّ القوي كالظنّ الضعيف (فيؤخذ بها) أي: بالاصول .

ص: 170

وأما التقرير الأول فالإهمال فيه ثابتٌ من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة .

وإذا عرفت ذلك ، فنقول : الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني ،

(وأما التقرير الأول) الذي هو الكشف : (فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب ، ومن جهة المرتبة) وذلك بعد ثبوت الانسداد في أغلب الأحكام ، وبقاء التكليف ، وبطلان وجوب الاحتياط كليّة ، وبطلان جواز العمل بالاصول وسائر الطرق التعبدية ، كالقرعة ، والاولوية ، وما أشبهه ، فإنه ليس للعقل أن يستكشف بملاحظة هذه المقدمات : انّ كون الظنّ حجّة عند الشارع مطلقاً من غير فرق بين أسبابه ومراتبه .

فإنه بعد عزل العقل عن الحكومة ، يكشف العقل عن انّ الشارع جعل الظنّ في الجملة حجّة ، أمّا انّ كل مراتب الظنّ وكل أسباب الظنّ يكون حجّة ، فليس للعقل كشف ذلك عن الشرع .

ومن الواضح : انّ هذا مبني على انّ القدر الثابت من مقدمات دليل الانسداد هو بطلان كلي وجوب العمل بالاحتياط ، وكذا كلي جواز العمل بالاصول ، والأفعلى فرض ثبوت بطلانهما إطلاقاً ، فلا ريب انّ المنكشف عند العقل حينئذٍ حجّة الظنّ مطلقاً من دون فرق بين أسبابه ومراتبه ، إذ لا مناص من العمل بالظنّ حينئذٍ في موارد وجود الظنّ مطلقاً ، ولا يكون فرق بين الأسباب والموارد والمراتب .

(وإذا عرفت ذلك) من ان النتيجة اما كشف ، أو حكومة ، وإنه على الكشف تكون النتيجة أمّا كليّة أو جزئية ، وعلى الحكومة تكون النتيجة أيضاً أمّا كليّة أو جزئية (فنقول : الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني) أي : الحكومة

وأنّ التقرير على وجه الكشف فاسدٌ .

أمّا أولاً : فلأنّ المقدمات المذكورة لاتستلزم جعل الشارع للظنّ مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصّة حجّة ، لجواز أن لايجعل الشارع طريقاً للامثال بعد تعذر العلم أصلاً .

بل عرفت في الوجه الأوّل من الايراد على القول باعتبار الظنّ في الطريق أنّ ذلك غير بعيد .

وهو أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفيّة ، حيث يعملون بالظنّ في تكاليفهم العرفيّة مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي ، ولا يجب على الموالي نصب

(وإنّ التقرير على وجه الكشف فاسدٌ) من وجوه :

(أمّا أولاً : فلأنّ المقدمات المذكورة لاتستلزم جعل الشارع للظنّ مطلقاً) من أيّ سبب (أو بشرط حصوله من أسباب خاصّة حجّة ، لجواز أن لايجعل الشارع طريقاً للامثال بعد تعذر العلم أصلاً) بل يكفل الأمر الى العرف ، كما إنّ الموالي لايجعلون الطرق غالباً لأوامرهم ، بل يكفلون ذلك الى العقلاء والعرف .

(بل عرفت في الوجه الأوّل من الايراد على القول باعتبار الظنّ في الطريق) أي : قول القائل : بأنّ الظنّ بالطريق حجّة ، لا الظنّ بالأحكام (أنّ ذلك) أي : عدم جعل الشارع طريقاً للامثال (غير بعيد) منه .

(وهو) أي : عدم الجعل (أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفيّة) من الموالي الى العبيد (حيث يعملون بالظنّ في تكاليفهم العرفيّة ، مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي) فإنّ العبيد يعملون بأوامر الموالي حسب العلم ، فاذا لم يكن لهم علم عملوا حسب الظنّ (ولا يجب على الموالي نصب

الطريق عند تعذر العلم .

نعم ، يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذه على مخالفة الواقع الذي يؤدي إليه الامتثال الظني ، إلا أن يقال : إن مجرد إمكان

ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها ، فتأمل .

الطريق عند تعذر العلم (من العبيد بأوامر مواليتهم .

(نعم ، يجب عليهم) أي : على الموالي (الرضا بحكم العقل ، ويقبح عليهم المؤاخذه على مخالفة الواقع ، الذي يؤدي إليه) أي : يؤدي إلى ذلك الخلاف للواقع (الامتثال الظني) من العبيد .

فإذا كان الواقع - مثلاً - وجوب مجيئهم في هذا اليوم إلى دار المولى ، ولكن ظنوا عدم لزوم المجيء فلم يأتوا ، فإنه لا يعاقبهم المولى ، لأنه يقبح عند العقلاء مؤاخذتهم على عملهم بالظن - حين تعذر العلم عليهم - وإن كان الظن على خلاف الواقع .

(إلا أن يقال : إن مجرد إمكان ذلك) أي : عدم الجعل (ما لم يحصل العلم به) أي : بعدم الجعل (لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها) وعدم كليتها .

فإن مجرد احتمال عدم جعل الشارع الطريق بعد الانسداد إذا لم يحصل العلم بعدم الجعل ، لا يقدح في إهمال النتيجة ، ولا يضر بإجمالها ، وما ذكرناه سابقاً : من أنه على الحكومة تكون النتيجة عامة من حيث الأسباب غير صحيح ، إذ إمكان عدم الجعل لا يدل على أن الظن من كل سبب حجة ، فإن العقل يحتمل أن الشارع جعل بعض الأسباب حجة دون بعض .

نعم ، لو علم بأن الشارع لم يجعل طريقاً إطلاقاً ، كشف العقل أن الظن من كل سبب حجة (فتأمل) .

وإمّا ثانياً : فلأنّه إذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظنّ على وجه الاهمال والاجمال صحّ المنع الذي أورده بعض المتعترضين لردّ هذا الدليل ،

قال الأوثق : « ضدّ عطف » إلاّ أن يُقال « ظاهر ، إذ الفرض أنّ إهمال النتيجة مبني على الكشف ، ولا ريب أنّ كشف العقل وإدراكه لجعل الشّارع الظنّ حجّة ، لا يمكن إلاّ بعد إنتفاء احتمال إحالة الشّارع المكلفين الى طريقة العقلاء ، ومجرد احتمال كافٍ فيمنع كشف العقل وإدراكه» (1).

(وأمّا ثانياً :) فأنّه إذا لم نقل بالحكومة وقلنا بأنّ مقدمات الانسداد تكشف عن حجّية الظنّ ، كان لقائل أن يقول : يحتمل أن يكون الشّارع جعل غير الظنّ حجّة ، مثل إستحسان أكثرية العلماء لحكم ما ، كما نجد ذلك في مجالس الأمم غير الاسلامية ، حيث أنّهم يعملون بأكثرية الآراء في أحكامهم ، أو ما أشبه ذلك ، ممّا يحتمل أن يجعله الشّارع حجّة فيما لم يجعل الظنّ حجّة ، وإذا جاء هذا الاحتمال بطل كون الظنّ حجّة .

(فلأنّه إذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظنّ على وجه الاهمال والاجمال) حجّة ، لا على الحكومة (صحّ المنع الذي أورده بعض المتعترضين لردّ هذا الدليل) أي : دليل الانسداد ، فان الفاضل النراقي أشكل على دليل الانسداد : بأنّه من أين القطع بأنّ الشّارع جعل الظنّ حجّة ، بل يحتمل أن يكون الشّارع جعل غير الظنّ حجّة .

وعليه : فإذا قلنا بالحكومة ، لا يأتي إيراد النراقي ، أمّا إذا قلنا بالكشف ، جاء

ص : 174

1- - أوثق الوسائل : ص 221 فساد دليل الانسداد على وجه الكشف .

وقد أشرنا إليه سابقاً .

وحاصله : أنه كما يحتمل أن يكون الشارعُ قد جعل لنا مطلقَ الظنِّ أو الظنَّ في الجملة المتردّد بين الكلِّ والبعض المتردّد بين الأبعاض ، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حُجّةً من دون إعتبار إفادته الظنَّ ،

إيراده ، وهو : أنه يحتمل أن يكون الشارع جعل شيئاً آخر غير الظنِّ حُجّةً ، لأنَّه جعل الظنَّ حُجّةً ، (وقد أشرنا إليه سابقاً) أي : الى ما لا يقدر الكشفي على جوابه ، وإتّما يقدر الحكومي على جوابه .

(وحاصله :) أي : حاصل إشكال التراقي على الانسداد هو : (أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلقَ الظنِّ) أي : الظنَّ مطلقاً (أو الظنَّ في الجملة) أي : على وجه الإهمال والاجمال (المتردّد) صفة لقوله : في الجملة (بين الكلِّ والبعض) لأننا نحتمل إنَّ الشارع جعل كلَّ الظنون حُجّةً ، ونحتمل أنه جعل بعضَ الظنون حُجّةً (المتردّد) ذلك البعض أيضاً (بين الأبعاض) هناك ثلاثة احتمالات :

الأول : إنّه جعل الظنون كلها حُجّةً .

الثاني : إنّه جعل بعضَ الظنون حُجّةً ، وذلك البعض يحتمل أن يكون هو الظنَّ القويّ فقط .

الثالث : ان يكون ذلك البعض هو الظنَّ القوي والمتوسط فقط دون الظنَّ الضعيف .

وعليه : فكما يحتمل جعل ذلك (كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حُجّةً ، من دون إعتبار إفادته الظنَّ) كما مثّلنا له بجعل رأي أكثرية العلماء حُجّةً في الأحكام .

ص: 175

لأنه أمرٌ ممكنٌ غيرٌ مستحيل .

والمفروض عدمُ إستقلال العقل بحكم في هذا المقام ، فَمِنْ أَيْنَ يَثْبِت جعلُ الظنِّ في الجملة دون شيءٍ آخر ، ولم يكن لهذا المنع دفعٌ أصلاً ، إلا أن يدعى الاجماعُ على عدم نصب شيءٍ آخر غير الظنِّ في الجملة ، فتأمل .

وإنما قلنا باحتمال ذلك (لأنه أمرٌ ممكنٌ غيرٌ مستحيل) إذ لا دليل على إستحاله .

هذا (والمفروض : عدم إستقلال العقل بحكم في هذا المقام) لأنَّ الكلام هنا على الكشف لا على الحكومة .

وعليه : (فمن أين يثبت جعلُ الظنِّ في الجملة دون شيءٍ آخر) يجعله حجّة في حال الانسداد ؟ .

وإذ أشكل التراقي بهذا الاشكال ، لم تتمكن من رده على الكشف (ولم يكن لهذا المنع) من الفاضل التراقي (دفعُ أصلاً ، إلا أن يدعى الاجماع على عدم نصب شيءٍ آخر غير الظنِّ في الجملة) ومعنى في الجملة هنا : إمّا مطلقاً ، وإمّا بعضاً .

(فتأمل) ولعله إشارة الى ما سيأتي إنشاء الله تعالى من الاشكال على قوله وثالثاً : بانه لو تمسك بالاجماع ، لم يمكن تسمية هذا الدليل الانسدادى عقلياً لأنَّ الاجماع شرعي لاعقلي ، والدليل المستند الى الاجماع يكون دليلاً شرعياً ، والمفروض : انَّ دليل الانسداد من أدلة العقلية ، وربما يقال في وجه فتأمل شيءٍ آخر لا يهمل التعرّض له .

ص : 176

وأما ثالثاً: فلأنه لو صحَّ كونُ النتيجةَ مهملةً مجملةً لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عُيِّنَتْ فأمَّا أن تُعَيَّنَ في ضمِّ من كُـلِّ الأسباب وإمَّا أن تُعَيَّنَ في ضمن بعضها المُعَيَّن، وسيجيء عدمُ تمامية شيء من هذين إلا بضميمة الاجماع، فيرجع الأمر بالأخـرة الى دعوى الاجماع على حجـية مطلق الظنِّ بعد الانسداد،

(وأما ثالثاً: فلأنه لو) كانت نتيجة الانسداد الكشف، كان دليل الانسداد شرعياً لا عقلياً، فلماذا يسمونه عقلياً؟ وذلك لأنه على تقدير الكشف، لا تكون النتيجة إلا مهملة، فيحتاج في تعميمها الى الاجماع، والاجماع، دليل شرعي، وما يستند الى الدليل الشرعي يكون شرعياً لا عقلياً.

وعليه: فان (صح كون النتيجة مهملة مجملة، لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها) لأن الاجمال لا يدل على إن أي الظنون حجة حتى يتمسك به.

(وان عُيِّنَتْ) النتيجة بعد الإهمال (فأمَّا ان تُعَيَّنَ في ضمن كـلِّ الأسباب) بأن يكون حاصل الإنسداد والدليل المعين هو: ان كل أسباب الظنون حجة.

(وامَّا أن تُعَيَّنَ) النتيجة (في ضمن بعضها المعين) أي: بعض الظنون المعينة الحاصلة من أسباب خاصة: كالكتاب، والسنة، والاجماع، والعقل فقط، لاسائر الظنون.

(وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين) أي: من أن تُعَيَّنَ في ضمن كل الأسباب، أو ان تُعَيَّنَ في ضمن بعضها المعين (إلا بضميمة الاجماع) فان اللازم تدخيل الاجماع في تحصيل النتيجة (فيرجع الأمر بالأخـرة الى دعوى الاجماع على حجـية مطلق الظنِّ بعد الانسداد) لأننا إحتجنا في المعين الى الاجماع.

فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجهٌ عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية، وهذا جارٍ في جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى .

المقام الثاني :

في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظنّ من حيث الأسباب والمرتبة، أم لا ؟ .

فقول : أمّا على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظنّ

إذن : (فتسميته دليلاً عقلياً ، لا يظهر له وجه) تام (عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية) بمعنى : إن تلك المقدمات الشرعية تعطي نتيجة عقلية (وهذا جارٍ في جميع الأدلة السمعية كما لا يخفى) فإنّ نتائج الأدلة السمعية تكون عقلية ، لأنّ إنتاج الكبرى والصغرى للنتيجة عقلي قطعاً .

لكنّه كما ترى ، فان لازمة ان نسّمّي الادلة من أوّل الفقه الى آخر الفقه بانّها عقلية ، وذلك واضح البطلان ، وأنّما يلزم ذلك لأنّ إنتاج الأشكال الأربعة لنتائجها عقلي ، وإن كانت المقدمتان : الصغرى والكبرى غير عقلية ، ولا يخفى : إنّ هذا الاشكال أشبه بالاشكال اللفظي من الاشكال العمقي .

ولما تمّ المقام الأوّل وهو : هل ان دليل الانسداد يعطي الكشف أو الحكومة ؟ نقول : (المقام الثاني : في أنّه على أحد التقريرين السابقين) وهما : الكشف والحكومة (هل يحكم بتعميم الظنّ من حيث الأسباب والمرتبة ، أم لا ؟) بل تكون النتيجة مهملة من حيث الأسباب والمرتبة .

(فنقول : أمّا على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظنّ

في الجملة ، فقد عرفت أنّ الإهمال بحسب الأسباب وبحسب المرتبة ، ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه .

الأول : عدم المرجح لبعضها على بعض ، فيثبت التعميم ، لبطان الترجيح بلا مرجح ، والاجماع على بطلان التخيير .

والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله ،

في الجملة (أي : أنّ بعض الظنّون حجّة) (فقد عرفت : أنّ الإهمال بحسب الأسباب ، وبحسب المرتبة) كليهما (ويذكر للتعميم من جهتهما) اي : من جهة الأسباب والمرتبة (وجوه) على النحو التالي :

(الأول : عدم المرجح لبعضها على بعض ، فيثبت التعميم ، لبطان الترجيح بلا مرجح ، والاجماع على بطلان التخيير) بين أفراد الظنون عند العمل .

قال في الأوثق في وجه التعميم : « لأنّه مع إهمال النتيجة وعدم المرجح ، أمّا أن يبنى على التخيير بين أفراد الظنون في مقام العمل ، فهو خلاف الاجماع ، وأمّا أن يبنى على التعيين ، وحينئذٍ : أمّا أن يقال : أنّ الحجّة منها ما هو معيّن عند الله مبهم عندنا ، فهو مستلزم للتكليف بالمجهول ، وهو قبيح من الشارع الحكيم ، وإمّا أن يقال : أنّ الحجّة منها ما نختاره للعمل ، وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح ، فلا بد حينئذٍ من الحكم بحجّة جميعها بفقد المرجح لبعضها » (1) .

ولا يخفى عليك ضعف هذا الدليل ممّالا يسع المجال لذكره .

هذا (و) لكن (التعميم بهذا الوجه ، يحتاج الى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله) أي : إبطال المرجح ، لأنّه اذا كان هناك مرجح ، لم تصل النوبة الى التعميم .

ص : 179

وليعلم أنه لا بدّ أن يكون المعين والمرجّح معيّناً لبعض كافٍ بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به الى الاصول محذورٌ، والّا فوجوده لا يُجدي .

إذا تمهّد هذا فنقول : ما يصلح أن يكون معيّناً أو مرجحاً أحدُ أمور ثلاثة :

الأوّل : من هذا الأمور كونُ بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقي ، بمعنى كونه واجب العمل قطعاً على كلّ تقدير ،

(وليعلم : أنه لا بدّ أن يكون المعين) - بالكسر - (والمرجّح) والفرق بينهما : أنّ المعين يعين ، والمرجح يقول : هذا ارجح من غيره (معيّناً لبعض كافٍ بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به) أي : بهذا البعض المعين (الى الاصول محذور) مثل الخروج عن الدين أو ما اشبه ذلك .

(والّا فوجوده) أي : هذا البعض المعين أو المرجّح (لا يجدي) لأنّه بعد معرفة البعض المعين أو المرجّح - بالفتح - يكون العلم الاجمالي باقياً ممّا نحتاج معه الى الانسداد ، لانّ العلم الاجمالي هو الذي سبب إحتياجنا الى الانسداد وهذا الاحتياج باق .

(إذا تمهّد هذا فنقول : ما يصلح أن يكون معيّناً أو مرجحاً) لبعض الظنون ممّا يكفي بالنسبة الى علمنا الاجمالي ، هو (أحدُ أمور ثلاثة) كما يلي :

(الأوّل : من هذه الأمور : كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقي ، بمعنى :

كونه واجب العمل قطعاً على كلّ تقدير) أي : تقدير وجوب العمل بجميع الظنون ، وتقدير وجوب العمل ببعض الظنون .

مثلاً : اذا قال المولى : أكرم العلماء فإنّه يحتمل إرادة كلّ عالم حتى عالم الهندسة ، والطب ، والفلك ، وما اشبه ، ويحتمل إرادة خصوص علماء الفقه ، فعلماء الفقه متيقنون على كلّ تقدير ، لأنّه سواء كان العالم عامّاً أو خاصّاً ، فالفقهاء

فيؤخذ به وي طرح الباقي ، للشك في حجّيته .

وبعبارة أخرى : يقتصرُ في القضية المهملة المخالفة للأصل على المتيقن ، وإهمالُ النتيجة حينئذٍ من حيث الكم فقط ، لتردده بين الأقلّ المعين والأكثر .

ولا يتوهمُ : « أن هذا المقدار المتيقن حينئذٍ من الظنون الخاصة ، لقطع التفصيلي بحجّيته » ،

مقصودون للمولى في وجوب الاكرام (فيؤخذ به) أي : بالمتيقن (وي طرح الباقي) ، الذي ليس بمتيقن (للشك في حجّيته) أي : في حجّية الباقي ومشكوك الحجّية يجري فيه أصالة عدم الحجّية .

(وبعبارة أخرى : يقتصر في القضية المهملة المخالفة للأصل) اي : حجّية الظنّ في الجملة ، فان الحجّية مخالفة للأصل (على المتيقن) من أنه حجّة ، حتى يخرج بسبب اليقين عن أصالة عدم الحجّية .

(وإهمال النتيجة حينئذٍ) أي : حين وجود القدر المتيقن ، (من حيث الكم فقط) لوضوح : أنّه مع وجود القدر المتيقن ، يكون الاهمال بالنسبة الى ذلك الزائد على المتيقن لا محالة ، اذ القدر المتيقن متيقن ، فلا إهمال بالنسبة اليه ، وذلك (لتردده) أي : تردد الظنّ الذي هو حجّة (بين الأقلّ المعين ، والأكثر) المشكوك فيه .

(ولا يتوهم : انّ هذا المقدار المتيقن حينئذٍ) أي : بعد الانسداد ، ودوران الأمر بين الأقلّ المتيقن ، وبين الاكثر غير المتيقن (من الظنون الخاصة ، لقطع التفصيلي بحجّيته) على كل تقدير سواء تقدير كون جميع الظنون حجّة ، أم تقدير كون هذا الظنّ الخاص الذي هو المتيقن حجّة .

لاندفاعه : بأن المراد بالظنّ الخاصّ ما علمَ حجّيته بغير دليل الانسداد ، فتأمل .

الثاني : كونُ بعض الظنون أقوى من بعض فيتعيّن العملُ عليه ، للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كلّ واحد من محتملات التكاليف الواقعيّة من الواجبات والمحرّمات على القدر المتيقن ، وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غاية البُعد ،

وإنّما لا يتوهم (لاندفاعه : بأن المراد بالظنّ الخاصّ : ما علمَ حجّيته بغير دليل الانسداد) ومن المعلوم : أنّ القدر المتيقن في المقام إنّما علم حجّيته بسبب دليل الانسداد ، فلا يكون المتيقن من باب الظنون الخاصّة .

(فتأمل) ولعلّه اشارة الى أنّ القدر المتيقن لم يثبت بدليل الانسداد ، بل هو معلوم ، سواء قلنا بالانسداد أم لا .

(الثاني :) من الوجوه الثلاثة مما يصلح أن يكون معيّنًا أو مرجحاً : (كون بعض الظنون أقوى من بعض) وإنّ لم يكن متيقناً بالنسبة الى الباقي ، لأنّ القدر المتيقن غير المرجّح (فيتعيّن العمل عليه) اي : على هذا الأقوى .

وذلك (للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كلّ واحد من محتملات التكاليف الواقعيّة ، من الواجبات والمحرّمات) لأنّ هناك علماً إجمالياً كبيراً من أوّل الفقه الى آخر وهذا العلم الاجمالي يقتضي الاتيان بكل محتمل الوجوب وترك كل محتمل التحريم ، فيلزم الاقتصار في مخالفته . (على القدر المتيقن) منه (وهو : ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه) ضمير « فيه » عائد الى : « ما » في قوله : ما كان الاحتمال (في غاية البُعد) .

فإنّه كلّما كان الظنّ قوياً عمل على الظنّ ، وكلّما كان الظنّ ضعيفاً لا يعمل

فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان إرتكابه أهون .

الثالث : كون بعض الظنون مظنون الحجية ، فإنه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره ،

على ذلك الظن .

مثلاً : إذا كان ظنان : ظن قوي بوجوب صلاة الجمعة ، وظن ضعيف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وكان الاحتياط بالجمع بينهما عسراً على المكلف ، فاذا دار الأمر بين العمل بأحد الظنّين ، عمل بظن وجوب الصلاة لا بظن وجوب الدعاء ، لأن احتمال وجوب الدعاء الموافق للاحتياط في غاية البعد بينما احتمال وجوب الصلاة في غاية القرب .

(فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان إرتكابه أهون) ومعنى الارتكاب في مثالنا : إن يترك الدعاء فلا يوافق فيه الاحتياط ، فإن الاحتياط يقول باتيان الدعاء .

(الثالث :) ممّا يصلح أن يكون معيّناً أو مرجحاً لبعض الظنون على بعض : (كون بعض الظنون مظنون الحجية) بينما بعض الظنون الآخر ليس كذلك (فإنه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره) ممّا لا يكون مظنون الحجية (يكون أولى من غيره) .

مثلاً : هناك ظنان : ظن بوجوب صلاة الجمعة ، وهذا الظن يظن المكلف بأنه حجة ، لأنه مستند الى خبر العادل ، وخبر العادل يظن بانّ الشارع قرره في حال الانسداد ، وظن آخر بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وهذا الظن لا يظن المكلف إنه حجة ، لأنه مستند الى الشهرة ، والشهرة لا يظن المكلف بانّ الشارع جعلها طريقاً ، فإنه عند تعسر الاحتياط باتيان الصلاة والدعاء معاً ، يقدم الصلاة

إما لكونه أقرب الى الحجية ، من غيره ، ومعلوم أنّ القضية المهملة المجملة تُحمَلُ ، بعد صرفها الى البعض بحكم العقل على ما هو أقرب محتملاتها الى الواقع ، وإما لأنه أقرب الى احراز مصلحة الواقع ، لأنّ المفروض رجحان مطابقتها للواقع ، لأنّ المفروض كونه من الامارات المفيدة للظنّ بالواقع ورجحان كونه بدلاً عن الواقع ،

لظنّ بالصلاة ، ولكون هذا الظنّ مظنون الحجية ، فقد اجتمع في الصلاة ظنّان بالنتيجة ، بينما الدعاء ليس فيه إلا ظن واحد .

وإنّما يقدّم مظنون الحجية على غيره (إما لكونه) أي : كون مظنون الحجية (أقرب الى الحجية من غيره) ولم يقل أقرب الى الواقع لعدم لزوم أن يكون أقرب لاحتمال كون الظنّ الذي لم يظنّ حجية أقوى ، فيكون ذلك الظنّ الأقوى أقرب الى الواقع .

(ومعلوم : أنّ القضية المهملة المجملة) أي : حجية الظنّ (تحمل بعد صرفها) أي : صرف تلك القضية المهملة (الى البعض) صرفاً (بحكم العقل ، على ما هو أقرب محتملاتها الى الواقع) فإنّ البعض الذي هو أقرب الى الحجية ، هو أقرب محتملات القضية الى الواقع .

(وإنّما لأنه أقرب الى إحراز مصلحة الواقع ، لأنّ المفروض رجحان مطابقتها للواقع) لكونه مظنون الحجية (لأنّ المفروض : كونه من الأمارات المفيدة للظنّ بالواقع) فإنّ الخبر الذي دل على وجوب صلاة الجمعة أمانة تقيّد الظنّ بالواقع .

(ورجحان كونه بدلاً عن الواقع) لا يخفى : إنّ هذه جملة مستأنفة وليست عطفاً على سابقها ، ومعناها : أنّ الخبر الواحد يرجح أن يكون بدلاً عن الواقع لو لم يصادف الواقع ، لأنّ الشارع جعل الخبر واقعاً تنزيلاً .

لأنّ المفروض الظنّ بكونه طريقاً قائماً مقام الواقع ، بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له ، فاحتمال مخالفة هذه الأمارات للواقع ، وليبدله موهوم في موهوم ، بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع ، لأنّها على تقدير مخالفتها للواقع ، لا يظنّ كونها بدلاً عن الواقع .

وإنّما يرجح كونه بدلاً عن الواقع (لأنّ المفروض : الظنّ بكونه طريقاً قائماً مقام الواقع ، بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له (اي للواقع ، وذلك على ما سبق في أول الكتاب من المصلحة السلوكية .

(فاحتمال مخالفة هذه الأمارات للواقع وليبدله ، موهوم في موهوم) بينما الظنّ الذي لا يظنّ بحجّيته يكون في احتمال مخالفته موهوم واحد .

والى هذا أشار بقوله : (بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع) أي : الأمارات التي لا يظنّ بحجّيتها (لأنّها) اي : تلك الأمارات (على تقدير مخالفتها للواقع ، لا يظنّ كونها بدلاً عن الواقع) فاذا كان في الظنّ بصلاة الجمعة ظنّان : ظنّ بأنه واقع وظنّ بأنه على تقدير أنّه لم يكن واقعاً كان واقعاً تنزيباً ، وكان في الظنّ بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ظن واحد فقط ، وهو : الظنّ بأنه واقع ، لكن اذا لم يكن واقعاً لم يكن ظنّ بأنه بدل من الواقع ، قدّم العقل الظنين على الظنّ الواحد.

وعليه : فيقدّم صلاة الجمعة على الدعاء عند رؤية الهلال ، كلما دار الأمر بينهما ولم يتمكن من الجمع بينهما لتعسر أو تعذر .

هذا ، ولا يخفى : انّ المصنّف قد كرّر جملة : « لأنّ المفروض » ثلاث مرات :

الأولى : علة لا قرب .

الثانية : علة لرجحان المطابقة للواقع .

الثالثة : علة لرجحان كونه بدلاً .

ونظير ذلك : ما لو تعلّق غرضُ المريض بدواءٍ تعدّد الاطلاّع العلميّ عليه ، فدار الأمر بين دوائين : احدهما يظنّ أنّه ذلك الدّواء ، وعلى تقدير كونه غيره يظنّ كونه بدلاً عنه في جميع الخواصّ .

والآخر يظنّ أنّه ذلك الدّواء ، لكن لا يظنّ أنّه على تقدير المخالفة بدل عنه ، ومعلومٌ بالضرورة أنّ العمل بالأوّل أولى .

ثمّ

ثم إنّ المصنّف مثل للظنّين والظنّ الواحد ، وإنّ الظنّين مقدّم على الظنّ الواحد بقوله : (ونظير ذلك ما لو تعلّق غرض المريض بدواءٍ تعدّد الاطلاّع العلميّ عليه ، فدار الأمر بين دوائين احدهما يظنّ أنّه ذلك الدّواء) الذي هو شفاء لمرضه (وعلى تقدير كونه غيره ، يظنّ كونه بدلاً عنه في جميع الخواصّ) .

كما يقال : إنّ الترنجيبين بدل عن الشيرخشت ، فأحد الدوائين يظنّ أنّه الشيرخشت ، ويظنّ أنّه على تقدير أنّه لم يكن الشيرخشت كان الترنجيبين .

(والآخر يظنّ انه ذلك الدّواء لكن لا يظنّ أنّه على تقدير المخالفة بدل عنه) كما اذا كان الدّواء الآخر يظنّ أنّه الشيرخشت ، أما اذا لم يكن هو الشيرخشت فأنّه يكون شيئاً تافهاً لا يرتبط بمرضه .

(ومعلوم بالضرورة : أنّ العمل بالأوّل أولى) عند العقل والعقلاء ، لأنّ الأوّل فيه ظنّان ، بينما في الثاني ظنّ واحد .

(ثمّ) إنّ ذا الظنّين قد يكون معلوماً ، كما اذا كان الخبر ذا ظنين ، فهو أرجح من الشهرة ذات الظنّ الواحد ، وقد يكون ذو الظنين دائراً بين أمور ، فيأتي المكلف بأحد هذه الأمور ، لا بالأمر الواحد ذي الظنّ الواحد ، اذ الالاتيان بأحد تلك الأمور أقرب الى الواقع ، لأنّه إمّا ظنّ واحد ، أو ظنان ، أما الاتيان بذوي الواحد لا يحتمل

انّ البعض المظنون الحجّية قد يُعلم بالتفصيل ، كما اذا ظنّ حجّية الخبر المزكى رواته بعد واحد أو حجّية الاجماع المنقول ، وقد يعلم اجمالاً وجوده بين أمارات ، فالعملُ بهذه الأمارات أرجحُ من غيرها الخارج من محتملات ذلك المظنون الاعتبار . وهذا كما لو ظنّ عدم حجّية بعض الأمارات ، كالألويّة ، والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظنّ ، فإنّا اذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجملّة مرّدةً بين هذه الأمور وغيرها

فيه أن يكون ذا ظنين .

وذلك (انّ البعض المظنون الحجّية) وهو ذو الظنين - على ما ذكرناه - (قد يعلم بالتفصيل ، كما اذا ظنّ حجّية الخبر المزكى رواته بعدل واحد ، أو حجّية الاجماع المنقول) فانه مقدّم على الظنّ بالواقع فيما اذا كان ذا ظنّ واحد ، فلم يكن مظنون الحجّية .

(وقد يعلم اجمالاً) أي : المظنون الحجّية يعلم اجمالاً (وجوده بين أمارات) متعددة (فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غيرها) ذلك الغير (الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار) بأن يكون ذا ظنّ واحد .

(وهذا كما لو ظنّ عدم حجّية بعض الأمارات : كالألويّة والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظنّ) الواحد ، بينما هناك الخبر ، والاجماع المنقول ، وأحدهما يحتمل أن يكون ذا ظنين ، فانه يعمل بالخبر أو بالاجماع ، ويترك الألويّة ، والشهرة ، والاستقراء ، وفتوى الجماعة .

وإنّما يقدّم أحد الاثنين على أحد الأربعة لما ذكره المصنّف بقوله : (فإنّا إذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجملّة مرّدة بين هذه الأمور) الأربعة (وغيرها)

وفرضنا الظنَّ بعدم حجّية هذه، لزم من ذلك الظنَّ بأنَّ الحجّة في غيرها وإن كان مردداً بين أبعاض ذلك الغير، فكان الأخذ بالغير أولى من الأخذ بها، ليعين ما تقدّم وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح، فافهم.

كالاثنين في مثالنا، أي: الخبر والاجماع المنقول: (وفرضنا الظنَّ بعدم حجّية هذه) الأربعة (لزم من ذلك، الظنَّ بأنَّ الحجّة في غيرها) أي: في غير الأربعة.

هذا (وإن كان) ذلك الغير الذي قال المصنّف: غيرها (مردداً بين أبعاض ذلك الغير) أي: بين الخبر والاجماع المنقول في مثالنا (فكان الأخذ بالغير) من الخبر والاجماع (أولى من الأخذ بها) أي: بهذه الأربعة: من الأولوية، والشهرة والاستقراء، وفتوى الجماعة.

وإنما كان أولى (لعيّن ما تقدّم) من قولنا: إنَّ بعض المظنون الحجّية قد يعلم بالتفصيل، وقد يعلم اجمالاً، وإنَّ الاجمال مقدّم على ما لا يظن حجّيته (وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح) بأن لم يكن ترجيح للخبر على الاجماع، ولا للاجماع على الخبر.

لكن يلزم علينا أن نأخذ بما يسنده الخبر، أو يسنده الاجماع، لا أن نأخذ بما يسنده الأولوية، أو الشهرة، أو الاستقراء، أو فتوى الجماعة.

(فافهم) ولعله إشارة الى أنّه لا إطلاق في تقديم أحد المحتملين من ذي الظنّين على ذي الظنّ الواحد، فأنّه ربما يقدم العقلاء ذا الظنّ الواحد، كما اذا كان له رجحان لا يوجد لأحد محتملي ذي الظنّين، فأنّه اذا عمل بذو الظنّ الواحد، أحرز المكلف ذلك الرجحان، بينما اذا عمل بأحد محتملي ذي الظنّين فاته ذلك الرجحان.

مثلاً: الدّعاء عند رؤية الهلال ذو ظنّ واحد، لكنّه أرجح بسبب السيرة

هذه غاية ما يُمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض .

لكن نقول : إنّ المُسلم من هذه في الترجيح لا ينفَع ، والذي ينفَع غيرُ مُسلم كونه مرجّحاً .

توضيح ذلك : هو أنّ « المرجّح الأوّل » - وهو تيقّن البعض بالنسبة الى الباقي - وإن كان من المرّجحات ، بل لا يقال له المرجّح ، لكونه معلوم الحجّية تفصيلاً وغيّره مشكوك الحجّية فيبقى تحت الأصل ؛ لكنّه لا ينفَع ، لقلّته وعدم كفايته ، لأنّ القدر المتيقّن من هذه الأمارات هو الخبر الذي

أما الظاهر والجمعة فأنّه وان كان احدهما ذا ظنين ، لكنّه اذا أتى بأحدهما إحتمل أنه حصل على ظنّ واحد ، بدون الرجحان الذي كان في الدعاء .

(هذه غاية ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض) فيما كانت النتيجة مهملة .

(لكن نقول : إنّ المسلم من هذه) الترجيحات الثلاثة (في الترجيح ، لا ينفَع) أي : لا ينفَع في ترجيح بعض الظنون على بعض (والذي ينفَع) في الترجيح (غير مُسلم كونه مرجّحاً) حتى يمكن الاعتماد عليه .

و (توضيح ذلك : هو إنّ المرجّح الأوّل ، وهو : تيقّن البعض بالنسبة الى الباقي) بان يكون ظنّ متيقناً وظنّ مشكوكاً (وان كان من المرّجحات ، بل لا يقال له المرجّح ، لكونه معلوم الحجّية تفصيلاً) فان المتيقّن معناه : إنّه حجة قطعاً (وغيره) أي : غير المتيقّن (مشكوك الحجّية فيبقى تحت الأصل) لأنّ الأصل في مشكوك الحجّية عدم الحجّية .

(لكنه لا- ينفَع) هذا المتيقّن وذلك (لقلّته وعدم كفايته) بمعظم الأحكام التي هي محل إبتلاء المكلف (لأنّ القدر المتيقّن من هذه الأمارات هو الخبر الذي)

زُكِّي جميع رواته بعدلين ، ولم يُعمل في تصحيح رجاله ولا- في تمييز مشتركاته بظنّ اضعف نوعاً من سائر الأمارات الآخر ولم يُوهن لمعارضة شيء منها ،

جمع خمسة شرائط :

الأول : (زكِّي جميع رواته بعدلين) من باب الشهادة ، لأنه يعتبر في الشهادة على الموضوعات نفران .

الثاني : (ولم يعمل في تصحيح رجاله ، ولا في تمييز مشتركاته) كأبي بصير - مثلاً - فإنه مشترك بين القوي والضعيف ، أو الصحيح والفاقد المذهب .

فيجب ان لا يعمل في التصحيح والتمييز (بظنّ اضعف نوعاً) أي : ضعفاً نوعياً (من سائر الأمارات الآخر) المعارضة لهذا الحكم الذي قام عليه هذا الخبر المزكى المصحح ، لأنه اخذاً صححت رجاله وميزت مشتركاته بظنّ اضعف ، صار هذا الخبر اضعف من تلك الأمارات الآخر ، فإن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين .

مثلاً : هنا خبر يدلّ على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة وزكيت رجاله بعدلين ، لكن في رجاله رجل اسمه سالم وسالم مشترك بين القوي والضعيف ، وهناك إنسان ضعيف يقول : إنّ سالم هذا هو القوي لا الضعيف .

وفي قبيل هذا الخبر أمارة اخرى تدل على وجوب الظهر يوم الجمعة ، لكن في طريق تلك الأمارة ليس مثل هذا الانسان الضعيف ، فان تلك الأمارة تكون أقوى من هذا الخبر بالنتيجة .

الثالث : (ولم يوهن) هذا الخبر القوي (لمعارضة شيء منها) أي من الأمارات فإنه ربّما يوهن الخبر بالمعارضة كمعارضة الشهرة مثلاً .

وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جُلاً ، ومفيداً للظنّ الاطمئنانى بالصدور ، إذ لا ريبَ أنّهُ كلما إنتفى أحدُ هذه الأمور الخمسة في خبر ، إحتمل كونَ غيرهِ حجةً دونه ، فلا يكون متيقن الحجة على كلِّ تقدير .

وأما عدمُ كفايته لندرته فهو واضحٌ ، مع أنّهُ لو كان بنفسه كثيراً كافياً ، لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة ومقيّدات له في الأمارات الآخر ، فيكون نظير ظواهر الكتاب في

الرابع : (وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جُلاً) لأنّ الخبر المعرض عنه غير حجة على ماقرره جماعة من الفقهاء والاصوليين - .

الخامس : (ومفيداً للظنّ الاطمئنانى بالصدور) اذ بعض العلماء إشتراطوا وجود الظن في حجة الظواهر .

(إذ لا ريب أنّهُ كلما إنتفى أحدُ هذه الأمور الخمسة في خبر ، إحتمل كونَ غيرهِ حجةً دونه) أي دون هذا الخبر الذي إنتفى أحدُ هذه الأمور الخمسة فيه (فلا يكون) هذا الخبر المنتفي فيه بعض هذه الامور الخمسة (متيقن الحجة على كلِّ تقدير) أي : على تقدير حجة الكلّ وحجية البعض ، لأن البعض إذا كان حجة دون البعض الآخر ، إحتمل أن يكون الحجة غيره .

(وأما عدم كفايته) أي : عدم كفاية المتيقن الحجة (لندرته ، فهو واضح) لأنّ مثل هذا الخبر الجامع لهذه الشروط الخمسة قليل جداً (مع أنّهُ لو كان بنفسه كثيراً كافياً) باعتبار عموماتها وإطلاقاتها (لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة ومقيّدات له) أي : لمثل هذا الخبر (في الأمارات الآخر) .

وعليه : (فيكون) هذا الخبر الكافي بنفسه والكثير (نظير ظواهر الكتاب في

عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها ، إلا أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متيقن بالاضافة إلى ما بقي ، فتأمل .
وإما « المرجح الثاني » ، وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي ، ففيه : أن ضبط مرتبة خاصة له متعسّر أو متعذر ، لأن القوة والضعف
إضافيان ،

عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها) أي عن غير تلك الظواهر ، إذ ظواهر الكتاب إنما تكون حجة إذا لم تكن مخصصة أو
مقيدة أو ما أشبه ذلك .

(إلا أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متيقن بالاضافة إلى ما بقي) فإذا كنا نحتاج - مثلاً - إلى ألف حكم وتيقناً بسبعمئة منها
، فالثمئة الباقية قد نتيقن بمائتين منها ، لكن لا يقيناً مطلقاً بل بالنسبة إلى المائة الباقية! وهكذا ، فيكون المتيقن المطلق هو الأول ،
والمتيقن بالنسبة هو الثاني ، وهكذا .

(فتأمل) لعل وجهه : انّ المتيقن الإضافي لا ينفع فيما نحن فيه ، إذ غاية الأمر أنه أرجح من غيره بمعنى ان الجامع لكل القيود متيقن مطلق!
إما الجامع لبعض القيود فهو أرجح من فاقد هذه القيود .

مثلاً : ذو القيود الأربعة أرجح من ذي القيود الثلاثة ، وذو القيود الثلاثة أرجح من ذي القيود الأقل لكنّه في حد ذاته مشكوك الاعتبار نظراً
إلى فقدانه لبعض القيود ، فالمفيد إنّما هو المتيقن المطلق ، لا المتيقن النسبي المسمّى بالمتيقن الإضافي .

(وأما المرجح الثاني : وهو كون بعضها) أي : بعض الظنون (أقوى ظناً من الباقي ، ففيه) : أولاً :

(ان ضبط مرتبة خاصة له) أي : للأقوى (متعسّر أو متعذر ، لأن القوة والضعف إضافيان) ولا ميزان لضبطهما .

وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمانة الأخرى . نعم يوجد مرتبة خاصة ، وهو الظن الاطمئنانى الملحق بالعلم حكماً ،

مثلاً : من يتمكن من حمل مائة من قوي بالنسبة الى من يتمكن من حمل خمسين ! بينما نفس من يتمكن من حمل المائة ضعيف بالنسبة الى من يتمكن من حمل مائة وخمسين ، وهكذا من يتمكن من حمل خمسين قوي بالنسبة الى من يتمكن من حمل عشرة .

وفيه ثانياً : ما أشار اليه بقوله : (وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد ! حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمانة الأخرى) القوية ، فإنه لا يمكن حصول الظنين في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الاضعف ويبقى في الأقوى .

مثلاً : إذا كان ظن قوي بوجوب صلاة الجمعة وعلم ضعيف بوجوب صلاة الظهر ، فالقوي يجعل الظن الضعيف وهماً ، لعدم إمكان إجتماع ظن وشك ، فكيف بظن وظن ؟ .

أمّا في المقام فليس ظنان في مورد واحد ، حتى يجعل القوي منهما الضعيف وهماً ، بل ظن بوجوب صلاة الجمعة ، وظن آخر بحرمة شرب التبغ - مثلاً - ، ونحن حيث لا نتمكن من الاحتياط - فرضاً - يلزم علينا أن نأخذ بأحد الظنين .

(نعم) إستثناء من قوله : انّ ضبط مرتبة خاصة له متعسر أو متعذر (يوجد مرتبة خاصة) من الظنون ليس فيها تعذر أو تعسر (وهو : الظن الاطمئنانى الملحق بالعلم حكماً) فإنه كما يجب على الانسان إتباع العلم ، كذلك يجب عليه إتباع الظن الاطمئنانى .

بل موضوعاً ، لكنّه نادر التحقّق .

مع أنّ كون القوة معيّنة للقضيّة المجمّلة محلّ منع ، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظناً يكون أضعف من غيره ، كما هو المشاهد في الظنون الخاصّة ، فإنّها ليست على الاطلاق أقوى من غيرها بالبديهة .

وما تقدّم في تقريب مرجحيّة القوة إنّما هو مع كون إيجاب العمل بالظنّ

(بل) هو ملحق بالعلم - (موضوعاً) لأنّ الظنّ الاطمئنائي يطلق عليه العلم ، فان العلم في لسان العرف أعمّ من القاطع للتقيض والاطمئنائي (لكنّه نادر التحقّق) .

وفيه ثالثاً : ما أشار اليه بقوله : (مع أنّ كون القوة معيّنة للقضيّة المجمّلة) حيث أنّ نتيجة الانسداد حجّية الظنّ في الجملة (محلّ منع) .

وانّما كان محلّ منع (إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظناً يكون أضعف من غيره) بأن يترك الشارع الظنّ الأقوى ويأخذ بالظنّ الأضعف (كما هو المشاهد في الظنون الخاصّة فإنّها ليست على الاطلاق أقوى من غيرها بالبديهة) .

مثلاً : الظنّ عن الخبر ليس أقوى من الظنّ عن الشهرة ، مع أنّ الأول حجّة دون الثاني ، بل كثيراً ما يكون الظنّ القياسي أقوى في نظر الانسان من الظنّ الخبري ، كما في قصة أبان بالنسبة الى دية الأصابع في المرأة والرجل ، وغير ذلك .

(و) ان قلت تقدّم منكم عند نفي تعميم النتيجة - من جهة مرتبة الانكشاف قوة وضعفاً - على تقدير حكومة العقل : أن حكمتكم بإمكان الفرق بين الظنّ القوي والضعيف ، فلماذا تركتم ذلك هنا ؟ .

قلت : (ما تقدّم في تقريب مرجحيّة القوة إنّما هو مع كون إيجاب العمل بالظنّ

عند إسداد باب العلم من منشآت العقل وأحكامه .

وأما على تقدير كشف مقدمات الانسداد - عن أن الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردد أمره في أنظارنا بين الكل والأبعاض - فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجعول حجة ، لأننا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة .

عند إسداد باب العلم ، من منشآت العقل وأحكامه) أي : كون دليل الانسداد مفيداً للحكومة ، فإن العقل يقدم الظن القوي على الظن الضعيف مطلقاً .

(وأما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظن حجة في الجملة) أي : لم يجعله حجة مطلقاً (وتردد أمره في أنظارنا بين الكل والأبعاض) بأن يكون كل الظنون حجة أو بعض الظنون حجة بفرض النتيجة على الإهمال والاجمال (فلا يلزم من كون بعضها أقوى ، كونه هو المجعول حجة) فقياس الكشف على الحكومة قياس مع الفارق .

(لأننا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة) .

مثلاً : قال الشارع : « كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ » (1) وقال : « كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ » (2) وقال : « الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ » (3) وقال : « كَذَّبَ سَمْعَكَ »

ص : 195

- 1- - الكافي فروع : ج 5 ص 313 ج 40 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 226 ب 21 ح 9 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 89 ب 4 ح 22053 .
- 2- - تهذيب الاحكام : ج 1 ص 285 ب 12 ح 119 ، مستدرک الوسائل : ج 1 ص 190 ب 4 ح 318 .
- 3- - فقه القرآن : ج 2 ص 12 ، غوالي اللثالي : ج 1 ص 244 ح 172 و ج 2 ص 258 ح 10 ، الوسيلة : ص 218 ، الصوارم المهرقة : ص 150 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 233 ب 2 ح 33665 .

وأما « المرجح الثالث » - وهو الظنّ باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين - ففيه ، مع أنّ الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم ، بل أولويته : أنّ الترجيح على هذا الوجه

وَبَصَرَكَ عَن أَخِيكَ « (1) وقال : « إقارُ العُقلاء على أَنفُسِهِمْ جائز » (2) وهكذا ، مع أنّه كثيراً ما نظنّ بخلاف هذه الأمور ظناً قوياً ، فأنّه قد نظنّ بحرمة الشيء ونجاسته ، وإنّ البينة مشبهة في الشهادة ، وإنّ الحالف يكذب أو يشتهبه ، وإنّ مارآه بصرنا وسمِعَهُ سمعنا أقوى ممّا يدّعيه الأخ ، وإنّ المقر كاذب لجهة من الجهات ، والى غير ذلك .

(وأما المرجح الثالث : وهو الظنّ باعتبار بعض) دون بعض فاذا كان هناك ظنّ واحد ، وهناك ظنّان فذو الظنّين مقدّم على ذي الظنّ الواحد (فيؤخذ به) أي : بمظنون الاعتبار (لأحد الوجهين المتقدمين) ممّا ذكرناه في أول الثالث بقولنا : أمّا لكونه أقرب الى الحجية من غيره ، وإمّا لأنّه أقرب لمصلحة الواقع .

(ففيه مع أنّ الوجه الثاني) وهو : كونه أقرب الى إحراز مصلحة الواقع (- لا يفيد لزوم التقديم ، بل أولويته -) وفرق بين اللزوم والألوية ، فان اللزوم لازم بينما الألوية راجحة ، فإنّ العقل لا يحكم بأزيد من أنّ الذي له أولوية أرجح ، لا إنّه لازم إلا إذا كانت أولوية واصلة الى حدّ المنع من النقيض ، والمفروض أنّه لاتصل الى ذلك .

ففيه : (ان الترجيح على هذا الوجه) أي : الوجه الثاني وهو : كونه أقرب إلى

ص: 196

1- - الكافي روضة : ج 8 ص 147 ح 125 ، ثواب الأعمال : ص 295 ح 1 ، وسائل الشيعة : ج 12 ص 295 ب 157 ح 16343 ، بحار الأنوار : ج 75 ص 214 ب 65 ح 11 و ص 255 ب 66 ح 40 .

2- - غوالي اللئالي : ج 1 ص 223 ح 104 و ج 2 ص 257 ح 5 و ج 3 ص 442 ح 5 ، وسائل الشيعة : ج 23 ص 184 ب 3 ح 29342 .

يُشبه الترجيح بالقوة والضعف ، في أنّ مداره على الأقرب إلى الواقع ، وحينئذٍ إذا فرضنا كون الظنّ الذي لم يظنّ بحجّيته أقوى ظناً بمراتب من الظنّ الذي ظنّ حجّيته ، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني ، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصّة وعدم وجود ضابطة كليّة بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظنّ المظنون الاعتبار .

نعم ، لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائماً من حيث القوة والضعف ،

إحراز مصلحة الواقع (يشبه الترجيح بالقوة والضعف ، في أنّ مداره على الأقرب إلى الواقع ، وحينئذٍ) إذا صار المناط هو الأقرب إلى الواقع فإنّه (إذا فرضنا كون الظنّ الذي لم يظنّ بحجّيته) أي : ذو الظنّ الواحد (أقوى ظناً بمراتب ، من الظنّ الذي ظنّ حجّيته) أي : من ذي الظنّين (فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني) وإنّما بنائهم على ترجيح الأقوى منهما إذا كان هناك أقوى ، وإلّا فالتساوي والتخيير بينهما ، مثلاً : صلاة الجمعة ذات الظنّ الواحد ! لكن في الدرجة التسعين من الظنّ ، ودعاء رؤية الهلال ذو الظنّين ، لكن كلّ ظنّ منهم في الدرجة الأربعين ، فيكون الأوّل أقوى ، لأنّه بتسعين في مقابل ما بثمانين .

وعليه : (فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصّة وعدم وجود ضابطة كليّة بحيث يؤخذ بها) أي : بتلك الضابطة (في ترجيح الظنّ المظنون الاعتبار) على الظنّ الذي لم يظنّ باعتباره .

(نعم ، لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائماً من حيث القوة والضعف) بأن كان ظنّ صلاة الجمعة وظنّ الدعاء متساويين وفي رتبة واحدة قوة وضعفاً ، لكن أضيف على ظنّ صلاة الجمعة : كونه مظنون الحجّية ، دون الدعاء فليس الظنّ به

كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً، ولكنّ الفرض مستبعد بل مستحيل، مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّية، بل بما ظنّ حجّيته بظنّ قد ظنّ حجّيته، لأنّه أبعد من مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدّم.

مظنون الحجّية (كان ذلك المرجح) وهو الظنّ المظنون الاعتبار (بنفسه منضبطاً).

هذا (ولكن) فيه أولاً : ان (الفرض مستبعد) لأنّه يستبعد التساوي من حيث القوة والضعف في كل الظنون المتعارضة (بل مستحيل) عادة .

وفيه ثانياً : (مع انّ اللازم على هذا) أي : على ترجيح الظنّ المظنون الاعتبار على الظنّ الذي ليس بمظنون الاعتبار (أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّية ، بل بما ظنّ حجّيته بظنّ قد ظنّ حجّيته) .

مثلاً : ظنّ بصلاة الجمعة ، عن الخبر المظنون حجّية ذلك الخبر ، وإتّما ظنّ حجّية الخبر ، لأنّ الاجماع - مثلاً - قام على حجّية الخبر ، فهناك ثلاثة ظنون ، فيكون ماله ثلاث ظنون أقوى ممّا له ظنّان ، كما إنّ ماله ظنّان أقوى ممّا له ظنّ واحد .

وإتّما يقدّم ذو الثلاثة ظنون (لأنّه أبعد من مخالفة الواقع ، وبدله) أي : من مخالفة بدل الواقع ، على ماتقدّم : من انّ مايحتمل أن يكون واقعاً ، وإذا لم يكن واقع كان بدل الواقع ، أقرب ممّا يكون واقعاً ، وإذا لم يكن واقع كان مخالفاً للواقع ، وذلك (بناءاً على التقرير المتقدّم) من ان مظنون الحجّية أولى من غيره .

والحاصل : أنّه أولاً : قد يكون ذو الظنّ الواحد أقوى ، فليس الاعتبار بذوي الظنين مطلقاً .

وثانياً : انّ اللازم من المرجح الثالث أن يؤخذ بذوي الثلاثة ظنون في قبالي الظنين ، لا أن يؤخذ بذوي الظنين إطلاقاً حتى يتساوى ذو الظنين وذو الثلاثة ظنون .

وإما الوجه الأول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره.

ففيه :

أولاً: أنه لا-أمانة تفيد الظن بحجية أمانة على الإطلاق، فإن أكثر ما أُقيم على حجّيته الأدلة من الأمارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم عند المصنّف أنّ شيئاً ممّا ذكره لحجّيته لا يوجب الظنّ بها على الإطلاق .

(وأما الوجه الأول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره، ففيه :) إنّ مركب من صغرى هي : « وجود أمانة توجب الظنّ بأمانة أخرى » وكبرى هي : « أنّ كلّما ظنّ بأمانة أخرى كانت تلك الأمانة حجّة » .

ولكن يرد على الصغرى : أنه لا-أمانة تفيد الظنّ بأمانة أخرى، وعلى الكبرى : أنه على فرض إفادة أمانة الظنّ بأمانة أخرى لا دليل على حجّية مثل هذا الظنّ، وقد أشار المصنّف الى منع الصغرى بقول :

(أولاً: أنه لا أمانة تفيد الظنّ بحجية أمانة على الإطلاق) أي : أنه مطلقاً ليس لنا هكذا أمانة تفيد الظنّ بحجية أمانة أخرى، (فإن أكثر ما أُقيم على حجّيته) الضمير في حجّيته راجع الى « ما » (الأدلة من الأمارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح) أي : أنّ الخبر الصحيح هو أكثر ما أُقيم على حجّيته الأدلة .

(ومعلوم عند المصنّف : إنّ شيئاً ممّا ذكره لحجّيته) أي : الأدلة التي أقاموها على حجّية الخبر الصحيح (لا- يوجب الظنّ بها على الإطلاق) أي : لا توجب تلك الأمارات الظنّ بالأخبار الصحيحة مطلقاً، بل الأمارات القائمة على حجّية الخبر الصحيح، توجب الظنّ بحجّية قسم خاص من الخبر، وهو : الخبر الجامع للقيود الخمسة المذكورة قبل صفحة تقريباً .

وثانياً: إنه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ في مسألة تعيين هذا الظنّ المجمل .

وقد توهم غير واحد أنه ليس المراد اعتبار مطلق الظنّ وحجّيته في مسألة تعيين القضية المهمة، وإنما المقصود ترجيح بعضها على بعض.

فقال بعضهم في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار، بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجّية الظنون المظنونة الاعتبار بالأمارات الظنيّة

(وثانياً:) نمنع الكبرى، وذلك (أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ في مسألة تعيين هذا الظنّ) أي: أي دليل على اعتبار مطلق الظنّ في ترجيح ظنّ إنسداد على ظنّ آخر، فإن الظنّ (المجمل) الذي هو نتيجة الانسداد أفراده متساوية من حيث أنه لا دليل على تقديم ظنّ على ظنّ، فيبقى على إجماله .

(وقد توهم غير واحد: أنه ليس المراد اعتبار مطلق الظنّ) أي: لا نقول: إنّ الظنّ بالظنّ معتبر، بل نقول: أنه مرجّح على الظنّ الذي لا يظنّ باعتباره، فليس المراد اعتبار مطلق الظنّ (وحجّيته في مسألة تعيين القضية المهمة) حتى يلزم إثبات حجّية الظنّ المطلق به .

(وإنما المقصود ترجيح بعضها) أي: بعض الظنون (على بعض) وهو ترجيح الظنون المرّجحة، على الظنون التي ليست مرّجحة، ويكون الترجيح أي: بالظنّ بأنّ هذا الظنّ حجّة .

(فقال بعضهم) وهو الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية رحمه الله (في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف: بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجّية الظنون المظنونة الاعتبار بالأمارات الظنية) « بالأمارات » متعلق بقوله: « إثبات »

القائمة عليها ، ليكون الاتكأل في حجيتها على مجرد الظن .

ثم إن الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور .

والحاصل من تلك الأمارات الظنية هو ترجيح بعض الظنون على البعض ، فيمنع ذلك من إرجاع القضية المهمة إلى الكلية ، بل يقتصر في مفاد القضية المهمة على تلك الجملة .

(القائمة عليها) أي : على الظنون المظنونة الاعتبار (ليكون الاتكأل في حجيتها على مجرد الظن) حتى يشكل بأنه لادليل على حجية المظنون الاعتبار ، دون الظنون التي لا يظن بحجيتها .

فإنه قال مالفه : (ثم إن الدليل العقلي المثبت لحجيتها) أي : لحجية الظنون المظنونة الاعتبار (هو الدليل العقلي المذكور) أي : دليل الانسداد .

(والحاصل : من تلك الأمارات الظنية) الدالة على حجية بعض الظنون (هو : ترجيح بعض الظنون على البعض) وذلك بترجيح الظنون المظنونة الاعتبار ، على الظنون التي ليست بمظنونة الاعتبار (فيمنع ذلك) أي : ترجيح بعض الظنون على بعض (من إرجاع القضية المهمة) التي أنتجتها مقدمات دليل الانسداد (إلى الكلية) .

والحاصل : إن الظن المظنون الاعتبار مقدم على غيره ، لا أن ذلك يوجب حجية كل الظنون ، فالنتيجة المهمة تعين في بعض الظنون ، لا أن المهمة تعمم إلى كل الظنون (بل يقتصر في مفاد القضية المهمة) التي هي نتيجة الانسداد (على تلك الجملة) من الظنون التي ظن باعتبارها .

فالظنّ المفروض إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون نظراً إلى حصول القوة بالنسبة إليها ،
لإنضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع .

فاذا قطع العقل بحجّية الظنّ بالقضية المهملة ، ثم وجد الحجّية متساوية بالنظر إلى الجميع حكم بحجّية الكلّ .

وأما إذا وجدها مختلفةً وكان جملةً منها أقرب إلى الحجية من الباقي

(فالظنّ المفروض) وهو الظنّ بحجّية بعض الظنون (إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور) وهو دليل الانسداد (إلى ذلك)
البعض الذي ظنّ باعتباره (وعدم صرفه) أي: الدليل المذكور (إلى سائر الظنون) فلا يجعل الدليل المذكور كل الظنون حجّة (نظراً إلى
حصول القوة بالنسبة إليها) فإنّ الظنون المظنونة الاعتبار ، أقوى من الظنون التي ليس على إعتبارها ظنّ .

وإنّما تحصل القوة بالنسبة إلى هكذا ظنّ (لإنضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع) فيجتمع هناك ظنّان : ظنّ بوجود صلاة الجمعة ،
وظنّ بأنّ هذا الظنّ معتبر لاستفادته من الخبر - مثلاً - .

وعليه : (فاذا قطع العقل بحجّية الظنّ بالقضية المهملة) أي : بنحو القضية المهملة ، لأنّ العقل قاطع في حال الانسداد بأنّ الظنّ حجّة في
الجملة (ثم وجد الحجّية متساوية بالنظر إلى الجميع) أي : إلى جميع الظنون (حكم بحجّية الكل) وتساوي كل الظنون في الحجّية .

(وأما إذا وجدها مختلفة) أي : وجد العقل الظنون التي هي نتيجة الانسداد مختلفة من حيث القوة والضعف (وكان جملة منها أقرب إلى
الحجّية من الباقي ،

نظراً إلى الظنّ بحجّيتها دون الباقي ، فلا محالة تقدّم المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة ، فليس الظنّ مثبتاً لحجّية ذلك الظنّ ، وإنّما هو قاض بتقديم جانب الحجّية في تلك الظنون ، فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور .

نظراً إلى الظنّ بحجّيتها دون الباقي (من الظنون لأن الباقي لا يظن بحجّيتها (فلا محالة تقدّم المظنون) إعتباره (على المشكوك) إعتباره (والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة) .

فإنّ الانسان إذا كان حائراً في تكليفه وجاهلاً به ، قدم الظنون المظنونة الاعتبار على الظنون المشكوكة الاعتبار ، وقدّم المشكوكة الاعتبار على الظنون الموهومة الاعتبار .

(فليس الظنّ مثبتاً لحجّية ذلك الظنّ) المظنون الاعتبار (وإنّما هو) أي : الظنّ (قاض بتقديم جانب الحجّية في تلك الظنون) أي الظنون المظنونة الاعتبار (فينصرف إليه) أي : الى تلك الظنون (ما قضى به الدليل المذكور) أي : دليل الانسداد .

ثم لا يخفى : أنّ الضمائر في كلام المصنّف والشيخ محمد تقي وغيرهما قد تطابق اللفظ ، وقد لا تطابقه بل تطابق المعنى ، فقول صاحب الحاشية هنا : « إليه » راجع الى « الظنون » باعتبار أنّه يرجع الى كل ظنّ ظنّ ، كقوله سبحانه : « فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه » (1)

وقوله سبحانه : « وَالْمَلَأْنَاكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرًا » (2) .

ص: 203

1- - سورة البقرة : الآية 259 .

2- - سورة التحريم : الآية 4 .

ثم إعترض : على نفسه ، بأنّ صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين تمّ ما ذكر ، وإلاّ كان إتكالاً على الظنّ .

والحاصل أنّه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون .

ثمّ أجاب : بأنّ الاتكال ليس على الظنّ بحجّيتها ،

وقد قال بعضهم : الأمر في التذكير والتأنيث سهولة بتأنيث سهولة يريد بذلك : إنّ القضية سهلة ، كما يقال : الرهن وثيقة ، لأنّه مأول بعين وثيقة ، الى غير ذلك ممّا هو معروف في الأدب .

فحصّل : انّ كلام المصنّف في قوله وثانياً : أنّه لا دليل على أنّه لو ظنّ باعتبار ظنّ كان ذلك الظنّ حجة دون سائر الظنون .

وجواب الشيخ محمد تقي : أنّا لا نقول بحجّية الظنّ المظنون الاعتبار ، وإنّما نقول : بأنّه أرجح من غيره ، فاذا كانت نتيجة الانسداد مهمة ، ورأينا انّ بعض الظنّون يظنّ باعتباره دون بعض ، قدّم الظنّ المظنون الاعتبار على الظنّ الذي ليس بمظنون الاعتبار .

(ثمّ إعترض) الشيخ محمد تقي (على نفسه : بأنّ صرف الدليل إليها) أي الى تلك الظنون المظنونة الاعتبار (ان كان) الصرف (على وجه اليقين ، تمّ ما ذكر) من ترجيح مظنون الاعتبار على غيره (وإلاّ) بأنّ لم يوجب اليقين (كان إتكالاً على الظنّ) لأنّ نتيجة دليل الانسداد مهمة ، فالإتكال على إعتبار خصوص الظنون المظنونة الاعتبار إتكال على الظنّ ، ولم يثبت بعد إعتبار مطلق الظنّ .

(والحاصل : أنّه لا قطع لصرف الدليل) أي : دليل الانسداد (الى تلك الظنّون) أي : الى الظنّون التي ظنّ باعتبارها .

(ثمّ أجاب : بأنّ الاتكال ليس على الظنّ بحجّيتها) أي : بحجّية تلك الظنون

ولا على الظنّ بترجيح تلك الظنون على غيرها ، بل التعويل على القطع بالترجيح .

وتوضيحه : أنّ قضية دليل الانسداد حجّية الظنّ على سبيل الاهمال ، فيدور الأمر بين القول بحجّية الجميع أو البعض ، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون وغيره ، وقضية العقل في الدوران بين الكلّ والبعض هو الاقتصار على البعض أخذاً بالمتيقن .

المظنونة الاعتبار (ولا على الظنّ بترجيح تلك الظنون على غيرها) فأنّه لا قطع بحجّية الظنون المظنونة الاعتبار ، وكذلك لا قطع بأنّ الظنون المظنونة الاعتبار أرجح من سائر الظنون (بل التعويل) والاعتماد في ترجيح مظنون الاعتبار على سائر الظنون (على القطع بالترجيح) فان ظنيّة المرجح لاتنافي قطعيّة الترجيح .

مثلاً : الشهرة يظنّ بأنها مرّجح ، فاذا قامت الشهرة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، تقطع بأنّ الدعاء مرّجح بالفتح .

قال الشيخ محمد تقي : (وتوضيحه) أي : توضيح الجواب (: ان قضية دليل الانسداد حجّية الظنّ على سبيل الاهمال) أي : انّ الظنّ في الجملة حُجة (فيدور الأمر بين القول بحجّية الجميع أو البعض) لأنّه يحتمل حجّية جميع الظنون ، ويحتمل حجّية بعض الظنون .

(ثمّ الأمر في البعض) إذا قلنا بحجّية البعض فقط (يدور بين المظنون) الاعتبار (وغيره) بأن نأخذ بمظنون الاعتبار ، أو نأخذ بسائر الظنون التي ليست بمظنونة الاعتبار (وقضية العقل) أي مقتضاه (في الدوران بين الكلّ والبعض هو : الاقتصار على البعض) .

وإنّما كان قضية العقل الاقتصار على البعض (أخذاً بالمتيقن) لأنّ البعض

ولذا قال علماء الميزان : المهملة في قوّة الجزئية .

ولو لم يتعيّن البعض في المقام ودارت الحجّية بينه وبين سائر الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل ، لزم الحكم بحجّية الكلّ ، لبطلان الترجيح من غير مرجّح .

وأما لو كانت حجّية البعض ممّا فيه الكفاية مظنونةً

متيقن ، أمّا الكلّ فليس بمتيقن ، والأصل عدم حجّية ماعدا المتيقن .

(ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه من أنّ في دوران الأمر بين الكلّ والبعض يقتصر على البعض (قال علماء الميزان) والمنطق (: المهملة في قوّة الجزئية) ولا يخفى : أنّ مرادهم في عالم الاثبات وإن كان في عالم الثبوت لما كانت كليّة .

مثلاً : لو قال : « تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ » (1) ، كان معناه المقطوع به : أنّ بعض التمر خير من بعض الجراد ، وإن أمكن أن يكون في الواقع كلّ تمرة خير من جرادة .

(ولو لم يتعيّن البعض) الذي هو حجّة (في المقام) أي : في مقام الانسداد (ودارت الحجّية بينه) أي : بين هذا البعض (وبين سائر الأبعاض ، من غير تفاوت في نظر العقل) بين هذا البعض وسائر الأبعاض (لزم الحكم بحجّية الكلّ) .

إنما ما يلزم القول بحجّية الكل (لبطلان الترجيح من غير مرجّح) لفرض أنّه لا ترجيح لبعض الظنون على البعض .

(وأما لو كانت حجّية البعض ممّا فيه الكفاية) بمعظم الأحكام (مظنونة) خبر

ص : 206

بخصوصه بخلاف الباقي ، كان ذلك أقرب الى الحجية من غيره ممّا لم يقدّم على حجّيته دليلٌ ، فيتعيّن عند العقل الأخذُ به دون غيره ، فإنّ الرّجحان حينئذٍ قطعيّ وجداني ، والترجيحُ من جهته ليس ترجيحاً بمرجّح ظنيّ ، وإن كان ظناً بحجّية تلك الظنون ، فإنّ كون المرجّح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنيّاً ، وهو ظاهر « ، انتهى كلامه رفع مقامه .

أقول : قد عرفت سابقاً أنّ مقدّمات دليل الانسداد ، إمّا أن تجعل كاشفةً عن كون الظنّ في الجملة حجّةً علينا

حجّية البعض (بخصوصه ، بخلاف الباقي) من الظنون (كان ذلك) المظنون الحجّية (أقرب الى الحجّية من غيره) أي : الباقي (ممّا لم يقدّم على حجّيته دليل) .

فإنّه إذا كان هناك مظنون الحجّية وغير مظنون الحجّية (فيتعيّن عند العقل الأخذ به) أي بمظنون الحجّية (دون غيره) أي : ماسوى مظنون الحجّية ، فإنّه لا يؤخذ بما سواه .

(فإن الرّجحان حينئذٍ قطعيّ وجداني ، والترجيح من جهته) أي : من جهة الرّجحان القطعيّ (ليس ترجيحاً بمرجّح ظنيّ وإن كان) أي : المرجّح (ظناً بحجّية تلك الظنون) المظنونة الاعتبار (فإنّ كون المرجّح ظناً ، لا يقتضي كون الترجيح ظنيّاً ، وهو ظاهر) (1) فإنّ الترجيح مقطوع به ، لكن المرجّح هو الظنّ (إنتهى كلامه رفع مقامه) .

(أقول :) كلام المحقّق صاحب الحاشية غير تام ، إذ (قد عرفت سابقاً : إنّ مقدّمات دليل الانسداد ، إمّا أن تُجعل كاشفةً عن كون الظنّ في الجملة حجّةً علينا

ص: 207

بحكم الشارع ، كما يشعر به قوله : « كان بعضُ الظنون أقرب إلى الحجّية من الباقي » ، وأما أن يجعل منشأ لحكم العقل بتعيّن إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظنّ ، كما يشعر به قوله نظراً إلى حصول القوّة لتلك الجملة ، لإنضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع .

بحكم الشارع) فتكون النتيجة على الكشف (كما يشعر به قوله) أي : قول صاحب الحاشية في عبارته المتقدّمة (كان بعضُ الظنون أقرب إلى الحجّية من الباقي) فإنّ القرب والبُعد يكون عند الاستكشاف ، والاستكشاف يكون لحكم الشرع ، فان العقل يحكم لا أنّه يستكشف .

(وأما أن يجعل) تلك المقدمات (منشأ لحكم العقل بتعيّن إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظنّ) وهذا ما يسمى بالحكومة (كما يشعر به قوله) أي : قول صاحب الحاشية (نظراً إلى حصول القوّة لتلك الجملة لإنضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع) فإنّ قوة الظنّ بالواقع ، يشعر أن الأقرية إلى الواقع ، هي مناط حجّية الظنّ حسب حكم العقل .

قال الأوثق : « الاشعار في المقام الأول : من جهة اعتبار الأقرية إلى الحجّية ، لأنّه يشعر بكون المستكشف عنه بدليل الانسداد هي الحجّية عند الشارع ، وفي المقام الثاني : من جهة اعتبار قوة الظنّ بالواقع لأنّه يشعر بكون المدار في العمل والترجيح هي الأقرية إلى الواقع التي هي مناط حكم العقل على القول بالحكومة » (1).

ص: 208

فعلى الأول، إذا كان الظنّ المذكور مردداً بين الكلّ والبعض إقتصر على البعض، كما ذكره، لأنه المتيقن .

وأما إذا تردّد ذلك البعض بين الأبعاض، فالمعنى لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون إلا بما يقطع بحجّيته، كما أنه إذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظنّ به، إلا بعد إثبات حجّية ذلك الظنّ .

(فعلى الأول :) الذي هو الكشف (إذا كان الظن المذكور) الذي هو حجة حسب مقدمات الانسداد (مردداً بين الكلّ والبعض) بأن لم نعلم هل كلّ الظنون حجّة، أو بعض الظنون حجّة ؟ (إقتصر على البعض، كما ذكره) صاحب الحاشية (لأنه المتيقن) فان البعض داخل على كل حال، وأما الزائد على ذلك البعض فهو مشكوك، والأصل في المشكوك عدم الحجّية .

(وأما إذا تردّد ذلك البعض بين الأبعاض) بأن لم نعلم هل الظنّ الخبري حجّة، أو الظنّ المستند الى الشهرة، أو الظنّ المستند الى الاجماع، أو غير ذلك ؟

(فالمُعِين) بصيغة اسم الفاعل (لأحد المحتملين) إذا كان احتمال الحجّية مردداً بين اثنين فقط (أو المحتملات) إذا كان احتمال الحجّية مردداً بين أكثر من احتمالين (لا يكون إلا بما يقطع بحجّيته) لأنّ الأصل عدم الحجّية إلا بما علم حجّيته .

(كما أنه إذا احتمل في الواقعة : الوجوب والحرمة) كصلاة الجمعة حيث قال جماعة : بوجوبها تعييناً أو تخييراً، وقال جماعة : بحرمتها، فإنّه (لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظنّ به، إلا بعد إثبات حجّية ذلك الظنّ) وإذا كان حجّة كان معنى ذلك : إنه مقطوع الحجّية .

بل التحقيق: انّ المرجّح لأحد الدليلين عند التعارض كالمعيّن لأحد الاحتمالين يتوقّف على القطع بإعتباره عقلاً أو نقلاً، وإلا فأصالة عدم إعتبار الظنّ لافرق في مجراها بين جعله دليلاً وجعله مرجّحاً، هذا مع أنّ الظنّ المفروض إنّما قام على حجّية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعيين الثابت حجّيته بدليل الانسداد،

(بل التحقيق: انّ المرجّح لأحد الدليلين عند التعارض، كالمعيّن لأحد الاحتمالين) هنا على حدّ سواء، فان كل واحد منهما (يتوقّف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً).

وإنّما قال: بل التحقيق، لإفادته عموم الأمر لكل مرجّح، لا خصوص المقام، فهو إضراب من الخاص الى العام، وعلى أي حال: فاللازم القطع بالتعميم أو الترجيح.

(وإلا-) بأن لم يكن قطع (فأصالة عدم إعتبار الظنّ لافرق في مجراها) أي: في مجرى هذه الأصالة (بين جعله) أي: الظنّ (دليلاً، وجعله مرجّحاً، هذا) أولاً، حيث لا يمكن الترجيح بالظنّ لأنّ الظنّ ليس بمقطوع المرجحية.

(مع انّ) هنا إشكالاً ثانياً على الترجيح بالظنّ وهو: أنّه لو فرض الترجيح بالظنّ لم يكن هذا الظنّ المرجّح حجّة من باب دليل الانسداد، بل من باب دليل آخر خارجي، فهو ظنّ خاص لا ظنّ عام بدليل الانسداد، فان (الظنّ المفروض إنّما قام على حجّية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعيين الثابت حجّيته بدليل الانسداد) حتى يصير الظنّ مرجّحاً.

قال في الأوثق: توضيح قوله: «مع انّ الظنّ المفروض» هو: انّ الشارع قد يجعل الطّريق مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم بالواقع، لأجل خصوصية

فتأمل .

وأما على الثاني ، فالعقل إنّما يحكمُ بوجود الطاعة على الوجه الأقرب إلى الواقع فإذا فرضنا إنّ مشكوك الاعتبار يحصل منه ظنّ بالواقع أقوى ممّا يحصل من الظنّ المظنون الاعتبار كان الأوّل أولى بالحجّة في نظر العقل .

لاحظها الشارع فيه ، وقد يجعل الطّريق لأجل إسداد باب العلم بالواقع ، بأن كان الانسداد علّة لجعله ، وما تعلق الظنّ بحجّيته إنّما هو من قبيل الأوّل ، وما كشفت عنه مقدمات دليل الانسداد إجمالاً من قبيل الثاني ، فكيف يجعل الظنّ بالأوّل مرجحاً للثاني في مقام إجمال النتيجة وإهمالها؟ (1) .

(فتأمل) ولعله إشارة إلى أنّ الانسداد ينتج : أنّ الظنّ حجّة ولا يهمله بعد ذلك أن يكون هناك دليل خاص أيضاً بحجّة هذا الظنّ الانسادي ، كدلالة آية ورواية على حكم ، مع عدم تنافي دلالة الآية لدلالة الرواية .

(وأما على الثاني :) الحكومة (فالعقل إنّما يحكم بوجود الطاعة على الوجه الأقرب الى الواقع) لأن العقل يرى : إنّ الواقع هو المحور ، فكلّما كان الأمر أقرب إليه كان أوجب في الطاعة .

(فإذا فرضنا أنّ مشكوك الاعتبار) بأن لم يظنّ إعتباره (يحصل منه ظنّ بالواقع ، أقوى ممّا يحصل من الظنّ المظنون الاعتبار ، كان الأوّل) أي مشكوك الاعتبار (أولى بالحجّة في نظر العقل) من الثاني الذي هو مظنون الاعتبار .

ص: 211

ولذا قال صاحب المعالم : « إنَّ العقل قاضٍ بأنَّ الظنَّ إذا كان له جهات متعدّدة متفاوتة بالقوّة والضعف ، فالعدولُ عن القويِّ منها إلى الضعيف قبيحٌ » ، انتهى .

نعم ، لو كان قيامُ الظنِّ على حجّية بعضها ممّا يوجب قوتها في نظر العقل ، لأنّها جامعة لإدراك الواقع أو بدله على سبيل الظنِّ بخلافه ،

(ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه : من أنّ الاعتبار بالأقوى ، لا كون الاعتبار بظنّ الاعتبار (قال صاحب المعالم : إنّ العقل قاضٍ بأنَّ الظنَّ إذا كان له جهات متعدّدة متفاوتة بالقوّة والضعف) كما إذا كان خبر قوياً من حيث السند ضعيفاً من حيث الدلالة ، وخبر آخر بالعكس ، وخبر ثالث قوياً فيهما ضعيفاً في جهة الصدور أو كان خبر قوياً من جهة الشهرة ضعيفاً من جهة القواعد الأولية ، وخبر آخر بالعكس ، وهكذا) فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح (1) ، انتهى (كلام المعالم .

اللهم إلا إذا كانت جهات القوة والضعف متعارضة ، ولم يكن بعض الظنون أقوى من بعض فللمكلّف الأخذ بأيهما شاء على التخيير إذا لم يكن هناك تعيين .

(نعم ، لو كان قيامُ الظنِّ على حجّية بعضها ، ممّا يوجب قوتها) أي : قوة ذلك البعض (في نظر العقل ، لأنّها) أي : ذلك البعض (جامعة لإدراك الواقع ، أو بدله) إدراكاً (على سبيل الظنِّ) كان راجحاً على غيره .

(بخلافه) أي : بخلاف البعض الذي لم يظنّ حجّيته ، فأنّه ظنّ بادراك الواقع دون بدل الواقع على تقدير المخالفة للواقع فيكون مرجوحاً .

ص: 212

رجع الترجيحُ به إلى ما ذكرنا سابقاً وذكرنا ما فيه .

وحاصلُ الكلام يرجعُ إلى أنّ الظنَّ بالاعتبار إنّما يكونُ صارفاً للقضيّة إلى مقام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجّيته في تعيين الاحتمالات أو صار موجِباً لكون الاطاعة بمقتضاها أتمّ ، لجمعها بين الظنِّ بالواقع والظنِّ بالبدل .

والأوّلُ موقفٌ على حجّية مطلق الظنِّ .

لكن إذا قلنا ذلك (رجع الترجيح به الى ما ذكرنا سابقاً ، وذكرنا ما فيه) وقد مثّلنا له بالشّير خِشت والترنّجيين ودواء آخر ، إذا لم يكن شير خِشت فليكن ترنجيين ، وقد قلنا إنّ الترّنجيين بدل عن الشّير خِشت .

(وحاصل الكلام) في الرّد لصاحب الحاشية (يرجع الى أنّ الظنَّ بالاعتبار ، إنّما يكون صارفاً للقضيّة) المهملة التي هي نتيجة دليل الانسداد (الى مقام عليه من الظنون) الانسدادية (إذا حصل القطع بحجّيته) أي : حجّية مقام عليه من الظنون (في تعيين الاحتمالات) على تقدير الكشف .

(أو صار موجِباً لكون الاطاعة بمقتضاها) أي : بمقتضى تلك الظنون (أتمّ ، لجمعها بين الظنِّ بالواقع والظنِّ بالبدل) على تقدير الحكومة .

وعليه : فالظنُّ بالاعتبار - سواء على تقدير الكشف أو الحكومة يجعل مظنون الاعتبار حجّة دون سواه .

(والأوّل :) وهو ما إذا حصل القطع بحجّيته في تعيين الاحتمالات (موقف على حجّية مطلق الظنِّ) والحال أنّ الكلام الآن في أنّ مطلق الظنِّ أم لا ، فكيف يتمسك بالظنِّ على حجّية بعض الظنون ؟ .

ص: 213

والثاني لا إطراد له ، لأنه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار .

وربما التزم بالأول بعض من أنكر حجية مطلق الظن ، وأورد إلزاماً على القائلين بمطلق الظن ، فقال كما يقولون :

« يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ، ولعدم كونه معلوماً لنا يجب في تعيينه العمل بالظن ،

(والثاني :) وهو ما أشار اليه المصنّف بقوله : أو صار موجباً لكون الاطاعة بمقتضاها أتم ، لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل (لا إطراد له) إذ ليس كل مظنون الاعتبار أقوى من غيره ، (لأنه قد يعارضها) أي يعارض هذه الظنون المظنونة الاعتبار ، (قوة) الظن (المشكوك الاعتبار) فيتساويان ، أو يقدم مشكوك الاعتبار على مظنون الاعتبار ، لما عرفت : من أن الملاك بالقوة لا بظن الاعتبار .

(وربما التزم بالأول :) وهو : أن الظن بالاعتبار يكون صارفاً للقضية المهملة الى ما قام عليه من الظنون (بعض من أنكر حجية مطلق الظن) هو الفاضل النراقي (وأورد إلزاماً على القائلين بمطلق الظن) في الفروع ، بمعنى : أنه ليس مطلق الظن حجّة ، لأنّ القضية المهملة في نتيجة الانسداد منصرفه الى الظنون المظنونة الاعتبار لا مطلقاً .

(فقال - كما يقولون -) أي : الفقهاء والمتكلمون : (يجب علينا في كل واقعة ، البناء على حكم) لأنّ كل واقعة فيها حكم من الله سبحانه وتعالى (ولعدم كونه) أي : ذلك الحكم (معلوماً لنا) علماً تفصيلاً (يجب في تعيينه العمل بالظن) فكل ما ظننا أنه حكم الله عملنا به ، وكلما شككنا أو وهمنا أنه حكم الله لم نعمل به .

فكذا نقول ، بعدما وجب علينا العمل بالظنّ ولم نعلم تعيينه : يجب علينا في تعيين هذا الظنّ العمل بالظنّ » .

ثمّ إعترض على نفسه ، بما حاصله : « إنّ وجوب العمل بمظنون الحجّية لا ينفي غيره ، - فقال : - قلنا : نعم ، ولكن لا يكون حينئذٍ دليل على حجّية ظنّ آخر ، إذ بعد ثبوت حجّية الظنّ المظنون الحجّية يفتح باب الأحكام ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت أصالة عدم الحجّية » .

وفيه : أنّه إذا التزم ، باقتضاء مقدّمات الانسداد

(فكذا نقول بعدما وجب علينا العمل بالظنّ ولم نعلم تعيينه - يجب علينا في تعيين هذا الظنّ العمل بالظنّ) بأن تكون الظنون التي نريد العمل بها مظنونة الاعتبار ، فيكون قسم خاص من الظنّ حجّة ، لا كل ظنّ حجّة .

(ثمّ إعترض على نفسه بما حاصله : أنّ وجوب العمل بمظنون الحجّية لا ينفي غيره) من مشكوك الاعتبار وموهومة ، فأنّا نعمل بالظنّ مطلقاً ، سواء كان مظنون الاعتبار ، أو مشكوك الاعتبار ، أو موهوم الاعتبار .

(فقال : قلنا) في جواب هذا الاعتراض (: نعم ، ولكن لا يكون حينئذٍ دليل على حجّية ظنّ آخر) غير مظنون الاعتبار (إذ بعد ثبوت حجّية الظنّ المظنون الحجّية ، يفتح باب الاحكام) علينا (ولا يجري دليلك فيه) أي : في الظنّ الآخر الذي ليس بمظنون الاعتبار (ويبقى) ذلك الظنّ الآخر (تحت أصالة عدم الحجّية) (1) .

هذا (وفيه :) أي : في كلامه تدافع ، إذ (أنّه إذا التزم باقتضاء مقدّمات الانسداد ،

ص: 215

1- - عوائد الأيام : ص 139 .

مع فرض عدم المرجّح ، العمل بمطلق الظنّ في الفروع دَخَلَ الظنّ المشكوك الاعتبار وموهومه ، فلا مورد للترجيح والتعيين حتى يعيّن بمطلق الظنّ ، لأنّ الحاجة إلى التعيين بمطلق الظنّ فرع عدم العمل بمطلق الظنّ .

وبعبارة أخرى : إما أن يكون مطلق الظنّ حجّة وإما لا .

فعلى الأوّل لا مورد للتعيين والترجيح ، وعلى الثاني لا يجوز الترجيح

مع فرض عدم المرجّح (لبعض الظنون على بعض التزم على (العمل بمطلق الظنّ في الفروع) واثه كلّما حصل ظنّ وجب العمل به ، فيكون قد (دخل الظنّ المشكوك الاعتبار وموهومه) أي : موهوم الاعتبار فيما يلزم العمل به من الظنون .

وعليه : (فلا مورد للترجيح والتعيين) إطلاقاً (حتى يعيّن) بعض الظنون (بمطلق الظنّ) ويقال : بأنّ الظنّ المظنون الاعتبار حجّة ، دون سائر الظنون من مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار .

وذلك (لأنّ الحاجة إلى التعيين بمطلق الظنّ ، فرع عدم العمل بمطلق الظنّ) فاذا لم يجب العمل بمطلق الظنّ ، لزم علينا التفكيك والتفريق في الظنون ، أمّا إذا وجب علينا العمل بمطلق الظنّ ، فلا موضع للتفريق والتمييز ولا لتعيين بعض الظنون دون بعض .

(وبعبارة أخرى : أمّا أن يكون مطلق الظنّ حجّة ، وإما لا) يكون مطلق الظنّ حجّة .

(فعلى الأوّل :) وهو أن يكون مطلق الظنّ حجّة (لا مورد للتعيين والترجيح) لبعض الظنون على بعض .

(وعلى الثاني) وهو أن لا يكون مطلق الظنون حجّة (لا يجوز الترجيح

بمطلق الظنّ، فالترجيحُ بمطلق الظنّ ساقطٌ على كلِّ تقدير .

وليس للمعترض القلبُ بأنه إن ثبت حجّيةُ مطلق الظنّ تعيّن ترجيحُ مظنون الاعتبار به، إذ على تقدير ثبوت حجّية مطلق الظنّ لا يتعقلُ ترجيحُ حتى يتعيّن الترجيحُ بمطلق الظنّ .

ثمّ إنّ لهذا المعترض كلاماً في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظنّ - لا من حيث حجّية مطلق الظنّ حتى يقال : إنّ بعد ثبوتها لا موردَ للترجيح - لا بأس بالإشارة إليه

بمطلق الظنّ) بأن يكون الظنّ بالاعتبار، موجبا للرجحان .

وعليه : (فالترجيح بمطلق الظنّ ساقطٌ على كلِّ تقدير) سواء على تقدير مطلق الظنّ، أو عدم مطلق الظنّ .

(وليس للمعترض) وهو النراقي رحمه الله (القلب) للاشكال علينا (: بأنه إن ثبت حجّية مطلق الظنّ، تعيّن ترجيح مظنون الاعتبار به) أي : بمطلق الظنّ .

(إذ) يرد عليه بأنّا نقول : (على تقدير ثبوت حجّية مطلق الظنّ، لا يتعقلُ ترجيح) أصلاً، لأنّ الحاجة الى الترجيح إنّما يكون فيما إذا كان بعض الظنون حجّة، أما إذا كان كل الظنون حجّة، فلا معنى للترجيح (حتى يتعيّن الترجيح بمطلق الظنّ) إنتهى .

(ثمّ إنّ لهذا المعترض) وهو النراقي (كلاماً في ترجيح المظنون الاعتبار بمطلق الظنّ) أي : قال بترجيح المظنون الاعتبار، وإن كان ذلك الاعتبار بسبب مطلق الظنّ، ولكن (لا من حيث حجّية مطلق الظنّ، حتى يقال : إنّ بعد ثبوتها) أي ثبوت حجّية مطلق الظنّ (لا مورد للترجيح) .

بل قال بترجيح مظنون الاعتبار بسبب آخر، ف- (لا بأس بالإشارة اليه) أي :

وإلى ما وقع فيه الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا .

فقال : معترضاً على القائل بما قدّمنا ، من أنّ ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال ، بقوله : « إنّ هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما ، وليبان هذا المطلب تقدّم مقدّمة ، ثم نجيب عن كلامه ، وهي أنّه لا ريب في بطلان الترجيح

إلى كلام هذا المعترض (وإلى ما وقع فيه الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا) فأنّه حمل الترجيح على سكون النفس الى المظنون الحجّية ، بما لا يكون مثل هذا السكون في مشكوك الحجّية ، أو موهوم الحجّية من دون أن يحكم بالتعيين .

وإنّما قال بسكون النفس الى ما كان مظنون الحجّية ، وعدم سكون النفس الى ما ليس بمظنون الحجّية ولم يقل بأنّ مظنون الحجّية مرجّح ، لأنّ الظنّ بالحجّية ليس مرجّحاً من باب الحجّية الشرعية ، ولا من قبل الشارع ، كما أنّه لا يثبت تعيين الظنّ بالظنّ المطلق قبل إثبات حجّيته .

لكن من الواضح : أنّ هذا خلط بين الترجيح وبين سكون النفس ، فإنّ سكون النفس في أي شيء حصل بسبب . العلم العادي للانسان والعلم حجّة بنفسه .

(فقال : معترضاً على القائل بما قدّمنا) سابقاً (من ان ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه) وذلك (بالاستدلال بقوله : إنّ هذا القائل) الذي قال : بأنّ ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه (خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ، ولم يعرف الفرق بينهما) أي : بين التعيين والترجيح .

(وليبان هذا المطلب) وهو الفارق بين التعيين والترجيح (نقدم مقدّمة ، ثم نجيب عن كلامه وهي) أي تلك المقدّمة (أنّه لا ريب في بطلان الترجيح

بلا مرجح ، فإنه ممّا يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة ، بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجيح بلا مرجح .

والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مرجح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً .

بلا- مرجح ، فإنه ممّا يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة) والفرق بين العرف والعادة : إنّ العرف ما يراه الناس وإن لم يكن له سابقة ، بينما العادة ماله سابقة .

مثلاً : إذا اجتمع الناس على لزوم مرور السيارات من اليمين فوضع الناس للسيارات هذا القانون كان عرفاً ، فإذا ساروا على ذلك مدة من الزمن صارَ عادة .

(بل يقولون بامتناعه الذاتي ، كالترجيح بلا مرجح) والفرق بين الترجيح بلا مرجح ، والتجح بلا مرجح ، إن الترجيح بلا مرجح هو إن العاقل يرجح أحد شيئين متساويين على الثاني ، بينما التجح بلا مرجح هو عبارة عن أن يتجح شيء بنفسه على شيء آخر .

مثلاً : كفتا ميزان متساويتان تتجح إحداهما على الأخرى بلا هبوب ريح أو غيره ، فهذا يسمى ترجحاً بلا مرجح ، بينما إذا الانسان الجائع رجح أكل قرص على قرص والقرصان متساويان ، كان ترجيحاً بلا مرجح .

ومن المعلوم ان التجح بلا مرجح محال ، لأنه يساوق وجود المعلول بدون العلة بينما الترجيح بلا مرجح إختلفوا في إمكانه أو إستحاله ، كما يظهر ذلك لمن راجع الكلام والحكمة .

(والمراد بالترجيح بلا- مرجح ، هو : سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مرجح ، وإن لم يحكم) النفس (بتعيينه) أي بتعيين ذلك المرجح - بالفتح - (وجوباً) وعلى نحو اللزوم فإنّ من يأكل أحد القرصين تسكن نفسه

وأما الحكمُ بذلك فهو أمرٌ آخر وراء ذلك .

ثم أوضح ذلك بأمثلة : منها أنه لو دار أمرُ العبدِ في أحكام السلطان المرسله إليه بين أمور وكان بعضها مظنوناً بظنٍّ لم يُعلم حجّيته من طرف السلطان ، صحّ له ترجيحُ المظنون ولا يجوز له الحكمُ بلزوم ذلك .

ومنها أنه لو أُقْدِمَ إلى أحد طعامان أحدهما ألدّ من الآخر فاختر عليه لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجّح ، وإن لم يلزم أكل الألدّ ، ولكن لو حكم بلزوم الأكل لا بدّ من

إلى هذا القرص الذي أخذه للأكل وإن لم يحكم بأنه متعين عليه أكله دون القرص الآخر .

(وأما الحكم بذلك) أي : بوجوب التعيين (فهو أمرٌ آخر وراء ذلك) أي : وراء الترجيح وسكون النفس .

(ثم أوضح) التراقي (ذلك) الفرق بين الترجيح والتعيين (بأمثلة) على النحو التالي .

(منها : أنه لو دار أمرُ العبدِ في أحكام السلطان المرسله) تلك الأحكام (إليه) أي : الى العبد (بين أمور ، وكان بعضها مظنوناً بظنٍّ لم يعلم حجّيته من طرف السلطان ، صحّ له) أي : للعبد (ترجيح المظنون) فهذا ترجيحٌ (ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك) وهذا تعيين ، فهناك فرق بين الترجيح والتعيين .

(ومنها : انه لو أُقْدِمَ إلى أحدٍ طعامان أحدهما ألدّ من الآخر فاختر عليه) أي : إختار الألدّ على غير الألدّ ، (لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجّح ، وإن لم يلزم أكل الألدّ) فتقديم الألدّ ترجيح وليس بتعيين (ولكن لو حكم بلزوم الأكل لا بد من

تحقيق دليل عليه ، ولا يكفي مجرد الأذنية .

نعم ، لو كان أحدهما مضراً صحَّ الحكم بالزوم .

ثم قال : وبالجمله ، فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح ، فالمرجح غير الدليل ، والأول يكون في مقام الميل والعمل ، والثاني يكون في مقام التصديق والحكم .

ثم قال : أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظنَّ المظنون الحجية وأنَّ الذي يجب العمل به بعد إنسداد باب العلم .

تحقيق دليل عليه) أي : على هذا الزوم (ولا يكفي مجرد الأذنية) للتعين .

والحاصل أنَّ أكل الأذنة ترجيح وليس بتعيين .

(نعم ، لو كان أحدهما مُضراً ، صحَّ الحكم بالزوم) فيكون هذا تعييناً لا ترجيحاً .

(ثم قال : وبالجمله فالحكم بلا دليل ، غير الترجيح بلا مرجح) إذ الحكم بلا دليل معناه : أنه لا دليل ، بينما الترجيح بلا مرجح معناه : أنَّ هناك دليلاً على الأعم من الفردين لكنَّه يرجح أحدهما على الآخر لسكون النفس في المرجح - بالفتح - وميله إليه .

وعلى هذا : (فالمرجح غير الدليل ، والأول : يكون في مقام الميل والعمل) فيسمى ترجيحاً .

(والثاني : يكون في مقام التصديق والحكم) فيكون تعييناً ، وما نحن فيه إذا أخذنا بمظنون الاعتبار ، رجحناه ولم نكن عيَّناه .

(ثم قال : إن ليس المراد : أنه يجب العمل بالظنَّ المظنون الحجية) وهو الظنَّ الذي قام على حجتيه ظن آخر (وإن الذي يجب العمل به بعد إنسداد باب العلم)

بل مراده أنه - بعدما وَجَبَ على المكلف ، لإسداد باب العلم وبقاء التكليف ، العمل بالظن ، ولا يعلم أي ظن لو عمل بالظن المظنون حجّيته - أي نقض يلزم عليه . فان قلت : ترجيح بلا مرجح فقد غلطاً ظاهراً ، وإن كان غيره ، فبيّنه حتى ينظر ، إنتهى كلامه رفع مقامه .

فاته لم يكن هذا مراده حتى يشكل عليه .

(بل مراده) أي : مراد من يقدّم الظن المظنون الاعتبار على الظن المشكوك الاعتبار ، أو الموهوم الاعتبار (أنه بعدما وجب على المكلف - لإسداد باب العلم وبقاء التكليف - العمل بالظن) .

« العمل » : فاعل « وجب » أي : وجب العمل بالظن على المكلف ، لأنّ باب العلم إنسد عليه (ولا يعلم) أن (أي ظن) يعمل به (لو عمِلَ بالظن المظنون حجّيته أي نقض يلزم عليه ؟) وهذا هو مدعانا : من انّ الظن المظنون الاعتبار هو المقدم على غيره .

قال : (فان قلت :) بأن تقديم الظن المظنون الاعتبار ، على الظن المشكوك الاعتبار ، أو الظن الموهوم الاعتبار ، هو (ترجيح بلا مرجح ، فقد غلطت غلطاً ظاهراً) لأنّه من باب سكون النفس بالظن المظنون الاعتبار لا من باب الترجيح .

(وإن كان غيره) أي : غير الترجيح بلا مرجح (فبيّنه حتى ينظر) (1) هل هو صحيح أو لا ؟ (إنتهى كلامه رفع مقامه) .

وحاصله : انّ التراقي رحمه الله لا يقدّم الظن المظنون الاعتبار ، من جهة انّ الظن بالاعتبار حجّة ، بل يقدّمه من جهة ميل النفس وسكونها الى الظن المظنون

ص : 222

1 - عوائد الأيام : ص 139 .

أقول : لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظنّ ، فاذا فرض أنّ هذا الواجب تردّد بين ظنون ، فلا غرض إلا في تعيينه ، بحيث يحكم بأنّ هذا هو الذي يجب العمل به شرعاً ، حتّى يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على أنّه حكم شرعيّ من الشارع .

وأما دواعي إرتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة :

الاعتبار ، دون سائر الظنون .

(أقول : لا يخفى) إن كلامه رحمه الله غير تام ، لأنه إذا جاز العمل بأي واحد من الظنين : المظنون الاعتبار وغيره ، كما يجوز أكل الطعام الألدّ وغيره في مثاله ، لم يكن يلزم على المكلف بعد الانسداد : العمل بمظنون الاعتبار خاصة ، والحال إنّ كلام من يقول بأنّه يلزم العمل بمظنون الاعتبار خاصة ، إنّما هو في لزوم ذلك وتعيينه لافي ترجيحه بميل النفس وهواها .

وذلك كما قال : (أنّه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظنّ ، فاذا فرض إنّ هذا الواجب تردّد بين ظنون) مظنونة الاعتبار ، وظنون ليست كذلك (فلا- غرض) للمكلف (إلا- في تعيينه) أي : تعيين بعض الظنون عن بعض (بحيث يحكم بأنّ هذا) المعين (هو الذي يجب العمل به شرعاً حتى يبني المجتهد عليه) أي : على هذا الظنّ المظنون الاعتبار (في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على أنّه حكم شرعيّ من الشارع) فان هذا هو المراد من تعيين العمل ببعض الظنون دون بعض .

(وأما دواعي إرتكاب بعض الظنون دون بعض) لأمر لا ترجع الى التعيين (فهي مختلفة غير منضبطة) لأنّ الميول النفسانية تختلف ، فقد يريد الانسان

ص: 223

فقد يكون الداعي إلى الاختيار موجوداً في موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض ، وقد يكون في مظنون الاعتبار ، فليس الكلام إلا في أن الظن بحجّية بعض الظنون هل يوجب الأخذ بذلك الظنّ شرعاً ، بحيث يكون الأخذُ بغيره لداعٍ من الدواعي مُعاقباً عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق .

وبعبارة أخرى : هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهدُ بغير مظنون الاعتبار أم لا يجوز ؟ .

أكل الطعام الألدّ ، وقد يريد أكل الطعام غير الألدّ ، لأنّه يجد الطعام الثاني أخف على معدته ، أو لأنّه لا يسبب له تشبيطاً في عمله ، أو ما أشبه ذلك ، كما أشار إليه بقوله :

(فقد يكون الداعي إلى الاختيار) لظنّ دون ظنّ (موجوداً في موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض ، وقد يكون) الداعي (في مظنون الاعتبار) أيضاً كذلك كما قد يكون في مشكوك الاعتبار .

وعليه : (فليس الكلام) الآن حين نريد تعيين بعض الظنون بعد قيام دليل الانسداد (إلا في ان الظنّ بحجّية بعض الظنون ، هل يوجب الأخذ بذلك الظنّ شرعاً بحيث يكون الأخذُ بغيره لداعٍ من الدواعي) كداعي التسهيل وما أشبه (معاقباً عند الله) تعالى (في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق ؟) الذي هو الظنّ المظنون الاعتبار .

(وبعبارة أخرى : هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهدُ بغير مظنون الاعتبار ، أم لا يجوز) إلا أن يعمل بما هو مظنون الاعتبار ؟ ، فالمعيار هذا ، لا أن الانسان يأخذ مظنون الاعتبار من باب الميول النفسانية ونحوها .

إن قلت : لا يجوز شرعاً .

قلنا : فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظنّ في الجملة على أنّ تلك المهملة غير هذه الجزئية .

وإن قلت : يجوز ، لكن بدلاً عن مظنون الاعتبار ، لاجتماع بينهما ، فهذا هو التخيير الذي إلّزم المعّمم بطلانه .

وإن قلت : يجوز جمعاً بينهما فهذا هو مطلب المعّمم .

(إن قلت : لا يجوز شرعاً) العمل بغير المظنون ، لأنّ الظنّ المظنون الاعتبار أقرب الى الواقع من الظنّ الذي ليس مظنون الاعتبار . (قلنا : فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظنّ في الجملة) أيّ ظنّ كان ، بعد ان انتجت مقدمات الانسداد حجّية الظنّ (على أنّ تلك المهملة غير هذه الجزئية) فان النتيجة المهملة ليس معناها : انه يلزم ان يأخذ بمظنون الاعتبار .

وان شئت قلت : ان النتيجة ان كانت مهملة ، فلا يعيّن الظنّ بالاعتبار بعض الظنون دون بعض ، وإن كانت النتيجة مطلقة فكل الظنون على حدّ سواء ، فمن أين ان مظنون الاعتبار يجب أن يؤخذ به لا غيره ؟ .

(وإن قلت : يجوز) الأخذ بغير مظنون الاعتبار (لكن بدلاً عن مظنون الاعتبار ، لاجتماع بينهما) .

قلت : (فهذا هو التخيير الذي إلّزم المعّمم بطلانه) لأنّ معنى ذلك : انّ لك أن تأخذ بمظنون الاعتبار أو بغير مظنون الاعتبار ، لكن غير مظنون الاعتبار بدلاً عن مظنون الاعتبار .

(وإن قلت : يجوز ، جمعاً بينهما) بلا بدلية أحدهما عن الآخر (فهذا هو مطلب المعّمم) بينما أنت تقول : انه يلزم ترجيح مظنون الاعتبار على غير

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعياً إلى إرادة أحد الطرفين ، بل المراد ما يكون دليلاً على حكم الشارع .

ومن المعلوم أنّ هذا الحكم الوجوبي لا يكون إلاّ عن حجة شرعية ، فلو كان هي مجرد الظنّ بوجوب العمل بذلك البعض ، فقد لزم العمل بمطلق الظنّ عند إشتباه الحكم

مظنون الاعتبار .

وحاصل ان قلت الثلاثة : ان الأمر دائر بين الأخذ بسائر الظنون ، وبين الأخذ بسائرهما بدلاً عن المظنون الاعتبار ، وبين الأخذ بكلا الظنّين على حدّ سواء .

فالأول : لماذا وبأي دليل ؟ .

والثاني : هو التخيير بينهما .

والثالث : هو التعميم لهما .

والتخيير والتعميم ، لا يقول بهما من يلزم ترجيح مظنون الاعتبار على غيره .

وعلى كلّ حال : (فليس المراد بالمرجح : ما يكون داعياً إلى إرادة أحد الطرفين) كما ذكره التراقي بدون أن يكون ملزماً لأحدهما على الآخر ، بل بمجرد ميل النفس وسكوتها إلى أحد الطرفين (بل المراد ما يكون دليلاً على حكم الشارع) بلزوم تقديم هذا الطرف على ذلك .

(ومن المعلوم : ان هذا الحكم الوجوبي لا يكون إلاّ عن حجة شرعية) فإنّ الانسداد لم يدلّ على التقديم ، فاللازم ان يكون هناك حجة شرعية خارجية تدلّ على تقديم مظنون الاعتبار على غير مظنون الاعتبار .

(فلو كان هي) أي الحجة الشرعية (مجرد الظنّ بوجوب العمل بذلك البعض) المظنون الاعتبار (فقد لزم العمل بمطلق الظنّ عند إشتباه الحكم

ص : 226

فإذا جاز ذلك في هذا المقام لِمَ لا يجوز في سائر المقامات ؟ فلم قُلتُم إن نتيجة دليل الانسداد حجّية الظنّ في الجملة ؟ .

وبعبارة أخرى : لو إقتضى إنسداد باب العلم في الأحكام تعيينَ الأحكام المجهولة بمطلق الظنّ ، فلمَ منعتم إفادة ذلك الدليل إلا لإثبات حجّية الظنّ في الجملة ، وإن إقتضى تعيينَ الأحكام بالظنّ في الجملة لم يوجب إنسدادُ باب العلم في تعيين الظنّ في الجملة الذي وجبَ العملُ به بمقتضى الانسداد العملَ في تعيينه بمطلق الظنّ .

الشرعي (لأن مطلق الظنّ حينئذ يكون حجّة ، وعليه : فالظنّ بالاعتبار يقدم مضمون الاعتبار على غيره .

(فإذا جاز ذلك) أي : العلم بمطلق الظنّ (في هذا المقام) أي في مقام الترجيح (لِمَ لا يجوز في سائر المقامات) فيكون كل ظنّ حجّة ، وإذا جاز في سائر المقامات (فلم قُلتُم إن نتيجة دليل الانسداد حجّية الظنّ في الجملة) لا في الكلية .

(وبعبارة أخرى : لو إقتضى إنسداد باب العلم في الأحكام ، تعيين الأحكام المجهولة بمطلق الظنّ) حتى جعلتم بسببه مضمون الاعتبار حجّة (فلم منعتم إفادة ذلك الدليل) أي : دليل الانسداد (إلا لإثبات حجّية الظنّ في الجملة) وقلتم إن مضمون الاعتبار فقط حجّة ، ولم تقولوا بحجّية الظنّ مطلقاً ؟ .

(وإن إقتضى تعيين الأحكام بالظنّ في الجملة) بأن لم يكن الظنّ مطلقاً حجّة (لم يوجب إنسداد باب العلم - في تعيين الظنّ في الجملة الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد - العمل في تعيينه بمطلق الظنّ) « العمل » فاعل « لم يوجب » أي : لم يوجب إنسداد باب العلم العمل في تعيين الظنّ بمطلق الظنّ ، حتى يكون

وحاصلُ الكلام: أن المرادَ من المرجَّح هنا هو المعينُ والدليلُ الملزم من جانب الشارع ليس إلا .

فإن كان في المقام شيء غير الظنِّ فليذكر ، وإن كان مجرد الظنِّ فلم تثبت حجّية مطلق الظنِّ .

فثبتَ من جميع ذلك أن الكلام ليس في المرجَّح للفعل ، بل المطلوبُ المرجَّح للحكم بأنَّ الشارع أوجبَ بعدَ الانسداد العمل بهذا دون ذلك .

ومما ذكرنا : يظهرُ ما في آخر

الظنِّ المطلقُ مرجَّحاً لبعض الظنون على بعض .

(وحاصل الكلام) في ردِّ التراقي (: ان المراد من المرجَّح) لبعض الظنون على بعض (هنا) في باب الانسداد (هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع ليس إلا) فالميل النفساني وسكون النفس من المعينات .

(فان كان في المقام) الذي قلتم بأن الظن المظنون الاعتبار مقدّم على غيره (شيء غير الظن) الموجب لتقديم ظنّ على ظنّ (فليذكر) حتى نرى ان ذلك المرجح ما هو ؟ .

(وإن كان) المرجَّح والملزم والمعين لبعض الظنون على بعض (مجرد الظن ، فلم تثبت حجّية مطلق الظن) حتى يكون الظن مرجحاً .

(فثبت من جميع ذلك : ان الكلام ليس في المرجَّح للفعل) الذي يفعله الشخص بالميل النفساني والسكون الاطمئنان كما قاله التراقي (بل المطلوبُ المرجَّح للحكم بأنَّ الشارع أوجبَ بعدَ الانسداد العمل بهذا) المظنون الاعتبار (دون ذلك) الذي لم يظن إعتباره .

(ومما ذكرنا) من ان الظن بالاعتبار لا يكون مرجحاً قطعياً (يظهرُ ما في آخر

كلام البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه ، من أن كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً . فإنا نقول : إن كون المرجح قطعياً لا يقتضي ذلك ، بل إن قام الدليل على إعتبار ذلك المرجح شرعاً كان الترجيح به قطعياً ، وإلا فليس ظنياً أيضاً .

ثم إن ما ذكره الأخير في مقدمته ، من أن الترجيح بلا مرجح قبيح ، بل محال ، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في اليجاد والتكوين وبينه

كلام البعض المتقدم ذكره (وهو الشيخ محمد تقي رحمه الله (في توضيح مطلبه : من أن كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً) وهذا ما ذكره في آخر كلامه حيث نقله المصنّف عنه قبل صفحتين ونصف تقريباً .

(فإنا نقول) في ردّ الشيخ محمد تقي : (إن كون المرجح قطعياً) أي : كون المرجح متحقق الوجود قطعاً (لا يقتضي ذلك) أي : لا يقتضي الترجيح ، لان وجود الرجحان لا يستلزم ان يكون الشارع جعله مرجحاً (بل إن قام الدليل على إعتبار ذلك المرجح شرعاً ، كان الترجيح به قطعياً ، وإلا فليس ظنياً أيضاً) .

إذ القطع بانّ قسماً خاصاً من الخبر في حال إنسداد ، وهو الجامع للقيود الخمسة التي ذكرناها سابقاً ، راجح على باقي أقسام الخبر ، لا يقتضي أن يكون الترجيح بهذا قطعياً ، بلّ ولا ظنياً إلا أن يقوم دليل من الشارع يقول : قدّم هذا الظنّ - الذي هو مظنون الاعتبار ، أو هو مقطوع الاعتبار - على غيره .

(ثم إن ما ذكره الأخير) أي : التراقي (في مقدمته : من أن الترجيح بلا مرجح قبيح ، بل محال ، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في اليجاد والتكوين) بأن يكون هناك شيان متساويان كلّ قابل للوجود فيوجد الخالق أحدهما دون الآخر ، فإنه خلاف الحكمة ، وخلاف الحكمة محال على الحكيم (وبينه) أي :

في مقام الالزام والتكليف . فإنَّ الأوَّل محال ، لا قبيح ، والثاني قبيح ، لا محال .

فالأضرابُ في كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا موردَ له ، فافهم .

فثَبَّتْ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ تَعْيِينَ الظَّنِّ فِي الْجُمْلَةِ مِنْ بَيِّنِ الظَّنُونِ بِالظَّنِّ غَيْرُ مُسْتَقِيمٍ .

وَفِي حُكْمِهِ مَالُو عَيْنِ بَعْضِ الظَّنُونِ لِأَجْلِ الظَّنِّ بِعَدَمِ حُجَّةٍ مَا سِوَاهُ ،

بين الترجيح بلا مرجح (في مقام الالزام والتكليف) .

وإنَّما كان خلطاً (ف-) لاجل (أنَّ الأوَّل : محال ، لا قبيح) لما عرفت ، وربَّما يقال : بأنَّه إذا لم يكن هذا ترجيحاً كان من وجود المعلول بدون العلة التامة وذلك محال .

(والثاني : قبيح ، لا محال) لأنَّه خلاف ما يليق عقلاً .

وعليه : (فالأضراب في كلامه) أي النَّراقي (عن القبيح إلى الاستحالة لا مورد له) إذ لكلَّ من الاستحالة والقبيح مورد غير مورد الآخر .

(فافهم) ولعلَّه إشارة إلى أن كليهما بالنسبة إلى الحكيم محال - لأنَّ التكوين والتشريع كليهما بحاجة إلى العلة - وبالنسبة إلى غير الحكيم قبيح ، والكلام في المقام طويل جداً محلَّه علم الكلام والحكمة ، ولذا نضرب عنه صفحاً .

(فثَبَّتْ مِمَّا ذَكَرْنَا : إِنَّ تَعْيِينَ الظَّنِّ) بعد الانسداد تعييناً (في الجملة من بين الظنون) بأن نقول : إِنَّ الظَّنَّ فِي الْجُمْلَةِ حُجَّةٌ لَا أَنَّ كُلَّ ظَّنٍّ حُجَّةٌ وَيُعَيَّنُ ذَلِكَ الظَّنُّ مِنْ بَيْنِ الظَّنُونِ (بِالظَّنِّ) بأن يكون الحجة : الظَّنُّ المظنون الاعتبار ، فهو (غير مستقيم) .

(وفي حكمه) أي في حكم تعيَّنِ الظَّنِّ الذي قلنا إنَّه غير مستقيم (مَالُو عَيْنِ بَعْضِ الظَّنُونِ ، لِأَجْلِ الظَّنِّ بِعَدَمِ حُجَّةٍ مَا سِوَاهُ) مثلاً : نقول :
الظنون على أربعة

كالأولوية والاستقراء بل الشهرة، حيث أن المشهور على عدم اعتبارها، بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهية عنه، بل النهي عن العمل بالأولى منهما واردة في قضية «أبان» المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة.

فإنه بذلك أن الظنّ المعتر بحكم الانسداد في ماعدا هذه الثلاثة.

وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بالظنّ.

أقسام، لكن ثلاثة منها منفية فالرابع هو الحجّة (كالأولوية والاستقراء، بل الشهرة، حيث إن المشهور على عدم اعتبارها) أي: على عدم اعتبار هذه الظنون الثلاثة: الأولوية، والاستقراء، والشهرة.

لكن لا يخفى ان نفي الشهرة بالشهرة محل تأمل.

(بل لا يبعد دخول الأولين) الأولوية والاستقراء (تحت القياس المنهية عنه) لأنه نوع قياس، فلا تحتاج الى الشهرة في نفيهما.

(بل النهي عن العمل بالأولى منهما) أي: بالأولوية (وارد في قضية أبان المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة) وحيث قد تقدّمت الرواية والاستدلال بها في أول الكتاب فلا حاجة الى إعادتهما.

وعليه: (فإنه يظنّ بذلك) أي: بعدم اعتبار الأمور الثلاثة، و (ان الظنّ المعتر بحكم الانسداد، فيما عدا هذه الثلاثة): الأولوية والاستقراء والشهرة. (وقد ظهر ضعف ذلك) أي: تعيين الظنّ بسبب نفي غيره (مما ذكرنا: من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بالظنّ) فإنّ الظنّ سواء كان ظناً باعتبار شيء أو ظناً بعدم اعتبار شيء آخر - مما يثبت اعتبار غيره - ليس بحجّة حتى يعيّن بعض الظنون دون بعض.

ونزيد هنا أنّ دعوى حصول على عدم اعتبار هذه الامور ممنوعةً، لأنّ مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس إلاّ عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها، فيبقى تحت الأصل، لالكونها منهيّاً عنها بالخصوص، كالقياس، ومثل هذه الشهرة المستندة إلى الاصل لا يوجب الظنّ بالواقع.

وأما دعوى كون الأولين قياساً، فنكذّبه بعمل

(ونزيد هنا: إن دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعة). فأولاً قلنا: أنّه لو حصل الظن بعدم اعتبار الثلاثة، لم يكن هذا الظن حجّة على أن الظن المعبر، هو غير هذه الثلاثة.

وحالاً نقول: أنّه لا يحصل الظن بعدم اعتبار هذه الثلاثة، بل نتيجة الانسداد أن الظن حجّة ولو كان الظن الحاصل من هذه الثلاثة.

(لان مستند الشهرة على عدم اعتبارها) أي: عدم اعتبار هذه الثلاثة (ليس إلاّ عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها) أي: أنّ المشهور يقولون أنّه لا دليل على اعتبار هذه الثلاثة (فيبقى تحت الأصل) حيث إنّ الأصل عدم الحجية، فاذا شككنا في حجية هذه الثلاثة، فالأصل عدم حجيتها (لا لكونها) أي: هذه الثلاثة (منهيّاً عنها بالخصوص كالقياس).

والحاصل: ان هذه الثلاثة لا دليل على حجيتها: لا ان هناك دليلاً على عدم حجيتها حتى تكون هذه الثلاثة كالقياس المنهي عنه.

(ومثل هذه الشهرة) على عدم اعتبار الثلاثة (المستندة إلى الاصل، لا يوجب الظنّ بالواقع) فإنّ المشهور إنّما يقولون بعدم حجية هذه الثلاثة من جهة الأصل، والأصل لا يوجب الظنّ بالواقع حتى نظنّ بأن هذه الثلاثة ليس بحجّة.

(وأما دعوى كون الأولين قياساً) وهما: الأولوية والاستقراء (فنكذّبه بعمل

غير واحد من أصحابنا عليهما . بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد .

ومنه يظهر الوهن في دلالة قضية « أبان » على حرمة العمل عليها بالخصوص ،

غير واحد من أصحابنا عليهما) فإن غير واحد من الأصحاب قالوا بحجية هذين الاثنتين عند الانسداد .

(بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد) كالشهيد الثاني ، وصاحب المعالم ، وغيرهما ، فإنهم يرون ان الاستقراء والأولوية حجة حتى في حال الانفتاح . أمّا الأولوية ، فلأنها من جهة الملاك المقطوع به ، كما في قوله تعالى : « ولا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ » (1) المفيدة لحرمة شتمهما وضربهما وإهاتهما وطردهما . وأما الاستقراء : فلعمل العبيد عليه في أوامر الموالي ، والشارع لم يحدث طريقة جديدة ، فإذا كان المولى - مثلاً - يستصحب عبده كل يوم الى محله فلم يحضر العبد يوماً ، معتذراً بأنه لم يقل له المولى أنت كل يوم ، رأى العقلاء إستحقاق العبد للعقاب حيث يقولون له : ألم يستصحبك في الأيام السابقة؟ وهذا ليس الا الاستقراء ، الى غير ذلك من الامثلة .

(ومنه) أي : من عمل العقلاء ، بالأولوية عند الانسداد ، بل عند الانفتاح أيضاً كما نقلناه عن جملة من أصحابنا - (يظهر الوهن في دلالة قضية أبان على حرمة العمل عليها) أي على الأولوية (بالخصوص) فكيف بحال الانسداد ؟ .

ص: 233

فلا يبقى ظنُّ من الرّواية بحرمة العمل عليها بالخصوص .

ولو فرض ذلك دخل الأولويّة فيما قام الدليل على عدم إعتباره ، لأنّ حجّية الظنّ الحاصل من رواية أبان متيقن الاعتبار بالنسبة إلى الأولويّة؛ فحجّيتها مع عدم حجّية الخبر الدالّ على المنع عنها غير محتملة ، فتأمل .

وحيث كان الوهنُ في دلالة الرواية (فلا يبقى ظنُّ من الرواية بحرمة العمل عليها) أي : على الأولويّة (بالخصوص) فكيف بحال الانسداد . ؟

والوهن اتّما يكون من جهة أنّه لأولوية في الرّواية بعد قاعدة : كون المرأة نصف الرجل ، ففهم أبان من الرواية الأولويّة كان فهماً على خلاف فهم العقلاء ، فالتقص في فهم أبان لا في عدم حجّية الأولويّة . (ولو فرض ذلك) أي : فرض كون الظنّ بحرمة العمل بالأولوية مستفاداً من رواية أبان . (دخل الأولويّة فيما قام الدليل على عدم إعتباره) الضمير يرجع الى « ما » (لأنّ حجّية الظنّ الحاصل من رواية أبان متيقن الاعتبار ، بالنسبة الى الأولويّة) فان خبر أبان وهو حجّة شرعاً دال على عدم جواز الأخذ بالأولوية ، فيكون خبر أبان كالخبر الدال على عدم حجّية القياس ، فالظنّ الحاصل من الأولويّة منع الشارع عن العمل به ، كما أن الظنّ الحاصل من القياس منع الشارع عن العمل به .

(فحجّيتها) أي : حجّية الأولوية (مع عدم حجّية الخبر الدال على المنع عنها) أي : عن الأولوية ، والمراد بالخبر : هو خبر أبان (غير محتملة) فلا يصح أن تردّ حجّية خبر أبان لاجل حجّية الأولويّة ، من ان خبر أبان منع عن الأولويّة .

(فتأمل) لعلّه إشارة الى الأولويّة لها من القوة ، بحيث لا يتمكن خبر أبان من منعها حتى تكون الأولويّة غير حجّة ، فحال الأولويّة حال خبر الواحد ، حيث إن

ثم بعد ما عرفت من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظنّ ، فاعلم : أنه قد يصحّ تعيينها بالظنّ في مواضع :

أحدها : أن يكون الظنّ القائم على حجّية بعض الظنون من المتيقن إعتباره بعد الانسداد ، إمّا مطلقاً ، كما إذا قام فردّ من الخبر الصحيح المُتَيَقَّنَ إعتباره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات على حجّية بعض ما دونه ،

لخبر الواحد من القوة بحيث لا يتمكن خبر من المنع عن حجّيته حتى يكون خبر الواحد غير حجّة . (ثم بعد ما عرفت : من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظنّ) أي : ان الظنّ لا يعيّن بعض الظنون ، دون بعض حتى يكون الظنّ المظنون الاعتبار حجّة دون الظنّ الذي لم يظنّ باعتباره (فاعلم أنه قد يصحّ تعيينها) أي : تعيين القضية المهملة (بالظنّ في مواضع) فيكون الظنّ معيناً للظنّ : (أحدها أن يكون الظنّ القائم على حجّية بعض الظنون من المتيقن إعتباره بعد الانسداد) فان المتيقن من نتيجة دليل الانسداد على القول بالكشف على قسمين :

قسم متيقن حقيقي وهو ما كان إعتباره على الاطلاق متيقناً قطعاً . وقسم متيقن إضافي - سيشير المصنّف اليه - وهو ما كان إعتباره متيقناً بالاضافة .

فالاول : (إمّا مطلقاً كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن إعتباره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات) أي : إنّه يقيني بين سائر الأخبار وسائر الأمارات حيث أنّ سائر الأخبار وسائر الأمارات محتمل الحجّية ، بينما هذا الخبر متيقن لتوفر الشروط الخمسة المذكورة سابقاً فيه ، فقام (على حجّية بعض ما دونه) . مثلاً : إذا قام الخبر الصحيح الأعلائي ، على حجّية خبر الثقة الذي هو دون

فأنه يصير حينئذٍ متيقن الاعتبار ، لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على إعتباره .

لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه من المسائل الفرعية وكونه في المسائل الأصولية ، وإلا فلو قلنا إنَّ الظن في الجملة ، الذي قضى به مقدمات دليل الانسداد ، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها ،

الخبر الصحيح الاعلاني (فأنه) الضمير عائد الى « ما » (يصير حينئذ متيقن الاعتبار) لان خبر الثقة بقيام الخبر الصحيح على حجتيه يكون متيقن الاعتبار أيضاً ، وذلك كما قال (لاجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على إعتباره) . وعليه : فظن معتبر ، عين ظناً مشكوك الاعتبار ، فيكون ذلك الظن المشكوك أيضاً معتبراً . (لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن ، بين كونه في المسائل الفرعية ، وكونه في المسائل الأصولية) . مثلاً : إذا قال الخبر : الدعاء واجب عند رؤية الهلال ، كان هذا قائماً على مسألة فرعية ، أما إذا قال الخبر : الشهرة حجة ، فهو قائم على مسألة أصولية ، فالخبر المتيقن الاعتبار الذي يقول بأن خبر الثقة حجة ، يكون من الظن القائم على مسألة أصولية لأنَّ مسألة الحجية واللاحجية من المسائل الأصولية ، لا من الأحكام الخمسة حتى تكون مسألة فرعية .

(وإلا) يعني : إن لم نقل بأنَّ الظن الانسدادي حجة في المسائل الاصولية (فلو قلنا : إنَّ الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات دليل الانسداد إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها) من المسائل الاصولية ، فالظن في المسائل الفرعية

فالقدر المتيقن أنّما هو متيقنٌ بالنسبة إلى الفروع لاغير .

ومما ذكرنا سابقاً ، من عدم الفرق بين تعلّق الظنّ بنفس الحكم الفرعيّ وبين تعلّقه بما جعل طريقاً إليه ، إنّما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كُشفه عن جعلِ الشارع ، والقدر المتيقن مبنيّ على الكشف ،

حجّة ، لا في المسائل الاصولية .

وعليه : (فالقدر المتيقن) من حجّية الخبر الصحيح (إنّما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع لاغير) وحينئذ إذا قام الخبر المتيقن حجّيته على حجّية خبر الثقة - مثلاً -

فإنّه لا يسبّب هذا الظنّ المتيقن ، حجّية خبر الثقة ، لانه قام على مسألة أصولية ، وقد عرفت : ان الظنّ في المسألة الاصولية ليس بحجّة على هذا المبني .

(و) إن قلت : أنّكم ذكرتم سابقاً : من أنّه لا فرق في الظنّ الانسدادى بين الظنّ بالفروع والظنّ بالمسائل الاصولية ، فكيف تقولون هنا بأن الظنّ بالمسائل الاصولية ليس بحجّة ؟ .

قلت : (مما ذكرنا سابقاً : من عدم الفرق بين تعلّق الظنّ بنفس الحكم الفرعيّ ، وبين تعلّقه بما جعل طريقاً إليه) أي : المسألة الاصولية (أنّما هو بناءً على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل ، دون كُشفه عن جعل الشارع) .

فاذا قلنا بالحكومة ، لم يكن فرق بين الظنّ المتعلّق بالمسائل الاصولية وبين الظنّ المتعلّق بالمسائل الفرعية .

وأما اذا قلنا بالكشف ، فالقدر المتيقن من حجّية الظنّ الانسدادى أنّما هو الظنّ المتعلّق بالمسائل الفرعية ، واليه أشار بقوله : (والقدر المتيقن مبنيّ على الكشف

كما سيحيى . إلا أن يدعى إنَّ القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً .

وأما بالاضافة إلى ما قام على إعتباره إذا ثبت حجّية ذلك الظنّ القائم . كما لو قام الاجماع المنقول على حجّية الاستقراء مثلاً ، فإنّه يصير بعد إثبات حجّية الاجماع المنقول ببعض الوجوه ظناً معتبراً .

ويُلحق به ما هو متيقنٌ بالنسبة إليه كالشهرة ، إذا

كما سيحيى) فلا منافاة بين كلامنا هنا وكلامنا سابقاً .

والحاصل : أنّه على الحكومة يكون الظنّ حجّة مطلقاً ، سواء تعلق بمسألة أصولية أو فرعية ، أمّا بناءً على الكشف ، فالظنّ حجّة في المسألة الفرعية فقط .

(إلا أن يدعى : ان القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً) فإذا كان المتيقن من الخبر ذي الخمسة الشروط السابقة حجّة على الفروع ، كان حجّة على المسألة الاصولية أيضاً ، لان الملاك في المسألتين واحد .

(وأما بالاضافة الى ما قام على إعتباره إذا ثبت حجّية ذلك الظنّ القائم) وهذا عطف على قوله : « أمّا مطلقاً » أي : كون المتيقن نسبياً وبالاضافة الى شيء آخر ، بأن يكون الشيء الثاني حجّة قطعاً بالنسبة الى الشيء الأول ، بمعنى : أنّه إذا كان الشيء الاول حجّة فالشيء الثاني يكون حجّة يقيناً .

(كما لو قام الاجماع المنقول على حجّية الاستقراء - مثلاً - فإنّه يصير بعد اثبات حُجّية الاجماع المنقول ببعض الوجوه) الدالة على حجّية إجماع المنقول (ظناً معتبراً) خبر قوله : « فإنّه يصير » .

(ويلحق به) أي : بالاستقراء (ما هو متيقن بالنسبة اليه) أي الى الاستقراء ، فإنّه إذا كان الاستقراء حجّة كان ذلك الشيء حجّة بطريق أولى (كالشهرة إذا

كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها .

الثاني : أن يكون الظن القائم على حجية ظن متحداً لا تعدد فيه ،

كانت (الشهرة) متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل إعتباره (أي الاستقراء) دونها (أي : دون الشهرة .

فإنه قد قام الاجماع المنقول الذي هو حجة إنسداد على حجية الشهرة ، لكن لا مباشرة ، بل بسبب ان الاجماع جعل الاستقراء حجة ، والشهرة أولى بالحجية من الاستقراء فاذا كان الاستقراء حجة ، كانت الشهرة حجة بطريق أولى .

(الثاني) مما يصح تعيينه بسبب الظن : (أن يكون الظن القائم على حجية ظن متحداً لا تعدد فيه) فان الأقسام ثلاثة :

الأول : أمانة واحدة على ظن واحد ، كالشهرة القائمة على الخبر .

الثاني : أمارات متعددة على جملة من الظنون ، كالشهرة على الخبر ، والاجماع المنقول على الأولوية ، وهكذا .

الثالث : أمانة واحدة على جملة من الظنون مثل الشهرة على الخبر والأولوية والاجماع المنقول .

وما ذكره المصنف هو القسم الأول ، فاذا كان هناك ظنون متعددة بعد الانسداد ، كظن خبري ، وظن إجماعي وظن أولي ، وقلنا : بأنه لا يجب العمل بالكل احتياطاً ، لأن الاحتياط عسر ، أو لا يجوز لأنه مُخل بالنظام ، فاذا قامت الشهرة الموجبة للظن على الظن الخبري أخذ بالظن الخبري وإن كان ظن الشهرة من أضعف الظنون لأنه في تعيين تلك الطرق الثلاثة تجري مقدمات الانسداد .

فنقول : لا يلزم كل الثلاثة ، ولا يترك كل الثلاثة .

كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصراً فيما قام أمانة واحدة على حجّيته ، فإنّه يعمل به في تعيين المُتَّبِع وإن كان أضعف الظنون ، لأنّه إذ إنسَدَّ باب العلم في مسألة تعيين ما هو المُتَّبِع بعد الانسداد ولم يجرِ الرجوع فيها إلى الاصول حتّى الاحتياط ، كما سيجيء ، تعيين الرجوع إلى الظنّ الموجود في المسألة ، فيؤخذ به ، لما عرفت من أنّ كلّ مسألة إنسَدَّ فيها باب العلم وفرض عدم صحّة الرجوع فيها إلى مقتضى الاصول ، تعيين بحكم العقل العمل بأيّ ظنّ وجد

وأما أنّه لا يلزم كل الثلاثة ، فلأن الاحتياط غير واجب ، أو غير جائز .

أما أنّه لا يترك كل الثلاثة فلاّنه يوجب الخروج عن الدّين ، فاللازم أن نرجع الى بعض هذه الظنون فنرجّح هذه البعض بسبب الظنّ به .

(كما إذا كان مظنون الاعتبار) كالخبر (منحصراً فيما قام أمانة واحدة على حجّيته) كالشبهة بأن قامت الشهرة على الخبر ، فالخبر مظنون (فإنّه يعمل به) أي : بالظنّ القائم (في تعيين المُتَّبِع) بصيغة المفعول .

والمراد بالمُتَّبِع : هو مظنون الاعتبار كالخبر في مثالنا ، فيؤخذ به (وإن كان) المُتَّبِع (أضعف الظنون ، لأنّه إذا إنسَدَّ باب العلم في مسألة تعيين ما هو المُتَّبِع) - بالفتح - (بعد الانسداد ولم يجرِ الرجوع فيها) أي : في المسألة (الى الاصول حتّى الاحتياط) لأنّه حرّج ، أو يوجب إختلال النظام (كما سيجيء) من أنّه لا يجوز الرجوع في المسألة الى الاحتياط .

وعليه : فقد (تعيين الرجوع الى الظنّ الموجود في المسألة ، فيؤخذ به) أي : بالظنّ ، وذلك (لما عرفت : من أنّ كلّ مسألة إنسَدَّ فيها باب العلم ، وفرض عدم صحّة الرجوع فيها الى مقتضى الاصول تعيين بحكم العقل : العمل بأيّ ظنّ وجد

في تلك المسألة .

الثالث : أنّ يتعدّد الظنون في مسألة تعيين المتّبع بعد الانسداد بحيث يقوم كلّ واحد منها على إعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه .

لكن يكون هذه الظنون القائمة كلّها في مرتبة لا يكون إعتبار بعضها مظنوناً .

في تلك المسألة) وأن كان من أضعف الظنون .

فإنّه لمّا إنسدّ باب العلم بترجيح الخبر ، أو الأولوية ، أو الاجماع المنقول بعضها على بعض ، كان اللازم أن نأخذ بالترجيح الظني ، والمفروض : أنّ الظن الذي يستند الى الشهرة قام على ترجيح الخبر ، فيكون الخبر مظنون الاعتبار .

وأما القسمان الآخرا ، وهو : ما إذا كانت أمارات على جملة من الظنون ، أو كانت أمارة واحدة على جملة من الظنون ، فسيأتي الكلام فيهما في ثالث المصنّف إنشاء الله تعالى .

(الثالث : أن يتعدّد الظنون في مسألة تعيين المتّبع) - بالفتح - (بعد الانسداد) أي : الظن الذي يجب إتباعه بعد أن انسدّ باب العلم (بحيث يقوم كل واحد منها) أي : من تلك الظنون (على إعتبار طائفة من الأمارات) وتكون تلك الأمارات (كافية في الفقه) أي : كافية بمعظم الفقه ، وذلك مثلناه في الثاني بأن قامت الشهرة على الخبر ، والاجماع المنقول على الأولوية ، وهكذا .

(لكن يكون هذه الظنون القائمة كلها في مرتبة) واحدة بحيث (لا يكون إعتبار بعضها مظنوناً) دون البعض الآخر ، بل يكون كلّها مشكوك الاعتبار ، أو موهوم الاعتبار ، أو مظنون الاعتبار ، فإنّه ان كان بينها فرق بأن كان بعضها مظنون الاعتبار ، وبعضها مشكوك الاعتبار ، وبعضها موهوم الاعتبار ، قدّم البعض

ص : 241

فحينئذٍ: إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعيين المتبع الرجوع فيها إلى الظن في الجملة ، والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها ، وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالاجماع وتعسر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه .

المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم .

وعليه : (فحينئذ) أي : حين تعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع مع تساوي مرتبة تلك الظنون (إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعيين المتبع : الرجوع فيها) أي : في مسألة تعيين المتبع (الى الظن في الجملة) بأن نقول : كما تجري مقدمات الانسداد في تعيين الحكم ، كذلك تجري في تعيين الطريق الى الحكم ، فهل الطريق : الشهرة التي هي طريق الى الخبر ، أو الطريق : الاجماع المنقول الذي هو طريق الى الأولوية ؟ .

وحيث لا يمكن الاحتياط في الجميع من المظنون والمشكوك والموهوم ولا البرائة ، ولا التقليد ، ولا القرعة ، ولا ما أشبه ذلك ، فاللازم ترجيح المظنون سواء من طريق الشهرة أو الاجماع للتساوي فيؤخذ بالكل ، كما قال : (والمفروض : تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة) أي : مسألة تعيين المتبع (وعدم المرجح لبعضها) على بعض (وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير) بين هذه الظنون وذلك أولاً : (بالاجماع) فإنه باطل إجماعاً .

(و) ثانياً : (تعسر ضبط البعض ، الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه) فإنا لو أردنا الاحتياط في هذه المعينات - بالكسر - كالشهرة والاجماع المنقول في مثالنا ، احتياطاً لا يلزم منه عسر على المكلف ، صح ذلك الاحتياط ، لكن حيث يكون

فالذي ينبغي أن يقال : على تقدير صحّة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف ، إنّ اللازم على هذا ، أولاً ، هو الاقتصار على المتيقن من الظنون ، وهل يلحق به كلّما قام المتيقن على إعتباره ؟ وجهان ، أقواهما العدم ، كما تقدّم ، إذ بناء على هذا التقرير لانسلّم كشف العقل بواسطة مقدّمات الانسداد

ضبط المعين - بالكسر - الذي لا يستلزم العسر ، هو بنفسه عسر ، فيلزم ترك الضبط ، وترك الضبط إنّما يكون بإتباع المعينات - بالكسر .

إذا عرفت ذلك نقول : الى هنا كان الكلام في إن مطلق المعين - الكسر - حجة ، ومن قوله : فالذي ينبغي ، يكون الكلام في تعيين بعض الظنون ، وهو الذي ذكر الثالث لأجله .

وعليه : (فالذي ينبغي أن يقال على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف) لا الحكومة (ان اللازم على هذا) أي : على تقرير الكشف ما يلي : (أولاً : هو الاقتصار على المتيقن من الظنون) وهو الظن المتعلق بالفروع ، لا - بالاصول (وهل يحلق به) أي : بالمتيقن (كلما قام المتيقن على إعتباره ؟) أي : كما إن المتيقن من ظنون الفروع حجة ، هل المتيقن إذا قام على إعتبار ظنّ يكون ذلك المتيقن أيضاً حجة ؟ مثلاً : المتيقن من الظنون : وجوب الجمعة ، لا وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال ، وهذا هو المتيقن في الفروع وهو حجة بلا - إشكال لكن الخبر ، أو الاجماع المنقول ، أو الشهرة ، أو الأولوية ، التي كلها مظنونات إذا كان بينها متيقن الاعتبار ، فهل هذا المتيقن حجة أيضاً .

(وجهان : أقواهما العدم) فليس متيقن الاعتبار بحجة (كما تقدّم ، إذ بناءً على هذا التقرير) وهو الكشف (لانسلّم كشف العقل بواسطة مقدّمات الانسداد

إلا عن إعتبار الظنّ في الجملة في الفروع دون الاصول ، والظنّ بحجّة الأمانة الفلانيّة ظنّ بالمسألة الاصوليّة .

نعم ، مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل أنّه لا فرق بين تعلّق الظنّ بالحكم الفرعيّ أو بحجّة طريق .

ثمّ إن كان القدر المتيقن كافيّاً في الفقه ، بمعنى أنّه لا يلزم من العمل بالأصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات ، فهو ،

الأ عن إعتبار الظنّ في الجملة) أي : ليس كلّ الظنون بل المتيقن منها (في الفروع دون الاصول) حجة فقط .

(و) من الواضح : ان (الظنّ بحجّة الأمانة الفلانية ، ظنّ بالمسألة الاصولية) وليس ظناً بالمسألة الفرعية ، حتى يكون حجة ، وعليه : فالمتيقن من الظنون المتعلقة بالفروع حجة ، لا المتيقن من الظنون المتعلقة بالمسائل الاصولية .

(نعم ، مقتضى تقرير الدليل) أي : دليل الانسداد (على وجه حكومة العقل) بأنّ الظنّ حجة هو : (أنّه لا فرق بين تعلّق الظنّ بالحكم الفرعيّ ، أو بحجّة طريق) لأنّ العقل يرى ان الظنّ حجة ، ولا يهم بعد حصول الظنّ بين أن يكون الظنّ متعلقاً بالأصل أو بالفرع .

(ثم) على تقدير الحكومة (ان اكان القدر المتيقن كافيّاً في الفقه ، بمعنى : أنّه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها) أي : مجاري الاصول (المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات) فقط ، من الخروج عن الدين إذا أجرينا البرائة ، أو العسر والخرج ، وإذا أجرينا الاحتياط - مثلاً - (فهو) أي : حينئذٍ نعمل بالمتيقن فقط .

وإلا فالواجبُ الأخذُ بما هو المتيقنُ من الأماراتِ الباقيةِ الثابتةِ بالنسبةِ إلى غيرها .

فان كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو ، وإلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة ، وهكذا .

ثم لو فرضنا عدمَ القدرِ المتيقنِ بين الأماراتِ او عدم كفاية ما هو القدر المتيقن مطلقاً أو بالنسبة :

(والأ) أي : بأن كان إجراء الاصول مستلزماً لأحد المحذورين المذكورين (فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابتة بالنسبة الى غيرها) أي : بالنسبة الى الأمارات التي هي في الدرجة الثالثة .

مثلاً: لنفرض ان الظنّ قام على حجية الخبر ، فهو القدر المتيقن تيقناً إطلاقياً من الظنون في الاصول ، فان كفى الخبر بمعظم الفقه فهو ، وان لم يكف أخذنا بالاجماع في تعيين بقية الأحكام ، لأن الاجماع متيقن نسبي وان لم يكن متيقناً مطلقاً كالخبر ، وإنما كان الاجماع متيقناً نسبياً ، لأنه بالنسبة الى الأولوية متيقن فالأولوية في الدرجة الثالثة .

(فان كفى) المتيقن النسبي (في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا) من أنه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللزام على تقدير الاقتصار على المعلومات (فهو ، وإلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة) كالأولوية التي هي في درجة ثالثة في مثالنا ، وترك الدرجة الرابعة كالشهرة - مثلاً - (وهكذا) حتى ننتهي الى ما يكفي بمعظم الفقه .

(ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات) بأن كانت الجميع متساوية (أو عدم كفاية ما هو القدر المتيقن مطلقاً) وهو المتيقن الأول (أو بالنسبة) أي :

فان لم يكن على شيء منها أمانة، فاللازم الأخذ بالكل، لبطلان التخيير بالاجماع وبطلان طرح الكل بالفرض وفقد المرجح، فتعين الجميع .

وان قام على بعضها أمانة: فان كانت أمانة واحدة، كما إذا قامت الشهرة على حجة جملة من الأمارات، كان اللازم الأخذ بها، لتعين الرجوع إلى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون،

المتيقن، فالمتيقن (فان لم يكن على شيء منها أمانة) معينة (فاللازم الأخذ بالكل) أي: بكل تلك الأمارات القائمة على الأحكام (لبطلان التخيير) بين الأمارات (بالاجماع) فان المكلف ليس مخيراً بين أن يأخذ بهذه الأمانة أو بتلك الأمانة .

(وبطلان طرح الكل بالفرض) لان المفروض: إننا لو طرحنا كل الأمارات لزم اما الخروج عن الدين، أو العسر والحرج الناشيء من الاحتياط أو ما أشبه ذلك من الأمور الباطلة .

(وفقد المرجح) لها، لانه لا مرجح لبعض الأمارات على بعض .

إذن: (فتعين) الأخذ ب- (الجميع) كما وقد ظهر: انه ربما يعين بعض الأمارات، فيكون بعض الأمارات مظنون الاعتبار دون البعض الآخر .

(وان قام على بعضها) أي بعض تلك الأمارات (أمانة): بأن حصل الظن المظنون الاعتبار (فان كانت أمانة واحدة، كما إذا قامت الشهرة على حجة جملة من الأمارات) كالخير الواحد، والأولوية، والاجماع المنقول، وما أشبه (كان اللازم الأخذ بها) أي: بتلك الجملة (لتعين الرجوع إلى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون) .

وانما يتعين الرجوع إليها، لان الظن المظنون الاعتبار مقدم على غيره

وإن كانت أماراتٍ متعدّدة قامت كلّ واحدة منها على حجّية ظنٍّ مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية بعضها عمِلَ بها .

ولا فرق حينئذٍ بين تساوي تلك الأمارات القائمة من حيث الظنّ بالاعتبار والعدم وبين تفاوتها في ذلك .

وأما لو قامت كلّ واحدة منها على مقدار

- على ما سبق - .

(وإن كانت أمارات متعدّدة ، قامت كلّ واحدة منها على حجّية ظنٍّ ، مع الحاجة الى جميع تلك الظنون في الفقه ، وعدم كفاية بعضها) أي بعض تلك الظنون (عمِلَ بها) أي : بتلك الأمارات المتعددة جميعاً ، كما إذا قامت الشهرة على الخبر ، والاجماع المحصل على السيرة ، وهكذا .

(ولا فرق حينئذٍ) أي : حين كانت أمارات متعددة ، قامت لكل واحدة منها على حجّية ظنٍّ خاص (بين تساوي تلك الأمارات القائمة) على حجّية الظنون (من حيث الظن بالاعتبار والعدم) أي : عدم الظنّ بالاعتبار ، بان الظنّ باعتبار الأمارات القائمة أو لا نظنّ باعتبارها (وبين تفاوتها) أي : تفاوت تلك الأمارات القائمة ، بأن نظنّ باعتبار البعض ، ولانظنّ باعتبار البعض الآخر (في ذلك) اسم الاشارة راجع الى الظنّ .

وأما لافرق ، لان المفروض : الاحتياج الى الجميع في الوفاء بمعظم الفقه حيث قلنا : مع الحاجة الى جميع تلك الظنون ، وعليه : فلا فرق بين أن تكون كلها متساوية في الاعتبار ، أو كلها متساوية في عدم الظنّ بالاعتبار ، أو مختلفة : بأن يظنّ باعتبار بعضها دون اعتبار بعض .

(وأما لو قامت كل واحدة منها) أي : من تلك الأمارات (على مقدار

ص: 247

من الأمارات كافٍ في الفقه : فان لم تتفاوت الأمارات القائمة في الظنّ بالأعتبار وجب الأخذ بالكلّ ، كالأمرة الواحدة لفقد المرجّح ، وإن تفاوتت : فما قام متيقنّ الاعتبار او مظنون الاعتبار على إعتباره يصير معيّنًا ، كما إذا قام الاجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار على حجّية أمره غير مظنونة الاعتبار وقامت تلك الأمانة ،

من الأمارات ، كافٍ) ذلك المقدار (في الفقه) كما إذا قامت الشهرة على حجّية الخبر العادل فقط ، وقام الاجماع المنقول على حجّية الأولويّة القطعيّة فقط ، وهكذا .

(فان لم تتفاوت الأمارات القائمة في الظنّ بالاعتبار) وذلك بأن كان الجميع مظنون الاعتبار ، أو كان الجميع غير مظنون الاعتبار (وجب الأخذ بالكل ، كالأمرة الواحدة ، لفقد المرجّح) فكما أنّه إذا كانت أمره واحدة قائمة على جملة من الأمارات نأخذ بتلك الجملة ، كذلك إذا كانت أمارات متعددة قامت كلّ واحدة على مقدار من الأمارات .

(وان تفاوتت) أي : الأمارات القائمة تفاوتت في الظنّ بالاعتبار (فما قام متيقنّ الاعتبار او مظنون الاعتبار على إعتباره ، يصير معيّنًا) لاستناده الى اليقين ، أو الى الظنّ الذي هو الملجأ عند الانسداد .

(كما إذا قام الاجماع المنقول بناءً على كونه مظنون الاعتبار على حجّية أمره غير مظنونة الاعتبار) مثلاً : خبر غير الامامي غير مظنون الاعتبار ، لكن قام الاجماع المنقول على إعتباره (وقامت تلك الأمانة) على الحكم .

والمراد بتلك الأمانة : هي الأمانة غير مظنون الاعتبار ، كما إذا قام خبر غير الإمامي على وجوب صلاة الجمعة - مثلاً - وقام الاجماع المنقول على حجّية خبر

فإنها تتعيّن بذلك .

هذا كلّهُ على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً .

وأما ، على ما هو المختار من كونه حاكماً ، فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعمّمات التي ذكروها لتعميم النتيجة ، إن شاء الله تعالى .

إذا عرفت ذلك ، فاللازم على المجتهد أن يتأمّل في الأمارات ، حتّى يعرف المتيقن منها حقيقةً أو بالاضافة الى غيرها ،

غير الامامي (فإنّها) أي : الأمانة غير مظنوننة الاعتبار ، كخبر غير الامامي في مثلنا (تتعيّن بذلك) أي : بالاجماع المنقول الذي كان في كلامنا .

(هذا كلّهُ على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً) حيث انّ الكشف في الجملة ، لا أنّه كاشف على الاطلاق ، كما ألمعنا الى ذلك سابقاً .

(وأما على ما هو المختار من كونه) أي : دليل الانسداد (حاكماً) أي : أنّه بعد تمامية المقدمّات ، يكون العقل حاكماً بحجّية الظنّ (فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعمّمات التي ذكروها لتعميم النتيجة إنشاءً الله تعالى) فإنّ النتيجة إذا كانت مهملة إحتجنا الى تعميم حجّية الظنّ بسبب معمم خارجي ، إذ دليل الانسداد بنفسه لا يدلّ على التعميم .

(إذا عرفت ذلك) الذي ذكرناه : من وجود المتيقن وعدم وجوده ، ووجود المتيقن ، فالمتيقن وعدم وجوده ، الى غير ذلك (فاللازم على المجتهد أن يتأمّل في الأمارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقة) أي : تيقناً حقيقياً على كل حال (أو بالاضافة الى غيرها) أي : المتيقن فالمتيقن ، ففيما إذا كان المتيقن كافياً بمعظم الفقه فهو ، وإلاّ إحتاج الى المتيقن .

ويُحصَل مايمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجّية تلك الأمارات ، ويميّز بين تلك الأمارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظنّ بحجّية بعضها من أمانة أُخرى ، ويعرف كفاية ما أُحرزَ إعتباره من تلك الأمارات وعدم كفايته في الفقه .

وهذا يحتاج الى سير مسائل الفقه إجمالاً حتى يعرف أنّ القدر المتيقن من الأخبار ، لا يكفي مثلاً في الفقه بحيث يرجع ، في موارد خلت عن هذا الخبر ، إلى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد .

(و) على المجتهد أن (يحصل مايمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجّية تلك الأمارات) فالخبر - مثلاً - الذي يدلّ على الحكم لأمانة ، والاجماع الذي قام على حجّية الخبر : أمانة قامت على حجّية أمانة أُخرى .

(و) عليه بعد ذلك ان (يميز بين تلك الأمارات القائمة ، من حيث التساوي والتفاوت) تساوياً ، أو تفاوتاً (من حيث الظنّ بحجّية بعضها من أمانة أُخرى) وعدم ذلك .

(و) إنّما يلزم على المجتهد ما ذكرناه ، كي (يعرف كفاية ما احرز إعتباره من تلك الأمارات ، وعدم كفايته في الفقه) لأنّ المقصود المهم للمجتهد : معرفة قدر كافٍ من الفقه ، يسبب إنحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواجبة على الناس .

(وهذا) اللازم على المجتهد ممّا ذكرناه (يحتاج الى سير) الفقيه في (مسائل الفقه إجمالاً) من أول الطهارة الى آخر الدّيّات (حتى يعرف أنّ القدر المتيقن من الأخبار لا يكفي - مثلاً - في الفقه ، بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر) والمراد بالخبر : الجنس (الى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد) .

وأَنَّهُ إِذَا انْضَمَّ إِلَيْهِ قِسْمٌ آخَرَ مِنَ الْخَبْرِ ، لِكَوْنِهِ مُتَيْقِنًا إِضَافِيًّا ، أَوْ لِكَوْنِهِ مَظْنُونٍ اِلْتِبَارًا بِظَنِّ مُتَّبِعٍ ، هَلْ يَكْفِي أَمْ لَا ؟ فَلَيسَ لَهُ الْفَتْوَى عَلَى وَجْهِ يَوْجِبُ طَرَحَ سَائِرِ الظُّنُونِ حَتَّى يَعْرِفَ كِفَايَةَ مَا أَحْرَزَهُ مِنْ جِهَةِ الْيَقِينِ أَوْ الظَّنِّ الْمُتَّبِعِ . وَفَقَّنَا اللّٰهُ لِلْإِجْتِهَادِ الَّذِي هُوَ أَشَدُّ مِنْ طُولِ الْجِهَادِ ، بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْأَمْجَادِ .

وذلك لأن الاصول إنما تجري في موارد لم يكن فيها خبر مما يجهل الفقيه حكم ذلك المورد ، فيرجع فيه الى الاصول الأربعة كل في موضعه .

(و) حتى يعرف (أنه إذا انضَمَّ إليه قسم آخر من الخبر ، لكونه متيقناً إضافياً أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع ، هل يكفي أم لا-) فخبير العادل - مثلاً- متيقن الاعتبار ، فإذا كفى بمعظم الفقه فهو ، وإلا ضمَّ إليه خبر الثقة ، وخبر الثقة مظنون الاعتبار ، فإن كان الخبران معاً يكفيان بمعظم الفقه فهو ، وإلا ضمَّ اليهما خبر الممدوح بدون تعديل أو وثاقة ، وهكذا .

(فليس له) أي : للفقيه (الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون) بمجرد عدم وجود المتقين - مثلاً- (حتى يعرف كفاية ما أحرزه من جهة اليقين ، أو الظن المتبع) فإذا ظهرت له الكفاية جاز له طرح سائر الظنون ، وإلا لم يجز له ذلك .

(وفقنا الله) سبحانه وتعالى (للإجتهد الذي هو أشد من طول الجهاد بحق محمد وآله الأمجاد) وقد ورد في الحديث : « مِدَادُ الْعُلَمَاءِ أَفْضَلُ مِنْ دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ » (1) وذلك لأنَّ الاجتهاد أصعب من الجهاد ، ولأنَّ الاجتهاد يبقى ثمره إذا كان مكتوباً أو نحوه ، بينما المجاهدون يذهبون بدون ذكر إذا لم يسجل

ص: 251

الثاني : من طرق التعميم ماسلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية ، حيث إترفوا - بعد تقسيم الظنون الى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه - بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار ، ثم على المشكوك ، ثم يتسرى إلى الموهوم .

لكنّ الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية ، إمّا بأنفسها ، بناء على إنحصارها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين ،

المجتهدون جهادهم وآثار جهادهم ، والله الموفق المستعان .

هذا هو أول الوجوه ممّا ذكره قبل صفحات بما عبارته : « المقام الثاني : في أنّه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظنّ من حيث الاسباب والمرتبة ام لا » ، الى ان قال : « ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه : الأول : عدم المرجح » الى

آخر عبارته ، ثم إنتقل الى الثاني فقال :

(الثاني : من طرق التعميم) لنتيجة دليل الانسداد تعميماً للمظنون الاعتبار ، والمشكوك الاعتبار ، والموهوم الاعتبار (ما سلكه غير واحد من المعاصرين من) جهة (عدم الكفاية) لمظنون الاعتبار ، فاللازم التعميم (حيث إترفوا بعد تقسيم الظنون الى : مظنون الاعتبار ، ومشكوكه ، وموهومه ، بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة) لدليل الانسداد (الاقتصار على مظنون الاعتبار) فقط .

(ثم) ان لم يكف ف- (على المشكوك) الاعتبار (ثم) ان لم يكف (يتسرى الى الموهوم) الاعتبار .

هذا (لكنّ الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية) بمعظم الأحكام (اما بأنفسها بناء على إنحصارها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين) فإنّ من المعلوم : ان الأخبار الصحيحة بتزكية العدلين في كلّ الرواة ، قليلة جداً .

وإمّا لأجل العلم الاجماليِّ بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظنّ منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار .

فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر ، للعلم الاجماليِّ المذكور ، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمُعظم الأحكام .

فلا بدّ من التّسريّ ، بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع إلى الاصول ، الى الظنون المشكوكة الاعتبار

(وأما لأجل العلم الاجماليِّ بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها) أي : إن الأحكام الظاهرة منها مخالفة لما أريد منها ، لأن هذه الأخبار مخصصة ، أو مقيدة ، أو مجاز ، فظواهرها شيء والمراد منها شيء آخر .

(ووجود ما يظنّ منه) الضمير راجع الى « ما » في : « ما يظنّ » (ذلك) أي : ذلك الخلاف (في الظنون المشكوكة الاعتبار) « وفي » متعلق « بوجود » أي : يوجد فيما يشك إعتباره مخصصاً ومقيداً وقرينة مجاز ، للأخبار التي يجب العمل بها ، حيث علمنا علماً إجمالياً بمخالفة كثير من ظواهرها للمراد منها .

وعليه : (فلايجوز التمسك بتلك الظواهر) أي : بظواهر الأخبار بدون الفحص عن الظنون المشكوكة المخصصة والمقيدة وقرائن المجاز .

وإمّا لايجوز التمسك بتلك الظواهر (للعلم الاجماليِّ المذكور فيكون حالها) أي : حال هذه الأخبار المظنونة الاعتبار (حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الأحكام) وذلك إما من جهة قلّتها بانفسها ، وإما من جهة العلم الاجماليِّ بمخالفة ظواهر كثير منها للمراد منها .

(فلابدّ من التسري - بمقتضى قاعدة الانسداد ، ولزوم المحذور من الرجوع الى الاصول - الى الظنون المشكوكة الاعتبار) « الى الظنون » متعلق ب- « التسري » ،

التي دلت على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصّص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيّد لاطلاقاته وقرائن لمجازاته .

فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار، ثبت وجوب العمل لغيرها ممّا ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار، بالاجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار،

لأنه قد إنسدّ باب العلم ولا يمكن الرجوع الى الاصول، فلا بدّ من الذهاب الى الظنون المشكوكة الاعتبار (التي دلت) تلك الظنون المشكوكة الاعتبار (على ارادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار) .

وعليه : (فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار) فان مشكوك الاعتبار (مخصّص لعمومات مظنون الاعتبار، ومقيّد لاطلاقاته، وقرائن لمجازاته) فانّ في مظنون الاعتبار : عمومات، ومطلقات، ومجازات، وفي الظنون المشكوكة الاعتبار : مقيدة ومخصصة لها، وقربنة لمجازاتها فنعمّ . الظن الذي هو حجة من مظنون الاعتبار الى مشكوك الاعتبار .

هذا تعميم، وهناك تعميم آخر أشار إليه بقوله : (فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار) التي هي مخصصة ومقيدة أو قرائن مجاز (ثبت وجوب العمل لغيرها) أي : لغير هذه الطائفة من مشكوك الاعتبار (ممّا ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار) .

وإنّما ثبت وجوب العمل (بالاجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار) سواء كان معارضاً لمظنون الاعتبار، أم لم يكن معارضاً لمظنون الاعتبار، وهذا هو التعميم الثاني .

فإنَّ أحداً لم يفرِّق بين الخبرِ الحَسَنِ المعارضِ لاطلاقِ الصحيحِ وبين خبرِ حَسَنٍ آخرٍ غيرِ معارضٍ لخبرِ صحيحٍ ، بل بالأولوية القطعية ، لأنه إذا وجب العملُ بمشكوكِ الاعتبارِ الذي له معارضةٌ لظاهرِ مظنونِ الاعتبارِ ، فالعملُ بما ليس له معارضٌ أولى .

ثمَّ نقول : إنَّ في ظواهرِ مشكوكِ الاعتبارِ مواردَ كثيرةَ يُعَلَمُ إجمالاً - بعدمِ إرادةِ المعاني الظاهرة ، والكاشفُ عن ذلك ظناً هي الأماراتِ الموهومة الاعتبارِ .

فنعمل بتلك الأمارات ،

وعليه : (فإنَّ أحداً لم يفرِّق بين الخبرِ الحَسَنِ المعارضِ لاطلاقِ الصَّحيحِ ، وبين خبرِ حَسَنٍ آخرٍ غيرِ معارضٍ لخبرِ صحيحٍ) والمفروض : إنَّ الخبرِ الحَسَنِ من مشكوكِ الاعتبارِ ، والخبرِ الصحيحِ من مظنونِ الاعتبارِ .

(بل بالأولوية القطعية) في خبرِ حَسَنٍ آخرٍ ، فإنه إذا عملَ بخبرِ حَسَنٍ معارضٍ ، فالأولى ان يعملَ بخبرِ حَسَنٍ غيرِ معارضٍ (لأنه إذا وَجَبَ العملُ بمشكوكِ الاعتبارِ الذي له معارضةٌ لظاهرِ مظنونِ الاعتبارِ ، فالعملُ بما ليس له معارضٌ أولى) إذ الحَسَنِ المعارضِ إذا كان حجةً ، فالحَسَنِ غيرِ المعارضِ حجةً بطريقِ أولى .

(ثمَّ) بعدَ تعميمِ الظنونِ من مظنونِ الاعتبارِ الى مشكوكِ الاعتبارِ ، يصلُ النوبةُ الى تعميمِ آخرٍ ، وهو : التعميمِ الى موهومِ الاعتبارِ ، وقد أشار إليه بقوله :

(نقول : انَّ في ظواهرِ مشكوكِ الاعتبارِ مواردَ كثيرةَ يعلمُ إجمالاً - بعدمِ إرادةِ المعاني الظاهرة) منها (والكاشفُ عن ذلك) أي : عن عدمِ ارادةِ الظاهرِ منها كشفاً (ظناً ، هي : الاماراتِ الموهومة الاعتبارِ ، فنعمل بتلك الأمارات) الموهومة

ص: 255

ثمّ نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المرّكب ، حيث أنّ أحداً لم يفرّق بين الشهرة المعارضة للخبر الحّسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له ، بل بالأولويّة ، كما عرفت .

أقول : الانصاف : أنّ التعميم بهذا الطريق أضعفُ من التخصيص بمظنون الاعتبار ،

الاعتبار ، وبعد العمل بموهوم الاعتبار الكاشف ، نقل الكلام الى تعميم رابع ، وهو ما أشار اليه بقوله : (ثمّ نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار) الذي ليس بكاشف .

وإنّما نعمل بهذا الباقي (بالاجماع المرّكب حيث أنّ أحداً لم يفرّق بين الشهرة المعارضة للخبر الحّسن) معارضة (بالعموم والخصوص) أي : لا بالتّباين (وبين غير المعارض له) أي : للخبر الحّسن ، والمفروض : إن الشهرة موهومة الاعتبار ومع ذلك لا يفرّق أحد بينهما .

(بل بالأولويّة) القطعيّة (كما عرفت) حين قلنا : بأنّه إذا وجب العمل المشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار ، فالعمل بما ليس له معارض أولى ، فان نفس هذه الأولوية تأتي في موهوم الاعتبار ، فيقال : إذا وجب العمل بموهوم الاعتبار الذي له معارضة بظاهر مشكوك الاعتبار بما ليس له معارضة أولى .

(أقول : الانصاف ان التعميم بهذا الطريق) أي : الطريق الثاني الذي سلكه غير واحد من المعاصرين وذكرنا تفصيله الى هنا (أضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار) أي : بمخصص القضية المهملة ، وتعيين تلك القضية بالظنون التي ظنّ إعتبارها ، بأن يكون مظنون الاعتبار ، مخصّصاً للنتيجة المهملة ، فاذا لم تخصص

لأنّ هذا المعمّم قد جمع ضِعْفَ القولين ، حيث إعترف بأنّ مقتضى القاعدة ، لولا عدم الكفاية ، الاقتصارُ على مظنون الاعتبار .

وقد عرفت أنّه لا دليل على إعتبار مطلق الظنّ بالاعتبار إلاّ إذا ثبت جوازُ العمل بمطلق الظنّ عند إنسداد باب العلم .

النتيجة بمظنون الاعتبار ، كان اللازم عدم التعميم بهذا الطريق أيضاً .

وإنّما كان أضعف (لأنّ هذا المعمّم قد جمع ضِعْفَ القولين) الذّين احدهما : ان الاصل في القضية المهملة الاقتصار على القدر المتيقن ، وقد عرفت سابقاً أنّه ضعيف .

وثانيهما : إنّ المتيقن من هذه الجملة هو مظنون الاعتبار ، وقد عرفت ايضاً أنّه ضعيف (حيث إعترف) هذا المعمم في كلامه السابق عندما قال : لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية ، فقد إعترف (بأنّ مقتضى القاعدة لولا) جهة (عدم الكفاية : الاقتصار على مظنون الاعتبار) أي : كان اللازم الاقتصار على مظنون الاعتبار ، لكن لم يكن كافياً ، فتمسكنا بمشكوك الاعتبار وموهومه .

(وقد عرفت : أنّه لا- دليل على إعتبار مطلق الظنّ بالاعتبار ، إلاّ اذا ثبت جواز العمل بمطلق الظنّ) أي عرفت ذلك في ردّ لزوم الاقتصار على مظنون الاعتبار الذي كان يخصّص الظنون بما ظنّ إعتباره .

ومن المعلوم : أنّه إذا ثبت العمل بمطلق الظنّ ، لم يكن وجه للتخصيص بمظنون الاعتبار (عند إنسداد باب العلم) .

وبذلك ظهر : أنّه لا وجه لهذا التعميم الذي ذكره بقوله : الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين ... الخ .

هذا تمام الكلام في الاشكال الأوّل على المعمم ذكره المصنّف بقوله :

وأما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية .

ففيه ، أولاً : أنه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرأ في الخبر الصحيح بتزكية عدلين .

وليس كذلك ، بل الأمارات الظنّية من الشهرة وما دلّ على إعتبار قول الثقة ، مضاماً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة ،

« أقول الانصاف » .

ثم أشكل المصنّف عليه إشكالاً ثانياً بقوله :

(وأما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية) حيث قال : لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية (ففيه أولاً : إنّه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرأ في الخبر الصحيح بتزكية عدلين) كما ذكره هو بنفسه .

لكن (وليس كذلك) إذ مظنون الاعتبار ليس منحصرأ في الخبر الصحيح بتزكية عدلين (بل الأمارات الظنّية من الشهرة) مثل قوله عليه السلام : « حُذِّبَ مَا إِشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ » (1) . (وما دلّ على إعتبار قول الثقة) مثل قوله عليه السلام : « لَا تُعْذِرُ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرَوِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا » (2) .

(مضافاً الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات ، وفي تشخيص أحوال الرواة) لانه طريق عقلائي لم يثبت ردعه

ص: 258

1- - غوالي اللئالي : ج4 ص133 ح229 ، جامع أحاديث الشيعة : ج1 ص255 ، بحار الانوار : ج2 ص245 ب29 ح57 .

2- - وسائل الشيعة : ج1 ص38 ب2 ح61 وج27 ص150 ب11 ح33455 ، بحار الانوار : ج50 ص318 ب4 ح15 ، رجال الكشي : ص536 .

يُوجِبُ الظَّنَّ القَوِيَّ بحجّية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد ، والخبر الموثَّق ، والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية .

ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول .

وثانياً : أنّ العلم الاجمالي الذي إدّعه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة

من الشارع وإذا لم يثبت الردع ، ثبت إمضاء الشارع له ، لأنّ الردع لو كان لَبَانًا .

وعليه : فإنّ ذلك كلّهُ (يوجب الظَّنَّ القَوِيَّ بحجّية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد ، والخبر الموثَّق ، و) الخبر (الضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية) أي : مقابل الشهرة الفتوائية ، فإنّ الشهرة الروائية قال غير واحد من الفقهاء بحجّيتها بخلاف شهرة الفتوى ، فإنّها ليست حجّة عند المعظم .

(ومن المعلوم : كفاية ذلك) الذي ذكرناه من الأمارات الظنية الكثيرة بمعظم الأحكام (وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول) سواء رجعنا إلى أصل البرائة فإنّه لا يلزم الخروج عن الدّين ، أو رجعنا إلى أصل الاحتياط ، فإنّه لا يوجب إختلالاً للنظام أو عُسراً وحرَجاً .

(وثانياً) إنّ قوله : « فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل بغيرها ممّا ليس فيه معارضة لظواهر الأمارات » ، إلى آخر كلامه ، غير تام ، وذلك (أنّ العلم الاجمالي الذي إدّعه) حيث قال : لاجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها .

(يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة

كشفتها عن المرادات في مظنونات الاعتبار .

ومن المعلوم أن العملَ بها لأجل ذلك لا يوجبُ التعديَّ إلى ما ليس فيه هذه العلةُ ، أعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار .

فان العلم الاجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لاطلاق الأخبار أو مخصصة لعموماتها لا يوجبُ التعديَّ إلى الشهات الغير المزاحمة للأخبار بتقييد أو تخصيص ، فضلاً عن التسري إلى الاستقراء والألوية .

كشفتها عن المرادات في مظنونات الاعتبار) فانَّ مشكوكات الاعتبار مطابقة للواقع ، ومخصصة أو مقيدة ، أو قرائن مجاز لمظنونات الاعتبار

هذا (ومن المعلوم : ان العمل بها) أي : بمشكوكات الاعتبار (لأجل ذلك) أي : لأجل كشفها عن المراد في مظنون الاعتبار (لا يوجب التعدي) من هذه المشكوكات الاعتبار المخصصة والمقيدة والقرائن (الى ما ليس فيه هذه العلة) من الكشف عن المراد (أعني : مشكوكات الاعتبار غير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار) إذ كيف يقاس غير الكاشف على الكاشف ؟ .

(فان العلم الاجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لاطلاق الأخبار ، أو مخصصة لعموماتها) أو قرائن لمجازاتها (لا يوجب التعدي الى الشهات غير المزاحمة للأخبار) فان « الأخبار » متعلق بـ « مزاحمة » (بتقييد ، أو تخصيص) أو قرينة ، وقوله : « بتقييد » متعلق بـ « التعدي » .

وعليه : لا يتعدى من المقيّد والمخصص الى غيرهما (فضلاً عن التسري الى الاستقراء والألوية) إذ الشهرة ليست كلّها حجة ، فضلاً عن أن تكون الاستقراءات والألويات أيضاً حجة وهما أضعف من الشهرة .

ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها ، لأنّ الحُكْمَ بالحجّية في القسم الأوّل لعلّة غير مطّردة في القسم الثاني حكم عقلي يعلم بعد تعرّض الامام عليه السلام له قولاً أو فعلاً ، إلّا من باب تقرير حكم العقل ، والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة ، وهي وجود العلم الاجماليّ ،

ومن ذلك : يُعرّف الكلام في دعوى الأوليّة ، فإنّ المناط في العمل بالقسم الأوّل إذا كان هو العلم الاجماليّ ، فكيف يتعدّى

(ودعوى الاجماع) بالتعدي ، كما إدعاه القائل بالتعميم (لا يخفى ما فيها) أي في هذه الدعوى (لأنّ الحكم بالحجّية في القسم الأوّل) المزاحمة (لعلّة) متعلق ب- « الحجّية » أي : ان الحجّية أنّما هي العلة (غير مطّردة في القسم الثاني) أي : غير المزاحمة (حكم عقليّ) خبر قوله : « لأنّ الحكم » .

وعليه : فالحكم بالحجّية حكم عقلي وهو (يعلم بعدم تعرّض الامام عليه السلام له قولاً أو فعلاً) فان الامام عليه السلام الذي تعرّض لهذا الحكم العقلي بقوله أو بفعله ، لم يتعرّض له (إلّا من باب تقرير حكم العقل ، والمفروض : عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة ، وهي) أي : العلة (: وجود العلم الاجمالي) فكيف يتعدّى من مورد الحكم العلم الاجمالي الى غير مورد العلم الاجمالي ؟ .

(ومن ذلك) الذي ذكرناه : بأنّه لا يتعدّى من مشكوك الاعتبار الكاشف الى مشكوك الاعتبار غير الكاشف (يعرف الكلام في دعوى الأولوية) حيث قال : ان الكاشف لو كان حجةً غير الكاشف أولى بالحجّية ، مستدلّاً بأنّ غير المزاحم أولى بالحجّية من المزاحم .

وإنّما يعرف الكلام في ذلك ، لِمَا أشار اليه بقوله : (فانّ المناط في العمل بالقسم الأوّل) أي : المزاحم (إذا كان هو العلم الاجمالي ، فكيف يتعدّى

إلى ما لا يوجد فيه المناط فضلاً عن كونه أولى .

وكان متوهمّ الاجماع رأى أنّ أحداً من العلماء لم يفرّق بين أفراد الخبر الحسّن وأفراد الشّهرة ، ولم يعلم أنّ الوجه عندهم ثبت الدليل عليهما مطلقاً أو نفيه كذلك ، لأنهم أهل الظنون الخاصّة ، بل لو ادّعى الاجماع - على أن كلّ من عمل بجملته من الأخبار الحسان أو الشهرة لأجل العلم الاجماليّ بمطابقة بعضها للواقع ، لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الاجماليّ - كان في محله .

الى ما لا يوجد فيه المناط) وهو غير المزاحم (فضلاً عن كونه) أي : ما لا يوجد فيه المناط ان يكون (أولى) ممّا فيه المناط ؟ .

(وكان متوهمّ الاجماع) الذي ادّعى الاجماع على أن غير الكاشف مثل الكاشف (رأى أنّ أحداً من العلماء لم يفرّق بين أفراد الخبر الحسّن ، وأفراد الشّهرة) فكلّ خبر حسن جائز ، وكلّ شهرة يجوز العمل بها ، فلم يفرّق بين الخبر المزاحم والخبر غير المزاحم ، والشّهرة المزاحمة والشّهرة غير المزاحمة .

هذا (ولم يعلم أن الوجه عندهم) في عدم التفرقة (ثبوت الدليل عليهما مطلقاً) أي : على الخبر الحسّن والشّهرة (أو نفيه) أي : نفي الدليل عليهما (كذلك) أي : مطلقاً ، فالخبر مطلقاً حجّة أو ليست بحجّة والشّهرة مطلقاً حجّة أو ليست بحجّة ، وذلك (لأنهم أهل الظنون الخاصّة) فسحب هذا المتوهم كلامهم إلى باب الانسداد في غير محله ، لأن باب الانسداد لا يقاس بباب الانفتاح .

(بل لو ادّعى الاجماع على أن كلّ من عمل بجملته من الأخبار الحسان ، أو الشهرة ، لأجل العلم الاجماليّ بمطابقة بعضها للواقع ، لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الاجماليّ ، كان) ادعاء هذا الاجماع (في محله) فاللازم العمل

الثالث : من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا « طاب ثراه » ، من قاعدة الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل

بالأخبار الحسان والشهات بقدر العلم الاجمالي فقط ، لمطابقة بعضها للواقع دون سائر أخبار الحسان وبقية الشهات ، بل وما كان خارجاً عن المزاحم .

فهنا ثلاثة أقسام : الأول : جملة من الأخبار والشهات بعضها مطابقة للواقع .

الثاني : الأعم من هذه الجملة ومن سائر المزاحمات التي لا علم إجمالي بمطابقة بعضها للواقع .

الثالث : الأعم من الأولين وما ليس بمزاحم .

هذا ، والدليل إنما دلّ على حجّية الأول ، لا الثاني ، فكيف بالثالث ؟ .

وعليه : فالمتوهم عمّم العمل الى كل أخبار الحسان والشهات ، والمصنّف يخصصه بما فيه علم الاجمالي ، ومطابقة الواقع ، ويقول لا يعم العمل بالخبر والشهرة حتى المعارض الذي لا علم إجمالي فيه ، فكيف بما هو خارج عن المعارضة إطلاقاً ؟ .

(الثالث : من طرق التعميم) في نتيجة دليل الانسداد ، لو قلنا بأنّ النتيجة مُهملة وليست مطلقة (ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه) وهو المحقّق شريف العلماء (: من قاعدة الاشتغال) فأنّه بعد أن علم إجمالاً بوجود طريق منصوب من قبل الشارع كافٍ لمعظم الفقه ، وهذا الطريق موجود فيما بأيدينا من الأمارات كالخبر ، والاجماع المنقول والاجماع المحصّل والشهرة والألوية ، وما أشبه ذلك ، وجب بحكم العقل : الاحتياط في جميعها تحصيلاً للجزم بسلوك الطريق المنصوب .

وإنّما نحتاج في هذا التعميم الى قاعدة الاشتغال (بناءً على أن الثابت من دليل

الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة .

فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن .

ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا - لكون ماعدا واجب العمل من الظنون مُحَرَّم العمل - فقد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأول من أدلة إعتبار الظن بالطريق .

الانسداد : وجوب العمل بالظن في الجملة) حيث أن نتيجة دليل الانسداد مُهملة ، وليست بمطلقة ، فإنه إذا كانت مطلقة لم نحتاج الى التعميم ، وإنما نحتاج الى التعميم إذا كانت النتيجة مهملة .

وعليه : (فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه ، وجب العمل بكل ظن) سواء كان مظنون الاعتبار ، أو مشكوك الاعتبار ، أو موهوم الاعتبار ، وسواء كان في الاصول أو في الفروع حتى يكفي الظن بمعظم الفقه الذي نحن مكلفون بالعمل به .

(و) ان قلت : الاشتغال لا يجري فيما إذا كان بعض الأطراف محرّم العمل ، فاذا علم الانسان بأنه يحرم العمل ، بأحد الطرق - مثلاً - الخبر الواحد ، أو القياس ، أو

الاستحسان ، أو الأولوية ، أو ما أشبه ذلك ، لم يجز له أن يعمل بكل هذه الطرق ، لأنه لا يجوز تحصيل الواقع بالطريق المحرم .

وعليه : فاذا احتاط في كل هذه الطرق ، علم بأنه عمل بطريق محرّم ، وذلك ل- (منع جريان قاعدة الاشتغال هنا ، لكون ماعدا واجب العمل من الظنون ، محرّم العمل) حيث إن الأصل حُرمة العمل بالظن كما تقدّم في أول الكتاب .

قلت : (فقد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأول من أدلة إعتبار الظن بالطريق) حيث قال المصنّف هناك : ودعوى ان الأمر دائر بين الواجب

ولكنّ فيه : أنّ قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظنّ معارضةً في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية . كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة ، وكان ظنّ مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها ، فأنّه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها .

ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية ،

والحرام لأن العمل بما ليس طريقاً حرام ، مدفوعة : بأن العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرّم والعمل بكلّ ما يحتمل الطريقية رجاء ان يكون هذا هو الطريق لحرمة فيه من جهة التشريع ، إنتهى نصّ كلامه .

(ولكن فيه : أنّ قاعدة الاشتغال) لا توجب تعميم الظن على ما يدعيه المعتمّم ، فان قاعدة الاشتغال (في مسألة العمل بالظن) وهي المسألة الأصولية (معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية) واذا تعارضتا تساقطتا .

(كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة) في الصلاة (وكان ظنّ مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها) أي : وجوب السورة (فأنّه) مقتضى هذا الظنّ المشكوك أن لا يأتي بالسورة ، لكن (يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة) ولا يعتنى بالظنّ المشكوك الاعتبار القائل بعدم الوجوب وهو الظنّ في المسألة الأصولية (لاحتمال وجوبها) أي : السورة .

إذن : فالقاعدة لا تقتضي حجّية الظنّ على الإطلاق (ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية) أي : لا ينافي الاحتياط في الفروع بقراءة السورة ، الاحتياط في المسألة الأصولية بالعمل بالظنّ المشكوك الاعتبار الذي يقول بعدم وجوبها .

لأنَّ الحكم الاصوليَّ المعلوم بالاجمال - وهو وجوبُ العمل بالظنِّ القائم على عدم الوجوب - معناه وجوبُ العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب ، ويكفي فيه أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب .

ولاتنافي بين الاحتياط بفعل السورة لاحتمال الوجوب وكونه لا على وجه الوجوب الواقعي .

وتوضيحُ ذلك : أنَّ معنى وجوب العمل بالظنِّ وجوبُ تطبيق عمله عليه .

فاذا فرضنا أنَّه يدلُّ على عدم وجوب شيء ، فليس معنى وجوب العمل به

وذلك (لأنَّ الحكم الاصوليَّ المعلوم بالاجمال وهو : وجوب العمل بالظنِّ القائم على عدم الوجوب) للسورة (معناه : وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب) للسورة (ويكفي فيه) أي : في هذا الوجه المنطبق على عدم الوجوب (أن يقع الفعل) أي : فعل السورة (لا على وجه الوجوب) بأن لا يقصد حين إتيان السورة الوجوب .

(ولا تنافي بين الاحتياط بفعل السورة) حسب الاحتياط في الفروع (لاحتمال الوجوب و) بين (كونه لا على وجه الوجوب الواقعي) وهو مقتضى الاحتياط في المسألة الأصولية وفي إتيان السورة بهذا النحو جمع بين المسألة الأصولية والمسألة الفرعية .

(وتوضيح ذلك) أي : عدم المنافاة (ان معنى وجوب العمل بالظنِّ : وجوب تطبيق عمله عليه) أي : على طبق الظنِّ .

(فاذا فرضنا أنَّه يدلُّ على عدم وجوب شيء ، فليس معنى وجوب العمل به)

إلا أنه لا يتعيّن عليه ذلك الفعل .

فإذا إختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب ، كما لو لم يكن هذا الظنّ وكان غير واجب بمقتضى الأصل ، لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب ، إذ لا يعتبر في الأفعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب .

نعم ، يجب التشرّع والتدبّر بعدم الوجوب ، سواء فعله أو تركه

أي : بالظنّ (إلا أنه لا يتعيّن عليه ذلك الفعل) كفعل السورة في المقام .

(فاذا إختار) المكلف (فعل ذلك) كالسورة (فيجب ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب) فيأتي بالسورة لا بقصد الوجوب (كما لو لم يكن هذا الظنّ) (الإنسداد) (وكان غير واجب بمقتضى الأصل) فاذا لم تكن السورة واجبة بمقتضى أصالة عدم الوجوب ، فإنّ عدم وجوبها لا يتنافى مع الاتيان بها ، لأن غير الواجب يجوز الاتيان به .

وكذلك الحال إذا قام الظنّ الإنسدادى على عدم وجوب السورة ، فإنّه يجوز الاتيان بها لكن حين الاتيان بالسورة لا يقصد الوجوب .

(لا- أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب) (« هذا » عطف على قوله « فيجب أن يقع الفعل لا- على وجه الوجوب » ، ومعناه : أنه لا يقصد الوجوب ، لا أنه يقصد عدم الوجوب (إذ لا يعتبر في الأفعال غير الواجبة قصد عدم الوجوب) حتى يقال : بأنّ يأتي بالسورة بقصد عدم الوجوب بل يكفي أن يأتي بها لا يقصد الوجوب .

(نعم ، يجب التشرّع والتدبّر بعدم الوجوب) بمعنى : الالتزام القلبي بأنّ السورة ليست واجبة (سواء فعله أو تركه) أي : سواء أتى بالسورة أو ترك

من باب وجوب التدبّر بجميع ما علم من الشرع .

وحينئذٍ : فإذا تردّد الظنّ الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلّقت بعدم وجوب أمور ، فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظنّ المُجمّل المعلوم إجمالاً وجوب أن لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب .

كما لو لم تكن هذه الظنون وكانت هذه الأمور مباحةً بحكم الأصل ، ولذا

السورة ، فأنّه يلتزم قلباً بأنّها ليست واجبة ، وذلك (من باب وجوب التدبّر بجميع ما علم من الشرع) ويقوم مقام العلم الظنّ في حال الانسداد .

(وحينئذٍ) أي : حين لم يقصد الوجوب بالسورة لا أنّه قصد عدم الوجوب (فإذا تردّد الظنّ الواجب العمل المذكور) أي : الظنّ في المسألة الأصولية (بين ظنون تعلّقت بعدم وجوب أمور) وتلك الظنون عبارة ، عن ظنون مظنونة الاعتبار ، ومشكوكة الاعتبار ، وموهومة الاعتبار (فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظنّ المُجمّل المعلوم إجمالاً : وجوب ان لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب) وقوله : « وجوب » ، خبر قوله : ف- « معنى » .

والحاصل : ان الظنّ لو تعلّق بعدم وجوب أمور ، وكان يعارضه علم إجمالي بوجوب أحد هذه الأشياء فمعنى وجوب ملاحظة الظنّ الاصولي المتعلّق بأحد هذه الأمور إجمالاً : وجوب أن لا يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب (كما لو لم تكن هذه الظنون ، وكانت هذه الأمور مباحة بحكم الأصل) .

والحاصل إنّّه كما يقول اصل عدم الوجوب لا يجب عليك ولا يقول لا تأت به كذلك إذا كان علم إجمالي بعدم وجوب أحد أمور كان معنى هذا العلم لا يجب عليك تلك الأمور ولا يقول العلم الاجمالي : لا تأت بتلك الأمور .

(ولذا) أي : المعتبر : ان لا يأتي بالفعل على وجه الوجوب ، لا أنّ لا يأتي بالفعل

يستحب الاحتياط وإتيان الفعل ، لاحتمال أنه واجب .

ثم إذا فرض العلم الاجمالي من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الأمور . فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال أن يكون هو الواجب . وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب أن يكون فعله لا على وجه الوجوب باق بحاله .

إطلاقاً (يستحب) عقلاً (الاحتياط وإتيان الفعل) كالسورة في المثال (لاحتمال أنه واجب) فقد جمع بين الظن في المسألة الأصولية والظن في المسألة الفرعية .

(ثم) بعد الظن الذي تعلق بعدم وجوب أمور ظناً في المسألة الأصولية (إذا فرض العلم الاجمالي من الخارج) أي : من دليل خارج (بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الأمور) كالظن بوجوب السورة في مثالنا (فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها) .

ومعنى الالتزام : مجرد الاتيان الخارجي بالفعل (لاحتمال ان يكون هو الواجب) فيأتي بذلك احتياطاً ، لكن لا يأتيه بقصد الوجوب لينافي الظن في المسألة الأصولية .

(وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه) هذا مبتدأ خبره قوله : « باق بحاله » (من وجوب ان يكون فعله لا على وجه الوجوب) قوله : « من » بيان لقوله : « ما اقتضاه » والمعنى : إذا الظن القائم على عدم الوجوب يقتضي أن يكون فعله لا على وجه الوجوب فالظن القائم على عدم وجوب السورة (باق بحاله) .

والحاصل : ان الظن الاصولي باق بحاله وإن أتى بالسورة خارجاً لا بقصد الوجوب .

ثم ان المصنّف إستدل على ما ذكره بقوله : ما اقتضاه الظن باق بحاله

لأنّ الاحتياط في الجميع لا يقتضي إتيان كلّ منها بعنوان الوجوب الواقعي ، بل بعنوان أنّه محتمل الوجوب ، والظنّ القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه .

كما أنّه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل ، كظاهر الكتاب ، دلّ على عدم وجوب شيء لم يناف مؤداه لاستحباب الاتيان بهذا الشيء لإحتمال الوجوب .

هذا ،

بقوله: (لأنّ الاحتياط في الجميع) بالاتيان بتلك الامور التي يعلم خارجاً بوجوب أحدها (لا يقتضي إتيان كل منها) أي : من جميع الافراد الذي يعلم إجمالاً بوجوب أحدها (بعنوان الوجوب الواقعي ، بل) يأتي بها (بعنوان أنّه محتمل الوجوب) .

هذا من جهة الاحتياط في المسألة الفرعية وأمّا الاحتياط في المسألة الأصولية فقد ذكره المصتف بقوله : (والظنّ القائم على عدم وجوبه ، لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه) أي : بعنوان أنّه محتمل الوجوب ، فقد جمع بين الاحتياط في مسألة الأصولية ، والاحتياط في المسألة الفرعية .

(كما أنّه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل كظاهر الكتاب ، دلّ على عدم وجوب شيء ، لم يناف مؤداه) أي : مؤدّى هذا الظنّ المعتبر (لاستحباب الاتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب) فأنّه قد ظهر ممّا ذكرناه : إمكان الجمع بين الظنّ في الاصول ، وبين الظنّ في الفروع ، وإن كان يترأى ان الظنّ في الفروع منافٍ للظنّ في الاصول .

لا يقال : (هذا) الذي ذكرتم : من الجمع بين المسألة الأصولية والمسألة الفرعية لا يقول به المشهور ، بل المشهور يقولون : بتقديم قاعدة الاحتياط في المسألة

وأما ما قرعَ سمعك - من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية أو تعارضهما - فليس في مثل المقام .

بل مثال الأول منهما ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية مزيلاً للشك الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية .

الاصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية ، أو يقولون : بأن الاحتياطين يعارضان ويتساقطان ، لا أنه يجمع بين الاحتياطين كما ذكرتم أنتم .

لأنه يقال : (وأما ما قرعَ سمعك من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الاصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية ، أو تعارضهما) وتساقطهما (فليس في مثل المقام) الذي يمكن فيه الجمع بين القاعدتين ، فهناك موارد ثلاثة :

مورد تقديم المسألة الاصولية على الفرعية .

مورد التعارض بين المسألة الاصولية والمسألة الفرعية .

مورد الجمع .

وعلى أي حال : فما أراده المعمم لنتيجة دليل الانسداد من إطلاق التعميم لم يتم (بل) التعميم إنما هو في صورة عدم تعارض المسألة الاصولية بالمسألة الفرعية .

(مثال الأول) : وهو تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الاصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية (منهما) أي : من التقديم والتعارض (ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية ، مزيلاً للشك الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية) فإنه إنما يحتاط في المسألة الفرعية لأجل الشك ، فإذا أزال الشك الاحتياط في المسألة الاصولية ، لم يبق مورد للاحتياط في المسألة الفرعية .

ص : 271

كما إذا تردّد الواجب بين القصر والاتمام ودلّ على أحدهما أمانة من الأمارات التي يُعلّم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها ، فأنّه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات يصير حجة معيّنة لإحدى الصلاتين .

إلا أن يقال : إن الاحتياط في المسألة الاصولية إنّما يقتضي إتيانها لانقي غيرها ، فالصلاة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب ، فلا ينافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب ، فيصير

(كما إذا تردد الواجب بين القصر والاتمام) وذلك في المسافر من محلّ الإقامة الى مادون أربعة فراسخ ، فأنّه يتردد بين أن يبقى على تمامه ، أو يقصر (ودلّ على أحدهما) من القصر أو التمام (أمانة من الامارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها) بأن كانت هناك أمارات يعلم المكلف بأنّه يجب العمل ببعض هذه الأمارات : كالأجماع المنقول ، والشهرة والأولية ، وما أشبه ، وإحدى هذه الأمارات دلّت على القصر - مثلاً - .

(فأنّه إذا قلنا : بوجوب العمل بهذه الأمارات) من باب الاحتياط في المسألة الاصولية (يصير) هذا الواجب العمل به من الأمانة (حجة معيّنة لإحدى الصلاتين) فلا مجال للاحتياط بإتيان الصلاتين حينئذ ، لأنّ الشك قد ارتفع بسبب الأمانة .

(إلا أن يقال :) لبقاء الاحتياط في الفرع المذكور (ان الاحتياط في المسألة الاصولية ، إنّما يقتضي إتيانها) أي : إتيان الصلاة التي دلّت الامارة عليها (لانقي غيرها) كصلاة التمام في الفرع المذكور (فالصلاة الأخرى) كالتمام في فرعنا (حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب) كما تقدّم (فلا ينافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب ، فيصير

وأما الثاني : وهو مورد المعارضة - فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء ، ودلت على وجوب كل منها امارات نعلم إجمالاً بحجية إحداها ، فإن مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع ، ومقتضى ذلك ترك الجميع ، فافهم .

نظير مانحن فيه (أي : تصير مسألة السورة فيما تقدّم ، نظير مانحن فيه من مسألة القصر والتمام .

(وأما الثاني : وهو مورد المعارضة) بين المسألة الأصولية والمسألة الفرعية (فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء ودلت على وجوب كل منها امارات نعمل إجمالاً بحجية إحداها) مثلاً : دلّ الاجماع على وجوب صلاة الجمعة ، والأولوية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال والشهرة على وجوب جلّسة الاستراحة ، لكن دلّ دليل على حرمة إحدى المذكورات (فان مقتضى هذا) العلم الاجمالي بالوجوب في المثال المذكور (وجوب الاتيان بالجميع ، ومقتضى ذلك) العلم بالحرمة (ترك الجميع) احتياطاً .

(فافهم) لعله إشارة الى انه لا فرق بين مسألتى السورة والقصر والتمام ، فمسألة القصر والتمام نظير مسألة السورة ، وعليه فكلتا المسألتين من وادٍ واحد ، فان القائل بوجوب الاحتياط عند الشك في الأجزاء والشرائط إنّما يقول مع الشك في السورة .

مثلاً : إنّ التكليف بالصلاة في الجملة ثابت والشك إنّما هو في المكلف به وهو إن الصلاة هل هي مركبة من تسعة أجزاء أو من عشرة أجزاء ؟ والقصر والتمام من هذا القبيل لأنّ التكليف ثابت ، وإنّما المكلف به لا يعلم إنّه قصر أو تمام .

وأما دعوى « أنه إذا ثبت وجوبُ العمل بكلِّ ظنٍّ في مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العملُ به في مقابل الاحتياط للاجماع المرکب » ، فقد عرفتُ شناعته .

فان قلت :

وان قلت : الظن الاصولي يقدّم على المسألة الفرعية الاحتياطية ، لأنه كما يقدّم الظن على البرائة والتخيير ، والاستصحاب ، كذلك يقدّم على الاحتياط ، وعليه فما تقدّم ممّا قرعَ سمعنا هو الصحيح ، وقول المصنّف : فليس في مثل المقام ، غير تام .

قلت : (وأما دعوى : أنه إذا ثبت وجوب العمل بكلِّ ظنٍّ في مقابل غير الاحتياط من الاصول) العملية : كالبرائة ، والتخيير ، والاستصحاب (وَجَبَ العمل به) أي : بالظنّ (في مقابل الاحتياط) أيضاً (للاجماع المرکب) بأنه إما يجب الاحتياط مطلقاً ، وإما لا يجب مطلقاً .

(فقد عرفت شناعته) في آخر التنبيه السابق ، وكذا فيما أورده ثانياً على المعمم الثاني ، وذلك لعدم وجود علة الحكم فسحبه في غير مورد العلة غير صحيح ، لأنه لا علة للحكم بالتقديم في الاحتياط .

بل لو ادعى الاجماع : على أن كلّ من حكم بالتقديم في مقابل غير الاحتياط من الاصول ، لعله غير مطردة في مقابل الاحتياط ، لم يحكم بالتقديم في مقابله ، كان في محله كما نص على ذلك المصنّف السابق .

(فان قلت) مقتضى كلامكم : إنّنا نعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية كالقصر والتمام حسب ما ذكرتم ، وأيضاً نعمل بالاحتياط في الظنّ في المسألة الاصولية حسب ما تقدّم ، وهذا جمع بين الاحتياطين وهو موجب للعُسر .

ص : 274

إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكلّ ظنّ يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط لزم العسر والحرج ، إذ يجمع حينئذٍ بين كلّ مظنون الوجوب وكلّ مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب مع كونه مطابقاً للاحتياط اللازم . فاذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين معاً في الفقه تعيّن رفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظنّ .

فاذا فرضنا هذا الظنّ مجملاً لزم العمل بكلّ ظنّ ممّا يقتضي الظنّ بالتكليف إحتياطاً ، وأما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم فيعملُ بها فراراً عن لزوم العسر .

وذلك لأنّ (إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكلّ ظنّ يقتضي التكليف) في المسألة الاصولية (وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط) في المسألة الفرعية (لزم العسر والحرج ، إذ يجمع حينئذٍ بين كلّ مظنون الوجوب ، وكلّ مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب ، مع كونه) أي : الوجوب (مطابقاً للاحتياط اللازم) أي : مع كون الوجوب في كلّ من مشكوك الوجوب ، وموهوم الوجوب مطابقاً للاحتياط اللازم .

(فاذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين) الاحتياط في الظنّ الموافق له ، والظنّ المخالف له (معاً في الفقه) متعلق بالعسر بمعنى : لزوم العسر في الفقه (تعيّن رفعه) أي : رفع العسر (بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظنّ) فارتفع الاحتياط في الظنّ المخالف له ، أي : موهوم الوجوب .

(فاذا فرضنا هذا الظنّ مجملاً) لإقتضاء دليل الانسداد : الاهمال (لزم العمل بكلّ ظنّ ممّا يقتضي الظنّ بالتكليف إحتياطاً ، وأما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم ، فيعمل بها فراراً عن لزوم العسر) .

قلت : رفع العسر يمكن بالعمل ببعضها ، فما المعمم ؟ فيرجع الأمر إلى أن قاعدة الاشتغال لا ينفع ولا يتم في الظنون المخالفة للاحتياط ، لأنك عرفت أنه لا يثبت وجوب التسري إليها فضلاً عن التعميم فيها ، لأن التسري إليها كان للزوم العسر ، فافهم .

والحاصل : ان المعمم قال : بأن الظن مطلقاً حجة في مظنون الاعتبار ومشكوكه ، وموهومه ، والشيخ أورد عليه : بأنه ربما يعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية ، فلا تعميم في حجة الظن .

وفي « إن قلت » قال : بأنه لا يمكن العمل بالاحتياط في المسألة الفرعية ، لأنه يلزم العسر من الجمع بين الاحتياطين : الاحتياط في المسألة الاصولية ، والاحتياط في المسألة الفرعية فأجاب عنه بقوله :

(قلت : رفع العسر يمكن بالعمل ببعضها) أي : ببعض الظنون المخالفة للاحتياط اللازم (فما المعمم) للظن ؟ .

إذن : (فيرجع الأمر الى أن قاعدة الاشتغال) أي : المعممة لكل الظنون (لا- ينفع ولا يتم في الظنون المخالفة للاحتياط) في المسألة الفرعية ، فان الاحتياط في المسألة الفرعية يمنع عن الاحتياط في المسألة الاصولية بتعميم قاعدة الاشتغال (لأنك عرفت : إنه لا يثبت وجوب التسري إليها) أي : الى الظنون المخالفة للاحتياط (فضلاً عن التعميم فيها ، لأن التسري إليها كان للزوم العسر) لا لقاعدة الاشتغال .

(فافهم) لعله إشارة الى إن الاحتياط في المسألة الاصولية مقدّم على الاحتياط في المسألة الفرعية ، لأن المسألة الاصولية رافعة للشك الذي هو موضوع للاحتياط في المسألة الفرعية ، وقد تقدّم ذلك من المصنّف .

هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة .

وقد عرفت أن التحقيق خلاف هذا التقرير ، وقد عرفت أيضاً ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب إعتبار المتيقن حقيقةً أو بالاضافة ، ثم ملاحظة مضمون الاعتبار بالتفصيل الذي تقدم في آخر المعمم الأول من المعمّمات الثلاثة .

وأما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل - بوجوب الاطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية

(هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد ، على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة) مما تكون النتيجة مهمة ، فيحتاج الأمر الى التعميم ، وقد ذكرنا ثلاث معمّمات لتعميمي النتيجة وتكلمنا حول كل واحد منها بإسهاب .

(وقد عرفت أن التحقيق خلاف هذا التقرير) أي : خلاف تقرير الكشف ، وإنّ الصحيح هو الحكومة .

(وقد عرفت أيضاً : ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته) أي : تمامية هذا التقرير الكشفي : (من وجوب إعتبار المتيقن حقيقة ، أو بالاضافة) أي : المتيقن فالمتيقن (ثم ملاحظة مضمون الاعتبار ، بالتفصيل الذي تقدم في آخر المعمم الأول من المعمّمات الثلاثة) وإنه إن كفى مضمون الاعتبار فهو ، وإلا أخذ من غيره .

(وأما على تقدير تقريرها) أي : تقرير مقدمات الانسداد (على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الاطاعة الظنية) الذي قويناه نحن ، فإنه يجب بحكم العقل : الاطاعة الظنية (والفرار عن المخالفة الظنية) بأن لانخالف مانظنه حكماً

وأته يقبح من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك - كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك - فالتعميمُ وعدمه لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب ، لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الأسباب المحصلة له .

كما لا فرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الجزمي بين أسبابه ، وإنما يتصور من حيث مرتبة الظن

(وأته يقبح من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك) أي : من الموافقة الظنية (كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك) بأن لا يعمل بالظن .

وعليه : (فالتعميم) في النتيجة لكل الظنون (وعدمه) أي : عدم التعميم (لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب) أي : أسباب الظنون ، فان الظن قد يحصل من الخبر ، أو من ظاهر الآية ، أو من الاجماع المنقول أو المحصل ، أو السيرة ، أو الأولوية ، أو غيرها ، فكل الأسباب المؤدية الى الظن لا فرق فيها (لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الأسباب المحصلة له) للانكشاف الظني .

وقوله : « بين الاسباب » متعلق : « بعدم الفرق » فان منظور العقل في حال الانسداد : الظن ، فالظن من أي سبب حصل يكون حجة .

(كما لا فرق فيما إذا كان المقصود : الانكشاف الجزمي) بالعلم (بين أسبابه) أي : بين أسباب الانكشاف في حال العلم ، فكما ان العلم إذا حصل للانسان في حال الافتتاح لا فرق عنده بين أسباب العلم ، كذلك إذا حصل له الظن في حال الانسداد لا فرق عنده بين أسباب الظن .

(وإنما يتصور) التعميم وعدمه على الحكومة (من حيث مرتبة الظن)

ووجوب الاقتصار على الظنّ القويّ الذي يرتفع معه التحيرُ عرفاً .

بيان ذلك : أنّ الثابت من مقدّمتي بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيليّ هو وجوب الامتثال الاجماليّ بالاحتياط في إتيان كلّ مايحتمل الوجوب ، وترك كلّ مايحتمل الحرمة .

لكنّ المقدّمة الثالثة النافية للاحتياط إنّما أبطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بأن يحتاط في كلّ واقعة قابلة للاحتياط

ووجوب الاقتصار على الظنّ القويّ الذي يرتفع معه التحيرُ عرفاً) فمع كفاية الظنّ القويّ بمعظم الفقه ، يعمل بالظنّ القويّ ويترك الظنّ الضعيف .

(بيان ذلك) أي : إن التعميم وعدمه يتصور بالنسبة الى مرتبة الظنّ على الحكومة (انّ الثابت من مقدّمتي بقاء التكليف ، وعدم التمكن من العلم التفصيلي) حيث هما مقدمتان للانسداد ، فمقدمة تقول : ان التكليف باق الى يومنا هذا ، ومقدمة تقول : إنّ لا نتمكن من العلم التفصيلي .

فالثابت من هاتين المقدمتين (هو : وجوب الامتثال الاجمالي بالاحتياط في إتيان كلّ مايحتمل الوجوب ، وترك كلّ مايحتمل الحرمة) فان العقل يوجب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي حتى يعلم الانسان ببرائة ذمته من التكليف الذي كلفه به المولى .

هذا (لكن المقدّمة الثالثة النافية للاحتياط) حيث إن الاحتياط يوجب العسر والحرّج (إنّما أبطلت وجوبه) أي : وجوب الاحتياط (على وجه الموجبة الكلية) .

ومعنى إبطاله على وجه الموجبة الكلية : (بأن يحتاط في كلّ واقعة قابلة للاحتياط) فانه لما كان عسرةً أو حرّجاً ، لم يلزم العمل بالاحتياط الى حدّ العسر

أو يرجع إلى الأصل كذلك .

ومن المعلوم أنّ إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية .

وحينئذٍ : فلا يثبت من ذلك إلاّ وجوب العمل بالظنّ على خلاف الاحتياط والاصول في الجملة .

والحرج ، أما العمل بالاحتياط في جملة من الأطراف بحيث لا يصل الى العسر والحرج ، فالمقدمة الثالثة لم تبطل مثل هذا الاحتياط .

(أو يرجع الى الأصل كذلك) أي : بأن يرجع الى الأصل في كل واقعة من الوقائع المحتملة ، فإنّ ذلك أيضاً باطل على وجه الموجبة الكلية ، لأنّ ذلك يوجب الخروج عن الدّين ، أما الرجوع الى الأصول بمقدار لا يستلزم الخروج عن الدّين فلم تدلّ المقدمة الثالثة على بطلان ذلك .

(ومن المعلوم : أنّ إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية) لأنّ إبطال الموجبة الكلية قد يصدق مع السالبة الكلية وقد يصدق مع السالبة الجزئية ، فاذا قلنا - مثلاً - ليس كل انسان بعقل ، لم يكن معناه : كلّ إنسان مجنون مطلقاً ، بل معناه : بعض الانسان مجنون ، وقد يكون معناه كلياً ، كقوله سبحانه : « إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ » (1) أي : ان يُحب كل واحد واحد منهم .

(وحينئذٍ) أي : حين لم يستلزم إبطال الموجبة الكلية صدق السالبة الكلية (فلا يثبت من ذلك) أي : من إبطال الموجبة الكلية (إلاّ وجوب العمل بالظنّ على خلاف الاحتياط و) على خلاف (الأصول في الجملة) أي : يعمل بالظنّ على خلاف الاحتياط فيما يكون الاحتياط موجباً للعسر والحرج ، ويعمل بالظنّ

ص: 280

ثم إنَّ العقل حاكمٌ بأنَّ الظنَّ القويَّ الاطمئنانِي أقربُ إلى العلم عند تعذُّره ، وإنَّه إذا لم يمكن القطعُ بطاعةٍ مراد الشارع وترك ما يكرهه
وجب تحصيلُ ذلك بالظنِّ الأقرب إلى العلم .

وحينئذٍ : فكلُّ واقعة تقتضي الاحتياط الخاصَّ بنفس المسألة أو الاحتياط العامَّ من جهة كونها إحدى المسائل التي تقطعُ بتحقق التكليف
فيها

على خلاف الاصول فيما يكون الاصول موجباً للخروج عن الدين ، فيكون قد عمل بالظن في الجملة .

(ثم إنَّ العقل حاكم : بأنَّ الظنَّ القويَّ الاطمئنانِي أقرب إلى العلم عند تعذُّره) أي : تعذر العلم فأنه حيث لم يلزم العمل بكلِّ الظنون ،
فاللازم بحكم العقل أن يعمل بالظنِّ القويَّ الاطمئنانِي (وإنَّه إذا لم يمكن القطع بطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه) الشارع (ووجب
تحصيل ذلك) أي : مراد الشارع (بالظنِّ الأقرب إلى العلم) لا كلَّ ظنِّ .

(وحينئذٍ) أي : حين وجوب تحصيل الظنِّ الأقرب لا- كلَّ ظنِّ تنقسم الوقائع إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول : ما أشار إليه بقوله : (فكلُّ
واقعة تقتضي) تلك الواقعة (الاحتياط الخاص) المرتبط (بنفس المسألة) لأنه من الشكِّ في المكلف به (أو الاحتياط العام من جهة
كونها) أي : تلك الواقعة (إحدى المسائل التي تقطع بتحقق التكليف فيها) أي : في تلك المسائل ، وذلك من جهة الانسداد .

والحاصل : ما يقتضي الاحتياط سواء كان احتياطاً خاصاً لأنه من شك في المكلف به أو احتياطاً عاماً لأنه أحد أطراف العلم الاجمالي من
أول الفقه إلى آخر

إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أمانة ظنيّة توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع ، تركنا الاحتياط وأخذنا بها .

وكلّ واقعةٍ ليست فيها أمانةٌ كذلك نعملُ فيها بالاحتياط ، سواء لم يوجد أمانةٌ أصلاً كالوقائع المشكوكة أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان .

وكلّ واقعة لم يمكن فيها الاحتياط تعيّن التخيير في الأوّل والعمل بالظنّ في الثاني

الفقه (ان قام على خلاف مقتضى الاحتياط أمانة) و « أمانة : » فاعل « قام » (ظنيّة توجب) أي : تلك الأمانة (الاطمئنان بمطابقة الواقع ، تركنا الاحتياط وأخذنا بها) أي : بتلك الأمانة الظنية .

والحاصل : ان كلّ واقعة تقتضي الاحتياط خاصاً ، أو عاماً إن قام على خلاف الاحتياط دليل ، تركنا الاحتياط وأخذنا بذلك الدليل .

الثاني : (وكلّ واقعة ليست فيها أمانة كذلك) أي : توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع (نعمل فيها) أي في تلك الواقعة (بالاحتياط ، سواء لم يوجد أمانة أصلاً ، كالوقائع المشكوكة ، أو كانت) الامارة (ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان) .

الثالث : (وكلّ واقعة لم يمكن فيها الاحتياط ، تعيّن التخيير . في الأوّل) ، والمراد : ب- « الأوّل » : قوله : « لم يوجد أمانة أصلاً كالوقائع المشكوكة » (والعمل بالظنّ في الثاني) والمراد ب- « الثاني » قوله : « أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان » .

والحاصل : أنّه ان كان الواجب : العمل بالظنّ الأقرب كان المورد على ثلاثة أقسام : الأوّل : ان يكون هناك على خلاف الظنّ أمانة وفي هذا يعمل بالأمانة .

الثاني : ان يكون بدون أمانة لكن يمكن الاحتياط ، وفي هذا يعمل بالاحتياط .

وإن كان في غاية الضعف ، لأن الموافقة الظنية أولى من غيرها .

والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب ، لانتقاضهما بالعلم الاجمالي . فلم يبق من الأصول إلا التخيير ، ومحله عدم رجحان أحد الاحتمالين ، وإلا فيؤخذ بالراجع .

ونتيجة هذا هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الاطمئنانى إن أمكن وإلا فبالأصول والعمل بالظن في الوقائع

الثالث : ما لا يمكن الاحتياط ايضاً ، فاذا تساوى الطرفان ، كان التخيير ، وان كان هناك ظنّ عمل بالظن (وان كان) ذلك الظن (في غاية الضعف) .

وإنما يعمل بالظن الضعيف (لأنّ الموافقة الظنية أولى من غيرها) والعقل يحكم : بأنّ الظنّ مقدّم على الوهم والشك .

(و) إن قلت : لماذا تعملون بالظن ولا تجرون البرائة أو الاستصحاب ؟ .

قلت : (المفروض : عدم جريان البرائة والاستصحاب ، لانتقاضهما بالعلم الاجمالي) فإنّ أطراف العلم الاجمالي لا يجري فيها البرائة ولا الاستصحاب - كما قرّر في محلّهما - .

إذن : (فلم يبق من الاصول إلا التخيير) بأن يخير الانسان بين هذا الطرف وذاك الطرف (ومحله) أي : محل التخيير (عدم رجحان أحد الاحتمالين) وهو الشك البحث (وإلا فيؤخذ بالراجع) ولو كان ضعيفاً جداً - كما ذكرناه - .

(ونتيجة هذا) الذي ذكرناه من الأقسام الثلاثة (هو : الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن غير الاطمئنانى إن أمكن) الاحتياط (وإلا) بأن لم يمكن الاحتياط (فبالأصول) أي : لا بد من العمل بالأصول (والعمل بالظن في الوقائع

المظنونة بالظنّ الاطمئناني .

فاذا عمل المكلف قطع بأنّه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العُسر إلاّ إلى الموافقة الاطمئنانيّة ، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظنّ الاطمئنانيّ بها .

وإمّا مورد التخيير ، فالعمل فيه على الظنّ الموجود في المسألة وإن كان ضعيفاً فهو خارج عن الكلام ، لأنّ العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتّى يكون التنزّل منه إلى شيء آخر ، بل التخيير أو العمل بالظنّ

المظنونة بالظنّ الاطمئناني (« والعمل » : عطف على : « الاحتياط » ، فيكون نتيجة ما اخترناه هو : الاحتياط عند الشك والظنّ غير الاطمئناني ، والعمل بالظنّ الاطمئناني .

(فاذا عمل المكلف) بما ذكرناه من الأمرين : الاحتياط والظنّ الاطمئناني (قطع بأنّه لم يترك القطع بالموافقة غير الواجب على المكلف) و « غير » : صفة الموافقة و « على المكلف » : متعلق ب- « الواجب » وذلك (من جهة العُسر) وهو متعلق بقوله « غير الواجب » بمعنى : أنّه ليس بواجب لأنّه عُسر .

وعليه : فتركه للموافقة القطعية ليس (إلاّ الى الموافقة الاطمئنانية) أي : لم يترك القطع بالموافقة ، إلاّ الى الموافقة الاطمئنانية (فيكون مدار العمل : على العلم بالبراءة ، والظنّ الاطمئناني بها) أي بالبراءة .

(وأمّا مورد التخيير ، فالعمل فيه على الظنّ الموجود في المسألة وإن كان ضعيفاً فهو خارج عن الكلام) .

وإمّا كان خارجاً عن الكلام (لأنّ العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزّل منه) أي : من الاحتياط (الى شيء آخر ، بل التخيير أو العمل بالظنّ

الموجود تنزّل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة .

وإن شئت قلت : إنّ العمل في الفقه في مورد الانسداد على الظنّ الاطمئنانى ومطلق الظنّ والتخيير ، كلّ في مورد خاصّ ، وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقلّ .

الموجود ، تنزّل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة (فأنّه ليس تنزلاً من العلم التفصيلي الى العلم الاجمالي ، ثم منه الى غيره .

وإنّما لا يكون تنزل بواسطة ، لأنّ العقل فيما لا يمكن فيه الاحتياط ، لا يحكم بتحصيل العلم الاجمالي بالبرائة فيه كما يلغى وجوبه بالاجماع ، ثم يتنزل منه الى غيره ، بل العقل يتنزل راساً من العلم التفصيلي اليهما .

(وان شئت قلت :) في نتيجة الأقسام الثلاثة التي ذكرناها : (ان العمل في الفقه في موارد الانسداد) لباب العلم يكون كالتالي :

أولاً : (على الظنّ الاطمئنانى ، و) هو المسمى : بالعلم العرفي .

ثانياً : على (مطلق الظنّ ، و) لو كان غير اطمئنانى ، بل ولو كان في غاية الضعف .

ثالثاً : على (التخيير) وذلك (كلّ في مورد خاص) على ما عرفت .

(وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل) لأنّ العقل يرى وجوب العمل بالاطمئنان إذا لم يكن علم ، فاذا لم يكن اطمئنان يرى العمل بالظنّ لأنّه أرجح ، فاذا لم يكن ظنّ يرى التخيير .

وهناك رابع لم يذكره المصنّف وهو الاحتياط فأنّه قد يكون التكليف العقلي هو الاحتياط دون الثلاثة التي ذكرها .

وقد سبقَ لذلكَ مثالٌ في الخارج : وهو ما إذا علمنا بوجود شَيْءٍ محرّمٍ في قطع ، وكان أقسامُ القطيع بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرّماتِ خمسَةً ، قسمٌ منها يظنّ كونها محرّمةً بالظنّ القوي الاطمئنانِي ، لا أن المحرّم مُنحصَرٌ فيه ، وقسمٌ منها يظنّ ذلكَ فيها بظنّ قريب من الشك والتحيّر ،

(وقد سبقَ لذلكَ) أي للظنّ الانسدادي (مثال في الخارج وهو : ما إذا علمنا بوجود شَيْءٍ محرّمٍ في قطع) والمصنّف إنّما مثّلَ بهذا المثال لإفادة أنّه كما أنّ العمل بالظنّ في هذا المثال ليس لأجل الانسداد ، بل لما يذكره فيما بعد : من أنّه تبعيض في الاحتياط تخلصاً من العسر والحرّج ، كذلك يكون مانحن فيه من العمل في الفقه .

(و) حاصل المثال : إنّهُ إذا (كان أقسام القطيع بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرّماتِ خمسَةً) فإنّ هذا التقسيم الخماسي أمر طبيعي إذ هناك الظنّ القوي ، والظنّ الضعيف ، وفي مقابلهما : الوهم الضعيف ، والوهم القوي .

والخامس : الشك حيث لا ترجيح لجانب إطلاقاً .

ف- (قسم منها : يظنّ كونها محرّمةً بالظنّ القوي الاطمئنانِي لا أن المحرّم منحصَرٌ فيه) لأنّه إذا كان المحرم منحصراً في هذا القسم بهذا الظنّ لا يكون في قبالة الأقسام واحد ، وهو : الوهم الضعيف فقط ، فلا تتحقّق الأقسام الأربعة الباقية كلها .

(وقسم منها : يظنّ ذلكَ فيها بظنّ قريب من الشك والتحيّر) أي : بظنّ أقلّ قوة من القسم الأول ، فإذا كان القسم الأول - مثلاً - تسعين في المائة ، فهذا القسم يكون ثمانين في المائة .

وثالث يشك في كونها محرمة ، وقسم منها في مقابل الظن الأول ، وقسم منها موهوماً في مقابل الظن الثاني .

ثم فرضنا في المشكوكات ، وهذا القسم من الموهومات ما يحتمل ان يكون واجب الارتكاب . وحينئذ فمقتضى الاحتياط وجوب إجتناّب الجميع ممّا لا يحتمل الوجوب .

فاذا إنتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر واحتيج إلى إرتكاب موهوم الحرمة كان إرتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطمئنانى أولى من الكلّ ، فيبني على العمل به ،

(وثالث : يشك في كونها محرمة) أم لا ؟ وهذا القسم المتوسط بين الظنّين : القوي والضعيف ، والوهمين : الضعيف والقوي .

(وقسم منها : في مقابل الظنّ الأول) فيكون وهماً ضعيفاً .

(وقسم منها موهوماً في مقابل الظنّ الثاني) فيكون وهماً قوياً فهذه أقسام خمسة .

(ثم فرضنا في المشكوكات ، وهذا القسم من الموهومات) أي : في قسمين من هذه الأقسام الخمسة (ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب) لنذر أو نحوه (وحينئذ : فمقتضى الاحتياط) العقلي في إطاعة أمر المولى (وجوب إجتناّب الجميع ممّا لا يحتمل الوجوب) بأن يحتاط في الأقسام الثلاثة أيضاً .

(فاذا إنتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر ، واحتيج إلى إرتكاب موهوم الحرمة ، كان إرتكاب الموهوم في مقابل الظنّ الاطمئنانى أولى من الكلّ) لأنه مظنون الاباحة بالظنّ الاطمئنانى (فيبني على العمل به) أي : بالموهوم الذي هو في مقابل الظنّ القوي .

ويتخبر في المشكوك الذي يحتمل الوجوب ، ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه .

لكنك خبير بأن هذا ليس من حجة مطلق الظن ولا الظن الاطمئنان في شيء ، لأن معنى حجته ان يكون دليلاً في الفقه ، بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره ، وفي موارد الخلو عنه بمقتضى الأصل الذي يقتضيه .

كما (ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب) والحرمة ، لأن الطرفين متساويان فيه ، فإنه لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة ، كان من دوران الأمر بين المحذورين مما لا يمكن الاحتياط فيه ، ولا مرجح لأحد الطرفين على الآخر ، فيتخير في المشكوك بين أن يأتي به أو لا يأتي به .

هذا (ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه) أي : من محتمل الوجوب ، فصارت الاحتمالات من حيث العمل على ثلاثة أقسام : لازم الاحتياط ، مخير بين الاتيان وعدمه ، راجع الارتكاب .

(لكنك خبير بأن هذا) الذي ذكرناه من الأقسام الثلاثة في العمل (ليس من حجة مطلق الظن ، ولا الظن الاطمئنان في شيء) فان الدليل الذي ذكرناه لا يدل على أنه يجب العمل بالظن الاطمئنان ولا أنه يجب العمل بمطلق الظن .

وإنما لم يكن من حجة مطلق الظن ، ولا الظن الاطمئنان (لأن معنى حجته) أي حجة الظن (أن يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده إليه ، لا إلى غيره) والضمائر في : « وجوده » ، و « إليه » و « غيره » ، كلها يعود الى « الدليل » (وفي موارد الخلو عنه) أي : عن هذا الدليل يرجع (بمقتضى الأصل الذي يقتضيه) ذلك المورد .

والظنُّ هنا ليس كذلك ، إذ العملُ ، إمّا في مَواردٍ وُجودِهِ ، فيما طابق منه الاحتياطُ فالعملُ على الاحتياط ، لا عليه ، إذ لا يدلُّ على ذلك مقدماتُ الانسداد ، وفيما خالف الاحتياطُ لا يُعوّلُ عليه إلاّ بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العُسر ، وإلاّ فلو فرض فيه جهة أخرى لم يكن معتبراً

هذا (و) لكن (الظنُّ هنا) في الأقسام الخمسة (ليس كذلك) بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا الى غيره ، وفي موارد الخلوّ عنه الى مقتضى الأصل الذي يقتضيه .

وعليه ، فقد ظهر ممّا ذكرناه من المثل ما يلي :

أولاً : إنّ الظنُّ الذي يلزم العمل به بعد الانسداد ليس هو كل الظنون .

ثانياً : إنّهُ ليس العمل بهذا البعض من الظنون من باب الانسداد ، بلّ من باب التبعض في الاحتياط دفعاً للحرَج كما قال : (إذ العمل امّا في موارد وجوده) أي وجود الظنِّ (فيما طابق منه الاحتياط) بأن كان الظنُّ مطابقاً للاحتياط (فالعمل) يكون (على الاحتياط ، لا عليه) أي : لا على هذا الظنِّ .

وإنّما يقتضي الاحتياط العمل به (إذ لا يدلُّ على ذلك) أي : على هذا الظنِّ (مقدمات الانسداد) فإنّه سواء كانت المقدمات أو لم تكن المقدمات ، فالاحتياط يقتضي العمل على هذا الظنِّ .

(وفيما خالف الاحتياط لا يُعوّلُ عليه) أي : على هذا الظنِّ (إلاّ بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العُسر) بمعنى إنّا نترك الاحتياط لأنّه عُسر ، لا لأنّ الظنَّ على خلافه .

(وإلاّ فلو فرض فيه جهة أخرى) بأن كان ذا ثلاث جهات (لم يكن معتبراً

من تلك الجهة، كما لو دار الأمر بين شرطية شيء وإباحته وإستحبابه فظنّ باستحبابه، فإنّه لا يدلّ مقدّمات دليل الانسداد إلاّ على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء والأخذ بالظنّ في عدم وجوبه لا في إثبات إستحبابه .

وإمّا في موارد عدمه، وهو الشك، فلا يجوز العمل إلاّ بالاحتياط الكلّي الحاصل من احتمال كون الواقعة عن موارد التكليف المعلومة إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة .

من تلك الجهة كما لو دار الأمر بين شرطية شيء، وإباحته، وإستحبابه، فظنّ باستحبابه، فإنّه لا يدلّ مقدّمات دليل الانسداد إلاّ على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء، والأخذ بالظنّ في عدم وجوبه (« والأخذ : » مبتدأ، وخبره : « في عدم ») .

(لا- في إثبات إستحبابه) أي : إنّ مقدّمات دليل الانسداد لا يثبت إستحبابه والحال أنّه لو كان الظنّ حجّة، لكان اللازم نفي الأمرين الآخرين، كما إذا كان مكان هذا الظنّ، الخبر الذي هو حجّة، حيث أنّه يثبت مظنونته وينفي ماعده .

(وأمّا في موارد عدمه) أي : عدم الظنّ، بأن لم يكن المكلف ظانّاً بل كان شاكاً، وقوله : « وأمّا في موارد عدمه »، عطف على ما ذكره قبل أسطر من قوله : « إذ العمل في موارد وجوده » .

(وهو الشك) وهذا بيان لموارد عدم الظنّ (فلا يجوز العمل إلاّ بالاحتياط الكلّي، الحاصل من احتمال كون الواقعة عن موارد التكليف المعلومة إجمالاً) من أول الفقه الى آخر الفقه فإننا إنّما نعمل بالاحتياط في المشكوكات من جهة العلم الاجمالي (وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة) الخاصة .

كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر ، بل العمل على هذا الوجه تبعيض في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعاً للحرج ، ثم يعين العقل للطرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً

(كما إذا شك في حرمة عصير التمر ، أو وجوب الاستقبال بالمحتضر) أي : شك في هذا وحده ، أو شك في ذلك وحده ، وليس المراد بالعلم الاجمالي بحرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال ، فانه إذا كان الشك في حرمة العصير - مثلاً - كان مقتضى البرائة انه لا حرمة فيه ، لكن حيث العلم الاجمالي الكلي من أول الفقه الى آخر الفقه وجب علينا أن نعمل بكل محتمل الوجوب بالاتيان به وبكل محتمل الحرمة بتركه .

وعليه : فانه يحتاط بترك عصير التمر ، وبوجوب الاستقبال بالمحتضر لا انه يتمكن من إجراء البرائة فيهما ، فيشرب ويترك إستقبال المحتضر .

ومن المعلوم انه لو كان الظن حجة ولم يكن في الموردين ظن ، كان مجرى للبرائة بينما الآن وليس الظن حجة ، لزم العمل بالاحتياط في حرمة العصير فيجتنبه ، ووجوب الاستقبال فيأتي به .

وعلى أي حال : فليس العمل به من باب الانسداد (بل العمل على هذا الوجه) بالظن فيما ذكره المصنّف بقوله : « أما » « وأما » (تبعيض في الاحتياط وطرحه) أي : طرح الاحتياط (في بعض الموارد دفعاً للحرج) وليس العمل بالظن من باب إن الظن حجة ، بل من باب الانسداد .

(ثم) إذا صار القرار على العمل بالظن وطرح الاحتياط في موارد العسر والحرج (يعين العقل للطرح : البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً

ضعيفاً في الغاية .

فان قلت : إنَّ العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمةً إلى المظنونات يوجب العُسرَ فضلاً عن إنضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظنِّ الغير القويِّ ، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظنِّ ووجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل .

وهذا مساوٍ في المعنى لحجبة الظنِّ المطلق ،

ضعيفاً في الغاية) فإذا دار الأمر في مورد الطرح بين طرح الظنِّ القوي أو الظنِّ الضعيف ، نطرح الظنِّ الضعيف ، لأنَّ طرحه أولى - عقلاً - من طرح الظنِّ القوي .

وحيث ذكر المصنّف : ان العمل إنّما هو على الاحتياط وليس على الظنِّ ، أشكل عليه المستشكل بما يأتي من قوله : إن قلت : ان العمل بالتالي يكون على الظن ، فيثبت قول الانسدادي : من إن العمل في حال الانسداد يكون على الظنِّ ، ولم يثبت قولكم : بأن العمل في حال الانسداد يكون على الاحتياط ، والى هذا الاشكال أشار بقوله : (فان قلت : ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمةً الى المظنونات) بالظنِّ القوي ، أو الظنِّ الضعيف (يوجب العُسر ، فضلاً عن إنضمام العمل به) أي : بالاحتياط (في الموهومات المقابلة للظنِّ غير القوي) .

وحيث كان العمل بكل ذلك موجباً للعُسر ، والعُسر مرفوع (فيثبت وجوب العمل بمطلق الظنِّ) قوياً كان أو ضعيفاً من جهة (ووجوب الرجوع في المشكوكات الى مقتضى الأصل) من جهة أخرى .

(وهذا) التبويض في العمل : بين الرجوع الى الأصل ، والرجوع الى الظنِّ (مساوٍ في المعنى لحجبة الظنِّ المطلق) لأن معنى حجبة الظنِّ المطلق :

ص: 292

وإن كان حقيقةً تبعيضاً في الاحتياط الكلي ، لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل .

قلت : لأنسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنون بالظن

إنّ الانسان يعمل بالظن المطلق وفي غير الظن المطلق يعمل بالأصل ، وأنتم الذين ذكرتم إن ذلك مقتضى الاحتياط ذكرتم أيضاً نفس ذلك (وإن كان حقيقةً تبعيضاً في الاحتياط الكلي) لأن العمل على وفق مظنونات التكليف من حيث الاحتياط ، لا من حيث إنَّها مظنونات .

(لكنه لا يقدح) هذا التبعض في الاحتياط لأنه ممّا يرجع الى العمل بالظن المطلق في غير المشكوكات (بعد عدم الفرق في العمل) .

وعليه : المصنّف قسّم الأمر الى أقسام خمسة : المظنونات قوياً وضعيفاً ، والموهومات قوياً وضعيفاً ، والمشكوكات ، فقال برفع اليد عن الاحتياط في واحد منها ، - وهو : الموهومات بالوهم الضعيف في مقابل الظن الاطمئنانى بنفي التكليف - بعد لزومه العسر لو احتاط في الأربعة الباقية .

وقال : أيضاً : إن ذلك لا ينطبق على حجّية الظن لأنه على تقدير حجّية الظن يكون المرجع في المشكوكات : الأصل ، وفي الموهومات بالوهم القوي ، يكون المرجع : الأصل المطابق للظن بعدم التكليف ، لا الاحتياط بالعمل بالظن بالتكليف .

وأشكل عليه في «إن قلت» : بأن العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمّة الى المظنونات يوجب العسر فضلاً عن إنضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظن غير القوي ، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن في آخره فأجاب المصنّف عنه بقوله : (قلت : لأنسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنون بالظن

الغير القوي في نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات .

وذلك ، لأنّ حصول الظنّ الاطمئنائي غير عزيز في الأخبار وغيره ، واما في غيرها فلاّنه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والألويّة .

وأما الأخبار ، فلاّنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن ، وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرّواية

غير القوي في نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات) أي : موهومات عدم التكليف .

وإنّما لانسلّم ذلك ، لما ذكره بقوله : (وذلك لأنّ حصول الظنّ الاطمئنائي غير عزيز في الأخبار ، وغيرها) من الأدلة : كان الاجماع المنقول ، والشهرة والسيرة ، وما أشبهه (وأما في غيرها) أي غير الأخبار (فلاّنه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة ، والاجماع المنقول ، والاستقراء ، والألويّة) كما هو واضح ، فإنّ هذه الأمور توجب إطمئنان الفقيه بالحكم غالباً .

(وأما الأخبار ، فلاّنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام) أي : الظنّ الذي نريده في الأخبار (هو الظنّ بصدور المتن) لأنّ في الخبر نحتاج الى ثلاث أمور : المتن ، والدلالة ، وجهة الصدور ، ومعنى جهة الصدور : إنّ الخبر هل هو صادر للتقية أو لبيان حكم الواقع .

(وهو) أي الظنّ بصدور المتن (يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرّواية) لأنّ الانسان قد يثق بصدق إنسان مطلقاً وقد يثق بصدق

وإن لم يكن إمامياً أو ثقةً على الإطلاق ، إذ ربّما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها .

وأما احتمال الأرسال ، فمخالفٌ لظاهر كلام الراوي ، وهو داخلٌ في ظواهر الألفاظ ، فلا يعتبر فيها إفادة الظنّ فضلاً عن الاطمئنان منه .

شخص في هذا الخبر الخاص وإن لم يكن صادقاً في سائر أخباره .

وإنّما يثق بصدقه في هذا الخبر الخاص ، لقرائن تكتنف بكلامه (وإن لم يكن) الضمير يرجع الى : من يوثق ، أي : الراوي لم يكن (إمامياً أو ثقةً على الإطلاق) أي : أنّه ليس في كلّ إخباراته ثقة ، وإنّما يكون في هذا الخبر ثقة .

إذ ربّما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها) كما هو شأن غالب من له تدبّر في الجملة ، فإنّه ينقل كل خبر عادي بدون الثبوت فيه ، أما الأخبار عنهم عليهم السلام فلا ينقلها إلا عن تثبت لمكان دينه وعلمه بان الخبر عنهم عليهم السلام إذا لم يكن مورد الاطمئنان يكون ورائه العقاب .

(و) إن قلت : كيف يطمئن بصدور المتن وفي مُتون كثير من الأخبار إرسال ، والأرسال يوجب عدم الظنّ بالصدور ؟ .

قلت : (أمّا احتمال الأرسال) في الخبر (فمخالفٌ لظاهر كلام الراوي) فإنّ الظاهر من كلام الانسان الذي ينقل الخبر عن شخص هو : إنّه سمعه منه بلا واسطة ، وبدون أن يكون هناك بينه وبين المروري عنه واسطة .

(و) من المعلوم : إنّه (هو) أي : هذا الظاهر الذي ذكرناه (داخل في ظواهر الألفاظ ، فلا يعتبر فيها إفادة الظنّ فضلاً عن الاطمئنان منه) أي : من الظنّ ، فإنّ الظواهر حجّة عند العقلاء سواء ظنوا أم لم يظنّوا .

فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالاسناد ، لم يقدح في إعتبار ذلك الخبر ، لأنّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظنّ الاطمئنانّي هو جهة صدق الراوي في إخباره عمّن يروي عنه . وأمّا أنّ إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظنّ ، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً ، لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين .

وعليه : (فلو فرض عدم حصول الظنّ بالصدور لأجل عدم الظنّ بالاسناد) والاسناد هو مقابل الارسال (لم يقدح) عدم حصول الظنّ بالصدور (في إعتبار ذلك الخبر ، لأنّ الجهة التي يعتبر فيها) أي : في تلك الجهة (إفادة الظنّ الاطمئنانّي هو جهة صدق الراوي في إخباره عمّن يروي عنه) فأنّه يلزم ان نعلم بان الراوي صادق في هذا الخبر خاصة ، أو في جميع إخباراته عامة .

(وأمّا ان إخباره بلا واسطة ، فهو ظهور لفظي) الظنّ (لا بأس بعدم إفادته للظنّ) .

والحاصل : إنّ الظنّ يحتاج إليه في المتن لا في السند (فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً) الفاء في قوله : فيكون ، تفرّيع على عدم إفادة الخبر للظنّ من حيث احتمال الارسال .

وعليه : فأنّا لانحتاج الى الظنّ في عدم الارسال ، لأنّ ظاهره : أنّه غير مرسل ، بل مُسند (لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين) فإذا احتجنا في الدلالة الى الظنّ وفي عدم الارسال كُنّا لانحتاج الى الظنّ لم يحتج الخبر الى الظنّ بالاسناد .

ولا يخفى : إنّنا ناقشنا في هذه الجملة سابقاً ، وقلنا : إنّ النتيجة تابعة لكلتا المقدمتين : بعضاً عن هذه وبعضاً عن تلك ، فالسقف المبني على الطين ضعيف والسقف المبني على الآخر قوي والسقف المبني عليهما فيه نصف الضعف

وبالجملة : فدعوى « كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها من الامارات بحيث لا يحتاج إلى مادونها ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الأصول محذورٌ وإن كان هناك ظنون لاتبلغ مرتبة الاطمئنان » ، قريبة جداً .

إلا أنه يحتاج الى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواة وفتاوى العلماء .

وكيف كان : فلا أرى الظنَّ الاطمئنانيَّ الحاصل من الأخبار وغيرها

ونصف القوة ، وهكذا في سائر القياسات ، فلا يصح أن يقال : إن السقف المبني على الآخر والطين معاً تابع للطين فقط .

(وبالجملة : فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها) الحاصلة ، تلك الظنون الاطمئنانية (من الامارات بحيث لا يحتاج الى مادونها) أي : مادون الامارات (ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها) أي : عن الامارات (الى الاصول) الأربعة (محذور وإن كان هناك ظنون لاتبلغ مرتبة الاطمئنان) فان هذه الدعوى (قريبة جداً) .

وقوله : « قريبة » خبر لقوله : « فدعوى » : « محذور » فاعل لقوله : « لا يلزم » .

(إلا أنه) أي : حصول الظنون الاطمئنانية بالقدر الكافي بمعظم الفقه (يحتاج الى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواة ، وفتاوى العلماء) والشهات ، والسيرات ، والألويات ، وما أشبه حتى يحصل باستعانة ما ذكر من التتبع ، الظنون الاطمئنانية الكثيرة الوافية بمعظم الفقه .

(وكيف كان : فلا أرى الظنَّ الاطمئنانيَّ الحاصل من الأخبار وغيرها

من الأمارات أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين ، بل لعل هذه أكثر .

ثم إنَّ الظنَّ الاطمئنانِي من إمارة أو امارات إذا تعلق بحجّية أمانة ظنيّة كانت في حكم الاطمئنان وإن لم تُفده ، بناء على ما تقدّم من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم والظنّ بالطريق ، إلا أن يدعي مدّع قلّتها بالنسبة الى نفسه ،

من الأمارات) كالإجماعات ، والشهرات ، والسيرات والألويات ، وما أشبه (أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين ، بل لعل هذه أكثر (ولهذا فالفقهاء يطمنون غالباً بأكثر من المسائل الفقهية من هذه الأمارات التي ذكرناها وإن لم يكن في أكثرها أخبار مصححة بعدلين .

(ثم إن) المصنّف لتتيمم الاشكال على ان قلت القائل : بأن العمل بالاحتياط يوجب العسر ، بعد أن ذكر : إنَّ الظنَّ الاطمئنانِي بالأحكام يقي بمعظم الفقه قال : إن هناك ظناً آخر أيضاً وهو : الظنّ بالأمارات وإن لم يستلزم الظن بالحكم وهذان الظنّان يانضمام أحدهما الى الآخر يفيان بمعظم الفقه ، وإليه أشار بقوله : فإنّ (الظنَّ الاطمئنانِي من أمانة أو أمارات ، إذا تعلق بحجّية أمانة ظنيّة) كما إذا ظننا من أمانة بحجّية الأولوية ، أو الشهرة أو السيرة ، أو الاجماع المنقول (كانت) تلك الأمانة الظنية (في حكم الاطمئنان) بالحكم (وإن لم تفده) أي : لم تفد هذه الأمانة الظنيّة التي هي ظنّ إطمئنانِي - ظناً إطمئنائياً بالطريق - ظناً إطمئنائياً بالحكم (بناء على ما تقدّم من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم والظنّ بالطريق) في حال إنسداد باب العلم بمعظم الأحكام .

(إلا أن يدعي مدّع قلّتها بالنسبة الى نفسه) أي : قلة الظنون الاطمئنانية بالنسبة الى نفس هذا المدعي ، كما إذا ادعى صاحب القوانين ان
الظنون الاطمئنانية

لعدم الاطمئنان له غالباً من الأمارات القويّة وعدم ثبوت حجّية أماره بها أيضاً .

وحينئذٍ : فيتعيّن في حقه التعديّ منه إلى مطلق الظنّ .

وأما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد ، فلم يثبت ، بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظراً إلى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم إجمالاً بتحقيق التكليف فيها وجوباً وتحريماً .

ولا عسر في الاحتياط فيها نظراً إلى قلّة

بالنسبة لنفسه قليلة (لعدم الاطمئنان له) أي : لهذا المدّعي (غالباً من الأمارات القويّة ، وعدم ثبوت حجّية أماره بها أيضاً) أي : بتلك الأمارات فلا له ظنّ بالأحكام بالقدر الكافي ، ولا يرى الظنّ بالطريق حجّة .

(وحينئذٍ : فيتعيّن في حقه) أي : حق هذا المجتهد الانسدادي كصاحب القوانين في المثال (التعديّ منه الى مطلق الظنّ) لأنّه لم يحصل على القدر الكافي من الظنّ الاطمئنان .

(وأما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد) أي : في كل مورد مورد (فلم يثبت) إذ يلزم على مثل هذا المجتهد أن يعمل في مورد المشكوكات أيضاً بالاحتياط كما قال : (بل اللازم بقاؤه) أي : بقاء المشكوك (على الاحتياط ، نظراً الى كون المشكوكات من المحتملات ، التي يعلم إجمالاً بتحقيق التكليف فيها وجوباً وتحريماً) من أول الفقه الى آخر الفقه ، فانه يلزم عليه أن يحتاط في المظنون والمشكوكات والموهومات جميعاً ، حتى يحصل على التكليف .

(ولا عسر في الاحتياط فيها) أي : في المشكوكات (نظراً الى قلّة

المشكوكات ، لأنّ أغلب المسائل يحصل فيها الظنّ بأحد الطرفين ، كما لا يخفى .

مع أنّ الفرق بين الاحتياط في جميعها والعمل بالاصول الجارية في خصوص مواردّها إنّما تظهرُ في الأصول المخالفة للاحتياط .

ولا ريب أنّ العسر لا يحدث بالاحتياط فيها ،

المشكوكات ، لأنّ أغلب المسائل يحصل فيها الظنّ بأحد الطرفين كما لا يخفى) ظناً قوياً أو ظناً ضعيفاً ، فالمشكوكات قليلة ، وإذا كانت قليلة لم يكن عسر في الاحتياط فيها .

هذا (مع) تقريب آخر لوجه وجوب العمل بالاحتياط في المشكوكات ، وعدم لزوم العسر من الاحتياط فيها ، فإنّ الوجه الأول كان ملخصه : قلة المشكوكات ، وهذا الوجه يقول : إنّ الاحتياط إنّما هو في الاصول النافية للتكليف لا الاصول المثبتة .

وحاصل التقريب : إن الاصول قد تكون مثبتة للتكليف ، وهذا يلزم العمل فيها بالاحتياط كاستصحاب التكليف ، وقد تكون أصولاً نافية للتكليف كالبراءة والاستصحاب النافي للتكليف .

وذلك (إن الفرق بين الاحتياط في جميعها) أي : جميع المشكوكات (والعمل بالاصول الجارية في خصوص مواردّها) أي : موارد المشكوكات (إنّما تظهر في الاصول المخالفة للاحتياط) وقد مثلنا لذلك بالاستصحاب النافي للتكليف والبراءة ، ومن الواضح : أنّ التخيير ليس ممّا يوجب تكليفاً أو يدفع تكليفاً .

(ولا ريب ان العسر لا يحدث بالاحتياط فيها) أي : في الأصول المخالفة

خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم التَّركَ ، وهو غيرُ مُوجبٍ للعسر .

وحينئذٍ : فلا- يثبت المدعى من حجية الظنِّ وكونه دليلاً- بحيث يرجع في موارد عدمه إلى الأصل ، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات .

والحاصلُ : أنَّ العملَ بالظنِّ من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكليِّ الثابت بمقتضى العلم الاجماليِّ في الوقائع .

نعم ، لو ثبت بحكم العقل أنَّ الظنَّ عند إنسداد باب العلم مرجحٌ

للاحتياط (خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم : التَّركُ و) التَّركُ (هو غير موجب للعسر) لأنَّ التَّركَ ليس عملاً حتى يوجب العسر .

(وحينئذٍ) أي : حين لزم العمل بالاحتياط في المشكوكات ، لقلتها ، ولما ذكرناه من قولنا : مع أنَّ الفرق الى آخره (فلا يثبت المدعى من حجية الظنِّ) مطلقاً وإنما ثبت لزوم الاحتياط (وكونه دليلاً) أي : لم يثبت كون الظنِّ دليلاً (بحيث يرجع في موارد عدمه) أي : عدم الظنِّ (الى الأصل ، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات) فقط ، وأما غير المظنونات فاللازم العمل فيها بالاحتياط .

(والحاصل أنَّ العمل بالظنِّ من باب الاحتياط ، لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكليِّ الثابت بمقتضى العلم الاجماليِّ في الوقائع) من أول الفقه الى آخر الفقه ، والاحتياط الكلي في مقابل الاحتياط الجزئي في المكلف به في المسائل الفرعية خاصة .

(نعم) إستثناء من قوله . « والحاصل » ، أي : ان اللازم العمل بالاحتياط في المشكوكات ، إلا (لو ثبت بحكم العقل : إنَّ الظنَّ عند إنسداد باب العلم مرجحٌ

في الأحكام الشرعية نفيًا وإثباتًا، كالعلم، إنقلب التكليف إلى الظنّ، وحكمنا بأنّ الشارع لا يريد إلاّ الامتثال الظنيّ وحيث لا ظنّ كما في المشكوكات، فالمرجع إلى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام، فيكون كما لو إنفتح باب العلم أو الظنّ الخاصّ، فيصير لزوم العسر حكمةً في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجماليّ في الامتثال بعد تعدّد التفصيليّ، لا علةً حتىّ يدور الحكم مدارها.

ولكنّ الانصاف: أنّ المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة،

في الاحكام الشرعية نفيًا وإثباتًا، كالعلم) كما قال بعض: بأنّ اللازم أولاً: العلم، ثمّ الظنّ.

فاذا ثبت ذلك (إنقلب التكليف) الفعلي عند تعدّد العلم (الى الظنّ، وحكمنا) عطف على قوله: « انقلب » (بأنّ الشارع لا يريد إلاّ الامتثال الظنيّ، وحيث لا ظنّ كما في المشكوكات، فالمرجع الى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام) من البرائة، والاستصحاب، والاحتياط، والتخيير، كل في مورده (فيكون) الظنّ الانسدادي (كما لو إنفتح باب العلم، أو الظنّ الخاصّ) حجةً للإثبات والنفي.

وعليه: (فيصير لزوم العسر، حكمة في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجماليّ في الامتثال بعد تعدّد التفصيليّ) فلا يلزم الاحتياط في المشكوكات وان كانت طرف العلم الاجمالي (لا علةً حتىّ يدور الحكم مدارها) فإنّ الشارع لا يريد العمل بالعلم الاجمالي، وإنّما يريد العمل بالظنّ الانسدادي سواء كان في العمل بالعلم الاجمالي في المشكوكات عسر أم لا.

هذا (ولكنّ الانصاف: انّ المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة) من: انّ

كما يظهر لِمَن راجعها ، وتأملها .

نعم ، لو ثبت أن الاحتياط في المشكوكات يوجب العُسر ثبتت النتيجة المذكورة ، لكن عرفت فساد دعواه في الغاية ، كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلّي إنّما هو في موارد الأمارات دون المشكوكات ، فلا مقتضي فيها للعدول عمّا يقتضيه الأصول الخاصّة في مواردّها ، فإنّ هذه الدعوى ، يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي قبل إستقصاء الأمارات ، بل قبل الاطلاع عليها ،

الظنّ الانسدادي حجّة وإن لم يكن عُسر في العمل بالمشكوكات (كما يظهر لِمَن راجعها وتأملها) بل يدور حجّة الظنّ مدار العُسر وجوداً وعدمًا ، فحيث لا عُسر في العمل بالمشكوكات لزم العمل بها ، وإذا لزم منه عُسر سقط العُسر .

(نعم ، لو ثبت إن الاحتياط في المشكوكات يوجب العُسر ، ثبتت النتيجة المذكورة) أي : عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ، لأن الاحتياط يوجب العُسر ، والعُسر مرفوع فلا إحتياط فيها .

(لكن عرفت :فساد دعواه) أي دعوى هذا الثبوت (في الغاية) إذ ليس الاحتياط في كل مشكوك موجباً للعُسر بالبدئية .

(كدعوى : إن العلم الاجمالي المقتضي للإحتياط الكلّي ، إنّما هو في موارد الأمارات دون المشكوكات) فان هذه الدعوى فاسدة أيضاً .

وعليه : (فلا- مقتضي فيها) أي في المشكوكات (للعدول عمّا يقتضيه الاصول الخاصّة في مواردّها) الى الظنّ الانسدادي (فإنّ هذه الدّعوى يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي قبل إستقصاء الأمارات) في المشكوكات أيضاً (بل قبل الاطلاع عليها) أي : على الأمارات ، فكيف يكون العلم الاجمالي خاصاً

وقد مرّ تضعيفه سابقاً، فتأمل فيه، فإنّ إدعاء ذلك ليس كلّ البعيد .

ثمّ إنّ نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنّ إلى الأصول العمليّة واردٌ فيها، من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنّ الى الاصول اللفظيّة الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والأخبار المتيقن كونها ظنوناً خاصةً .

بموارد الأمارات، مع أنّ المكلف لم يطلع على تلك الأمارات، والحال أنّ العلم لا يعقل قبل الاطلاع ؟ .

هذا (وقد مرّ تضعيفه سابقاً، فتأمل فيه، فإنّ إدعاء ذلك) أي : إدعاء إن العلم

الاجمالي المقتضي للإحتياط الكلي إنّما هو في مورد الأمارات (ليس كلّ البعيد) بل هو قريب .

(ثم إنّ نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات، من حيث الرجوع فيها) أي : في تلك المشكوكات (بعد العمل بالظنّ) « بالظنّ »، متعلق بقوله : « العمل » (الى الاصول العمليّة) « الى » : متعلق بقوله : « الرجوع » (وارد فيها) أي : في المشكوكات (من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنّ الى الأصول اللفظيّة الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة) كأصل العموم، وأصل الاطلاق، وأصل الحقيقة وما أشبه ذلك (والأخبار المتيقن كونها) أي : كون تلك الأخبار (ظنوناً خاصة) وهي حجّة بالأدلة الخاصة لا بدليل الانسداد .

وعليه : فالأصول اللفظية كالأصول العملية كلاهما يرد عليهما الاشكال، فإنّ معنى حجّية الظنّ : هو جواز الرجوع في موارد فقده الى الاصول اللفظية إن وجدت، وإلاّ فإلى الأصول العمليّة .

مثلاً : إذا لم يظنّ بأنّ الربّيين الزوجين الذين زواجهما بالمتعة حرام، يرجع

فيه الى أصالة الحِلِّ ، وهو أصل لفظي حيث قال عليه السلام : « كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ » (1) ، فإطلاقه يشمل المقام إن كانت أصالة الحِلِّ جارية في المقام ، وإن لم تكن المسألة مجرى أصل الحِلِّ ، رجعنا فيها الى أصل البرائة عن الحرمة ، وكما إنّ الاشكال المتقدّم وارد على الأصل العملي ، كذلك يرد نفس هذا الاشكال على أصل الحِلِّ الذي هو ظاهر الرواية المتقدّمة .

والاشكال هو : انه لا يجوز التمسك بكثير من الظواهر ، لأنّها مخصصة ، أو مقيدة ، أو مجاز ، فالظواهر صارت مجملة ، ولا يمكن التمسك بالاحتياط في تلك الظواهر كلها ، لأن ذلك يوجب العسر والحرج .

إذن : فاللازم التبويض في الاحتياط ، لا أن نعمل بالظنّ مطلقاً بسبب مقدّمات الانسداد ، ذلك لما تقدّم في الاصول العملية : من انّ تبويض الاحتياط لا يساوي العمل بالظنّ ، حتى يكون الظنّ حجة بحيث يخصّص بالظنّ العموم ، أو يقيد بالظنّ الاطلاق ، أو يكون الظنّ قرينة المجاز ، ولا يندفع هذا الاشكال إلا بما ذكرناه سابقاً : من انّ نتيجة دليل الانسداد حجّة الظنّ كالعلم ، ليرتفع الاجمال في الظواهر ، فيكون الظنّ في حال الانسداد كالعلم في حال الافتتاح .

(توضيحه) اي : توضيح هذا الاشكال الوارد على الظواهر ، كما كان وارداً على الاصول العمليّة (انّ من مقدّمات دليل الانسداد إثبات عدم جواز العمل بأكثر

ص : 305

1- - الكافي فروع : ج 5 ص 313 ح 40 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 226 ب 21 ح 9 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 89 ب 4 ح 22053 ، بحار الانوار : ج 2 ص 273 ب 33 ح 12 .

تلك الظواهر ، للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد ، فتصير مجملة لاتصلح للاستدلال .

فاذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات أو في المشكوكات أيضاً ، وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط وبالأصل المخالف للاحتياط ، فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الاجمال حتى يصحّ بها الاستدلال في المشكوكات ، إذ لم يثبت كون الظن مرجعاً ، كالعلم ، بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفة ؟ .

تلك الظواهر (الواردة في الكتاب والسنة ، وإنما لا يعمل بأكثر تلك الظواهر (للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها) أي ظواهر الكتاب والسنة (في كثير من الموارد) بسبب التقييد ، أو التخصيص ، أو قرينة المجاز (فتصير) تلك الظواهر كلها (مجملة لاتصلح للاستدلال) .

وعليه : فاللازم الرجوع الى الاحتياط في جميعها .

(فإذا فرضنا رجوع الأمر الى ترك الاحتياط في المظنونات ، أو في المشكوكات أيضاً) بناءً على لزوم الحرج في الاحتياط فيهما (وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط) في المشكوكات (وبالأصل المخالف للاحتياط) أي : الأصل العملي ومعنى ذلك : أن نأخذ بالظن المخالف للاحتياط في الظاهر من الكتاب والسنة ، فإذا لم يكن ظنّ مخالف للاحتياط عملنا بالأصل المقتضي للبرائة مثلاً .

وعليه : (فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الاجمال ، حتى يصحّ بها الاستدلال في المشكوكات إذ لم يثبت كون الظنّ مرجعاً كالعلم ، بحيث يكفي في الرجوع الى الظواهر عدم الظنّ بالمخالفة ؟) يعني : إذا فرضنا أنّنا لا نتمكن من الاحتياط في ظواهر الكتاب والسنة لأنّه يوجب العسر والحرج ، فالظواهر تبقى مجملة ، فكيف

مثلاً إذا أردنا التمسك بـ « أوفوا بالعقود » ، لإثبات صحة عقدٍ إنعقدت أمانةً، كالشهرة أو الاجماع المنقول ، على فسادها . قيل : لا يجوز التمسك بعمومه ، للعلم الاجماليّ بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لانعلم تفصيلها .

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظنّ من جهة عدم إمكان الاحتياط في

نعمل بالظنّ في توضيح المُجمل ، إذا لم يثبت حجّة الظنّ في حال الانسداد وإنه كالعالم حال الانفتاح ؟ .

وعليه : فتكون الظواهر اللفظية التي عرض عليها الاجمال كالاصول العمليّة ، وكما لا يصح إجراء أصل البرائة في المشكوكات في الاصول العمليّة ، كذلك لا يجوز العمل بالظواهر المجملة بسبب الاصول اللفظية .

(مثلاً : إذا أردنا التمسك بـ « أوفوا بالعقود » (1) لإثبات صحة عقدٍ إنعقدت أمانةً كالشهرة ، أو الاجماع المنقول ، على فسادها) وقوله : « أمانة » ، فاعل لقوله : « انعقدت » ، ومثال ذلك : عقد الكالي بالكالي ، حيث إنعقدت الشهرة ، أو الاجماع المنقول على فسادها ، فاذا أردنا أن نتمسك بـ « أوفوا بالعقود » لإثبات صحته (قيل) لنا : (لا يجوز التمسك بعمومه) أي : عموم « أوفوا بالعقود » .

وإنما لا يصح التمسك بعموم « أوفوا بالعقود » لصحة هذا العقد (للعلم الاجماليّ بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لانعلم تفصيلها) أي : تفصيل تلك العقود الخارجة ، وبذلك صار « أوفوا بالعقود » مجملاً .

(ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظنّ من جهة عدم إمكان الاحتياط في

ص: 307

بعض الموارد وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزماً للحرَج ، فإذا شك في صحّة عقد لم يَقم على حكمه أمانة ظنيّة ، قيل : إنّ الواجب الرجوعُ إلى عموم الآية ، ولا يخفى أنّ إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظنّ فيه بعدم التكليف .

ودفعُ هذا - كالأشكال السابق -

بعض الموارد) لأنّه يوجب إختلال النظام (وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزماً للحرَج) فالاحتياط التام في الظواهر غير ممكن ، والاحتياط الممكن غير واجب لوجود الحرَج .

وعليه : (فإذا شك في صحّة عقد لم يَقم على حكمه أمانة ظنيّة) لأنّه من المشكوكات ، (قيل) لنا : (إنّ الواجب الرجوع الى عموم الآية) ، أي : آية « أوفوا بالعقود » .

(ولا يخفى : إنّ إجمالها) أي : إجمال الآية حسب ما ذكرناه (لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظنّ فيه بعدم التكليف) .

هذا ، وقد تقدّم الفرق في العمل بالظنّ ، بين كونه من باب الحجّية حتى يكون مخصصاً ، ومقيداً ، وقرينة مجاز ، وبين كونه من باب الفرار من لزوم العسر والحرَج ، فإنّه إذا فرض كون العمل بالظنّ لأجل الفرار من لزوم العسر الحاصل من العمل بالاحتياط الكلي ، لا لأجل حجّية الظنّ شرعاً ، فالعمل بالظنون المخالفة للظواهر بالتخصيص ، أو التقييد ، أو قرينة المجاز ، لأجل دفع العسر ، لا يوجب إرتفاع العلم الاجمالي المذكور حتى يصح التمسك بالظواهر في موارد الشك .

(ودفع هذا) الأشكال في الظواهر اللفظية (كالأشكال السابق) في الاصول

منحصرٌ في أن يكون نتيجةً دليل الانسداد حجّية الظنّ كالعلم ، ليرتفع الاجمال في الظواهر ، لقيامه في كثير من مواردّها من جهة إرتفاع العلم الاجماليّ ، كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علمٌ إجمالاً في الباقي ، أو يدعى أنّ العلم الاجماليّ الحاصل في تلك الظواهر إنّما هو بملاحظة موارد الأمارات ، فلا يقدر في المشكوكات ، سواء ثبت حجّية الظنّ أم لا .

وأنت خبيرٌ بأنّ

العملية (منحصر في أن يكون نتيجة دليل الانسداد : حجّية الظنّ كالعلم) منتهى الفرق : إنّ العلم حجّية في حال الانفتاح ، والظنّ حجّية في حال الانسداد حيث لا علم .

وإنّما يكون الظنّ حجّية (ليرتفع الاجمال في الظواهر ، لقيامه) أي : الظنّ (في كثير من مواردّها) أي : موارد العلم الاجمالي (من جهة إرتفاع العلم الاجمالي) به ، وقوله : « من جهة » ، متعلق بقوله : « ليرتفع » .

(كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علمٌ إجمالاً في الباقي) فيكون الظنّ في حال الانسداد كالعلم حجّية ، لا أنّه من باب وجود العسر في الاحتياط .

(أو يدعى : إنّ العلم الاجمالي الحاصل في تلك الظواهر) من الكتاب والسنة قد حصل بسبب كثرة التخصيصات ، والتقييدات ، والمجازات ، كما قال : (إنّما هو بملاحظة موارد الأمارات) أي : إنّ موارد الأمارات حصل فيها العلم الاجمالي (فلا يقدر) هذا العلم الاجمالي (في المشكوكات) التي ليست موارد للأمارات (سواء ثبت حجّية الظنّ أم لا) .

هذا (وأنت خبيرٌ بأنّ) كلا الجوابين : أي قوله : « ودفع هذا كالأشكال السابق

دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد .

ودعوى : « إختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الأمارات » ، مضعفة بأنّ هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الأمارات ومواردها .

وقد تقدّم سابقاً أنّ المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف

منحصر ...» وقوله : « أو يدعى إنّ العلم الاجمالي الحاصل ...» غير تامين ، لأن (دعوى النتيجة على الوجه المذكور ، يكذبها مقدمات دليل الانسداد) فإنّ دليل الانسداد ينتج عدم لزوم الاحتياط التام ، لا أنّه ينتج كون الظنّ مطلقاً حجة .

هذا هو الاشكال على الجواب الأول من قول المصنّف : « ودفع هذا كالأشكال السابق ...» .

ثم أشار المصنّف الى الاشكال على الجواب الثاني من قوله : أو يدعى العلم الاجمالي بقوله : (ودعوى إختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الأمارات) فقط دون المشكوكات ، فهذه الدعوى (مضعفة : بأنّ هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الأمارات ومواردها) فإنّك إذا لم تعلم موارد الأمارات كيف يمكن أن تدعي أنّ العلم الاجمالي حاصل في موارد الأمارات فقط ؟ فهو مثل أن يقول إنسان : الكتاب في الدار وهو لا يعلم بوجود الدار أصلاً .

وعليه : فالعلم الاجمالي بمخالفة الظواهر لو كان مختصاً بموارد الأمارات ، لكان اللازم ارتفاع هذا العلم الاجمالي بالعمل بالأمارات ، والحال أنّه ليس كذلك ، لبقاء العلم الاجمالي مع ملاحظة الظواهر مع المشكوكات أيضاً .

هذا (وقد تقدّم سابقاً : أنّ المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف

العلم الاجمالي لناعي فيها حكمه وعدم دخوله هو تبديل طائفة من محتملات المعلوم لها دخل في العلم الاجمالي بهذه الطائفة المشكوك دخولها، فان حصل العلم الاجمالي كانت من أطراف العلم، وإلا فلا .

العلم الاجمالي لناعي فيها) أي : في تلك الطائفة (حكمه) اي : حكم العلم الاجمالي (وعدم دخوله) أي : عدم دخول تلك الطائفة في العلم الاجمالي ، المعيار (هو : تبديل طائفة من محتملات المعلوم ، لها) أي : لتلك الطائفة (دخل في العلم الاجمالي بهذه الطائفة المشكوك دخولها) وقوله : « بهذه » متعلق بقوله : « تبديل » ، أي : تبدل طائفة بطائفة .

(فان حصل العلم الاجمالي ، كانت) الطائفة الثانية (من أطراف العلم) الاجمالي (وإلا ، فلا) تكون من أطراف العلم الاجمالي .

وفيما نحن فيه لو أبدل جملة من موارد الأمارات بحيث يرتفع العلم الاجمالي عنها بموارد المشكوكات ، لبقى العلم الاجمالي أيضاً .

مثلاً : إذا علمنا بأن عشرة شياة موطونة ضاعت في قطيع فيه مائة شاة ، بعضها أبيض ، وبعضها أصفر ، وبعضها أسود ، وعلمنا بأن الشياة العشرة ليست في الأسود ، فاذا أخذنا من الأبيض والأحمر عشرة ، وجعلنا مكانها عشرة من الأسود ، لم يبق العلم الاجمالي ، لاحتمال أنّ المحرّمات كانت في الأبيض والأصفر فقط ، وقد أخذناها بحسب الاحتمال ، فهذا دليل على أنّ الأسود ليس من أطراف العلم الاجمالي .

أمّا لو لم نعلم بأنّ العشرة في أيّ من الشياة المائة ، فاذا أخذنا عشرة من الأبيض والأصفر وجعلنا مكانها الأسود ، بقي العلم الاجمالي على حاله فيتبين من ذلك إنّ الأسود أيضاً من أطراف العلم الاجمالي .

وقد يُدْفَعُ الاشكالان بدعوى قيام الاجماع بل الضرورة على أنّ المرجع في المشكوكات إلى العمل بالأصول اللفظية إن كانت ، وإلا فإلى الأصول العملية .

وفيه : أنّ هذا الاجماع مع ملاحظة الأصول في أنفسها ، وأمّا مع طرّو العلم الاجماليّ بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة ، فالإجماعُ ، على سقوط العمل بالأصول مطلقاً ، لا على ثبوته .

(وقد يدفع الاشكالان) وهما : إشكال الرجوع في المشكوكات إلى الأصول العملية ، وإشكال الرجوع في المشكوكات إلى الظواهر (بدعوى قيام الاجماع ، بل الضرورة) من الدين (على أنّ المرجع في المشكوكات إلى العمل بالأصول اللفظية إن كانت) أصول لفظية هي المقام كالعوم ، والاطلاق ، وما أشبهه ، (وإلا ، فإلى الأصول العملية) من البرائة ، والاستصحاب ، والتخيير ، والاحتياط ان لم يكن هناك أصل لفظي .

(وفيه : إنّ هذا الاجماع مع ملاحظة الأصول في أنفسها) أي : إنّّه إذا كان هناك أصل ولم يكن معارضاً بالعلم الاجمالي ، فما ذكرتم : من المراجعة إلى الأصول اللفظية أولاً ، ثم إلى الاصول العملية ثانياً هو الصحيح .

(وأمّا مع طرّو العلم الاجمالي بمخالفتها) أي : بمخالفة الاصول اللفظية والأصول العملية (في كثير من الموارد غاية الكثرة) فإنا نعلم علماء إجمالياً بأنّ الأصول اللفظية والاصول العملية قد حُولِفَت في كثير من الموارد ، تلك الموارد في غاية الكثرة (فالإجماع على سقوط العمل بالأصول مطلقاً) أصلاً عملياً كان أو أصلاً لفظياً (لا على ثبوته) الضمير عائد إلى العمل بالأصول .

ثم إن هذا العلم الاجمالي وإن كان حاصلًا لكل أحد قبل تمييز الأدلة عن غيرها ، إلا أن من تعيّن له الأدلة وقام الدليل القطعيّ عنده على بعض الظنون عمِلَ بمؤدّاهَا وصار المعلومُ بالاجمالِ عنده معلومًا بالتفصيل .

كما إذا نُصِبَ أمانةً طريقاً لتعيين المحرّمات في القطيع الذي علِمَ بحرمة كثير من شياتها ، فإنّه يعلم بمقتضى الأمانة ، ثم يرجع في مورد فقدها إلى أصالة الحِلِّ ، لأنّ المعلوم إجمالاً صار معلومًا بالتفصيل ،

(ثم إن هذا العلم الاجمالي) بمخالفة الاصول في كثير من الموارد (وان كان حاصلًا لكل أحد قبل تمييز الأدلة عن غيرها) فان العلم الاجمالي حاصل قبل أن يميز المكلف الأدلة ، فاذا تميزت الأدلة وكانت بالقدر الكافي لمعظم الفقه ، سقط العلم الاجمالي .

(إلا أن من تعيّن له الأدلة) على موارد الحكم الذي كلّف بذلك الحكم (وقام الدليل القطعيّ عنده على بعض الظنون) بأن كانت الظنون حجة عنده بالقدر الكافي بالأحكام (عمِلَ بمؤدّاهَا) أي : بمؤدّي تلك الظنون (وصار المعلوم بالاجمالِ عنده معلومًا بالتفصيل) إذا كان البعض المعين بسبب الأدلة بقدر المعلوم بالاجمالِ ، فان الزائد على ذلك يكون مجرى لأصل البرائة .

(كما إذا نصب أمانة طريقاً لتعيين المحرّمات في القطيع ، الذي علم بحرمة كثير من شياتها) بأن قال الخبر وهو أمانة : إن طريق تعيين الشياه المحرمة : القرعة ، فان الأمانة لمّا عينت القرعة (فإنّه يعمل بمقتضى الأمانة) أي : الأمانة المعيّنة - بالكسر - .

(ثم يرجع في مورد فقدها) أي : فقدت تلك الأمانة (الى أصالة الحِلِّ ، لأنّ المعلوم إجمالاً صار معلومًا بالتفصيل) علماً وجدانياً ، أو علماً تنزلياً

والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في أول الأمر .

وأما من لم يَقم عنده الدليل على أمانة، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط والعمل بالأمارات، لا من حيث أنها أدلة، بل من حيث أنها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجبٌ لاندفاع العسر، فلا دافع لذلك العلم الاجمالي لهذا الشخص بالنسبة الى المشكوكات .

(والحرام الزائد عليه) أي : على ذلك المعلوم بالتفصيل (غير معلوم التحقق في أول الأمر) فالشك بدوي بالنسبة الى الزائد .

مثلاً : إذا كان له علم إجمالي بحرمة مائة شاة من مجموع قطيع فيه مائة وخمسون شاة، والقرعة عيّنت المائة، فإنّ الزائد على تلك المائة يكون مجرى لأصالة الحلّ، لأنه لم يعلم من أول الأمر حرمة أكثر من مائة .

(وأما من لم يَقم عنده الدليل على) حجّية (أمانة) كمن لم يَقم عنده الخبر الواحد على حجّية القرعة لتعيين الشياة المحرمة (إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط) لأنه متعذر، أو متعسر (و) ثبت له (العمل بالأمارات لا- من حيث إنها أدلة، بل من حيث أنها مخالفة للاحتياط) فترك الاحتياط ليدفع العسر .

(و) إنّما يعمل بالأمانة المخالفة للاحتياط، لأن (ترك الاحتياط فيها) أي : في مورد تلك الأمارات (موجب لاندفاع العسر) فأنه إذا عمل بكل موارد العلم الاجمالي لزم العسر، أمّا إذا عمل بالعلم الاجمالي في غير مورد الأمانة الدالّة على عدم العمل بالاحتياط، إندفع العسر .

وعليه : (فلا- دافع لذلك العلم الاجمالي) المقتضي للاحتياط (لهذا الشخص بالنسبة الى المشكوكات) فأنه يلزم عليه أن يعمل في المشكوكات بالاحتياط، وهذا ما أشرنا اليه سابقاً : من انّ الاقسام خمسة، وإنّ المشكوكات يكون مورداً للاحتياط .

فعلّم ممّا ذكرنا أنّ مقدّمات دليل الانسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامةً في الانتاج إلا أنّ نتيجتها لا تقي بالمقصود من حجّية الظنّ وجعله كالعلم أو كالظنّ الخاصّ .

وأما على تقرير الكشف فالمستنتج منها وإن كان عين المقصود إلا أنّ الاشكال والنظر بل المنع في إستنتاج تلك النتيجة .

(فعلّم ممّا ذكرنا : أنّ مقدّمات دليل الانسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامة) من جهة كونها تفيد كليّة النتيجة من جهة الأسباب ، فإنّ الظنّ عند الانسداد

من أيّ سبب حصل كان حجّة ، كما إنّ العلم حال الانفتاح من أيّ سبب حصل كان حجّة .

إذن : فمقدّمات الانسداد على تقرير الحكومة تامة (في الانتاج ، إلا أنّ نتيجتها لا تقي بالمقصود من حجّية الظنّ وجعله كالعلم ، أو كالظنّ الخاص) في كونه مخصّصاً ، أو مقيداً ، أو مفسّراً للمجمل ، وذلك لأنّ العقل - بعد إبطال الاحتياط الكلي بسبب لزوم العسر - يحكم بالعمل بالظنّ الاطمئنانى ، أو بالظنّ مطلقاً في نفي التكليف .

لكن حكمه هذا إنّما هو لرفع العسر ، لا- لأنه حجّة يرجع اليه في تعيين المعلوم بالاجمال ، كما يرجع الى العلم في تعيين المعلوم بالاجمال ، أو يرجع الى الظنّ الخاص كالخبر - الذي هو حجّة - في تعيين المعلوم بالاجمال ، فيكون مخصّصاً ، ومقيداً ، ومفسّراً للمجمل .

(وأما على تقرير الكشف ، فالمستنتج منها) أي : من مقدّمات الانسداد (وإن كان عين المقصود) وهو حجّية الظنّ (إلا أنّ الاشكال والنظر ، بل المنع في إستنتاج تلك النتيجة) فإنّ الكشف لا يسبب النتيجة المطلقة ، بل تكون النتيجة

فإن كنتَ تقدّرُ على إثبات حَجِّيةِ قِسمٍ من الخبر لا يلزمُ من الاقتصار عليه محذورٌ، كان أحسنَ وإلا فلا تتعدّدُ على تقرير الكَشْفِ ما ذكرنا من المسلك في آخره، وعلى تقرير الحكومة ما بيننا هنا أيضاً من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظنّ الاطمئنانيّ بالحكم أو بطريقة أمارة دلّت على الحكم وإن لم تُقدِّم إطمئناً، بل ولا ظناً، بناءً على ما عرفت من مسلكنا المتقدّم من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم والظنّ بالطريق .

وأما في ما لا يمكن الاحتياط

على الكشف مهملة، وعلى الحكومة ليست مهملة، لأنها لا تجعل الظنّ حجة، بل تبعض في الاحتياط .

وعلى أي حال : (فان كنت تقدّر على إثبات حجّية قسم من الخبر، لا يلزم من الاقتصار عليه محذور) كمحذور عدم الوفاء بمعظم الفقه (كان أحسن، وإلا فلا تتعدّد على تقرير الكشف ما ذكرنا : من المسلك في آخره) أي : آخر بحث الكشف، وهو : الأخذ بالمتيقن، فالمتيقن

(وعلى تقرير الحكومة ما بيننا هنا أيضاً : من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظنّ الاطمئنانيّ بالحكم، أو بطريقة أمارة دلّت على الحكم) أي : لافرق في حجّية الظنّ حينئذٍ بين الظنّ بالحكم، أو الظنّ بالطريق (وان لم تقد) أي : طريقة أمارة دلّت على الحكم (إطمئناً، بل ولا ظناً) بالحكم، وذلك (بناءً على ما عرفت : من مسلكنا المتقدّم : من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم، والظنّ بالطريق) .

وقوله : «بناءً»، بيان لما ذكره بقوله : «الظنّ الاطمئنانيّ بالحكم، أو بطريقة أمارة دلّت على الحكم» .

(وأما فيما لا يمكن الاحتياط) في أطراف العلم الاجمالي من جهة العسر

فالمُتَّبِعُ فِيهِ - بِنَاءً عَلَى مَا تَقَدَّمَ فِي الْمُقَدِّمَاتِ مِنْ سِقُوطِ الْأَصُولِ عَنِ الْإِعْتِبَارِ ، لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِمُخَالَفَةِ الْوَاقِعِ فِيهَا - هُوَ مُطْلَقُ الظَّنِّ وَإِلَّا فَالتَّخْيِيرُ .

وَحَاصِلُ الْأَمْرِ عَدَمُ رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْإِحْتِيَاظِ فِي الدِّينِ مَهْمَا أَمَكْنَ إِلَّا مَعَ الْإِطْمِئْنَانِ بِخِلَافِهِ .

وَعَلَيْكَ بِمِرَاجَعَةِ مَا قَدَّمْنَا مِنَ الْأَمَارَاتِ عَلَى حِجِّيَةِ الْأَخْبَارِ ، عَسَاكَ تَظْفَرُ فِيهَا بِأَمَارَاتٍ تَوْجِبُ الْإِطْمِئْنَانَ بِوُجُوبِ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الثَّقَةِ عَرَفًا إِذَا أَفَادَ الظَّنَّ وَإِنْ لَمْ

(فَالْمُتَّبِعُ فِيهِ) أَي : فِيمَا لَا يَمَكُنُ الْإِحْتِيَاظُ (بِنَاءً عَلَى مَا تَقَدَّمَ فِي الْمَقْدِمَاتِ : مِنْ سِقُوطِ الْأَصُولِ عَنِ الْإِعْتِبَارِ) وَذَلِكَ السِّقُوطُ إِتْمَا هُوَ (لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِمُخَالَفَةِ الْوَاقِعِ فِيهَا) أَي : فِي تِلْكَ الْأَصُولِ ، فَيَكُونُ الْمَرْجِعُ فِيهِ (هُوَ مُطْلَقُ الظَّنِّ) وَقَوْلُهُ : « هُوَ » خَبَرُ قَوْلِهِ : « فَالْمُتَّبِعُ » .

(وَإِلَّا) بَأَنَّ لَمْ يَكُنْ ظَنًّا ، بَلْ شَكٌّ فِي الْمَسْأَلَةِ (فَالتَّخْيِيرُ) بَيْنَ الْأَطْرَافِ .

(وَحَاصِلُ الْأَمْرِ : عَدَمُ رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْإِحْتِيَاظِ فِي الدِّينِ مَهْمَا أَمَكْنَ ، إِلَّا مَعَ الْإِطْمِئْنَانِ بِخِلَافِهِ) أَي : بِالْإِطْمِئْنَانِ بَأَنَّهُ لَا يَلِيزُ الْإِحْتِيَاظُ .

(وَعَلَيْكَ بِمِرَاجَعَةِ مَا قَدَّمْنَا مِنَ الْأَمَارَاتِ عَلَى حِجِّيَةِ الْأَخْبَارِ) فِي بَابِ حِجِّيَةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ مِنَ الْكِتَابِ ، وَالسَّنَةِ ، وَالْإِجْمَاعِ ، وَالْعَقْلِ ، وَغَيْرِهَا (عَسَاكَ) وَلَعَلَّكَ (تَظْفَرُ فِيهَا) أَي : فِي تِلْكَ الْأَمَارَاتِ (بِأَمَارَاتٍ تَوْجِبُ الْإِطْمِئْنَانَ بِوُجُوبِ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الثَّقَةِ عَرَفًا) .

وقوله : « عرفاً » ، متعلق بقول : « الاطمئنان » ، أي : أمارات توجب الاطمئنان العرفي بوجوب العمل بخبر الثقة ، وذلك فيما (إذا أفاد) خبر الثقة (الظن وإن لم

يُقدِّم الاطمئنان ، بل لعلك تظفرُ فيها بخبر مصحَّح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان ، يدلُّ على حجِّية المصحَّح بواحد عدل ، نظراً إلى حجِّية قول الثقة المعدَّل في تعديله ، فيصير بمنزلة المعدَّل بعدلين حتَّى يكون المصحَّح بعدل واحد متبَعاً ، بناءً على دليل الانسداد بكلا تقريريه ، لأنَّ المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجِّية قول الثقة

يفد الاطمئنان) والمراد من الظن : النوعي ، لا الشخصي - كما ذكرناه هناك - .

(بل لعلك تظفر فيها) أي : في الأمارات (بخبر مصحَّح بعدلين ، مطابق لعمل المشهور ، مفيد للاطمئنان) بأن يكون ذلك الخبر جامعاً لشرائط الحجِّية بهذه الأسباب الثلاثة (يدلُّ على حجِّية المصحَّح بواحد عدل) أي : أنه إذا صحَّح الخبر عادل واحد ، كان ذلك الخبر حجَّة ، فهناك خبر مصحَّح بعدلين يدلُّ على حجِّية خبر مصحَّح بواحد . وإنَّما يكون المعدل بعدلين ، دالاً على حجِّية المعدل بواحد (نظراً إلى حجِّية قول الثقة المعدَّل في تعديله) وقوله : «في تعديله» ، متعلق بقوله : «حجِّية» (فيصير) المعدَّل بواحد (بمنزلة المعدَّل بعدلين) لأنَّ المعدَّل بعدلين لما قال : إنَّ المعدَّل بواحد حجَّة ، يكون هذا المعدَّل بواحد كالمعدَّل بعدلين (حتَّى يكون المصحَّح بعدل واحد متبَعاً) .

وقوله : «حتَّى» ، متعلق بقوله : «فيصير» ، فأنه إذا قال زرارة أو محمد بن مسلم - مثلاً - خبر فضيل حجَّة ، أصبح خبر فضيل كأنه معدَّل بعدلين ، فان خبر فضيل وإن لم ينقله عدلان ، لكن قال عدلان : خبر فضيل حجَّة ، فصار خبر فضيل كأنه معدَّل بعدلين ، وذلك (بناءً على دليل الانسداد بكلا تقريريه) : الكشف ، والحكومة .

قوله : «بناءً» ، متعلق بقوله : «حتَّى يكون المصحَّح بعدل واحد متبَعاً» (لأنَّ المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجِّية قول الثقة

المُعَدَّل المستلزم لحجّية المصحّح بعدل واحد ، بناء على شمول دليل إعتبار خبر الثقة للتعدّيات ، فيقضي به تقرير الحكومة ، وكون مثله متيقنُ الاعتبار من بين الأمارات فيقضي به تقريرُ الكشف .

المُعَدَّل ، المستلزم لحجّية المصحّح بعدل واحد) .

والحاصل : إنّ دلالة الخبر المصحّح بعدلين على حجّية المصحّح بعدل واحد ، مبني على دلالة المصحّح بعدلين على حجّية قول العدل في روايته وفي تعديله ، حتى يكون المصحّح بعدل واحد متبعاً .

وإنّما قال المصنّف : نظراً ، لأنّ المتيقن منه : دلالته على حجّية العدل الواقعي ، فيحتاج في تصحيح السند حيث لا يعلم عدالة رجال السند واقفاً ، الى تعديل عدلين .

هذا (بناءً) وهو قيد لقوله : «المستلزم» ، فان الاستلزام مبني (على شمول دليل إعتبار خبر الثقة للتعدّيات) أيضاً ، لا خصوص الأحكام ، فإنّه ربّما يقال : إنّ خبر الثقة حجّة في الأحكام ، وربّما يقال : إنّ خبر الثقة حجّة ، سواء أُخبر بتعديل الرواة أو أُخبر بالأحكام ، فإنّ الاستلزام المذكور في عبارة المصنّف حيث قال : المستلزم لحجّية المصحّح بعدل واحد ، إنّما هو بناءً على شمول دليل إعتبار خبر الثقة للتعدّيات ايضاً .

(فيقضي به تقرير الحكومة) و «تقرير» : فاعل «يقضي» ، أي : يقضي تقرير الحكومة على أنّ خبر المعدل بعدل واحد حجّة ، سواء دلّ على الحكم ، أو على حجّية خبر الثقة ، وإنّما يقضي الحكومة بذلك ، لأنّ الحكومة أفادت حجّية الخبر الاطمئنان ، والخبر المعدل بواحد يوجب الاطمئنان .

(وكون مثله متيقنُ الاعتبار من بين الأمارات ، فيقضي به تقرير الكشف)

في أنه إذا بُني على تعميم الظنّ، فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مُقدّمات الانسداد كاشفةً عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظنّ في الجملة ثمّ تعميمه بإحدى المعمّمات المتقدّمة، فلا إشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم،

« وكون مثله » عطف على مدخول الجار في قوله: « لأنّ المفروض »، أي: ولكون مثله متيقّن الاعتبار... فإنّ قول المصنّف: « بكلا تقريريه »، علّله بعد ذلك بقوله: « لأنّ المفروض »، تقريباً للحكومة، وبقوله: « وكون مثله »، تقريباً للكشف، فإنّ الحكومة تحتاج الى الاطمئنان، وخبر الثقة يوجب الاطمئنان، والكشف يحتاج الى متيقّن الاعتبار، وخبر الثقة متيقّن الاعتبار.

وعليه: فالمصحّح يعدل واحد متّبِع، بناءً على دليل الانسداد بكلا تقريريه، لكن أحد التقريرين من باب الاطمئنان والآخر من باب التيقّن، و«تقرير الكشف» في قول المصنّف فيقضي به تقرير الكشف، فاعل «يقضي».

(المقام الثالث) في بيان وجه خروج القياس على القول بحجّية الظنّ مطلقاً مع أنّ القياس يوجب الظنّ، فاللازم ان يكون في حال الانسداد حجّة.

والكلام (في أنه إذا بُني على تعميم الظنّ) لكل ظنّ (فإنّ كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مُقدّمات الانسداد كاشفةً عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظنّ في الجملة) ابتداءً، بأن تكون النتيجة مهمة (ثمّ تعميمه) أي: الظنّ (باحدى المعمّمات المتقدّمة) التي ذكرناها (فلا اشكال، من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم) أي: عموم الظنّ.

لعدم جريان المعمّم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به فيكون التعميم بالنسبة إلى ماعداه ، كما لا يخفى على من راجع المعمّمات المتقدّمة .

وأما على تقرير الحكومة ، بأن تكون مقدّمات الدليل موجبةً لحكومة العقل بقبح إرادة الشارع ماعدا الظنّ وقبح إكتفاء المكلف على ما دونه ، فيشكّل توجيه خروج القياس ، وكيف يجامع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم مناطاً للاطاعة والمعصية ويقبح عن الأمر والمأمور التعدي عنه .

وإنّما لا إشكال في ذلك (لعدم جريان المعمّم فيه) أي : في القياس (بعد وجود الدليل على حرمة العمل به) أي : بالقياس ، لأنّ أدلة حرمة العمل بالقياس مطلقة تشمل حال الانفتاح والانسداد معاً .

وعليه : (فيكون التعميم بالنسبة إلى ماعداه) أي : إلى ماعدا القياس ، فيكون كل ظنّ حجّة إلا القياس ، الذي خرج بالدليل الخاص (كما لا يخفى على من راجع المعمّمات المتقدّمة) حيث إنها معّمات تدلّ على حجّية كل ظنّ ، إلا الظنّ الذي صرّح الشارع بخروجه .

(وأما على تقرير الحكومة ، بأن تكون مقدّمات الدليل موجبةً لحكومة العقل بقبح إرادة الشارع ماعدا الظنّ) أي : فوق الظنّ (وقبح إكتفاء المكلف على مادونه) أي : مادون الظنّ ، فلا يحق للمكلف ان يعمل بما هو دون الظنّ ، من المشكوكات والموهومات ويترك المظنونات (فيشكل توجيه خروج القياس) عن الظنّ على تقرير الحكومة .

ووجه الاشكال ما بيّنه بقوله : (وكيف يجامع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم ، مناطاً للاطاعة والمعصية ، ويقبح عن الأمر والمأمور التعدي عنه) أي : عن الظنّ ،

ومع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الاطمئنان من القياس ، ولا يجوز الشارع العمل به فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظنّ أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس ، فلا يكون العقل مستقلاً ، إذ لعلّه نهى عن أمانة ، مثل مانهه عن القياس بل وأزيد ، واختفى علينا .

وذلك بإرادة الشارع غير الظنّ ممّا لا يصل إليه المكلف ، وبعمل المكلف بما هو دون الظنّ من الشكّ والوهم .

(ومع ذلك) أي : مع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم (يحصل الظنّ أو خصوص الاطمئنان) إذا قلنا بأنّ الظنّ الاطمئنانى حجة يحصل (من القياس ، و) الحال أنّه (لا يجوز الشارع العمل به ؟) أي : بالقياس .

وعليه : (فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظنّ أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً) هذا المنع (جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلاً ، إذ لعلّه) أي : لعلّ الشارع (نهى عن أمانة مثل مانهه عن القياس) بأن نهى عن الخبر الواحد - مثلاً - أو الأولوية ، أو الاجماع المنقول ، أو الاجماع المحصل ، أو غير ذلك .

(بل وأزيد) من أمانة ، بأن منع الشارع عن العمل بأمارتين - مثلاً - أو ثلاث أمارات (وإختفى) ذلك المنع من الشارع (علينا) .

قال الأوثق : « لأنّ حكم العقل بشيء خصوصاً أو عموماً ، إنّما هو بعد ملاحظة جميع قيود موضوعه ، التي لها دخل في حكمه ، ولذا لا يمكن عروض التخصيص لعموم حكمه ، لأنه إذا لاحظ موضوعاً عاماً ووجده جامعاً لجميع القيود ، التي لها دخل في حكمه ، فحكم فيه بشيء ، فاستثناء بعض الأفراد

من حكم هذا الموضوع شرعاً أو عقلاً إن كان ، مع كونه جامعاً للقيود المذكورة ، فهو يستلزم : إما عدم حكم العقل بالحكم على الموضوع العام من أول الأمر ، أو التناقض في حكمه .

إذ الفرض : كون الفرد مشتركاً مع كلية في القيود المذكورة ، فإن لم تكن القيود المذكورة عدّة لحكم العقل ، يلزم عدم حكمه من ابتداء الأمر على الموضوع العام المذكور ، بما فرض حكمه به أولاً ، وإن كانت عدّة له ، لزم التناقض بين حكمه العام والخاص ، وإن كان مع فرض كونه فاقداً لبعض القيود المذكورة ، فالاستثناء حينئذٍ وإن كان صحيحاً إلا إنه حينئذٍ يكون من باب التخصّص بدون التخصيص وهو خلاف الفرض من كون الظنّ القياسي جامعاً لجهة إعتبار سائر الظنون : من قبح إرادة الأمر لما فوقه ، وإكتفاء الأمور بما دونه في مقام الامتثال .

ومما ذكرناه يظهر : الواجب في عدم كون حكم العقل قابلاً للتخصيص « (1) ، انتهى .

(و) إن قلت : فرق بين حكم الشارع بأن القياس لا يجوز العمل به ، وبين احتمال أنّ الشارع منع - مثلاً - عن العمل بخبر الواحد فأى كلام منكم هذا الذي ذكرتم : بأنه إذا منع الشارع عن القياس سقط عملنا بالخبر الواحد أيضاً ، لاحتمالنا أنّ الشارع منع عنه ؟ .

قلت : احتمال النهي في الخبر موجود ، و (لادافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك)

ص: 323

على الشارع ، إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه .

وهذا من أفراد ما إشتهر من أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ، ومنشأ لزوم التناقض .

ولا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصّص .

وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية إنّما هو

أي : النهي (على الشارع ، إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم ، لا يرتفع إلا بقبحه) ، لكن حيث لم يعلم قبحه ، فيبقى احتمال النهي في الخبر موجوداً ومع هذا الاحتمال لا يستقل العقل بحجّية الظنّ المستفاد من الخبر ، وسيأتي إنشاء الله تعالى في الوجه السادس من وجوه الجواب عن الاشكال المذكور ، اشارة الى ذلك .

(وهذا) الذي ذكرناه : من أنّ القياس لا يمكن إخراجه عن حكم العقل ، القائل بحجّية الظنّ على الحكومة ، هو (من أفراد ما إشتهر : من أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص) على ما بيّناه قبل أسطر .

(ومنشأه) أي : منشأ هذا المشتبه هو : (لزوم التناقض) بين الحكم العقلي والحكم الشرعي ، لأنّ العام حكم عقلي ، والخاص حكم شرعي ، وهذا التناقض وإن كان من حاكمين ، إلا أنّه بعد ملاحظة إمضاء الشرع أحكام العقل ، يرجع الى التناقض في حكم الشرع .

(ولا يندفع) هذا التناقض (إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع ، وهو التخصّص) فليس الحكم العقلي مخصصاً ، بل متخصّصاً .

(و) أمّا (عدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية) فذلك (إنّما هو

لِكون العموم صورياً ، فلا يلزم إلا التناقض الصوري .

ثم إن الإشكال هنا في مقامين :

أحدهما : في خروج مثل القياس وأمثاله مما تقطع بعدم إعتباره .

الثاني : في حكم الظن الذي قام على عدم إعتباره ظن آخر ، حيث إن الظن المانع والممنوع

لِكون العموم صورياً ، فلا يلزم إلا التناقض الصوري) وهذا جواب عن إشكال مقدّر ، وهو : أنه إذا لم يكن الحكم العقلي قابلاً للتخصيص ، فكيف تكون العمومات اللفظية قابلة للتخصيص ؟ .

والجواب : إنه فرق بين الحكم العقلي والحكم اللفظي ، فالحكم اللفظي إذا خصص كان معناه أن العموم كان ظاهراً مراداً للمتكلم لا واقعاً ، والمخصص كشف عن ذلك ، لا أنه مراد تارة في العموم وغير مراد تارة في الخصوص ، حتى يلزم التناقض .

(ثم إن الاشكال هنا) في المقام الثالث (في مقامين) على مايلي :

(أحدهما : في خروج مثل القياس وأمثاله) والمراد بمثل القياس : القياس ، فلا يقال : إنه تكرار لكلمة مثل وأمثال ، لأنه من المتعارف أن يعبر عن الشيء بكلمة مثله (مما تقطع بعدم إعتباره) اذ هناك بعض الأمور مقطوع بعدم إعتباره : كالمصالح المرسلة ، والاستحسان ، وما أشبه ذلك ، فليس الاشكال خاصاً بالقياس .

(الثاني : في حكم الظن الذي قام على عدم إعتباره ظن آخر) مما يعبر عنه بالظن المانع والممنوع ، فإنه إذا كان نتيجة دليل الانسداد عموم الظن ، فكيف يكون ظناً مانعاً عن ظن آخر ؟ كما قال : (حيث إن الظن المانع والممنوع ،

متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل بهما، فهل يُطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ وجوه بل أقوال.

أما المقام الأول :

فقد قيل في توجيهه أمورٌ : الأول : ما مال إليه أو قال به بعضٌ ، من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا .

متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد (لفرض أنّ كل واحد منهما ظنّ يدل على حجّيته مقدّمات دليل الانسداد ، وليس المراد بالظنّ المانع والممنوع : الظنّ الشخصي حتى يقال : أنّه لا يمكن ظنّان متخالفان ، بل الظنّ النوعي : كالخبر حجّة ، والشهرة حجّة ، ثم قامت الشهرة على عدم حجّية الخبر .

(ولا- يجوز) أي : لا يمكن (العمل بهما) أي : بالظنّ المانع والظنّ الممنوع معاً (فهل يطرحان ، أو يرجح المانع ، أو) يرجح (الممنوع منه ، أو يرجع إلى الترجيح ؟) فربّما يرجح المانع ، وربّما يرجح الممنوع ، فيما إذا كان هناك رجحان لأحدهما على الآخر (وجوه) ، محتملة (بل أقوال) في المسألة .

(أما المقام الأول : فقد قيل في توجيهه) أي : توجيه خروج القياس عن حجّية مطلق الظنّ في حال الانسداد على الحكومة (أمور) على النحو التالي :

(الأول : ما مال إليه ، أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا) وهو المحقّق القمي في القوانين ، حيث إنّ لا يرى حرمة القياس بعد الانسداد ، وإنّما يكون القياس ممنوعاً عنده حين الانفتاح ، لأنّه يرى أنّ الأدلة

وتوجيهه، بتوضيح منّا، أنّ الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة معني في الحرمة، فلا ريب إن بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة عليهم السلام من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر،

المحرمة لاتشمل حال الانسداد .

(وتوجيهه بتوضيح منّا) فإنّ عبارته في بحث حجّية أخبار الآحاد في طيّ وجوه التقصّي عن إشكال خروج القياس ما هذا لفظه :

« ويمكن أن يقال : إن في مورد القياس لم يثبت إسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه ، فإننا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدّي القياس ، فيعلم إنّ حكم الله تعالى غيره وإن لم يعلم أنّه أي : شيء هو ، فنفي تعيينه يرجع الى سائر الأدلة وإن كان مؤداها عين مؤداه ، فليتمّ ، فأنه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل له الى الحكم إلا به » إنتهى كلامه .

وتوضيحه : (إنّ الدليل على الحرمة) أي : حرمة العمل بالقياس (إن كان هي الأخبار المتواترة معني في الحرمة) وقد تقدّم في بعض المباحث السابقة معى التواتر المعنوي (فلا ريب إن بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة عليهم السلام من العامة التاركين للثقلين ، حيث تركوا الثقل الأصغر) وهم الأئمة عليهم السلام (الذي عنده علم الثقل الأكبر) وهو القرآن الحكيم ، لأنّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عبّر عنهما : بالثقل الأكبر والثقل الأصغر .

وإنما كان القرآن الثقل الأكبر ، لأنّ القرآن يشمل حتى الأئمة عليهم السلام ، فهم ثقل أصغر بالنسبة الى القرآن ، فلا ينافي ذلك إنهم هم القرآن الناطق ، وإنّ القرآن هو القرآن الصامت .

ص: 327

ورجعوا إلى إجتهداتهم وآرائهم ، فقاسوا وإستحسنوا وضلّوا وأضلّوا .

وإليهم أشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، في بيان من يأتي من بعده من الأقسام ، فقال : « برهة يعملون بالقياس » .

والأمير عليه السلام ، بما معناه : « إن قوماً ثقلت عليهم الأحاديث أن يعوها فتمسكوا بآرائهم » إلى آخر الرواية .

وبعض منها إنّما تدلّ على الحرمة من حيث أنّه ظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً .

وعلى أي حال : فإن العامّة تركوا الأئمة عليهم السلام في الفقه ، وفي سائر شؤون الدنيا والآخرة (ورجعوا إلى إجتهداتهم وآرائهم ، فقاسوا وإستحسنوا ، وضلّوا وأضلّوا) ، والفرق بين القياس والاستحسان : أنّ القياس ، يقاس شيء على شيء ، بخلاف الاستحسان ، فإنّه يستحسن المجتهد شيئاً بدون أن يكون له شبه في الشريعة .

(وإليهم) أي : إلى هؤلاء العامّة الذين تركوا الثقل الأصغر (أشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بيان من يأتي من بعده من الأقسام ، فقال) صلى الله عليه وآله وسلم : (برهة يعملون بالقياس) ومعنى البرهة : مدة من الزمن .

(و) أشار إليهم (الأمير عليه السلام بما معناه : إنّ قوماً ثقلت عليهم الأحاديث أن يعوها ، فتمسكوا بآرائهم ، إلى آخر الرواية) إذ من الواضح : حفظ الحديث شيء مشكل ، أمّا القياس بما في أذهانهم فشيء سهل .

ثم إنّ بعضهم لم يتمكنوا أن يعوا النصوص ، حيث رأوها مخالفة لما في أذهانهم من الموازين المتعارفة عندهم ، فاعوزتهم أي : ضاق عليهم معرفتها ، فتركوها وأخذوا مكانها بالقياس .

(وبعض منها إنّما تدلّ على الحرمة من حيث أنّه ظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً)

وبعضٌ منها إنّما تدلّ على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدّين ومَحَقِّ السّنة ، لاستلزامه الوقوعَ غالباً في خلاف الواقع .

وبعضها تدلّ على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه ، ولازمه الاختصاص بصورة التمكّن من إزالة التوقف ، لأجل العمل بالرجوع الى أئمة الهدى عليهم السلام ، أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليّات

إذ القياس لا يوجب اليقين .

(وبعض منها إنّما تدلّ على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدّين ومَحَقِّ السّنة) والمَحَقِّ بمعنى : الذهاب والزوال (لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع) والمراد بالسّنة : الطريقة التي قررها الله سبحانه وتعالى ، سواء في القرآن الحكيم ، أو في السنة المطهرة .

(وبعضها تدلّ على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه) أي : ماعدا القياس ، فاذا وجد ماعدا القياس من أقوالهم عليهم السلام أجمعين لزم العمل بذلك ، وإلّا فالتوقف (ولازمه : الاختصاص بصورة التمكّن من إزالة التوقف لأجل العمل ، بالرجوع الى أئمة الهدى عليهم السلام) و«الى» متعلق «بالرجوع» ، فان مفهوم الحرمة إذا وجد ماعدا القياس : إنّ العمل بالقياس ليس بحرام إذا لم يوجد شيء من أخبارهم عليهم السلام .

(أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليّات) أي : من الاعتقاديّات ، حيث لا عمل حتى يحتاج الانسان الى شيء يدلّ على كيفية عمله .

ومن الواضح : إنّ الاعتقاديّات لا توجب إضطرار الانسان الى شيء ، فأنّه لا يجوز الاعتماد على الاجتهادات الظّنية في الاعتقاديّات مثل : صفات الله سبحانه ، والنبي ، والأئمة عليهم السلام أجمعين ، وذلك يظهر من قوله عليه السلام في رواية

ص: 329

أو نحو ذلك .

ولا يخفى أنّ شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدّمة ، لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً

زرارة : «لو إنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا ، لم يكفروا» (1) .

(أو نحو ذلك) كصورة التمكن من الطرق الشرعية .

(ولا يخفى : أنّ شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدّمة) المذكورة (لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس) وذلك لأن القسم الأول من الأخبار يدل على حرمة القياس في قبال الأئمة عليهم السلام .

والقسم الثاني : يدلّ على المبالغة في المنع ، للدلالة على كثرة تخلف القياس عن الواقع ، وهو نظير قوله سبحانه : « إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً » (2) وذلك خاص بزمان الانفتاح .

والقسم الثالث : كذلك ، حيث إنّ كثرة المخالفة توجب إبطال الدين ، الذي هو أمرٌ حقيقي ، جعله الله سبحانه لوصول الناس الى الواقعيات ، ومن المعلوم : أنّه إذا تعذر الوصول الى الواقعيات كافة ، فالوصول الى بعض الواقعيات بسبب القياس أقرب الى العقل من الترك المطلق .

والقسم الرابع : الدال على التوقف ، فقد عرفت وجهه ممّا لاحاجة الى تكراره .

وعليه : فلا دلالة في هذه الأخبار على حرمة العمل بالقياس (الكاشف عن صدور الحكم عموماً) بأن بيّنوا عليهم السلام حكماً عاماً مثل : «كل شيء

ص: 330

1- - الكافي اصول : ج 2 ص 388 ح 19 ، المحاسن : ص 216 ح 103 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 158 ب 12 ح 33474 .

2- - سورة يونس : الآية 36 .

أو خصوصاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو أحد أمنائه «صلوات الله عليهم أجمعين»، مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي، ودوران الأمر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم عليهم السلام، والعمل بما يظن

لك حلال» (1) و«كل شيء طاهر» (2) و«إذا شككت فابنِ على الأكثر» (3) الى غير ذلك من الأحكام العامة (أو خصوصاً) مثل: انّ الأنكحة حلال، وإنّ ماء البحر طاهر، وما أشبه ذلك، من الأحكام الواصلة إلينا (عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو أحد أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين). حيث إنهم عليهم السلام ذكروا كلّ الاحكام التي تحتاجها الأمة إما بالخصوص، وإما بالعموم.

(مع عدم التمكن من تحصيل العلم به) أي: بذلك الحكم الصادر عنهم عموماً أو خصوصاً، (ولا الطريق الشرعي) كالظنّ الخاص فيما إذا قلنا: بأن الخبر حجة، فأنه وإن لم يحصل للانسان العلم بالواقع بسبب الخبر، إلاّ أنه طريق شرعي.

والحاصل: أنه إذا لم نعلم بالأحكام الواقعيّة، ولم يكن طريق خاص إليها، بأنّ إنسدّ باب العلم والعلمي، كان القياس هنا كاشفاً عن بعض تلك الأحكام.

(ودوران الأمر بين: العمل بما يظنّ أنه صدر منهم عليهم السلام، والعمل بما يظنّ

ص: 331

1- - الكافي فروع: ج 5 ص 313 ح 40، تهذيب الاحكام: ج 7 ص 226 ب 21 ح 9، وسائل الشيعة: ج 17 ص 89 ب 4 ح 22053، بحار الانوار: ج 2 ص 273 ب 33 ح 12.

2- - تهذيب الاحكام: ج 1 ص 285 ب 12 ح 119، الوسيلة: ص 76، مستدرک الوسائل: ج 1 ص 190 ب 4 ح 318.

3- - من لا يحضره الفقيه: ج 1 ص 340 ح 992، جامع أحاديث الشيعة: ج 5 ص 601، وسائل الشيعة: ج 8 ص 212 ب 8 ح 10451.

أنّ خلافه صدر منهم عليهم السلام ، لمقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارد أو الأمارات المعارضة له . وما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف وجانب الاعتساف .

وإن كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب ، كما ادّعي ، فنقول : إنّه

أنّ خلافه صدر منهم عليهم السلام (قوله : « ودوران » ، عطف على قوله : « مع عدم التمكن » ، أي : إذا دار الأمر بعد انسداد باب العلم والعلمي ، الى أن نعمل بما نظنّ كما هو مقتضى القياس ، أو أن نعمل بخلاف ظنّنا ، كان العمل طبق الظنّ القياسي أولى من العمل على خلاف الظنّ .

(لمقتضى الاصول المخالفة للقياس في موارد) أي في موارد القياس (أو) مقتضى (الأمارات المعارضة له) أي : للقياس .

مثلاً : البرائة تقول : بعدم التكليف بالدعاء عند رؤية الهلال ، والقياس يقول : بوجوب الدعاء ، وخبر واحد غير حجّة يقول : بعدم وجوب الجمعة ، والقياس : يقول بوجوبها ، فهل نعمل بالأصل والامارة ونترك الدعاء والصلاة ، أو نعمل بالقياس ونأتي بهما ؟ لاشك انّ العقل يقول : إعمل بالقياس حين انسداد باب العلم والعلمي وأنت بالدعاء والصلاة .

(وما ذكرنا) : من العمل بالقياس في قبال الاصول والأمارات التي ليست بحجّة (واضح على من راعى الانصاف ، وجانب الاعتساف) أي : الجور .

(وإن كان الدليل هو الاجماع) على حرمة العمل بالقياس ، وهذا عطف على قوله قبل أسطر : إن الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة (بل الضرورة عند علماء المذهب ، كما ادّعي) بأنّه أمرٌ ضروري عند علمائنا (فنقول : إنّه

كذلك ، إلا أنّ دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمانٍ ممنوعةٌ .

ألا ترى أنّه لو فرض « والعياذ باللّه » إنسدادُ باب الظنّ من الطّرق السّمعية لعامة المكلّفين أو لمكلّف واحد باعتبار ماسنّح له من البُعد عن بلاد الاسلام ، فهل تقول : إنّه يحرم عليه العمل بما يظنّ بواسطة القياس أنّه الحكمُ الشرعيّ المتداول بين المتشرّعة وأنّه مخيّر بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم ، ثمّ تدّعي الضرورة على ما ادّعيته من الحرمة ، حاشاك .

كذلك) : أمرٌ ضروري (إلا أنّ دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كلّ زمان) حتى زمان الانسداد الكامل للعلم والعلمي (ممنوعة قطعاً .

(ألا ترى أنّه لو فرض والعياذ باللّه انسداد باب الظنّ من الطّرق السّمعية) أي : من الأمارات التي وضعت : كالخبر الواحد ، والشهرة ، والاجماع المنقول ، وما أشبهه (لعامة المكلّفين ، أو لمكلّف واحد ، باعتبار ماسنّح له من البُعد عن بلاد الاسلام) كما إذا إنكسرت سفينة في البحر ، فالتجأ أهلها الى جزيرة من الجزر وبقوا هناك مدة مديدة وهم لا يعلمون الأحكام الطارئة لهم .

(فهل تقول : أنّه يحرم عليه) أو عليهم (العمل بما يظنّ بواسطة القياس : أنّه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرّعة وأنّه مخيّر بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم) فلا يلزم عليه العمل بظنّه (ثمّ تدّعي الضرورة على ما ادّعيته من الحرمة) عن العمل بالقياس ، أو إنك ترّجح أن يعمل بالظنّ القياسي على الوهم في المسألة ؟ .

(حاشاك) أن تقول : بأنه مخير بين العمل بالظنّ ، وبما يقابله .

ودعوى : « الفرق بين زماننا هذا وزمان إنظاماس جميع الأمارات السمعية » ممنوعة ، لأنّ المفروض أنّ الأمارات السمعية الموجودة بأيدينا لم يثبت كونها متقدمة في نظر الشارع على القياس ، لأنّ تقدّمها على القياس إن كان لخصوصية فيها ، فالمفروض بعد انسداد باب الظنّ الخاصّ عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها ، بل ظنّها لايجدي ،

(و) إنّ قلت : إن زماننا هذا يوجد فيه خبر الواحد وما أشبهه ، فليس مثل الانسان الذي إنكسرت به السفينة وبقي في جزيرة منعزلة .

قلت : (دعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان إنظاماس جميع الأمارات السمعية) كزمان التجاء جماعة من الناس ، أو واحد منهم الى الجزيرة (ممنوعة ، لأنّ المفروض : انّ الأمارات السمعية الموجودة بأيدينا) الآن ، بعد الغيبة بأكثر من ألف سنة (لم يثبت كونها) أي : كون هذه الأمارات السمعية (متقدمة في نظر الشارع على القياس) .

وذلك (لأنّ تقدمها على القياس) أي : تقدّم تلك الأمارات السمعية (إن كان لخصوصية فيها) أي : في هذه الأمارات السمعية (فالمفروض بعد انسداد باب الظنّ الخاصّ عدم ثبوت خصوصية فيها) حتى تكون الأمارات السمعية ظنوناً خاصةً يجب العمل بها .

(و) إنّ : الأمارات تحتمل الخصوصية ، بل نظنّ الخصوصية فيها ، ولذا تكون هذه الأمارات مقدّمة على الظنّ القياسي .

قلت : (احتمالها) اي : الخصوصية (بل ظنّها لايجدي) ولا ينفع في تقدّم الأمارات على الظنّ القياسي ، لأنّ الاحتمال والظنّ لا يجعل شيئاً حجّة .

بل نفرض الكلامَ فيما اذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الأمارات بالخصوص وان كان لخصوصية في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبة فليس الكلام الآ في ذلك .

وكيف كان : فدعوى الاجماع والضرورة في ذلك في الجملة مُسلّمة ، وأما كليتته فلا ،

(بل نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الأمارات بالخصوص) فماذا تعملون حينئذٍ ؟ هل تعملون بالظن القياسي ، أو بخلاف الظن القياسي وهو الوهم ؟ .

(وإن كان لخصوصية في القياس أوجبت) أن (كونه دونها في المرتبة) أي : كون القياس دون الأمارات السمعية في المرتبة ، (فليس الكلام الآ في ذلك) فقولكم : « ان القياس دون الأمارات السمعية في المرتبة » ، مصادرة .

وقوله : « وان كان لخصوصية في القياس » ، عطف على قوله : « إن كان لخصوصية فيها » .

(وكيف كان : فدعوى الاجماع والضرورة في ذلك) اي : في حرمة العمل بالقياس (في الجملة مسلّمة) لآثنا ندعي : ان في زمان الانفتاح يحرم العمل بالقياس .

(وأما كليتته) بأن يحرم العمل بالقياس كليّة ، حتى في زمان الانسداد الكامل للعلم والعلمي (فلا) اذ لا دليل على الحرمة الكلية ، بل قد عرفت : انّ الروايات تدل على الحرمة في الجملة .

ويؤيد ذلك ما روي عن الصادق عليه السلام في رسالة طويلة الى أصحابه يقول : « وكما إنّه لم يكن لاحد من الناس مع محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أن يأخذ بهواه ، ولا رأيه ،

وهذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد .

ولا مقياسه ، خلافاً لأمر محمّد صلى الله عليه وآله وسلم كذلك لم يكن لأحد بعد محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أن يأخذ بهواه ، ولا رأيه ، ولا مقياسه .

ثم قال : « واتبعوا آثار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسنته فخذوا بها ، ولا تتبعوا أهوائكم ورأيكم فتضلّوا ، فان أضل الناس عند الله من إتبع هواه ورأيه ، بغير هدى من الله » .

ثم قال : « أيتها العصابة عليكم بآثار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسنته ، وآثار الأئمة الهداة من أهل بيت رسول الله من بعده وسنتهم فإنه من اخذ بذلك فقد اهتدى ، ومن ترك ذلك ورغب عنه ضلّ ، لأنهم هم الذين أمر الله عزّ وجلّ باتباعهم وولايتهم . . . » (1) .

الى غير ذلك من الأحاديث الظاهرة في أنه لا يجوز العمل بالقياس في قبيل آثار الرسول والأئمة الهداة ، فاذا لم تكن آثار للرسول والأئمة الهداة - ولو من جهة غيبة الامام المهدي عليه السلام ، وانطماس معالم الدين بسبب المنحرفين والمفسدين والعامّة ومن اشبههم - فالظنّ القياسي أولى بالعمل من الوهم القياسي .

(وهذه الدعوى) أي : دعوى الاجماع والضرورة على حرمة العمل بالقياس كلية حتى في زمان الانسداد (ليست بأولى من دعوى السيد) المرتضى رحمه الله (ضرورة المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد) فكلّما نجيب به عن دعوى السيد ، نجيب به أيضاً عن هذه الدعوى ، فإنّ كلتا الدعويين غير تامّة .

ص: 336

لكن الانصاف : انّ اطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الاجماعات يوجبُ الظنَّ المتأخِّمَ للعلم ، بل العلمُ بأنّه ليس ممّا يركنُ اليه في الدِّين مع وجود الأمارات السمعية .

فهو حينئذٍ ممّا قام الدليل على عدم حجّيته ، بل العملُ بالقياس المفيد للظنِّ في مقابل الخبر الصحيح ، كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظنِّ المحكوم بحجّيته .

ضروري البطلان في المذهب .

ثم ان المصنّف أجاب عن كلام القوانين بقوله (لكن الانصاف ان اطلاق بعض الأخبار) الدالة على حرمة العمل بالقياس (وجميع معاهد الاجماعات) التي اقيمت على الحرمة (يوجب الظنَّ المتأخِّم للعلم ، بل العلم) نفسه (بأنّه ليس) القياس (ممّا يركن اليه في الدين مع وجود الأمارات السمعية) والتي هي باقية الى يومنا هذا .

وعليه : (فهو) اي : القياس (حينئذٍ) اي : حين وجود الأمارات السمعية (ممّا قام الدليل) من الاطلاق المذكور في الروايات (على عدم حجّيته) راساً .

(بل العمل بالقياس المفيد للظنِّ في مقابل الخبر الصحيح) يلزمه في زمان الانسداد ، فاذا كان هناك خبر صحيح وقياس على خلافه ، فإنّه يعمل بالقياس ويترك الخبر الصحيح ، لأنّ من يقول بحجّية الظنِّ القياسي حين الانسداد ، يقول بحجّيته وان كان القياس في قبال الخبر الصحيح .

(كما هو لازم القول : بدخول القياس في مطلق الظنِّ المحكوم بحجّيته) فان لازم القول بحجّية القياس في زمان الانسداد : أنّه حجّة ولو في قبال الخبر الصحيح وهو (ضروري البطلان في المذهب) .

الثاني : منع افادة القياس للظن ، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ الشارع جَمَعَ في الحكم بين ما يتراءى متخالفةً و فرّق بين ما يتخيل متألّفة .

وكفّك في هذا عموم ما ورد من : « انّ دين الله لا يُصابُ بالعقول ، وأنّ السنّة اذا قيست محقّ الدين ، وإنّ لا شيء أبعد عن عقول الرجال

اللّهم الآ- أن يقول القائل بحجّية القياس : انه لا حجّية للقياس اذا كان هناك خبر صحيح ، وعليه : فتحصّل من الوجه الاول : إنّ القياس حجّة في زمان الانسداد .

الوجه (الثاني : منع افادة القياس للظنّ) فالقياس ليس بحجّة ، لأنّه لا يوجب الظنّ فهو سالبة بانتفاء الموضوع (خصوصاً بعد ملاحظة : أنّ الشارع جمع في الحكم بين ما يتراءى متخالفة ، وفرّق بين ما يتخيل متألّفة) .

مثلاً : يتراءى أنّ صلاة الظهر متخالفة مع صلاة العشاء ، لأنّ احديهما في النهار والأخرى في الليل بينما الشارع جعل فيهما اربع ركعات متوافقة ، ويتراءى ان صلاة المغرب متألّفة مع صلاة العشاء ، لانهما في وقت واحد بينما جعلهما الشارع مختلفّة في الركعات ، ودم الحيض وغيره يرى مؤلفاً وقد جعل لهما الشارع حكماً مختلفاً ، ودم البكارة وسائر دماء الجسد يرى مختلفاً بينما جعل الشارع لهما حكماً واحداً .

(وكفّك في هذا عموم ما ورد : « من انّ دين الله لا يُصابُ بالعقول » (1) وإنّ « السنّة اذا قيست مُحقّق الدين » (2) ، و « أنّه لا شيء أبعد عن عقول الرّجال

ص: 338

1- - بحار الأنوار : ج 2 ص 303 ب 34 ح 41 ، كمال الدين : ص 324 ح 9 ، مستدرک الوسائل : ج 17 ص 262 ب 6 ح 21289 .

2- - الكافي فروع : ج 7 ص 299 ح 6 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 41 ب 6 ح 33160 و ج 29 ص 352 ب 44 ح 35762 .

من دين الله ، وغيرها ، ممّا دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس ، وخصوص رواية أبان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمرأة

من دين الله » (1) والمراد منه : جزئيات فروع الدين ، لا كليات الفروع ، ولا أصول الدين ، مثلاً : العقل يدرك لزوم الصلاة والصوم ، والحج ، والخمس ، والزكاة وما أشبهه ، لكن لا يدرك لماذا الركعات الخاصة ؟ ولماذا الأذكار الخاصة ؟ ولماذا الترتيب الخاص ؟ وكذلك لا يدرك العقل لماذا المفطرات الخاصة ، والوقت الخاص للصوم ؟ ولماذا الأشواط الخاصة ، والأوقات الخاصة لمناسك الحج ؟ ولماذا النصاب الخاص ، والاصناف الخاصة في الخمس والزكاة .

وبهذا يجمع كون الاسلام دين العقل وان العقل حجة باطنة (2) - كما في الاحاديث - وبين « إن الدين لا يصاب بالعقول » (3) .

كما ان أصول الدين ايضاً عقلية ، ولذا اقام العلماء على كل أصل أصل جملة من الأدلة العقلية (وغيرها ممّا دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس) ولو كان القياس له مدخلية في الدين ، لزم أن يكون الدين يجمع بين المؤتلفات ويفرق بين المختلفات ، لا أن يكون العكس - كما مرّ - .

(وخصوص رواية أبان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمرأة

ص: 339

1- وسائل الشيعة : ج 27 ص 192 ب 13 ح 33572 بالمعنى ، بحار الانوار : ج 92 ص 91 ب 8 ح 37 و ص 94 ح 45 و ص 95 ب 9 ح 48 و ص 110 ب 10 ح 10 (بالمعنى) .

2- راجع الكافي اصول : ج 1 ص 16 ح 12 ، بحار الانوار : ج 1 ص 137 ب 4 ح 3 .

3- كمال الدين : ص 324 ح 9 ، مستدرک الوسائل : ج 17 ص 262 ب 6 ح 21289 ، بحار الأنوار : ج 2 ص 303 ب 34 ح 41 .

الآتية .

وفيه : أنّ منع حصول الظنّ من قياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان .

وأما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات ، فلا يؤثر في منع الظنّ ، لأنّ هذه الموارد بالنسبة الى موارد الجمع بين المؤتلفات أقلّ قليل .

الآتية (1) انشاء الله تعالى .

(وفيه : إنّ منع حصول الظنّ من القياس من بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان) فأنّه لا شك في ان القياس كثيراً ما يوجب الظنّ ، كما إنّ العادة والعرف يقضيان بالقياس في الأمور العرفية في الهندسة والحساب والطب ، وسائر الأمور فيقول الزارع مثلاً : سنحصل هذه السنة على الزرع الأفضل لأنها تشبه السنة الماضية في كثرة الامطار ، الى غير ذلك .

(وأما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات فلا يؤثر في منع الظنّ) اذا الظنّ أيضاً كثير ، وذلك (لأنّ هذه الموارد) التي فرق الشارع فيها بين المؤتلفات ، والفرق بين المختلفات (بالنسبة الى موارد الجمع بين المؤتلفات أقلّ قليل) لأنّ الغالب إنّ المؤتلفات متشابهة .

مثلاً : الأحكام بالنسبة الى الناس كلهم ، في الدّيات والقصاص ، والحدود ، والقضاء ، وما أشبه ، حكم واحد ، وكذلك بالنسبة الى الحيوانات ، فالشياه كلّها لها

ص : 340

نعم ، الانصافُ ، أنّ ما ذكره من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قويّ يوجب غالباً ارتقاع الظنّ الحاصل منه في بادي النظر ، وأما منعه عن ذلك دائماً فلا ، كيف ، وقد يحصل من القياس القطع ، وهو المسمى عندهم بتفكيح المناط القطعي ، وايضاً فالأولوية الاعتبارية من اقسام القياس ، ومن المعلوم إفادتها للظنّ ، ولا ريب أنّ منشأ الظنّ فيها هو استنباط المناط ظناً ،

حکم واحد في الحليّة والطهارة ، والكلاب كلّها لها حكم واحد في النجاسة والحُرمة ، كما ان الغالب إختلاف المختلفات ، فللرجل أحكام ، وللمرأة أحكام ، وللأطفال أحكام ، وللکبار أحكام ، وللمتذکر أحكام ، وللناسي أحكام ، وهكذا .

(نعم ، الانصاف إنّ ما ذكره) المحقّق القمي - فان الاجوبة الأربعة كلّها للمحقّق القمي - (: من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قويّ ، يوجب غالباً ارتقاع الظنّ الحاصل منه) و« منه » : متعلق « بالحاصل » : (في بادي النظر ، أما منعه عن ذلك دائماً ، فلا) فانّ الأخبار لا ترفع الظنّ دائماً ، وإّما ترفع الظنّ غالباً .

(كيف ، و) الحال إنّّه (قد يحصل من القياس القطع ، وهو المسمى عندهم بتفكيح المناط القطعي) مثلاً : يقاس أولاد الشبهة على ولد الحال فيقطع بانه يحرم الزواج به ، ويحلّ النظر اليه ، ويرث ، وغير ذلك .

(وايضاً فالأولوية الاعتبارية) التي يعتبرها العقلاء اولى (من أقسام القياس ، ومن المعلوم افادتها للظنّ) فانه اذا حرم أن يقول الانسان لأبويه : افٍ ، فالأولوية تقول : يحرم أن يضربهما او يشتمهما ، أو ما اشبه ذلك وهو قياس .

(ولا ريب أنّ منشأ الظنّ فيها) أي : في الأولوية (هو : استنباط المناط ظناً) فالقياس يوجب الظنّ احياناً قطعاً ، وحياناً بطريق أولى .

وأما أكدّيته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن .

الثالث : إنّ باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوحٌ للعلم بأنّ الشارع ارجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظيّة أو العمليّة فلا يقتضي دليل الانسداد اعتبار ظنّ القياس في مواردّه .

(و) إنّ قلت : إنّ الأولوية تعطي أكديّة الحكم في الفرع ولذا يقاس الفرع على الأصل .

قلت : (أمّا أكدّيته في الفرع ، فلا مدخل له في حصول الظنّ) اذ حصول الظنّ من باب القياس سواء كان أكد أم لا ، وكما يحصل الظنّ من الأكّد يحصل من غيره .

(الثالث) : أنّه لا يجوز العمل بالقياس من باب أنّه لا انسداد في باب القياس ، وذلك (إنّ باب العلم) ولو بالحكم الظاهري (في مورد القياس ومثله) أي : مثل القياس من النوم ، والرّم ، والجفّر ، والاصطرلاب ، والظنّ العامّي ممّا لا إعتبار بها قطعاً ، كما لا إعتبار بالقياس أيضاً (مفتوحٌ) .

وإنّما كان باب العلم في هذه الموارد مفتوحاً (للعلم بأنّ الشارع ارجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظيّة) اذا كان هناك اصل لفظي : كالعموم والاطلاق ، وما أشبه (أو العمليّة) فيما اذا تكن أصول لفظيّة ، فان الشارع قد ارجعنا عند فقد الاصول اللفظية الى الاصول العمليّة ، كالبراءة ، والاستصحاب ، وما أشبه ذلك .

وعليه : (فلا يقتضي دليل الانسداد إعتبار ظنّ القياس في مواردّه) اي : في موارد القياس ، وتوضيح هذا الكلام بلفظ الاوثق على ما يلي :

« إنّما نعلم لأجل نهّي الشارع عن العمل بالقياس : إنّ حكم الله تعالى غير ما يستفاد منه وان لم نعلم أي شيء هو حكم الله ، ففي تعيينه يرجع الى سائر الاصول اللفظية والعمليّة وإن كان مؤداه عين مؤداه ، يعني : اذا حصل الظنّ من

وفيه : انّ هذا العلم إنّما حصل من جهة النهي عن القياس ، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع . إنّما الكلام في توجيه صحة نهى الشارع عن العمل به ، مع أنّ موارده وموارد سائر الأمارات متساوية .

فان امكن

القياس بحكم ، فهذا الحكم باطل من حيث كونه مؤدّى القياس ، وصحيح من حيث كونه مؤدّى دليل آخر فلا تناقض حينئذٍ بين حجّة الظنّ مطلقاً ، وبين حرمة العمل بالظنّ الحاصل من القياس « (1) .

(وفيه : انّ هذا العلم) اي علمنا بأنّ الشارع جعل طريقاً آخر الى أحكامه (إنّما حصل من جهة النهي عن القياس ، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه) اي : عن القياس (بعد منع الشارع) عنه .

(إنّما الكلام في توجيه صحة نهى الشارع عن العمل به) اي : بالقياس (مع أنّ موارده) اي : موارد القياس (وموارد سائر الأمارات) المنتهية الى الظنّ (متساوية) فإنا حيث علمنا بأنّ الشارع منع عن القياس علمنا بأنّه جعل طريقاً آخر الى أحكامه ، سواء وافق ذلك الطريق القياس في النتيجة أم لا .

والحاصل : أنّه لا كلام في أنّنا نعلم بأنّ الشارع منع عن القياس وجاء بطريق آخر للوصول الى أحكامه ، وأنّما الكلام في أنّه كيف منع الشارع عن العمل بالقياس ، والحال أنّه كسائر اسباب الظنّ يوجب الظنّ ، والعقل بعد الانسداد لا يرى فرقاً بين اسباب الظنّ سواء كانت تلك الاسباب : قياساً ، أو خبراً ، أو شهرة ، أو أولوية ، أو اجماعاً ، أو غير ذلك ، وقد عرفت أنّ حكم العقل غير قابل للتخصيص (فان أمكن

ص: 343

منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك في أمانة أخرى ، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظنّ وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف .

وقد تقدّم أنّه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقلّ العقل بتعيين العمل بالظنّ ، اذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم الأقبحة .

والحاصل : انّ الافتتاح المدعى ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض ،

منع الشارع عن العمل بالقياس) بعد حكومة العقل بحجية الظنّ مطلقاً (أمكن ذلك) المنع (في أمانة أخرى) كالخبر ، والشهرة ، أو ما اشبه ذلك (فلا يستقلّ العقل بوجوب العمل بالظنّ ، وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف) لانه يحتمل أن الشارع منع عنه ، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال في الأدلة العقلية.

(وقد تقدّم : انه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف) اي : تكليف الشارع بخلاف الظنّ (لم يستقلّ العقل بتعيين العمل بالظنّ) اي : لا يتمكن العقل أن يقول : بأنّ العمل بالظنّ هو الحجّة في باب الانسداد (اذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم الأقبحة) .

وذلك انّ الحكيم يفعل الفعل الممكن اذا لم يكن قبيحاً ، فاذا بنينا على عدم قبح المنع عن بعض الظنون وهو الظنّ القياسي تبين عدم قبح المنع عن بعض الظنون الأخر كالظنّ الخبري ، فمن أين ان الشارع لم يمنع عن الظنّ الخبري ؟ .

(والحاصل : ان الافتتاح المدعى) لباب العلم في مورد القياس يغنينا عن القياس ، كما ذكره المجيب الثالث بقوله : انّ باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح (ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض) لانه لو لم

وان كان بملاحظة منع الشارع ، فالاشكال في صحّة المنع ومجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظنّ ، فالكلام هنا في توجيه المنع ، لا في تحقّقه .

الرابع :

يمنع الشارع عن القياس كان الظنّ القياسي ايضاً حجّة .

(وان كان بملاحظة منع الشارع ، فالاشكال) إنّما يكون (في صحّة المنع ومجامعته) اي : مجامعة هذا المنع (مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظنّ) اذ كيف يستقل العقل بأنّ الظنّ حجّة حال الانسداد ثم يمنع الشارع عن فرد من هذه الظنون ، مع أنّه متساوٍ مع سائر الظنون بحكم العقل ؟ .

وعليه : (فالكلام هنا : في توجيه المنع ، لا في تحقّقه) اي : كلامنا في أنّه كيف يمنع الشارع عن القياس ، مع أنّه تناقض ؟ وليس كلامنا في أنّ المنع متحقّق - كما ذكره - في الجواب الثالث .

(الرابع :) من أجوبة المحقّق القمي عن إشكال خروج القياس - حسب تفسير المصنّف - هو : إنّ مقدّمات الانسداد تدل على حجّة الأدلة الظنيّة ، ولا تدل على أن الظنّ حجّة . ومن المعلوم : إمكان إخراج القياس على الأوّل ممّا حاصله : الأدلة الظنيّة دون القياس حجّة ، بخلاف الثاني : فإنّه اذا كانت النتيجة حجّة الظنّ عقلاً أشكال : بأنّه كيف أخرج الظنّ القياسي فان ذلك مستلزم للتناقض ؟ .

وبعد اخراج القياس - على ما عرفت - يكون المعيار الظنّ ، لأنّه اذا تعارض الخبر والاولوية - مثلاً - وكان احدهما اقوى ظناً ، اخذ بالاقوى ويكون اللازم حينئذٍ الأخذ بالظنّ منهما لا بالوهم .

وحاصل كلام المحقّق القمي - على ما فسره المصنّف - هو : إنّ المعيار أولاً :

ص: 345

انّ مقدمات دليل الانسداد ، أعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف ، أنّما توجبُ جواز العمل بما يفيد الظنّ في نفسه ، ومع قطع النظر عمّا يفيد ظنّاً أقوى .

وبالجملة : هي تدلّ على حجّية الأدلّة الظنيّة دون مطلق الظنّ النفس الأمري .

والأول أمر قابل للاستثناء ، اذ لا يقبح أن يقال : « إنّهُ يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه

الأمارات ، ثم يكون المعيار الظنّ .

هذا ، ولكن ظاهر عبارة المحقّق القمي بعيد عن تفسير المصنّف هذا ، ونحن حيث نرى الشرح في تفسير العبارة على ما فسرها المصنّف وهو كما قال : (إنّ مقدمات دليل الانسداد اعني انسداد العلم) والعلمي (مع العلم ببقاء التكليف ، إنّما توجب جواز العمل بما يفيد الظنّ في نفسه) من الأمارات (ومع قطع النظر عمّا يفيد ظنّاً أقوى) اي : هناك امران :

الأمر الأوّل : لزوم الأخذ بالأمارات المفيدة للظنّ .

الأمر الثاني : إنّهُ اذا تعارضت أمارتان ، اخذ بالأمانة الأقوى .

(وبالجملة : هي) اي : مقدمات الانسداد (تدل على حجّية الادلة الظنيّة دون مطلق الظنّ النفس الأمري) اي : أنّا مكلفون بعد الوجدان بالأخذ بأسباب الظنّ ، لا أنّ نأخذ بنفس الظنّ .

(والأوّل) أي : أسباب الظنّ التي نحن مكلفون بالأخذ بها (أمر قابل للإستثناء) فيستثنى منه القياس (اذ لا يقبح) عقلاً أو شرعاً (أن يقال : أنّهُ يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه) من الأمارات كالخبر الواحد ، والشهرة ،

ويدلّ على مراد الشارع ظناً الآ الدليل الفلاني ، وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلة المفيدة للظن حجة معتبرة .

فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف ، فالمعتبر حينئذ هو الظن بالواقع ويكون مفاد الأقوى حينئذ ظناً والأضعف وهماً ، فيؤخذ بالظن ويترك غيره »

والأولية ، والاجماع المنقول ، وغير ذلك (ويدل على مراد الشارع ظناً) عطف على قوله : « يجوز العمل بكل ما يفيد » (الآ الدليل الفلاني) حيث يستثنى من الأمارات هذا الدليل .

(وبعد إخراج ما خرج عن ذلك) اي : عمّا يفيد الظن (يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة) فاذا أخرج القياس - مثلاً - بقي الخبر ، والاجماع المنقول ، والأولية ، والشهرة ، ونحوها من أسباب الظن ، حجة يجب الأخذ بها عند الانسداد .

(فاذا تعارضت) الأدلة الباقية بعد خروج ما خرج من (تلك الأدلة) كتعارض الخبر والأولية (لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف ، فالمعتبر حينئذ) اي : حين تعارض الادلة (هو : الظن بالواقع ، ويكون مفاد الأقوى حينئذ) اي : حين تعارض الادلة (ظناً والأضعف وهماً) لوضوح أنه لا يراد : الظن الشخصي ، فإنه لا يعقل تعارض الظنين ، بل يراد : تعارض السببين ، بأن كان احدهما يورث الظن والآخر يورث الوهم (فيؤخذ بالظن ويترك غيره) (1) لأنّ العقل يرى انّ الظنّ مقدّم على الوهم .

ص: 347

انتهى .

اقول : كأنَّ غرضه ، بعد فرض جعل الأصول من باب الظنِّ وعدم وجوب العمل بالاحتياط انَّ انسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع الى طائفة من الأمارات الظنيّة .

وهذه القضية يمكن أن تكون مهملة ويكون القياسُ خارجاً عن حكمها ، لا أن يكون العقل يحكمُ بعمومها ويخرجُ الشارعُ القياسَ ، لأنَّ هذا عينُ ما فرّ منه من الاشكال .

(إنتهى) كلام المحقق القمي ، فإنَّ الأدلّة الأربعة المذكورة كلها له .

(أقول : كأنَّ غرضه - بعد فرض جعل الأصول) حجة (من باب الظنِّ وعدم وجوب العمل بالاحتياط) لأنَّه موجب للعسر والحرَج (-) انَّ انسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها) اي : في تلك الوقائع (يوجب عقلاً الرجوع الى طائفة من الأمارات الظنيّة) سواء كان الواجب الرجوع الى كلِّ الأمارات أو بعض الأمارات .

(وهذه القضية) اي : قضية وجوب الرجوع الى طائفة من الأمارات (يمكن أن تكون مهملة) لا مطلقة حتى تشمل الكل (ويكون القياس خارجاً عن حكمها) اي : عن حكم هذه القضية ، لأنَّ المهملة يمكن الاخراج عنها ، بخلاف المطلقة ، فان النتيجة لو كانت كلية لم يمكن اخراج القياس - لما عرفت سابقاً : من أنه يلزم التناقض - .

(لا أن يكون العقل) حال الانسداد (يحكم بعمومها) أي : بعموم هذه القضية (ويخرج الشارع القياس) فإنَّه لا يحكم العقل بعمومها (لأنَّ هذا عين ما فرّ منه من الاشكال) وهو : لزوم التخصيص في الدليل العقلي ، فإنَّه غير معقول .

ص: 348

فاذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم ، فلا بدّ من إعمال الباقي في مواردّها .

فاذا وجد في مورد أصل وأمانة - والمفروض أن الأصل لا يفيد الظنّ في مقابل الأمانة - وجب الأخذُ بها ، وإذا فرض خلوّ المورد عن الأمانة اخذ بالأصل لأنّه يُوجب الظنّ بمقتضاه .

وبهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس .

(فاذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم) اي : حكم وجوب الرجوع الى طائفة من الأمارات الظنيّة (فلا بدّ من إعمال الباقي) من الأمارات الظنيّة (في مواردّها) بان يعمل بالخبر في موردّه ، والاولوية في موردّها ، وهكذا .

(فاذا وجد) بعد خروج القياس (في مورد أصل وأمانة ، والمفروض : أنّ الأصل لا يفيد الظنّ في مقابل الأمانة ، وجب الأخذُ بها) اي : بتلك الأمارات وذلك لأنّ الأصل محكوم بالأمانة .

(واذا فرض خلوّ المورد عن الأمانة) المعبرة وإن كانت أمانة غير معتبرة موجودة في المورد ، فان الأمانة غير المعبرة لا يؤخذُ بها ، لأنّها كالقياس في المثال (اخذ بالأصل) كالبراءة والاستصحاب ، وما اشبه (لأنّه يوجب الظنّ بمقتضاه) اي : بمقتضى الأصل ، فالأمانة مقدّمة ، ثم بعد الأمانة تصل النوبة الى الاصل .

(وبهذا التقرير) الذي ذكرناه : من إهمال النتيجة (يجوز منع الشارع عن القياس) لأنك قد عرفت : ان الواجب الأخذُ بالأمارات في الجملة وهذه المهملة يمكن إخراج القياس منها .

بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسألة الى الظن الموجود فيها ، فإنّ هذه القضية لا تقبل الاهمال ولا التخصيص ، وليس في كل مسألة الأظنّ واحد .

وهذا معنى قوله في مقام آخر : « ان القياس مستثنى من الأدلة الظنّية لا أن الظنّ القياسي مستثنى من مطلق الظنّ » . والمراد بالاستثناء هنا اخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول ، لا داخلاً بالفعل ، والألم يصحّ بالنسبة الى المهملة .

هذا (بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسألة الى الظنّ الموجود فيها) اي : في تلك المسألة ، وذلك بأن قررنا دليل الانسداد على نحو الكليّة (فإنّ هذه القضية) اي : وجوب الرجوع في كل مسألة الى الظنّ الموجود فيها (لا تقبل الاهمال ولا التخصيص) .

أمّا الاهمال : فلأنّ الفرض أن القضية كليّة ، وأمّا التخصيص : فلأنّه يستلزم التناقض - على ما عرفت سابقاً - .

هذا (وليس في كل مسألة الأظنّ واحد) فلا يكون هناك تعارض ، ويلزم من اخراج ظنّ في مسألة ما ، التخصيص في الدليل العقلي وهو غير معقول .

(وهذا) الذي ذكرناه : من تفسير عبارة المحقق (معنى قوله) اي : المحقق (في مقام آخر : ان القياس مستثنى من الادلة الظنّية ، لا أن الظنّ القياسي مستثنى من مطلق الظنّ) فالأمارات هي المحور لا الظنّ (والمراد بالاستثناء هنا : اخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول لا داخلاً بالفعل) اي : لولا استثناء القياس لكان قابلاً للدخول لا أنّه داخل بالفعل ، وأمّا نقول : أنّه لا يرى بذلك الدخول بالفعل لأنّه كما قال : (وإلّا لم يصحّ بالنسبة الى المهملة) كما أوضحناه .

هذا غايةً ما يخطر بالبال في كشف مراده .

وفيه : انّ نتيجة المقدمات المذكورة لا- تتغيّر بتقريرها على وجه دون وجه ، فانّ مرجع ما ذكر من الحكم بوجوب الرجوع الى الأمارات الظنيّة في الجملة الى العمل بالظنّ في الجملة ، اذ ليس لذات الأمانة مدخلية في الحجّية في لحاظ العقل ، والمناط هو وصف الظنّ سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الاهمال .

(هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده) قدس سره ، حيث انّ عبارته مبهمة كما اعترف به صاحب الحاشية ، وصاحب الفصول ، وغيرهما .

(وفيه :) انّ صاحب القوانين فرّ من جعل الظنّ حجّة الى جعل الأمانة حجّة ، والحال أنّه لا فرق بينهما في ان النتيجة لو كانت كليّة ، لم يمكن اخراج القياس ، وإن كانت جزئية ، أمكن اخراج القياس ، فلا يهم أن تكون النتيجة : حجّية الأمارات ، أو حجّية الظنّ كما قال : (إنّ نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها) اي : تقرير المقدمات (على وجه دون وجه) أي : وجه كون الأمارات حجّة ، دون وجه كون الظنّ حجّة (فانّ مرجع ما ذكر من الحكم بوجوب الرجوع الى الأمارات الظنيّة في الجملة : الى العمل بالظنّ في الجملة) فسواء قلنا : الأمانة حجّة ، أو قلنا : الظنّ حجّة ، تكون النتيجة واحدة .

(اذ ليس لذات الأمانة مدخلية في الحجّية في لحاظ العقل) فانّ العقل يهيمه الظنّ بعد عدم امكان العلم ، ولا يهيمه الأمانة (والمناط هو وصف الظنّ سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الاهمال) فانّ مهمة العقل أن يعمل بالظنّ .

وقد تقدّم: أنّ النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهملة، بل هي معيّنة للظنّ الاطمئنانّي مع الكفاية، ومع عدمها فمطلق الظنّ، وعلى كلا التقديرين لا وجه لا خراج القياس.

وأما على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكّل معها خروج القياس، إذ الأشكال مبنيّ على عدم الإهمال وعموم النتيجة، كما عرفت.

الخامس:

هذا (وقد تقدّم: أنّ النتيجة على تقرير الحكومة، ليست مهملة، بل هي) أي: النتيجة كليّة (معيّنة للظنّ الاطمئنانّي مع الكفاية) من أيّ سبب كان الظنّ الاطمئنانّي المذكور.

(ومع عدمها) أي عدم الكفاية (فمطلق الظنّ) يلزم العمل به، سواء كان اطمئنانياً أم لا.

(وعلى كلا التقديرين) أي: سواء كانت النتيجة: الظنّ الاطمئنانّي، أو مطلق الظنّ، فإنّه (لا-وجه لا خراج القياس) لأنّ القياس قد يوجب الظنّ الاطمئنانّي وقد يوجب الظنّ المطلق.

(وأما على تقرير الكشف فهي) أي: النتيجة (مهملة) من غير فرق بين أن تكون النتيجة حجّية أسباب الظنّ، أو حجّية الظنّ نفسه، وحينئذٍ (لا يشكّل معها) أي: مع نتيجة الكشف (خروج القياس، إذا الأشكال مبنيّ على عدم الإهمال وعموم النتيجة - كما عرفت -) فكلمًا قلنا: النتيجة مهملة أمكن اخراج القياس، وكلمًا قلنا: أنّ النتيجة كليّة لم يمكن اخراج القياس، فلا ربط لكلام المحقّق القمي رحمه الله بجواب كيفية اخراج القياس.

(الخامس) من الوجوه التي ذكرها لاخراج القياس عند الانسداد، ما ذكره

ص: 352

انّ دليل الانسداد إنّما يُثبتُ حجّية الظنّ الذي لم يَقمُ على عدم حجّيته دليلٌ .

فخروج القياس على وجه التخصّص دون التخصيص .

توضيحُ ذلك : انّ العقل إنّما يحكم باعتبار الظنّ وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال لأنّ البراءة الظنيّة تقوم مقام العلميّة .

أمّا اذا حصل بواسطة منع الشارع القطعُ بعدم البراءة بالعمل بالقياس ، فلا يبقى براءة ظنيّة حتى يحكم العقلُ بوجوبها .

المحقّق المحشّي وأخوه صاحب الفصول من (: انّ دليل الانسداد إنّما يثبت حجّية الظنّ ، الذي لم يَقمُ على عدم حجّيته دليل) فاذا قام دليل على عدم حجّية ظنّ ، لم يتكفّل دليل الانسداد بحجّيته .

وعليه : (فخروج القياس) عن الظنون التي هي حجّة بسبب دليل الانسداد ، يكون (على وجه التخصّص دون التخصيص) فإنّ القياس كان خارجاً من الأول لا أنّه كان داخلياً في عموم الظنّ ثم خرج .

(توضيح ذلك : إنّ العقل إنّما يحكم باعتبار الظنّ وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال) اي : إنّ العقل يقول : اعمل بالظنّ ولا تعمل بالوهم الذي هو الطرف الآخر للظنّ (لأنّ البراءة الظنيّة تقوم مقام العلميّة) عند تعذرهما ، فإنّ الطريق العقلائي هو إتباع العلم ، فاذا لم يكن علم لزم إتباع الظنّ ، لأنّه كما أنّ العلم يستلزم البراءة ، الظنّ أيضاً يستلزم البراءة عند الانسداد .

(أمّا اذا حصل بواسطة منع الشارع القطعُ بعدم البراءة بالعمل بالقياس ، فلا يبقى براءة ظنيّة) في حال الانسداد (حتى يحكم العقل بوجوبها) اي : بوجوب هذه البراءة الظنيّة .

واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند إفتتاح باب العلم في المسألة ، كما تقدّم نظيره في تقرير اصالة حرمة العمل بالظن .

فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار الظن ووجوب العمل به . فإنّ هذا لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل بالظن ، لأنّ حرمة العمل بالظن مع التمكن إنّما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي .

فاذا فرض الدليل على اعتبار الظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علمياً فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي ،

(واستوضح ذلك ، من حكم العقل : بحرمة العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة) ، فإنّه اذا كان باب العلم منفتحاً يحرم العمل بالظن (كما تقدّم نظيره في تقرير اصالة حرمة العمل بالظن) فانا اقمنا الأدلة الأربعة على حرمة العمل بالظن حال الانفتاح .

(فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار الظن ووجوب العمل به) اي : بالظن (فإنّ هذا لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل بالظن) وإتّما يكون تخصّصاً (لأنّ حرمة العمل بالظن مع التمكن) من العلم (إنّما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي) والمراد : الأعم من العلم والعلمي كما هو واضح (فاذا فرض الدليل على اعتبار الظن ووجوب العمل به) اي : بالظن (صار الامتثال في العمل بمؤداه علمياً) لأن الشارع قال : اتّبع هذا الظن (فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي) لأنّ هذا الظن

فما نحن فيه على العكس من ذلك .

وفيه : إنك قد عرفت عند التكلّم في مذهب ابن قبة أنّ التعبد بالظنّ مع التمكن من العلم على وجهين :

أحدهما : على وجه الطريقيّة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره عدا كون الظنّ إنكشافاً ظنيّاً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة .

في حال الانفتاح خرج تخصيصاً .

(فما نحن فيه) وهو : قيام الدليل على عدم جواز الاكتفاء بالظنّ القياسي في مقام تحصيل الامتثال في حال الانسداد (على العكس من ذلك) الذي ذكرناه : من الاكتفاء بالظنّ في حال الانفتاح ، ففي حال الانفتاح يعمل بالظنّ بالنصّ ، وفي حال الانسداد لا يعمل بالظنّ بالنصّ أيضاً .

(وفيه :) إنّ إجازة العمل بالظنّ في حال الانسداد اذا لم يكن الشارع يتدارك مصلحة الواقع مع المخالفة قبيح ، وكذلك حال المنع عن العمل بالظنّ في حال الانسداد ، فليس إجازة الظنّ في حال الانفتاح مطلقاً ، كما ليس المنع عن الظنّ في حال الانسداد مطلقاً ، وهذا ما يذكره المصنّف في السادس من الأجوبة ، كما قال : (إنك قد عرفت عند التكلّم في مذهب ابن قبة) في أوّل الكتاب (أنّ التعبد بالظنّ مع التمكن من العلم على وجهين) بالنحو التالي :

(احدهما : على وجه الطريقيّة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره) بالعمل بالظنّ (عدا كون الظنّ إنكشافاً ظنيّاً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به) اي : بالظنّ (عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة) فاذا لم تكن مطابقة فاتّ المكلف مصلحة الواقع .

والثاني : على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتئة على تقدير مخالفة الظن للواقع .

وقد عرفت أنّ الأمر بالعمل بالظنّ مع التمكن من العلم على الوجه الأوّل قبيحٌ جداً ، لأنّه مخالفٌ لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظنيّ يحتمل الافضاء الى خلاف الواقع .

نعم ، إنّما يصحّ التعبّد على الوجه الثاني .

فنقول : إنّ الأمر فيما نحن فيه كذلك ،

(والثاني :) الظنّ (على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها) اي : بهذه المصلحة السلوكية (مصلحة الواقع الفاتئة) على المكلف (على تقدير مخالفة الظنّ للواقع) فاذا خالف الظنّ الواقع تدارك الشارع تلك المصلحة الفاتئة باعطاء بدلها للمكلف ، وهذا ما اصطالحنا عليه في اول الكتاب : بالمصلحة السلوكية .

(وقد عرفت : ان الامر بالعمل بالظنّ مع التمكن من العلم على الوجه الأوّل ، قبيحٌ جداً) لأنّ الشارع هو الذي سبّب تقويت مصلحة الواقع على المكلف والشارع لا يفعل القبيح .

وإنّما يكون قبيحاً (لأنّه مخالف لحكم العقل) الحاكم (بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظنيّ يحتمل الافضاء) والانتهاه (الى خلاف الواقع) مع عدم التدارك لتلك المصلحة ، فان المولى اذا ترك العبد وشأنه طرق سبيل العلم ، والعلم يسبّب دركه لمصلحة الواقع اما اذا جعل له طريقاً ظنياً وفاته مصلحة الواقع ، فاللازم على المولى أن يتدارك تلك المصلحة .

(نعم ، إنّما يصحّ التعبّد على الوجه الثاني) اي : على المصلحة السلوكية (فنقول : إنّ الأمر فيما نحن فيه) من منع القياس في حال الانسداد (كذلك) فاذا

فإنه بعدما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني ، فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون إن كان على وجه
الطريقة ، بان نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث أنه ظنّ يحتمل فيه الخطأ ، فهو قبيحٌ ، لأنه تعرّض لفوات الواقع فينتقضُ
به الغرضُ .

كما كان يلزم ذلك من الأمر بسلوكه على وجه الطريقة عند التمكن من العلم ، لأنّ حال الظنّ عند الانسداد من حيث الطريقة حال العلم
مع الانفتاح

تدارك المولى المصلحة الواقعية الفاتنة من المكلف ، صح منع القياس ، والألم يصح .

(فإنه بعدما حكم العقل بانحصار الامتثال - عند فقد العلم - في سلوك الطريق الظني) « في سلوك » متعلق ب « انحصار » (فنهى الشارع
عن العمل ببعض الظنون) كالقياس (إن كان على وجه الطريقة ، بان نهى عند فقد العلم ، عن سلوك هذا الطريق) اي : طريق القياس (
من حيث أنه ظنّ يحتمل فيه الخطأ ، فهو قبيح) على المولى أن ينهى عنه .

وإنما يكون قبيحاً على المولى (لأنه تعرّض لفوات الواقع) فإنّ القياس في جملة من الأحوال يطابق الواقع ، فنهى المولى عنه بسبب تقويته
للمصلحة على عبده (فينتقض به الغرض) اي : بسبب هذا النهي ينتقض غرض المولى ، فإنّ غرض المولى : درك العبد مصلحة الواقع ،
والنهي يسبب تقويت هذه المصلحة على العبد .

(كما كان يلزم ذلك) اي : نقض الغرض (من الأمر بسلوكه على وجه الطريقة عند التمكن من العلم) فإنّ الأمر بالظنّ عن الانفتاح ،
يشابه النهي عن الظنّ عند الانسداد (لأنّ حال الظنّ عند الانسداد من حيث الطريقة ، حال العلم مع الانفتاح

لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية في الأول ، كما لا يجوز الأمر به في الثاني .

فالنهي عنه وإن كان مُخرجاً للعمل به عن ظنّ البراءة الى القطع بعدمها إلا أن الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من أنه قبيح .

وإن كان على وجه يكشفُ النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظنّ يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه ، فهذا وإن كان جائزاً حسناً ، نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح ، فهذا

لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية (اي : من حيث الطريقيّة (في الأول) عند الانسداد (كما لا يجوز الأمر به في الثاني) عند الانفتاح .

وعليه : (فالنهي عنه) اي : عن القياس (وإن كان مخرجاً للعمل به عن ظنّ البراءة الى القطع بعدمها) اي : بعدم البرائة كما ذكره المستدل (إلا أنّ الكلام في جواز هذا النهي) وأنه هل يجوز أن ينهى عنه المولى أو لا يجوز ؟ .

وإنما كان الكلام في هذا النهي (لما عرفت : من أنه) اي : النهي في حال الانسداد عن بعض الظنون (قبيح) وقد مرّ تفصيله .

(وإن كان على وجه يكشفُ النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظنّ) القياسي بحيث (يغلب) تلك المفسدة (على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه) اي : عند طرح القياس (فهذا وإن كان جائزاً حسناً) عند العقل (نظير الأمر به) اي : بالظنّ (على هذا الوجه) اي : وجه غلبة مصلحة الطريق على مصلحة الواقع (مع الانفتاح) لباب العلم ، إلا أنه جواب آخر كما قال :

(فهذا) الجواب بأن النهي عن القياس لغلبة مفسدة القياس على مفسدة ترك

يرجع الى ما سنذكره في الوجه السادس .

وحاصله : أنّ النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به . فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظنّ مع الانسداد ، نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانتفاح .

فان قلت : اذا بُني على ذلك ، فكلّ ظنّ من الظنون يحتمل أن

الواقع (يرجع الى ما سنذكره في الوجه السادس) وهو : أنّه لو عمل بالقياس في حال الانسداد ، حصل على عشرين مفسدة - مثلاً - أما اذا لم يعمل بالقياس حصل على عشرة مفاسد ، فحيث يرى الشارع أنّ في العمل بالقياس زيادة مفسدة ينهى عنه .

(وحاصله : أنّ النهي) من الشارع عن العمل بالقياس في حال الانسداد (يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة) تلك المصلحة (على تقدير العمل به) اي : بالقياس .

وعليه : (فالنهي عن الظنون الخاصة) في حال الانسداد (في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظنّ مع الانسداد) إنّما يكون (نظير الأمر بالظنون الخاصة) كالخبر الواحد وما اشبهه (في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانتفاح) فأنّه في حال الانتفاح يأمر الشارع بالعمل بالظنّ ، لأنّه يرى أن العمل بالظنّ له عشرون مصلحة ، فيما يعلم الشارع بأنّه لو لم يعمل بالظنّ يدرك فقط عشرة مصالح .

(فان قلت : اذا بُني على ذلك) اي : على ان القياس يحتمل أن يكون اكثر مفسدة ولذلك نهى الشارع عنه في حال الانسداد (فكلّ ظنّ من الظنون يحتمل أن

يكون في العمل به مفسدةٌ كذلك .

قلت : نعم ، ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يُظنّ معه البراءة عند الانسداد .

يكون في العمل به مفسدةٌ كذلك) أي : مفسدة أكثر ، فنحتمل أنّ هذا الظنّ أيضاً منع الشارع منه .

هذا ، وقد تقدّم : ان مع احتمال المنع لا يصح الاستدلال ، لأنّه من الأمور العقليّة وقالوا : اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، فكيف تعملون أنتم في حال الانسداد بسائر الظنّون : كالظنّ الحاصل من الخبر الواحد ، أو الاجماع المنقول ، أو الشهرة ، أو الأولوية ، أو ما اشبه ذلك ؟ .

(قلت : نعم) هذا الاحتمال موجود في سائر الظنّون (ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يُظنّ معه بالبرائة عند الانسداد) .

وإنّما لا يقدح ، لأنه إنّما هو بعد الاحتياج الى العمل لفرض بقاء التكليف ، وفرض انه لا طريق غير الظنّ ، فاذا لم يرض الشارع بالظنّ ، كان اللازم عليه أن ينهى عن الظنّ وينصب طريقاً آخر ، فاذا رأيناه لم ينصب طريقاً آخر ، ولم ينه عن الظنّ ، كشفنا عن أنّ الظنّ ليس ممّا يحتمل فيه المفسدة الأكثر ، كما كان في القياس المفسدة الأكثر .

والحاصل : انه اذا كان في الخبر - مثلاً - في حال الانسداد مفسدة أكثر ، كان اللازم على الشارع أن ينهى عن الخبر كما نهى عن القياس ، فاذا رأيناه لم ينه عن الخبر ، ولم ينصب طريقاً آخر غير الخبر ، كشفنا عن ان الخبر حجّة من باب الظنّ الانسدادي ، وهذا عكس حال الافتتاح .

ص: 360

كما أنّ احتمال وجود المصلحة ، المتداركة لمصلحة الواقع في ظنّ لا يقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح ، وقد تقدّم في آخر مقدّمات الانسداد ، ان العقل مستقلّ بوجوب العمل بالظنّ مع انسداد باب العلم ، ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبّد به غير الظنّ ، اذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشكّ في البراءة ، أو توهمها ولا يجوز العدول عن البراءة الظنيّة اليهما .

وهذا الوجه وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً إلا أن ظاهر أكثر

(كما انّ احتمال وجود المصلحة ، المتداركة لمصلحة الواقع في ظنّ لا- يقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح)
فلا احتمال لا ينفع لا في حال الانفتاح ولا في حال الانسداد .

هذا (وقد تقدّم في آخر مقدّمات الانسداد : ان العقل مستقلّ بوجوب العمل بالظنّ مع انسداد باب العلم) لانه لا طريق غير الظنّ (ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبّد به غير الظنّ) .

مثلاً : احتمال ان تكون القرعة ، أو الجفر ، أو الرّمل ، أو النوم ، أو ما أشبه ذلك هو الطريق المتعبّد به لا ينفع في جعل هذه الأمور طريقاً في قبّال الظنّ ، الذي جعله العقلاء طريقاً عند الانسداد (اذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل) كونه طريقاً شرعياً عند الانسداد (سوى الشكّ في البراءة أو توهمها) اي : توهم البراءة (ولا يجوز العدول عن البراءة الظنيّة اليهما) اي : الى البراءة الشكّيّة والبراءة الوهميّة ، فالاحتمال في مقابل الظنّ باطلّ عقلاً .

(وهذا الوجه) السادس من أجوبة اشكال خروج القياس (وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً) في جواب وجه خروج القياس في حال الانسداد (إلا أن ظاهر أكثر

الأخبار النهائية عن القياس أنه لا مفسدة فيه إلا الوقوع في خلاف الواقع ، وإن كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية ، إلا أن دلالة الأكثر اظهر .

فهي الحاكمة على غيرها ، كما يظهر لمن راجع الجميع ، فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقيّة ، وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه .

الأخبار النهائية عن القياس : أنه لا مفسده فيه) بالذات ، بأن يكون القياس كالخمر - مثلاً - (إلا الوقوع في خلاف الواقع) فإنّ القياس إنّما يكون منهياً عنه ، لأنه على الأكثر يخالف الواقع .

هذا (وإن كان بعضها) اي : بعض تلك الأخبار (ساكتاً عن ذلك) اي : عن كثرة وقوع القياس في خلاف الواقع (وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية) كما هو مدار الوجه السادس من الاجوبة التي ذكرناها (إلا أن دلالة الأكثر) من الأخبار الدالة على مفسدة خلاف الواقع في القياس (اظهر) من دلالة بعض الأخبار في المفسدة الذاتية .

إذن : (فهي) اي الاخبار الأكثر ، تكون (الحاكمة على غيرها) لأنّ ظهور مفسدة خلاف الواقع (كما يظهر لمن راجع الجميع) اي : جميع الأخبار الواردة في القياس ، في باب القضاء من الوسائل ، والمستدرك وغيرها .

وعليه : (فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقيّة) فيكون النهي - عند فقد العلم - عن سلوك الطريق القياسي من حيث أنه ظنّ يحتمل فيه الخطأ ، فهو قبيح لأنه تعرض لتفويت الواقع ، (وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه) فإنه نهى عند الانفتاح ، لا أنه نهى عن الانسداد .

إلا أن يقال : إنّ النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقيّة لا بدّ من حملها في مقابل العقل المستقلّ على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع الى الأئمة عليهم السلام ، والأدلة القطعية منها كالأجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية .

كما أنّه اذا قام دليل على حجّية الظنّ مع التمكن من العلم ، نحمله على وجود المصلحة المتدركة لمخالفة الواقع ، لأنّ حمله على العمل من حيث الطريقيّة مخالفٌ لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره .

(الأ- أن يقال : إنّ النواهي اللفظية) التي نهت (عن العمل بالقياس) وتبين فيها جهة النهي وهو : كونه (من حيث الطريقيّة ، لا بدّ من حملها في مقابل العقل المستقل) الدال ذلك العقل على العمل بمطلق الظنّ عند الانسداد (على صورة انفتاح باب العلم ، بالرجوع الى الأئمة عليهم السلام) اجمعين .

(و) أمّا (الأدلة القطعية منها) اي : من الأدلة الدالة على حرمة العمل بالقياس غير الروايات (كالأجماع المنعقد على حرمة العمل به) اي : بالقياس (حتى مع الانسداد) فذلك (لاوجه له غير المفسدة الذاتية) كما تقدّم : من أنّ بعض الأخبار أيضاً ظاهر في ثبوت المفسدة الذاتية .

(كما أنّه اذا قام دليل على حجّية الظنّ مع التمكن من العلم ، نحمله على وجود المصلحة المتدركة لمخالفة الواقع) فأنّه لا يمكن للشارع تجويز العمل بالظنّ حال الانفتاح ، إلا اذا تداركه الشارع عند مخالفة الظنّ للواقع .

وإنّما نحمل الظنّ على وجود المصلحة المتدركة في حال الانفتاح (لأنّ حمله) اي حمل الظنّ (على العمل من حيث الطريقيّة ، مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره) اي : مع تيسر العلم .

الوجه السابع : هو أنّ خصوصيّة القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع ، كما يشهد به قوله عليه السلام : « إنّ السنّة اذا قيست مُحَقَّقَ الدِّينِ » ، وقوله : « كانَ ما يُفسدُهُ أكثرُ ممّا يُصلحُهُ » ، وقوله : « ليسَ شيءٌ أبعدَ عن عُقولِ الرِّجالِ من دينِ اللَّهِ »

هذا ، ولا يخفى : أنّ خلاصة هذا الوجه الذي هو سادس الوجوه ، كان عبارة : عن وجود مفسدة ذاتية في القياس ، ولذلك نهى الشارع عنه .

(الوجه السَّابع :) من وجوه أجوبة اشكال خروج القياس (هو أن) في القياس مفسدة خلاف الواقع ، لا المفسدة الذاتية ، فحيث أنّه كثيراً ما يخالف الواقع نهى الشارع عنه ، حتى في حال الانسداد ، فخرج (خصوصيّة القياس من بين سائر الأمارات) حيث أجاز الشارع سائر الأمارات وأبطل العمل بالقياس (هي غلبة مخالفتها) أي : القياسات (للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام : « إنّ السنّة اذا قيست مُحَقَّقَ الدِّينِ » (1)) المَحَقَّقُ : بمعنى : البطلان ، اي : بطل الدّين ، لأنّه لا يطابق الواقع حينئذٍ .

(وقوله) عليه السلام : (« كانَ ما يُفسدُهُ أكثرُ ممّا يُصلحُهُ » (2)) لأنّ الافساد عبارة عن المخالفة للواقع ، بينما الاصلاح عبارة عن الموافقة للواقع .

(وقوله) عليه السلام : (« ليسَ شيءٌ أبعدَ عن عُقولِ الرِّجالِ من دينِ اللَّهِ » (3)) وقد تقدّم معنى : ان العقل لا يصيب الدّين ، وان المراد به في الجزئيات والآفالكليات

ص: 364

1- - الكافي فروع : ج 7 ص 299 ح 6 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 41 ب 6 ح 33160 و ج 29 ص 352 ب 44 ح 35762 .

2- - بحار الأنوار: ج 1 ص 208 ب 5 ح 7 وفيه ما يصلح ، وسائل الشيعة: ج 27 ص 25 ب 4 ح 33112 .

3- - تفسير العياشي : ج 1 ص 11 ح 2 و ص 12 ح 8 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 192 ب 13 ح 33572 بحار الأنوار : ج 92 ص 91 ب 8 ح 37 و ص 94 ح 45 و ص 95 ب 9 ح 48 والجميع بالمعنى .

وغير ذلك .

وهذا المعنى لَمَّا خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنيّة عند فقد العلم ، فهو إنّما يحكمُ بها لادراك أكثر الواقعيّات المجهولة بها . فاذا كشف الشارِعُ عن حال القياس وتبيّن عند العقل حالّ القياس فيحكمُ حكماً اجمالياً بعدم جواز الرّكون اليه .

نعم ، اذا حصل الظنّ منه في خصوص مورد ، لا يحكم بترجيح غيره عليه

غالباً تصاب بالعقول ، فإنّ الاسلام دين العقل .

(وغير ذلك) من الروايات الدالة على أنّ القياس يخالف الواقع كثيراً .

(وهذا المعنى) اي : غلبة مخالفة القياس للواقع (لَمَّا خفي على العقل ، الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنيّة عند فقد العلم) اذ العقل يحكم بوجوب اتباع العلم في امثال أوامر المولى ، فاذا فقد المكلف العلم بها ، (فهو) اي : العقل يحكم بوجوب اتباع الظنّ .

و (إنّما يحكم بها) اي : بتلك الطرق الظنيّة (لادراك اكثر الواقعيّات المجهولة بها) اي : بهذه الطرق ، وقوله : « بها » متعلق « بالادراك » فإنّ تلك الطرق تدرك اكثر الواقعيّات المجهولة (فاذا كشف الشّارع عن حال القياس) وأنّه لا يطابق الواقع (وتبيّن عند العقل حال القياس ، فيحكم) العقل (حكماً اجمالياً بعدم جواز الرّكون اليه) اي : الى القياس ، لأنّ الشارِع العالم بالحقائق كشف للعقل عدم مطابقة القياس على الاغلب للواقع .

(نعم ، اذا حصل الظنّ منه) اي : من القياس (في خصوص مورد) من الموارد وفرع من الفروع ، في حين (لا- يحكم) العقل (بترجيح غيره عليه) أي : لا يحكم

ص: 365

في مقام البراءة عن الواقع . لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدًا بحيث يظهر منه : إني ما أريد الواقعيات التي تضمّنها ، فان الظنّ ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره .

وحينئذٍ : فالمُحسّنُ لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقيّة

بترجيح غير القياس عليه ، لأنّ المفروض : ان غيره وهُمّ والقياس ظنّ ، ولهذا يحكم العقل في هذا المورد الخاص بترجيح القياس على غيره .

كما يحكم العقل (في مقام البرائة عن الواقع) فان العقل حيث يريد أن يحكم ببرائة الانسان عن الواقع ، وكان باب العلم منسداً ، وحصل له ظنّ من القياس ، حكم على طبق القياس .

(لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدًا) بان يقول : حتى في هذا المورد من الظنّ لا- تعمل بالقياس ، وإثما اعمل بالوهم المطابق لسائر الأصول : كالأستصحاب والبرائة ، ما اشبه ، (بحيث يظهر منه) اي : من الشارع حيث منع عن الظنّ القياسي بأن يقول : (إني ما أريد الواقعيات التي تضمّنها) القياس .

فان قلت : كيف يمنع الشارع عن الظنّ في حال الانسداد ؟ اليس الظنّ في حال الانسداد كالعلم ؟ .

قلت : كلا (فان الظنّ ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه) فان الشارع يتمكن من أن يكلف الشخص بترك الظنّ ، بينما لا يتمكن أن يكلف الشخص بترك العلم ، والفارق : ان الظنّ ليس كاشفاً قطعياً ، بخلاف العلم .

وعليه : فيتمكن الشارع من منع الشخص عن العمل بالقياس (والأخذ بغيره) بأن يقول : خذ بالأصول وان كانت موهومة ، واترك القياس وإن كان مظنوناً .

(وحينئذٍ : فالمُحسّنُ لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقيّة) بأن يقول :

كوئنه في علم الشارع مؤدياً في الغالب الى مخالفة الواقع .

والحاصل : ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقيّة إمّا أن يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينافي الغرض ، وأمّا أن يكون لاجل قبح ذلك في نظر الطّان ، حيث أن مقتضى القياس أقرب في نظره الى الواقع ، فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الطّان .

أمّا الوجه الأوّل ، فهو مفقود في المقام ، لأنّ المفروض غلبة مخالفته للواقع .

ان القياس ليس بطريق (كونه في علم الشارع مؤدياً في الغالب الى مخالفة الواقع) وإن لم يدرك العقل ذلك .

(والحاصل : ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقيّة) اي : لا على أن فيه مفسدة ذاتية ، يكون على وجهين :

(إمّا أن يكون لغلبة الوقوع فيخلاف الواقع مع طرحه) اي : مع طرح القياس ، (فينافي الغرض) اي : غرض المولى ، ونقض الغرض قبيح ، فقبح النهي إنّما هو لأنّه منافٍ للغرض واقعاً .

(وأمّا أن يكون لأجل قبح ذلك) اي : قبح النهي عن العمل بالقياس (في نظر الطّان ، حيث أن مقتضى القياس أقرب في نظره الى الواقع ، فالنهي عنه) اي : عن القياس (نقض لغرضه في نظر الطّان) .

والحاصل : ان قبح نهي الشارع عن العمل بالقياس ، اما لأنّه منافٍ للغرض واقعاً ، وإمّا لأنّه منافٍ للغرض في نظر الطّان .

(أما الوجه الأوّل : فهو مفقود في المقام) اي : في مقام النهي عن القياس (لأنّ المفروض غلبة مخالفته للواقع) فلا قبح للنهي من جهة منافاته للغرض واقعاً .

وأما الوجه الثاني ، فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه المسألة ولو لأجل اطراد الحكم .

الا ترى أنه يصح أن يقول الشارع للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه : « ما أريد منك الصلاة بطهارة الثوب » وإن كان ثوبه في الواقع نجساً ، حسماً لمادة وسواسه .

وأما الوجه الثاني : فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع منه (بمعنى : انّ الشارع لا يريد الواقع من طريق القياس ، وإنما يريد الواقع من طريق الأصل المنافي للقياس (في هذه المسألة) الشخصية (ولو لأجل اطراد الحكم) .

فان الشارع اراد المنع عن القياس كلبية لكثرة مخالفته للواقع ، فرفع اليد عن القياس حتى في مورد اصابته للواقع ، وذلك لأنّ مفسدته كان اكثر من مصلحته ، فقدّم الشارع ترك العمل بالقياس رأساً من باب تقديم الأهم على المهم ، وهذا ما يفعله العقلاء في كلّ مورد يكون فيه المفسدة اكثر من المصلحة .

(ألا ترى : أنه يصحّ أن يقول الشارع للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه : ما أريد منك الصلاة بطهارة الثوب) اطلاقاً ، بل صلّ بالثوب طاهراً كان أو نجساً ، وهو يصلي احياناً في الثوب النجس ، لانه يترك قطعه (وإن كان ثوبه في الواقع نجساً) ؟ .

وإنما يقول له الشارع ذلك ويرفع يده عن الحكم الواقعي (حسماً) وقطعاً (لمادة وسواسه) فاذا صح ذلك في العلم ، صح ذلك في الظنّ أيضاً بطريق اولى .

ونظيره : انّ الوالد اذا أقام ولده الصغير في دكانه في مكانه ، وعلم منه أنه يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة ، صحّ له منعه عن العمل بظنّه .

ويكون منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع ، ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية اقداماً منه ورضىً بالخسارة وترك العمل بما يظنّه نفعاً ، لئلا يقع في الخسارة في مقامات أخر ، فانّ حصول الظنّ الشخصي بالنفع تفصيلاً في بعض الموارد لا ينافي علمه بانّ العمل بالظنّ القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالباً في مخالفة الواقع .

(ونظيره) اي : نظير نهي المولى حتى في صورة المطابقة للواقع (: انّ الوالد اذا أقام ولده الصغير في دكانه في مكانه) اي : في مكان الوالد (وعلم) الوالد (منه أنّه

يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة ، صحّ له) اي : للوالد (منعه عن العمل بظنّه ويكون منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع) لأنّ الوالد يريد الربح ، والولد اذا عمل بظنونه سبب الخسارة في الاجناس .

(ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية ، اقداماً منه ورضىً بالخسارة ، و) اقداماً على (ترك العمل بما يظنّه نفعاً) فقوله : « وترك » ، عطف على قوله : « بالخسارة » (لئلا يقع في الخسارة في مقامات أخر) فالصبي يعلم بانّ الوالد قد صرف النظر عن هذا النفع الشخصي ، حتى لا يقع في خسارات في مقامات أخر .

(فانّ حصول الظنّ الشخصي بالنفع - تفصيلاً - في بعض الموارد ، لا ينافي علمه ، بانّ العمل بالظنّ القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره ، يوجب الوقوع غالباً في مخالفة الواقع) فاذا كانت هناك موارد للقياس من زيد

ولذا علمنا ذلك من الأخبار المتواترة معنىً مع حصول الظنّ الشخصي في الموارد منه ، إلاّ أنّه كلّ مورد حصل الظنّ نقول بحسب ظنّنا إنّّه ليس من موارد التخلّف فنحمل عمومَ نهى الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس ، لئلا يقع في مفسدة

ومن آخرين ، علم زيد بأن جملة من هذه الموارد التي يقيسها هو أو يقيسها غيره من المكلفين تخالف الواقع ، فيعلم زيد بأنّ الشارع منع عن القياس اطلاقاً حتى لا يقع المكلف في مخالفة الواقع كثيراً وان ظنّ زيد أنّ القياس في هذا المورد الشخصي يطابق الواقع .

(ولذا) اي : لاجل ما ذكرناه : من أن حصول الظنّ الشخصي بالنفع - تفصيلاً - في بعض الموارد ، لا ينافي علمنا بخلاف الواقع في غالب موارد القياس (علمنا ذلك) اي : علمنا أنّ خلاف الواقع في القياس اكثر (من الأخبار المتواترة معنىً ، مع حصول الظنّ الشخصي في الموارد منه) اي : من القياس ، وقوله : « لذا » صغرى لكبرى قوله : « فان حصول الظنّ الشخصي . . . » فكلام المصنّف : مثل أن يقال : الانسانُ خلقُ حسنًا ، ولذا نرى زيدا حسنًا .

(إلاّ أنّه) لمّا لم يمكن الظنّ القياسي بمطابقة الواقع مع الظنّ بأنّه خلاف الواقع ، لأنّه جمع بين التقيضين ف (كلّ مورد حصل الظنّ) من القياس (نقول : بحسب ظنّنا : أنّه ليس من موارد التخلّف ، فنحمل عموم نهى الشارع الشامل لهذا المورد) الشخصي (على رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس) .

وإنّما رفع الشارع يده عن القياس المطابق للواقع (لئلا يقع) العبد (في مفسدة

تخلفه عن الواقع في اكثر الموارد .

هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الاشكال وعليك بالتأمل في هذا المجال ، والله العالم بحقيقة الحال .

المقام الثاني

فيما اذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص ،

تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد) فكما أنه مع علم الوسواسي بالنجاسة يقول الشارع له : رفعت يدي عن الواقع المعلوم عندك ، كذلك مع الظن القياسي يقول الشارع : رفعت يدي عن الواقع المظنون عندك .

(هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الاشكال) القائل : بأنه كيف يمكن للشارع منع القياس في حال الانسداد ؟ (وعليك بالتأمل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال) .

هذا كله بناءً على المنع عن القياس في حال الانسداد ، أما من يرى ان القياس في حال الانسداد يجوز العمل به ، فلا يحتاج الى هذه الاجوبة ، لأنه يرى ان المنع عن القياس خاص بحال الانفتاح ولو للانصراف .

ثم ان المصنف قال قبل صفحات : ان الاشكال في مقامين : احدهما : في خروج القياس ، وثانيهما : في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر ، وحيث فرغ من الكلام في المقام الاول قال :

(المقام الثاني : فيما اذا قام ظن من أفراد مطلق الظن) الانسدادي (على حرمة العمل ببعضها) اي : ببعض الظنون الأخر من افراد مطلق الظن (بالخصوص) بأن دلّ الدليل الفلاني على أن الدليل الفلاني الآخر لا اعتبار به .

لا على عدم الدليل على اعتباره .

فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة، لأن مرجعها الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل .

وفي وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقت

(لا على عدم الدليل على اعتباره) أي : اعتبار الفرد الآخر من الظن لأن الظن القياسي - مثلاً - قد يقوم على عدم اعتبار شيء ، وقد يقوم على عدم الدليل على اعتباره ، فإن مورد الاشكال هو الأول ، لا الثاني .

وعليه : (فيخرج) من هذا المقام وهو الظن المانع والممنوع (مثل : الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة) فإن المشهور من العلماء يقولون : ان الشهرة ليست بحجة ، فهذا لا يسمى من الظن المانع والممنوع (لأن مرجعها) أي : مرجع هذه الشهرة المنعقدة على عدم حجية الشهرة (الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها) أي : بقاء الشهرة (تحت الاصل) اي : اصل عدم الحجية ، فإنه لو شككنا في الحجية ، فالاصل : عدم الحجية .

إذن : فالشهرة المانعة لا تقول : ان الشهرة ممنوعة العمل ، وإنما تقول : لا دليل على حجية الشهرة ، فإن مثل هذه المسألة خارجة عن مقامنا وهو الظن المانع والممنوع .

نعم ، لو قامت الشهرة على وجود الدليل على المنع عن العمل بالشهرة ، كان من ظن المانع والممنوع .

(وفي وجوب العمل بالظن الممنوع) قوله ، (أو المانع) قول ثان ، (أو الأقوى منهما) قول ثالث ، (أو التساقت) فلا يعمل لا بالظن المانع ولا بالممنوع

ص: 372

وجوه بل أقوال .

ذهب بعضُ مشايخنا إلى الأوّل ، بناءً منه على ما عرفت سابقاً ، من بناء غير واحد منهم أنّ دليل الانسداد لا يثبتُ إعتبارَ الظنّ في المسائل الأصوليّة التي منها مسألة حجّية الممنوع .

ولازم بعض المعاصرين الثاني ، بناءً على ما عرفت منه ، من أنّ اللازم بعد الانسداد تحصيلُ الظنّ بالطريق ، فلا عبرة بالظنّ بالواقع ما لم يتم على اعتباره الظنّ .

قول رابع ، (وجوه بل أقوال ؛ ذهب بعض مشايخنا) وهو : شريف العلماء ، وقبّله قال بذلك الرياض ، وبعده جماعة آخرون (إلى الأوّل) وهو : أنّ يعمل بالظنّ الممنوع ، ويسقط المانع .

وذلك (بناءً منه على ما عرفت سابقاً : من بناء غير واحد منهم : أنّ دليل الانسداد لا يثبتُ إعتبارَ الظنّ في المسائل الأصوليّة ، التي منها مسألة حجّية الممنوع) فالظنّ المانع ليس بحجّة ، ولا حق للظنّ المانع أن يقول : إنّ الظنّ الممنوع ليس بحجّة ، فالظنّ الممنوع داخل تحت دليل الانسداد ويعمل به ، بخلاف الظنّ المانع .

(ولازم بعض المعاصرين) كالثّستري ، وصاحب الحاشية ، وصاحب الفصول (الثاني) وهو : أنّ الظنّ المانع حجّة ، والممنوع ليس بحجّة .

وذلك (بناءً على ما عرفت منه) أي من هذا البعض (: من أنّ اللازم بعد الانسداد ، تحصيلُ الظنّ بالطريق) أي : إنّ دليل الانسداد يدلّ على حجّية الظنّ في المسألة الأصولية (فلا عبرة بالظنّ بالواقع) أي : بالمسألة الفرعية (ما لم يتم على اعتباره الظنّ) الطريقي ، وفيما نحن فيه : الظنّ على عدم الاعتبار ، فلا يؤخذ

ص: 373

وقد عرفت ضعف كلا البنائين وأن نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع .

نعم ، بعض من وافقنا ، واقعاً أو تنزلاً ، في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق ، إختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع

بالظن الممنوع ، الذي قام ظن في المسألة الأصولية على عدم اعتباره .

هذا (وقد عرفت : ضعف كلا البنائين) لأن المصنّف ذهب الى حجّية الظن في المسائل الاصولية والفرعية معاً (و) قال : (ان نتيجة مقدمات الانسداد هو : الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع) أي : الظن ببرائة الذمة عن التكاليف المتوجهة الى المكلف حسب العلم الاجمالي العام (الحاصل) ذلك الظن بسقوط التكاليف (بموافقة نفس الواقع) وهو الظن في المسألة الفرعية (وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع) وهو الظن في المسألة الأصولية .

(نعم ، بعض من وافقنا - واقعاً أو تنزلاً - في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق ، اختار في المقام) أي : في مسألة الظن المانع والممنوع (وجوب طرح الظن الممنوع) والأخذ بالظن المانع .

وقوله : « واقعاً أو تنزلاً » ، يعني : ان بعضهم قال بمثل مقالتنا : من ان الظن حجّة ، سواء كان في المسألة الأصولية أو في المسألة الفرعية ، وبعضهم لم يقل بذلك ، وإنما قال بأحد القولين الأولين ، ثم قال : إذا تنزّلنا وقلنا ، بإطلاق حجّية الظن في المسألة الفرعية والمسألة الأصولية ، كان مقتضى القاعدة : وجوب طرح الظن الممنوع والأخذ بالظن المانع .

نظراً إلى أنّ مفاد دليل الانسداد ، كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس وهو اعتبار كلّ ظنّ لم يقيم على عدم اعتباره دليل معتبر .

والظنّ الممنوع ممّا قام على عدم اعتباره دليل معتبر ، وهو الظنّ المانع ، فإنّه معتبر حيث لم يقيم دليل على المنع منه ، لأنّ الظنّ الممنوع لم يدلّ على حرمة الأخذ بالظنّ المانع .

غاية الأمر أنّ الأخذ به منافي للأخذ بالمانع ، لا أنّه يدلّ على وجوب

وإنّما قال : « من وافقنا واقعاً أو تنزّلاً » (نظراً إلى أنّ مفاد دليل الانسداد - كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس - وهو اعتبار كلّ ظنّ لم يقيم على عدم اعتباره دليل معتبر) قوله : « هو » ، خبر قوله : « إن مفاد . . . » ، يعني : إنّ دليل الانسداد إنّما يفيد اعتبار كلّ ظنّ لم يقيم على عدم اعتباره دليل معتبر .

هذا (والظنّ الممنوع ممّا قام على عدم اعتباره دليل معتبر ، وهو : الظنّ المانع) فإنّ الظنّ المانع قام على عدم اعتبار الظنّ الممنوع (فإنّه) أي : الظنّ المانع (معتبر) في نفسه (حيث لم يقيم دليل على المنع منه) .

والحاصل : إنّ الظنّ المانع قام على عدم اعتبار الظنّ الممنوع ، أما الظنّ الممنوع فلم يقيم على عدم اعتبار الظنّ المانع (لأنّ الظنّ الممنوع لم يدلّ على حرمة الأخذ بالظنّ المانع) .

إن قلت : لازم الأخذ بالظنّ الممنوع هو : عدم اعتبار الظنّ المانع .

قلت : (غاية الأمر : إنّ الأخذ به) أي : بالظنّ الممنوع (منافي للأخذ بالمانع) لأنّه إذا أخذنا بالممنوع كان معناه : أنّا لم نأخذ بالمانع (لا أنّه يدلّ على وجوب

طرحه ، بخلاف الظنّ المانع ، فإنه يدلّ على وجوب طرح الظنّ الممنوع .

فخروج الممنوع من باب التخصّص لا- التخصيص ، فلا- يقال : أنّ دخول أحد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية .

طرحه) أي : طرح الظنّ المانع ، وهذا (بخلاف الظنّ المانع ، فإنه يدلّ على وجوب طرح الظنّ الممنوع) ، فالظنّ الممنوع قام دليل معتبر على لزوم طرحه ، بينما الظنّ المانع لم يدل دليل معتبر على لزوم طرحه .

إذن : (فخروج الممنوع من باب التخصّص) لأنه ليس ظناً لم يقدّم على عدم اعتباره ظنّ معتبر ، بل الممنوع ممّا قام على عدم اعتباره الظنّ المانع ، والظنّ المانع معتبر ، (لا- التخصيص) بأن يكون دليل الانسداد شاملاً للظنّ الممنوع لكن هناك مخصّص يخرج من دليل الانسداد .

والحاصل : أنّ دليل الانسداد لا يشمل الممنوع ، لا أنّه يشمله ثم يخرج منه بمخرج .

وعليه : (فلا- يقال : أنّ دخول أحد المتنافيين تحت العام ، لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما) أي : تساوي المتنافيين (في قابلية الدخول من حيث الفردية) فإن الظنّ الممنوع ليس داخلياً تحت العام ، لعدم شمول العام وهو دليل الانسداد للظنّ الممنوع أصلاً .

ومثال ما ذكره المصنّف بقوله : « أنّ دخول أحد المتنافيين تحت العام . . . » هو : أنّه إذا كان خبر الواحد حجّة ، ثم قام خبر واحد على عدم حجّية خبر آخر ، فإنه لا دليل على ان نأخذ بالخبر الأول ونترك الخبر الثاني ، كما لا دليل لأن نأخذ بالخبر الثاني ونترك الخبر الأول ، لأنّ كلا من الخبرين متساويان في قابلية

ونظيرُ مانحن فيه : ماتقرّر في الاستصحاب ، من أنّ مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوبُ النجسُ دليل حاكمٌ على استصحاب نجاسة الثوب وإن كان كلُّ من طهارة الماء ونجاسة الثوب ، مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقّنةً في السابق مشكوكةً في اللاحق ، وحكمُ الشارع بابقاء

دخولهما تحت حجّية الخبر الواحد فلا أولوية لأحدهما على الآخر ، والظنُّ المانع والممنوع من جهة دليل الانسداد ليس من هذا القبيل ، لأنّ الظنَّ الممنوع خارج تلقائياً بدون تخصيص ، وإنّما بالتخصص كما عرفت .

(ونظير ما نحن فيه) : من أنّ أحد الدليلين يمنع الآخر تخصيصاً لا تخصيصاً (ما تقرّر في الاستصحاب : من أنّ مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس ، دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب) فإذا كان هناك ثوب نجس وماء طاهر ، ثم شككنا في بقاء الماء على الطهارة فاستصحبنا طهارته وغسلنا به الثوب ، فإن استصحاب بقاء نجاسة الثوب مرفوع بسبب استصحاب طهارة الماء .

هذا (وإن كان كلُّ من طهارة الماء ونجاسة الثوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب ، متيقّنة في السابق مشكوكة في اللاحق) لأنّنا بعد اليقين بطهارة الماء شككنا في بقاء طهارته ، وبعد اليقين بنجاسة الثوب شككنا في بقاء نجاسته ، لكن بقاء طهارة الماء بالاستصحاب يرفع نجاسة الثوب بعد غسل الثوب بالماء ، فلا يبقى شك في نجاسته .

وعليه : فإنّ كل واحد منهما وإن كان إستصحاباً (و) كان (حكم الشارع بإبقاء

كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما .

إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقص والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقنة سابقاً ، فيخرج عن المشكوك لاحقاً ، بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء ، فإنه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وإن كان منافياً لبقائه على الطهارة .

كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما (أي : الى طهارة الماء والى نجاسة الثوب .

(إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة) للماء (في عموم الحكم) الاستصحابي (بعدم النقص) للحالة السابقة (والحكم عليه بالبقاء ، يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقنة) تلك النجاسة (سابقاً ، فيخرج) الحكم بنجاسة الثوب (عن المشكوك لاحقاً) فلا يبقى لنا شك في نجاسة الثوب لاحقاً ، بعد إستصحاب طهارة الماء المزيل للنجاسة التي كانت في الثوب .

هذا (بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء) إذا حكمنا على بقاء نجاسة الثوب (فإنه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء - المغسول به - قبل الغسل) .

قوله : « قبل » متعلق بقوله « طرو » أي : لا يدل بقاء نجاسة الثوب على ان الماء صار نجساً قبل أن نغسل الثوب به (وإن كان) بقاء النجاسة في الثوب (منافياً لبقائه) أي : لبقاء الماء (على الطهارة) فإنه إذا قلنا : بأن الثوب باقٍ على نجاسته بعد الغسل ، كان معنى ذلك : ان الماء لم يبق طاهراً ، لأنه لو بقي طاهراً لم يبق الثوب نجساً ، فالإستصحابان متنافيان ، إلا أن إستصحاب الطهارة حاكم

وفيه ، أولاً : أنه لا يتم فيما إذا كان الظنّ المانع والممنوع من جنس أمانة واحدة ، كأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجّية الشهرة ، فإنّ العملَ ببعض أفراد الأمانة ، وهي الشهرة في المسألة الأصوليّة دون البعض الآخر ، وهي الشهرة في المسألة الفرعيّة ، كما ترى .

وثانياً : إنّ الظنّ المانع إنّما يكون على فرض إعتباره دليلاً على عدم اعتبار الممنوع ،

على إستصحاب نجاسة الثوب .

(وفيه :) أي : في طرح الظنّ الممنوع بسبب الظنّ المانع - كما ذكرناه عند قولنا : « نعم بعض من وافقنا واقعاً أو تنزلاً . . . » الى آخر عبارته - ، مايلي :

(أولاً :) أنه لا يتم فيما إذا كان الظنّ المانع والممنوع من جنس أمانة واحدة ، كأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجّية الشهرة) .

وإنّما لا يتم ذلك في هذا المورد لقوله : (فإنّ العمل ببعض أفراد الأمانة وهي : الشهرة في المسألة الأصوليّة) وهي الحجّية واللاحجّية (دون البعض الآخر وهي الشهرة في المسألة الفرعيّة) كالشّهرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً (كما ترى) ، إذ لا يمكن حجّية الشهرة في كليهما للتناقض ، ولا في أحدهما للترجيح بدون مرجّح .

(وثانياً :) بأن كان الظنّان من جنسين ، مثل : قيام الشهرة على عدم حجّية الخبر ، ففيه : (إنّ الظنّ المانع إنّما يكون على فرض إعتباره دليلاً على عدم اعتبار الممنوع) أي : إنّ الظنّ المانع دليل على عدم اعتبار الممنوع وسيأتي - إنشاء الله تعالى - بقية الكلام عند قوله : وهذا المعنى موجود في الظنّ الممنوع .

والحاصل : إنّ كل واحد من المانع والممنوع يمنع الآخر ، أمّا إنّ الظنّ المانع

لأنّ الامتثال باليمنوع حينئذٍ مقطوع العدم .

كما تقرّر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس .

وهذا المعنى موجود في الظنّ الممنوع .

مثلاً : إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يُعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على افادة الظنّ بالمنع .

يمنع الممنوع (لأنّ الامتثال باليمنوع حينئذٍ مقطوع العدم) فالممنوع لا يعمل به إطلافاً قطعاً (كما تقرّر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس) حيث قلنا هناك : إنّ دليل الانسداد إنّما يثبت حجّية الظنّ الذي لم يقم على عدم حجّيته دليل ، فخروج القياس على وجه التخصّص دون التخصيص .

(وهذا المعنى موجود في الظنّ الممنوع) ايضاً ، فكما أنّ الظنّ المانع يمنع الممنوع ، كذلك الظنّ الممنوع يمنع المانع .

مثلاً : إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الاعتبار (بأن كان ظنّ - ناشيء عن الأولوية - مقطوع إعتباره (بمقتضى دخولها) أي : دخول الأولوية (تحت دليل الانسداد ، لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على افادة الظنّ بالمنع) لأنّه لا يعقل أن يظنّ الانسان باليمنوع ، ثمّ يظنّ بالمانع ايضاً .

وعليه : فيكون خروج الظنّ المانع - كما ذكرناه - على وجه التخصص دون التخصيص .

إن قلت : إنّنا نظنّ بحسب الشهرة على عدم حجّية الأولوية .

قلت : نقض ذلك بأننا بسبب ظنّنا بالأولوية ، نظن بعدم حجّية الشهرة .

ودعوى : « انَّ بقاء الظنِّ من الشهرة بعدم اعتبار الأولويَّة دليلٌ على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجَّة الأولويَّة ، وإلاَّ لارتفع الظنُّ بعدم حجَّيتها ، فيكشف ذلك عن دخول الظنِّ المانع تحت دليل الانسداد » مُعَارَضَةٌ بآثا لانجد من أنفسِنا القَطْعَ بعدم تحقُّق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع ، فلو كان الظنُّ المانع داخلاً لحصل القطعُ بذلك .

والى هذا الاشكال والجواب أشار المصنّف بقوله : (ودعوى : انَّ بقاء الظنِّ من الشهرة بعدم اعتبار الأولويَّة دليل) أي : هذا البقاء دليل (على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجَّة الأولويَّة) فلا نظنُّ بحجَّة الأولويَّة بعد ظنِّنا بحجَّة الشهرة (وإلاَّ ، لارتفع الظنُّ بعدم حجَّيتها) أي : بعدم حجَّة الشهرة .

وعليه : (فيكشف ذلك) أي : عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجَّة الأولوية (عن دخول الظنِّ المانع) أي : الظنِّ بالشهرة (تحت دليل الانسداد) فلا يبقى الظنُّ الممنوع تحت دليل الانسداد .

فان هذه الدعوى (معارضة ، بآثا لانجد من أنفسِنا القَطْعَ بعدم تحقُّق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع) فآثا إذا سلكنا الأولوية الدالَّة على فرع من الفروع ، لانجد من أنفسنا القَطْعَ بخلاف هذا الحكم عند الشارع (فلو كان الظنُّ المانع داخلاً ، لحصل القطع بذلك) أي : بعدم تحقُّق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع .

وتوضيح هذا الاشكال والجواب على لفظ الأوثق : « انَّ الظنِّ المانع والممنوع ظنَّان تمانعا في الاندراج تحت دليل الانسداد ، إذ القطع بدخول احدهما مستلزم للقطع بخروج الآخر ، غاية الأمر : انَّ المنع من جانب المانع من جهة كون مؤداه عدم حجَّة الممنوع ، ومن جانب الممنوع إنّما هو بالملازمة دون المطابقة ، فكما أنّ المانع دليل على عدم حصول الامتثال للممنوع ، كذلك الحال في الممنوع ،

وحلّ ذلك : أنّ الظنّ بعدم اعتبار الممنوع إنّما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نسلم بقاء الظنّ بعد ملاحظته .

ثمّ إنّ الدليل العقليّ

ومجرّد كون ذلك في أحدهما بالمطابقة وفي الآخر بالملازمة لا يجدي في المقام « (1) .

أقول : وذلك لأنّه قد تقدّم منّا في هذا الشرح : أنّ التناقض كما يحصل بين شيئين ، يحصل بين لازميّهما ، وبين كل واحد منهما ولازم الآخر ، فيكون مصداق التناقض في أربعة موارد على النحو التالي : مثلاً : إذا كان لازم الضياء الحرارة ، ولازم الظلام البرودة ، وكان بين الضياء والظلام تناقضاً ، فإنّه يكون من صور التناقض أيضاً : التناقض بين الضياء والبرودة ، وبين الظلام والحرارة وبين الحرارة والبرودة .

(وحلّ ذلك) أي : الجواب الحلي عن أنّه كيف يمكن رفع التدافع بين الظنّ المانع والممنوع ؟ (أنّ الظنّ بعدم اعتبار الممنوع ، إنّما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد) أي : لو لم يكن دليل الانسداد موجوداً ، لكنّا نظنّ بعدم اعتبار الظنّ الممنوع (ولا نسلم بقاء الظنّ بعد ملاحظته) لأنّ دليل الانسداد يجعل الممنوع حجّة .

(ثمّ إنّ الدليل العقليّ) وهو الانسداد على الحكومة ، ولا يخفى : أنّ هذا تتميم للردّ على القول المذكور ، وليس رداً جديداً ، وحاصله : أنّ تحكيم أحد الدليلين وإرتكاب التأويل في الآخر بالتخصّص دون التخصيص ، فرض تعارضهما

ص: 382

يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبة الى جميع أفراد موضوعه .

فاذا تنافى دخول فردين فاما أن يكشف عن فساد ذلك الدليل ، واما أن يجب طرحهما ، لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما ، واما أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر ، فلا معنى للتردد بينهما

وإجمالهما بالنسبة الى مورد التعارض ولو في باديا النظر ، وهذا إنما يجري في الاحكام اللفظية دون العقلية .

وعليه : فالإنسداد على الحكومة الذي هو دليل عقلي (يفيد القطع بثبوت الحكم) أي : حجية الظن (بالنسبة الى جميع أفراد موضوعه) أي : الظن ، فان العقل حاكم بأن كل ظن حجة ، فيشمل الظن المانع والظن الممنوع شمولاً ابتدائياً .

(فاذا تنافى دخول فردين) كما عرفت من أن الظن المانع يمنع دخول الممنوع ، والظن الممنوع يمنع دخول المانع ، للتضاد بينهما (فاما أن يكشف عن فساد ذلك الدليل) وان دليل الانسداد ليس بحجة ، إذ كيف يمكن أن يكون حجة وهو يشمل فردين متضادين ؟ .

(واما أن يجب طرحهما) أي : طرح المانع والممنوع ، (لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما) إذ كيف يمكن القطع بالمتضادين ؟ .

(واما أن يحصل القطع بدخول أحدهما ، فيقطع بخروج الآخر) فإذا كان الظن المانع حجة فالممنوع خارج ، وإذا كان الظن الممنوع حجة فالظن المانع خارج (فلا معنى للتردد بينهما) لأن الدليل العقلي لبي لا لفظي حتى يتصور التردد بين فرديه .

وحكومة أحدهما على الآخر .

فما مثلنا به المقام، من إستصحاب طهارة الماء وإستصحاب نجاسة الثوب، ممّا لاوجه له، لأنّ مرجع تقديم الاستصحاب الأول إلى تقديم التخصّص على التخصيص، ويكون أحدهما دليلاً رافعاً لليقين السابق، بخلاف الآخر،

مثلاً: إذا قال المولى: أكرم زيداً، وتردد زيد بين أن يكون ابن عمرو، أو ابن بكر، صحّ التردد في موضوع الاكرام، وكذلك لو تردد الاكرام بين الضيافة أو إهداء هدية، أمّا ان يتردد العقل بين أن الاحسان الى زيد حسنٌ أو قبيحٌ - مثلاً - فهذا لايعقل لِمَا تقدّم سابقاً: من أنّ العقل لا يتردد في أحكامه ولا في مواضيع تلك الأحكام .

(و) على هذا: فلا تردد في (حكومة أحدهما على الآخر)، حتى لانعلم هل أنّ المانع مقدّم على الممنوع، أو الممنوع مقدّم على المانع ؟ .

إذن: (فما مثلنا به المقام) والمقام هو: المانع والممنوع، والمثال ما ذكره بقوله: (من إستصحاب طهارة الماء، وإستصحاب نجاسة الثوب، ممّا لا وجه له) لأنّ الاستصحاب بالدليل اللفظي والانسداد على المفروض دليل لّبي عقلي - كما عرفت - .

وإنّما لم يكن وجه للمثال (لأنّ مرجع تقديم الاستصحاب الأول) أي: إستصحاب طهارة الماء على إستصحاب نجاسة الثوب (الى تقديم التخصّص على التخصيص) على ما سبق قبل أسطر (ويكون أحدهما) وهو إستصحاب طهارة الماء (دليلاً رافعاً لليقين السابق) بنجاسة الثوب (بخلاف الآخر) فلا ترفع نجاسة الثوب طهارة الماء .

فالعمل بالأول تخصّص وبالتالي تخصيص ، ومرجعه - كما تقرّر في مسألة تعارض الاستصحابين - إلى وجوب العمل بالعام تعبدًا إلى أن يحصل الدليل على التخصيص .

إلا أن يقال : إنّ القطع بحجّية المانع عين القطع بعدم حجّية الممنوع ، لأنّ معنى حجّية كلّ شيء وجوب الأخذ بمؤداه ،

وعليه : (فالعمل بالأول : تخصّص ، وبالتالي : تخصيص ، ومرجعه) أي : مرجع تخصيص الاستصحاب الحاكم إستصحاب المحكوم) كما تقرّر في مسألة تعارض الاستصحابين (الذين أحدهما سببي والآخر مسببي) الى وجوب العمل بالعام تعبدًا الى أن يحصل الدليل على التخصيص (فيكون قوله عليه السلام : « لاتنقض اليقين بالشك » ⁽¹⁾ واجب العمل به في مسألة طهارة الماء حتى يحصل مخصّص لهذا العام ، وحيث لا يوجد مخصّص فهو نافذ ، وإذا كان طهارة الماء مستصحة لم يبق مجال لبقاء نجاسة الثوب .

وحيث إنّ المصنّف قال قبل أسطر « ودعوى أنّ بقاء الظن من الشهرة معارضة بأنّا لانجد من أنفسنا . . . » فقد جعل بذلك التعارض بين الظنين : المانع والممنوع ، وهنا أراد أن يبيّن أنّه لاتعارض ، وإنّ الظنّ المانع مقدّم على الظنّ الممنوع بقوله :

(إلا أن يقال : إنّ القطع بحجّية المانع ، عين القطع بعدم حجّية الممنوع ، لأنّ معنى حجّية كلّ شيء : وجوب الأخذ بمؤداه) ومعنى الأخذ بمؤدّى المانع : أنّه

ص: 385

1- - الكافي فروع : ج3 ص351 ح3 ، تهذيب الأحكام : ج2 ص186 ب23 ح21 ، الاستبصار : ج1 ص373 ب216 ح3 ، وسائل الشيعة : ج28 ص217 ب10 ح10462 .

لكنّ القطع بحجّة الممنوع التي هي نقيض مؤدّى المانع مستلزمٌ للقطع بعدم حجّة المانع .

فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع ، وإثما هو عين خروجه ، فلا ترجيح ولا تخصيص ، بخلاف دخول الممنوع ، فإنه يستلزم خروج المانع ، فيصير ترجيحاً من غير مرجح ، فافهم .

لا مجال للممنوع (لكن القطع بحجّة الممنوع التي هي نقيض مؤدّى المانع) لأنّ الممنوع لو كان حجّة لم يكن المانع حجّة (مستلزم للقطع بعدم حجّة المانع) فمن أحد الطرفين عينه ، ومن الطرف الآخر مستلزم له .

وعليه : (فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وإثما هو) أي : دخول المانع (عين خروجه) أي : خروج الممنوع (فلا- ترجيح ولا تخصيص) لأنّه بمجرد دخول المانع كان المعنى : عدم دخول الممنوع .

هذا (بخلاف دخول الممنوع ، فإنه يستلزم خروج المانع فيصير) دخول الممنوع (ترجيحاً من غير مرجح) إذ يقال : أنّه لماذا دخل الممنوع ولم يدخل المانع ؟ .

(فافهم) ولعلّه إشارة الى أنّ معنى حجّة المانع : هو وجوب الأخذ بمؤدّى المانع ، وهو ليس عين عدم حجّة الممنوع ، بل كل شيء عين نفسه لا عين عدم ضده .

وبذلك يظهر : أنّ دخول كل واحد من المانع والممنوع تحت دليل الانسداد مستلزم لخروج الآخر ، لا أنّ أحدهما عين خروج الآخر ، فلا يصح ما ذكره بقوله : « إلا أن يقال » .

ثم حيث لم يتحقق إلى الآن تقديم المانع أو تقديم الممنوع .

والأولى أن يقال: إنَّ الظنَّ بعدم حجّية الأمانة الممنوعة لا يجوز - كما عرفت سابقاً في « الوجه السادس » - أن يكون من باب الطريقيّة، بل لابدّ أن يكون من جهة اشتمال الظنّ الممنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع .

وحينئذٍ: فإذا ظنَّ بعدم اعتبار ظنّ فقد ظنَّ بإدراك الواقع، لكن مع الظنّ بترتّب مفسدة غالبية، فيدور الأمر بين المصلحة

(والأولى :) أن نفصّل : بأنّه ربّما يقَدّم هذا ، وربّما يقَدّم ذلك ، وربّما يتساوَي المانع والممنوع كلاهما ويكون المرجع هو الاصول العمليّة ، وذلك (أن يقال : إنّ الظنَّ بعدم حجّية الأمانة الممنوعة لا يجوز - كما عرفت سابقاً في الوجه السادس - أن يكون من باب الطريقيّة) قوله : « أن يكون » ، فاعل قوله : « لا يجوز » أي : لا يجوز أن يكون من باب الطريقيّة ، بمعنى : أنّه حيث لا يكون الممنوع طريقاً لم يكن حجّة .

(بل لابدّ أن يكون من جهة اشتمال الظنّ الممنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع) فالظنّ المانع والظنّ الممنوع كلاهما كثير المطابقة للواقع ، إلّا أنّ الظنّ الممنوع فيه مفسدة غالبية ، كما ذكرنا ذلك في منع القياس : في أنّ القياس أيضاً يطابق الواقع كثيراً إلّا أنّ فيه مفسدة غالبية .

(وحينئذٍ) أي : حين كان الظنّ الممنوع إنّما منع عنه لجهة إشتماله على مفسدة غالبية (فإذا ظنَّ بعدم اعتبار ظنّ ، فقد ظنَّ بإدراك الواقع) أي : إدراك الواقع بسبب الظنّ الممنوع .

(لكن مع الظنّ) بإدراك الواقع يظنّ أيضاً (بترتّب مفسدة غالبية) وهذا الظنّ بترتّب المفسدة الغالبة إنّما جاء بملاحظة الظنّ المانع (فيدور الأمر بين المصلحة

المظنونة والمفسدة المظنونية ، فلا بدّ من الرجوع إلى الأقوى .

فإذا ظنّ بالشهرة نهى الشارع من العمل بالأولوية ، فيلاحظ مرتبة هذا الظنّ ، فكلّ أولوية في المسألة كان أقوى مرتبةً من ذلك الظنّ الحاصل من الشهرة أخذ به ، وكلّ أولوية كان أضعف منه وجب طرحه .

وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقت ، لعدم إستقلال العقل بشيء منهما حينئذٍ .

المظنونة والمفسدة المظنونية (أي : هل المقدم الظنّ المانع ، لأنّ في الممنوع مفسدة ، أو المقدم الظنّ الممنوع ، لأن الممنوع أيضاً يفرض مطابقتة للواقع - كما يفرض مطابقة الظنّ المانع للواقع - ؟ وحيث دار الأمر بين الظنّين المانع والممنوع (فلا بدّ من الرجوع إلى الأقوى) منهما .

(فإذا ظنّ بالشهرة نهى الشارع من العمل بالأولوية) بأن كان الظنّ المانع ناشئاً من الشهرة ، والظنّ الممنوع هو عبارة عن العمل بالأولية ، (فيلاحظ مرتبة هذا الظنّ) الناشيء من الشهرة (فكلّ أولوية في المسألة كان أقوى مرتبةً من ذلك الظنّ الحاصل من الشهرة أخذ به) أي الظنّ الذي هو ناشيء من الأولوية (وكلّ أولوية كان أضعف منه) أي : من الظنّ الناشيء من الشهرة (وجب طرحه) أي : طرح ذلك الظنّ الحاصل من الأولوية .

(وإذا لم يتحقّق الترجيح بالقوة) في أحد الظنّين المانع والممنوع (حكم بالتساقت) والرجوع في المسألة بالأصل الموجود في تلك المسألة وذلك (لعدم إستقلال العقل بشيء منهما حينئذٍ) أي : من المانع والممنوع حين لم يكن أحدهما أقوى من الآخر .

هذا، إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليماً عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع، كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسألة، وإلا تعين العمل به، لعدم التعارض.

و (هذا) الذي ذكرناه : من تقديم أقوى الظنين (إذا لم يكن العمل بالظن المانع ، سليماً عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع ، كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسألة وإلا) بأن كان الظن المانع سليماً (تعين العمل به) أي : بالمانع (لعدم التعارض) فإن المانع والممنوع كليهما يحكمان على طبق الأصل ويمكن الأخذ بمقتضاهما فلا تعارض في البين .

وتوضيح ذلك بلفظ الأوثق : « إنَّ الظنَّ الممنوع تارة يكون موافقاً للاحتياط اللازم في خصوص المسألة ، كما إذا تعلق بوجوب السورة على القول بوجوب الاحتياط عند الشك في الأجزاء والشرائط ، وأخرى يكون مخالفاً للاحتياط في المسألة ، كما إذا تعلق بعدم وجوبها ، وأثر وجوب الأخذ بأقوى الظنين إنما يظهر على الثاني ، دون الأول .

إذ على الأول : يتعين الاتيان بالسورة سواء قلنا بوجوب الأخذ بالمانع والرجوع في مورد الممنوع الى الاصول ، أو بوجوب الأخذ بالممنوع بخلافه على الثاني ، إذ مع الأخذ بالمانع حينئذٍ والرجوع في مورد الممنوع الى الأصول يجب الاتيان بالسورة لاجل قاعدة الاحتياط ، ومع الأخذ بالممنوع لا يجوز تركها في الصلاة لأنَّ المفروض : انَّ مؤدى الظنَّ الممنوع « (1) إنتهى .

ص : 389

أنّه لا فرق في نتيجة مقدّمات دليل الانسداد بين الظنّ الحاصل أولاً من الأمانة بالحكم الفرعيّ الكلّي كالشهرة أو نقل الاجماع على حكم ، وبين الحاصل به من أمانة متعلّقة بألفاظ الدليل .

كأن يحصل الظنّ ، من قوله تعالى : « فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً » ، بجواز التيمّم بالحجر مع وجود التراب الخالص ،

الأمر الثالث

(الأمر الثالث) من تنبيهات الانسداد : (إنّه لا فرق في نتيجة مقدّمات دليل الانسداد) بين الظنّ بالحكم ، أو الظنّ بالموضوع ، أو الظنّ بمتعلقات أحدهما ، فكلّ ظنّ ينتهي الى الحكم الفرعي يكون حجّة بدليل الانسداد .

وعليه : فلا فرق (بين الظنّ الحاصل أولاً من الأمانة بالحكم الفرعيّ الكلّي كالشهرة ، أو نقل الاجماع على حكم) فإذا قامت الشّهرة على حكم ، أو قام الاجماع على حكم ، فذلك الحكم هو وظيفة المكلف في حال الانسداد ، لأنّ الشّهرة ، والاجماع المنقول يسببان الظنّ في الحكم الفرعي .

(وبين) الظنّ (الحاصل به) أي : بالحكم الفرعي (من أمانة متعلّقة بألفاظ الدليل) بأن عيّنت تلك الأمانة معنى لفظ ، سواء كان اللفظ في الموضوع أو في الحكم .

(كأن يحصل الظنّ من قوله تعالى : « فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً » [\(1\)](#) بجواز التيمّم بالحجر مع وجود التراب الخالص) فيظنّ بأن الصعيد مطلق وجه الأرض الشامل للحجر أيضاً .

ص: 390

بسبب قول جماعة من أهل اللغة: « إنَّ الصَّعِيدَ هو مطلق وجه الأرض » .

ثم الظَّنَّ المتعلِّق بالألفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجِّية الظواهر .

أحدُهما : مايتعلَّق بتشخيص الظواهر ، مثل الظَّنَّ من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعيَّة ، وبأنَّ الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع ، وإنَّ الأمر عقيبَ الحظر ظاهرٌ في الاباحة الخاصَّة

وإنَّما يحصل هذا الظَّنَّ (بسبب قول جماعة من أهل اللُّغة : إنَّ الصَّعِيدَ هو مطلق وجه الأرض) لا خصوص التراب فلا فرق في الحجِّية بين أن يظنَّ ابتداءً بجواز التيمم بالحجر ، أو يظنَّ بأنَّ الصَّعِيدَ في الآية يشمل الحجر أيضاً ممَّا نتیجته جواز التيمم بالحجر .

(ثمَّ الظَّنَّ المتعلِّق بالألفاظ على قسمين ، ذكرناهما في بحث حجِّية الظواهر) في أول الكتاب :

(أحدُهما : مايتعلَّق بتشخيص الظواهر) وأنَّه هل هذا ظاهر أو ليس بظاهر ؟ فاذا ظنَّ بأنَّه ظاهر كفى في الاعتماد عليه .

وذلك (مثل الظَّنَّ من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعيَّة) فالصلاة التي يقولها الشارع ، يُرادُ بها : الأركان المخصوصة ، لا الدَّعاء ، وكذلك الصوم يُرادُ به الكفُّ المخصوص ، لا مطلق الكفِّ ، وهكذا .

(وبأنَّ الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع) سواء وضعاً تعينياً أم تعينياً - كما حُقِّق في ذلك المبحث - فليس الأمر يُرادُ به الاستحباب ، ولا أنَّه مُجمل بين الوجوب والاستحباب ، الى غير ذلك .

(وإنَّ الأمر عقيبَ الحظر ظاهر في الاباحة الخاصَّة) والمراد بالاباحة الخاصَّة :

أو في مجرد رفع الحظر، وهكذا.

والثاني: ما يتعلق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها، كأن يحصل الظنّ بإرادة المعنى المجازي أو أحد معاني المشترك لأجل تفسير الراوي مثلاً أو من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرواية.

الاباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة (أو في مجرد رفع الحظر) ممّا يمكن أن يكون واجباً، أو مستحباً، أو مكروهاً، أو مباحاً.

(وهكذا) بالنسبة الى الظنون المتعلقة بتشخيص الظواهر.

والثاني: ما يتعلق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها (وأنه هل المولى أراد الظاهر، أو أراد غير الظاهر؟) (كأن يحصل الظنّ بإرادة المعنى المجازي، أو أحد معاني المشترك).

وإنّما يحصل هذا الظنّ (لأجل تفسير الراوي - مثلاً-) فالراوي يفسّر قوله عليه السلام «زيارة الحسين عليه السلام واجبة» على: تأكد الاستحباب، مع أنّ الواجب ظاهر في المانع من النقيض، فتفسير الراوي للفظ، حمل له على معناه المجازي.

أو يفسّر الرّطل في رواية الكُرّ على: الرّطل المَدني لا الرّطل العراقي، فالراوي حمل اللفظ المشترك في كلام الامام عليه السلام على أحد معنييه.

(أو من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرواية) قوله: «أو»، عطف على قوله: «لأجل»، فإنّ بعض الفقهاء يحملون ظاهر بعض الروايات على خلاف ظاهرها، لأنّ مذهبهم على خلاف ظاهرها، وحيث لا يجدون مساعاً لطرح الرواية يضطرون الى حمل الرواية على خلاف ظاهرها.

مثلاً: قول الامام عليه السلام: إنزح للنجاسة الفلانية كذا دلوّاً من البئر، فيحمل الفقيه لفظ: «إنزح» على الاستحباب لا الوجوب، لأنّ مذهبه إستحباب المنزوحات.

وحاصلُ القسمين الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر أو المرادات ، والظاهر حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن لأجل الانسداد .

ولا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالألفاظ ، بأن يقال : إن العلم فيها قليل ، فلو بني الأمر على إجراء الأصل

(وحاصل القسمين الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر أو المرادات) فإن كل هذه الظنون حجة على الانسداد .

وإنما قال : غير الخاصة ، لإخراج الظنون الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر : كأصالة عدم النقل ، أو لتشخيص المرادات : كأصالة عدم القرينة وأصالة عدم السهو ، والنسيان ، والخطأ ، والغلط ، ونحو ذلك .

(والظاهر حجيتها) أي : حجة كل هذه الظنون (عند كل من قال بحجية مطلق الظن لأجل الانسداد) فإن نتيجة دليل الانسداد حجة الظن بقول مطلق ، إما بالمعممات على القول بالكشف أو مطلقاً على القول بالحكومة ، والنتيجة : أن الظن يشمل كل هذه الظنون .

(ولا يحتاج إثبات ذلك) أي : لا يحتاج إثبات تعميم النتيجة بالنسبة الى نفس الحكم ، وبالنسبة الى ما يُستنبط منه الحكم (الى إعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالألفاظ) فالظن الانسدادى الكبير يتكفل حججة كل هذه الظنون ، ولا حاجة الى إنسداد صغير بخصوص الألفاظ .

وعليه : فلا حاجة (بأن يقال : إن العلم فيها) أي : في الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر والمرادات (قليل ، فلو بني الأمر على إجراء الأصل ،

لزم كذا وكذا ، بل لو إنفتح باب العلم في جميع الألفاظ إلا في مورد واحد وجب العمل بالظنّ الحاصل بالحكم الفرعيّ من تلك الأمارات المتعلقة بمعاني الألفاظ عند إنسداد باب العلم في الأحكام .

وهل يُعملُ بذلك الظنّ في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعيّ الكلّي ، كالوصايا والأقارير والندور ؟

لزم كذا وكذا) الى سائر مقدمات الانسداد .

(بل لو إنفتح باب العلم في جميع الألفاظ إلا في مورد واحد) بأن إنسد باب العلم بالنسبة الى معنى « الصعيد » في الآية المباركة فقط ، وإنه هل يُراد به مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟ (وجب العمل بالظنّ الحاصل بالحكم الفرعي من تلك الأمارات المتعلقة بمعاني الألفاظ عند إنسداد باب العلم في الأحكام) فإنّ الانسداد الكبير يوجب حجّية مطلق الظنّ ، ومن تلك الظنون : الظنّ بكفاية التيمم بالحجر ، حيث أنّ « الصعيد » في الظنّ : مطلق وجه الأرض ، فهذا الفرد الخاص إنّما يكون الظنّ فيه حجّة لكونه فرداً للظنّ الثابت إعتباره بدليل الانسداد ، لأنّ دليل الانسداد أعم من المتعلّق بالحكم والمتعلّق بالفاظ الموضوع ، أو بألفاظ الحكم ، الى غير ذلك من الظنون التي كلها تنتهي إلى الحكم .

(وهل يعمل بذلك الظنّ) المرتبط بتشخيص الظواهر والمرادات (في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعيّ الكلّي) أو لم يعمل به ؟ .

مثل المصنّف لغير مقام تعيين الحكم الشرعيّ الكلّي بقوله : (كالوصايا ، والأقارير ، والندور) والأوقاف ، والشروط ، والعهود ، والأيمان ، وما أشبه ذلك

فيه إشكال ، والأقوى العدم ، لأن مرجع العمل بالظنّ فيها إلى العمل بالظنّ في الموضوعات الخارجيّة المترتبة عليها الأحكام الجزئية الغير المحتاجة الى بيان الشارع حتّى يدخل فيما إنسدّ فيه باب العلم ، وسيجيء عدم اعتبار الظنّ فيها .

من الألفاظ التي يستعملها أفراد الناس في أغراضهم الشخصية ؟ .

(فيه إشكال ، والأقوى العدم) فليس الظنّ في هذه الأمور حجّة ، فإذا قال الموصي - مثلاً- : أعط زيداً بعد موتي أواني ، وشكنا في أنّ الآنية مطلق الظرف ، أو الظرف غير المثقوب حتى لا يشمل مثل المصفاة ونحوها ؟ فإنه لا- نتأكد الى الظنّ الانسدادي في تشخيص أحد المعنيين .

وإنّما لا يتمكّن (لأنّ مرجع العمل بالظنّ فيها) أي : في أمثال هذه الأمور كالوصايا والأقارير وغيرها (الى العمل بالظنّ في الموضوعات الخارجيّة المترتبة عليها) أي : على هذه الموضوعات الخارجيّة (الأحكام الجزئية غير المحتاجة) تلك الأحكام الجزئية (الى بيان الشارع ، حتى يدخل فيما إنسدّ فيه باب العلم) فإنّ في الموضوعات يستطرق باب العرف لا باب الشرع .

وعليه : ففي المثال المذكور ، إذا لم نأخذ بالظنّ الانسدادي كان اللازم - مثلاً- إجراء قاعدة العدل ، فالظروف غير المثقوبة تكون لزيد حسب الوصية ، أمّا الظروف المثقوبة فإنّها تُقسّم بين الورثة وبين زيد ، لأنّ قاعدة العدل هي تقسيم المال المشكوك بين الطرفين .

أللهمّ إلا أن يقال باجراء أصالة عدم الانتقال الى الموصى له ، فهي باقية في تركة الميت ويرثها الوراث .

هذا (وسيجيء عدم اعتبار الظنّ فيها) أي : في الموضوعات الخارجيّة

نعم ، من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً لزمه الاعتبار في الأحكام والموضوعات ، وقد مرّ تضعيفُ هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة .

وكذا لا فرق بين الظنّ الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من نفس الأمانة أو عن أمانة متعلّقة بالألفاظ ، وبين الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي ، ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية ، وكون زُرارة هو ابن أعين ، لا ابن لطيفة ، وكون عليّ بن الحكم

المرتبة عليها الأحكام الجزئية .

(نعم ، من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً) من غير فرق بين الأسباب والأشخاص والموارد (لزمه الاعتبار في الأحكام والموضوعات) بهذه الظنون ، فيكون الظنّ في الوصايا ، والأقارير ، والنذور ، وغيرها ، كلّها حجّة ، كما يكون الظنّ في الأحكام حجّة .

(وقد مرّ تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة) لكنّا ذكرنا هناك : إنّ الأظهر هو الحجّية بالنسبة الى ما يراه العرف حجّة ، كالظنون الحاصلة من قول اللّغوي وما أشبهه . (وكذا لا فرق بين الظنّ الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من نفس الأمانة ، أو عن أمانة متعلّقة بالألفاظ) فالأول : كالظنّ بجواز التيمم بالحجر ، والثاني : ككون الصعيد أعمّ من التراب أو من الحجر .

(وبين الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي ، ككون الرّاوي عادلاً أو مؤمناً حال الرّواية) فإنّه إذا كان ظنّه بأنّ الرّاوي العادل حجّة كان قوله حجّة بالنسبة إلى الأحكام التي رواها هذا الرّاوي .

(وكون) الرّاوي (زُرارة هو : ابن أعين ، لا ابن لطيفة ، وكون عليّ بن الحكم

هو الكوفي، بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه، فإن جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي، إلا أنه لما كان منشأً للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي إنسد فيه باب العلم عملاً به من هذه الجهة، وإن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل أو بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

ومن هنا تبين أن الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق

هو: الكوفي، بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه (فإن زُرارة بن أعين ثقةً جليل القدر، بخلاف زُرارة بن لطيفة، فهو غير مذكور بتوثيق ولا مدح، غير: أنه كوفي).

وقد اختلف الرجاليون في إتحاد علي بن حكم الكوفي مع علي بن الحكم الأنباري، والأنبار: إما اسم محلّة بالكوفة، وإما اسم منطقة بين العراق ودمشق، وعلى تقدير تعدد علي بن الحكم، فأحمد بن محمد إنما يروي عن الكوفي دون الأنباري.

ومثل ما ذكره المصنّف من الأمور الثلاثة المرتبطة بالحكم، وباللفظ، أو بالراوي غيرها من الأمور، مثل: الظنّ بجهة الصدور، وإن الرواية صدرت تقيّة أم لا؟ (فإن جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي، إلا أنه لما كان منشأً للظنّ بالحكم الفرعي الكلي الذي إنسد فيه باب العلم) لأن هذه الأمور كلّها مرتبطة بالحكم الذي يستنبطه الفقيه (عمل به من هذه الجهة) أي: عمل بهذا الظنّ بالموضوع الخارجي من جهة كونه في طريق الحكم (وأن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل، أو بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك)؛ وذلك لأن دليل الانسداد إنما هو بالنسبة إلى الأحكام، ولا حجّة له بالنسبة إلى غيرها، كما عرفت مثاله بالنسبة إلى الوصايا، والأقارير، والندور.

(ومن هنا تبين: إنّ الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق) سواء كان ظناً

عند من قال بمطلق الظنّ في الأحكام ولا يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أو في الرواية ، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة ، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر المستلزم للظنّ بالحكم الفرعي الكليّ .

بالعدالة ، أو بالتمييز بين المشتركات ، أو بالارسال وعدم الارسال ، كما إذا لم يعلم هل أنّ الراوي أرسل الرواية أو سمعها هو ؟ فظنّ الفقيه بأنّها مرسلّة الى غير ذلك (عند من قال : بمطلق الظنّ في الأحكام) لأنّه يرى الانسداد كصاحب القوانين .

(ولا يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة ، أو في الرواية) لأنّه لا يهم أن تكون أقوال الرجال شهادة ، أو رواية ، بعد كون المناط مطلق الظنّ ، ومطلق الظنّ حاصل في المقام .

(ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة) بأن يكون المعدّل ، أو المزكي ، من أهل الخبرة والرجال (بل يقتصر) ويكتفي (على تصحيح الغير ، للسند وإن كان) ذلك الغير (من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر) لأنّ المعيار هو الظنّ (المستلزم) ذلك الظنّ بصدق الخبر (للظنّ بالحكم الفرعي الكليّ) على ما عرفت : من أنّ المناط هو الظنّ بالحكم الفرعي الكليّ ، ولا يهم طريق هذا الظنّ .

انتهى

الجزء الخامس ويليه

الجزء السادس في خلاصة

الأمر الثالث من تنبيهات

الانسداد وله الشُّكر

على ما أنعم

ص: 398

- تتمّة المقدّمة الثالثة: بطلان الاحتياط ... 7
- المقدمة الرابعة: الرجوع الى الظنّ ... 55
- التنبيه على أمور... 68
- التنبيه الأوّل: عدم الفرق بين تحصيل الظنّ بالحكم... 68
- القائل بحجّية الظنّ في كون الشيء طريقاً والجواب عنه... 72
- الوجه الثاني: في لزوم الظنّ بالطريق... 127
- التنبيه الثاني: هل نتيجة الإنسداد مهملة أم لا... 154
- المقام الأوّل: هل حجّية دليل الانسداد على الكشف أم الحكومة... 161
- الاهمال نتيجة الكشف... 171
- بطلان تقرير الانسداد على الكشف... 172
- المقام الثاني: هل يحكم بتعميم الظنّ من حيث الاسباب والمرتبة... 178
- أدلة التعميم: الأوّل: عدم المرجح... 179
- مرجّحات بعض الظنون... 180
- الاشكال على مرجّحات بعض الظنون... 189
- الثاني من طرق التعميم: عدم الكفاية لمظنون الاعتبار... 252
- الثالث من طرق التعميم: قاعده الاشتغال... 263
- على تقدير الحكومة لا يتصور التعميم بالنسبة للأسباب... 278
- المقام الثالث: خروج القياس عن حجّية الظنّ... 320

الاشكال في مقامين... 325

الأول: في توجيه خروج القياس عن الحجية... 326

الثاني: الظنّ بحرمة العمل ببعض أفراد الظنّ... 371

التنبه الثالث: كل ظنّ ينتهي الى الحكم الفرعي حجة... 390

المحتويات... 399

ص: 400

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

