



الشيخ

تَعْلِيقُ مُوسَعَةٌ عَلَى قَرَائِدِ الْأُصُولِ
لِلشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ

المعتمد بالله

الحمد لله

الشيخ محمد بن عبد القادر الجليلي رحمه الله

موسم الحج والعمرة الإسلامية





مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

التَّبَقُّعُ



التنقيح

تعلیقہ موسّعة علی فرائد الأصول
للشیخ الأنصاري قدس سره



مرکز تحقیقات علوم اسلامی

الجزء الثاني

تأليف

الشيخ محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مد ظله)

مؤسسة الحكمة الثقافية الإسلامية

5

کتابخانه
مرکز تحقیقات علوم اسلامی
شماره ثبت: ۴۱۷۹۶
تاریخ ثبت:

حقوق الطبع محفوظة
لِلناشر

الطبعة الأولى
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م



مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية

الهرات - النجف الأشرف - شارع الرسول - ص.ب (٥٥٠)
ال عنوان الإلكتروني: www.yanabee.org
البريد الإلكتروني: info@yanabee.org
هاتف: ٩٦٣٣ ٣٧١٧٩٧ - ٩٦٣٣ ٣٣١٩١٣

[البحث في حجية مطلق الظن]

دليل العقل على
حجية مطلق الظن
من وجوه:

فلنشرع في الأدلة التي أقاموها على حجية الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل، وإن اقتضاها أمر آخر، وهو كون الخبر مطلقاً أو خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنه (١) لا يثبت إلا الظن في الجملة ولا يثبت كلية (٢)، وهي أربعة:

الوجه الأول:
وجوب دفع
الضرر المظنون

الأول: أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل أو لأن الظن

(١) يعني: الدليل العقلي الذي أقيم على حجية الظن.

(٢) يعني: فتكون النتيجة حينئذٍ مهمة يقتصر فيها على المتيقن. ويأتي توضيح ذلك في التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الانسداد، ولم يتعرض ^{لذلك} له في بقية الوجوه العقلية المقتضية لحجية الظن.

والظاهر أن الوجهين الأولين يقتضيان حجية الظن بنحو القضية الكلية، ولا خصوصية فيهما للخبر بوجه. وأما الوجه الثالث فهو ملحق بدليل الانسداد فيجري فيه ما يجري فيه.

بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسده في الفعل، بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل في النهاية كلاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب.

وأجيب عنه بوجوه:

جواب الحاجبي
من هذا الوجه

أحدها: ما عن الحاجبي - وتبعه غيره - من منع الكبرى، وأن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقلين احتياط مستحسن، لا واجب (١).

وهو فاسد، لأن الحكم المذكور حكم إلزامي أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم وذهب من خالفه (٢)، ولذا استدل به المتكلمون

المناقشة في
هذا الجواب

(١) لو تم هذا فإن أريد به أن الاحتمال مؤمن من الضرر مطلقاً حتى لو صادف الواقع، وأن الضرر الواقعي لا يترتب إلا مع القطع به، فهو قطعي الخلاف. أما في الأضرار التكوينية - ومنها الفاسد هنا - فلو صرح بتبعيتها لمسبباتها الواقعية تبعية المعلول لعلته، وأما في الأضرار الشرعية - كالعقاب - فارتفاعها موقوف على ثبوت معذرية الجهل - الذي سيأتي من المصنف رحمه الله - ولولاه فالمتعين ترتبه.

مع أنه يرجع إلى منع الصغرى لا الكبرى.

وإن أريد أن الضرر وإن كان تابعاً لواقعه في الترتب، إلا أنه لا يجب دفعه مع الاحتمال أو الظن، بل يحسن لا غير فذلك لا يجدي في حق من يطلب لنفسه الأمان. ومنه يظهر الحال بناء على عدم التحسين والتقبيح العقلين، فإن عدمهما لا ينافي إدراك الخطر المستوجب للتوقي وإن لم يكن واجباً أو حسناً عقلاً، فلا أثر لحكم العقل في المقام في حق من يريد لنفسه الأمان.

(٢) المراد من الذم هنا ليس انتقاص الشخص ونحوه مما يحكم به العقلاء مع

في وجوب شكر المنعم (١) الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى (٢) ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة (٣) ولم يكن لله على غير الناظر حجة. ولذا خصوا النزاع في الحظر والإباحة في غير المستقلات العقلية بما كان مشتملاً على منفعة وخالياً عن أماراة المفسدة، فإن هذا التقييد يكشف عن أن ما فيه أماراة المضرة لا نزاع في قبحه (٤). بل الأقوى - كما صرح به الشيخ في العدة في مسألة الإباحة والحظر، والسيد في الغنية - وجوب دفع الضرر المحتمل (٥)

مثل الظلم والتعدي والخيانة، بل محض لومه لعدم محافظته على نفسه ودفع الخطر عنها مع التمكن فاللوم في المقام كاشف عن تقصير المكلف بنظر العقلاء، لا عن تمرده على القيم الخلقية أو نحوه، وقد عرفت أن عدم ثبوت هذا لا يضر فيما نحن فيه، لأنه يكفي الكلام في حق الشخص الذي يطلب لنفسه الأمان ويدفع عنها الخطر.

(١) فقد ذكروا أنه يجب شكر المنعم، لأن تركه تعرض لزال النعمة، وهو راجع إلى تعليل وجوب الشكر بأن فيه دفعاً لضرر الحرمان المتوقع.

(٢) لأن معرفة المنعم مقدمة لشكره، ولا يمكن شكره بدونها.

(٣) وجوب النظر إنما هو لكونه دفعاً للخطر، بناءً على ما سبق من تبعية العقاب لسببه الواقعي مع عدم المؤمن - لعدم صلوح الجهل في المقام للمعذرية بعد كونه تقصيراً - ولا حاجة إلى إثبات وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، بل يكفي سلطنة المولى على العقاب مع الجهل المذكور لعدم كونه عذراً.

(٤) يعني: فهو معلوم الحظر خارج عن النزاع المذكور، فتأمل.

(٥) وإن كان احتمالاً ضعيفاً إذا كان للضرر أهمية تقتضي شدة الحذر منه كالأضرار الأخروية. لدخوله في الملاك المتقدم.

وبيالي أنه تمسك في العدة (١) بعد العقل بقوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا...﴾ (٢).
ثم إن ما ذكره من ابتناء الكبرى على التحسين والتقييع العقلين غير
ظاهر، لأن تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والأخروية
مما دلّ عليه الكتاب والسنة (٣)، مثل التعليل في آية النبأ (٤). وقوله تعالى:

(١) يأتي إن شاء الله تعالى في المسألة الرابعة في الشبهة التحريمية من مبحث
الشك في المكلف به أن الشيخ رحمه الله استدللّ بالآية الشريفة على دفع أصالة الإباحة.
(٢) دلالة الآية الكريمة على التحريم لا تخلو من إشكال، لاحتمال أن يراد
منها معنى غير إتلاف النفس، كما يظهر بمراجعة التفسير.
على أنه لو تم مختص بإتلاف النفس ولا يعم كل ضرر.
مع أنه مختص بالهلكة الواقعية، ولا يعم الاحتمال. إلا أن يراد بالتهلكة الضياع
لا التلف، فيحمل على ما يعم الخطر. فراجع تفسير الآية وتأمل.
(٣) أما إتلاف النفس فالأمر فيه واضح، وكذا إتلاف الطرف ونحوه مما دلّ
عليه الأدلة الخاصة. وكذا اهتك والمهانة في الجملة.

وأما ما عدا ذلك من الأضرار والآلام الدنيوية فلا دليل ظاهري على حرمتها
مولوياً مع العلم فضلاً عن الاحتمال.
وكذا الأضرار الأخروية الناشئة من مخالفة التكليف، فإن الظاهر عدم
حرمتها مولوياً بل النواهي الواردة من الشارع الأقدس محمولة على الإرشاد، كما
يذكر في محله.

نعم الأدلة الإرشادية ظاهرة في المفروعية عن لزوم دفع الضرر عقلاً. وهو
أمر آخر.

(٤) التعليل مختص بالأضرار بالآخرين، ولا يعم إضرار الإنسان بنفسه أو
تعريضها للضرر.

﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (١) وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٢)، بناء على أن المراد العذاب والفتنة الدنيوية (٣). وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ وقوله: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ﴾ إلى غير ذلك.

نعم التمسك في سند الكبرى بالأدلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الأدلة العقلية. لكن الظاهر أن مراد الحاجبي منع أصل الكبرى، لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه، ولا يبعد عن الحاجبي أن يشتبه عليه حكم العقل الإلزامي بغيره بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن والقبح، والمكابرة في الأول ليس بأعظم منها في الثاني.

ثانيها: ما يظهر من العدة والغنية وغيرهما من أن الحكم المذكور

جواب آخر
عن هذا الوجه

وأما ما يظهر منه من النهي عن الوقوع في الندم، فهو محمول على الإرشاد إلى ضرره ووخيم عاقبته، لا على تحريم الضرر المذكور مولوياً.

(١) عرفت الكلام فيه.

(٢) لكن الظاهر أنه محمول على الإرشاد، ولذا لا يحتمل تعدد العقاب بمخالفة التكليف الشرعي وبالوقوع في الضرر المذكور. وكذا الحال فيما بعده.

(٣) أما لو أريد به الضرر الأخروي فهو محمول على الإرشاد بلا إشكال، كما عرفت.

لكنه لا يناسب ما ذكره المصنف رحمته الله في صدر كلامه من تحريم الوقوع في الأضرار الأخروية كالدنيوية. فكلامه لا يخلو عن تدافع. وأما بقية الآيات فهي ظاهرة في الارشاد.

مختص بالأمور الدنيوية، فلا يجري في الآخروية مثل العقاب (١). وهذا كسابقه في الضعف، فإن المعيار هو الضرر مع أن المضار الآخروية أعظم (٢).

اللهم إلا أن يريد المجيب ما سيجيء من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلاً على التكليف به، بخلاف المضار الدنيوية التابعة لنفس الفعل أو الترك علم حرمة أو لم يعلم. أو يريد أن المضار الغير الدنيوية وإن لم تكن خصوص العقاب مما دلّ العقل والنقل على وجوب إعلامها على الحكيم (٣) وهو الباعث له على التكليف والبعثة (٤).

المنافسة في هذا
الجواب أيضاً

(١) هذا لو تم لا ينفع في الجواب عن الوجه السابق، إذ لم يقتصر في الوجه السابق على الأضرار الآخروية، بل تضمن الأضرار الدنيوية أيضاً التي هي المراد بالفاسد.

(٢) ولولا وجوب دفع الضرر الآخروي لم يصلح التكليف للبعث والزجر غالباً.

(٣) فعدم إعلامه بها يكون قرينة على عدمها وموجباً للعلم بعدم ترتبها.

لكن لا يبعد جريان هذا في الأضرار الدنيوية الباعثة على التكليف، وهي المفاسد المستتعة لجعل الأحكام، فإن مقتضى اللطف الذي قيل بوجوبه على الحكيم هو الإعلام بها أيضاً.

نعم هذا الوجه إنما يقتضي العلم بعدم ترتب الضرر - الدنيوي أو الآخروي - إذا علم بعدم البيان من قبل المولى بالوجه المتعارف، أما لو احتمل قيام المولى بوظيفة البيان بالطرق المتعارفة، إلا أنه اختفى بأسباب خارجية فلا مجال لإحراز عدم الضرر حينئذٍ.

إلا أن يدعي لزوم البيان عليه ولو بالطرق غير المتعارفة. لكنه لا دليل عليه.

(٤) الظاهر أن الباعث على التكليف هو الأضرار والمنافع الدنيوية التي هي

لكن هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى لا الكبرى.

ثالثها: النقض بالأمارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها (١)، كخبر الفاسق والقياس على مذهب الإمامية.

جواب ثالث
من هذا الوجه

وأجيب عنه: تارة: بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم.

ما أجيب به
من الجواب

وأخرى: بأن الشارع إذا ألغى ظناً تبين أن في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

ويضعف الأول بأن دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسألة انسدت فيها باب العلم وإن لم ينسد في غيرها الظاهر أنه خلاف مذهب الشيعة (٢).

مقدم صحة
ما أجيب

لا أقل من كونه مخالفاً لإجماعاتهم المستفيضة بل المتواترة، كما يعلم

بمعنى المصالح والمفاسد، وأما الأضرار الأخروية فهي مما يترتب على التكليف ليكون التكليف به صالحاً للبعث والزجر.

(١) فإن مقتضى الدليل السابق وجوب العمل بها لأجل دفع الضرر المظنون.

(٢) وأما الذي هو محل الكلام فهو حرمة العمل ببعض الظنون مع انسداد باب العلم في معظم الفقه كما سيأتي في آخر التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الانسداد. وهو غير مجد لإمكان الانسداد في خصوص بعض المسائل الذي لا إشكال في حرمة العمل ببعض الظنون معه، فيلزم الوقوع في مظنون الضرر، ويتم النقض بل لا شبهة في حرمة العمل بمطلق الظن معه، لتظافر الأدلة بالنهي عنه، فلا بد من الالتزام بطلان الدليل، لكونه شبهة في مقابل البدية.

مما ذكره في القياس.

والثاني بأن إتيان الفعل حذراً من ترتب الضرر على تركه أو تركه حذراً من التضرر بفعله لا يتصور فيه ضرر أصلاً، لأنه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وإن كانت الأمانة تأمر ورد النهي عن اعتباره.

نعم متابعة الأمانة المفيدة للظن بذلك الضرر وجعل مؤادها حكم الشارع والالتزام والتدين به ربما كان ضرره أعظم (١) من الضرر المظنون، فإن العقل مستقل بقبحه ووجود المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه، لأنه تشريع.

لكن هذا لا يختص بما علم إلغاؤه، بل هو جار في كل ما لم يعلم اعتباره (٢). توضيحه: كقولهم: لا يجوز أن يترك ما علم إلغاؤه، بل هو جار في كل ما لم يعلم اعتباره (٢). توضيحه: كقولهم: لا يجوز أن يترك ما علم إلغاؤه، بل هو جار في كل ما لم يعلم اعتباره (٢).

أنا قدمنا لك في تأسيس الأصل في العمل بالمظنة أن كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قطعي - سواء قام دليل على عدم اعتباره أم لا - فالعمل به بمعنى التدين بمؤاده وجعله حكماً شرعياً تشريع محرم دل على حرمة الأدلة الأربعة، وأما العمل بمعنى إتيان ما ظن وجوبه مثلاً أو ترك ما ظن حرمة من دون أن يتشع بذلك، فلا قبح فيه إذا لم يدل دليل من الأصول

(١) لو فرض عدم كونه أعظم لم يكن جائزاً أيضاً لعدم التزام بين الضررين، لا مكان الفرار عنهما بموافقة الظن على نحو الاحتياط.

(٢) فلا يجوز العمل به بنحو التشريع وإن جازت موافقته احتياطاً للفرار عن الضرر المظنون.

والقواعد المعتبرة يقيناً (١) على خلاف مؤدى هذا الظن، بأن يدل على تحريم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحريمه.

فإن أراد (٢) أن الأمارات التي يقطع بعدم حجيتها - كالقياس وشبهه - يكون في العمل بها بمعنى التدين بمؤاذاها وجعله حكماً شرعياً ضرر أعظم من الضرر المظنون، فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون، لأن كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم، أعني التشريع.

وإذا أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى إتيان ما ظن وجوبه حذراً من الوقوع في مضرة ترك الواجب، وترك ما ظن حرمة لذلك، كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر (٣)، فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلاً وإن كان ذلك في الظن القياسي.

الأول - في
المناقشة في
الجواب الثالث

وحينئذٍ فالأولى لهذا المجيب أن يبدل دعوى الضرر في العمل بتلك الأمارات المنهي عنها بالخصوص بدعوى أن في نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بأن تركها ربما يفضي إلى ترك الواجب

(١) متعلق بقوله: «المعتبرة» لا بقوله: «يدل...». لكن الظاهر عدم القبح حتى في هذا الفرض وأن قيام الدليل أو الأصل المعتبر على عدم التكليف لا يقبح معه الاحتياط فيه.

(٢) يعني: المجيب عن النقض.

(٣) يعني: المستدل بها في المقام، فإنها لا تقتضي إلا وجوب موافقة العمل للظن وإن كان بنحو الاحتياط.

وفعل الحرام مصلحة (١) يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع (٢) فتأمل.

وسيجيء تمام الكلام عند التكلم في الظنون المنهي عنها بالخصوص (٣) وبيان كيفية عدم شمول أدلة حجية الظن لها إن شاء الله. فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل (٤):

الأولى في
الجواب عن
الوجه الأول

بأنه إن أريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة، فإن استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب والتحريم الواقعيين، كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً (٥) أو مركباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنما هو على تحقق الإطاعة

إن أريد من
الضرر العقاب

(١) اسم (أن) في قوله: «بدعوى أن في نهي الشارع...».

(٢) ليس في أدلة النهي عن العمل بالظنون المذكورة دلالة على المتدارك، كيف ولازمه انسداد باب الاحتياط معها، ولا يظن منهم الالتزام به.

ولو فرض التدارك أمكن فرضه في مطلق الظنون غير المنهي عنها بالخصوص. فالتحقيق أن الدليل لو تم كان منافياً لردع الشارع الأقدس عن العمل بمطلق الظن، فضلاً عن الظنون الخاصة - كالقياس - ومانعاً عنه، وحيث كان الردع الشرعي ثابتاً قطعاً، كشف عن بطلان الدليل المذكور، وأنه شبهة في مقابل البديهة.

(٣) في آخر التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الانسداد.

(٤) وهو الوجه الأول من أدلة حجية مطلق الظن.

(٥) هذا يتم مع الغفلة، وإلا فلو فرض الالتفات والشك لم يصح النقض، لأن مقتضى الدليل الاحتياط حينئذٍ. وسيأتي الكلام في ذلك.

والمعصية اللتين لا يتحققان إلا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظن
المعتبر بهما، وأما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك.

اللهم إلا أن يقال: الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من
صورتي الجهل البسيط أو المركب بالوجوب والحرمة إنما هو لحكم العقل
بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، وأما مع الظن بالوجوب
والتحريم (١) فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة (٢)، ولا إجماع أيضاً على
أصالة البراءة في موضع النزاع (٣).

ويرده: أنه لا يكفي المستدل منع استقلال العقل وعدم ثبوت
الإجماع، بل لابد له من إثبات أن مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين
مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظناً به، فإذا لم يثبت ذلك بشرع
ولا عقل لم يكن العقاب مظهرًا (٤)، فالصغرى غير ثابتة.

ومنه يعلم فساد ما ربهما بتوهم أن قاعدة دفع الضرر يكفي للدليل
على ثبوت الاستحقاق (٥).

(١) كما هو محل الكلام.

(٢) بل يستقل بناءً على ما سبق من عدم حجية الظن بنظر العقل.

(٣) يكفي إطلاق أدلة البراءة مع الجهل وعدم العلم الشامل لصورة حصول
الظن لغة وعرفاً. بل لو تم الإجماع على البراءة مع الشك فالتشكيك فيه مع الظن في
غير محله.

(٤) بل مشكوكاً، لاحتمال عدم قبح المؤاخذة معه، كما ادعى. فتأمل.

(٥) عرفت أن قاعدة دفع الضرر غير مبنية إلا على اللوم من حيث تفريط
الإنسان في حق نفسه، لا على الذم من حيث فعل ما هو ممقوت عند العقلاء كالحيانة

وجه الفساد: أن هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى، وهي الظن بالعقاب.

نعم لو ادعي أن دفع الضرر المشكوك لازم (١) توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملاً، فيجب دفعه.

لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الإجماع على عدم المؤاخذه على الوجوب والتحريم المشكوكين (٢).

وإن أريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ففيه أيضاً منع الصغرى، فإننا وإن لم نقل بتغير المصالح والمفاسد بمجرد الجهل، إلا أنا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد ارتكاب ما ظن حرمة، لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع بثبوت الحرمة، لاحتمال

إن أريد من
الضرر المفسدة

حتى يصلح للتنجيز. فلاحظ.

(١) كما تقدم منه ﷺ أنه الأقوى. وتقدم وجهه.

(٢) حيث اعترف المستدل بعدم العقاب مع الشك في التكليف أو القطع بعدمه لقبحه عقلاً.

لكن الاعتراف بوجوب دفع الضرر المشكوك لا ينافي الاعتراف بعدم تنجز التكليف الشرعي المشكوك، كما يظهر بالتأمل.

ولذا تقدم من المصنف ﷺ نفسه وجوب دفع الضرر المحتمل مع عدم بنائه على منجزية الاحتمال للتكاليف الشرعية، فالأولى ما أشار إليه أولاً من أن العقل يقبح العقاب على التكليف مع قيام الظن غير المعبر عليه خصوصاً مع إطلاق أدلة البراءة، فلا يحتمل الضرر حينئذ فضلاً عن أن يكون مظنوناً.

تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف، أو يعلمه بإعلام الشارع، نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات اللاتي يذهبن السيئات.

ويرد عليه أن الظن بثبوت مقتضى المفسدة مع الشك في وجود المانع، كاف في وجوب الدفع، كما في صورة القطع بثبوت المقتضي (١) مع الشك في وجود المانع، فإن احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء (٢)، سواء جامع الظن بوجود مقتضى الضرر أم القطع به، بل أكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة - كسلوك الطرق المخوفة، وشرب الأدوية المخوفة ونحو ذلك - من موارد الظن بمقتضى الضرر، دون العلة التامة له، بل المدار في جميع غايات حركات الإنسان من المنافع المقصود جلبها والمضار المقصود دفعها على المقتضيات دون العلة التامة، لأن الموانع والمزاحمات مما لا تحصى ولا يحاط بها.

وأضعف من هذا الجواب ما يقال: إن في نهي الشارع عن العمل بالظن كلية إلا ما خرج ترخيصاً في ترك مراعاة الضرر المظنون، ولذا لا يجب مراعاته إجمالاً في القياس.

ووجه الضعف: ما ثبت سابقاً من أن عمومات حرمة العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما تدل على حرمة من حيث أنه لا يغني عن الواقع،

(١) لأن الظن منجز للضرر كالقطع.

(٢) خصوصاً بناء على ما عرفت من وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن احتمال التدارك لا يمنع من احتمال الضرر، كما لا يخفى.

ولا يدل على حرمة العمل به (١) في مقام إحراز الواقع والاحتياط لأجله
والحذر عن مخالفته.

فالأولى أن يقال: إن الضرر وإن كان مظنوناً، إلا أن حكم الشارع
قطعاً أو ظناً (٢) بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة والاستصحاب،
وترخيصه لترك مراعاة الظن أو جب القطع أو الظن (٣) بتدارك ذلك

الأولى في
الجواب عن
المسئلة المظنونة

(١) الأدلة المذكورة وإن لم تدل على حرمة العمل به احتياطاً، إلا أنه لا إشكال
ظاهراً في دلالتها على جواز ترك العمل به بالنحو المذكور، إذ لا يظن من أحد دعوى
أن أدلة عدم حجية تلك الحجج لا تدل على عدم وجوب الاحتياط على طبقها،
فإن بيان عدم حجيتها ظاهراً في جواز ترك العمل على طبقها ولو بمقتضى الإطلاق
المقامي. فما ذكره المجيب من ظهور الأدلة في الترخيص في محله.

نعم الترخيص المذكور لما كان شرعياً فهو إنما ينفع إن كان المدعى وجوب
دفع الضرر شرعاً، وقد عرفت الإشكال فيه، وإن العمدة هو وجوبه عقلاً لكونه
مقتضى فطرة الإنسان على حب نفسه، وترخيص الشارع لا ينفع في رفع الحكم
العقلي المذكور ما لم يرجع إلى التدارك، كما سيأتي من المصنف رحمته أو غيره مما يأتي
الكلام فيه.

(٢) يعني بوجه معتبر. وهو إشارة إلى ما إذا كان دليل الرجوع للأصل قطعياً
أو ظنياً معتبراً.

(٣) يعني: فيكون احتمال بقاء الضرر موهوماً لا يعتني به العقلاء، فلا يجب
الاحتياط بدفعه.

أقول: لو فرض قبح تفويت الواقع بجعل الحجة وأنه يلزم تداركه حينئذٍ
لكان اللازم القطع بالتدارك ولو مع كون دليل الأصل ظنياً، لفرض القطع بحجية
ذلك الدليل الظني الموجب لتدارك ما يفوت بسببه قطعاً.

الضرر المظنون، وإلا كان في ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاء للمفسدة (١).

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أنه متى ظن بوجوب شيء وأن الشارع الحكيم طلب فعله منا طلباً حتمياً منجزاً لا يرضى بتركه، إلا أنه اختفى علينا ذلك الطلب، أو حرم علينا فعلاً كذلك، فالمعقل مستقل بوجوب فعل الأول وترك الثاني، لأنه يظن في ترك الأول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحجوب المنجز النفس الأمري، ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض النفس الأمري، إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون (٢). ولذا وقع الإجماع على عدم

نعم لو لم يفرض القطع بحجية ذلك الدليل الظني لكانت دعوى الظن بالتدارك في محلها إلا أن من البعيد جداً كون هذا محل كلام المصنف رحمته الله. وإلا أشكل الاعتماد على الظن المذكور، لأنه وإن أوجب كون الضرر موهوماً، إلا أنه لا بد من الإلتزام بوجوب دفعه بناءً على ما سبق من وجوب دفع الضرر المحتمل ولو كان احتمالاً ضعيفاً إذا كان الضرر مهماً، وعليه يبتني عدم جواز العمل بظن عدم التكليف في موارد الاحتياط اللازم. كما سيأتي من المصنف رحمته الله في آخر الكلام في هذا المقام. إذ لا ملزم للاحتياط القاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فإذا فرض عدم شمولها للاحتمال الموهوم جاز الاعتماد على ظن عدم التكليف ولم يلزم الاحتياط.

(١) لعل الأولى أن يقول: إلقاء في المفسدة.

(٢) كأنه لقبح تفويت الملاك الواقعي من قبل الشارع الأقدس مع عدم تداركه كما تقدم منه رحمته الله نظيره في وجه جعل الطرق الظنية مع انفتاح باب العلم. لكن تقدم الاشكال في ذلك، وهو هنا أيضاً مشكل، فإن مصلحة تحصيل

وجوب مراعات الظن بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظن من القياس، وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم أو تقوم به البيئة.

ثم إنه لا فرق بين أن يحصل القطع بترخيص الشارع في ترك مراعات

الملاك الواقعي إنما تقتضي إيجاب الاحتياط شرعاً إذا لم يكن في إيجابه مفسدة أهم من الملاك الواقعي، وإلا كان اللازم عدم إيجاب الاحتياط وإن فات الملاك الواقعي بتركه، فيكون عدم إيجاب الاحتياط والترخيص في تركه كاشفاً عن ذلك لا عن التدارك بل التدارك خلاف ظاهر الأدلة الشرعية، لظهورها في ترتب المضار والمفاسد بضیاع الواقع.

ولذا لا إشكال ظاهراً في مشروعية الاحتياط وحسنه، كما سيأتي من المصنف رحمته في مبحث البراءة، فإن ذلك كاشف عن احتمال عدم تدارك المفاسد المذكورة وإمكان دفعها بالاحتياط، وحينئذ لو فرض أن وجوب دفع الضرر يقتضي لزوم الفرار من المفاسد المذكورة عقلاً لكان اللازم وجوب الاحتياط عقلاً لا شرعاً.

فالتحقيق: أن المفاسد المستتعة للتكاليف ليست من سنخ الأضرار التي يجب عقلاً دفعها على الناس بمقتضى الفطرة، لاختصاص ذلك بالأضرار الواردة على الإنسان بشخصه أو على ما يهيم أمره ولا يحرز كون المفاسد المذكورة منها، بل لا يظن بذلك ولو احتمل كان احتمالاً غير معتد به عند العقلاء لضعفه وعدم المنشأ له، بل المفاسد المذكورة غالباً من سنخ الأضرار العامة المخلة بالنظام الأكمل التي يجب على الشارع الحكيم بمقتضى اللطف الواجب دفعها بتشريع الأحكام وتشريع الطرق لها، والمفروض عدم جعل الشارع لوجوب الاحتياط في المقام لمزاحمة مفسدته بمفسدة الواقع، فلا يكون الاحتياط واجباً لا شرعاً ولا عقلاً. وهذا هو العمدة في المقام لا ما ذكره المصنف رحمته.

الظن بالضرر - كما عرفت من الظن القياسي بالوجوب والتحريم، ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية - وبين أن يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعات ذلك الظن، كما في الظن الذي ظن كونه منهياً عنه عند الشارع، فإنه يجوز ترك مراعاته، لأن المظنون تدارك ضرر مخالفته (١) لأجل (٢) ترك مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة، فافهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن أصل البراءة والاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعي - بحيث يدل على وجوب الرجوع إليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر - فلا إشكال في عدم وجوب مراعات ظن الضرر وفي أنه لا يجب الترك أو الفعل بمجرد ظن الوجوب أو الحرمة، لما عرفت من أن ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون إلا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الشك واقعاً.

وإن منعنا عن قيام الدليل القطعي على الأصول - وقلنا: إن الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصاً في الأحكام

(١) يعني: فيكون الضرر موهوماً لا يجب دفعه. بل عرفت أن مقتضى القطع بحجية الظن المذكور هو القطع بالتدارك وعدم الضرر لو تم وجوب التدارك.

(٢) متعلق بقوله: «ضرر...» يعني: ان المظنون تدارك ضرر مخالفته وهو الضرر الحاصل من ترك مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة.

الشرعية (١)، وخصوصاً مع الظن بالخلاف، وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتى مع الظن بالتكليف، لأن العمدية في دليل البراءة الإجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف - فنقول: لا أقل من ثبوت بعض الأخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن (٢)، فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعات ظن الضرر وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر (٣).

وتوهم: أن تلك الاخبار الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون.

مدفوع بأن الفرض أن الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظان الضرر إلا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، فحكم الشارع ليس مخالفاً للعقل (٤)، فلا وجه لاطراح الأخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل.

ثم إن مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق مفاد هذا الدليل

(١) لأن لامتناع جريان الاستصحاب فيها وجوهاً لا يستهان بها تمنع من حصول القطع باعتباره، وليس كالأستصحاب في الموضوعات الخارجية.

(٢) يعني: فيكون جريان الاستصحاب حيثئذ مقتضى إطلاق أدلته الذي لا يفيد إلا الظن.

(٣) لأن الضرر حيثئذ إما موهوم لا يجب دفعه أو مقطوع بعدمه كما سبق.

(٤) لعدم حكمه بجواز الوقوع في الضرر، بل بتداركه ولا مخالفة فيه لحكم العقل.

الاحتياط (١)، لا من حيث هو، وحيث إذا كان الظن مخالفاً للاحتياط الواجب - كما في صورة الشك في المكلف به - فلا وجه للعمل بالظن حيثئذ.

ودعوى الإجماع المركب وعدم القول بالفصل، واضحة الفساد، ضرورة أن العمل في الصورة الأولى (٢) لم يكن بالظن من حيث هو (٣) بل من حيث كونه احتياطاً، وهذه الحيشة نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية. فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية، وعدم العمل بالظن رأساً.

(١) إذ ليس مفاد قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون إلا لزوم الاحتياط بدفعه لا حجية الظن في إحرازه، ولذا يجري نظيرها مع الشك والوهم الذين لا إشكال في عدم كونها من سنخ الحجج.

(٢) وهي صورة موافقة الظن للاحتياط.

(٣) كي يدعي عدم الفرق بين موارد الإجماع وعدم القول بالفصل.

ثم إن في بعض النسخ الاستشكال في القاعدة أيضاً بأن العمل بالظن إذا كان من باب الاحتياط لم ينهض الظن بمقاومة الحجج، فلا يصلح لتخصيص العمومات ولا تقييد المطلقات ولا غير ذلك مما يختص بالحجج.

ويندفع بأن ملاك الاحتياط في القاعدة لا يختص بعدم قيام الحجج على خلافها، كي يكون قيام الحجج رافعاً لموضوعها، كما يشهد به الرجوع إلى المرتكزات العقلانية في الاضرار المهمة التي يظن بها أو تحتل مع قيام الحجج على خلافها فيما لو أمكن الاحتياط على طبق الظن، فإنه لا ريب عندهم في وجوب الاحتياط.

إلا أن يكون قيام الحجج موجباً للأمان من الضرر، فيرتفع موضوع القاعدة، على ما سبق بالاضافة إلى العقاب. ولا فرق في ذلك بين الحجج والأصول بل يجري الكلام السابق. فلاحظ.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

الوجه الثاني في
حجة مطلق
الظن: قبح
ترجيح المرجوح

وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به حسن عقلاً.

وفيه: أن المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح. مثلاً: إذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً فحينئذٍ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل، لأن الاتيان لا ينافي عدم الوجوب.

ما أجيب عن هذا
الوجه ومناقشته

وإن أريد الاتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب. ففيه: أن الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط (١) فإن الاحتياط هو الإتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده.

وقد يجاب أيضاً بأن ذلك فرع وجوب الترجيح، بمعنى أن الأمر إذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الأول قبيحاً، وأما إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح للمرجوح ولا للراجح.

ما أجيب عن
هذا الوجه
أيضاً ومناقشته

وفيه: أن التوقف عن ترجيح الراجح أيضاً قبيح كترجيح المرجوح (٢).

الأولى في الجواب
عن هذا الوجه

(١) بل هو حرام لما فيه من التشريع المحرم. وحينئذٍ لا يكون حسن الاحتياط مقتضياً للاتيان على هذا الوجه.

(٢) إن أريد به التوقف في مقام الاعتقاد فهو ممنوع، فإن الاعتقاد إنما يحسن مع العلم لا بمجرد الرجحان.

وإن أريد به التوقف في مقام العمل فهو فرع وجوب العمل الذي هو المراد بوجوب الترجيح في كلام المجيب، إذ لو لم يجب العمل لا وجه لوجوب الترجيح، كما سيأتي التعرض له من المصنف رحمته الله فكان مراد المجيب عين مراد المصنف من الجواب الحلي، كما يظهر بالتأمل.

وبالجملة: كلام المجيب لا يقتضي جواز التوقف عن ترجيح الراجع من وجوب العمل، كي يرد عليه ما ذكره المصنف رحمته الله، بل جواز اهمال الترجيح مع جواز اهمال الواقع وعدم تعلق الفرض به، وسيأتي من المصنف الاعتراف به.

ثم إن في بعض النسخ بعد هذا قوله: «فتأمل جداً». ونقل بعض أعظم المحشين رحمته الله عن المصنف في الهامش في شرح هذه العبارة: «وجه التأمل أن مراد المستدل من الراجع والمرجوح ما هو الأقرب إلى الغرض والأبعد منه في النظر، ولا شك في وجوب الترجيح بمعنى العمل بالأقرب، وقبح تركه مطلقاً، فلا فرض لعدم وجوب الترجيح يرد به هذا الدليل، فلا فائدة في الرد».

وهذا راجع إلى أن المفروض في كلام المستدل بالقاعدة هو لزوم صورة الترجيح الذي هو بمعنى وجوب العمل على طبق أحد الاحتمالين.

وحينئذ يتعين الجواب عنه بأن الفرض المذكور خارج عما نحن فيه، لعدم ثبوت وجوب الترجيح فيما نحن فيه، مع فرض جعل الأصل من قبل الشارع.

وتوضيح ذلك: أن غرض المكلف ليس هو موافقة الواقع كي يكون ترجيح ما هو الأقرب لازماً، لقبح ترجيح المرجوح على الراجع، بل غرضه الخلاص عن العقاب وبراءة الذمة عن التكليف وهو إنما يكون بالرجوع للآمارات والأصول التي جعلها الشارع أو ألزم بها العقل، فلا يجب بل لا يجوز تركها والرجوع إلى ظن المكلف، لعدم القطع معه بحصول الغرض.

وأما غرض الشارع فهو وإن كان موافقة الواقع وتحصيله، إلا أنه لا يقتضي

فالأولى الجواب. أولاً: بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالإجماع أو الضرورة.

ثانياً: بالحل. وتوضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف وغرض الشارع (١) متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط فإن العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بلد بغداد وتردد الأمر بين طريقين أحدهما مظنون الإيصال والآخر موهوم، فترجيح الموهوم قبيح، لأنه نقض للغرض (٢)، وأما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع، أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا يجب الأخذ بالراجع، بل اللازم (٣) في الأول هو الأخذ

الارجاع إلى ظن المكلف، لعدم كونه الأقرب إلى تحصيل الواقع بنظره، بل اللازم الارجاع إلى ما هو الأقرب بنظره من الأمارات والأصول أو الاحتياط مع ملاحظة الجهات الأخرى من المصالح والمفاسد المزاحمة المهمة بنظره أيضاً. فلاحظ.

(١) فرض الشارع بدواً هو تحصيل الواقع نعم يكلف به ويرجع إلى الأصل لبعض الجهات المزاحمة.

كما أن تعلق غرضه بالواقع وتكليفه به - كما في موارد عدم جواز الرجوع للبراءة - لا يقتضي إرجاعه لظن المكلف، لعدم كونه أقرب بنظره، كما ذكرنا، بل له أن يرجع إلى طرق أخرى. نعم إذا لم يجعل طرقاً أخرى لزم المكلف الرجوع إلى الظن لأنه الأقرب في تحصيل غرضه على كلام يأتي في المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد.

(٢) هذا التعليل لا يخلو عن إشكال، فالظاهر أن القبح من المدركات العقلية غير المحتاجة إلى هذا التعليل. نعم لا يبعد كون ملاكه من سنخ تحصيل الغرض.

(٣) لعل الأولى أن يقول: بل يجوز في الأول...

بمقتضى البراءة (١) وفي الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط (٢) فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظن، وعدم وجوب الاحتياط فيها، ومعلوم أن العقل قاض حينئذٍ بقبح ترجيح المرجوح (٣) بل ترك ترجيح الراجع على المرجوح، فلا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي المركب من بقاء التكليف، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، وعدم لزوم الاحتياط، وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجع والأخذ بالمرجوح إلا بعد إبطالها.

الوجه الثالث:
ما حكى من
صاحب الرياض

الثالث: ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائي رحمته (٤) من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفى العسر والحرج

(١) وإلى هذا يرجع ما سبق في الجواب الثاني من أن لزوم ترجيح الراجع فرع لزوم الترجيح، كما ذكرنا.

(٢) لأن فيه جمعاً بين الراجع والمرجوح، ووجوب ترجيح الراجع على المرجوح إنما هو مع الدوران بينهما.

(٣) الذي هو عبارة عن التوقف الذي تقدم في الجواب عن الوجه الثاني قبحه ويأتي تمام الكلام في ذلك في المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد.

(٤) المراد بالأول شريف العلماء، وبالثاني السيد علي، كما ادعاه بعض أعظم المحشين رحمته. والظاهر أن السيد علي هو صاحب الرياض رحمته وقد ذكر المحشي المذكور أن المصنف رحمته ذكر ذلك في مجلس المذاكرة.

عدم وجوب ذلك كله (١)، لأنه عسر أكيد وخرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً (٢).

وفيه: أنه راجع إلى دليل الانسداد الآتي، إذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل إلا وهي يحتاج إليها في إتمام هذا الدليل. فراجع وتأمل، حتى يظهر لك حقيقة الحال.

المناقشة في
هذا الوجه

مع أن العمل بالاحتياط في المشكوكات كالمظنونات أيضاً لا يلزم منه حرج قطعاً، لقلة موارد الشك المتساوي الطرفين كما لا يخفى، فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط (٣).

ودعوى: أن كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه

(١) يعني: بنحو العموم المجموعي، لا بنحو العموم الاستغراقي الراجع إلى عدم وجوب شيء من ذلك.

(٢) قيل: إن ذكر الإجماع في مقام الاستدلال يخرج الدليل عن كونه عقلياً وعليه فالأولى الاستدلال عليه بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح العقلية، كما يأتي في دليل الانسداد.

وفيه: أنه يكفي في كون الدليل عقلياً كون وجوب الاحتياط مع العلم الإجمالي عقلياً.

(٣) كما يأتي منه ^{بالله} التعرض لذلك في المقدمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد.

أيضاً في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط (١).

الوجه الرابع:
دليل الانسداد

الدليل الرابع: هو الدليل المعروف بدليل الانسداد.

وهو مركب من مقدمات:

مقدمات دليل
الانسداد

المقدمة الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل
الفقهية.

الثانية: أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة وترك التعرض لامثالها
بنحو من أنحاء امثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي، بأن يقتصر في
الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً أو بالظن الخاص القائم
مقام العلم بنص الشارع ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه
فيها، كالاطفال والبهائم، أو ممن حكم فيها الرجوع إلى أصالة العدم.

الثالثة: أنه إذا وجب التعرض لامثالها فليس امثالها بالطرق
الشرعية (٢) المقررة للجاهل من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالي
بالامثال، والأخذ في كل مسألة بالأصل المتبع شرعاً في نفس تلك المسألة

(١) لعدم بلوغ ذلك حداً يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام، ويرتفع به موضوع
الأصل العقلي.

(٢) لا يخفى أن بعض الطرق الآتية عقلية لا شرعية كالأخذ بالاحتياط مع
العلم الإجمالي.

فالأولى عدم تقييد الطرق بالشرعية، لعدم خصوصية لها في تمامية الدليل، بل
لابد فيه امتناع الرجوع إلى جميع الطرق المقررة عقلية كانت أو شرعية.

مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة إلى غيرها من المجهولات (١)، أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليده فيها.

الرابعة: أنه إذا بطل الرجوع في الامتثال إلى الطرق الشرعية (٢) المذكورة، لعدم الوجوب في بعضها، وعدم الجواز في الآخر، والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل الرجوع إلى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع (٣)، ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهمية، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشككية بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظن فيها، ويعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للامتثال من دون إفادته للظن أصلاً.

أما المقدمة الأولى:

المقدمة الأولى:
انسداد باب العلم
والظن الخاص

فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الإثبات، ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا

(١) إذ بملاحظة انضمام الواقعة يجب الاحتياط للعلم الإجمالي الذي فرض عدم وجوبه، وإنما لا يجب الاحتياط لو لحظت كل واقعة بنفسها، فإنه قد يشك فيها في أصل التكليف، والمرجع معه البراءة.

(٢) وكذا العقلية، كما ذكرنا.

(٣) ومقتضى ذلك وجوب است فراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم الواقعة بعد الفحص في الأمارات الموجبة له - نظير وجوب الفحص عن الأول مع الانفتاح - لا الاكتفاء بما حصل من الظن اتفاقاً من دون محض وترك التعرض لتحصيل غيره، كما يظهر بالتدبر فيما يأتي.

يحتاج العمل فيها إلى إعمال إمارة غير علمية (١). وأما بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاص فهي مبتنية على أن لا يثبت من الأدلة المقدمة لحجة الخبر الواحد حجة مقدار منه يفي بضميمة الأدلة العلمية وباقي الظنون الخاصة باثبات معظم الأحكام الشرعية، بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة، من البراءة، والاستصحاب، أو الاحتياط، أو التخيير.

تسليم أو منع
هذه المقدمة

فتسليم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من أدلة حجة الخبر، وأنه هل يثبت بها حجة مقدار واف من الخبر أم لا.

وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر - المصرح به في كلمات بعض - أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجة الظن المطلق، للإجماع عليه (٢) على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجة الظن الخبري غير انسداد باب العلم.

وأما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد

(١) ولا أقل من أصالة الظهور التي لا تفيد العلم.

(٢) لكن لا مجال للتعويل على دعوى الإجماع المذكورة لعدم ثبوت صحتها، بنحو تكشف عن رأي المعصوم، فمن القريب جداً الرجوع إلى ما تقتضيه الأدلة الآتية في المقام، وإن خالفت مقتضى الدعوى المذكورة.

انسداد باب العلم والظن الخاص إلى شيء آخر غير الظن فإنما هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين أولهم - فيما أعلم - المحقق جمال الدين الخوانساري، حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة واحتمال الرجوع إلى الاحتياط، وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات آخر.

وأما المقدمة الثانية:

وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة (١) على كثرتها وترك التعرض لامثالها بنحو من الانحاء فيدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي (٢) على أن المرجع على تقدير انسداد باب

المقدمة الثانية:

عدم جواز إهمال

الوقائع المشتبهة

والدليل عليه من

وجوه:

١- الإجماع

القطعي

(١) إن كان المراد بالاهمال هو الإهمال في جميع الموارد حتى لو كان مقتضى الأصل في كل مسألة بنفسها هو ثبوت التكليف، كما في موارد الشك في المحصل مثلاً، أو في موارد الاستصحاب القطعي كأصالة عدم النسخ ونحوها، فيكفي في رده أدلة تلك الأصول الخاصة في مواردنا، إذ لا موجب للخروج عنها، فلا حاجة إلى الوجوه المذكورة في كلام المصنف رحمته الله وإن كان المراد به هو الإهمال حيث يكون مقتضى الأصل في المسألة الخاصة مع قطع النظر عن غيرها هو الإهمال، فهو راجع إلى العمل في كل مسألة بالأصل الجاري فيها مع قطع النظر عن غيرها، وحينئذ يلزم الإهمال في أغلب المسائل الخالية عن الدليل، لأن أغلبها مجرى للبراءة، لا لغيرها من الأصول، لكن عليه لا وجه لتكرار ذلك في المقدمة الثالثة، بل كان اللازم الاكتفاء عنه بما يذكر في هذه المقدمة.

(٢) الظاهر رجوع هذا الوجه إلى أحد الوجهين الآتين، لعدم وضوح كون الإجماع المذكور تعبدياً، بل الظاهر كون منشئه أحد الأمرين الآتين، فلا وجه لعدده في قبالتها.

العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية أخبار الاحاد بالخصوص ليس هي البراءة وإجراء أصالة العدم في كل حكم، بل لا بد من التعرض لامثال الأحكام المجهولة بوجه ما، وهذا الحكم وإن لم يصرح به أحد من قدمائنا، بل المتأخرين في هذا المقام، إلا أنه معلوم للمتتبع في طريقة الأصحاب، بل علماء الاسلام طراً فُرب مسألة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها.

أترى أن علمائنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقيم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردنا إلى أصالة العدم؟! حاشا ثم حاشا.

مع أنهم كثيراً ما يذكرون أن الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم، وقد حكى عن السيد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم، بل قد ادعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الإجماع على ذلك.

٢- لزوم المخالفة
القطعية الكثيرة

الثاني: أن الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين، بمعنى أن المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يعد خارجاً عن الدين، لقلة المعلومات التي أخذ بها، وكثرة المجهولات التي أعرض عنها. وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات، كما يقطع ببطلان الرجوع إلى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم أصلاً لو فرض والعياذ بالله انسداد باب

العلم والظن الخاص في جميع الأحكام وانطماس هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومة.

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرض لامثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم والظن الخاص لا أن يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهمه بعض من تصدى للإيراد على كل واحدة واحدة من مقدمات الانسداد.

نعم هذا إنما يستقيم في حكم واحد أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي أو ظني معتبر كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والأمارات في أغلب الأحكام، أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولاً فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

والحاصل: أن ترك أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه، كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهولة، وقد وقع ذلك تصريحاً أو تلويحاً في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين.

الإشارة إلى هذا الوجه في كلام جماعة

منهم: الصدوق في الفقيه في باب الخلل الواقع في الصلاة في ذيل أخبار سهو النبي ﷺ: «فلو جاز رد هذه الأخبار الواردة في هذا الباب لجاز رد جميع الاخبار، وفيه إبطال للدين والشرعة» (١). انتهى.

كلام الصدوق

(١) ظاهر كلام الصدوق رحمه الله المفروغية عن وجود الأدلة على الأحكام وأن الاخبار من تلك الأدلة، لا عن وجوب التعرض لامثال الأحكام لو فرض قصور الأدلة عنها وخفائها بنحو التفصيل.

كلام السيد
المرتضى

ومنهم: السيد عليه السلام، حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال: «فإن قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الأحاد فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله؟» فأجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم في الأحكام.

ولا يخفى أنه لو جاز طرح الأحكام المجهولة ولم يكن شيئاً منكراً لم يكن وجه للإيراد المذكور، إذ الفقه حينئذ ليس إلا عبارة عن الأحكام التي قام عليها الدليل وكان فيها معول، ولم يكن وقع أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة إلى دعوى عدم الحاجة إلى أخبار الأحاد.

بل المناسب حينئذ الجواب بأن عدم المعول في أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

والحاصل: أن ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على أنه لو فرض الحاجة إلى أخبار الأحاد لعدم المعول في أكثر الفقه لزم العمل عليها وإن لم يقم عليه دليل بالخصوص، فإن نفس الحاجة إليها هي أعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الأحكام (١)، ومن هنا ذكر السيد الصدر في شرح الوافية أن السيد قد اصطلاح بهذا الكلام مع

نعم كلمات العلامة والمقصد وغيرهما الآتية ظاهرة في عدم جواز إهمال الأحكام والرجوع إلى البراءة لو فرض فقد الدليل.

(١) هذا لا يظهر من الكلام المتقدم، غاية ما يظهر منه لزوم وجود أدلة يرجع إليها من دون خصوصية لخبر الواحد، فلا وجه لما يأتي من السيد الصدر.

المتأخرين (١).

كلام الشيخ
الطوسي

ومنهم: الشيخ عليه السلام في العدة، حيث أنه بعد دعوى الإجماع على حجية أخبار الأحاد قال (٢) ما حاصله: «أنه لو ادعى أحد أن دعوى عمل الإمامية بهذه الأخبار كان لاجل قرائن انضمت إليها كان معولاً على ما يعلم من الضرورة خلافه. ثم قال:

ومن قال: إني متى عدت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكانته، لأنه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه» انتهى.
ولعمري أنه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة (٣) عند فرض فقد العلم أو الظن الخاص في أكثر

(١) لعل هذا إشارة إلى ما سبق في الوجه الثاني من وجوه تقرير الإجماع على حجية خبر الواحد وهو الإجماع حتى من السيد عليه السلام وأتباعه على وجوب الرجوع إليه في حال الانسداد الذي هو حاصل في العصر المتأخرة، وسبق الكلام فيه.
(٢) تقدم نقل كلامه في الوجه الأول من وجوه نقل الإجماع على حجية خبر الواحد.

(٣) لا يخفى أن الشيخ عليه السلام لم يتعرض للبراءة، إذ حكم العقل كما يكون بالبراءة يكون بالاحتياط، فلا يبعد أن يكون نظره إلى المفروغية عن بطلان دعوى عدم حجية غير العلم.

اللهم إلا أن يستظهر منعه عن الرجوع إلى خصوص البراءة من قوله: «يلزمه أن يترك الأخبار وأكثر الأحكام».

الأحكام.

ومنهم: المحقق في المعتبر، حيث قال في مسألة خمس الفصوص في رد
كلام المحقق الحلبي
من نفاه مستدلاً بأنه لو كان لنقل بالسنة: «قلنا أما تواتراً فممنوع» (١)،
وإلا لبطل كثير من الأحكام» انتهى.

ومنهم: العلامة في نهج المسترشدين في مسألة إثبات عصمة
كلام العلامة الحلبي
الامام عليه السلام، حيث ذكر أنه عليه السلام لا بد أن يكون حافظاً للأحكام، واستدل
بأن الكتاب والسنة (٢) لا يدلان على التفاصيل... إلى أن قال: «والبراءة
الأصلية ترفع جميع الأحكام».

ومنهم: بعض أصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة
كلام زين الدين النباطي
بمعصرة المنجود حيث استدل على عصمة الإمام عليه السلام بأنه حافظ للشرعة،
لعدم إحاطة الكتاب والسنة به... إلى أن قال: «والقياس باطل والبراءة
الأصلية ترفع جميع الأحكام» انتهى.

ومنهم: الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر، إلا أنه قال:
كلام الفاضل المقداد
«إن الرجوع إلى البراءة الأصلية يرفع أكثر الأحكام».

والظاهر أن مراد العلامة وصاحب الرسالة عليه السلام من جميع الأحكام ما
عدا المستنبط من الأدلة العلمية، لأن كثيراً من الأحكام ضرورية لا ترتفع
بالأصل ولا يشك فيها حتى يحتاج إلى الامام عليه السلام.

ومنهم: المحقق الخوانساري فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح

كلام المحقق
الخوانساري

(١) يعني: تمنع الملازمة بين وجود الحكم وثبوته بالتواتر.

(٢) يعني: النبوية.

الوافية، من أنه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل مستدلاً بعد مفهوم آية النبأ بأن اعتبار التعدد يوجب خلو أكثر الأحكام عن الدليل (١).

ومنهم: صاحب الوافية، حيث تقدم عنه الاستدلال على حجية أخبار الأحاد بأنا نقطع مع طرح أخبار الأحاد في مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والمتاجر والأنكحة وغيرها بخروج حقايق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور.

كلام الفاضل
النوني

وهذه عبارة أخرى عن الخروج عن الدين الذي عبّر به جماعة من مشايخنا.

ومنهم: بعض شراح الوسائل، حيث استدل على حجية أخبار الأحاد بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف، وبطلانه ظاهر.

كلام بعض
شراح الوسائل

ومنهم: المحدث البحراني صاحب الخدائق، حيث ذكر في مسألة ثبوت الربا في الخنطة بالشعر خلاف الحلّي في ذلك وقوله بكونها جنسين، وأن الأخبار الواردة في اتحادها آحاد لا يوجب علماً ولا عملاً قال في رده: «إن الواجب عليه مع ردة هذه الأخبار ونحوها من أخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر» (٢). انتهى.

كلام المحدث
البحراني

ومنهم: العضدي تبعاً للحاجبي، حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن

كلام الحاجبي
والعضدي

(١) لا يبعد رجوعه إلى ما سبق من الصدوق وغيره، من المفروغية عن الحجية، لا بطلان الرجوع إلى البراءة على تقدير عدم الحجية.

(٢) لا يبعد جريان ما سبق في كلام من عرفت فيه.

المدرّك. ثم إنه وإن ذكر في الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرّك، لأن الأصل من المدرّك، لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعدم إتيان النبي ﷺ بأحكام جميع الوقائع (١). ولو كان المجيب من الإمامية القائلين بإتمام الشريعة وبيان جميع الأحكام لم يجب بذلك.

وبالجملة: فالظاهر أن خلو أكثر الأحكام عن المدرّك المستلزم للرجوع فيها إلى نفي الحكم وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي كأنه أمر مفروغ البطلان (٢).

والغرض من جميع ذلك الردّ على بعض من تصدى لرد هذه المقدمة ولم يأت بشيء عدا ما قرع سمع كل أحد من أدلة البراءة وعدم ثبوت

(١) لا يخفى أن التزامهم بذلك لا ينافي توقفهم عن الرجوع إلى البراءة لكثرة الوقائع التي جاء النبي ﷺ بأحكامها وجهلت أحكامها تفصيلاً بنحو يكون ترك امتثالها موجباً للخروج عن الدين.

وبالجملة: المدار في الخروج عن الدين على كثرة الأحكام المجهولة لا على استيعاب النبي ﷺ لأحكام الوقائع.

وعليه فظاهر ما تقدم من العضدي عدم كون كثرة المخالفة محذوراً مانعاً من الرجوع إلى الأصل لو كان مراده منه البراءة، كما هو غير بعيد.

(٢) هذا لا ينفع بعد فرض خلو أكثر الأحكام عن المدرّك، كما هو مقتضى المقدمة الأولى، بل لابد من إثبات أن الإهمال مع فرض عدم المدرّك مفروغ عن بطلانه، فإن هذا هو المهم في المقدمة الثانية.

والظاهر تمامية ذلك وإن قصرت عنه أكثر كلمات من تقدم لظهورها في المفروغية عن جود المدرّك، لا عن امتناع الإهمال مع فرض عدمه، كما تقدم.

التكليف إلا بعد البيان. ولم يتفطن أن مجراها في غير ما نحن فيه فهل يرى من نفسه إجراءها لو فرضنا والعياذ بالله ارتفاع العلم بجميع الأحكام.

بل نقول: لو فرضنا أن مقلدا دخل عليه وقت الصلاة ولم يعلم من الصلاة عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالاً ضعيفاً، ولم يتمكن من أزيد من ذلك، فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة أو أنه يأتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه (١)، والمفروض أن قول أبويه مما لم يدل عليه دليل شرعي (٢)، فإذا لم نجد

(١) لا يخفى أن وجوب إتيانه بالصلاة بالنحو المتيسر له معرفته مبني على منجزية العلم الإجمالي الذي يأتي في الوجه الثالث، ولا يبتني على ما ذكره هنا من محذور لزوم الخروج عن الدين، لما هو المعلوم من أن عدم الإتيان بالصلاة في الفرض لا يستلزم ذلك فلا استشهاد به في غير محله.

وهو مع ذلك مبني على لزوم التبعض في الاحتياط عند تعذر الاحتياط التام، ولولاه كان المتعين البناء على عدم وجوب الإتيان بالصلاة في الفرض بلا محذور. إلا أن يدعى امتناعه لأهمية الصلاة. لكنه مشكل. أو يثبت سقوط جزئية أو شرطية بعض الأمور بسبب الجهل بها من باب قاعدة الميسور.

لكنه لو تم موجب الخروج ذلك عما نحن فيه، للعلم بصحة ما يأتي به ووجوبه تفصيلاً، فلا يصلح للتنظير.

وبالجملة: الحكم فيما نحن فيه أظهر من أن يستشهد له بهذا المثال الذي لا يخلو في نفسه عن الاشكال.

(٢) هذا موقف على كونه خارجاً عن عموم دليل حجية خبر الثقة، وإذا أمكن البناء على حجيته، وإن كان لا يجوز الاقتصار عليه في مقام الفحص عن الأحكام، لوجوب است فراغ للوسع فيها وبذل الجهد، فإن ذلك لا ينافي حجية

من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلاة لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الأحكام في نفي الالتزام بشيء منها عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص، وترك ما عداه ولو كان مظنوناً بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص؟

بل الإنصاف أنه لو فرض - والعياذ بالله - فقد الظن المطلق في معظم الأحكام كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالي بالالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعية (١).

٣- العلم الإجمالي
بوجود الواجبات
والمحرمات

الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي، وهو الخروج من الدين، فنقول: إنه لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات (٢)، فإن

الحجة المتيسرة بنحو يلزم العمل عليها عند تعذر الوصول إلى غيرها ولو بسبب التقصير في مقدمات الفحص.

اللهم إلا أن يقال: البناء على حجة خبر الثقة مستلزم لحجة خبر الواحد الموجب لعدم تمامية المقدمة الأولى، والكلام في هذه المقدمة بعد الفراغ عن تمامية ما قبلها.

(١) العمدة فيه استلزام الطرح لمحذور الخروج عن الدين الذي يعلم بعدم رضا الشارع الأقدس به.

(٢) لكن يأتي إن شاء الله تعالى منا في المقدمة الثالثة أن ما دلّ على عدم وجوب الاحتياط التام - من الإجماع ودليل نفي العسر وغيرهما - موجب لسقوط العلم الإجمالي المذكور عن المنجزية، بناء على ما هو الحق من أن دليل الترخيص في بعض أطرافه لا يقتضي التصرف في قاعدة الاحتياط، بل في التكاليف الواقعية

أدلتها (١) مختصة بغير هذه الصورة، ونحن نعلم إجمالاً أن في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه أن الوجه السابق كان مبنياً على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، وهو محذور مستقل وإن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية. وهذا الوجه مبني على أن مطلق المخالفة القطعية غير جازز وأصل البراءة في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الإجمالي إلى حد الشبهة الغير المحصورة، وقد ثبت في مسألة البراءة أن مجراها الشك في أصل التكليف، لا الشك في تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما في ما نحن فيه.

فإن قلت: إذا فرضنا أن ظن (٢) المجتهد أدى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة فما تصنع؟ (٣).

قلت:

أولاً: إنه مستحيل، لأن العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات

التي هي منشأ الحكم بالاحتياط، ومع ارتفاعها لا يجب الاحتياط مطلقاً ولا وجه لتبعيضه. وحينئذ لا يصلح العلم الإجمالي للاستدلال والمانعية من الرجوع إلى الأصول المرخصة. إلا على احتمال نذكره هناك.

(١) يعني: أدلة البراءة.

(٢) يعني: الظن الشخصي في كل مسألة مسألة بعد النظر فيها بنفسها المفروض حجيته لو فرض تمامية مقدمات الانسداد.

(٣) يعني: مع أنه يستلزم محذور مخالفة العلم الإجمالي المذكور.

الكثيرة في جملة الوقائع المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الوقائع المحتملة (١) للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقائع المحتملة للتحريم، لأن الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية، فالظن بأنه لا شخص من العلماء بفاسق يناقض العلم إجمالاً بأن بعض العلماء فاسق.

وثانياً: إنه على تقدير الإمكان غير واقع، لأن الأمارات التي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقائع لا يخلو عن الأخبار المتضمن كثير منها لإثبات التكليف وجوباً وتحريماً، فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقائع أمر يعلم عادة بعدم وقوعه.

وثالثاً: لو سلمنا وقوعه لكن لا يجوز حينئذ العمل بعدم التكليف في

(١) فإن الظن المذكور وإن كان قد يحصل في خصوص المسألة إلا أنه بملاحظة غيرها مما حصل فيه نفس الظن أيضاً مع العلم بمخالفة أحد الظنين أو الظنون للواقع يرتفع الظن المذكور، للعلم بوجود خلل في سببه.

لكن هذا يبتني على أن مقتضى دليل الانسداد حجة خصوص الظن بالواقع، أما بناء على أن مقتضاه حجة الظن بالطريق أيضاً - كما هو مختار المصنف رحمته على ما سيأتي في التنبيه الأول - فلا مانع عقلاً من فرض قيام الطرق المظنونة بالحجة على مفاد البراءة في معظم الفقه، لأن الطرق المظنونة بالحجة لا توجب الظن الشخصي - حتى ينافي العلم الإجمالي المذكور بالنحو الذي ذكره المصنف رحمته - بل النوعي الذي لا ينافي العلم الإجمالي بثبوت الأحكام التكليفية.

الهمم إلا أن يقال: إن الظن النوعي المذكور بعد فرض أدائه إلى نفي التكليف لا يظن بحجتيته في حقنا في فرض الانسداد، وإن ظن بحجتيته في نفسه مع قطع النظر عن ذلك. وسيأتي من المصنف رحمته نظير هذا في المقدمة الثالثة.

جميع الوقائع لأجل (١) العلم الإجمالي المفروض، فلا بد حينئذٍ من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف، فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفي (٢) التكليف (٣) بمقتضى الاحتياط، وفي موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة. ولو فرض التسوية في القوة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الوقائع من التخيير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط، وإن تيسر الاحتياط تعين الاحتياط في حق نفسه وإن لم يجرز تقليده (٤). ولكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض غير واقع، لأن الأمارات كثير منها مثبتة للتكليف. فراجع كتب الأخبار.

ثم إنه قد يُرد الرجوع إلى أصالة البراءة - تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة - بأن اعتبارها من باب الظن، والظن منتف في مقابل الخبر ونحوه من أمارات الظن.

وفيه: منع كون البراءة من باب الظن، كيف ولو كانت كذلك لم يكن

(١) تعليل لقوله: «لا يجوز حينئذٍ...».

(٢) متعلق بقوله: «الظن الضعيف...».

(٣) متعلق بقوله: «فيعمل...».

(٤) لم يتضح الوجه في عدم جواز تقليده، فإن الأدلة الشرعية للتقليد وإن قصرت عن شموله، بل عن شمول مطلق من انسده عنده باب العلم، لعدم دخوله في عناوين التقليد الشرعية، مثل أهل الذكر والعلماء والمتفقيين وغير ذلك، إلا أنه يكفي فيه سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم بعد عدم اختصاصها بالعالم بالأحكام الشرعية بل المراد بها العالم بطرق الأمان من العقاب التي منها الاحتياط في المقام.

دليل على اعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف من دون بيان (١).

كلام المحقق
القمي

وذكر المحقق القمي رحمته الله في منع حكم العقل المذكور (٢) أن حكم العقل إما أن يريد به الحكم القطعي أو الظني.

فإن كان الأول فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أول الكلام، كما لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين من العقل والنقل.

سلمنا كونه قطعياً في الجملة لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع، وأما بعد ورود الشرع فالعلم بأن فيه أحكاماً إجمالية على سبيل اليقين يشبطننا عن الحكم بالعدم قطعاً، كما لا يخفى.

سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه (٣).

وإن أردنا الحكم الظني - سواء كان بسبب كونه بذاته مفيد الظن، أو من جهة استصحاب الحالة السابقة - فهو أيضاً ظن مستفاد من ظاهر

(١) هذا لا ينافي افادة البراءة للظن، فتكون من الأمارات العقلية نظير ما قد يحتمل في الاستصحاب. فالعمدة في منع افادتها للظن إنما ليست من الأمارات ارتكازاً وليست متضمنة النظر للواقع ولا الحكاية عنه.

(٢) وهو البراءة.

(٣) يعني: في الموارد الخاصة، فإن الخبر المذكور وإن لم يكن حجة إلا أنه يمنع من القطع بعدم الحكم.

الكتاب (١) والأخبار (٢) التي لم يثبت حجيتها بالخصوص (٣). مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع، ثم بعد ورود الخبر الصحيح إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه. انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أن حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي (٤)، لا اختصاص له بحال دون حال، فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع (٥)، ولم يقع فيه خلاف بين العقلاء، وإنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط

المناقشة فيما أفاده
المحقق القمي

(١) مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

(٢) مثل حديثي الرفع والسعة.

(٣) أما الأخبار فلعدم ثمانية أدلة حجيتها عنده. وأما ظاهر الكتاب المجيد فلدعوى عدم كوننا مقصودين بالافهام منه، وقد سبق عنه عدم حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالافهام، فراجع ما سبق عنه في مبحث الظواهر.

(٤) فإن المدعى القطع بعدم العقاب على التكاليف المجهولة، وإن كانت ثابتة في الواقع أو مظنوناً بها. نعم لو كان المدعى القطع بعدم الحكم واقعاً في مورد فقد الدليل - الذي هو مقتضى قاعدة عدم الدليل دليل العدم - كان لما ذكره المحقق القمي رحمته الله وجه. فلاحظ.

(٥) فإن ورود الشرع لا دخل في الحكم المذكور.

نعم لو فرض تنجز العلم الإجمالي بوجود الأحكام بسبب ورود الشرع كان مانعاً من الحكم المذكور.

لكنه يرجع إلى المانع الذي ذكره المصنف رحمته الله من الرجوع إلى البراءة، لا إلى عدم جريان البراءة ذاتاً، لعدم القطع بارتفاع الحكم، كما يظهر من المحقق القمي رحمته الله.

من الآيات والأخبار التي ذكروها. وأما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون، إن قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلاً في البيان ولا كلام في عدم جريان البراءة معه، وإلا فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم العقلي. والحاصل: أنه لا ريب لأحد فضلاً من الاختلاف [عن أنه لا خلاف خ.ل.] في أنه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام أو الخاص (١) فالأصل البراءة، وحينئذٍ فاللزام إقامة الدليل على كون الظن المقابل بياناً.

ومما ذكرنا ظهر صحة دعوى الإجماع على أصالة البراءة في المقام، لأنه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعاً عدم البيان، فتجري البراءة.

وظهر فساد دفع أصل البراءة بأن المستند فيها إن كان هو الإجماع فهو مفقود في محل البحث، وإن كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل، ولا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر (٢).

وهذا الكلام خصوصاً الفقرة الأخيرة منه مما يضحك الشكلى، فإن عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل

(١) الدليل العام عبارة عن مثل دليل وجوب الاحتياط مع الشك في التكليف لو فرض تماميته، والدليل الخاص عبارة عن الأدلة الخاصة الدالة على وجود التكليف الواقعية في مورد الشك.

(٢) لاحتimal حجيته واقعاً، لو ضوح عدم كونه مما يقطع بعدم حجيته كالقياس، وإن تقدمت دعوى ذلك في كلام السيد المرتضى رحمته الله.

الذي هو مجرى البراءة (١).

واعلم أن الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها العمل بالظن، لجواز الرجوع إلى البراءة وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة، وأجابا عنه بما تقدم، - مع (٢) رده - من (٣) أن أصالة البراءة لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، إلا أن أول من شيد الاعتراض به وحرره لا من باب الظن (٤) هو المحقق المدقق جمال الدين رحمته الله في حاشية، حيث قال:

«يرد على الدليل المذكور أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالباً لا يوجب جواز العمل بالظن، حتى يتجه ما ذكره. ولجواز أن لا يجوز العمل بالظن. فكل حكم حصل العلم به من ضرورة أو إجماع نحكم به، وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظن (٥)، ولا للإجماع على وجوب التمسك

كلام المحقق
جمال الدين
الخوئساري

(١) إذ ليس المراد من عدم الدليل الذي هو موضوع القضية العقلية هو عدم الدليل المجعول من الشارع واقعاً، بل عدم ما يعلم بكونه حجة للشارع واقعاً، بل عدم ما يعلم بكونه حجة للشارع يصح الاعتماد عليه في معرفة أحكامه، وكل ما لم يثبت حجتيه يعلم بعدم كونه دليلاً بهذا المعنى، فيتحقق في مورد موضوع أصل البراءة العقلي.

(٢) متعلق بقوله: «تقدم». والمراد منه الرد الذي تقدم من المصنف رحمته الله.

(٣) بيان للموصول في قوله: «بما تقدم».

(٤) يعني: حرر وجوب الرجوع إلى البراءة لا من باب أنه مفيد الظن.

(٥) يعني: كي يتوجه ما سبق من أنها لا تفيد الظن مع وجود الخبر.

بها (١)، بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به، أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم، ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه، لا لأن (٢) الأصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به. ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن. وعلى هذا ففي ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين (٣) وكان لنا مندوحة عنه كفصل الجمعة فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور.

وأما فيما لم يكن مندوحة عنه (٤) - كالجهر بالبسملة والإخفات بها في الصلاة الإخفائية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية (٥) - فلا محيص لنا عن الإتيان بأحدهما فنحكم بالتخير فيها (٦)، لثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والإخفات، فلا

(١) يعني: كي يتوجه ما سبق من عدم الإجماع عليها مع وجود الخبر.

(٢) لعلّه تعريض بصاحب المعالم عليه السلام.

(٣) يعني بقيام دليل يوجب العلم، أو بقيام دليل يوجب الظن قام الدليل العلمي على اعتباره.

(٤) يعني: للعلم بوجوب شيء مع الشك في كيفيته.

(٥) للقطع بوجوبها من حيث كونها جزءاً من السورة الواجبة.

(٦) لا وجه للتخير، بل اللازم الاحتياط بتكرار البسملة أو الصلاة خروجاً عن العلم الإجمالي المنجز بوجوب أحد الأمرين، كما حقق في محله.

خرج لنا في شيء منهما. وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور، لأننا لا نعمل بالظن أصلاً» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد عرفت أن المحقق القمي رحمته الله قد أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد. فالحق رده بالوجوه الثلاثة المتقدمة (١).

ثم إن ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلى البراءة لا يجري في جميع الفقه، إذ قد يتردد الأمر بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شك في صحة بيع المعاطاة، فتبايع بها اثنان فإنه لا يجري هنا للبراءة، لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه (٢). وكذا في

المناقشة فيما أفاده الخوانساري

(١) وهي الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى البراءة، وكثرة المخالفة من الرجوع إليها بنحو يستلزم الخروج عن الدين، والعلم الإجماعي بثبوت التكاليف في الشريعة لمانع من الرجوع للبراءة.

وما يظهر من جمال الدين من الرجوع للتخيير مع العلم الإجمالي كما في الجهر والاختفات في التسمية في غير محله كما عرفت.

(٢) ولا أصل يقتضي إباحة التصرف لكل منهما.

اللهم إلا أن يقال: إن جرى الأصل الموضوعي، وهو أصالة عدم ترتب الأثر - كما سيشير إليه المصنف رحمته الله - كان هو المرجع، وإلا تعين جريان الأصول الحكمية، كاستصحاب حرمة التصرف لكل منهما فيما كان يحرم عليه التصرف فيه واستصحاب جوازه فيما كان يجوز له التصرف فيه ولو فرض قصور دليل الاستصحاب - أو عدم الدليل عليه - تعين الرجوع إلى البراءة بعد فرض عدم مانعية العلم الإجمالي منه، كما هو مبني مثل المحقق جمال الدين رحمته الله على ما يظهر من كلامه السابق.

نعم قد لا يمكن الرجوع إلى كلا الأصلين، كما لو تردد المال الموروث بين شخصين، فإن مقتضى الأصل عدم تملك كل منهما له وعدم جواز التصرف من كل

الظن ولا معنى للتخيير أيضاً، لأن كلاً منهما يختار مصلحته وتخيير الحاكم هنا لا دليل عليه.

مع أن الكلام في حكم الواقعة، لا في علاج الخصومة.

اللهم إلا أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر، بناء على أن أصالة العدم من الأدلة الشرعية (١)، فلو أبدل في الإيراد أصالة البراءة بأصالة العدم كان أشمل.

ويمكن أن يكون هذا الأصل - يعني - أصل الفساد وعدم التملك وأمثاله - داخلاً في المستثنى في قوله: «لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم» بناء على أن أصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الإجماع والسيرة، إلا أن يمنع قيامها على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه.

واعتباره من باب الاستصحاب - مع ابتناؤه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي (٢) - رجوع إلى الظن العقلي (٣) أو الظن الحاصل من

منهما فيه، فلا بد من الرجوع إلى القواعد المقررة في المال المشتبه بين شخصين من قسمته بينهما أو الاقراع بينهما عليه أو غير ذلك.

(١) يعني: مع قطع النظر عن اخبار الاستصحاب، اما لو ابتنى عليها جرى فيه الكلام الآتي.

(٢) فإنه محل الكلام عند القائلين بالاستصحاب.

(٣) هذا لا يهيم لو فرض كون الظن العقلي المذكور معلوم الحجية، لأنه يكون من الظن الخاص.

أخبار الأحاد (١) الدالة على الاستصحاب.

اللهم إلا أن يدعي تواترها ولو إجمالاً، بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالاً فيخرج عن خبر الأحاد، ولا يخلو عن تأمل، وكيف كان ففي الأجوبة المتقدمة - ولا أقل من الوجه الأخير (٢) - غنى وكفاية إن شاء الله تعالى.

وأما المقدمة الثالثة:

ففي بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل

المقدمة الثالثة:
بطلان وجوب
تحصيل الامتثال
بالطرق
المقررة للجاهل

(١) يعني: والمفروض عدم حجيتها.

(٢) وهو العلم الإجمالي.

وكان خصوصيته لأنه من الوجوه العلمية البرهانية، وليس كالوجهين الأولين - وهما الإجماع ولزوم الخروج عن الدين - من الأدلة اللبية التي قد يمنعها المتعسف وينكر حصول القطع منها.

لكن سيأتي منا إن شاء الله تعالى في المقدمة الثالثة أن مادلاً على عدم وجوب الاحتياط التام - من الإجماع وغيره - موجب لسقوط العلم الإجمالي المذكور بناء على ما هو الحق من أن دليل الترخيص في البعض لا يقتضي التصرف في قاعدة الاحتياط، بل في التكاليف الشرعية الواقعية التي هي منشأ الحكم بالاحتياط، ومع ارتفاعها لا يجب الاحتياط مطلقاً، ولا وجه لتبعض الاحتياط. وحينئذ فلا يصلح العلم الإجمالي للمانعة من الرجوع للأصول المرخصة، إلا على احتمال نذكره هناك.

ولولاه يتعين التمسك في نفي الرجوع بالبراءة بالوجه الثاني الكاشف عن بقاء الأحكام وتنجزها بالطريق المتيسر وهو الظن. وأما الأول - وهو الإجماع - فقد عرفت رجوعه لأحد الوجهين الآخرين.

وبالجملة: عمدة الوجوه في المقام هو الثاني. فلاحظ وتأمل جيداً.

من الاحتياط (١)، أو الرجوع في كل مسألة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة (٢)، أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها، فنقول:
إن كلاً من هذا الأمور الثلاثة وإن كان طريقاً شرعياً في الجملة لامتنال الحكم المجهول، إلا أن منها ما لا يجب في المقام، ومنها ما لا يجري.

عدم وجوب
الاحتياط
لوجهين:

وأما الاحتياط فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية والنقلية (٣) عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، إلا أنه في المقام - أعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية - غير واجب لوجهين:

١- الإجماع
القطعي

أحدهما: الإجماع القطعي على عدم الوجوب في المقام، لا بمعنى أن أحداً من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه أو جله (٤)، حتى يرد عليه أن عدم التزامهم به إنما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للأحكام، فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركاً في المسألة، بل بالمعنى الذي تقدم نظيره في

(١) يعني: الاحتياط في تمام الشبهات التكليفية عند الانسداد.

(٢) يعني: مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود التكاليف في جميع المسائل فتتظر كل مسألة بنفسها مع قطع النظر عن غيرها فاما أن تكون مجرى البراءة أو الاحتياط أو الاستصحاب وقد سبق منا في صدر المقدمة الثانية أن اللازم ذكر هذا في تلك المقدمة لا هنا.

(٣) الأدلة النقلية وإن دلت على وجوب الاحتياط إلا أنها منزلة على الارشاد إلى حكم العقل بوجوبه، فوجوبه عقلي لا شرعي.

(٤) ومرجعه إلى دعوى الإجماع العملي الذي هو عبارة عن سيرة العلماء نظير سيرتهم على العمل بالظواهر.

الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءة.

وحاصله دعوى الإجماع القطعي على أن المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم في معظم الأحكام وعدم ثبوت حجية أخبار الآحاد رأساً أو باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم ليس (١) هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك.

وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات، مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدمة في بطلان الرجوع إلى البراءة وعدم التكليف في المجهولات فإنها واضحة الدلالة على أن بطلان الاحتياط كالبراءة مفروغ عنه (٢). فراجع.

الثاني: لزوم العسر الشديد والخرج الأكيد في التزامه، لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه، خصوصاً أبواب الطهارة والصلاة (٣) فمراعاته مما

٢- لزوم العسر والخرج

(١) خبر لقوله: «أن المرجع في الشريعة...». وهذا مرجعه إلى الإجماع الارتكازي، الذي يقطع معه بالحكم. نعم لا يبعد رجوع هذا الإجماع إلى الوجه الآتي، فيكون مبنياً عليه، لأنه إجماع تعبدى في قبالة ليصح الاعتماد عليه لو فرض قصور الوجه المذكور.

(٢) لأن تعليلهم حجية أخبار الآحاد بأنه لولاها لزم إبطال الدين مبني على المفروغية عن عدم وجوب الاحتياط على تقدير عدم الحجية، إذ لو وجب لم يبطل الدين ولم تعطل الأحكام.

(٣) لكثرة الابتلاء بهما وكثرة الفروع التي هي مورد الشبهات وصعوبة الاحتياط في كثير منها.

يوجب الحرج والمثال لا يحتاج إليه. فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعي أو خبر متواتر (١) على الالتزام بالاحتياط في جميع أموره يوماً وليلة لوجد صدق ما ادعيناه.

هذا كله بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

تعليم وتعلم
مصادر الاحتياط
حرج أيضاً

وأما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده، وتعلم المقلد موارد الاحتياطات الشخصية، وعلاج تعارض الاحتياطات، وترجيح الاحتياط الناشئ عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشئ عن الاحتمال الضعيف (٢). فهو أمر مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم.

توضيح الحرج
في ذلك

توضيح ذلك: أن الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ترك التطهير. لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات أخرى، بعضها أقوى منه، وبعضها أضعف، وبعضها مساو، فإنه قد يوجد ماء آخر للطهارة وقد لا يوجد معه إلا التراب، وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره فإن الاحتياط في الأول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة أخرى، كما إذا كان قد أصابه (٣) ما

(١) أو ظن خاص صالح للعمل بنفسه، لو فاته بالحكم بتمام ما يتعلق به من شرائط وغيرها.

(٢) بناء على لزوم الترجيح بين الاحتياطين بقوة الاحتمال، لا التخيير بينهما، ولا تساقطهما.

(٣) يعني أصاب الماء الآخر.

لم ينعقد الإجماع على طهارته (١)، وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية إن لم يزاحمه ضيق الوقت.

وفي الثالثة الطهارة من ذلك المستعمل والصلاة إن لم يزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب (٢).

فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقي إلى مقلده أن الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط أو الجمع بينه وبين غيره.

وبالجملة: فتعليم موارد الاحتياط الشخصية وتعلمها فضلاً عن العمل بها أمر يكاد يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتأمل في الوقائع الاتفاقية.

مركز تحقيقات كميته علوم إسلامي

فإن قلت: لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذي أدى نظره إلى انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط، بل يقلد غيره (٣). قلت: مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص (٤) أن

(١) حيث يصير التطهير بكلا المائتين خلاف الاحتياط من جهة.

(٢) فإنه لو علم بجواز استعماله في التطهير لكان قادراً بسببه على الصلاة، والصلاة أهم من جميع الواجبات فتقدم مع المزاحمة، أما مع الشك في جواز استعماله فلا يعلم بأهمية الاشتغال به وبالصلاة من ذلك الواجب، لاحتمال عدم مشروعية الصلاة معه، بناء على عدم مشروعيته لفاقد الطهورين.

(٣) وحينئذ فلا يلزم الاحتياط إلا في حق الشخص نفسه وقد لا يلزم من ذلك عسر شديد.

(٤) هذا إنما يصلح جواباً لو كان الوجه في دعوى عدم وجوب تقليد مثل

هذا المجتهد هو عدم الانحصار به المقتضي للتخيير بينه وبين غيره من دون أن يتعين، بل يكفي حينئذ في الجواب فرض المجتهد المذكور اعلم من غيره الموجب لتعيينه مع وجود غيره، ولا حاجة لفرض الانحصار به، أما لو كان الوجه في عدم وجوب تقليده قصور أدلة التقليد الشرعية عن شموله لو تحت دعوى فقده للعناوين المعتبرة فيها كالفقهاء وأهل الذكر ونحوهما مما أخذ في أدلة التقليد، فإنها لا تشمل مثله ممن لم يتيسر له معرفة الأحكام بعلم ولا علمي، بل يتعين الرجوع إلى غيره ممن تنطبق عليه العناوين المذكورة فإنحصار المجتهد به لا يقتضي تعين الرجوع إليه، لعدم شمول أدلة الحجية له، بل يتعين على العامي تحصيل الامثال بطريق آخر غير التقليد.

اللهم إلا أن يقال: مع وجود غيره ممن يرى الانفتاح يتعين تقليد ذلك الغير عملاً بأدلة التقليد الشرعية. أما مع فقد الغير وانحصار الأمر بالشخص المذكور فيتعين إهمال الأدلة الشرعية، لعدم تحقق موضوعها، ويتعين الرجوع إليه حينئذ بمقتضى السيرة العقلانية الارتكازية على رجوع الجاهل إلى العالم، إذ لا يراد به العالم بالأحكام الشرعية - كي لا يشمل الشخص المذكور - بل العالم بطرق الامثال المؤمنة من العقاب، لأن ذلك هو هم العقلاء وغرضهم من التقليد، فهو في رتبة متأخرة عن غيره لا يجوز الرجوع إليه إلا مع فقد الغير ممن يرى الانفتاح.

لكن قد يدعى أن بعد إهمال أدلة التقليد الشرعية لفرض انحصار المجتهد بالشخص المذكور لا يتعين الرجوع إليه، بل يتعين تقليد الميت القائل بالانفتاح، فإن إهمال قيد الحياة أهون من إهمال العناوين المعتبرة في الأدلة المذكورة كلية.

هذا ولكن التحقيق أن رجوع العامي إلى المجتهد ليس بمقتضى الأدلة الشرعية لعدم إحاطته بمقتضاها، بل بمقتضى السيرة الارتكازية المذكورة المقتضية للالزام بالرجوع إلى هذا الشخص مع كونه أعلم، بل مع مساواته لغيره لكون قوله أحوط فإن الظاهر أن التعيين بذلك مقتضى الارتكاز العقلاني.

كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم وعدم الدليل على ظن خاص يكتفى به في تحصيل غالب الأحكام، وأن (١) من يدعي وجود الدليل على ذلك فإنما نشأ اعتقاده مما لا ينبغي الركون إليه ويكون الركون إليه جزماً في غير محله، فالكلام في أن حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبة للعباد، للزوم الحرج البالغ حدّ اختلال النظام.

ولا يخفى أنه لا وجه لدفع هذا الكلام بأن العوام يقلدون مجتهداً

إن قلت: إذا رجع العامي للشخص المذكور وجب عليه أن يفتي له بالرجوع إلى غيره ممن يرى الانفتاح، عملاً بالأدلة الشرعية، كما هو الحال في جميع ما تقتضيه الأدلة الشرعية من شروط المفتي ولا تقتضيه السيرة، كالذكرة مثلاً فإن العامي لو قلد المرأة بمقتضى السيرة العقلانية لزم عليها أن تفتي له بالعدول عنها إلى الرجل عملاً بأدلة اعتبار الذكرة.

قلت: يمكن فرض الشخص المذكور ممن لا يرى مقتضى أدلة التقليد الشرعية المشار إليها ولو لعدم ثبوت حجيتها عنده، فكيف يفتي العامي بمضمونها مع أنه يرى غيره مخطئاً في دعوى الانفتاح وجاهلاً بالأحكام الشرعية، فلا يرى للأدلة الشرعية موضوعاً يجب الرجوع إليه، بل يلزم عنده العمل بمقتضى السيرة المعينة لتقليد نفسه، نعم لو فرض كون المقلد مجتهداً بنفسه في خصوص مسائل التقليد بحيث ثبت عنده لزوم العمل بمقتضى الأدلة الشرعية المذكورة تعين عليه أن لا يقلد القائل بالانسداد مع وجود من يرى الانفتاح لكنه فرض نادر، ليس موردًا لكلماتهم في المقام. فلاحظ.

(١) عطف على قوله: «انسداد باب العلم».

غير هذا (١) قائلاً بعدم انسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنية الوافية بأغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرج وضيق.

مع عدم إمكان
الاحتياط لامناص
عن العمل بالظن

ثم إن هذا كله مع كون المسألة في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات، أما مع عدم إمكان الاحتياط - كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما إلى صرفه عليه في الحال (٢) وكما في المرافعات (٣) - فلا مناص عن العمل بالظن (٤).

الإبراد على لزوم
الحرج بوجوه:

وقد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

الإبراد الأول

منها: النقض بما لو أدى اجتهاد المجتهد وعمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج، كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة، أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمداً وإن أصابه من المرض

(١) كأنه لأن المجتهد المذكور لما كان يرى خطأ غيره في دعوى الانفتاح فهو يرى أن تقليد العوام له في غير محله وإن لازمهم العمل بما يراه هو من الاحتياط، وحينئذٍ يمتنع عليه أن يرى لزوم عمل الناس بالاحتياط مع استلزامه اختلاف النظام، وإن لم يلزم فعلاً لعدم متابعة الناس له وتقليدهم لغيره عن عذر أولاً عن عذر.

(٢) إذ لو لم يحتاجا إليه أمكن الاحتياط بانتظار بلوغهما والتصالح بينهما.

(٣) لعدم ارتفاع الخصومة بالالزام بالاحتياط بعد عدم إمكان حكم الحاكم اعتماداً عليه. لكن قد يتعين حينئذٍ إجراء حكم المال المشتبه بين شخصين، كما أشرنا إليه في آخر المقدمة الثانية.

(٤) لكن هذا يقتضي حجية الظن في خصوص تلك المسائل لا مطلقاً.

ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا وكذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها.

وبالجملة: فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها، وفيما نحن فيه إذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر.

جواب الإيراد

والجواب: أن ما ذكر في غاية الفساد، لأن مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدلة نفي الحرج للحكومة (١) على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج، فينبغي أن ينقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج، ولا يخفى أن منعه في غاية السقوط، لدلالة الأخبار المتواترة معنى عليه مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب.

والحاصل: أن قاعدة نفي الحرج مما ثبتت بالأدلة الثلاثة، بل الأربعة في مثل المقام، لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلف. نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنية تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة المحكمة وإن لم تكن قطعية.

(١) يظهر من المصنف عليه السلام أن عدم وجوب الاحتياط في المقام مبني على قاعدة نفي الحرج، ولا يبعد أن يكون مبتنياً على ما يستفاد من الأدلة وسليقة الشارع الأقدس من عدم تشريع الأحكام التي يلزم منها الحرج نوعاً، والفرق بين الوجهين أن الأول موقوف على لزوم الحرج الشخصي ودائر مداره، فلو فرض عدم لزومه في حق شخص، ولو لقلّة ابتلائه بموارد الاحتياط، فلا مجال لسقوط الاحتياط في حقه، والثاني غير موقوف على ذلك، بل يقتضي عدم تشريع الاحتياط حتى في حق الشخص المذكور والأمر محتاج إلى التأمل.

حكومة أدلة
نفي الحرج
على العمومات
المثبتة للتكليف

وأما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا إشكال بل لا خلاف في حكومة أدلة نفي الحرج عليها، لا لأن النسبة بينهما عموم من وجه فيرجع إلى أصالة البراءة (١) - كما قيل - أو إلى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج - كما زعم - بل لأن أدلة نفي العسر والحرج بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكليف (٢)، فهي بالذات مقدمة عليها.

وهذا هو السر في عدم ملاحظة الفقهاء المرجع الخارجي (٣)، بل يقدمونها من غير مرجع خارجي.

نعم جعل بعض متأخري المتأخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من

مركزية كبرى

(١) الموافقة لمقتضى قاعدة نفي الحرج عملاً.

(٢) لظهور بعض أدلتها في النظر إلى الأحكام الأولية، ودفعها بعد فرض وجود المقتضى لها، كما قد يظهر من مثل رواية عبد الأعلى مولى آل سام الآتية، فإن نظر أحد الدليلين إلى حكم الآخر موجب لحكومته عليه وتقديمه عرفاً.

مضافاً إلى أن تقديم قاعدة نفي الحرج على عمومات الأحكام الأولية لا يوجب إلغاء أدلة تلك الأحكام بالمرّة، وإنما يوجب التصرف فيها بحملها على غير موارد الحرج، أما تقديم العمومات على أدلة القاعدة فهو موجب لإلغاء القاعدة بالمرّة، إذ لا يبقى لها مورد. ومثل ذلك موجب لتقديم القاعدة.

وأما احتمال تقديم القاعدة على بعض العمومات دون بعض فهو ترجيح بلا مرجع عرفاً، لاتحاد النسبة عرفاً بين جميع العمومات والقاعدة بنحو يرى العرف لزوم تقديمها على الجميع لو فرض تقديمها على البعض.

(٣) الذي هو اللازم في سائر موارد تعارض العامين من وجه.

المرجحات لتلك القاعدة، زعماً منه أن عملهم لمرجح توقفي اطلعوا عليه واختفى علينا، ولم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمة على العمومات.

ومما يوضح ما ذكرنا - ويدعو إلى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله، ويجوب الإعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب (١) الرجوع إلى الأصول والمرجحات - ما رواه (٢) عبد الأعلى مولى آل سام في من عثر فإنقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله: ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه».

مما يوضح
الحكومة

فإن في إحالة الإمام عليه السلام لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي الحرج وبيان أنه ينبغي أن يعلم منه أن الحكم في هذه الواقعة المسح (٣) فوق المرارة مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة، دلالة (٤) واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة إلى ملاحظة تعارض وترجيح في البين. فافهم.

(١) تفريع على قوله: «وقوع التعارض بينها».

(٢) مبتدأ خبره: «ومما يوضح...».

(٣) الظاهر أن استدلال الإمام عليه السلام بالقاعدة لبيان عدم وجوب مسح البشرة، لا لبيان وجوب مسح المرارة، كما تقدم توضيحه في مبحث حجية ظواهر الكتاب عند تعرض المصنف رحمته الله للرواية.

(٤) اسم مؤخر لـ (إن) في قوله: «فإن في إحالة...».

وإن كان (١) مرجع ما ذكره إلى أن التزام العسر إذا دل عليه الدليل لا بأس به، كما في ما ذكر من المثال (٢) والفرض (٣). ففيه: ما عرفت (٤) من أنه لا يخصص تلك العمومات إلا ما يكون أخص منها، معاضداً (٥) بما يوجب قوته على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة، والمفروض أنه ليس في المقام إلا قاعدة الاحتياط (٦) التي قد رفع اليد عنها

(١) معطوف على الشرط في قوله آنفاً: «لأن مرجعه إن كان إلى منع نهوض...».

(٢) وهو ما لو أدى ظن المجتهد إلى وجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة، أو وجوب الغسل على من أجنب متعمداً وإن أصابه من المرض ما أصابه.

(٣) وهو ما لو أدى ظن المجتهد إلى أمور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها.

(٤) حيث تقدم أن قاعدة نفي العسر في غير ما يوجب اختلال النظام قاعدة ظنية تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة.

(٥) لم يتضح الوجه في الحاجة إلى المعاضد بعد فرض كون الدليل أخص وفرض قبول القاعدة للتخصيص.

(٦) حيث يظهر من جميع ما ذكره المصنف رحمته الله لزوم تقديم قاعدة نفي العسر عليها لوجوه:

الأول: قاعدة نفي العسر في المقام قطعية لا تقبل للتخصيص للزوم اختلال النظام الذي يعلم بعدم رضا للشارع به.

الثاني: أن قاعدة الاحتياط ليست أخص من قاعدة نفي العسر مطلقاً كي تخصصها، بل بينهما عموم من وجه، وقد عرفت أن قاعدة نفي العسر حاكمة على القواعد والعمومات الأخر إذا كانت أعم منها من وجه.

لأجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة (١) وما لو علم أن عليه فوائت لا يحصي عددها (٢) وغير ذلك.

بل أدلة نفسي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل (٣)، فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات

الثالث: ما ذكره المصنف رحمه الله هنا، ومرجه إلى ثبوت المرجح الخارجي لقاعدة نفسي العسر على قاعدة الاحتياط لو فرض عدم حكومة الأولى، وهو ما يأتي الكلام فيه.

(١) الكلام في الشبهة المحصورة مفهوماً ودليلاً موكول إلى محله، ويأتي هناك أن الدليل فيها ليس هو قاعدة نفسي العسر، بل أمر آخر.

(٢) يأتي منا ومن المصنف رحمه الله في مبحث الشبهة الموضوعية الوجوبية البدوية أنه لا مجال للرجوع في مثل ذلك إلى الاحتياط كي يدعي لزوم الخروج عنه في الفرض بأدلة العسر.

مع أنه لو فرض أن المرجع هو الاحتياط فهو بالواجب العسر فإنما يوجهه بلحاظ حيث لزوم العسر من القدر الأعلى، وحينئذ يعلم بعدم وجوب القدر الأعلى إما لعدم فوته أو للزوم العسر من قضائه، كما يعلم بوجوب الأدنى لأنه المتيقن، وحينئذ يعلم وجوب الاحتياط لعدم تحقق موضوعه وهو الشك في تعيين الواجب، فلا يقاس بما نحن فيه مما كانت التكاليف الواقعية غير عسرية، والعسر من جهة الاشتباه لا غير.

(٣) هذا غير ظاهر، لأن قاعدة العسر في المقام غير ناظرة لبيان التكاليف الواقعية وتمييز مواردها تعبدًا، كي ترفع الاشتباه الذي هو موضوع قاعدة الاحتياط، كما ترفعه الأمانة الواردة لتمييز موارد التكليف من بين أطراف العلم الإجمالي، بل موضوع قاعدة الاحتياط بأن مع القاعدة، وحينئذ حيث كانت قاعدة الاحتياط عقلية قطعية ناشئة من أجود الأحكام الواقعية المجهولة امتنع رفع اليد عنها مع بقاء

الاجتهادية.

رجوع إلى مناقشة
الإيراد الأول

وأما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب بعض ما يوجب العسر كالترتيب في الفوائت أو الغسل في المثالين فظهر جوابه مما ذكرنا من أن قاعدة نفي العسر في غير مورد الاختلال قابلة للتخصيص (١).

وأما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور يلزم من

الأحكام المذكورة، أولاً: أنها عقلية وقاعدة نفي الحرج شرعية فيمتنع تصرفها فيها، وثانياً: لأنها قطعية وقاعدة نفي الحرج إنما تنهض بالتصرف في العمومات الظنية القابلة للتخصيص. نعم يمكن رفع منشأ الاحتياط بقاعدة نفي الحرج، وهو الأحكام الواقعية المشتبهة لأنها هي منشأ الحرج وحيث لا يبقى موضوع للاحتياط.

وعليه فالقاعدة لا تعارض قاعدة الاحتياط التي هي من قبيل الأصل، كما ذكره المصنف رحمته الله لكن صلاح قاعدة نفي العسر والحرج لرفع الأحكام الواقعية مع كونها في أنفسها غير عسرية ولا حرجية موقوف على شمول العسر والحرج في القاعدة لما إذا كان ناشئاً من الاشتباه الطارئ على الحكم، ولا يختص بها ينشأ من الحكم المجعول شرعاً بنفسه، وهو غير بعيد. ولولاه أشكل الرجوع في المقام لقاعدة نفي الحرج، لا بلحاظ الأحكام الواقعية لأنها في أنفسها غير حرجية، ولا بلحاظ قاعدة الاحتياط لأنها عقلية قطعية كما ذكرنا، وتعين إبطال الاحتياط بوجه آخر، غير لزوم العسر، ولعله يأتي توضيح ذلك عند الكلام في تبعض الاحتياط وفي مبحث الكشف والحكومة.

(١) ظاهره الالتزام بالحفاظة على الترتيب وبالفعل ولو مع الحرج تخصيصاً للقاعدة. وهو إنما يتم في الثاني، لاختصاص أدلته بصورة الحرج - لو تمت - فيكون أخص مطلقاً من القاعدة. أما الأول فلا مجال له لعموم أدلته لغير صورة الحرج فيمكن تنزيله عليها جمعاً بينها وبين القاعدة التي تقدم حكومتها على العمومات التي بينها وبينها عموم من وجه.

فعلها الحرج فيرد عليه.

أولاً: منع إمكانه، لأننا علمنا بأدلة نفي الحرج أن الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف، ومع هذا العلم الإجمالي يمنع الظن التفصيلي بوجوب أمور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر (١) على ما مر نظيره في الإيراد على دفع الرجوع إلى البراءة.

وثانياً: سلمنا إمكان ذلك - إما لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها أو بعضها ظنوناً نوعية (٢) لا ينافي العلم الإجمالي بمخالفة البعض للواقع أو بناء على أن الاستفادة من أدلة نفي العسر والحرج ليس هو القطع ولا الظن الشخصي بانتفاء العسر، بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف (٣) وإما بناء على ما رتبنا يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الإجمالي بخلافها، كما في الظن الحاصل من

(١) هذا مختص بما إذا لزم اختلال النظام، حيث لا مجال لاحتماله، أما مجرد لو لزم الحرج الخالي عنه فلا علم إجمالي بعدم وجوب بعض الأمور المذكورة لا مكان وجوبها جميعاً تخصيصاً لقاعدة الحرج الذي عرفت أنه لا بأس به للأدلة الخاصة. نعم يتوقف على كون دليل كل منها أقوى من عموم دليل نفي الحرج.

(٢) بناءً على أن مقتضى دليل الانسداد حجية الظن بالطريق، كما أشرنا إليه في المقدمة الثانية عند الكلام في نظير هذا الاشكال.

(٣) هذا إنما يتم إذا كان الحرج اللازم في المقام لا يبلغ حداً يلزم منه اختلال النظام، وإلا امتنع الظن التفصيلي معه، كما أشرنا إليه.

الغلبة مع العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف (١) - ولكن نمنع وقوع ذلك (٢)، لأن الظنون الحاصلة للمجتهد بناء على مذهب الإمامية من عدم اعتبار الظن القياسي وأشباهه ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة - كأقسام الخبر والشهرة والاستقراء والإجماع المنقول والأولية الاعتبارية ونظائرها - ومن المعلوم للمتبع فيها أن مؤدياتها لاتفضي إلى الحرج، لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبراً إجمالياً.

وثالثاً: سلمنا إمكانه ووقوعه، لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي إلى اختلال النظام حتى لا يمكن إخراجها عن عمومات نفي العسر، فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصصها بها، لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال.

وليس هذا كراً على ما فر منه حيث (٣) إنا عملناه بالظن فراراً عن لزوم العسر فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به لأن (٤) العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغاً حدّ اختلال النظام من جهة لزوم مراعات

(١) العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر وإن كان مسلماً إلا أن أطرافه ليس خصوص موارد الظن الشخصية بمقتضى الغلبة، بل الأعم، لأن موضوع العلم الإجمالي جميع الوقائع وموضوع الظنون الشخصية الوقائع الغالبة.

(٢) يعني: أداء ظن المجتهد إلى ما يوجب الحرج من الأحكام. وقد تقدم منه نظيره في المقدمة الثانية.

(٣) بيان لوجه كونه كراً على ما فر منه.

(٤) تعليل لقوله: «وليس هذا كراً على ما فر منه».

الاحتمالات الموهومة والمشكوكة، وأما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط فلا بد من العمل بها سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط، وحينئذٍ فليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعارض من جهة العمل بالظن (١)، بل من جهة المطابقة لمقتضى الاحتياط (٢)، فلو عمل بالاحتياط (٣) وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة المشكوكة المطابقة للاحتياط (٤).

ومنها: أنه يقع التعارض بين الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للخرج، والأول أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط مع

الإيراد الثاني
على لزوم
الخرج وجوابه

(١) لأنه لازم سواء عمل بالظن أم بالاحتياط.

(٢) يعني مطابقة الظن للاحتياط.

(٣) يعني: في جميع موارد احتمال التكليف الذي هو مقتضى القاعدة الأولية.

(٤) يعني: وبإضافتها يلزم اختلال النظام، الذي لا مجال للالتزام به للقطع

بقبحه.

والحاصل: أن العمل بالظن دون العمل بالاحتياط التام لقلة موارد،

بالإضافة إليه، فالعسر الحاصل منه لا يوجب اختلال النظام.

نعم لو فرض من بعض الأشخاص حصول الظن له بالتكليف في جميع موارد

احتماله أو أكثرها بحيث يلزم من العمل به اختلال النظام أيضاً تعين البناء على عدمه

حجية الظن في حقه كلية، بل لزوم التبويض فيه بحسب المرتبة، فيعمل بالظن القوي

دون الضعيف أو نحو ذلك مما لا يلزم منه محذور اختلال النظام، كما تقدم نظيره في

المقدمة الثانية.

العلم الإجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم (١).

وفيه: ما لا يخفى، لما عرفت في تأسيس الأصل من أن العمل بالظن ليس فيه - إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمؤاده حرمة ذاتية، وإنما يحرم (٢) إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم (٣)،

(١) لا يخفى أن المفروض في المقام لزوم اختلال النظام الذي هو قطعي الامتناع فتعين رفع اليد لأجله عن عموم حرمة العمل بالظن وحمله على خصوص صورة الانفتاح، لأنه عموم قابل للتخصيص مع أن أدلة نفي الحرج لا تقتضي إلا سقوط الاحتياط، وأما وجوب العمل بالظن فهو مقتضى قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح، التي سيأتي الكلام فيها في المقدمة الرابعة، وهي لو تمت قاعدة عقلية قطعية يتعين الخروج بها عن عموم حرمة العمل بالظن - لو فرض منافاتها له - لأنه عموم قابل للتخصيص كما ذكرنا. هذا وجواب المصنف رحمته الله الآتي مبني على اغفال هذه الجهة.

(٢) يعني: مع عدم قصد التشريع. ثم إن عدم قصد التشريع هنا مبني على أن دليل الانسداد إنما يقتضي وجوب العمل بالظن من باب الاحتياط - نظير ما سبق في الدليل الأول من أدلة حجية الظن - لا بما أنه حجة في تعيين التكاليف الشرعية، أما لو قيل بأنه يقتضي حجية الظن كسائر الحجج - كما هو الظاهر بناء على الكشف وعدم الحكومة - فيكون منافياً لعموم أدلة حرمة العمل بالظن ويتعين البناء على تخصيص العموم المذكور به، لأنه قطعي، فيحمل العموم على صورة الانفتاح، كما ذكرنا.

(٣) أو خالف أصلاً أو أمارة معتبرة، وكل ذلك غير آت هنا، إذ مخالفة الواجبات والمحرمات الواقعية ليست ناشئة من العمل بالظن، بل هي ناشئة من سقوط الاحتياط بسبب العسر أو اختلال النظام، ومخالفة الأصول أو الأمارات غير حاصلة بعد فرض فقد الأدلة المعتمدة على التكاليف وفقد الأصول المحرزة لها.

فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلا قاعدة الاحتياط الأمرة باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات، وقد فرضنا أن قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفي العسر والخرج.

ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع، لكن عرفت سابقاً عدم معارضة عمومات نفي العسر لشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر (١).

ومنها: أن الأدلة النافية للعسر إنما تنفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع أولاً وبالذات، فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع، ولذا لو نذر المكلف أموراً عسرة، كالأخذ بالاحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة، وكصوم الدهر، أو أحياء الليالي، أو المشي إلى الحج، أو الزيارات، لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها، لأن الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف، وكذا لو اجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الاجارة ووجوب الوفاء بها.

الإيراد الثالث
على لزوم
الخرج وجوابه

وحيث فنقول: لا ريب أن وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة إنما هو من جهة اختفاء الأحكام الشرعية المسبب عن المكلفين المقصرين في محافظة الآثار الصادرة عن

(١) حيث تقدم حكومتها على العمومات المذكورة، وعدم ملاحظة الترجيح بينهما، وحيث يتعين حكومتها على عموم حرمة العمل بالظن، وحمله على غير صورة الانسداد التي يلزم من الرجوع إليه فيها العسر. هذا وقد عرفت أن المعارض لعموم حرمة العمل بالظن هو قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح لا قاعدة نفي العسر والخرج. فلاحظ.

الشارع المبينة للأحكام والمميزة للحلال عن الحرام، وهذا السبب وإن لم يكن من فعل كل مكلف، لعدم مدخلية أكثر المكلفين في ذلك، إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحاً عقلياً حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سبباً له، ويختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره (١). بل هو أمر منفي بالأدلة الشرعية السمعية، وظاهرها أن المنفي هو جعل الأحكام الشرعية أولاً وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافي عروض التعسر لامثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء. مع كون ثواب الامتثال حينئذٍ (٢) أكثر بمراتب (٣).

ألا ترى: أن الاجتهاد الواجب على المكلفين ولو كفاية من الأمور الشاقة جداً خصوصاً في هذه الأزمنة، فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة (٤)، وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني؟!

(١) نظير ما يقال في الغفلة التي يقبح التكليف والعقاب معها، إلا إذا كانت بسبب تقصير المكلف نفسه.

(٢) يعني: مع الاشتباه الخارج عن الاختيار الموجب للاحتياط.

(٣) فيصلح لتدارك مشاكل العسر والخرج، لكن تدارك ذلك بالثواب لا ينافي عموم الأدلة بعد صدق الخرج عليه، وإلا لم يبق مورد للأدلة المذكورة لتحقيق التدارك في جميع موارد الخرج.

(٤) يعني: فحيث كان الخرج في الاجتهاد بسبب طارئ لم يصلح لزوم وجوبه.

والجواب عن هذا الوجه: أن أدلة نفي العسر سيما البالغ منه حد
اختلال النظام (١) والإضرار بأمور المعاش والمعاد لا فرق فيها بين ما
يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع وهو الذي أريد بقولهم **«التكليف»**: «ما
غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (٢) وبين ما يكون مسنداً إلى غيره (٣).

ووجوب صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقة لا يتحمل
عادة ممنوع، وكذا أمثالها من المشي إلى بيت الله جل ذكره وإحياء الليالي
وغيرها.

مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج
عن العمومات لا ما كان السبب فيه نفس المكلف (٤)، فيفرق بين الجنبات

(١) فإن رفع التكليف في مثله قطعي، لقبحه عقلاً، من دون ما يكون بسبب
يسند عرفاً إلى الشارع وغيره.

(٢) الظاهر اختصاص هذا بالاضطرار ولا يشمل الحرج.

(٣) أما مع اختلال النظام فلما عرفت، وأما مع غيره فلا إطلاق أدلة رفع
الحرج مع عدم المخرج عنها.

(٤) يعني: أنه يفرق بين ما يكون وجوبه شرعاً من باب الامضاء لما التزم به
المكلف وما يكون وجوبه ابتداءً من الشارع وتأسيساً منه، فالأول لا يسقط بقاعدة
الحرج، كما في باب النذر والاجارة على الأمور الحرجية، والثاني يسقط بالقاعدة وإن
كان فعل موضوع التكليف مستند إلى المكلف نفسه، كتعمد الجنبات المقتضي للغسل،
لإطلاق الأدلة في الثاني، وقصورها في الأول.

وكأنه لأن مفاد عمومات رفع الحرج رفع الأحكام الشرعية الحرجية لا رفع
الالتزامات التي جعلها المكلف فإنها مستندة عرفاً للمكلف لا للشارع وإن كان
الشارع قد أمضاها. ولا أقل من دعوى انصراف الإطلاقات عن ذلك لو فرض

متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة وبين إجارة النفس للمشاق، فإن الحكم في الأول تأسيس من الشارع، وفي الثاني إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه. فتأمل (١).

وأما الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد باب العلم فمع أنه شيء

عمومها.

وفيه: أن منشأ الحرج ليس هو التزام المكلف، بل امضاء الشارع لالتزامه، فإذا فرض كون الحكم حرجياً كان الحرج مستنداً إلى الجعل الشرعي لا إلى المكلف. ومعه لا مجال لدعوى الانصراف.

فالأولى أن يقال: لما كانت أدلة نفي الحرج وأردة مورد الامتنان بلحاظ النوع اختصت بما لا يكون رفعه منافياً للامتنان في حق الآخرين فلا تشمل مثل الإجارة مما كان عدم لزومه منافياً للامتنان في حق المستأجر.

نعم لا بأس بشمولها لمثل النذور وتعهد الجنبات مما لا دخل له بالآخرين.

وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في شمولها لما نحن فيه ونحوه مما لم يستند الحرج إلى المكلف أصلاً بل كان مسبباً عن فعل الغير الخارج عن اختيار المكلف، وإلا فهل يتوهم عدم سقوط وجوب الوضوء إذا كان حرجياً على الشخص بسبب إراقة غيره للماء أو بسبب فعل غيره ما يوجب تعرضه للبرد ونحوهما مما كان خارجاً عن اختياره.

نعم سبق منا الإشارة إلى احتمال قصور العمومات عن الحرج المستند لاشتباه التكليف مع كون التكليف الواقعي بنفسه غير حرجي.

لكنه في غير محله بعد شمول الإطلاقات لذلك، لأن الاشتباه من حالات المكلف المسببة لكون التكليف حرجياً، ولا سيما مع مناسبة العموم للامتنان.

(١) لعله إشارة إلى ما ذكرنا من الاشكال في كلامه رحمته.

يقضي بوجوبه الأدلة القطعية، فلا ينظر إلى تعسره وتيسره (١) فهو ليس أمراً حرجاً، خصوصاً بالنسبة إلى أهله، فإن مزاولة العلوم لأهلها ليس باشق من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم، وكيف كان فلا يقاس عليه.

وأما عمل العباد بالاحتياط ومراقبة ما هو أحوط الأمرين أو الأمور في الوقائع الشخصية إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضة فإن هذا دونه خرط القتاد، إذ أوقات المجتهد لا يفي بتميز موارد الاحتياطات ثم إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفق للمقلدين، كما مثلنا لك سابقاً في الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

الرد على
الاحتياط بوجوه:

وقد يُرد الاحتياط بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الإجماع والخرج.

منها: أنه لا دليل على وجوب الاحتياط، وأن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

الوجه الأول
والمنافسة فيه

وفيه: أنه إن أريد أنه لا دليل على وجوبه في كل واقعة إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود التكليف بينها وبين الوقائع الآخر، فهو مسلم، بمعنى أن كل واقعة ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها الاحتياط، بل الشك فيها إن رجع إلى التكليف - كما في شرب

(١) لما عرفت من قبول قاعدة الحرج في غير موارد اختلال النظام التخصيص ولا سيما بالأدلة القطعية.

التن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال - لم يجب فيها الاحتياط (١)، وإن رجع إلى تعيين المكلف به - كالشك في القصر والائتمام والظهر والجمعة، وكالشك في مدخلية شيء في العبادات (٢)، بناء على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته - وجب فيها الاحتياط، لكن وجوب الاحتياط في ما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها وإن كان الشك في نفس الواقعة شكاً في التكليف، ولذا ذكرنا سابقاً أن الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند انسداد باب العلم.

نعم من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الإجمالي بالتكليف فهو مستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط.

الوجه الثاني

ومنها: أن العمل بالاحتياط يخالف للاحتياط، لأن مذهب جماعة من العلماء - بل المشهور بينهم - اعتبار معرفة الوجه (٣)، بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهاداً أو تقليداً قال في الإرشاد في أوائل الصلاة: «يجب

(١) على ما يأتي في مبحث البراءة إن شاء الله تعالى.

(٢) لم تتضح خصوصية العبادات عاجلاً، وإنما قيل بوجوب الاحتياط في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين ولو في غير العبادات. كما أنه قيل بأن الشك في أخذ قيد التعبد أو قيد الوجه والتمييز في العبادات من بين سائر القيود مجرى للاشتغال. ولا يرجع فيه لإطلاق دليل الواجب ولا للبراءة.

(٣) لا يخفى أن هذا الوجه لو تم يختص بالعبادات، ولا يتأتى في بقية التكاليف الوجوبية والتحريمية، إذ لا شبهة في عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز في أمثالها.

معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها، وإيقاع كل منها على وجهه»
وحينئذٍ ففي الاحتياط إخلال بمعرفة الوجه التي أفتى جماعة بوجوبها
وبإطلاق (١) بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وفيه:

أولاً: أن معرفة الوجه مما يمكن للمتأمل في الأدلة وفي إطلاقات
العبادات (٢) وفي سيرة النبي ﷺ والأئمة مع الناس الجزم بعدم اعتبارها
حتى مع التمكن من المعرفة العلمية، ولذا ذكر المحقق ﷺ - كما في محكي
المدارك في باب الوضوء - أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل
لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري وتمام الكلام في غير هذا المقام (٣).

وثانياً: لو سلمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب
للاحتياط، فإنما هو مع التمكن من المعرفة العلمية، أما مع عدم التمكن
فلا دليل عليه قطعاً لأن اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه
عليها فلا يخفى أنه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه، فإن مجرد الظن

المناقشة الأولى
في هذا الوجه

المناقشة الثانية
في هذا الوجه

(١) عطف على قوله: «بوجوبها». يعني: ومقتضى الإطلاق المذكور بطلان
عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وإن كان محتاطاً، وحتى في حال الانسداد.

(٢) تقدم منه في أواخر الكلام في كفاية الامتثال الإجمالي من مباحث القطع
المناقشة في الإطلاق المذكور، وأن المرجع في مثل ذلك الاحتياط، وقد سبق منا
الكلام في ذلك. إلا أن يريد بالإطلاق هنا الإطلاق المقامي الظاهر في التحويل في
كيفية الاطاعة على العرف الحاكم بعدم دخل قصد الوجه والتمييز في الاطاعة، كما
أشرنا إليه هناك. فراجع.

(٣) تقدم في أواخر مباحث القطع بعض الكلام في ذلك منه ومنا. فراجع.

بوجوب شيء لا يتأتى معه القصد إليه لوجوبه (١)، إذ لا بد من الجزم بالغاية، ولو اكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو مما لا يفي بوجوبه ما ذكره في اشتراط نية الوجه. نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم، لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن.

فالتحقيق أن الظن بالوجه إذا لم يثبت حجته فهو كالشك فيه لا وجه لمراعات نية الوجه معه أصلاً.

وإن كان اعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلاً أو شرعاً عليه - ولذا أجمعوا ظاهراً على عدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن عن التفصيلي (٢) بأن يتمكن من الصلاة إلى القبلة في مكان ويصلي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات (٣)، أو يصلي في ثوبين

(١) القصد إلى ذلك ممكن.

لكنه تشريع محرم، فيكون ممتنعاً شرعاً، بل مانع عقلاً من العبادة لأن تحريم التشريع مانع من تحقق التقرب المعتبر في العبادة يقيناً.

(٢) لكن الإجماع المذكور لم يثبت بنحو معتد به، بنحو يخرج عن مقتضى الإطلاقات المقامية بل اللفظية في الاكتفاء بالامتثال الإجمالي. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في أواخر مبحث القطع. فراجع.

(٣) قد يختص هذا المثال بالاشكال بلحاظ أن الصلاة إلى أربع جهات لا يحرز معها الاستقبال الاختياري، وإنما يحرز الاستقبال الاضطراري لاحتمال الانحراف عن القبلة بما دون ربع الدائرة، فلا وجه للاكتفاء به مع التمكن من الامتثال الاختياري بالاستقبال الحقيقي في المكان الآخر الذي يمكن فيه معرفة جهة القبلة.

مشتبهين أو أكثر مرتين أو أكثر مع إمكان صلاة واحدة في ثوب معلوم
الطهارة إلى غير ذلك - ففيه:

أن ذلك إنما هو مع التمكن من العلم التفصيلي، وأما مع عدم التمكن
منه - كما في ما نحن فيه - فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على
الامتثال الإجمالي العلمي، إذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان إلى
جهة مظنونة على الصلوات المكررة في مكان مشتبه الجهة، بل بناء العقلاء
في إطاعتهم العرفية على ترجيح العلم الإجمالي على الظن التفصيلي.

وبالجملة: فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن مما
لم يرقم له وجه، فإن كان ولا بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز
الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحباً بل لا يبعد ترجيح الاحتياط
على تحصيل الظن الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص. فتأمل (١).

نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد
الإجماع ظاهراً على عدم جوازه كما أشرنا إليه في أول الرسالة (٢) في مسألة
اعتبار العلم الإجمالي وأنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا، فراجع.

اللهم إلا أن يفرض عدم التمكن من الجهة الحقيقية، بل يحتمل أيضاً الانحراف
بما دون ربع الدائرة وإن لم يحتج إلى أربع صلوات. أو يلتزم بجواز الانحراف بالمقدار
المذكور اختياريًا.

(١) لعله إشارة إلى الاشكال فيه على ما سبق منه في مبحث القطع وسبق منا
الكلام فيه. فراجع.

(٢) وتقدم منا الاشكال فيه.

ومما ذكرنا ظهر أن القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظن ليس له أن يتأمل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد إذا أخذ بالاحتياط، لأنه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه، فالأخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والخرج لا من باب العزيمة (١).

المناقشة الثالثة
في هذا الوجه

وثالثاً: سلمنا تقديم الإمتثال التفصيلي ولو كان ظنياً على الإجمالي ولو كان علمياً لكن الجمع يمكن بين تحصيل الظن في المسألة ومعرفة الوجه ظناً والقصد إليه على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط. مثلاً: إذا حصل الظن بوجوب القصير في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصير بالنية الظنية الوجوبية (٢)، ويأتي بالإتمام بقصد القرية احتياطاً، وكذلك إذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلاة فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب (٣)، ثم يأتي (٤)

(١) تقدم منه تتبع نظير هذا الكلام في مبحث القطع، وسبق منا هناك الإشكال فيه بأن مقتضى دليل الانسداد وإن كان هو جواز ترك الاحتياط لا لزوم تركه، إلا أنه بلحاظ أصل الاحتياط من حيث هو، لا من حيث كونه مفوتاً لنية الوجه على تقدير اعتبارها، إذ لا مانع حينئذٍ من الالتزام بوجوب ترك الاحتياط لو تم استكشاف حجية الظن من عدم وجوب الاحتياط. فراجع وتأمل جيداً.

(٢) يعني: من دون جزم حتى لا يستوجب التشريع المحرم.

(٣) يعني: ظناً لا مع الجزم، حتى لا يستوجب التشريع المحرم.

(٤) قد يشعر هذا بلزوم تأخير الامتثال بالوجه المخالف للظن، وهو كالصریح من كلامه السابق في مبحث القطع، وسبق منا هناك الاشكال فيه. فراجع.

بالسورة (١) قربة إلى الله تعالى للاحتياط بناء على اعتبار قصد الوجه (٢).
ورابعاً: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول: إن الظن إذا لم يثبت
حجته كان اللازم بمقتضى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات
في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط، كما عرفت سابقاً، فإذا وجب الاحتياط
حصل معرفة وجه العبادة (٣) وهو الوجوب، ويأتي نية الوجه الظاهري،

(١) ظاهره كفاية الاتيان بالسورة ضمن الصلاة التي نوى كونها خالية عن
السورة. لكن في تحقق الاحتياط إشكال فإنه مع نية كون الصلاة خالية عن السورة
يعلم بعدم مشروعية السورة جزءاً منها، إما لعدم جزئية السورة من الصلاة، أو
لعدم مشروعية الصلاة المأتي بها، لأن المشروع خصوص ما كانت السورة جزءاً له،
والمفروض أنه لم ينو أولاً.

بل اللازم حينئذ تكرار الصلاة مع السورة، لا الاكتفاء بصلاة واحدة نعم
لودخل في الصلاة ناوياً ما هو المشروع واقعاً تأتى له الاتيان بالسورة في ضمنها
احتياطاً لكنه يخل بنية الوجه والتميز فيها هو المظنون، وهو خلاف الاحتياط الذي
أشار إليه فلا يتم الاكتفاء بالسورة في ضمن صلاة واحدة لا بناء على عدم وجوب
النية المذكورة ولو فيها لا يستوجب التكرار كما في المقام.

(٢) الموجود في بعض النسخ: «ثم يأتي بالسورة قربة إلى الله تعالى للاحتياط،
أو يقصد الندب بناء على اعتبار قصد الوجه». ولعله أنسب مما هنا، إذ لا معنى
للاحتياط بناء على اعتبار قصد الوجه. نعم في حكم النسخة المذكورة بزيادة قوله:
«أو للندب بناء على اعتبار قصد الوجه».

(٣) الظاهر أن مرادهم بالوجه هو وجه العبادة الشرعي من وجوب أو
ندب لا ما يعم الوجه العقلي الراجع إلى وجوب الاحتياط، ليتمكن الاكتفاء بقصد

كما يأتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال (١).

فتحصل مما ذكرنا أن العمدة في رد الاحتياط هي ما تقدم من الإجماع ولزوم العسر، دون غيرهما.

إلا أن هنا شيئاً ينبغي أن ينبه عليه، وهو (٢):

مقتضى نفي
الاحتياط عدم
وجوب مراعاة
الاحتمالات
الموهومة فقط

أن نفي الاحتياط بالإجماع والعسر لا يثبت إلا أنه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها، ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً (٣) بمعنى عدم وجوب



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

الوجوب عند الاحتياط اللازم.

(١) الظاهر أنه لا مجال لنية الوجه في ذلك لما ذكرنا إلا أن يكون الاتيان بالفعل مقتضى أصل شرعي كالاستصحاب، فيتسنى نية الوجه الظاهري الشرعي.
(٢) يعني: أن لزوم الحرج من الاحتياط في جميع المحتملات أو الإجماع على عدمه لا يقتضيان سقوطه رأساً في الجميع، والرجوع إلى الظن على أنه حجة لمعرفة الأحكام بل يقتضيان تبعيض الاحتياط والاقتصار فيه على بعض المحتملات كموارد الظن بالتكليف والشك فيه، دون الموارد التي يكون التكليف فيها موهوماً، وبين الأمرين فرق ظاهر، كما يأتي الكلام فيه.

(٣) قد يكون التبعيض بلحاظ أهمية الموارد كالمخروج، فيحكم بعدم جواز الاقتصار على تبعيض الاحتياط فيها، بل لابد من الاحتياط التام، بخلاف غيرها مما لا يكون بهذه الأهمية، فيكفي فيه التبعيض كما قد يكون بلحاظ مرتبة الظن بمعنى أنه يقتصر في موافقته للظنون المخالفة للاحتياط على خصوص الظن القوي دون الضعيف.

مراعات الاحتمالات الموهومة (١)، لأنها الأولى بالإهمال إذا ساع لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر، ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار، لما تقرر في مسألة الاحتياط من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات، وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات (٢) في الظاهر (٣) تعين مراعات الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً (٤).

(١) يعني: احتمالات التكليف الموهومة، وهي موارد الظن بعدم التكليف.

(٢) يعني: بنحو غير معين، كما فيما نحن فيه، لأن الإجماع المتقدم والحرج إنما يقتضيان عدم وجوب الاحتياط التام من دون تعرض للموارد التي يسقط فيها الاحتياط. وأما لو قام الدليل على عدم وجوب الاحتياط في خصوص بعض الأطراف معينة، ففيه تفصيل يأتي في محله.

(٣) ظاهره أنه متعلق بقوله: «عدم وجوب إتيان...» لكن لا يتم لا في ما تقرر في مسألة الاحتياط ولا هنا، بل الكلام فيما لو دل الدليل على عدم الوجوب واقعاً من جهة الاضطرار أو الحرج أو نحوهما مما يقتضي الترخيص واقعاً.

(٤) كما يأتي منه عليه السلام في التنبيه الخامس من تنبيهات مسألة الشبهة التحريمية المحصورة في الدوران بين المتباينين. ويأتي منا إن شاء الله تعالى الاشكال فيه. وملخص الكلام في ذلك ان ما ذكره المصنف عليه السلام إنما يتم إن كان دليل الترخيص منافياً لقاعدة الاحتياط ومحكماً عليها، إذ الضرورات تقدر بقدرها، فلا وجه لالغاء الاحتياط مطلقاً، بل يكفي الغاؤه ببعض مراتبه التي يندفع بها مقتضى دليل الترخيص، ويجمع بين قاعدة الاحتياط ودليل الترخيص بذلك.

لكنه لا مجال لذلك، لأن قاعدة الاحتياط عقلية قطعية في ظرف التكليف بالواقع - كما أشرنا إليه - فلا مجال لالغاء الاحتياط التام مع بقاء التكليف الواقعي

المردد، وليس للشارع التصرف في مقام الامتثال بل ليس له التصرف في التكليف ورفع له لاجل العسرة أو الضرورة، لأنه تابع لجعله، ومع رفعه لا يبقى موضوع للاحتياط لا التام ولا الناقص، بل يتعين سقوطه بجميع مراتبه.

نعم قد يدعى أن مقتضى الجمع بين دليل الترخيص ودليل الواقع ليس هو رفع الحكم الواقعي مطلقاً، بل رفعه في الجملة بمقدار رفع الضرورة، ويبقى في ظرف عدم ارتفاع الضرورة به بنحو يقتضي الاحتياط.

لكنه في غير محله، كما أوضحناه في حاشية الكفاية في بعض تنبيهات الشبهة التحريمية المحصورة بما لا مجال لإطالة الكلام فيه هنا. فراجع.

وعليه فلا مجال لما ذكره المصنف رحمته الله من لزوم تبعض الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي.

نعم قد يقال: العلم الإجمالي وإن كان موجوداً في ضمن جميع الاحتمالات إلا أنه موجود أيضاً في ضمن خصوص المظنونيات، فإن المظنونيات ليست كبقية الاحتمالات، بل تمتاز عنها بأنه لا يحتمل خطأ جميع الظنون بالتكليف بحيث تكون جميع موارد التكليف المعلوم إجمالاً في غيرها من الموهومات والمشكوكات، فهنا علمان إجماليان بالتكليف.

الأول: ما تكون أطرافه جميع الاحتمالات.

الثاني: ما تكون أطرافه خصوص المظنونيات، وحينئذ فإن كان المعلوم فيها معاً بقدر واحد، تعين انحلال الأول بالثاني، وتنجز الثاني دون الأول، ولازم ذلك وجوب الاحتياط في خصوص المظنونيات والرجوع في غيرها للأصل، فيكون العمل بالظن فيها من باب الاحتياط لا الحجية. غايته أنه ليس من باب تبعض الاحتياط كما ذكره المصنف رحمته الله بل من باب الانحلال.

ولا يرد عليه ما سبق إيراد على الوجه الأول من الوجوه العقلية التي استدل

توضيح ما ذكرنا: أنا نفرض المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب، وكان الإتيان بالكل عسراً أو قام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع، تعين ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب، بمعنى أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الإتيان.

بها لحجية خبر الواحد. للفرق بأن بقية الأمارات هناك كالخبر في احتمال الصدق، ولا كذلك بقية الاحتمالات هنا، فإنها ليست كالظن في احتمال التكليف. فراجع. وتأمل جيداً.

وإن لم يكن المعلوم فيهما بقدر واحد بل كان المعلوم في العلم الأول أكثر من المعلوم في الثاني، تعين عدم انحلال الأول بالثاني، وكان كل منهما منجزاً لأطرافه. غايته أن المظنونات تنجز من جهتين، وحيث فسقوط العلم الإجمالي الأول عن المنجورية بسبب الحرج أو اختلال النظام - بناء على ما عرفت منا من أن ذلك لا يقتضي تبعض الاحتياط بل سقوطه رأساً - لا يوجب سقوط العلم الثاني، لعدم محذور في الاحتياط فيه بعد سقوط الاحتياط في الأول فيتعين فيه الاحتياط التام، ويكون العمل بالظن من باب الاحتياط لا لكونه حجة. غايته أنه ليس من باب تبعض الاحتياط.

ومنه يظهر أنه بناءً على أحد هذين الوجهين يكون العمل بالظن لخصوصيته بالعلم الإجمالي من موارد لا لترجيحه على بقية الاحتمالات بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح، التي سيأتي الكلام فيها في المقدمة الرابعة. والتي يحتاج إليها لو بقينا مع العلم الإجمالي الأول فقط.

وسيأتي بعض الكلام في ذلك في آخر التنبيه الثاني إن شاء الله تعالى. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

وليس هذا معنى حجية الظن، لأن الفرق بين المعنى المذكور - وهو أن مطلق الظن عدم الوجوب لا يجب الإتيان به - وبين حجية الظن بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامتنال التكاليف الواقعية (١) نفيّاً وإثباتاً.

وبعبارة أخرى: الفرق بين تبعض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو أن (٢) الظن إذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة، من دون التفات إلى العلم الإجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات (٣)، إذ حال الظن حينئذٍ كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقائع، فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلاً، أو ما هو بمنزلة

(١) ليس معنى حجية الظن كونه معياراً لامتنال التكاليف الواقعية، بل كونه معياراً بتنجز التكاليف ووصولها، ليتفرع عليه وجوب الامتنال عقلاً.

(٢) خبر لقوله: «الفرق بين تبعض...» واقع موقع خبر (أن) في قوله سابقاً: «لأن الفرق بين...».

الفرق بذلك إنما هو من باب الفرق في الأثر لا في المفهوم، والافرق بين تبعض الاحتياط وحجية الظن هو أن تبعض الاحتياط راجع إلى الإتيان بالمحتملات في تبعض الاحتياط برجاه موافقة التكاليف المعلومة إجمالاً خروجاً عن العلم الإجمالي المنجز، أما حجية الظن فهي تقتضي الإتيان بالمظنون بما أنه هو التكليف الواقعي الذي قامت عليه الحجة، فالإتيان به همل بمقتضى الحجة لا من جهة العلم الإجمالي لسقوطه عن المنجزية بناء على عدم التبعض.

(٣) لسقوطه عن المنجزية بسبب العسر واختلال النظام بناءً على عدم تبعض

الاحتياط.

المعلوم (١) وبين مشكوكة الوجوب رأساً (٢).

وأما إذا لم يكن الظن حجة، بل كان غاية الأمر - بعد قيام الإجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي علم إجمالاً بوجود التكليف بينها - عدم (٣) وجوب الاحتياط بالإتيان بما ظن عدم وجوبه، لأن ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الإجماع وموجب للعسر (٤)، كان اللازم (٥) في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الإجمالي المذكور من الاحتياط، لأن سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك (٦).

(١) وهو المظنون الذي فرض كون الظن فيه حجة.

(٢) يعني من دون علم إجمالي منجز، وفي مثله يرجع إلى الأصل.

(٣) خبر (كان) في قوله: «بل كان غاية الأمر...».

(٤) لا يخفى أن الموجب للعسر هو الاحتياط التام فلزوم العسر إنما يقتضي سقوطه والانتقال إلى التبعض - بناء على مسلك المصنف رحمته من دون خصوصية لما ظن بعدم التكليف فيه، بل كما يرتفع العسر بسقوط الاحتياط فيه يرتفع بسقوط الاحتياط في غيره من الاحتمالات، وإنما يرجع ما ظن بعدم التكليف فيه بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح التي سيأتي الكلام فيها في المقدمة الرابعة. وأما الإجماع على خصوصية ما ظن بعدم وجوبه في سقوط الاحتياط فمن القريب ابتناؤه - لو تم - على ذلك، وليس هو إجماعاً تعبدياً.

(٥) جواب (أما) في قوله: «وأما إذا لم يكن الظن حجة».

(٦) يعني بسقوطه في الموهومات.

وحاصل ذلك: أن مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للأحكام والتكاليف المعلومة اجمالاً (١)، ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الإجمالي وهو الاحتياط المطلق (٢)، ومع تعذره لو دار الأمر بين الامتثال الظني في الكل (٣) وبين الامتثال العلمي الإجمالي في البعض (٤) والظن في الباقي (٥) كان الثاني هو المتعين عقلاً ونقلاً.

ففيما نحن فيه إذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الأمر بين إلغائه بالمرة والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين إصماله في المشكوكات والمظنونات وإلغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعين (٦).

- (١) يعني: فيجب تحصيل العلم التفصيلي تقديماً للامتثال التفصيلي مع القدرة عليه، ولا يكتفي بالامتثال الإجمالي.
- (٢) يعني: التام بموافقة جميع محتملات التكليف حتى الموهومات.
- (٣) يعني: بجعل الظن حجة، لكن عرفت أنه ليس مبنياً على كون الظن حجة في الامتثال بل في احراز التكليف ليرتب عليه الامتثال عقلاً.
- (٤) وهو مظنونات التكليف ومشكوكاته، فإن الاتيان بها مراعاة للاحتياط - بناءً على تبعض الاحتياط - لأجل العلم الإجمالي لا لاعتبار الظن.
- (٥) وهو مظنونات عدم التكليف، فإنه يكتفي فيها بموافقة الظن ويهمل العلم الإجمالي من جهة العسر.

(٦) عرفت أنه مبني على كون دليل التعذر يقتضي التصرف في قاعدة الاحتياط لا في دليل الواقع، وهو خلاف التحقيق، بل هو يمنع من منجزية العلم الإجمالي ويقتضي سقوط الاحتياط كلية، فلا بد في مقام تحصيل غرض الشارع من عدم إهمال التكاليف كلية - كما هو مقتضى المقدمة الثانية - من جعل طريق إلى الواقع

ودعوى (١): لزوم الحرج أيضاً من الاحتياط في المشكوكات،
خلاف الإنصاف، لقلة المشكوكات، لأن الغالب حصول الظن إما
بالوجوب وإما بالعدم.

اللهم إلا أن يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في
المشكوكات أيضاً، وحاصله: دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال (٢)

دعوى الإجماع
على عدم وجوب
الاحتياط في
المشكوكات
أيضاً

ينجزه في ظرف عدم العلم وهو خصوص الظن لما يأتي في المقدمة الرابعة، وذلك
يقتضي حجية الظن في مقام التكاليف الشرعية كما ذكرنا.

نعم بناءً على منجزية العلم الإجمالي الثاني الذي أطرافه خصوص المظنونات
- كما أشرنا إليه قريباً - بتعين العمل بالظن من باب الاحتياط لا سيما هو حجة.
فلاحظ.

(١) ظاهره أن الفرق بين تبعض الاحتياط وسقوطه مطلقاً مع حجية
الظن منحصر بأنه على الأول يجب الاحتياط في المشكوكات وعلى الثاني لا يجب،
فلو فرض عدم وجوبه من جهة العسر أو الإجماع تعين القول بحجية الظن وعدم
تبعض الاحتياط. وقد عرفت الفرق بوجه آخر، وهو أن تبعض الاحتياط يقتضي
موافقة بعض الاحتمالات لأجل العلم الإجمالي وحجية الظن تقتضي موافقته بها هو
حجة مع إهمال العلم الإجمالي، وأما عموم دليل الترخيص للمشكوكات وعدمه
فهو - بناءً على تبعض الاحتياط - تابع لمقدار مفاد ذلك الدليل، ولا دخل له في
الفرق بين الأمرين، ولا يكون معياراً في تعيين أحدهما.

(٢) الامتثال ليس من شؤون الشارع، وإنما هو مما يحكم به العقل، فلو فرض
كون قاعدة العسر محكمة على قاعدة الاحتياط مع بقاء العلم الإجمالي منجزاً تعين
البناء على اكتفاء العقل بالامتثال الظني لا اكتفاء الشارع به. نعم للشارع جعل
الحجج على تكاليفه، وهذا أمر آخر.

العلمي الإجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعاً الاطاعة العلمية الإجمالية في الوقائع المشتبهة مطلقاً، لا في الكل، ولا في البعض وحيثُ تدلّ تعين الانتقال إلى الإطاعة الظنية.

الإشكال في
هذه الدعوى

لكن الإنصاف أن دعواه مشكلة جداً، وإن كان تحققه مضموناً بالظن القوي، لكنه لا ينفع ما لم ينته إلى حدّ العلم.

فإن قلت: إذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بأن المرجع في كلّ مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد، فيصير الأصول مضمونة الاعتبار في المسائل المشكوكة، فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف، وكفاية الرجوع إلى الأصول، وسيجيء أنه لا فرق في الظن الثابت حجته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقاً إلى الواقع وكون (١) العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع.

قلت: مرجع الإجماع - قطعياً كان أو ظنياً - على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول هو (٢) الأجماع على وجود الحجة الكافية (٣)

(١) عطف على قوله: «يكون...»، وهو عطف تفسيري.

(٢) خبر لقوله: «مرجع الإجماع».

(٣) حتى ينحل العلم الإجمالي المانع من جريان الأصول في الأطراف الموجب للاحتياط فإن العلم الإجمالي بنفسه يقتضي الاحتياط، الا مع لزوم العسر ونحوه، أو مع انحلاله بوجود الحجة الكافية الوافية بالمقدار المعلوم بالاجمال، وحيث سبق من المصنف عليه السلام عدم لزوم العسر من الاحتياط في المشكوكات تعين أن يكون الوجه

في المسائل التي انسدت فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للأصول، ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الانسداد (١).

في جواز الرجوع للأصول فيها وعدم وجوب الاحتياط هو انحلال العلم الإجمالي بوجود الحجة الكافية الوافية.

لكن إذا فرض إمكان تصرف الشارع في قاعدة الاحتياط بتحكيم قاعدة العسر والخرج مع بقاء الأحكام الواقعية على ما هي عليه من دون نصب الحجة الكافية - كما هو مبني القول بتبويض الاحتياط - أمكن تصرف الشارع في قاعدة الاحتياط بجعل الأصول في مورد الشك من دون جعل الحجة الكافية، وعليه فلا يكون الإجماع على حجية الأصول راجعاً إلى الإجماع على وجود الحجة الكافية، ولا وجه لما ذكره المصنف رحمته الله.

(١) إذ ليس هناك ما هو قابل للحجة سوى الظن.

ثم إنه إذا فرض أن مرجع الإجماع المذكور إلى الإجماع على حجية الظن، فلا مجال لإثباته بالظن للزوم الدور، بل لابد من العلم به حتى ينتج العلم بحجية الظن. والظاهر أن هذا هو مراد المصنف رحمته الله في الجواب.

لكنه لا يخلو عن إشكال، فإن تبويض الاحتياط قد استفيد بمقتضى أدلة العسر، وهي معتبرة قطعاً - كما ذكره المصنف رحمته الله، وقد فرض أنه يقتضي عدم وجوب الاحتياط قطعاً في مظنون عدم التكليف، من دون فرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق، وفرض الظن بحجية الأصول في المشكوكات - ولو للظن بحجية الظن - وذلك يوجب القطع بعدم لزوم الاحتياط في المشكوكات، إما لحجية الظن أو لتبويض الاحتياط وحينئذ فإن لم يكن سقوط الاحتياط في المشكوكات ملازماً لحجية الظن، بل يمكن فرضه مع تبويض الاحتياط - كما ذكرناه في تعقيب كلام المصنف رحمته الله في الفرق بين الأمرين - فلا يستكشف به حجية الظن. وإن كان ملازماً لها - كما يظهر

من المصنف عليه السلام في كلامه السابق - استكشف به، واستكشفت به حجية الأصول في المشكوكات لا مجرد عدم وجوب الاحتياط فيها و مرجع ذلك إلى أن الظن بحجية الظن وحجية الأصول في المشكوكات موجب للقطع بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، وهو يوجب القطع بحجية الظن وحجية الأصول في المشكوكات، فلا يتم الجواب المذكور على مباني المصنف عليه السلام التي تظهر منه وتحكي عنه.

وعمدة ذلك أمران:

الأول: عدم ابتناء مسألة عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق على القول بحجية الظن، بل تلائم القول بتبويض الاحتياط أيضاً.

الثاني: ملازمة عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات لحجية الظن وانه لا يلتزم مع تبويض الاحتياط.

فلو لم يتم الأول تم الجواب الذي ذكره المصنف عليه السلام، لأن عدم لزوم الاحتياط في المشكوكات - التي يظن بحجية الاصول فيها - موقوف على القطع بحجية الظن، ولا يتأتى مع الظن به، كما هو المفروض.

وكذا لو لم يتم الثاني فإن عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق وإن استلزم سقوط الاحتياط في المشكوكات، إلا أنه لا يستلزم حجية الظن وحجية الأصول فيها، لفرض عدم الملازمة بين الأمرين. لكن الأول محكي عن المصنف عليه السلام ويأتي في محله الكلام فيه، والثاني هو ظاهر في كلامه السابق في تبويض الاحتياط.

اللهم إلا أن يقال: المصنف عليه السلام وإن ظهر منه أن سقوط الاحتياط في المشكوكات مستلزم لحجية الظن ولا يجتمع مع تبويض الاحتياط، إلا أنه مختص بما إذا كان سقوط الاحتياط فيها بما هي مشكوكات لا بما هي موارد لما هو مضمون الاعتبار، وإلا فهي ملحقه بالمظنونات - بناءً على أن عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق يتأتى مع تبويض الاحتياط أيضاً - وقد ذكر عليه السلام أن عدم وجوب

فإن قلت (١): إذا لم يقم في موارد الشك ما ظن طريقته لم يجب

الاحتياط في مظنونات عدم التكليف لا يقتضي حجية الظن.

لكن هذا يقتضي الاعتراف بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات وإن كان لا يستلزم حجية الظن، وظاهر المصنف عليه السلام أنه بصدد بيان أن الظن المذكور بالإجماع المذكور لا يوجب سقوط الاحتياط في المشكوكات لا أنه يوجهه وإن لم يوجب حجية الظن.

نعم قد يتوجه ما ذكره المصنف عليه السلام من عدم سقوط الاحتياط في المشكوكات ولو مع الظن المذكور بناءً على إهمال نتيجة دليل الانسداد وعدم عمومها لكل ظن، وأنه لا بد من الاقتصار على المتيقن من الظنون، إذ قد يدعى أن الأصول في المشكوكات خارجة عن المتيقن وإن كانت مظنونة الاعتبار.

وكذا بناءً على أن المراد بالظن بالطريق خصوص الأمارات المظنونة الاعتبار المفيدة للظن النوعي، دون مثل الأصول، مما لا تعرض لها للواقع وليست بلسان الأمانة. لكن هذا أمر آخر لم يتعرض له المصنف عليه السلام.

ثم إن في بعض النسخ عبارة أخرى في الجواب عن الاشكال المذكور تبني على اختصاص مسألة عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالقول بحجية الظن وعدم جريانه على تبعض الاحتياط.

لكن حكى بعض أعظم المحشين عليه السلام العبارة المذكورة هنا عن النسخ المصححة، واقتصر هو والمحقق الخراساني عليه السلام عليها في شرح مراد المصنف عليه السلام. ولعله لما حكى عنه عليه السلام من عدوله عن الاختصاص المذكور. فلاحظ وتأمل جيداً. وقد أطلنا الكلام هنا لغموض كلام المصنف عليه السلام واضطراب كلمات شراح كلامه والمتأخرين عنه. والله سبحانه من وراء القصد.

(١) حكى عن بعض النسخ المصححة إسقاط هذه العبارة إلى قوله:

«فراجع».

الاحتياط في ذلك المورد من (١) جهة كونه أحد محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وان حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسألة، كما لو كان الشك فيه في المكلف به. وهذا إجماع من العلماء، حيث لم يحتط أحد منهم في مورد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية، وإن احتاط الأخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم (٢)، فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظن طريقته على عدم الوجوب، فمع قيامه (٣) لا يجب الاحتياط بالأولوية القطعية.

قلت: العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط في موارد الشك لعدم العلم الإجمالي لهم بالتكاليف، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو مظنون لهم بالظن الخاص (٤) وبين مشكوك التكليف رأساً، ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين، بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية.

والحاصل: أن موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد. وقد نبهنا على

(١) متعلق بقوله: «يجب الاحتياط...» لا تعليل لقوله: «لم يجب الاحتياط...».

(٢) وذلك لخصوصية خاصة، لا لأنه مقتضى الأصل الأولي.

(٣) يعني: فمع قيام محتمل الطريقة. وهو في المقام الأصل بناء على ما سبق في الاشكال لكن إذا كان الأصل في موارد الشك مظنون الطريقة بناء على الانسداد فهو مقطوع الطريقة بناء على الانفتاح. فلا أولوية.

(٤) لأنهم قائلون بانفتاح باب العلم.

ذلك غير مرة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتها لعمل العلماء (١). فراجع.

وتحصل مما ذكر إشكال آخر أيضاً، من جهة أن نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة ومخالفة ساير الظواهر الموجودة فيها (٢).

إشكال آخر
في المقام

ودعوى: أن باب العلم والظن الخاص إذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص (٣) عن الاعتبار، للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم، فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على

(١) تقدمت الإشارة إلى ذلك في أول المقدمة الثالثة عند الكلام في تقرير الإجماع على عدم وجوب الاحتياط.

(٢) إذ بناءً على تبويض الاحتياط لا يكون العمل بالظن بما أنه حجة ليصلح لتخصيص عمومات الحجج وتقييدها ومعارضتها.

لكن الظاهر عدم اختصاص ذلك بالقول بتبويض الاحتياط، بل يأتي بناءً على كون العسر موجباً لسقوط الاحتياط رأساً بنحو يقتضي حجية الظن، فإنه إنما يقتضي حجية للظن حيث لا حجة من المظنون الخاصة أما مع فرض وجود الحجة - ولو كانت عموماً - فلا مجال لاستكشاف حجية الظن بنحو يصلح لرفع اليد عنها. إلا أن يسقط العموم أو غيره من الظواهر بالعلم بمخالفته للواقع ولو اجمالاً، وذلك موجب لعدم الرجوع إليه حتى بناءً على تبويض الاحتياط وعدم حجية الظن. وقد نبه لذلك الهمداني رحمته في حاشيته. فراجع.

(٣) يعني: إذا لم يكن بمقدار يفي بمعظم الفقه، وإلا فلا مجال معه لفرض الانسداد.

خلافه من باب المخصص والمقيد، مجازفة (١)، إذ لا علم ولا ظن بطروء مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص (٢) مثل: ﴿أَقِمْوا الصَّلَاةَ﴾ و: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وشبههما. وأما كثير من العمومات التي لا نعلم باجمال كل منها فلا نعلم ولا نظن بثبوت المجمل بينها لأجل طروء التخصيص في بعضها. وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات إن شاء الله.

هذا كله حال الاحتياط في جميع الوقائع.

بطلان الرجوع
في كل واقعة إلى
ما يقتضيه الأصل

وأما الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة (٣) من غير التفات إلى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع، بأن يلاحظ نفس الواقعة، فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحاب (٤) - كالماء المتغير بعد زوال التغير - وإلا فإن كان الشك في أصل التكليف - كشرب التتن - أجري البراءة، وإن كان الشك في تعيين

(١) خبر قوله: «ودعوى...».

(٢) لورودها في مقام التشريع، فلا ينعقد لها إطلاق حجة. لكن تخصيص العلم الإجمالي بالعمومات المذكورة مما لا مجال له. ولا مجال للاستدلال في مثل هذه الأمور الوجدانية. فلاحظ.

(٣) سبق في أول المقدمة الثانية أن اللازم أن يراد فيها من الرجوع للأصل هذا المعنى، لا الرجوع إلى البراءة في تمام المسائل حتى لو كان مقتضى الأصل في خصوص المسألة مع قطع النظر عن غيرها، هو الاحتياط أو استصحاب التكليف أو غيرهما، فإنه يكفي في رده أدلة تلك الأصول أو القواعد، فراجع.

(٤) بناء على ثبوت الاستصحاب بأدلة قطعية.

المكلف به - مثل القصر والاتمام - فإن أمكن الاحتياط وجب، وإلا تخير، كما إذا كان الشك في تعيين التكليف الإلزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

فيرد هذا الوجه أن العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن أجزاء البراءة (١) والاستصحاب (٢) المطابق لها المخالف للاحتياط، بل وكذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط (٣) يمنع من العمل بالاستصحاب من حيث أنها استصحابات (٤) فتأمل، وإن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط، لكن الاحتياط في جميع ذلك (٥) يوجب العسر (٦).

وبالجملة: فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد مستلزم

مركز تحقيقات كميته في علوم إسلامي

(١) لكثرة موارد الشك في أصل التكليف، بنحو يعلم بثبوت التكليف في بعضها فيمتنع الرجوع للأصول الترخيضية.

(٢) لعدم الفرق بين موارد وموارد البراءة في كونها أطرافاً للعلم الإجمالي المذكور.

(٣) العلم الإجمالي المذكور غير حاصل لقلة الموارد المذكورة.

(٤) بناءً على مختاره عليه السلام من عدم جريان الاستصحاب ذاتاً في أطراف العلم الإجمالي أما بناءً على جريانه ذاتاً، وإن المانع منه لزوم الترخيص في المعصية فهو يختص بالاستصحاب غير الإلزامي، أما الإلزامي فاللزام العمل به وتقديمه على الظن.

(٥) يعني: في موارد البراءة والاستصحابات بعد فرض سقوطها عن الحجية بسبب العلم الإجمالي المذكور.

(٦) لكثرة الموارد المذكورة.

للمخالفة القطعية الكثيرة وبالأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للخرج. وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى على المتأمل.

وأما رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى العالم بها (١) وتقليده فيها فهو باطل لوجهين: أحدهما: الإجماع القطعي (٢).

بطلان الرجوع
إلى فتوى
العالم وتقليده

والثاني: أن الجاهل الذي وظيفته الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص (٣)، وأما الجاهل الذي بذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده إليه واعتقاده عنه فلا دليل على حجة فتواه بالنسبة

(١) وهو من يرى انفتاح باب العلم لوفاء الظنون الخاصة التي بنى على حجيتها بمعظم الفقه.

(٢) لما كانت المسألة المذكورة حديثة التحرير فالإجماع المذكور ارتكازي، والظاهر ابتناؤه على الوجه الثاني، فلا يصلح لأن يعد وجهاً في قبالة.

(٣) وهو المعبر عنه بالعامي في كلماتهم، بل في الروايات. والوجه في اختصاص جواز التقليد به اختصاص الأدلة به من سيرة العقلاء وأدلة الرجوع إلى العلماء الشرعية. أما السيرة فواضح.

وأما الأدلة المذكورة فلأن موضوع الرجوع فيها هو العالم، ومع علم الشخص بخطأ مستند من يدعي العلم فهو جاهل بنظره فلا يدخل في الأدلة المذكورة.

وإن شئت قلت: ظاهر الأدلة الشرعية المذكورة إمضاء السيرة المذكورة فمع فرض اختصاص السيرة بالعامي يتعين اختصاص تلك الأدلة به.

إليه، وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل، فإن من يخطئ القائل بحجية خبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له متابعتها، وأي مزية له عليه حتى يجب رجوعه إليه ولا يجب العكس؟

وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء من أن المجتهد إذا لم يجد دليلاً في المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف (١).

والحاصل: أن اعتقاد مجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد، وأدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذي يختفي منشاء علمه على ذلك الجاهل، لا مجرد المعتقد بالحكم. ولا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين في الاعتقاد (٢) وبين المجتهدين الذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلالة والآخر اعتقد بفساد تلك الدلالة، فلا يحصل له اعتقاد.

وهذا شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم شاهداً كان أو مفتياً أو غيرهما (٣).

-
- (١) فلو كان قوله حجة في حقه كان دليلاً مانعاً من الرجوع إلى البراءة.
 (٢) كما لو اعتقد أحد المجتهدين قيام الدليل على الوجوب واعتقد الآخر قيام الدليل على الإباحة، فإنه لا إشكال في عدم جواز رجوع أحدهما للآخر.
 (٣) حتى في مثل الإقرار الذي هو من أقوى الحجج، فإنه إذا علم استناد المقرر إلى ما يعلم بخطئه في استناده إليه لا يجوز التعويل على إقراره. نعم قد يدعى نفوذ حكم الحاكم ولو مع العلم بخطأ مستنده للأدلة الخاصة. وتام الكلام في محله.

المقدمة الرابعة:

المقدمة الرابعة

تعيين العمل

بمطلق الظن

في أنه إذا وجب التعرض لامتثال الواقع في مسألة واحدة أو في مسائل، ولم يمكن الرجوع فيها إلى الأصول، ولم يجب أو لم يجز الاحتياط، تعين العمل فيها بمطلق الظن. ولعله لذلك يجب العمل بالظن في الضرر (١) والعدالة (٢) وأمثالها.

إذا تمهدت هذه المقدمات فقد ثبت وجوب العمل بالظن فيما نحن فيه، ومحصلها: أنه إذا ثبت انسداد باب العلم والظن الخاص - كما هو مقتضى المقدمة الأولى - وثبت وجوب امتثال الأحكام المشتبهة وعدم جواز إهمالها بالمرّة - كما هو مقتضى المقدمة الثانية (٣) - وثبت عدم وجوب

(١) وجوب العمل بالظن في الضرر إنما هو لحجته فيه بالخصوص بمقتضى أدلة أحكام الضرر، بل لعل مقتضى تلك الأدلة كفاية الخوف وإن لم يوجب الظن، وعليه الفتوى ظاهراً.

ولولا ذلك لكان اللازم عدم حجة الظن، بل المرجع الأصول المقتضية لثبوت الحكم أو نفيه، إذ لا موجب لسقوطها من علم إجمالي أو نحوه.

(٢) لا ينبغي الاشكال في أن حجة الظن بالعدالة مستفادة من الأدلة الخاصة ولذا لا يكفي فيه مطلق الظن، بل خصوص ما ينشأ من حسن الظاهر على ما يذكر في الفقه مفصلاً، فارجاع ذلك إلى دليل الانسداد في غير محله.

(٣) عرفت أن الوجه فيه أحد أمور:

الأول: الإجماع.

الثاني: لزوم الخروج عن الدين لكثرة المشتبهات واستيعابها لأكثر الفروع الفقهية.

كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه إلى الأصول الشرعية - كما هو مقتضى المقدمة الثالثة - تعين (١) بحكم العقل المستقل التعرض لامثالها على وجه الظن بالواقع فيها (٢)، إذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظني.

توضيح: ذلك أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرض لامثال الحكم الشرعي فله مراتب أربع.

مراتب امتثال
الحكم الشرعي

الأولى: الامتثال العلمي التفصيلي، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلف به: وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وإن لم يفسد العلم ولا الظن، كالأصول الجارية في مواردنا وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانية: الامتثال العلمي الإجمالي وهو يحصل بالاحتياط (٣).

الثالثة: الامتثال الظني (٤) وهو أن يأتي بما يظن أنه المكلف به.

الثالث: العلم الإجمالي. ولعله يأتي في بعض المباحث الآتية اختلاف الآثار باختلاف الوجوه المذكورة التي عليها يبتني التنجيز.

(١) جواب (إذا) في قوله: «أنه إذا ثبت انسداد...».

(٢) ظاهره كون الرجوع إلى الظن في الامتثال لا في تعيين التكليف، وهو مبني على الحكومة. ويأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى في التنبيه الثاني. فإنتظر.

(٣) يعني: التام الموقوف على موافقة جميع الاحتمالات.

(٤) الكلام في هذا وما بعده موكول إلى مبحث الكشف والحكومة في التنبيه

الثاني.

الرابعة: الامتثال الاحتمالي، كالتعبد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم، أو التعبد ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

ترتيب هذه
المراتب

وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها [سابقة خ.ل.] إلى لاحقها [لاحقة خ.ل.] إلا مع تعذرهما على إشكال (١) في الأولين تقدم في أول الكتاب. وحيث إذا تعذرت المرتبة الأولى (٢) ولم يجب الثانية (٣) تعينت الثالثة ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

فإن دفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لا نعلمه، مثل القرعة والتقليد أو غيرهما مما لا نعلمه فعلى المستدل سد باب هذه الاحتمالات والمانع يكفيه الاحتمال (٤).

توضيح الاندفاع - بعد الاضمار عن الإجماع (٥) على عدم الرجوع

- (١) بل منع، حيث سبق جواز الاختصار على الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي. بل الظاهر أنه لا إشكال فيه عندهم في غير العبادات.
- (٢) لفرض انسداد باب العلم.
- (٣) لما تقدم في المقدمة الثالثة من عدم وجوب الاحتياط التام.
- (٤) فإن مجرد عدم ثبوت الدليل على جواز الرجوع إلى شيء من هذه الطرق لا يوجب القطع بعدمها، بل يبقى الاحتمال بحاله.
- (٥) لأن الإجماع المذكور لو تم يقتضي كون تعيين الظن بدليل غير عقلي، وهو خلاف المفروض، إذ الكلام في تعيينه بطريق عقلي.

إلى القرعة وما بعدها :- أن مجرد احتمال كون شيء غير الظن طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظن إليه، لأن الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امثال الواقع وإن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، إذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون، فإن العدول عن الظن إلى الوهم والشك قبيح (١).

والحاصل: أنه كما لا يحتاج الامثال العلمي إلى جعل جاعل فكذلك الامثال الظني بعد تعذر العلمي لا يحتاج إلى جعل جاعل. واندفع بما ذكرنا أيضاً ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظن، نظراً إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدي غير الاحتياط في إحراز الواقع وأمثاله (٢).

الامثال الظني
بعد تعذر العلمي
لا يحتاج إلى
جعل جاعل
توهم ودفع

توضيح الاندفاع: أن المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام

(١) لأن أقربيته إلى الواقع ذاتاً موجبة لترجيحه في مقام العمل عقلاً بعد فرض عدم ثبوت مزية لغيره عليه شرعاً.

(٢) لما أشرنا إليه في مبحث تبعض الاحتياط. لكن يفترقان بأن الذي ادعاه المصنف ﷺ هناك سقوط بعض مراتب الاحتياط شرعاً من جهة العسر والحرج، وقد عرفت الاشكال فيه بعدم كون التصرف في مقام الامثال من وظيفة الشارع الأقدس، والمدعي هنا لزوم العمل بالظن عقلاً لا شرعاً، فلا يأتي فيه الاشكال المتقدم، بل لا بد من ملاحظة الحكم العقلي المذكور والتأمل فيه. ولعله يأتي بعض الكلام في مبحث الكشف والحكومة.

بقاء التكليف فيما تردد الامر بين محذورين (١) من حيث الحكم أو من حيث الموضوع، بحيث لا يمكن الاحتياط، فإن الحكم بالتخير لا ينافي التزام بقاء التكليف، فيقال (٢):

إن الأخذ باحدهما لا يجدي في امثال الواقع، لأن (٣) المراد ببقاء

(١) قد يفرق بين هذا وبين المقام بأن سقوط الاحتياط في الدوران بين محذورين لما كان عقلياً، لاستحالته في نفسه لم يوجب سقوط التكليف الواقعي بعد امكان امثاله واقعاً، والمتعذر ليس الا العلم بالامثال. بل قد يدعى أن العقل يستقل حينئذٍ بالاكتهاء بالامثال الاحتمالي مع عدم تيسر الامثال الظني لعدم امكان تحصيل الظن، ومع تيسره فهو المتعين.

وهذا بخلاف المقام، فإن سقوط الاحتياط فيه ليس عقلياً، لفرض القدرة عليه، بل هو شرعي من جهة العسر أو اختلال النظام، وحيث لم يكن التصرف في مقام الاطاعة باسقاط الاحتياط من وظيفة الشارع - كما ذكرنا عند الكلام في تبعض الاحتياط - وليس وظيفته الا التصرف في الأحكام الشرعية تعين رجوع ذلك إلى رفع الحكم الشرعي المعلوم بالاجمال، فيرتفع موضوع الاحتياط، وحينئذٍ لا يجب الامثال مطلقاً حتى بوجه ظني، لارتفاع التكليف المعلوم إجمالاً واقعاً، فيدور الأمر بين الاحتياط التام وسقوط الامثال مطلقاً بجميع مراتبه حتى الاحتمالي منه.

بل لا يبعد دعوى سقوط الامثال حتى في الدوران بين محذورين وإن الاتيان بأحد الأمرين لاستحالة تركهما لا لوجوب امثال الحكم الواقعي، على ما يذكر في محله.

لكن هذا إنما يمنع من الرجوع إلى الظن في المقام بنحو الحكومة، لا بنحو الكشف، وسيأتي تحقيق الكلام في ذلك في التنبيه الثاني إن شاء الله تعالى.

(٢) تفريع على المناقاة وبيان لوجهها.

(٣) تعليل لقوله: «لا ينافي التزام...».

التكليف عدم السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات
كلا، بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك رأساً، نظير (١)
جميع الوقائع المشبهة.

فما نحن فيه نظير اشتباه (٢) الواجب من الظهر والجمعة في يوم
الجمعة، بحيث يقطع بالعقاب بتركها مع عدم إمكان الاحتياط أو
كونه عسراً قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن بأحدهما، فإنه يدور
الأمر بين العمل بالظن والتخير والعمل بالموهوم، فإن إيجاب العمل بكل
من الثلاثة وإن لم يحرز به الواقع، إلا أن العمل بالظن أقرب إلى الواقع من
العمل بالموهوم والتخير، 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،
لأن العدول عن الظن 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 يظن كونه طريقاً معتبراً شرعياً،
ودل الأمر بين تحصيل الظن بالواقع وبين تحصيل الظن بالطريق المعتبر
الشرعي، ففيه كلام سيأتي إن شاء الله (٣).

الأخذ بالمرجوح
وطرح الراجح
قبيح مطلقاً

(١) يعني: نظير ترك جميع الوقائع المشبهة. وفي النسخ هنا اختلاف في عبارة
المصنف رحمه الله. لكنه لا يخل بالمعنى المهم في المقام.

(٢) الكلام فيه هو الكلام فيما نحن فيه.

(٣) يأتي في التنبيه الأول. والحمد لله رب العالمين.

والحاصل: أنه بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامتنال المجهولات بنحو من الأنحاء وحرمة إهمالها وفرضها كالمعدوم، وثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في امتثالها إلى الأوصول الجارية في نفس تلك المسائل، ولا إلى فتوى من يدعى انفتاح باب العلم بها، تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته، ولا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة، ولا بعد تحصيل الظن الأخذ بالطرف الموهوم، لقبح الاكتفاء في مقام الامتنال بالشك والوهم مع التمكن من الظن، كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم، ولا يجوز أيضاً الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته الظن، لعدم خروجه من الامتنال الشككي أو الوهمي.

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



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

وَيُنَبِّهِي التَّنْبِيْهُ عَلَى أُمُور:

الأول

أنك قد عرفت أن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني (١) للأحكام المجهولة، فاعلم:

عدم الفرق في
الامتثال الظني بين
الظن بالحكم
الواقعي أو
الظاهري

أنه لا فرق 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 فإذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة وإن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي، إلا أنه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة (٢)، وليس الواقع بما هو

(١) عرفت أن هذا مبني على الحكومة لا على الكشف، ويأتي الكلام في ذلك

في التنبيه الثاني.

(٢) من الظاهر أن موافقة الطريق لا توجب براءة ذمة المكلف واقعاً ولا تحقق الامتثال كذلك، وإنما توجب براءة ذمته ظاهراً الراجع إلى معذوريته، فلا بد في دعوى العموم له من دعوى أن موضوع الظن الثابت بدليل الانسداد هو الأعم

واقع مقصوداً للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرراً للذمة.

فكما أنه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرراً للذمة في نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقيق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع.

وقد خالف في التعميم فريقان:

المخالف
للتعميم فريقان

أحدهما: من يرى أن مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظن وحجته في كون الشيء طريقاً شرعياً مبرراً للذمة في نظر الشارع، ولا يثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعي، زعماً منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لإثبات حجية الظن في نفس الأحكام الفرعية، إما مطلقاً (١) أو بعد العلم الإجمالي (٢) بنصب الشارع طرقاً للأحكام الفرعية.

الثاني: مقابل هذا، وهو من يرى أن المقدمات المذكورة لا تثبت إلا اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية، وأما الظن بكون شيء طريقاً مبرراً للذمة فهو ظن في المسألة الأصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد،

من الواقع والمعدرية. وهو لا يخلو عن إشكال، بل المتيقن الأول، خصوصاً بعد عدم تمامية بعض مقدمات الانسداد لتتم النتيجة ويتضح حالها من حيثية العموم والخصوص.

(١) الظاهر أنه مقتضى الوجه الثاني الذي يأتي في الاحتجاج لهذا القول.

(٢) الظاهر أنه مقتضى الوجه الأول الذي يأتي في الاحتجاج لهذا القول.

لجريانها في المسائل الفرعية دون الأصولية (١).

وأما الطائفة الأولى فقد ذكروا لذلك وجهين:

أحدهما: - وهو الذي اقتصر عليه بعضهم (٢) - : ما لفظه:

«إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معين يقطع (٣) من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره (٤) كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع (٥) بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث أنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع عن السمع بقيامه

(١) لا يتعرض المصنف رحمته للاحتجاج لهذا القول هنا، وإنما يأتي في التنبيه الثالث التعرض لذلك.

(٢) ذكره في الفصول بلفظه الآتي.

(٣) صفة لقوله: «بطريق».

(٤) يعني ولو عند تعذر القطع. وهو راجع إلى فرض عدم الدليل على حجة شيء لا في عرض العلم، ولا في رتبة متأخرة عنه.

(٥) كأنه لأن مقتضى حجة الطريق الاجتزاء به في الوصول للواقع وعدم التكليف بالواقع على تقدير عدم وصول الطريق إليه. وسيأتي في الجواب عنه شرحه إن شاء الله تعالى.

أدلة القائلين
باعتبار الظن في
المسائل الأصولية
دون الفرعية:

١- ما ذكره
صاحب الفصول

بالخصوص أو قيام طريقه كذلك (١) مقام القطع ولو بعد تعذره (٢) فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته، لأنه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع مما عداه.

وفيه: أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية (٣)، كيف وإلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة

المناقشة فيما أفاده
صاحب الفصول

(١) يعني: بالخصوص.

(٢) يعني: بعد تعذر القطع.

(٣) يظهر منه أنه فهم من الطرق الشرعية الخاصة المدعاة في كلام المستدل هي الطرق التي يختص بها الشارع الأقدس من بين العرف والعقلاء، فيكون حكمه بها تأسيسياً لا إمضاء لطريقة العقلاء.

لكن هذا ليس مراداً للخصم، بل المراد بها الطرق المجعولة للشارع التي أمر بالعمل بها ولو امضاء كخبر الواحد الذي هو على تقدير حجته من الطرق الشرعية والعقلانية معاً.

وحينئذ فالمنع من العلم الإجمالي بجعل الطرق الخاصة - غير ما علم جعله تفصيلاً كالظواهر - وإن كان ممكناً، إلا أنه ليس جعل تلك الطرق مستلزماً لوضوحها وعدم خفائها والخلاف فيها، لا مكان كون بيانها بنحو لا يلفت النظر، كما هو الحال في الامضائيات فيكون مورداً للكلام.

نعم لو كانت الطرق غير عرفية بل تأسيسية للشارع كان بيانها محتاجاً إلى عناية خاصة فقد يبعد اختفاؤها معه. على أنها قد تختفي لعدم أهميتها كثيراً حتى يهتم بحفظها، للاستغناء عنها بتيسر العلم، فلاحظ.

النهار، لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها (١)، لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفة صلواته الخمس.

واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء - إذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي ﷺ - مدفوع بالفرق بينهما (٢)، كما لا يخفى.

وكيف كان فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام وإرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امتثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص، من الرجوع (٣) إلى العلم (٤) الخاص من تواتر النقل عن صاحب الحكم، أو باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص، أو الرجوع إلى الظن الاطمئنان (٥) الذي يسكن إليه النفس ويطلق عليه

(١) توفر الدواعي موقوف على انحصار طريق الاصول بها إذ مع تيسر العلم أو غيره من الطرق المعلومة الجحبة تفصيلاً لا يهتم بضبطها لعدم الحاجة إليها، وهذا بخلاف مثل لصلوات الخمس مما يبتلى به كثيراً ويكون مهماً شرعاً.

على أنه ما أكثر الخلاف في خصوصياتها.

(٢) كأنه من جهة تعلق غرض كثير من الناس باخفاء الخليفة والمرجع بعد النبي ﷺ تحقيقاً لمطامعهم وشهواتهم الشيطانية، بخلاف الحجج على الأحكام.

(٣) بيان للموصول في قوله: «وإرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء...».

(٤) هذا من الطرق العقلية لا العقلانية، فهو لا يقبل الإمضاء ولا الردع.

(٥) هذا من الطرق العقلانية، وعلى تقدير حجيته يكون حجة شرعاً أيضاً

غايته أنها إمضائية لا تأسيسية، كما عرفت.

العلم عرفاً ولو تسامحاً في إلغاء احتمال الخلاف، وهو الذي يحتمل حمل كلام السيد عليه، حيث ادعى انفتاح باب العلم.

هذا حال المجتهد، وأما المقلد فلا كلام في نصب الطريق الخاص له، وهي فتوى مجتهده مع احتمال عدم النصب في حقه أيضاً، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريراً لهم (١) لا تأسيساً.

وبالجملة: فمن المحتمل قريباً إحالة الشارع للعباد في طريق امتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في امتثال أحكامهم العرفية من الرجوع إلى العلم أو الظن الاطمئنان، فإذا فقد تعين الرجوع أيضاً بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمئنان كما أنه لو فقد والعباد بالله الأمارات المفيدة لمطلق الظن لتعين الامتثال بأخذ أحد طرفي الاحتمال، فراراً عن المخالفة القطعية والاعراض عن التكليف الإلهية الواقعية.

فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يقال، من أن منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الأحكام الواقعية، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان (٢).

(١) لكنه داخل في مراد الخصم، كما عرفت، فلا يرد الاشكال عليه به.

نعم لا يبعد كونه معلوم الحجية بالتفصيل لا إجمالاً فلا ينفع الخصم. مع أنه خارج عن محل الكلام ظاهراً إذ الكلام في الطرق التي يرجع إليها المجتهد لا العامي.

(٢) كأنه من جهة أن عدم نصب الطريق مستلزم لضياع الحكم وعدم تيسر امتثاله، وهو نقض للغرض الداعي لجعل الحكم.

توضيح الاندفاع: أن التكليف إنما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن مع عدم الطريق الخاص، أو مع ثبوته وعدم رضا الشارع بسلوكه، وإلا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظن ورضا الشارع به (١). ولذا اعترف هذا المستدل (٢) بأن الشارع لم ينصب طريقاً خاصاً يرجع إليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الخاصة الشرعية مع بقاء التكليف بها.

وفيه: أنه إن فرض انفتاح باب العلم فلا يلزم الضياع، بل لا حاجة إلى نصب الطرق حينئذ. وإن فرض انسدادها فسيأتي الكلام فيه من المصنف رحمته الله.

(١) رضا الشارع بالظن إن كان راجعاً إلى رضاه بالامتنال الظني، فمن الظاهر أن الامتنال الظني - على تقدير القول به - لازم عقلاً لا شرعاً، وليس للشارع الردع عنه حتى يهيم رضاه به. وإن كان راجعاً إلى رضاه بالعمل به في مقام احراز التكليف فهو راجع إلى امضائه لحجيته عند العقلاء، فيكون حجة شرعية، كما يريد المستدل.

اللهم إلا أن يقال: هذا يقتضي العلم التفصيلي بحجية الظن بالواقع حال الانسداد، لا العلم الإجمالي بوجود الطرق الشرعية كي يلزم الرجوع في تعيينها إلى الظن كما هو مقتضى أصل الاستدلال.

وكيف كان فالأولى أن يقال: إن جعل الحكم مع عدم نصب الطريق إنما يقبح إذا لم يلزم العقل بطريق خاص في مقام امتثاله، إذ معه يحصل الغرض من الحكم في الجملة وإن كان قد يتخلف بالخطأ كما قد يتخلف مع نصب الطريق بل مع العلم أيضاً.

(٢) وهو صاحب الفصول رحمته الله حيث إنه مع اعترافه بجعل الطرق وبقاء التكليف بها لم يدع جعل الشارع الطرق لتعيينها لا إجمالاً ولا تفصيلاً، بل رجع في تعيينها إلى الظن بحكم العقل.

وربما يستشهد للعلم الإجمالي بنصب الطريق بأن المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص وإن اختلفوا في تعيينه. وهو ممنوع (١):

أولاً: بأن جماعة من أصحابنا - كالسيد عليه السلام وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه - منعوا نصب الطريق الخاص رأساً بل أحاله بعضهم (٢).
وثانياً: لو أغمضنا عن مخالفة السيد وأتباعه، لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حسب ما أدى إليه نظره لا يوجب العلم الإجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبة، لجواز خطأ كل واحد فيما أدى إليه نظره.

واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك إلا إذا كان اختلافهم راجعاً إلى التعيين على وجه يبنى عن اتفاقهم على قدر مشترك، نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة، فإنها لا توجب تواتر القدر المشترك إلا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً إلى التعيين، وقد حقق ذلك في باب التواتر الإجمالي، والإجماع المركب.

وربما يجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفاً عن أن المرجع إنما هو طريق خاص (٣).

(١) يعني: الاستشهاد بالوجه المذكور.

(٢) كما تقدم عن ابن قبة.

(٣) كأنه من جهة أنه لو كان المرجع ما حكم به العقل في ظرف الانسداد لم يفرق بين القياس وغيره، لعدم الفرق بينهما بنظر العقل، فلا بد أن يكون المرجع غير

وينتقض أولاً: بأنه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصاً (١)، للإجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس. ويحل ثانياً: بأن مرجع هذا إلى الإشكال الآتي (٢) في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيندفع بأحد الوجوه الآتية. فإن قلت: ثبوت الطريق إجمالاً مما لا مجال لإنكاره حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق، فإن غاية الأمر أنه يجعل مطلق الظن طريقاً عقلياً رضى به الشارع، فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل والتقرير معلوم (٣).

قلت: هذا مغالطة، فإن مطلق الظن ليس طريقاً في عرض الطرق

ما حكم به العقل، وهو الطرق الخاصة المنجولة للشارع الأقدس.

لكن هذا إنما يدل على وجود الطريق الخاص من الشارع بلحاظ الانسداد، لا مع قطع النظر عنه، فلا يقتضي العلم الإجمالي مع قطع النظر عنه.

(١) مع أنه لم يتقدم دعوى ذلك من الفصول، كما عرفت.

(٢) حيث أنه يأتي في التنبيه الثاني الاشكال في خروج القياس بأن الرجوع إلى الظن حال الانسداد لما كان عقلياً امتنع استثناء مثل القياس مما لا يرى العقل خصوصية تقتضي استثناءه، لامتناع تخصيص الأحكام العقلية بطريق تعبدية، ويأتي الكلام في دفع الاشكال المذكور.

(٣) لكن فرض التقرير من الشارع الأقدس لا يخلو عن إشكال، إذ بناء على الحكومة يكون الحكم راجعاً إلى مقام الامثال الذي ليس من وظيفة الشارع، وبناء على الكشف يستكشف حكم الشارع بحجية الظن ابتداء لا تقريراً لحكم العقل كما سيتضح في محله إن شاء الله تعالى.

المجمولة حتى يتردد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظن أو طريق آخر
مجمول (١)، بل الطريق العقلي بالنسبة إلى الطريق الجملي كالأصل بالنسبة
إلى الدليل، إن وجد (٢) الطريق الجملي لم يحكم العقل بكون الظن طريقاً،
لأن الظن بالواقع لا يعمل به (٣) في مقابلة القطع ببراءة الذمة، وإن لم
يوجد كان طريقاً، لأن احتمال البراءة لسلوكك [بسلوكك ظ] الطريق المحتمل
لا يلتفت إليه مع الظن بالواقع، فمجرد عدم ثبوت الطريق الجملي - كما
في ما نحن فيه - كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقاً. وعلى كل
حال فتردد الأمر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر مما لا معنى له (٤).

وثانياً: سلمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير
معلوم (٥)، بيان ذلك:

المناقشة الثانية
فسي كلام
صاحب الفصول

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

(١) حتى تتم دعوى العلم الإجمالي المتقدمة التي أراد المستدل التخلص منها
إلى لزوم الرجوع إلى الظن في تعيين الطريق.

(٢) يعني: إن وصل وعلم بحجته، والا فمجرد جعله من قبل الشارع
واقعاً لا ينفع.

(٣) لعل الأولى أن يقول: لأن العقل لا يحكم بالظن مع وجود الطرق
المجمولة من قبل الشارع ووصولها.

(٤) بل إن علم بجعل الطريق الخاص من قبل الشارع يعلم بعدم جواز
الرجوع إلى مطلق الظن، وإن لم يعلم به يعلم بلزوم الرجوع لمطلق الظن، ولا أثر
للعلم الإجمالي بحجية أحدهما بحيث يقتضي التردد بينهما والرجوع في تعيين الطريق
المجمول إلى الظن.

(٥) وحيث لا يكون العلم الإجمالي بنصب الطريق منجزاً، حتى يجب

أن ما حكم بطريقيته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي 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 بالبيئة الشرعية أو الشيعية مع إفادته الظن الفعلي بالحكم ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان، إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما، ومن المعلوم أن مثل هذا لا تعد بيئة شرعية (١)، ولذا لا يقبل مثله في الحقوق.

ودعوى: حجية مثل ذلك (٢) بالإجماع (٣). ممنوعة، بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجة بالاتفاق (٤)، لكن قد عرفت سابقاً عند

الرجوع في تمييز المعلوم إلى الظن، كما ادعاه المستدل.

وكذا لو بقي منه شيء قليل لا يفي بمعظم الفقه فإنه لا يصلح لحل العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعية وسقوطه عن المنجزية.

(١) كانه لا اختصاص البيئة بالخبر الحسي بلا واسطة.

(٢) يعني: مثل هذا التعديل، كما يظهر من بعض أعظم المحشين رحمهم الله تفسيره به.

(٣) كانه لتسالم الأصحاب على قبول أخبار من عدل بمثل هذه التعديلات.

(٤) يعني: أن المسلم اتفاهم على العمل بأخبار المعدلين بالتعديل المذكور، وذلك لا يقتضي إجماعهم على قبول التعديل المذكور، لاحتمال استناد عملهم إلى قرائن خاصة تقتضي قبول الخبر، أو لبناهم على حجيته من باب الظن المطلق أو لغير ذلك.

تقرير الإجماع على حجية خبر الواحد (١) أن مثل هذا الاتفاق العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجة. مع أن مثل هذا الخبر في غاية القلة (٢)، خصوصاً إذا انضم إليه إفادة الظن الفعلي.

المناقشة الثالثة

وثالثاً: سلمنا نصب الطريق، ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية - من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والاستقراء والأولية الظنية - إلا أن اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه (٣)، فإن وفي بغالب الأحكام (٤) اقتصر عليه (٥)، وإلا

وبالجملة: الاتفاق على العمل بالخبر لا يكشف عن الاتفاق على الوجه في العمل المذكور، ولا يصلح لشرح مناهج العمل حتى يستكشف منه إجماعهم على قبول التعديل.

(١) تقدم في التوجه السادس لتقرير الإجماع.
(٢) لم يتضح الوجه في قلته، فإن الأخبار الصحيحة كثيرة جداً صالحة لحل العلم الإجمالي بالأحكام الشرعية، لو فاتها بمعظم الفقه بالاضافة إلى بقية الأمارات المعلومة الاعتبار.

فالمعمدة أن الاعتراف بحجية هذا ينافي فرض انسداد باب العلم الذي يبتني عليه دليل الانسداد، ويتعين الجواب بما ذكر في صدر هذا الوجه من احتمال كون الطرق المجعولة لم يبق منها شيء بأيدينا كي يكون العلم الإجمالي منجزاً.

(٣) لأنه معلوم الحجية تفصيلاً بعد فرض العلم الإجمالي بنصب بعض هذه الطرق.

(٤) بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الأصول في فرض عدمه وعدم بقية الأمارات والقواعد المعلومة الاعتبار محذور المخالفة القطعية.

(٥) لأصالة عدم الحجية في غير المتيقن بعد انحلال العلم الإجمالي بوجود

فالمتيقن من الباقي (١). مثلاً الخبر الصحيح والإجماع المنقول (٢) متيقن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات إذ لم يقل أحد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والإجماع المنقول (٣)، فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك إلى أصالة حرمة العمل.

نعم لو احتيج إلى العمل باحدى أمارتين واحتمل نصب كل منهما (٤)، صح تعيينه بالظن بعد الاضماض عما سيجيء من الجواب.

المتيقن.

(١) لأنها معلومة الاعتبار حيثئذ تفصيلاً بعد فرض العلم الإجمالي بنصب الشارع طرقاً وافية بالأحكام.

ولو أنكر العلم الإجمالي المذكور لم يتم الوجه الذي ادعاه المستدل للرجوع إلى الظن بالطريق.

(٢) الظاهر أن الإجماع المنقول في رتبة متأخرة عن الخبر الصحيح، لابتناؤه عليه على كلام سبق في مبحث الإجماع المنقول.

نعم بعض أفراد الخبر الصحيح قد لا يكون متيقناً بالاضافة إلى بقية الأمارات، كالخبر المهجور عند الأصحاب.

(٣) الظاهر أن الأدلة المتقدمة المستدل بها على حجية الشهرة لا تقتضي كون الشهرة المحققة متأخرة رتبة عن الإجماع المنقول، بل قد تقتضي تقديمها عليه، كما يظهر بالتأمل في الوجه الذي سبق في الاشكال في حجية الإجماع.

(٤) لعل الأولى أن يقول: وعلم إجمالاً بنصب أحدهما من دون أن يكون أحدهما متيقناً.

ورابعاً: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط (١)، لأنه مقدم على العمل بالظن، لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني. اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه، وهو في المقام مفقود.

ودعوى: أن الأمر دائر بين الواجب والحرام، لأن العمل بما ليس طريقاً حرام. مدفوعة بأن العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم، والعمل بكل ما يحتمل الطريقة رجاء أن يكون هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع.

نعم قد عرفت أن حرمة مع عدم قصد التشريع إنما هي من جهة أن فيه طرحاً للأصول المعتبرة من دون حجة شرعية، وهذا أيضاً غير لازم في المقام، لأن مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه (٢) فلا مخالفة، وإن كان مخالفاً للأصول، فإن كان مخالفاً للاستصحاب النافي

(١) بموافقة كل ما يحتمل الطريقة إذا قام على ثبوت التكليف، أما إذا قام على عدم ثبوت التكليف فلا يكون العمل به مقتضى الاحتياط، كما لا يخفى، لعدم تنجز احتمال الطريق إلا بتبع تنجز احتمال التكليف فمع فرض قيام الطريق على عدم التكليف لا موجب لتنجز العمل به.

(٢) بأن كانت الأصول مثبتة للتكليف أما إذا كانت نافية للتكليف فالأصل الموافق لها لا يجب العمل به العلم الإجمالي بجعل الطرق إنما يقتضي الاحتياط بالعمل بالطرق والأصول المثبتة للتكليف دون النافية كما ذكرنا. نعم يجوز العمل بالأصول النافية، لعدم المانع بعد سقوط العلم الإجمالي بجعل الأحكام عن المنجزية لانحلاله بالعلم بجعل الطرق كما ذكرنا.

للتكليف فلا إشكال، لعدم حجية الاستصحابات بعد العلم الإجمالي بأن بعض الأمارات الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع (١). وإن كان مخالفاً للاحتياط (٢) فحينئذٍ يعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية (٣). وكذا لو كان مخالفاً للاستصحاب المثبت للتكليف (٤).

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية - أعني نصب الطريق - إذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية (٥)

(١) بناءً على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ذاتاً لا للزوم المخالفة القطعية، كما هو مختار المصنف رحمته، أما بناءً على المختار من جريانه ذاتاً وإن المانع هو لزوم المخالفة القطعية فعدم جريان الاستصحابات النافي موقوف على العلم اجمالاً بمخالفة بعض الاستصحابات النافية للتكليف للطرق المجعولة واقعاً المجهولة عندنا، وهو غير بعيد. فتأمل جيداً.

(٢) لا يخفى أن الطريق المخالف للاحتياط هو الطريق النافي للتكليف وقد عرفت أن العمل به ليس مقتضى الاحتياط، فهو خارج عن مقتضى العلم الإجمالي بجعل الطرق، ولا مقتضى للعمل به حتى يرفع اليد به عن مقتضى الاحتياط في المسألة الفرعية.

(٣) كما في موارد دوران الواجب بين أمرين كالقصر والإتمام.

(٤) مقتضى ما تقدم منه من سقوط الاستصحاب مع العلم الإجمالي يتعين البناء هنا على سقوط الاستصحاب، وإنما يتعين العمل بالاستصحاب بناءً على المختار من حجية الاستصحاب ذاتاً مع العلم الإجمالي، لعدم لزوم محذور المخالفة القطعية من العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف.

(٥) هذا إنما يتم إذا كان الاحتياط يلزم في المسألة الفرعية بنفسها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود التكاليف الشرعية، كما في مورد الدوران بين القصر

فالمعمل مطلقاً على الاحتياط.

اللهم إلا أن يقال: إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة كالشك في الجزئية (١) وفي مورد الاستصحابات والإتمام.

أما إذا لم يلزم الاحتياط في المسألة بنفسها فلا يجب في مورد احتمال التكليف المجرد، لعدم المنجز له بعد فرض سقوط العلم الإجمالي بوجود التكليف الشرعية عن التجزية بسبب انحلاله بالعلم الإجمالي بجعل الطرق كما هو المفروض.

وبعبارة أخرى: بعد فرض سقوط العلم الإجمالي بوجود الأحكام عن المنجزية واختصاص التجزء بالعلم الإجمالي بجعل الطرق يلزم الاحتياط بموافقة جميع الطرق المثبتة للتكليف، وأما النافية للتكليف، فإن عارضت أصلاً شرعياً مقتضياً للتكليف في خصوص المسألة - كالاستصحاب بناء على حجته ذاتاً في مورد العلم الإجمالي - كان اللازم العمل على الأصل، وكذا لو عارضت الاحتياط اللازم في خصوص المسألة - كما في مورد الدوران بين القصر والإتمام - وفي غير ذلك يجوز العمل بمقتضى الطرق النافية للتكليف، كما يجوز الرجوع للأصول النافية للتكليف في صورة عدم قيام شيء من الطرق المحتملة لجعل على التكليف، لعدم المنجز المانع من الرجوع للأصل.

ومنه يظهر عدم لزوم الحرج من الاحتياط بهذا الوجه، ولا وجه لقياسه على الاحتياط التام في موارد احتمال التكليف الذي هو مقتضى العلم الإجمالي بوجود التكليف الشرعية، لأن مورد الاحتياط هنا أقل كثيراً من مورد الاحتياط هناك، إذ لا يجب الاحتياط هنا إلا في مورد قيام بعض الطرق المحتملة على التكليف وفي موارد الأصول المثبتة للتكليف دون غيرها من موارد احتمال التكليف إلا أن يدعي لزوم الحرج بهذا المقدار أيضاً وهو محتاج إلى سبر المسائل.

(١) بناء على أنه يجب الاحتياط في مثل ذلك.

المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الإجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة إذ يصير حينئذٍ كالشبهة المحصورة (١) فتأمل.

وخامساً: سلمنا العلم الإجمالي بوجود الطريق المجمعول وعدم المتيقن، وعدم وجوب الاحتياط، لكن نقول: إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط (٢)، بل هو مجوز

(١) التي لا يكون الاستصحاب فيها حجة مطلقاً ولو كان مثبتاً للتكليف عند المصنف رحمته.

لكن على هذا لا يجب الاحتياط في مورد الاستصحاب المثبت ولا النافية إذا لم يقدّم بعض الطرق على إثبات التكليف، لعدم المنجز لا بعد فرض سقوط الاستصحاب عن الحجية وانحلال العلم الإجمالي بوجود التكليف الشرعية بالعلم الإجمالي بجعل الطرق، كما يظهر بأدنى تأمل.

(٢) لعل الموجب للاقتصار عليه هو انحلال العلم الإجمالي بوجود الأحكام بالعلم الإجمالي بنصب الطرق، فلا يكون الأول منجزاً، فلا يمنع من الرجوع إلى الأصول الترخيضية في ظرف عدم قيام شيء من الطرق المحتملة الجعل على التكليف، ويكون المنجز هو الثاني لا غير.

ومن ثم ذكرنا في تعقيب الوجه الرابع مما ذكره المصنف رحمته في الجواب أن العلم الإجمالي في مورد استصحاب عدم التكليف لا يكون موجباً للاحتياط، لانحلاله بالعلم الإجمالي بجعل الطرق، بل يرجع معه إلى البراءة، ويتعين الاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي بجعل الطرق لعدم لزوم العسر منه بعد سقوط العلم بوجود الأحكام عن المنجزية.

لكن هذا إنما يسلم بناءً على منجزية العلم الإجمالي بجعل الطرق بنحو يقتضي الاحتياط التام في أطرافه. أما مع سقوطه عن المنجزية ولو من جهة لزوم

له (١) كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية وذلك لأن الطريق المعلوم

العسر - كما هو مبني الرجوع إلى الظن في الطريق - فلا وجه لاختصاص التنجز بموارده حتى تختص حجية الظن به لأن المنجز حيثئذٍ غيره كالإجماع أو العلم باهتمام الشارع الأقدس بالأحكام بنحو لا يرضى بترك التعرض لامثالها، وهو المراد من لزوم الخروج عن الدين بالرجوع إلى البراءة ومن الظاهر أن العلم بالاهتمام - مثلاً - لا يختص بموارد الطرق، بل المدار فيه على الأحكام الواقعية، فإن جعل الطرق إنما هو لأجلها، لا لموضوعيتها حتى يحتمل اهتمام الشارع بها، وحيثئذٍ يتعين الرجوع إلى الظن بالأحكام لأنها مورد الاهتمام، كما ذكره المصنف رحمته الله.

نعم بناءً على عدم كون العسر موجباً لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية رأساً، بل يبقى موجباً للاحتياط في الأطراف التي لا يلزم منها العسر الذي هو المراد من تبعض الاحتياط - وقد سبق من المصنف رحمته الله اختياره - فلا يبعد كونه موجباً لانهلال العلم الإجمالي الكبير بالأحكام ويتعين الاقتصار في العمل بالظن على موارد العلم الإجمالي بجعل الطرق، لأنه المنجز في المقام، فلا يتم ما ذكره المصنف رحمته الله هنا.

لكن مبني كلامهم ظاهراً على حجية الظن لا على تبعض الاحتياط.

(١) بناءً على ما قربناه في توجيه ما ذكره المصنف رحمته الله لا يكون العلم الإجمالي المذكور - وهو العلم بنصب الطرق - مجوزاً للعمل بالظن بالطريق لما عرفت من سقوطه وعدم منجزيته وإن المنجز هو اهتمام الشارع، وهو إنما يقتضي الرجوع إلى الظن بالأحكام، لأنها هي مورد الاهتمام وليس الاهتمام بالطرق إلا من حيث كشفها عنها وإيصالها إليها، فلا أهمية للظن بها.

وبالجمله العلم الإجمالي بعد فرض سقوطه لا يقتضي جواز الاعتماد على الظن بالطريق.

نعم قد يستفاد ذلك مما ذكره المصنف رحمته الله في وجه التعميم من أن موافقة

نصبه اجمالاً إن كان منصوباً حتى حال انفتاح باب العلم فيكون هو في عرض الواقع مبرراً للذمة بشرط العلم به، كالواقع المعلوم.

مثلاً إذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به وبين امثال مؤدى الطريق المجمول الذي علم جعله بمنزلة الواقع، فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرء مع العلم به، فإذا انسداد باب العلم التفصيلي باحدهما تعين الآخر، وإذا انسداد باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن، فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق في كون كل واحد منهما امثالاً ظنياً (١).

وإن كان ذلك الطريق منصوباً عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول: إن تقديمه حينئذٍ على العمل بالظن إنما هو مع العلم به وتميزه عن غيره، إذ حينئذٍ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامثال القطعي إلى الظني، أما مع

الطريق مبرئة للذمة كموافقة الواقع، وقد سبق الكلام فيه.

ولو تم فلا دخل له للعلم الإجمالي بجعل الطرق، ولذا جزم المصنف رحمته بالتعميم مع إنكاره للعلم الإجمالي المذكور، كما سبق منه رحمته في الوجه الأول من الجواب.

ثم إنه بناء على أن اعتبار الطرق من باب السببية يتعين الرجوع إلى الظن فيها وفي الواقع معاً لاهتمام الشارع الأقدس بهما معاً، على تفصيل لا مجال لإطالة الكلام فيه.

(١) كما ذكره المصنف رحمته في وجه التعميم، وسبق هناك الكلام فيه، كما ذكرنا هنا أن هذا لا دخل له بالعلم الإجمالي بجعل الطرق الذي هو محل الكلام هنا.

انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره إلا بإعمال مطلق الظن فالمعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن (١).

وكان المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق، كما ينبئ عنه قوله: «وحاصل القطعين إلى أمر واحد، وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق».

وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.
فإن قلت: نحن نرى أنه إذا عين الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به، ثم انسداد باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع، ألا ترى أن المقلد يعمل بالظن (٢) في تعيين المجتهد، لا في نفس الحكم الواقعي، والقاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات (٣)، لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين.

(١) هذا إنما يتم بناءً على ما ذكره المصنف رحمته الله في وجه التعميم، الذي عرفت أنه لا دخل له بالعلم الإجمالي بجعل الطرق، وأما بلحاظ العلم الإجمالي المذكور فقد عرفت تفصيل الكلام في ذلك.

(٢) كالبينة.

(٣) فيرجع إلى خبر الواحد في تعيين وظيفة القاضي، ويرجع إلى الظن في تزكية الشاهد، ونحو ذلك.

قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين، فإن الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين بالنسبة إلى نفس الواقع أمور غير مضبوطة كثير المخالفة للواقع (١). مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها (٢)، كالقياس، بخلاف ظنونها المعمولة في تعيين الطريق، فإنها حاصلة من أمارات منضبطة غالبية المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الإجمالي بكثرة مخالفة إحداهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن

(١) لا مأخذ للفرق بذلك بحسب القواعد الشرعية والعقلية التي بين أيدينا والذي ينبغي أن يقال: إن الظنون التي يعملها العامي والقاضي وغيرهما إن كانت معتبرة شرعاً بالخصوص - ولو كانت امضائية لا تأسيسية - كالبينة، كانت من الظنون الخاصة التي يتعين الاعتماد عليها وترك الظنون الأخرى التي لم يجعلها الشارع سواء كانت الظنون الأخرى بالطريق أم بالواقع، وإن لم تكن مجمولة بالخصوص فهي كالظنون القائمة على الواقع ولا وجه لترجيحها عليها بناءً على ما ذكره المصنف رحمته الله في وجه التعميم، ويجري فيها الكلام السابق.

وأما الفرق الذي ذكره فهو - مع المناقشة فيه صغرياً في الجملة - مما لا أساس له بحسب الضوابط الشرعية.

اللهم إلا أن يريد بيان الحكمة لاعتبار الشارع بعض الظنون دون بعض، لا بيان العلة التي هي موضوع الحكم في الحقيقة.

(٢) الظاهر أن عدم جواز العمل بها بملاك عدم جواز العمل بالظن، لا لخصوصية فيها كالقياس.

إحداهما بالخصوص كما أنا لو فرضنا أن الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس من المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق. فما ذكرنا: من أن العمل على الظن سواء تعلق بالطريق أم بنفس الواقع فإنها هو مع مساواتها من جميع الجهات (١). فلنا لو فرضنا أن المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في (٢) الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص مما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد، بل وجب (٣) عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي (٤).

وكذا القاضي إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به، وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة (٥) يأخذ به، فإنها هو لأجل قدرته على الاجتهاد في مسألة الطريق بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها، بخلاف الظن بحقيقة أحد المتخاصمين، فإنه مما

(١) أما من جهة عدم المنع بالخصوص فلما يأتي في التنبيه الثاني في وجه خروج القياس. وأما من جهة الانضباط وعدمه فقد عرفت أنه لا أهمية له فيما نحن فيه.

(٢) متعلق بقوله: «يقدر على إعمال...».

(٣) مقتضى ما ذكره في وجه التعميم أن يقول: «بل جاز».

(٤) هذا تابع لعموم دليل حجية الظن المذكور شرعاً بنحو يتناول الظن بالواقع والظن بالطريق ولو اختص دليل الحجية بأحدهما كان المتعين العمل به دون الآخر وإن اشتركا في الانضباط وعدمه، كما ذكرنا.

(٥) يعني: بنقل الحكم الشرعي من طريق نقل الخبر عن المعصوم عليه السلام.

يصعب الاجتهاد (١) وبذل الوسع في فهم الحق من المتخصصين، لعدم انضباط الأمارات في الوقائع الشخصية، وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى يأخذ بالآخرى [بالأقوى.ظ.]، وكما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية فتأمل.

هذا مع إمكان أن يقال: إن مسألة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسألتنا من جهة أن الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه، وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية (٢)، مثل الإقرار والبيئة واليمين والنكول والقرعة وشبهها، بخلاف الطرق

(١) هذا كما ترى لا يخلو عن تحكم مركزية كميونر علوم رسي

(٢) وحيث إن إذا فرض انسداد باب العلم بالطرق التعبدية كان اللازم الرجوع للظن فيها، ولا وجه للرجوع للظن بالواقع، لفرض إهماله الواقع وعدم اهتمام الشارع به.

لكن ما ذكره ^ش من عدم ملاحظة الواقع في نصب الطريق للقاضي مما يكاد يقطع ببطلانه، إذ لا معنى لأعراض الشارع عن الواقع مع القطع بأن وظيفة القاضي هي حفظ العدل وإيصال الحقوق إلى أهلها.

وجعل المدار على الطرق المذكورة لا ينافي لحاظها بما هي طرق إلى الواقع وكاشفه عنه وموصلة له غالباً، وإن كان لا يجوز الخروج عنها لغيرها لعدم الدليل على حجيتها، كما هو شأن جميع الحجج، خصوصاً مع بناء المشهور على جواز حكم القاضي بعلمه، فإنه مما لا يظهر جمعه مع ما ذكره المصنف ^ش. خصوصاً بملاحظة أن الطرق المنصوبة كلها طرق عقلائية لا غرض منها ارتكازاً إلا الوصول للواقع.

المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعية (١) فالظاهر أن مبناها على الكشف الغالب عن الواقع، ووجه تخصيصها من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقة للواقع وكون غيرها غير غالب المطابقة، بل غالب المخالفة، كما ينبى عنه ما ورد في نتيجة العمل بالعقول في دين الله أنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، وأن الدين يمحى بالقياس ونحو ذلك.

ولا ريب: أن المقصود من نصب الطرق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الأمارات، ثم انسداد باب العلم بذلك الطريق المنصوب، والتجئ إلى إعمال سائر الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم، لوجود الأوفق منها بالواقع، فلا (٢) فرق بين إعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق وبين إعمالها في نفس الحكم الواقعي.

بل الظاهر: أن إعمالها في نفس الواقع (٣) أولى لإحراز المصلحة الأولية التي هي أحق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق، فإن غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة (٤) المترتبة على مخالفة

(١) لم يتضح وجه الفرق بينها وبين طرق فصل الخصومة.

(٢) جواب الشرط في قوله: «لا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان...».

(٣) بل لعله اللازم حسب هذا الوجه. وإن كان التعميم للظن بالطريق قد يوجه بما سبق من المصنف رحمته الله على كلام سبق.

(٤) هذا بناء على القول بالمصلحة السلوكية في الطرق في قبال مصلحة الواقع وأنه يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع. وقد سبق في أوائل الكلام في حجية

الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقاً بل الحق ذلك فيها (١) أيضاً كما مرت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط.

فإن قلت: العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي، لأن الفرض إفادة الطريق للظن بالواقع، بخلاف غير ما ظن طريقته، فإنه ظن بالواقع وليس ظناً بتحقيق الامتثال في الظاهر، بل الامتثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن.

قلت:

أولاً: أن هذا خروج عن الفرض، لأن مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظن بالواقع أصلاً. نعم قد اتفق في الخارج أن الأمور التي يعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً مفيدة للظن (٢)، لا أن مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع.

الظن انكار ذلك لعدم الدليل عليه، وحيث لا يصلح هذا وجهاً للتعميم، وينحصر وجه التعميم بما سبق منه عليه السلام على كلام سبق فيه.

(١) يعني: في العبادات.

(٢) يعني: النوعي لا الشخصي، بل قد يدعى عمومته لما إذا كان أصلاً غير مفيد للظن النوعي فضلاً عن الشخصي، كما يظهر من المصنف عليه السلام عند الكلام في تبعض الاحتياط من المقدمة الثالثة، فراجع.

وثانياً: أن هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر، بعد الاعتراف بأن مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق وسيجيء الكلام في أن نتيجة دليل الانسداد على تقدير إفادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض أو مهمة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح.

والاستدلال المذكور (١) مبني على إنكار ذلك كله، وأن دليل الانسداد جار في مسألة تعيين الطريق - وهي المسألة الأصولية - لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية، بناء منه على أن الأحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفاً بها تكليفاً فعلياً إلا بشرط قيام تلك الطرق عليها (٢)، فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الأحكام الواقعية من حيث هي. وقد عرفت مما ذكرنا أن نصب هذه الطريق ليس إلا لأجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له، فإذا دار الأمر بين إعمال ظن في تعيينها أو في تعيين الواقع لم يكن رجحان للأول (٣).

ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع (٤)، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها

(١) يعني: المتقدم في كلام صاحب الفصول رحمته الله.

(٢) عرفت أن ذلك مبني على انحلال العلم الإجمالي بجعل الأحكام بالعلم الإجمالي بنصب الطرق، وانحصار التنجيز بالثاني. وقد سبق الكلام فيه.

(٣) لا مانع من الالتزام برجحانه لو فرض اختصاص التنجيز به.

(٤) أشرنا قريباً إلى الاشكال في ذلك.

واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع (١)، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع (٢) ولو بحكم الشارع لا قيده.

والحاصل: أنه فرق (٣) بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع لا أريد من الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق، فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق، ولازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق أم انسد وبين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقياً على حاله، إلا أن الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع، فمؤدى هذه الطرق واقع جملي فإذا انسد طريق العلم إليه ودار الأمر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعاً فلا ترجيح، إذ الترجيح مبني على إغماض الشارع عن الواقع.

وبذلك ظهر ما في قول هذا المستدل (٤) من أن التسوية بين الظن

(١) بحيث لا يراد الواقع في نفسه لولاها، فإن هذا يشبه التصويب المنسوب للاشاعة لو لم يكن عينه. لكن عرفت أن كلام صاحب الفصول يتوجه بدعوى انحلال العلم الإجمالي بالواقع بالعلم الإجمالي بنصب الطريق، ولا يتوقف على تقييد الواقع ثبوتاً بقيام الطريق، ليرد عليه ما ذكره المصنف رحمه الله.

(٢) يعني: بمنزلته تعبداً من دون تقييد له به، بحيث لا يراد الواقع بدونه.

(٣) تعريض بما سبق من صاحب الفصول في كلامه المتقدم. وقد عرفت قرب ابتناؤه على الانحلال، لا تقييد الأحكام الواقعية بقيام الطريق عليها الذي لا يبعد عدم معقوليته في نفسه.

(٤) في بعض النسخ بدل قوله: «هذا المستدل» قوله: «بعضهم». وقد رجعت

بالواقع وبين الظن بالطريق إنما يحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلاً (١) لقيام الظن بكل من التكليفين حينئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر، وأما لو كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالآخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة (٢) وحصول (٣) البراءة في صورة العلم

إلى كتاب الفصول فلم أجد فيه هذه العبارة، وإن كان مشتملاً على ما قد يستفاد منه هذا المطلب بعبارة أخرى ومضمون آخر.

وقد ذكر بعض أعظم المحشين رحمهم الله أن العبارة المذكورة في المتن موجودة في كلام المحقق التقي رحمته الله في حاشيته على المعالم.

وكيف كان فهذه العبارة ظاهرة في بدو النظر في دعوى تقييد الأحكام الواقعية ثبوتاً بقيام الطرق عليها، الذي عرفت الاشكال فيه من المصنف رحمته الله. وربما تنزل على ارادة التقييد في مقام الاثبات الراجع إلى انحلال العلم الإجمالي بوجود الأحكام بالعلم الإجمالي بنصب الطرق الذي عرفت الكلام فيه. فلا وقع للإيراد عليه بما ذكره المصنف رحمته الله. لكنه بعيد عن بعض فقرات العبارة المذكورة.

(١) يعني: بحيث يكون كل من الافعال التي هي موضوع الأحكام الواقعية وسلوك الطرق المجمولة مكلفاً به مع قطع النظر عن الآخر.

(٢) هذا كالصريح في ارادة التقييد ثبوتاً وهو الذي فهمه المصنف رحمته الله لوضوح أن انحلال العلم الإجمالي بوجود الأحكام إنما يقتضي عدم تنجزها، لا عدم حصول البراءة الواقعية بموافقتها من دون سلوك الطرق.

(٣) دفع دخل.

وحاصل الدخل: أن التزام تقييد الأحكام الواقعية بسلوك الطرق المجمولة يستلزم عدم حصول البراءة لو امتثلت تلك الأحكام من طريق العلم بها من دون

بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرين به، نظراً إلى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر، لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع. فلو كان الظن بالواقع ظناً بالطريق (١) جرى ذلك فيه أيضاً، لكنه ليس كذلك،

سلوك الطرق الشرعية المنصوبة.

وحاصل الدفع: أن العلم أيضاً من الطرق العقلية والشرعية، فموافقته كافية في تحصيل البراءة.

وفيه: أولاً: أن كون العلم طريقاً إلى الواقع عقلاً لا يقتضي تقييد أحكام الشارع به. وأما كونه طريقاً شرعاً فهو ممنوع في نفسه - كما تقدم في أول الكتاب - فضلاً عن أن يكون قيداً في الأحكام الشرعية الواقعية، وحيث لا يبقى وجه للعمل بالعلم في الأحكام الواقعية إلا دعوى كون الواقع من حيث هو مراداً للشارع فلا بد من تنزيل أدلة الطرق على محض الطريقة للواقع من دون أن تقتضي تقييده، كما ذكره المصنف رحمته، بل قد يمتنع التقييد المذكور لرجوعه إلى التصويب المحال، كما أشرنا إليه. وثانياً: أن لازم ما ذكره عدم الاجتزاء بموافقة الأحكام الواقعية من دون علم بها ولا سلوك طريق شرعي إليها، إذا انكشفت الموافقة بعد العمل. ولا مجال للالتزام بذلك خصوصاً في التوصليات.

والحاصل: أن دعوى تقييد الأحكام الواقعية بالطرق موهونة جداً.

نعم عرفت أن تعيين الظن بالطريق لا يتوقف على ذلك، بل يمكن توجيهه بالانحلال الذي عرفت عدم توجه الاشكال عليه. وحمل كلام الفصول المتقدم عليه غير بعيد، ولذا سبق منا توجيهه به.

إلا أن الانحلال مبني على ما سبق الكلام فيه في الوجوه الخمسة السابقة في كلام المصنف رحمته.

(١) بأن ظن بحجية الظن بالواقع - مع قطع النظر عن الانسداد - فيكون في متابعته جمع بين الأمرين الواقع والطريق، وحيث لا يكون في العمل به حال الانسداد

فلذا لا يحكم بالبراءة معه. انتهى.

الوجه الثاني (١): ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين (٢) مع الوجه الأول وبعض الوجوه الأخر قال:

٢- ما ذكره صاحب هداية المسترشدين

«لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، وأنه لم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أولاً، حسب ما مر تفصيل القول فيه.

وحيث فنقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به (٣)، فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل (٤) بعد انسداد سبيل العلم به (٥) والقطع ببقاء التكليف،

كالعمل بالعلم في حال الانفتاح الذي ما سبق منه أن فيه جمعاً بين الواقع والطريق.

(١) يعني: من وجهي الاحتجاج على تعيين الظن بالطريق دون الظن بالواقع.

(٢) هو الشيخ محمد تقي في حاشيته الكبيرة على المعالم.

(٣) يعني: بتفريغ الذمة في حكم المكلف وهو الشارع الأقدس.

(٤) متعلق بقوله: «فيتعين الأخذ...».

(٥) يعني: بتفريغ الذمة في حكم المكلف.

دون (١) ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن.

وبينهما بون بعيد، إذ المعتبر في الوجه الأول (٢) هو الأخذ بما يظن كونه حجة، لقيام دليل ظني على حجيته، سواء حصل منه الظن بالواقع أولاً، وفي الوجه الثاني (٣) لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع، إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل، سيما بعد النهي عن اتباع الظن، فإذا تعين تحصيل ذلك (٤) بمقتضى حكم العقل حسب ما عرفت يلزم اعتبار أمر آخر (٥) يظن معه رضا المكلف بالعمل به، وليس ذلك إلا الدليل الظني الدال على حجيته، فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة، دون ما لم يقم عليه ذلك انتهى بالفاظه.

وأشار بقوله: «حسب ما مر تفصيل القول فيه» إلى ما ذكره سابقاً في مقدمات هذا المطلب، حيث قال في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات:

(١) يعني: دون الأخذ بما يحصل...

(٢) وهو المختار له ^{لله} أعني: وجوب تحصيل الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف.

(٣) وهو الذي يدعيه القائل بأصالة حجية الظن، أعني: وجوب تحصيل الظن بأداء الواقع.

(٤) وهو الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف.

(٥) يعني: غير الظن بالواقع.

«إن المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره، أو أن الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه أراده الشارع منا في الظاهر (١) وحكم معه قطعاً

(١) يعني: بسلوك الطرق المقررة شرعاً.

ثم إن هذا ظاهر بدوياً في إرادة لزوم تحصيل العلم بالامتنال بحكم الشارع الأقدس وعدم الاكتفاء بالعلم بأداء الواقع. ويناسبه مقابلته للوجه الأول، إذ ليس المراد بالوجه الأول وجوب العلم بأداء الواقع وعدم أجزاء الامتنال بحكم الشارع بل التخيير بين الأمرين، كما هو مقتضى قوله: «إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره» فإنه صريح في أنه مع جعل الشارع طريقاً للامتنال يكون المكلف مخيراً بين الامتنال الواقعي، وإنها يتعين الامتنال الواقعي حيث يقوم دليل على جعل الشارع شيئاً يقوم مقامه، فلا بد أن يكون المراد بالوجه الثاني المقابل له عدم الاكتفاء بالامتنال الواقعي لا عدم لزومه.

وهو المناسب أيضاً لتفريع ما نحن فيه عليه في الكلام السابق، لكن المصنف رحمته - كما سيأتي - فهم منه التخيير بين الأمرين لا عدم الاكتفاء بالامتنال الواقعي. ويناسبه استدلاله الآتي، فإنه لا يقتضي الاكتفاء بالامتنال الشرعي لا لزومه. مضافاً إلى قوله بعد ذلك: «وبعبارة أخرى: لا بد...».

ولو تم ما فهمه المصنف رحمته تعين كون الفرق بين الوجه الأول والثاني هو أن الوجه الأول يبتني على الاكتفاء بالامتنال الشرعي من حيث كونه بدلاً عن الامتنال الواقعي، لا في عرضه والوجه الثاني يبتني على التخيير بينهما ابتداء لكون كل منهما في عرض الآخر لا بدلاً عنه.

وكلامه مع ذلك لا يخلو عن غموض وإشكال.

بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفة ما جعلها وسيلة للوصول إليها، سواء علم مطابقتها للواقع، أو ظن ذلك، أو لم يحصل شيء منها؟ وجهان.

الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني، فإنه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه (١) ودلت الأدلة المتقدمة على اعتباره، ولو حصل العلم بها (٢) على الوجه المذكور (٣) لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر (٤) وراء ذلك.

بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك، إذ لم يبين الشريعة من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين، ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع، وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام كفاية في ذلك، إذ لم يوجب (٥) النبي ﷺ على جميع من في بلده من الرجال والنسوان

(١) من الظاهر أن العقل إنما يحكم بالاجتزاء به لا بتعيينه وعدم الاجتزاء بالامتنال الواقعي. فإن كان مراده ذلك ففي محله، وإلا فلا وجه له. وقد عرفت اضطراب كلامه.

(٢) يعني: بتفريغ الذمة.

(٣) وهو الوجه الذي أراد الشارع.

(٤) وهو تحصيل اليقين بفراغ الذمة.

(٥) هذا لو تم إنما يقتضي جواز الاكتفاء بالطرق المقررة، لا وجوب تحصيلها وعدم الاجتزاء بتحصيل العلم، وقد عرفت غموض كلام المحقق المذكور من هذه

السمع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لأحاديثهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام، أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به» (١). انتهى.

ثم شرع في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً، إلى أن قال: «فتحصل مما قررناه كون العلم الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو أدائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع، سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرر من الشارع وإن لم يعلم أو لم يظن بمطابقتها للواقع. وبعبارة أخرى: لأبد من المعرفة بالتكليف وأداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين (٢) من غير فرق بين الوجهين ولا

الجهة.

(١) هذا راجع إلى حجية خبر الثقة، وأين هو من دليل الانسداد الذي يفرض فيه انسداد باب الظن الخاص ١٩.

نعم كلامه هذا ليس في مقدمات دليل الانسداد إلا أن بناء الكلام في دليل الانسداد عليه - كما سبق في كلامه الأول - لا يخلو عن اشكال وإن كان لابد من التوقف وعدم التسرع في الإيراد عليه، لعدم الاحاطة بتهام كلامه ولا مجال له فعلاً لطوله وتشعبه. فلاحظ.

(٢) هذا ظاهر في التخيير بين القطع بفراغ الذمة واقعاً والقطع بفراغها في حكم الشارع، بأن يكون المراد بوجه اليقين الأول، وبالوجه المنتهي إلى اليقين الثاني.

ترتيب بينهما.

نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الأخذ بالعلم بالواقع مع إمكانه (١)، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقررة انتهى كلامه رفع مقامه.

المناقشة فيما أفاده
صاحب الهداية

أقول: ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم بأدائه من الطريق المقرر (٢) مما لا إشكال فيه.

نعم ما جزم به (٣) - من أن المناط في تحصيل العلم أولاً هو العلم

وقد عرفت أنه الذي فهمه المصنف رحمه الله منه، كما عرفت غموض كلامه.

(١) لأنه مع تعذر أحد طرفي التخيير يتعين الآخر. وهذا مبني على أن مراده سابقاً التخيير بين الأمرين.

أما لو كان مراده سابقاً تعيين الامتثال بحكم الشارع وعدم الاكتفاء بالامتثال الواقعي، فلا وجه لدعوى لزوم الامتثال الواقعي في ظرف عدم ثبوت الامتثال الشرعي إلا دعوى أن عدم نصب الشارع الطريق ظاهر في إفضائه للطريق العقلي وهو العلم بالواقع.

وهو كما ترى، لأن طريقية العلم ذاتية لا تقبل الإمضاء. ولأجل ذلك كان حمله على الأول قريباً، وإن كان كلامه مع ذلك لا يخلو عن غموض كما أشرنا إليه. فلاحظ.

(٢) تقدم الوجه في حمل كلامه المذكور على ذلك.

(٣) يعني: في كلامه الأول الذي تقدم نقله في وجه تعيين الظن بالطريق. لكن

بتفريغ الذمة دون أداء الواقع على ما هو عليه - فيه:

أن تفريغ الذمة عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع (١)، لا من حيث إنه 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 المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة، وقد اعترف المحقق المذكور، حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول، فأداء (٢) كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالاً وإطاعة للأمر

نقل بعض أعظم المحشين رحمهم الله تنمة لكلامه المذكور صريحة في التخيير بين تحصيل العلم بالواقع وتحصيل العلم بالطريق المقرر من الشارع وأنه لا ترتب بينهما.

وهو وإن كان حينئذٍ خالياً عن الاشكال الذي سيذكره المصنف رحمهم الله، إلا أنه لا يناسب مطلبه المذكور لتقريب حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع. ولذا كان كلامه رحمهم الله في غاية الغموض.

(١) إذا المكلف به على مذهب المخطئة هو الواقع على ما هو عليه المشترك بين من قامت عنده الطرق وغيره، وليس الرجوع إلى الطرق إلا من حيث اتصاله إليه لا لموضوعيتها.

(٢) تفريغ هذا على ما تقدم غير ظاهر الوجه.

المتعلق به ما لم يحصل العلم به.

نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأداتين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الإطاعة والامثال كان مجرد إتيان كل منهما مسقط للأمر من دون امثال، وأما الامثال للأمر بهما فلا يحصل إلا مع العلم (١).

ثم إن هذين الأمرين مع التمكن من امثالهما يكون المكلف مخيراً في امثال أيهما، بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع، فيتعين عليه (٢) ويتنفي موضوع الأمر الآخر، إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع، وبين ترك تحصيل الواقع وامثال الأمر الظاهري.

هذا مع التمكن من امثالهما، وأما لو تعذر عليه امثال أحدهما تعين عليه امثال الآخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر، لكونه معلوماً (٣) له، أو انعكس الأمر، بأن تمكن من العلم وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر، لعدم العلم به.

(١) بل مع الشك أيضاً إذا كان الاتيان به برجاء إدراك الواقع لو فرضت المصادفة له. إلا أن الكلام هنا ليس في تحقق الامثال الواقعي أو الظاهري، بل في اجتزاء العقل، والظاهر انه موقوف على العلم - كما ذكره المصنف رحمه الله - لعدم الأمان إلا به. لكن هذا لا يفرق فيه بين ما يعتبر فيه قصد الطاعة وهو العبادات وغيره وهو التوصليات.

(٢) يعني: فيتعين عليه الامثال العلمي بعد تحصيل العلم بالواقع.

(٣) بأن علم بجعل الشارع له.

ولو عجز عنهما معاً قام الظن بهما مقام العلم بهما (١) بحكم العقل،
فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم
وجهه. بل الظن بالواقع أولى في مقام الامتثال، لما أشرنا إليه سابقاً من
حكم العقل والنقل بأولوية إحراز الواقع.

هذا في الطريق المجمعول في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع
التمكن من العلم، وأما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو
أيضاً كذلك، ضرورة أن القائم مقام تحصيل العلم - الموجب للإطاعة
الواقعية - عند تعذره هي الإطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك
الطريق المجمعول، لا على مجرد سلوكه (٢).

والحاصل: أن سلوك الطريق المجمعول مطلقاً أو عند تعذر العلم في
مقابل العمل بالواقع، فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا
يوجب امتثالاً (٣)، وإنما يوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعاً لو لم يؤخذ
فيه تحقيقه على وجه الامتثال (٤) فكذلك سلوك الطريق المجمعول (٥) فكل

(١) قيام الظن بهما مقام العلم بهما موقوف على ما سبق من المصنف ﷺ في
وجه التعميم. وقد سبق الكلام فيه.

(٢) فإن سلوكه من دون علم بحجته لا يوجب حكم العقل بالأمان من
تبعة التكليف الواقعي الذي هو المراد من الإطاعة الظاهرية في المقام.

(٣) يعني: بنحو يقتضي حكم العقل بالأمان من تبعة التكليف.

(٤) يعني: بأن كان عبادة.

لكن عرفت أن فراغ الذمة فيه يتحقق بالإتيان بالواقع برجاء الامتثال.

(٥) سلوك الطريق المجهول - من دون علم لا يوجب فراغ الذمة لا من

منهما موجب لبراءة الذمة واقعاً وإن لم يعلم بحصوله (١) بل ولو اعتقد عدم حصوله.

وأما العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة (٢) فلا يتحقق في شيء منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.

فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجمعول يوجب الظن بفراغ الذمة، بخلاف الظن بأداء الواقع فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمة إلا إذا ثبت حجية ذلك الظن، وإلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم (٣) صرف.

الواقع لعدم ملازمته لتحصيل الواقع، ولا من الحكم الظاهري لعدم انشغال الذمة بالتكليف الظاهري إلا في طول انشغالها بالواقع، فالمكلف به حقيقة هو الواقع وليس الطريق الظاهري إلا موجباً لحكم العقل بالأمان منه من دون أن تكون الذمة مشغولة به بنفسه. وقد سبق أن حكم العقل بالأمان من الواقع بموافقة الطريق الظاهري إنما تكون مع العلم بنصب الشارع له وقيام الحجة عليه لا مع عدمه.

(١) هذا إنما يتم بموافقة الواقع لا غير، أما موافقة الطريق من دون علم بجعله فلا يكفي في المعذرية، لتوقف المعذرية على الاعتماد على الطريق الذي هو فرع إحراز كونه مجعولاً وكون موافقته عذراً، فتأمل.

(٢) يعني: التي يحكم بها العقل لتحصيل الأمان من تبعة التكليف.

(٣) خبر لقوله: «فالحكم بأن الظن...».

والوجه في كونه تحكماً أنه إن أريد بفراغ الذمة مطابقة الأمر وسقوطه واقعاً فهو مما يظن به بأداء الواقع ولو مع العلم بعدم حجية الظن كالقياس. وإن أريد بها ما يساوق حكم العقل بالأمان من تبعة التكليف فمتابعة مظنون الطريقة لا يكفي في حصولها ما لم يعلم بحجيته ولو من طريق دليل الانسداد، وقد عرفت أن دليل

ومنشأ ما ذكره تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول (١) في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة (٢) فيكون هو (٣) أيضاً كذلك، فيكون الظن بالسلوك ظناً بالبراءة، بخلاف الظن بالواقع، لأن نفس أداء الواقع ليس سبباً تاماً للبراءة (٤) حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة، فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي.

وأنت خير بأن الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقة فعلاً إلا بعد العلم به تفصيلاً، وإلا فسلوكه - أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه - مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف. ولذلك أطلنا الكلام في أن سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع، ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بأحدهما في مقابل المتعلق بالآخر، فدعوى: أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن باتيان الواقع (٥)، فاسدة.

الانسداد إما أن يقتضي حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق، أو حجيتها معاً.

(١) يعني: وإن لم يعلم بكونه مجعولاً.

(٢) يعني: بالمعنى الذي يحكم به العقل للأمان من تبعة التكليف.

(٣) يعني سلوك الطريق الشرعي وموافقته واقعاً.

(٤) يعني: بالمعنى المتقدم، وإن كان سبباً للبراءة بالمعنى الآخر الراجع إلى سقوط التكليف واقعاً.

(٥) إشارة إلى ما سبق في كلام المحقق المذكور.

لكنه صريح في أن الظن بالواقع لا يوجب الظن بالبراءة بحكم الشارع، لا

هذا كله مع ما علمت سابقاً في رد الوجه الأول من إمكان منع جعل الشارع طريقاً إلى الأحكام (١) وإنما اقتصر على الطرق المنجعة عند العقلاء وهو العلم ثم على الظن الاطمثاني (٢).

أنه لا يوجب الظن بالبراءة واقعاً، حيث قال: «إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن سيما بعد النهي عن اتباع الظن...».

والتأمل في كلام المحقق المتقدم يشهد بأن منشأ ما ذكره ليس هو التخيل الذي ذكره المصنف رحمته بل تخيل كون الواجب أولاً وبالذات هو التعيين بالبراءة بحكم الشارع، لا اليقين بالبراءة الواقعية، إذ على ذلك يتعين النزول بعد تعذر العلم إلى الظن بالبراءة بحكم الشارع لا الظن بالبراءة الواقعية.

إلا أن مراده بالبراءة ليس هو البراءة بالمعنى المتقدم الذي يحكم به العقل للأمان من تبعة العقاب، فإنه لا يقبل الظن، بل إما أن يعلم بتحقيقه التحقق الحجة - ولو كانت هي الظن الانسدادي - أو يعلم بعدمه، ولا يتصور الشك فيه.

بل المراد البراءة عن التكليف واقعاً، فإن البراءة الواقعية من التكليف الواقعي أو الظاهري مما يقبل الشك والظن مع حصوله واقعاً، كما لعله ظاهر.

فالعبرة في رد ما ذكره المحقق المذكور ما عرفت من أنه لا وجه لكون الواجب أولاً هو تحصيل البراءة بحكم الشارع، بل يكفي تحصيل البراءة الواقعية، بل هي أولى، لأنها المقصودة بالأصل. وحينئذ يتعين كفاية الظن بها بعد تعذر العلم ولا وجه لتعين تحصيل الظن بالبراءة بحكم الشارع.

(١) تقدم الكلام فيه هناك.

لكن في صلوح هذا الرد على المحقق المتقدم إشكال لعدم ابتناء كلامه على العلم بنصب الطرق، بل على الظن بذلك، بل صرح في آخر كلامه المتقدم في أنه لو فرض عدم ثبوت الطريق الشرعي تعين الطريق العقلي.

(٢) لكن هذا اعتراف بنصب الطريق، إذ مراد المحقق المتقدم من الطريق ما

ثم إنك حيث عرفت أن مآل هذا القول إلى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة إلى المسائل الأصولية وهي حجية الأمارات المحتملة للحجية، لا بالنسبة إلى نفس الفروع، فاعلم:

أن في مقابله قولاً آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدس الله أسرارهم وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية - أعني حجية الأمارات المحتملة - وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه أنه ذهب إليه فريق وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الأصولية إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم أن بعض من لا خبرة له لما لم يفهم من دليل الانسداد إلا ما تلقن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين رد القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين من حجية الظن في الطريق لا نفس الأحكام بمخالفته لإجماع العلماء، حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية - كصاحب القوانين - وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية، فالقول بعكس هذا خرق للإجماع المركب.

ويدفعه: أن المسألة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الإجماع المركب، مع أن دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشيعة جداً، بل

القول باعتبار
الظن في
المسائل الفرعية
دون الأصولية

ما ذكره صاحب
ضوابط الأصول

المناقشة فيما
أنفاده صاحب
ضوابط الأصول

يعم ذلك، ولذا استشهد عليه بسيرة المسلمين على الرجوع لخبر الثقة، مع أنه يفيد الاطمئنان خصوصاً مع قلة الوسائط.

المسألة عقلية (١) فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فلا معنى لرده بالإجماع المركب.

فلا سبيل إلى رده إلا بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد (٢) في خصوصها كما عرفت من (٣) أو فيها في ضمن مطلق الأحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا (٤).

(١) هذا راجع إلى الوجه الأول، وهو أن المسألة ليست من التوقيفيات.

(٢) متعلق بقوله: «جريان حكم...».

(٣) فإن المصنف رحمته الله لم يمنع من جريانه فيها، وإنما منع من اختصاصه بها.

(٤) فإنهم منعوا من جريانه فيها، وخصوه بغيرها وهي الأحكام الفرعية.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأمر الثاني

وهو أهم الأمور في هذا الباب: أن نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهمة من حيث أسباب الظن، فلا يعم الحكم لجميع الأمارات الموجبة للظن إلا بعد ثبوت معمم - من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركب، أو غير ذلك - أو قضية كلية لا يحتاج في التعميم إلى شيء؟ وعلى التقدير الأول فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت؟

وعلى التقدير الثاني - أعني كون القضية كلية - فكيف توجه خروج القياس مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص؟
فهنا مقامات:

الكلام في
مقامات

الأول

في كون نتيجة دليل الانسداد مهمة أو معينة.
 والتحقيق: أنه لا إشكال في أن المقدمات السابقة - التي حاصلها بقاء
 التكليف، وعدم التمكن من العلم، وعدم وجوب الاحتياط، وعدم جواز
 الرجوع إلى القاعدة التي يقتضيها المقام - إذا جرت (١) في مسألة تعين
 وجوب العمل بأي ظن حصل في تلك المسألة (٢) من أي سبب، وهذا
 الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الأسباب والموارد والأشخاص.
 وهذا ثابت بالإجماع (٣) وبالعقل.

هل أن نتيجة
 دليل الانسداد
 مهمة أو معينة؟

(١) خبر (أن) في قوله: «أن المقدمات السابقة».

(٢) فإن إمتناع الرجوع للطرق المذكورة في تلك المسألة مستلزم للرجوع إلى
 غيرها، وحيث أنه لا مرجح لغير الظن باعتباره المترجح في نفسه عقلاً مع قطع النظر
 عن جعل الشارع تعين الرجوع إليه من بين الطرق الأخرى، وحيث لا يفرق في
 جهة رجحانه بين المسائل ولا بين الأسباب ولا بين المراتب تعين التعميم بلحاظها.
 نعم يجب استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالفحص عن أسبابه، ولا يجوز
 الاقتصار على بعض الأسباب أو المراتب مع احتمال التمكن من غيرها، بنحو ينافي
 ما حصل بدوياً لعدم اليقين حينئذٍ بالاجتزاء لا عقلاً ولا شرعاً.

(٣) لا أهمية للإجماع في هذه المسائل والعمدة العقل.

وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين، حيث إنه أبطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين، وأبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج ويظهر أيضاً من صاحبي المعالم والزبدة بناء على اقتضاء ما ذكرناه لإثبات حجة خبر الواحد للعمل بمطلق الظن (١) فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على منع جريان أصالة البراءة أو أصالة الاحتياط أو الاستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد مورد من موارد أحدهما بالخصوص، إنما الممنوع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج عن الاحتياط، وهذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن في الجملة (٢)، من دون تعميم بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن.

وحينئذ فنقول: إنه إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن، بأن يقال: إن بقاء التكليف - مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها وإهمالها، مع عدم إيجاب

(١) أما بناء على اختصاصه بخبر الواحد، فلا تعميم من حيث الأسباب.

وهذا ظاهر كلام صاحب المعالم خصوصية الخبر في بعض مقدمات الاستدلال، فإنه أبطل الرجوع لعموم الكتاب بعدم الإجماع على الرجوع إليه مع وجود الخبر الجامع الشرائط. وأما كلام الزبدة فلا يحضرنى فعلاً.

(٢) لأن المحذور إنما هو في الاحتياط والبراءة في مجموع المسائل لا في كل مسألة مسألة، وهو إنما يقتضي الرجوع إلى الظن في الجملة في مقابل عدم الرجوع إليه في الجميع، ويحتاج التعميم إلى وجه آخر.

١- على وجه
الكشف

الاحتياط علينا، وعدم بيان طريق مجعول فيها - يكشف عن أن الظن جائز العمل، وأن العمل به ماض عند الشارع، وأنه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه ولا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه.

فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أمور كلها باطلة سواء، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصلة أو أطرافها بنفي الباقي، فيقال: إن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، أو أراد الامتثال بها على العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً، أو أراد امتثالها من طريق خاص تعبدية، أو أراد امتثالها الظني (١)، وما عدا الأخير باطل (٢)،

(١) ظاهر هذا التقرير أن يكون الظن مجعولاً من قبل الشارع الأقدس في مقام الامتثال لا في مقام تنجيز الأحكام وإيصاها وهو مشكل، لما أشرنا إليه غير مرة من امتناع تصرف الشارع في مقام الامتثال لأنه ليس من وظيفته بل مما يختص به العقل.

وبعبارة أخرى: للحكم مراحل ثلاث:

الأولى: مرحلة الجعل والتشريع ثبوتاً.

الثانية: مرحلة الإيصال والتنجيز إثباتاً.

الثالثة: مرحلة الامتثال، ولا إشكال في الرجوع في الأولى إلى الشارع، وفي الثالثة إلى العقل. وأما في الثانية فبالإضافة إلى العلم يتوقف على جعل الشارع وبالإضافة إلى غيره يتعين الرجوع إليه ويتوقف على جعله ولو إمضاءً. ولأجل هذا منع المصنف رحمته من الكشف وبنى على الحكومة، وسيأتي الكلام في ذلك.

(٢) لأن الأول باطل بمقتضى المقدمة الثانية، والثاني باطل بمقتضى المقدمة الأولى، والثالث باطل بمقتضى المقدمة الثالثة. وكذا الرابع لو أريد منه الطرق التي

فتعين هو.

٢- على وجه
الحكومة

وإما أن يقرر 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 الظن عند التمكن من تحصيل العلم، فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع، إذ كما أن نفس وجوب الإطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف، فكذاك كيفية الإطاعة وأنه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام، ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر إما تفصيلاً أو إجمالاً. وتوهم: أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع، مدفوع بما قررنا في محله: من أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابلية المورد لها (١)، أما لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا تلازم، كما في الإطاعة والمعصية، فإيهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب

تقدمت، ولو أريد منه احتمال نصب طريق خاص غير تلك الطرق فيكفي فيه عدم وصول الطريق المذكور الموجب لعدم ترتب الأثر عليه وعدم مرجح الثاني له بخلاف الظن.

وإن شئت قلت: يكفي في تعيين الظن من بين غيره من الطرق رجحانه الذاتي وعدم ثبوت جعل غيره من قبل الشارع الأقدس، كما تقدم.

نعم يشكل هذا الوجه بما عرفت من عدم تصرف الشارع في مقام الامتثال فلا بد من تقرير الكشف بوجه آخر، كما سيأتي الكلام فيه.

(١) ليس في كلام المصنف رحمته الآتي جواب لـ (إما). والمراد واضح.

والتحريم الشرعيين - بأن يريد فعل الأولى وترك الثانية بإرادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالأمر والنهي - حتى أنه لو صرح بوجوب الإطاعة وتحريم المعصية (١) كان الأمر والنهي للإرشاد لا للتكليف، إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر أو النهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي (٢) عنه - أعني نفس الإطاعة والمعصية - وهذا دليل

(١) كما هو مقتضى الأوامر والنواهي الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة.

(٢) يعني: من تفويت الملاك الأصلي المترتب على ذات المأمور به والوقوع في المفسدة المترتبة على الذات المنهي عنها.

وبعبارة أخرى: لا غرض من الأمر المولوي بالذات إلا حفظ ملاكها من حيث كونه محدثاً للداعي العقلي لأنه بنظر العقل كاف في جعل السبيل على العبد ولا يترتب على أمر الإطاعة أكثر من ذلك إذ ليس الغرض منه إلا حفظ الملاك الأصلي، ولا يكون موجباً لحدوث الداعي العقلي في قبيل الأمر بالذات ولا لتأكيد، فلا يكون أمراً مولوياً.

ومنه يظهر أنه لا مجال لقياسه بمقام جعل الحجية، فإن الغرض منه وإن كان هو حفظ ملاك الأمر الواقعي، إلا أنه يترتب عليه جعل السبيل على العبد، من حيث عدم صلوح الأمر الواقعي له بنفسه، لعدم وصوله، فهو شرط لكون الأمر الواقعي منشأ لجعل السبيل على العبد بالفعل.

نعم لو فرض كون الأمر بالإطاعة ناشئاً عن ملاك فيها زائداً على الملاك الأولي المترتب على ذات الفعل كان أمرها مولوياً، كما لو فرض كون أمر المولى موجباً لحدوث مصلحة في الفعل زائداً على مصلحته الذاتية الموجبة للأمر به، فيتأكد التكليف به بنحو يستتبع تأكيد الداعي له لتعدد العقاب.

إلا أن هذا خلاف ظاهر الأوامر المذكورة، لأن المنصرف منها للإرشاد بلحاظ

الإرشاد، كما في أوامر الطبيب، ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر (١)، أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب.

التميم من حيث
الموارد مشترك
بين التقريرين

ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد، يعني المسائل، إذ على الأول يدعى الإجماع القطعي على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه (٢). وعلى الثاني يقال: إن العقل

أثر الأمر بالذات.

إن قلت: الأمر موجب لصدق عنوان الانقياد على المأمور به، وهو ذو مصلحة زائدة على مصلحة المأمور به الذاتية.

قلت: المراد بالاطاعة محض موافقة الأمر ولو لا بداعي الانقياد، ومثل هذا لا مصلحة فيه وراء مصلحة الذات. وأما الانقياد والتعبد فهو أمر آخر قد يتوقف عليه ملاك الذات الموجب للأمر بها، كما في التعبدية، فيجب عقلاً فيها أو شرعاً على الكلام في مبحث التعبدية. وقد لا يتوقف عليه ملاك الذات، بل يحسن في نفسه عقلاً أو شرعاً، وهو خارج عما نحن فيه. فلاحظ.

(١) عرفت أنه يمكن عقلاً تأكيد العقاب بلحاظ أمر الاطاعة لو فرض صدوره عن ملاك غير ملاك الأمر الأولي. إلا أنه لا دليل عليه، وخلاف المنصرف من أوامر الاطاعة. فلاحظ.

(٢) هذا إنما بمقتضى التعميم بمقتضى الإجماع لا بحكم العقل. ولعله خلاف الفرض.

فالظاهر إن التعميم عقلاً موقوف على عموم المقدمات المذكورة لجميع المسائل الموجب للرجوع للظن في جميعها، حيث لا طريق سواه، فإن أمكن إحراز العموم المذكور ولو بطريق الإجماع، فهو وإن لم يمكن وادعي أن المقدمات المذكورة

مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره، ولا بين محرمانها كذلك (١). فيبقى التعميم من جهتي الأسباب ومرتبة الظن.

فنقول:

أما التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الأسباب، إذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف (٢).

لازم الحكومة
التعميم من
حيث الأسباب
دون المراتب

وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة،

إنما تقتضي عدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع للبراءة في مجموع المسائل لا في كل مسألة مسألة، كما سبق من المصنف رحمته الله وهو الظاهر تعين البناء على إهمال النتيجة حينئذ بحكم العقل، وإن أمكن التعميم بعد فرض الإهمال بالإجماع أو بعدم المرجح أو غيرهما من الأمور الخارجية كما سيأتي في المقام الثاني.

(١) إذ ملاك حكم العقل بوجوب الاطاعة وقبح المعصية كون التكليف الشرعي موجبا لجعل السبيل على المكلف، بنحو يجب الخروج عنه بالظن بعد تعذر العلم، وهو جار في جميع التكاليف الشرعية.

لكنه موقوف على جريان مقدمات الانسداد في جميع المسائل وعمومها لها، لا على جريانها فيها في الجملة، ولا تعين البناء على إهمال النتيجة، كما سبق بناء على الكشف، ولا فرق بين الكشف والحكومة في ذلك.

(٢) لكن حكم العقل بالرجوع إليه موقوف على جريان المقدمات معه، وحينئذ فلو فرض عدم تماميتها في مورد بعض الظنون لوجوب الاحتياط أو جريان البراءة لم يحكم العقل بالرجوع إليه، وحينئذ يبتني العموم من حيثية الأسباب على عموم جريان المقدمات، ولولاه تعين إهمال النتيجة، كما سبق.

إذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالأصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق في موارد ما بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها (١).

وأما التقرير الأول فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة (٢).

إذا عرفت ذلك فنقول: الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني، وأن التقرير على وجه الكشف فاسد.

أما أولاً: فلأن المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتنال (٣) بعد تعذر العلم أصلاً، بل عرفت في الوجه الأول من

(١) يعني: بالأصول. لكن لو فرض عدم جريان الأصول وشمالية مقدمات الانسداد في مورد الظن الضعيف تعين بحكم العقل الرجوع إليه، وعليه فالتعميم بحسب المرتبة مبني على عموم جريان المقدمات المذكورة، كما تقدم في سابقه.

(٢) الظاهر أن الإهمال فيهما مبني على عدم عموم المقدمات، إذ مع عمومها لجميع موارد الظن على اختلاف أسبابه ومراتبه يتعين البناء على حجية الظن بحكم الشرع لو قيل بالكشف.

والخلاصة: أنه لا فرق بين الكشف والحكومة ولا بين الموارد والأسباب والمراتب في كون العموم مبنياً على عموم جريان المقدمات، والإهمال مبنياً على عدم عمومها، وأنها إنما تجري في الجملة، على ما سبق توضيحه.

(٣) بناء على ما سبق من تقرير الكشف بنحو يقتضي حكم الشارع في مقام الامتنال يتعين امتناع الكشف، لما عرفت من كون الحكم في مقام الامتنال من

لازم الكشف
الإهمال من
حيث الأسباب
والمراتب

الحق في تقرير
دليل الانسداد
هو الحكومة
من وجوه:

الوجه الأول

مختصات العقل لا الشرع، وجعل الشارع للطرق إنما يمكن في مقام تنجيز التكليف وإيصاله اثباتاً أو في مقام إحراز الامتثال اثباتاً أيضاً، كما في قاعدة الفراغ والتجاوز، لا بنحو يرجع إلى وجوب الامتثال بنحو خاص، فإنه مما يحكم به العقل لا غير، كما ذكرنا وذكره رحمته.

نعم يمكن تقرير الكشف بنحو آخر.

والذي ينبغي أن يقال: لزوم الحرج أو اختلال النظام من الاحتياط التام إن كان يقتضي تبويض الاحتياط مع بقاء العلم الإجمالي على المنجزية - كما هو مختار المصنف رحمته - كان موجباً للعمل بالظن من باب الاحتياط في مقام الامتثال، لا بما أنه حجة عقلاً أو شرعاً، لأن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي لا بالظن، وإنما يجب سلوك الظن في مقام الفراغ عنه بحكم العقل لأنه القدر الممكن من الامتثال بعد عدم وجوب الامتثال العلمي.

أما بناءً على أنه يقتضي سقوط الاحتياط كلية لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لأن أدلة الترخيص تنافي الأحكام الواقعية، لا أنها راجعة إلى التصرف في مقام الامتثال مع بقاء الأحكام الواقعية بحالها، فلا بد للشارع في مقام تحصيل غرضه في عدم إهمال التكاليف الواقعية - كما هو مقتضى المقدمة الثانية - وعدم الوقوع في الحرج أو الاختلال - كما هو مقتضى المقدمة الثالثة - من جعل المنجز للأحكام الواقعية والحجة عليها بالمقدار الكافي الذي لا يلزم منه الاختلال بأحد الغرضين المذكورين ولو بامضاء الطرق العقلانية. ومع جعل الحجة المذكورة لا يبقى مورد لحكم العقل بالاطاعة الظنية، بل يتعين له الحكم بوجوب الاطاعة العلمية للتكليف الذي قامت عليه الحجة الشرعية.

وأما تعيين الحجة الشرعية المجعولة في حال الانسداد فالمرجع فيه العقل بعد عدم البيان الشرعي، وهو إنما يحكم بالظن، لأن أقربيته الذاتية صالحة بنظر العقل

الإيراد على القول باعتبار الظن في الطريق أن ذلك غير بعيد (١).

وهو أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفية، حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي، ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم، نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل (٢) ويقبح عليهم المؤاخذه على مخالفة الواقع الذي يؤدي إليه الامتثال الظني.

إلا أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك (٣) ما لم يحصل العلم به (٤) لا

لاتكال الشارع عليها في مقام البيان بعد فرض عدم وصول غيره من قبله. واحتمال جعل غيره وإن كان متوجهاً بدوياً، إلا أنه مع فرض عدم قيام الحجة عليه لا يؤدي الغرض المطلوب في رفع الاشتباه في الأحكام فيقطع بعدم اتكال الشارع عليه، ويتعين الظن لأنه الذي يصل إليه المكلف لما عرفت.

والذي تحصل: أن المتعين هو الحكومة بناء على تبويض الاحتياط، والكشف بناءً على سقوط الاحتياط رأساً.

(١) تقدم الكلام في ذلك، وذكرنا أن إمضاء الطرق العقلانية في مقام تنجيز الأحكام الواقعية راجع إلى جعل الطريق شرعاً، لا الاتكال على الطريق العقلي في معرفة الأحكام الشرعية.

(٢) إن رجع هذا إلى إمضاء الطريق المذكور فهو عبارة أخرى عن الكشف بالتقرير الذي ذكرنا. وإن رجع إلى الاكتفاء بالإطاعة الظنية تبعاً لحكم العقل بعد فرض تنجز التكليف بالعلم الإجمالي رجع إلى الحكومة التي جرى عليها المصنف رحمته.

(٣) يعني: إمكان عدم نصب الطريق من قبل الشارع واتكاله على حكم العقل.

(٤) عرفت قيام الدليل عليه وحصول العلم به بناءً على إرادة الحكم في مقام

يقدر في إهمال النتيجة وإجمالها (١) فتأمل.

الوجه الثاني

وأما ثانياً: فلأنه إذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع الذي أورده بعض المتعرضين لردّ هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقاً، وحاصله:

أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة - المتردد بين الكل والبعض المتردد بين الأبعاض - كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن، لأنه أمر ممكن غير مستحيل (٢)، والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا

الامثال.

(١) هذا منه ~~ليس~~ إشكالاً على الحكومة. بل على أثرها وهو التعميم بحسب الأسباب، الذي تقدم منه أنه مبني عليها.

يعني أن البناء على التعميم موقوف على العلم بعدم جعل الشارع للظن وحجية الظن من باب الحكومة لا على مجرد عدم ثبوت جعل الشارع له وإمكان اتكاله على مقتضى حكم العقل.

لكن عرفت الإشكال في التعميم حتى بناء على الحكومة، كما عرفت امتناع حكم الشارع في مقام الامثال ولا مجال لاحتماله إلا أن يدعى احتمال نصبه الطريق في مقام إيصال التكليف وتنجيذه، فيرتفع معه موضوع حكم العقل بالرجوع للظن، ويتعين الاقتصار على المتيقن. لكن لا مجال للاحتمال المذكور مع فرض كون المنجز هو العلم الإجمالي لعدم سقوطه بسبب العسر كما هو مبني كلام المصنف ~~عليه~~. فلاحظ.

(٢) لإمكان اطلاعه على كون غير الظن من الطرق أقرب إيصالاً من

الظن.

المقام (١)، فمن أين يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء آخر؟ ولم يكن لهذا المنع دفع أصلاً، إلا أن يدعى الإجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظن في الجملة فتأمل (٢).

وأما ثالثاً: فلأنه لو صح كون النتيجة مهمة مجملة لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عينت فيما أن يعين في ضمن كل الأسباب، وإما أن يعين في ضمن بعضها المعين، وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين إلا بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالآخرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد، فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجه (٣)، عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية (٤) ونتيجتها عقلية، وهذا جار في جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

(١) عدم حكم العقل بالرجوع للظن في مقام الامتثال بتعين الظن من بين الطرق التي يحتمل جعل الشارع لها، لأقربيته الذاتية بنحو يصح بنظره اتكال الشارع عليه في مقام البيان بعد فرض عدم بيان جعل غيره. كما ذكرنا.

(٢) لعله إشارة إلى أن هذا خروج عن فرض كون الدليل عقلياً.

(٣) وجهه: أن أصل ادراك حجية الظن من طريق العقل، والإجماع إنما يحتاج إليه في تعيين مقدار الحجة منه لا في أصل جعل حجته.

على أن هذا المعنى جار بناء على الحكومة كما عرفت.

وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الأدلة السمعية، فإن دلالتها مبنية على الوضع ونحوه، على أن هذا لا أهمية له عملاً بل هو أشبه بالإشكال اللفظي.

(٤) المقدمات السابقة ليست كلها شرعية، فإن امتناع الرجوع للبراءة مع العلم الإجمالي عقلي.

المقام الثاني

في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن (١) من حيث الأسباب والمرتبة أم لا؟

فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب وبحسب المرتبة (٢)، ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه:

طرق التعميم
على الكشف

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض (٣)، فيثبت التعميم، لبطلان

الطريق الأول:
عدم المرجح

(١) يعني: من غير طريق المقدمات، لفرض أنها لا تقتضي إلا الحجية في الجملة بنحو الإهمال ثم إن تعميم النتيجة أو تعيينها في معين مبني على تعميم المقدمات أو تعيينها للتلازم بين الأمرين. فلاحظ.

(٢) عرفت أن الإهمال بحسب الموارد أيضاً، وأنه لا يفرق فيه بين الكشف والحكومة.

(٣) إن أريد به عدم المرجح واقعاً فلا إشكال في أنه يقتضي التعميم بعد فرض عدم التخيير بل يوجب العلم بالتعميم إلا أن احراز ذلك في غاية الإشكال، إذ غاية ما يمكن إثباته قصور المرجحات المذكورة، وهو لا يدفع احتمال كون غيرها مرجحاً وإن لم يعلم بعينه.

وإن أريد به عدم ثبوت المرجح فاحرازه وإن كان متيسراً، إلا أن كشفه عن

الترجيح بلا مرجح، والإجماع على بطلان التخيير (١)

والتعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ما ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله، وليعلم أولاً: أنه لا بد أن يكون المعين والمرجح معيناً لبعض كاف، بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الأصول (٢) محذور (٣) وإلا فوجوده لا يجدي

إذا تمهد هذا فنقول:

ما يصلح أن يكون
معيناً أو مرجحاً:

ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة.

١- كون بعض
الظنون مثبناً
بالنسبة إلى الباقي

الأول من هذه الأمور: كون بعض الظنون متعيناً بالنسبة إلى الباقي، بمعنى كونه واجب العمل قطعاً على كل تقدير (٤)، فيؤخذ به وي طرح

مركزية كونه مرجحاً

عموم الحجية لا يتم إلا بضميمة أن تردد الحجية بين أنواع الظن وأقسامه وعدم معرفة الحجة بخصوصه موجب لعدم كون النتيجة عملية، فلا يتخلص بها عن محذوري إهمال الأحكام والعسر أو اختلال النظام، فالعلم باهتمام الشارع الأقدس بالمحذورين المذكورين كاشف عن كون قضية حجية الظن صالحة للعمل، وحيث أن صلوحها له موقوف على تعيين موردها خصوصاً وعموماً وفرض عدم ثبوت المرجح تعين استكشاف عموم الحجية. فتأمل جيداً.

(١) يكفي فيه عدم ثبوت التخيير، فإن التخيير نحو من الترجيح، وقد عرفت أنه مع عدم ثبوت الترجيح يتعين البناء على التعميم في الجملة.

(٢) متعلق بقوله: «الرجوع».

(٣) فاعل لقوله: «لا يلزم» والمراد بالمحذور لزوم الأحكام والعسر أو اختلال النظام.

(٤) يعني: سواء كانت النتيجة مهمة أم كلية.

الباقي، للشك في حجته.

وبعبارة أخرى: يقتصر في القضية المهمة المخالفة للأصل على المتيقن، وإهمال النتيجة حينئذٍ من حيث الكم فقط (١)، لتردده بين الأقل المعين والأكثر.

ولا يتوهم أن هذا المقدار المتيقن حينئذٍ من الظنون الخاصة، للقطع التفصيلي بحجته.

لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجته بغير دليل الانسداد (٢)، فتأمل.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعين العمل عليه،

٢- كون بعض
الظنون أقوى

مركزية كريمة / علمي / سوي

(١) يعني: أنه بعد فرض وجود القدر المتيقن لا يكون التردد فيها هو الحجة، للعلم بحجية المتيقن، بل في مقدار الحجة، وأنه خصوص المتيقن أو ما زاد عليه.
(٢) يعني: وفي المقام لسو لا مقدمات الانسداد لم يثبت حجية المتيقن، لأنه متيقن من نتيجة المقدمات، لا مطلقاً ومع قطع النظر عنها.

لكن تفسير الظن العام بذلك لا يخلو عن إشكال لقرب احتمال كون المراد منه ما كان حجة بها هو ظن، المقتضي لحجية كل ظن في قبال ما كان حجة لخصوصيته، فيكون المورد من الظنون الخاصة وإن كان ثابتاً بدليل الانسداد.

اللهم إلا أن يقال: المقدمات لا تقتضي حجته بخصوصيته، بل بما هو ظن فهي تقتضي حجية الظن غايته أنها لا تقتضيه بنحو العمل بل بنحو القضية المهمة والحكم بحجته بالخصوص ليس لأخذ خصوصيته في دليل الحجية بل لأنه المتيقن منه لا غير فتأمل. وكيف كان فالإشكال المذكور غير مهم، لأنه أشبه بالإشكال اللفظي، إذ المهم معرفة ما تقتضيه المقدمات ولا أهمية لكونها ظناً عاماً أو خاصاً.

للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكليف الواقعية من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقن، وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غاية البعد، فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان ارتكابه أهون (١).

٣- كون بعض
الظنون
مظنون الحجة

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجة، فإنه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره.

إما لكونه أقرب إلى الحجة من غيره، ومعلوم أن القضية المهمة المجملة تحمل - بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل - على ما هو أقرب

(١) ولذا ترجع ترك الاحتياط في موهومان التكليف على تركه في مضموناته، بل مشكوكاته كما سبق من المصنف رحمته لكن هذا مبني على تبعض الاحتياط ومنجزة العلم الإجمالي، بحيث لا يخرج عن مقتضاها إلا بالمقدار المتيقن وهو صورة ضعف احتمال التكليف.

كما أنه يقتضي ترجيح الظن القوي بعدم التكليف، ولا ينافي التعميم بجميع أفراد الظن بالتكليف، فإن التعميم المذكور مطابق للاحتياط لا يخالف له. بل سبق من المصنف تعيين الاحتياط في المشكوكات فضلاً عن موارد الظن الضعيف بالتكليف.

أما بناء على عدم تبعض الاحتياط، وأن الظن حجة بنفسه في تنجيز التكليف كما عرفت أنه التحقيق في تقرير الكشف فلا وجه للترجيح بأقوائية الظن، لإمكان أن يجعل الشارع الظن الضعيف حجة كالظن القوي، إلا أن يرجع إلى دعوى كونه متيقناً مع فرض إهمال النتيجة لأن الوجه المقتضي لتعيين الظن من بين الاحتمالات يقتضي بحجية الظن الأقوى بين سائر الظنون. وعليه يرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول. فلاحظ.

محتملاتها إلى الواقع (١).

وإما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأن المفروض رجحان مطابقته للواقع، لأن المفروض كونه من الأمارات المفيدة للظن بالواقع، ورجحان كونه بدلاً عن الواقع، لأن المفروض الظن بكونه طريقاً قائماً مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له (٢).

(١) هذا مما لم يتضح وجهه كلية، خصوصاً بعد كون ملاك حجية الظنون غير ملاك القضية المهمة، كما فيها نحن فيه، لأن الظن باعتبار بعض الظنون بلحاظ كونه ظناً خاصاً يظن بحجتيه مع قطع النظر عن الانسداد، والقضية المهمة تقتضي حجتيه الظن بلحاظ الانسداد.

اللهم إلا أن يقال: ما يظن بحجتيه في غير حال الانسداد يظن بحجتيه حال الانسداد، إذ لا يحتمل كون ما هو الحجة حال الانفتاح غير حجة حال الانسداد فلا أهمية لاختلاف الملاك. كما أن ملاك ترجيح الظن بالواقع من بين الطرق حال الانسداد يقتضي ترجيح مظهرين الطريقتين من بين الظنون في مقام تعيين القضية المهمة، فإنه المطابق للمركزات العقلانية، لكن هذا لو تم يتوقف على تمامية مقدمات الانسداد في تعيين المهمة، فلا بد من فرض امتناع الرجوع إلى أصالة عدم الحجية في الأطراف المحتملة، وامتناع الاحتياط فيها، ولا مجال له بدونها. فتأمل جيداً.

(٢) هذا موقوف على المصلحة السلوكية في الطرق بحيث يتدارك بها مصلحة الواقع على تقدير فوته، وعلى أنها ثابتة بمجرد موافقة الطريق ولو لم تصل حجتيه. وكلاهما محل اشكال، خصوصاً الأول.

إلا أن يقال: إنه يكفي الاحتمال في الترجيح. فتأمل.

فاحتمال مخالفة هذه الأمانة للواقع ولبدله موهوم في موهوم (١)، بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع، لأنها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلاً عن الواقع.

ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمي عليه، فدار الأمر بين دوائين أحدهما يظن أنه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظن كونه بدلاً عنه في جميع الخواص (٢)، والآخر يظن أنه ذلك الدواء، لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفة بدل عنه، ومعلوم بالضرورة أن العمل بالأول أولى.

ثم إن البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل، كما إذا ظن حجية الخبر المزمى رواه بعدل واحد، أو حجية الإجماع المنقول،

وقد يعلم إجمالاً وجوده بين أمارات، فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غيرها الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار، وهذا كما لو ظن عدم حجية بعض الأمارات، كالأولية، والشهرة، والاستقراء، وفتوى الجماعة الموجبة للظن، فإننا إذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجملة مرددة بين هذه الأمور وغيرها، وفرضنا الظن بعدم حجية هذه لزم من ذلك الظن بأن الحجة في غيرها، وإن كان مردداً بين أبعاض ذلك الغير، فكان الأخذ بالغير أولى من الأخذ بها، لعين ما تقدم، وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح، فافهم.

(١) وحينئذ فيرجع إلى المرجح الثاني.

(٢) هذا راجع إلى احتمال كونه دواءً مثله.

المناقشة في
المرجحات
المذكورة:

١- تبين
البعض لا ينفع

هذه غاية ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض.
لكن نقول: إن المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع، والذي ينفع غير
مسلم كونه مرجحاً.

توضيح ذلك: هو أن المرجح الأول - وهو يتقن البعض بالنسبة إلى
الباقى - وإن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم
الحجية تفصيلاً وغيره مشكوك الحجية، فيبقى تحت الأصل، لكنه لا ينفع،
لقلته وعدم كفايته، لأن القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي
زكي جميع رواته بعدلين، ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته
بظن أضعف نوعاً من سائر الأمارات الأخرى، ولم يوهن لمعارضته بشيء
منها، وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جلاً (١)، ومفيداً للظن
الاطمئنان بالصدور، إذ لا ريب أنه كلما انتفى أحد هذه القيود الخمسة
في خبر احتمل كون غيره حجة (٢) دونه، فلا يكون متيقن الحجية. على
كل تقدير (٣).

(١) يعني: عند كل الأصحاب أو جلهم.

(٢) فقد ذهب بعض الأصحاب إلى حجية الصحيح وإن لم يكن معمولاً به
عند الأصحاب، كما ذهب بعضهم إلى حجية ما عمل به المشهور وإن لم يكن صحيحاً.

(٣) لكن لو فرض تردد المتيقن بين نوعين أو أكثر كالصحيح وإن لم يكن
معمولاً به عند المشهور، والمعمول به عند المشهور وإن لم يكن صحيحاً وكان كل
منهما كافياً تعيين الاحتياط فيهما بموافقة ما كان منهما مثبتاً للتكليف والرجوع في
غيرهما إلى أصالة عدم الحجية.

إلا أن يكون في الاحتياط محذور، فيتعين البناء على حجيتها معاً لو فرض

وأما عدم كفاية هذا الخبر [كفايته] لندرته فهو واضح، مع أنه لو كان بنفسه كثيراً كافياً، لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات له في الأمارات الأخر (١)، فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها إلا (٢) أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متعين بالإضافة إلى ما بقي (٣)

عدم مرجح آخر بينهما.

والحاصل: أنه مع فرض تردد المتيقن بين فرعين أو أكثر يتعين الرجوع في غير ما احتمال كونه المتيقن إلى أصالة عدم الحجية.

(١) قد يدعى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في كثير من الموارد بسبب الإجماعات ونحوها، بنحو لا يكون الاحتمال في بقية الموارد طرفاً للعلم الإجمالي. وليس هو كظواهر الكتاب وعموماته من الكثرة والانتشار بحيث يحصل العلم الإجمالي بمخالفتها بنحو لا ينحل بالعلم التفصيلي.

بل قد يمنع حصول العلم الإجمالي بمخالفة تلك الظواهر لما هو الحجة من الأمارات الأخر أو المطابق للواقع منها، إذ مجرد مخالفة ظواهر المتيقن من الأدلة للأمارات الأخر يمنع من العمل بها ما لم يعلم بحجية تلك الأمارات أو مطابقتها للواقع ولو إجمالاً. وهو محتاج إلى دليل.

ولو فرض عدم المتيقن فيما بقي أمكن الرجوع إلى المرجحات الأخر فيه لو تمت، فيعمل بالمجموع من المتيقن والراجع - بحسب تلك المرجحات - ويقتصر عليه إذا كان وافياً بمعظم الفقه.

(٢) هذا استدراك من قوله: «وأما عدم كفاية...»، لا من قوله: «مع أنه لو كان بنفسه كثيراً...».

(٣) لأنه معلوم الحجية حينئذ، فيتعين صرف المهمة إليه والرجوع في غيره

فتأمل (١).

وأما المرجح الثاني - وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي - ففيه: أن ضبط مرتبة خاصة له متعذر، أو متعسر، لأن القوة والضعف إضافيان (٢)، وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمانة الأخرى، نعم يوجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمثاني - الملحق بالعلم حكماً بل موضوعاً (٣) - لكنه نادر

٢- أقوائية البعض لا يمكن ضبطه

إلى الأصل.

(١) لعله إشارة إلى عدم وجود القدر المتيقن فيما بقي، لأن الأصحاب مثلاً بين من يقول بحجية الصحيح وإن لم يعمل به الأصحاب ومن يقول بحجية ما عمل به الأصحاب وإن لم يكن صحيحاً.

وربما يكون إشارة إلى ما سبق من أن فرض تردد المتيقن بين نوعين أو أكثر. (٢) هذا ليس محذوراً صالحاً للمنع، إذ الفرق بين بعض الظنون واضح، وما اشبهت مرتبته يمكن الرجوع فيه إلى أصالة عدم الحجية.

نعم ضبط المقدار الكافي على أساس مرتبة الظن في غاية الاشكال لتوقفه على الاحاطة بمرتبة الظن في جميع المسائل تفصيلاً، ثم ترجيح الأقوى في مقام العمل وهو متعسر أو متعذر.

لكن ربما يقتصر على بعض المراتب ولو مع عدم وفائه بمعظم الفقه، مع إتمام الباقي بالمتيقن ونحوه وإن كان لا يخلو عن عسر يبعد تكليف الشارع الاقدس به. وكيف كان فالظاهر أن الرجوع إلى هذا المرجح لو تم في رتبة متأخرة عن المرجح الآتي بناء على ما يأتي من في وجهه، كما أن المرجحين معاً في رتبة متأخرة عن المرجح الأول. فلاحظ.

(٣) كلاهما لا يخلو عن اشكال بل منع، بل الظاهر أن الاطمثان لو كان

التحقق (١).

مع أن كون القوة معينه للقضية المجملة محل منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظناً يكون أضعف من غيره (٢)، كما هو المشاهد في الظنون الخاصة، فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهة.

وما تقدم في تقريب مرجحية القوة إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند انسداد 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 المجمعول حجة (٣)، لأننا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة.

وأما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين، ففيه - مع أن الوجه الثاني (٤) لا يفيد لزوم التقديم

٣- الظن بحجية البعض ليست له ضابطة كلية أيضاً

حجة كان من الظنون الخاصة المجمعولة شرعاً، وهو محتاج إلى دليل.

(١) الظاهر كثرتة. نعم لا يبعد عدم وفائه بمعظم الفقه. ولعل مراده من الندرة ذلك.

(٢) هذا نظير الاشكال المتقدم في أصل تعيين الظن بنحو الكشف من احتمال جعل الشارع طريقاً آخر غير الظن، فما تقدم في دفعه جارها.

(٣) تقدم تقريب كونه المتيقن مع فرض اهمال النتيجة. فراجع وتأمل جيداً.

(٤) وهو أن الظن بحجية الطريق المستلزم (ظ) للظن بتدارك مصلحة الواقع به لو كان مخطئاً.

بل أولويته (١) - :

أن الترجيح على هذا الوجه (٢) يشبه الترجيح بالقوة والضعف (٣) في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، وحينئذٍ فإذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن حجته أقوى ظناً بمراتب من الظن الذي ظن حجته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني (٤)، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة، وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار.

نعم لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائماً من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً (٥)، ولكن الفرض مستبعد،

مكتبة جامعة القاهرة

(١) لا معنى لأولية التقديم في باب الحجج إلا كون ما يكون تقديمه أولى معلوم الحجية بنحو يسوغ العمل به، وما عداه مشكوك الحجية بعد فرض القضية مهمة، فيرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية، وهو راجع إلى لزوم التقديم.

(٢) وهو الوجه الثاني للمرجح الأول.

(٣) كما تقدمت الإشارة منا إلى ذلك.

(٤) لأن ملاك الترجيح وهو الاقرب لا يقتضي ترجيحه، بل يقتضي تقديم الاقوى نتيجة بعد ملاحظة جهتي القوة.

لكن التوقف حينئذٍ ليس لعدم كون الظن بالحجية مرجحاً، بل لتزاحم المرجحين، وهما الظن بالحجية، واقوائية أحد الظنين، الموجب للأخذ بأقواهما ملاكاً في الترجيح، وإليه يرجع ما سيذكره المصنف رحمه الله.

(٥) لأنه جهة زائدة منضبطة.

بل مستحيل (١).

مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية، بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لأنه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم (٢).

وأما الوجه الأول (٣) المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره، ففيه.

أولاً: أنه لا أمانة تفيد الظن بحجية أمانة على الإطلاق، فإن أكثر ما أقيم على حجيته الأدلة من الأمارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم عند المنصف أن شيئاً مما ذكره لحجيتها لا يوجب الظن بها على الإطلاق (٤).

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

(١) يعني: عادة، لما هو المعلوم من اختلاف مراتب أفراد الظن الحاصلة من سبب واحد.

(٢) لكن لا يبعد التزام القائل بالترجيح بالوجه المذكور بذلك، لو فرض اختلاف أفراد مظنون الاعتبار من حيث كون بعضها مما قام الظن المظنون الاعتبار على اعتباره، وبعضها مما قام الظن المجرد على اعتباره فيلتزم بترجيح الأول.

(٣) وهو أنه يجب الرجوع للظن في تعيين المهمة لو فرض عدم البيان العلمي.

(٤) لكن هذا لا يصلح وجهاً لمنع المرجح المذكور، وغاية ما يلزم من ذلك الاقتصار في الترجيح على المقدار المظنون، وهو غير مناف لما ذكره القائل بالمرجح المذكور.

إلا أن يرجع ما ذكره المصنف رحمه الله إلى أن الاقتصار على القدر المظنون وترجيحه لا ينفع، لعدم وفاته بمعظم الفقه، كما سبق في الترجيح بوجود المتيقن.

وثانياً: أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين هذا الظن
المجمل (١).

ثم إنه قد توهم غير واحد أنه ليس المراد اعتبار مطلق الظن وحجته
في مسألة تعيين القضية، وإنما المقصود ترجيح بعضها على بعض (٢).

صدم اعتبار مطلق
الظن لمي تعيين
القضية المهمة

فقال بعضهم (٣) في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار - بعد
الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجية الظنون المظنونة الاعتبار
بالأمارات الظنية القائمة عليها، ليكون الاتكال في حجيتها على مجرد

لكنه من دفع أولاً: بأن قلة المتيقن لا تستلزم قلة المظنون، لإمكان أن يكون
المظنون أكثر.

وثانياً: بأن قلته إنما تمنع من الترجيح به إذا لم يكن هناك مرجح آخر لأفراد
آخر يكون مجموعها وافياً بمعظم الفقه، وإلا كان الترجيح وافياً بالغرض وتعين
البناء عليه. فلاحظ.

(١) عرفت أن تعيين المهمة بالظن موقوف على تمامية مقدمات الانسداد،
وأهمها تعذر الاحتياط بالجمع بين الأطراف المحتملة في مقام العمل.

(٢) يعني: أن الرجوع إلى الظن بالاعتبار في المقام ليس لإثبات حجية المظنون
حتى يرد بعدم صلوح الظن لإثبات حجية الظن، بل لا بد فيها من العلم، بل لترجيح
بعض الظنون بعد فرض إهمال القضية لئلا يلزم التعميم، وفي مثله يكفي الظن بل
الاحتمال، لأن المظنون هو المتيقن حينئذٍ، وغيره يشك في حجيته، فيرجع فيه إلى
أصالة عدم الحجية.

(٣) نسب في بعض الحواشي إلى المحقق الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية.

الظن (١):

إنّ الدليل العقلي المثبت لحجيتها (٢) هو الدليل العقلي المذكور (٣)،
والحاصل من تلك الأمارات (٤) الظنية هو ترجيح بعض الظنون على
البعض، فيمنع ذلك (٥) من إرجاع القضية المهمة إلى الكلية، بل يقتصر
في مفاد القضية المهمة على تلك الجملة (٦). فالظن المفروض إنما يبعث
على صرف مفاد الدليل المذكور (٧) إلى ذلك (٨)، وعدم صرفه إلى سائر
الظنون، نظراً إلى حصول القوة بالنسبة إليها، لانضمام الظن بحجيتها إلى
الظن بالواقع.

فإذا قطع العقل (٩) بحجية الظن بالقضية المهمة، ثم وجد الحجة

(١) يعني: وهو لا يجوز، بل لا بد فيه من العلم.

(٢) يعني: لحجية الظنون المظنونة الاعتبار.

(٣) يعني: دليل الانسداد الموجب للقطع لا للظن.

(٤) يعني: الأمارات الموجبة للظن باعتبار تلك الظنون. وحاصل ما ذكره
أن الموجب لحجية مظنون الاعتبار ليس هو الأمارات الظنية الموجبة للظن بالاعتبار
(ظ)، بل هو دليل الانسداد العقلي القطعي والأمارات المذكورة ليست إلا موجبة
لترجيح الظن المذكور بعد فرض كون النتيجة مهمة.

(٥) وهو الترجيح المذكور.

(٦) وهي الظنون التي يظن باعتبارها.

(٧) وهو دليل الانسداد.

(٨) وهو الظنون التي يظن باعتبارها.

(٩) يعني: بسبب مقدمات الانسداد.

كلام صاحب
مداينة
المسترشد
في لزوم الأخذ
بمظنون الحجة

متساوية بالنظر إلى الجميع حكم بحجية الكل وأما إذا وجدها مختلفة وكان جملة منها أقرب إلى الحجية من الباقي، نظراً إلى الظن بحجيتها دون الباقي، فلا محالة يُقدم المظنون على المشكوك، والمشكوك على الموهوم، في مقام الحيرة والجهالة، فليس الظن مثبتاً لحجية ذلك الظن (١)، وإنما هو قاض بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور (٢).

ثم اعترض على نفسه بأن صرف الدليل إليها ان كان على وجه اليقين
تم ما ذكر، وإلا كان اتكالا على الظن.

والحاصل: أنه لا قطع بصرف الدليل (٣) إلى تلك الظنون.

ثم أجاب بأن الاتكال ليس على الظن الحاصل بحجيتها، ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح (٤).

(١) بل الذي يثبت هو دليل الانسداد العقلي القطعي.

(٢) وهو دليل الانسداد.

(٣) وهو دليل الانسداد المفروض أنه يقتضي حجية الظن بنحو القضية المهمة.

(٤) حاصل ما ذكره: أن المرجح للظن المذكور وإن كان هو الظن باعتباره إلا أن الترجيح به عقلي قطعي لا ظني، لأن العقل يقطع بالترجيح مع الظن المذكور، فإذا كان أصل القضية المهمة قطعياً، وتعيينها في الظن المذكور قطعياً أيضاً، كان الظن المذكور قطعي الاعتبار لا ظنياً.

هذا وقد عرفت أن حكم العقل بمرجحية الظن موقوف على تمامية مقدمات

وتوضيحه: أن قضية دليل الانسداد حجية الظن على سبيل الإهمال، فيدور الأمر بين القول بحجية الجميع والبعض، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون وغيره، وقضية العقل في الدوران بين الكل والبعض هو الاقتصار على البعض أخذاً بالمتيقن، ولذا قال علماء الميزان: إن المهمة في قوة الجزئية، ولو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحجة بينه وبين سائر الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل، لبطلان الترجيح من غير مرجح (١).

وأما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي، كان ذلك أقرب إلى الحجة من غيره مما لم يقم على حجته دليل، فتعين عند العقل الأخذ به دون غيره، فإن الرجحان حينئذٍ قطعي وجدائي، والترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجح ظني وإن كان ظناً (٢) بحجية تلك الظنون، فإن كون المرجح ظنياً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً (٣) وهو ظاهر. انتهى كلامه رفع مقامه.

الانسداد في تعيين المهمة، لا دفع عدمها يتعين الاحتياط أو الرجوع إلى غيره من الأصول التي هي المرجع في أمثال المقام.

(١) تقدم في أول الكلام في استكشاف التعميم من ذلك أنه موقوف على عدم إمكان الاحتياط.

(٢) يعني: وإن كان المرجح ظناً.

(٣) فإن الترجيح إنما يكون ظنياً فيما إذا كان المرجح امراً واقعياً وانحصر إحرازه بالظن أما لو كان المرجح عند العقل نفس الظن فالترجيح يكون قطعياً. نعم عرفت أن حكم العقل بمرجحية الظن موقوف على تمامية مقدمات

أقول: قد عرفت سابقاً أن مقدمات دليل الانسداد إما أن تجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي (١). وإما أن تجعل منشأ لحكم العقل بتعين إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن، كما يشعر به قوله: نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة، لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع (٢).

فعلى الأول، إذا كان الظن المذكور مردداً بين الكل والبعض اقتصر على البعض، كما ذكره، لأنه القدر المتيقن. وأما إذا تردد ذلك البعض بين الأبعاض، فالمعين لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون إلا بما يقطع بحجيته (٣)، كما أنه إذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به إلا بعد إثبات حجية ذلك الظن.

الانسداد في تعيين المهمة ولا حكم له بدونها.

(١) لعل الوجه في إشعار ذلك بالكشف إشعاره بأن الحجية من الأمور الواقعية وأن الظنون تختلف في قرب احتمال ثبوتها وعدمه.

(٢) لعل الوجه في إشعار ذلك بالحكومة إشعاره بأن ملاك الحجية في المظنون الاعتبار أقوى، وهو موقوف على إدراك الملاك المذكور للعقل، وعدم كونه أمراً واقعياً مجهولاً.

(٣) المستفاد من كلام البعض المتقدم كون الظن بالاعتبار مما يوجب القطع بتعيين المهمة في مورده بنظر العقل، ومنه يظهر الجواب عما ذكره المصنف رحمته بعد هذا بقوله: «بل التحقيق أن المرجح لأحد الدليلين... يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً».

بل التحقيق: أن المرجح لأحد الدليلين عند التعارض - كالمعين لأحد الاحتمالين - يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً، وإلا فأصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجراها بين جعله دليلاً وجعله مرجحاً.

هذا، مع أن الظن المفروض إنما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد (١)، فتأمل.

وأما على الثاني (٢)، فالعقل إنما يحكم بوجوب الإطاعة على الوجه الأقرب إلى الواقع، فإذا فرضنا أن مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار، كان الأول أولى بالحجية في نظر العقل (٣)، ولذا قال صاحب المعالم: إن العقل قاض بأن الظن إذا كان

(١) كأنه إشارة إلى ما سبق منا عند الكلام في مرجحية الظن المذكور من اختلاف ملاك حجية الظن المظنونة مع ملاك القضية المهملة، لأن الظن بحجية الظن من حيث كونه ظناً خاصاً مع قطع النظر عن دليل الانسداد، والقضية المهملة ترجع إلى حجية الظن من حيث الانسداد.

لكن عرفت الإشكال في ذلك بأن ما يكون حجة في حال الانفتاح حجة في حال الانسداد، فالأقربية تعم حال الانسداد ولا أهمية لاختلاف الملاك ولعل قوله: «فتأمل» إشارة إلى ذلك.

(٢) وهو الحكومة. لكن تقدم من المصنف رحمته أنه عليها لا إهمال من حيث الأسباب، بل يتعين التعميم، فلا حاجة للترجيح، وإن عرفت الإشكال في ذلك.

(٣) لا إشكال في كون أقوائية الظن موجبة لترجيحه بنظر العقل إلا أنه لا مانع من كون الظن بالحجية من المرجحات أيضاً، بحيث لو تحققت جهة الترجيح

له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف، فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح، انتهى.

نعم، لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما يوجب قوتها في نظر العقل - لأنها جامعة لإدراك الواقع أو بدله على سبيل الظن، بخلافه - رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً، وذكرنا ما فيه (١).

وحاصل الكلام يرجع إلى: أن الظن بالاعتبار إنما يكون صارفاً للقضية إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجته في تعيين الاحتمالات، أو صار موجبا لكون الإطاعة بمقتضاها أتم، لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل. والأول موقوف على حجية مطلق الظن (٢). والثاني لا اطراد له، لأنه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار (٣).

وربما التزم بالأول بعض من أنكر حجية مطلق الظن (٤)، وأورده إلزاماً على القائلين بمطلق الظن، فقال:

«كما يقولون يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم، ولعدم

كلام الفاضل
النراقي إلزاماً على
القائلين بحجة
مطلق الظن

في ظنين كان من تراحم المرحجين.

(١) تقدم عند الكلام في الوجه الثاني للمرجح الثالث.

(٢) عرفت من كلام البعض المتقدم القطع بحجية مطلق الظن في الترجيح مع فرض إهمال القضية، كما عرفت منا توقفها على تمامية مقدمات الانسداد في تعيين المهمة.

(٣) على ما تقدم الكلام فيه في الوجه الثاني للمرجح الثالث.

(٤) قيل: إنه الفاضل النراقي رحمه الله.

كونه معلوماً لنا يجب في تعيينه العمل بالظن، فكذا نقول: بعدما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه، يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن (١).

ثم اعترض على نفسه بما حاصله: أن وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي غيره.

فقال: قلنا: نعم، ولكن لا يكون حيثُ دليل على حجية ظن آخر، إذ بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجية يفتح باب الأحكام ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت أصالة عدم الحجية.

المناقشة في كلام
الفاضل التراقي

وفيه: أنه إذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع، دخل الظن المشكوك الاعتبار وموهومه (٢)، فلا مورد للترجيح والتعيين (٣) حتى يعين بمطلق الظن،

(١) هذا بظاهره راجع إلى حجية الظن في تعيين المهمة بمقتضى دليل الانسداد، كحجيته في تعيين الأحكام الفرعية وهو موقوف على تمامية مقدمات الانسداد، ومنها عدم إمكان الاحتياط في العمل بالمهمة أو عدم وجوبه، كما ذكرناه في أول الكلام في هذا المرجح.

(٢) يعني: دخل في عموم الحجية.

(٣) لأنه فرع الشك، وهو خلاف فرض التعميم. لكن التعميم لما كان متفرعاً على عدم المرجح، فلا يصلح للمنع من مرجحية الظن، وحيثُ دفع فرض جريان مقدمات دليل الانسداد في تعيين المهمة يتعين الظن للمرجحية، ويمتنع التعميم. نعم مع قطع النظر عنها لا وجه للرجوع له. هذا ويأتي من المصنف رحمته الاعتراف بحجية الظن لو فرض تمامية مقدمات الانسداد في تعيين المهمة. فلا بد

لأن الحاجة إلى التعمين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن.
وبعبارة أخرى: إما أن يكون مطلق الظن حجة وإما لا، فعلى الأول
لا مورد للتعمين والترجيح (١)، وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق
الظن (٢)، فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير.
وليس للمعترض القلب: بأنه إن ثبت حجية مطلق الظن تعين
ترجيح مضمون الاعتبار به، إذ (٣) على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن لا
يتعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.
ثم إن لهذا المعترض كلاماً في ترجيح مضمون الاعتبار بمطلق الظن،

أن يكون إيرادُه على التراقي مبيهاً على أنه فهم منه عدم ابتناء الرجوع إلى الظن في
جريان مقدمات الانسداد بل على الرجوع إلى الظن ابتداءً.

(١) هذا إنما يتم لو كان التعميم غير متوقف على فقد المرجح، أما حيث
كان موقوفاً على عدم المرجح لفرض إهمال النتيجة فلا وجه لما نسبته من الترجيح
والتعمين.

(٢) يعني: لعدم الدليل على مرجحيته بعد فرض إهمال النتيجة. لكن إذا
فرض تمامية مقدمات الانسداد في تعيين المهمة كان الظن مرجحاً عقلاً. نعم يبقى
الاشكال في أن حجية الظن في تعيين المهمة بنحو الإهمال أيضاً، فلا يكون كل ظن
مرجحاً، لكنه لا يتم مع وحدة الظن المتعلق بحجية الظن، أو تعدده وعدم إمكان
الاقتصار على البعض لعدم وفائه. نعم مع تعدده وإمكان الاقتصار على البعض
يتعين إجراء مقدمات الانسداد في ذلك أيضاً حتى ينتهي إلى المقدار الكافي الذي لا
يمكن التبعض فيه لعدم وفاء البعض ويأتي التعرض لذلك في كلام المصنف رحمه الله.

(٣) تعليل لقوله: «وليس للمعترض».

لا من حيث حجية مطلق الظن (١) حتى يقال (٢): إن بعد ثبوتها لا مورد للترجيح، لا بأس بالإشارة إليه وإلى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا. فقال معترضاً على القائل بما قدمنا (٣) - من أن ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال - بقوله (٤):

إن هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما، وليان هذا المطلب نقدم مقدمة، ثم نجيب عن كلامه، وهي:

أنه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح، فإنه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة، بل يقولون بامتناعه الذاتي (٥) كالترجح بلا مرجح،

(١) ظاهره ابتناء الكلام السابق على كون مقتضى مقدمات الانسداد حجية مطلق الظن بنحو التعميم، وهو غير ظاهر منه.

(٢) إشارة إلى ما سبق منه إيراده عليه، وقد عرفت الكلام فيه.

(٣) يعني: في رد الكلام الأول الذي عرفت حكايته عن الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية رحمته.

(٤) متعلق بقوله: «معترضاً»

(٥) الترجيح من الأمور النفسية وهو من سنخ الأحكام المتابعة للأغراض المصححة لها عند العقلاء، فهو تابع عقلاً للمرجح الواقعي تبعية الحكم لملاكه، فمع عدم المرجح يكون قبيحاً عند العقلاء، لأنه جزاف، ولا وجه لامتناعه، لعدم امتناع الأحكام الجزافية.

نعم يمتنع صدوره مع عدم حصول علله النفسية مما يقتضي الترجيح نفساً من حب أو بغض أو قصور في بعض الجهات الخاصة التي هي غير دخيلة في الملاك الواقعي المصحح للحكم ولا راجعة إليه، ولا متوقفه عليه فإن الترجيح كالحكم من المعلولات التي لا بد فيها عن علة، فما هو القبيح هو الترجيح بلا مرجح واقعي

كلام آخر للفاضل
الترافعي في ترجيح
مظنون الاعتبار
بمطلق الظن

والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين (١) والميل إليه من غير مرجح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً، وأما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك. ثم أوضح ذلك بأمثلة:

- منها: أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسله إليه بين أمور، وكان بعضها مظنوناً بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان، صح له ترجيح المظنون، ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك (٢).

ومنها: أنه لو أقدم إلى أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختره عليه، لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح (٣)، وإن لم يلزم أكل الألد، ولكن لو

راجع إلى ملاك الحكم، وما هو الممتنع هو الترجيح بلا مرجح نفسي يكون هو العلة الخارجية له ولا يتوقف على الملاك، ولا وجه للخلط بينهما.

(١) لا يخفى أن سكون النفس ليس ترجيحاً، وليس الترجيح إلا الجزم بالرجحان بحيث يجزم بالراجع ويترك المرجوح.

نعم هو تارة: يكون بنحو الإلزام. وأخرى: يكون بدونه. وكلاهما لا يصح عند العقلاء إلا مع الملاك المقتضي له.

(٢) لعدم حجية الظن. وقد أراد بهذا أن الظن وإن لم يكن حجة يمكن أن يكون مرجحاً، بحيث لا يمتنع الترجيح معه ولا يقبح.

(٣) بل لو لم يكن أحدهما ألد فاختر أحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما أو لوفاء أحدهما بالغرض لم يكن ترجيحاً بلا مرجح. نعم لا بد في خصوصية أحدهما بالاختيار من علة نفسية تقتضي ذلك، ولو لقربه إليه، كما ذكرنا.

وبعبارة أخرى: الترجيح في مقام الحكم يقبح مع عدم الملاك، وأما الترجيح في مقام العمل فيكفي أدنى جهة مقتضية ولو مع عدم الترجيح ملاكاً.

حكم بلزوم الأكل لا بد من تحقق دليل عليه، ولا يكفي مجرد الألفية. نعم لو كان أحدهما مضرراً صح الحكم باللزوم.

ثم قال:

وبالجملة: فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير الدليل، والأول يكون في مقام الميل والعمل (١)، والثاني يكون في مقام التصديق والحكم.

ثم قال:

أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وأنه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم، بل مراده: أنه بعد ما وجب على المكلف - لانسداد باب العلم وبقاء التكليف - العمل بالظن، ولا يعلم أنه أي ظن، لو عمل بالظن المظنون حجيته أي نقص يلزم عليه (٢)؟

فإن قلت: ترجيح بلا مرجح، فقد غلطت غلطاً عظيماً ظاهراً (٣)، وإن كان غيره، فبينه حتى ننظر، انتهى كلامه رفع مقامه.

(١) هذا إنما يتم في العمل الخارجي، كاختيار الطعام الألد أو الأقرب، أما العمل بالطريق في مقام الوصول للواقع فهو يبتني على تعيينه من بين غيره من الطرق، وهو نحو من الحكم.

(٢) لكن هذا لا يقتضي عدم حجية غير الظنون، فلا يصلح لتعيين المهمة نحو من الحكم. بل لا ينافي تعميم الحجية، وهو خارج عن محل الكلام، فإن الكلام في تعيين المهمة الراجع إلى نحو من الحكم كما ذكرناه آنفاً.

(٣) لأن الظن وإن لم يكن حجة، إلا أنه صالح للترجيح بالوجه الذي تقدم منه وعرفت الكلام فيه.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون، فلا غرض إلا في تعيينه بحيث يحكم بأن هذا هو الذي يجب العمل به شرعاً، حتى يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعي عزمي من الشارع. وأما دواعي ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة: فقد يكون الداعي إلى الاختيار موجوداً في موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض، وقد يكون في مظنون الاعتبار.

فليس الكلام إلا في أن الظن بحجية بعض الظنون هل يوجب الأخذ بذلك الظن شرعاً، بحيث يكون الأخذ بغيره لداع من الدواعي معاقباً عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق؟ وبعبارة أخرى: هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار، أم لا يجوز؟ إن قلت: لا يجوز شرعاً.

قلنا: فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على أن (١) تلك المهمة غير هذه الجزئية (٢)؟

وإن قلت: يجوز ذلك، لكن بدلاً عن مظنون الاعتبار (٣) لا جمعاً

(١) متعلق بقوله: «فما الدليل الشرعي» والمراد بالجزئية هي عدم جواز العمل بالظن غير الذي لا يظن باعتباره.

(٢) هذا الكلام متين في رد الكلام السابق. فلا بد في تعيين مظنون الاعتبار من معين قطعي، وقد عرفت أنه موقوف على جريان دليل الانسداد في تعيين المهمة.

(٣) هذا قد يوهم أن المراد به كون مظنون الاعتبار هو الأصل وغيره بدلاً عنه لكن لا وجه للأصالة المذكورة، بل الظاهر أن المراد كون الحجة شيئاً واحداً

بينهما، فهذا هو التخيير الذي التزم المصمم (١) بطلانه.
 وإن قلت يجوز جمعاً بينهما، فهذا هو مطلب المصمم.
 فليس المراد بالمرجح ما يكون داعياً إلى إرادة أحد الطرفين (٢)،
 بل المراد: ما يكون دليلاً على حكم الشارع، ومن المعلوم أن هذا الحكم
 الوجوبي لا يكون إلا عن حجة شرعية، فلو كان هي مجرد الظن بوجوب
 العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم
 الشرعي، فإذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز في سائر المقامات (٣)؟ فلم
 قلت: إن نتيجة دليل الانسداد حجة الظن في الجملة؟
 وبعبارة أخرى: لو اقتضى انسداد باب العلم في الأحكام تعيين
 الأحكام المجهولة بمطلق الظن، فلم منع من إفادة ذلك الدليل إلا لإثبات

صالحاً للإنطباق على كل منهما بنحو البديلة. والظاهر أنه مراد المصنف رحمته لأنه
 المطابق للتخيير دون الوجه الأول.

(١) بل التزم الكل بطلانه كما سبق من المصنف رحمته. بل هو محتاج إلى دليل،
 لأنه نحو من الترجيح، كما سبق.

(٢) يعني: من المكلف، نظير الداعي إلى اختيار الألد من الطعامين.

(٣) عرفت أن عدم جوازه في سائر المقامات لإهمال النتيجة، وجوازه في
 المقام مبني على إجراء مقدمات الانسداد في تعيين المهمة، وهي وإن كانت تقتضي
 حجة الظن في تعيين المهمة بنحو الإهمال لا بنحو التعميم، إلا أن المهمة قد تنفع،
 كما أشرنا إليه ويأتي في كلام المصنف رحمته، فكان كلام المصنف رحمته هنا مبني على غض
 النظر عن إجراء دليل الانسداد في تعيين المهمة، وهو حيثئذ متجه.

حجية الظن في الجملة (١)؟ وإن اقتضى تعيين الأحكام بالظن في الجملة، لم يوجب انسداد باب العلم في تعيين الظن في الجملة (٢) - الذي (٣) ووجب العمل (٤) به بمقتضى الانسداد - العمل في تعيينه بمطلق الظن.

وحاصل الكلام: أن المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع ليس إلا، فإن كان في المقام شيء غير الظن فليذكر، وإن كان مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن (٥). فثبت من جميع ذلك: أن الكلام ليس في المرجح للفعل (٦)، بل المطلوب المرجح للحكم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك.

ومما ذكرنا يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدم (٧) ذكره في توضيح مطلبه: من أن كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً. فإننا نقول (٨): إن كون المرجح قطعياً لا يقتضي ذلك، بل إن قام

(١) فإنه خلف.

(٢) يعني: في تعيين المهمة.

(٣) صفة لـ (الظن) في قوله: «في تعيين الظن في الجملة».

(٤) مفعول (يوجب) في قوله: «لم يوجب انسداد».

(٥) أشرنا إلى أنه قد يكفي ثبوت حجية الظن في الجملة في تعيين المهمة لو فرض جريان مقدمات الانسداد في ذلك.

(٦) كي لا يحتاج إلى الدليل، بل يكفي فيه أدنى جهة ترجيح، كما ذكره هذا القائل.

(٧) وهو الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية فيما حكى.

(٨) تعليل لقوله: «ومما ذكرنا يظهر...» وحاصله: أنه لا يكفي في قطعية

الترجيح كون المرجح قطعي الحصول - كالظن في المقام - بل لابد مع ذلك عن

دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعاً كان الترجيح به قطعياً، وإلا فليس ظنياً أيضاً.

ثم إن ما ذكره الأخير (١) في مقدمته: من أن الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد والتكوين، وبينه في مقام الإلزام والتكليف، فإن الأول محال لا قبيح (٢)، والثاني قبيح لا محال، فالإضراب في كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا مورد له، فافهم.

ثبت مما ذكرنا: أن تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم.

عدم صحة تعيين
بعض الظنون
لأجل الظن بعدم
حجية ما سواه

وفي حكمه: ما لو عين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه، كالأولوية (٣) والاستقراء بل الشهرة، حيث إن المشهور على عدم اعتبارها، بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهي عنه، بل النهي عن العمل بالأولى منهما وارد في قضية «أبان» المتضمنة لحكم دية أصابع

القطع بمرجحته شرعاً، فمع عدم ذلك لا يكون الترجيح قطعياً لكن المستفاد من الكلام المتقدم دعوى القطع بمرجحية الظن، وقد عرفت ابتناءه على جريان مقدمات الانسداد في تعيين المهمة. فراجع.

(١) يعني: التراقي في كلامه الثاني.

(٢) ولذا ذكرنا أن الترجيح النفسي الذي هو من الأمور التكوينية يمتنع مع عدم المرجح النفسي الذي هو من سنخ العلة الخارجية له.

(٣) يعني: الظنية.

المرأة، فإنه يظن بذلك: أن الظن المعتر بحكم الانسداد في ما عدا هذه الثلاثة (١).

وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا: من عدم استقامة تعيين القضية المهمة بالظن.

ونزيد هنا: أن دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعة، لأن مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها، فيبقى تحت الأصل، لا لكونها منهيّاً عنها بالخصوص (٢) - كالقياس - ومثل هذه الشهرة المستندة إلى الأصل لا يوجب الظن بالواقع (٣).

(١) الظن بذلك موقوف على الظن بعدم حجيتها حتى في حال الانسداد، أما مجرد الظن بعدم كونها من الظنون الخاصة فهو لا يوجب الظن بانحصار الظن الانسدادي بغيرها لإمكان كون الانسداد موجباً لحجية جميع أفراد الظن حتى هذه الظنون وهذا بخلاف الظن بحجيته بعض الظنون بالخصوص، فإنه ملازم للظن بحجيتها حال الانسداد، إذ لا يحتمل كون الانسداد مخرجاً للحجة عن الحجية.

ولذا لا يكفي في خروج القياس العلم بعدم حجيته حال الانفتاح، للنهي عنه حينئذٍ بالخصوص، بل لابد من العلم بعدم حجيته حتى حال الانسداد حتى يمكن دعوى خروجه عن نتيجة دليل الانسداد لو فرض عمومها، على ما يأتي الكلام فيه في المقام الثالث.

(٢) عرفت أن النهي بالخصوص لا يوجب الظن بعدم انطباق المهمة عليها ما لم يظن بعموم النهي لحال الانسداد.

(٣) لعدم كون الأصل موجباً للظن بمؤداه. اللهم إلا أن يكون مرجع الأصل عموم عدم جواز العمل بغير العلم، فإنه من الأمارات الظنية. لكن العموم

وأما دعوى كون الأولين قياساً، فنكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما (١)، 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 (٢)، فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص.

ولو فرض ذلك: دخل الأولوية في ما قام الدليل على عدم اعتباره (٣)، لأن الظن الحاصل من رواية «أبان» متيقن الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية، فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة، فتأمل.

ثم بعد ما عرفت: من عدم استقامة تعيين القضية المهمة بمطلق الظن، فاعلم: أنه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع:

صحة تعيين
القضية المهمة
بمطلق الظن في
مواضع:

الموضع الأول

المذكور بعد العلم بتخصيصه ولزوم الخروج عنه بدليل الانسداد لا يوجب الظن في حال الانسداد.

(١) عمل بعض الأصحاب بهما لا ينافي كونهما قياساً يعلم أو يظن بعدم حجته، لاحتمال غفلتهم في مقام العمل بهما عن رجوعهما إلى القياس. مع قرب احتمال حصول القطع لهم منهما. وإلا فمن البعيد جداً بناء أحد من الأصحاب على حجيتها مع عدم حصول القطع بهما.

(٢) لم يتضح وجه الوهن في دلالة الرواية. ومجرد عمل بعض الأصحاب لا يقتضيه مع ما عرفت. فالعمدة ما ذكرنا: من أن النهي مع الانفتاح لا يقتضي النهي مع الانسداد.

(٣) ويأتي الكلام فيه في المقام الثالث.

أحدها: أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن
اعتباره بعد الانسداد، إما مطلقاً كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن
اعتباره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات على حجية بعض ما دونه،
فإنه يصير حينئذٍ متيقن الاعتبار، لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على
اعتباره.

وإما بالإضافة إلى ما قام (١) على اعتباره إذا ثبت حجية ذلك الظن
القائم (٢)، كما لو قام الإجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلاً، فإنه
يصير بعد إثبات حجية الإجماع المنقول ببعض الوجوه ظناً معتبراً (٣).

ويلحق به ما هو متيقن بالنسبة إليه، كالشهرة إذا كانت متيقنة
الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها (٤).

لكن، هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل
الفروعية وكونه في المسائل الأصولية، وإلا فلو قلنا: إن الظن في الجملة

(١) فاعل (قام) ضمير يرجع إلى الظن القائم في قوله: «أحدها أن يكون
الظن القائم».

(٢) لا بد من ثبوت حجية الظن القائم بدليل الانسداد ككونه قعداً متيقناً
عن القضية المهمة. أما لو ثبتت حجيته بما هو ظن خاص خرج عما نحن فيه ولزم
انفتاح باب العلم، كما يظهر بالتأمل.

(٣) مفعول ثانٍ لقوله: «يصير».

(٤) وحينئذٍ فإن قامت الشهرة على حجية بعض الظنون وجب الاعتماد
عليه في تفسير المهمة، لأنه مما قام عليه الظن المتيقن الاعتبار بالإضافة إلى ما ثبت
اعتباره.

الذي قضى به مقدمات الانسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع، لا غير (١).

وما ذكرنا سابقاً: من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقاً إليه، إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع، والقدر المتيقن مبني على الكشف (٢)، كما سيجيء.

إلا أن يدعى: أن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً (٣).

الموضع الثاني

الثاني: أن يكون الظن القائم على حجة ظن متحداً لا تعدد فيه، كما إذا كان مضمون الاعتبار منحصر فيها قامت أمانة واحدة على حجته،

(١) وحينئذ لا يكون الخبر الصحيح العالي السند - الذي تقدم أنه المتيقن من المهمة - حجة في المسألة الأصولية حتى يصح الاعتماد عليه في حجة بعض الظنون.

(٢) أما بناء على الحكومة فقد سبق من المصنف رحمته الله التعميم من حيث الأسباب.

(٣) كونه متيقناً في المسائل الأصولية لا ينفع ما لم يعلم بجعل الحجة في المسائل الأصولية، إذ يعلم حينئذ بحجته بعد فرض كونه القدر المتيقن فيها. أما لو احتمل عدم جعل الحجة في المسائل الأصولية والاكتفاء بجعل الحجة في المسائل الفرعية فوجود القدر المتيقن لا يوجب العلم بحجته. نعم سيأتي منه رحمته الله إجراء دليل الانسداد في المسائل الأصولية بعد فرض تعذر تعيين المهمة، وحينئذ يكون وجود القدر المتيقن نافعاً.

فإنه يعمل به في تعيين المتبع وإن كان أضعف الظنون، لأنه إذا انسد باب العلم في مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يحز الرجوع فيها إلى الأصول حتى الاحتياط كما سيجيء (١)، تعين الرجوع إلى الظن الموجود في المسألة (٢) فيؤخذ به، لما عرفت (٣): من أن كل مسألة انسدت فيها باب

(١) يأتي الكلام فيه في آخر المعجم الثالث. ويأتي منه بالله ما ظاهره المناقاة لما هنا.

(٢) هذا راجع إلى جريان مقدمات الانسداد في تعيين المهملة، الذي عرفت منا أنه يمكن به جعل الظن مرجحاً. وعرفت أن ظاهر كلام التراقي الرجوع إليه، ولعله ظاهر كلام صاحب الحاشية. وكان ما سبق من المصنف بالله في ردهما مبني على أنه فهم منهما الترجيح بالظن ابتداءً مع قطع النظر عن ذلك.

نعم تمامية مقدمات الانسداد في تعيين المهملة إنما تقتضي حجية الظن بنحو الإهمال لا حجية كل ظن بنحو العموم لعين ما سبق في نتيجة دليل الانسداد في المسائل الفرعية.

وحينئذٍ فإن كان الظن القائم على التعيين واحداً تعينت به المهملة والتزم بحجيته في جميع المسائل التي قام عليها بناء على ما عرفت من المصنف بالله من الإجماع على التعميم من حيث الموارد. وعليه ينتهي الكلام في هذا الوجه، وإن كان متعدياً فسيأتي الكلام فيه في الوجه الثالث.

(٣) حيث تقدم في أول الكلام في هذا المقام أن تمامية المقدمات في كل مسألة يقتضي حجية الظن فيها وأن الإهمال إنما يكون مع تمامية المقدمات في مجموع المسائل لا في كل مسألة مسألة، والمفروض هنا تمامية المقدمات في مسألة تعيين المهملة، فيتعين حجية الظن فيها.

نعم هذا لا يقتضي إلا حجية الظن في الجملة لا بنحو العموم كما ذكرنا. وحينئذٍ فمع فرض وحدة الظن تتعين به المهملة، كما سبق.

العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول، تعين - بحكم العقل - العمل بأي ظن وجد في تلك المسألة (١).

الموضع الثالث

الثالث: أن يتعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه، لكن يكون هذه الظنون القائمة - كلها - في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مظلوناً (٢)، فحينئذ: إذا وجب - بحكم مقدمات الانسداد في مسألة

(١) هذا مع وحدته - كما هو المفروض هنا - أما مع تعدده فلا دليل على التعميم. نعم في المسألة الفرعية بقصور التعدد لا امتناع تعدد الظن مع وحدة متعلقه متعلقه، أما في المسألة الأصولية - وهي تعيين المهمة في المقام - فيمكن التعدد بلحاظ اختلاف متعلق الظن فيتقوم بعض الظنون على حجية خبر الواحد مثلاً وآخر على حجية الشهرة، وثالث على حجية الاستقراء وهكذا.

وحيث يجرى ما عرفت من الإهمال، ويحتاج التعميم إلى دليل كما سيأتي في الوجه الثالث. أما هنا فالمفروض وحدة الظن الجاري في تعيين المهمة فتخص به المهمة بلا إشكال.

(٢) مع فرض تعدد الظنون في المسألة الأصولية فقد عرفت أن مقدمات الانسداد إنما تقتضي حجية الظن بنحو الإهمال، وحيث لا بد من النظر في المهمة المذكورة على نحو ما سبق، فإن كان هناك قدر متيقن كاف تعين الاقتصار في المهمة عليه، وإلا تعين الرجوع إلى الاحتياط، فإن تعدد - كما هو المفروض في كلام المصنف رحمته - تعين الرجوع إلى دليل الانسداد في تعيين هذه المهمة أيضاً إن كانت الظنون متفاوتة من حيثية الظن بالاعتبار وعدمه، وإلا تعين البناء على التعميم، لما تقدم في أول هذا الكلام في وجه التعميم هذا.

نعم تقدم منا تقريب الترجيح بأقوائية الظن فلا يبعد الرجوع إليه هنا لو

تعيين المتبع - الرجوع فيها إلى الظن في الجملة، والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها (١)، وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالإجماع وتعسر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

ثم على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف، فالذي ينبغي أن يقال (٢): إن اللازم على هذا - أولاً - هو الاقتصار على المتيقن من الظنون.

وجوب الاقتصار
على القدر المتيقن
بناءً على الكشف

وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره؟ وجهان: أقواهما العدم كما تقدم (٣)، إذ بناءً على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد إلا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الأصول، والظن بحجية الأمانة الفلانية ظن بالمسألة الأصولية.

نعم، مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل: أنه لا فرق بين

فرض تساوي الظنون من حيث الظن بالاعتبار وعدمه، وعدم الحكم بالتعميم إلا بعد فرض تساوي الظنون في القوة، بل سبق امتناع التعميم مع وجود محتمل. فراجع وتأمل جيداً.

(١) يعني: كي يتعين وتنزل عليه المهمة.

(٢) يعني: بعد ما عرفت من الكلام في المرجحات.

(٣) في الوجه الأول من الوجوه التي ذكرها للرجوع للظن في تعيين المهمة. وتقدم منه احتمال التلازم بين حجية الظن في المسألة الفرعية وحجيته في المسألة الأصولية.

لو لم يكن القدر
المتيقن كافياً

تعلق الظن بالحكم الفرعي أو بحجية طريق (١).

ثم إن كان القدر المتيقن كافياً في الفقه - بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالأصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاختصار على المعلومات (٢) - فهو، وإلا فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابتة بالنسبة إلى غيرها (٣)، فإن كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو، وإلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة، وهكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات أو عدم كفاية ما هو القدر المتيقن مطلقاً أو بالنسبة: فإن لم يكن على شيء منها أمانة فاللزام الأخذ بالكل (٤)، لبطلان التخيير بالإجماع وبطلان طرح الكل بالفرض (٥) وفقد المرجح، فتعين الجمع. وإن قام على بعضها أمانة: فإن كانت أمانة واحدة - كما إذا قامت

(١) على ما تقدم منه في التنبيه الأول، وتقدم بعض الكلام فيه.

(٢) وهو العسر والخرج أو اختلال النظام، أو إهمال الأحكام.

(٣) نظير ما تقدم منه من كون الشهرة متيقنه بالإضافة إلى الاستقراء. للعلم بحجيتها حينئذٍ.

(٤) أشرنا قريباً - كما تقدم سابقاً - إلى أن التعميم موقوف على تساوي الظنون في القوة، وعلى عدم وجود ما يحتمل خصوصيته بعينه دون غيره، إذ مع وجود الأقوى يترجح بحكم العقل بملاك ترجح الظن على بقية الاحتمالات كما تقدم في المرجح الثاني ومع وجود محتمل الخصوصية يتعين الاختصار عليه لأنه المتيقن بعد فرض إهمال النتيجة، كما تقدم في أول الكلام في هذا المعنى.

(٥) لما يستلزمه من فقد الحجة والرجوع إلى الأصول المفروض امتناعه.

الشهرة على حجية جملة من الأمارات - كان اللازم الأخذ بها (١)، لتعيين الرجوع إلى الشهرة (٢) في تعيين المتبع من بين الظنون.

وإن كانت أمارات متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية بعضها، عمل بها. ولا فرق حينئذ بين تساوي تلك الأمارات القائمة من حيث الظن بالاعتبار والعدم، وبين تفاوتها في ذلك (٣).

وأما لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الأمارات كاف في الفقه: فإن لم تتفاوت الأمارات القائمة في الظن بالاعتبار، وجب الأخذ بالكل - كالأمانة الواحدة -، لفقد المرجح (٤). وإن تفاوتت، فما قام متيقن الاعتبار ومظنون الاعتبار على اعتباره بصير معينا (٥)، كما إذا قام الإجماع المنقول - بناء على كونه مظنون الاعتبار - على حجية أمانة غير مظنون الاعتبار، وقامت تلك الأمانة، فإنها تتعين بذلك.

(١) بعد فرض تمامية مقدمات الإنسداد في تعيين المهمة.

(٢) لما عرفت من تعيين المهمة بالظن إذا كان واحداً.

(٣) للعلم بحجية الجميع بعد فرض الحاجة إليها وعدم إمكان الاستغناء عن بعضها.

(٤) عرفت توقفه على امتناع الاحتياط في الكل، ثم عدم تفاوت الظنون في الأقوائية ثم عدم وجود محتمل الرجحان بخصوصه.

(٥) لجريان مقدمات الانسداد في تعيين المهمة في المسألة الأصولية. لكنه موقوف على امتناع الاحتياط، كما أن الرجوع في ذلك إلى مظنون الاعتبار موقوف على وحدة الظن به أو تساوي الظنون على ماسبق.

هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً.

وأما على ما هو المختار من كونه حاكماً، فسيجئ الكلام فيه بعد الفراغ عن المعمات التي ذكروها لتعميم النتيجة إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك: فاللزام على المجتهد أن يتأمل في الأمارات، حتى يعرف المتيقن منها حقيقة أو بالإضافة إلى غيرها، ويحصل ما يمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجة تلك الأمارات، ويميز بين تلك الأمارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظن بحجة بعضها من أمانة أخرى، ويعرف كفاية ما أحرز اعتباره من تلك الأمارات وعدم كفايته في الفقه.

وهذا يحتاج إلى سبر مسائل الفقه إجمالاً، حتى يعرف أن القدر المتيقن من الأخبار مثلاً لا يكفي في الفقه، بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر إلى الأصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد، وأنه إذا انضم إليه قسم آخر من الخبر - لكونه متيقناً إضافياً، أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع - هل يكفي أم لا؟ فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما أحرز من جهة اليقين أو الظن المتبع. وفقنا الله للاجتهاد الذي هو أشد من طول الجهاد، بحق محمد وآله الأجداد.

الطريق الثاني
للتعميم:
عدم كفاية
الظنون المعتبرة

الثاني من طرق التعميم: ما سلكه غير واحد من المعاصرين: من عدم الكفاية، حيث اعترفوا - بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه - بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصار

على مظهرين الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتسرى إلى الموهوم.

لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية، إما بأنفسها، بناء على انحصارها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين. إما لأجل العلم الإجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها (١) ووجود (٢) ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار (٣)، فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر، للعلم الإجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الأحكام.

فلا بد من التسري - بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع إلى الأصول - إلى (٤) الظنون المشكوكة الاعتبار (٥) التي دلت على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظهرين الاعتبار، فيعمل بها هو - من مشكوك الاعتبار - مخصص لعمومات مظهرين الاعتبار ومقيد لإطلاقاته وقرائن لمجازاته.

فإذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل بغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار،

(١) يعني: أنه أريد بتلك الظواهر معاني مخالفة للظاهر منها.

(٢) عطف على «مخالفة» في قوله: «لأجل العلم الإجمالي بمخالفة كثير...».

(٣) يعني: أنها مشتملة على بيان المراد بتلك الظواهر.

(٤) متعلق بقوله: «التسري».

(٥) لأنها أقرب من موهوم الاعتبار وإن كان كل منهما صالحاً لتفسير الظواهر

بالإجماع (١) على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار، فإن أحداً لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحيح، وبين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولوية القطعية، لأنه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مضمون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى.

ثم نقول (٢): إن في ظواهر مشكوك الاعتبار (٣) موارد كثيرة يعلم إجمالاً بعدم إرادة المعاني الظاهرة، والكاشف عن ذلك - ظناً - هي الأمارات الموهومة الاعتبار، فنعمل بتلك الأمارات، ثم نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالإجماع المركب، حيث إن أحداً لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له، بل بالأولوية، كما عرفت.

أقول: الإنصاف: أن التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص

المناقشة في
هذا الطريق

(١) متعلق بقوله: «ثبت وجوب...» والباء في قوله: «بالإجماع» للسببية.

(٢) يعني: بعد فرض الرجوع إلى جميع أفراد مشكوك الاعتبار وإن لم يكن مبيناً لموارد مخالفة الظاهر في مضمون الاعتبار.

(٣) قد يدعى أنه لا موجب للرجوع إلى موهوم الاعتبار، لإمكان الرجوع في تفسير ظواهر مشكوك الاعتبار إلى مضمون الاعتبار وبقيّة أفراد مشكوك الاعتبار مما اشتمل على التفسير المذكور. واحتمال وجود التفسير في موهوم الاعتبار لا يعزّو به بعد عدم العلم به لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وإنما هو محض شبهة بدوية. وإن كان لا بد من التأمل والسبر.

بمظنون الاعتبار، لأن هذا المعمم قد جمع ضعف القولين، حيث اعترف بأن مقتضى القاعدة - لولا عدم الكفاية - الاقتصار على مظنون الاعتبار، وقد عرفت أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار (١) إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم.

وأما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية، ففيه:

أولاً: أنه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين، وليس كذلك، بل الأمارات الظنية - من الشهرة، وما دل على اعتبار قول الثقة، مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة - توجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، والخبر الموثق، والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية (٢)، ومن المعلوم:

(١) لكن عرفت منه أخيراً أنه مع فرض إهمال النتيجة في الفروع يتعين إجراء دليل الانسداد في المسألة الأصولية المقتضي للرجوع للظن في المسألة الأصولية. نعم الرجوع إلى الظن في ذلك بنحو القضية المهمة لا العامة، وحيث لا يقتضي الرجوع إلى كل ظن إلا على الوجه المتقدم في التفصيل.

وكان هذا هو منشأ الإشكال على هذا القائل، حيث ذكر إن مقتضى القاعدة الرجوع إلى الظن من دون تفصيل بين الظنون ولا تقييد. اللهم إلا أن يكون كلامه مبنياً على عدم إمكان الاقتصار على بعض أفراد مظنون الاعتبار لعدم الكفاية، فإنه تقدم أنه مع ذلك يتعين البناء على التعميم لجميع أفراد المظنون.

(٢) بل من حيث عمل الأصحاب به، فإن هذا هو الذي قال به جمع من الأصحاب منهم المحقق رحمته الله، وعليه عمل كثير منهم في الفقه، ولم يذكر أحد الشهرة

كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول.

وثانياً: أن العلم الإجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار، ومن المعلوم أن العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدي إلى ما ليس فيه هذه العلة (١)، أعني مشكوكات الاعتبار الغير

في الرواية. نعم هي معتبرة في ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بعد فرض حجة كل منهما لولا المعارضة.

(١) لكن العلة المذكورة تكشف عن جعل الشارع لها حجة، لعدم إمكان الاختصار في تعيين المهمة على خصوص المظنون الاعتبار، فلو فرض تمامية الإجماع على الفصل تعين التعدي كما ذكره المصمم.

اللهم إلا أن يقال: العلم الإجمالي المذكور لا يكشف عن جعل هذه الأمور حجة، لإمكان الاختصار على خصوص مظنونات الاعتبار، غاية أن العلم الإجمالي بمخالفة بعض ظواهر مظنونات الاعتبار يقتضي الاحتياط بالعمل بها، ولا محذور في الاحتياط المذكور لقلّة مواردّه. فلا كاشف عن حجيتها حتى يتعدى عنها بعدم الفصل.

لكن هذا لو تم مبني على أن الوجه في عدم الكفاية هو العلم الإجمالي المذكور، أما لو كان الوجه فيه قلّة مظنونات الاعتبار، فيتعين البناء على حجة المشكوكات حينئذٍ وتنزيل المهمة على ما يعمها.

نعم لا مجال للتعدي إلى الموهومات لأجل ذلك، لكثرة المشكوكات بنحو يكفي في أنفسها، وينحصر وجه التعدي إلى الموهومات بالعلم الإجمالي المذكور، فيجري ما سبق.

الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار، فإن العلم الإجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لإطلاقات الأخبار أو مخصصة لعموماتها، لا يوجب التعدي إلى الشهرة الغير المزاحمة للأخبار بتقييد أو تخصيص، فضلاً عن التسري إلى الاستقراء والأولوية.

ودعوى الإجماع لا يخفى ما فيها، لأن الحكم بالحجية في القسم الأول لعلّة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي (١) نعلم بعدم تعرض الإمام عليه السلام له قولاً ولا فعلاً، إلا من باب تقرير حكم العقل، والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة، وهي وجود العلم الإجمالي.

ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الأولوية، فإن المناط في العمل بالقسم الأول إذا كان هو العلم الإجمالي، فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط، فضلاً عن كونه أولى (٢)؟

وكان متوهم الإجماع رأى أن أحداً من العلماء لم يفرق بين أفراد الخبر الحسن أو أفراد الشهرة، ولم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل

(١) هذا خلاف فرض الكشف، إذ هو مبني على جعل الظن حجة من قبل الشارع وحينئذٍ يتجه التعدي لو تم عدم الفصل. لكن في استكشاف عدم الفصل من الإجماع تأمل، لاحتمال ابتناء عدم الفصل عند المجمعين على حجية الظنون المذكورة بالخصوص، فلا يكشف عن عدم الفصل في حال الانسداد، وإن كان قريباً.

(٢) عرفت أن الملاك ليس هو العلم الإجمالي، بل العلم الإجمالي كاشف عن جعل الحجية بملاكها. نعم في تمامية الأولوية إشكال، إذ لا مانع من تخصيص الحجية بما يفسر ظواهر مظنون الاعتبار لأجل تدارك ما يفوت به، دون غيره من أفراد مشكوك الاعتبار، لعدم الموجب لحجيته. فتأمل.

الطريق الثالث
للتعميم:
قاعدة الاشتغال

عليها مطلقاً أو نفيه كذلك، لأنهم أهل الظنون الخاصة، بل لو ادعى الإجماع على أن كل من عمل بجملة من الأخبار الحسان أو الشهرة لأجل العلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الإجمالي، كان في محله.

الثالث من طرق التعميم: ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه، من قاعدة الاشتغال، بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة، فإذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن (١).

(١) هذا بظاهره موهم لجريان قاعدة الاشتغال في المسألة الأصولية، وهي الحجة (ظاهراً) فيجب الاحتياط فيها بالعمل بكلتا الحجتين. ولا وجه له، لأن الحجية لما كانت من الأحكام الطريقية فهي بنفسها ليست موردًا للإطاعة والمعصية والاحتياط، بل بلحاظ الحكم الفرعي الذي قامت الحجة عليه.

وحينئذ إذا علم إجمالاً بحجية أمور وقام محتمل الحجية على حكم الزامي كان احتمال الحجية موضوعاً للاحتياط بلحاظه، وإذا قام على حكم غير الزامي فحيث أنه ليس قابلاً للاحتياط، لا يكون احتمال الحجية موضوعاً للاحتياط.

ومنه يظهر أن قاعدة الاشتغال في المقام إنما تقتضي الاحتياط بموافقة جميع الظنون المقتضية للتكليف، دون الظنون المقتضية لعدمه، بل مقتضي احتمال عدم حجيته عدم الاعتداد بالظن المذكور، والرجوع في كل مورد من موارد الظن بعدم التكليف إلى ما يقتضيه الأصل أو القاعدة فيه بخصوصه، فإن كان هناك دليل أو أصل يقتضي التكليف فيه لزم العمل عليه، وكذا إن كان مقتضي القاعدة الاحتياط فيه، وإلا رجع إلى مقتضى أصالة البراءة.

ومنه يظهر أن الفرق بين التعميم بقاعدة الاشتغال، والتعميم واقعاً بناءً على

ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا - لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل - قد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأول من أدلة اعتبار الظن بالطريق (١).

ولكن فيه: أن قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية، كما إذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة (٢)، وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة، لاحتمال وجوبها، ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية، لأن الحكم الأصولي

المناقشة في هذا
الطريق أيضاً

الكشف أنه على الثاني يكون الظن بعدم التكليف حجة يجوز الاعتماد عليها في رفع اليد عن الأصول الترخيفية والإلزامية، فيكون هو المرجع دونها، وعلى الأول لا ينهض الظن بذلك، بل المرجع هو الأصول المذكورة.

(١) وهو الوجه الرابع: وحاصله: أن العمل بما ليس طريقاً شرعاً ليس محرماً إذا لم يكن بنحو التشريع، بل برجاء إدراك الواقع.

(٢) كما هو الحال بناء على وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية. لكن عرفت أنه لا موضوع للاحتياط في المسألة الأصولية، كي يعارض الاحتياط في المسألة الفرعية.

وأما دعوى: أن مقتضى احتمال حجية الظن عدم الإتيان بالسورة بقصد الوجوب، وهذا نحو من الاحتياط اللازم في المسألة الأصولية، لتعلقه بمقام العمل. فمندفعة - مضافاً إلى ما سيذكره المصنف من عدم معارضة الاحتياط المذكور للاحتياط في المسألة الفرعية - : بأنه يكفي في امتناع الإتيان بالسورة بقصد الوجوب عدم قيام الحجة على وجوبها، للزوم التشريع به ولا أثر فيه لقيام محتمل الحجة على عدم وجوبها، كي يكون أثراً للاحتياط فيها.

المعلوم بالإجمال - وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب - معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب، ويكفي فيه أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، ولا تنافي بين الاحتياط وفعل السورة لاحتمال الوجوب، وكونه لا على وجه الوجوب الواقعي.

وتوضيح ذلك: أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه، فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شيء، فليس معنى وجوب العمل به إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل، فإذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذا الظن (١) 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 التشرع والتدين بعدم الوجوب - سواء فعله أو تركه - من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع (٢).

وحينئذ: فإذا تردد الظن - الواجب العمل - المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور، فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل المعلوم إجمالاً وجوب أن لا يكون فعله هذه الأمور على وجه الوجوب (٣)، كما

(١) هذا شاهد بها ذكرنا من أن عدم جواز قصد الوجوب غير ناش من قيام محتمل الحجية على عدمه، بل يكفي فيه عدم قيام الحجة على الوجوب للزوم التشريع.

(٢) هذا إنما يقتضي التدين بالحكم مع العلم به تفصيلاً، لا مع احتمال عدمه وإن قام عليه معلوم الحجية فضلاً عن محتمل الحجية، كما في المقام. نعم يجب التدين بأحكام الدين إجمالاً مع عدم العلم بها تفصيلاً، لأنه مقتضى التدين بالدين.

(٣) مقتضى قوله قريباً: «نعم يجب التشرع والتدين....» هو وجوب قصد

لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الأمور مباحة بحكم الأصل، ولذا يستحب الاحتياط (١) وإتيان الفعل لاحتمال أنه واجب.

ثم إذا فرض العلم الإجمالي من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الأمور (٢)، فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها (٣)، لاحتمال أن يكون هو الواجب.

وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه - من (٤) وجوب أن يكون

عدم الوجوب هنا احتياطاً في محتمل الحجية. لكن عرفت الإشكال في ذلك.

(١) لا ينبغي أن يراد هنا الاستحباب شرعاً، لعدم الوجه له وأوامر الاحتياط لو شملت موارد قيام الحجة بمحتملة على الإرشاد كما ذكره المصنف رحمته في محله. فالاحتياط راجع عقلاً برجاء إدراك الواقع بعد عدم منافاته للحجة عملاً، لأن مجرد عدم وجوب الشيء لا يمنع من الإتيان به.

وأما دعوى: أنه لما كان مقتضى الحجة هو عدم الوجوب لزم الالتزام بعدم الوجوب، وهو ينافي الإتيان برجاء الوجوب. فمندفعة بقصور أدلة الحجية عن النظر للالتزام وانصرافها إلى مقام العمل.

وبعبارة أخرى: المنصرف من أدلة التعبد بالحجج والأصول كونه بلحاظ الالتزام العملي وترتيب الآثار العملية، لا بلحاظ محض الالتزام النفسي المنافي للاحتياط. مع أنه لو سلم مختص بمعلوم الحجية تفصيلاً دون المعلوم إجمالاً لامتناع الالتزام بتبهم مؤديات أطراف محتمل الحجية للزوم التشريع بلا حجة.

(٢) كما في دوران الأمر بين القصر والإتمام والجهر والإخفات.

(٣) اللازم على المكلف فعل كل منها. لا التزام بفعل كل منها.

(٤) تفسير للموصول في قوله: «وما اقتضاه الظن...» لكن ذلك ليس مقتضى الظن القائم على عدم الوجوب، بل يكفي فيه عدم الدليل على الوجوب،

فعله لا على وجه الوجوب - باق (١) بحاله، لأن الاحتياط في الجميع لا يقتضي إتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعي، بل بعنوان أنه محتمل الوجوب، والظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه، كما أنه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل - كظاهر الكتاب - دلّ على عدم وجوب شيء، لم يناف مؤداه لاستحباب (٢) الإتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب.

هذا، وأما ما قرع (٣) سمعك: من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية أو تعارضهما، فليس في مثل المقام. بل مثال الأول منهما (٤): ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية مزيلاً للشك الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية، كما إذا تردد الواجب بين القصر والإتمام ودل على أحدهما أمانة من الأمارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها، فإنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات يصير حجة (٥) معينة لإحدى الصلاتين.

للزوم التشريع.

(١) خبر قوله: «وما اقتضاه...».

(٢) عرفت أن هذا الاستحباب ليس شرعياً.

(٣) القاعدة المذكورة لا يُعلم عاجلاً من ذكرها أو تعرض لها.

(٤) وهو تقديم الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية.

(٥) لا وجه لكونها حجة بعد فرض كونها محتملة الحجية لا معلومة الحجية،

فلا وجه لرفع اليد عن مقتضى العلم الإجمالي بها. نعم يمكن فرض ذلك لو تحقق الاحتياط التام في الحجة، كما لو كان هناك علم إجمالي بنجاسة إناء بين عشرة أو إن،

إلا أن يقال: إن الاحتياط في المسألة الأصولية إنما يقتضي إتيانها لا نفي غيرها، فالصلاة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب، فلا ينافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب، فيصير نظير ما نحن فيه.

وأما الثاني وهو مورد المعارضة (١)، فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء، ودلت على وجوب كل منها أمارات نعلم إجمالاً بحجية إحداها، فإن مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع، ومقتضى ذاك ترك الجميع، فافهم (٢).

وأما دعوى: أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الأصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط، للإجماع المركب، فقد عرفت شناعته (٣).

وعلم إجمالاً بحجية إحدى أمارتين قامت كل منهما على تعيين المعلوم بالإجمال في إنشاء غير ما عينته الأخرى، فإن مقتضى الاحتياط في الحجية اجتناب كلا الإثنتين اللذين قامت عليهما الأمارتين، ويحتزأ بذلك في الخروج عن مقتضى العلم الإجمالي بنجاسة أحد الأواني العشرة، فيجوز ارتكاب ما عداهما.

(١) يعني: بين الاحتياط في المسألة الأصولية والاحتياط في المسألة الفرعية.
(٢) أشير في بعض النسخ المطبوعة إلى زيادة هذه العبارة من قوله: «وأما ما قرع... إلى هنا».

(٣) يعني: في الوجه الثاني، للتعميم حيث تقدم أن العمل ببعض الأمارات لأجل العلم الإجمالي لا يقتضي التعدي إلى غيرها مما خرج عن العلم الإجمالي. ولا مجال لما تقدم منا هناك، لوضوح أن العمل هنا بملاك الاحتياط لا بملاك الحجية،

فإن قلت: إذا عملنا في مقابل الاحتياط (١) بكل ظن يقتضي التكليف (٢) وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط، لزم العسر والخرج، إذ يجمع حينئذ بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب وموهم الوجوب مع كونه مطابقاً للاحتياط اللازم (٣)، فإذا فرض لزوم العسر

بخلاف العمل هناك، فإنه بملاك الكشف عن حكم الشارع بالحجية.

(١) يعني: في مقابل الاحتمال غير المطابق للاحتياط في المسألة الفرعية.

(٢) كما هو مقتضى الاحتياط في المسألة الأصولية.

(٣) لما عرفت من أن الاحتياط في المسألة الأصولية لا يقتضي العمل بالظن المخالف للاحتياط في المسألة الفرعية، بل يرجع في مواده إلى مقتضى الأصل، فإذا كان مقتضى الأصل في المورد هو الاحتياط اللازم كان الالتزام بالالتزام به، ثم إن الكلام يقع في مقامين:

الأول: في لزوم العسر من الرجوع إلى الاحتياط اللازم في مورد الظنون المخالفة للاحتياط، كما ذكره المستشكل.

الثاني: في مقتضى الوظيفة بعد فرض لزوم العسر. أما الكلام في المقام الأول فلا إشكال في لزوم العسر بناء على مختار المصنف عليه السلام من لزوم تبعض الاحتياط مع لزوم العسر في بعض أطرافه لتنجز جميع الموارد بالعلم الإجمالي الكبير، ويجب الاقتصار في الخروج عن الاحتياط المتيقن فإذا فرض إهمال النتيجة وعدم تعيين الظن المتبع، فالاحتياط في المسألة الأصولية لا يقتضي إلا اتباع الظن بالتكليف، أما الظن بعدم التكليف فالمتبع فيه هو الاحتياط في المسألة الفرعية. لكن عرفت أن تبعض الاحتياط يقتضي الحكومة لا الكشف، وأن الكشف يمتني على كون لزوم العسر موجباً لسقوط الاحتياط كلية، وعدم صلوح العلم الإجمالي الكبير للتنجيز، وحينئذ ففي موارد الظن بعدم التكليف أو الشك فيه لا يجب الاحتياط في المسألة الفرعية إلا بمنجز خاص، وهو أحد أمور:

الأول: عمومات التكليف وإطلاقاته المفروض كونها قطعية الصدور- كعموم الكتاب- أو لكونها من الظنون الخاصة القليلة التي لا تنافي الانسداد، أو لكونها من الظنون المتيقنة من المهملّة الثابتة بدليل الانسداد إذا لم تكن كافية أيضاً بنحو تصلح لتعيين المهملّة.

ودعوى: سقوط العمومات والإطلاقات المذكورة بالعلم الإجمالي بتقييد وتخصيص كثير منها.

مدفوعة: بأنها إنما تسقط إذا لم يعلم بجعل الحجة الكافية في التمييز. أما مع جعل الظن بالمقدار الكافي هو المفروض بدليل الانسداد فلا وجه لسقوطها، بل يلزم الرجوع إليه في تمييز موارد المخالفة للمراد منها.

وحينئذ فمع تردد ما هو الحجة المجعل من الظن بين الظنون المختلفة لفرض إهمال النتيجة تجب الاحتياط في موارد العمومات التي قام الظن فيها على عدم التكليف للعلم الإجمالي بثبوت التكليف في بعضها على طبق العموم، لعدم حجية بعض الظنون القائمة على التخصيص. فتأمل جيداً.

الثاني: الأصول الإحرازية المقتضية للتكليف كاستصحاب التكليف الذي يجري مع العلم الإجمالي بالمخالفة على التحقيق.

الثالث: الأصول غير الإحرازية المقتضية للاحتياط كأصالة الاحتياط في الشبهة التحريمية أو في الشك في الجزئية أو الشرطية. إلا أن التحقيق عدم ثبوت الدليل على الأصول المذكورة.

الرابع: العلم الإجمالي بالتكليف في الموارد الخاصة، كما في موارد الدوران بين القصر والإتمام والجهر والإخفات. هذا وحيث أن الموارد المذكور ليست كثيرة فالظاهر عدم لزوم العسر من الاحتياط فيها مع الرجوع في غيرها إلى الأصول الترخيضية. وأما الكلام في المقام الثاني: فالظاهر أن لزوم العسر من الاحتياط في المسألة

من مراعاة الاحتياطين معاً في الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن (١)، فإذا فرضنا هذا الظن مجملاً لزم العمل بكل ظن مما يقتضي الظن بالتكليف احتياطاً، وأما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم فيعمل بها، فراراً عن لزوم العسر.

قلت: دفع 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 (٢)، فافهم.

الأصولية بموافقة جميع الظنون بالتكليف دون الظنون بعدمه يقتضي حجية الظن في تعيين المهملة، كما ذكرناه في وجه ترجيح الظن المظنون الاعتبار عند الكلام في المعمم الأول، وذكرنا تفصيل الكلام في ذلك، فراجع.

ومنه يظهر أن التعميم بقاعدة الاشتغال يتسنى على عدم لزوم العسر من الاحتياط في المسألة الأصولية، كما أنه لا يقتضي إلا التعميم بالإضافة إلى الظن بالتكليف، وأما الظن بعدم التكليف فاللازم البناء على عدم حجته أصلاً وإنما يرجع في مورده إلى الأصول والعمومات المقتضية لإثبات التكليف أو نفيه. فلاحظ وتأمل جيداً.

(١) يعني بعدم التكليف، والوجه فيه: أن رجحان الاحتمال المطابق للاحتياط موجب لأولويته عقلاً. لكن هذا مبني على كون لزوم العسر مقتضياً لتبويض الاحتياط لا لسقوطه كلية، وهو - مع أنه خلاف التحقيق - لا يناسب القول بالكشف، بل المناسب له هو سقوط الاحتياط كلية، وإجراء دليل الانسداد في تعيين المهملة بالوجه الذي ذكرناه قريباً. فلاحظ.

(٢) يعني: لا لقاعدة الاشتغال، كما هو غرض المعمم.

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 (١)، وعرفت أيضاً ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته: من وجوب اعتبار المتيقن - حقيقة أو بالإضافة - ثم ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصيل الذي تقدم في آخر المعجم الأول من المعجمات الثلاثة.

ثم إن هذا من المصنف رحمته الله اعتراف بلزوم العمل بكل ظن بالتكليف لقاعدة الاشتغال، وأن التبعض إنما هو في الظنون القائمة على عدم التكلف لا غير. وهو لا يناسب ما سبق منه رحمته الله في المعجم الأول من أن تعذر الاحتياط في المهمة يقتضي حجية الظن في تعيينها. بل كان المناسب له هناك التفصيل بين الظن بالتكليف فيعمل به مطلقاً، والظن بعدمه فيبني على الإهمال ويقتصر فيه على خصوص مظنون الحجية، فالظن بالحجية لا يرجع إليه إلا في الظنون المخالفة للاحتياط دون المطابقة له. والظاهر ابتناء الكلام في ذلك على أن لزوم العسر موجب لسقوط الاحتياط كلية. أو للتبعض فيه.

فعلى الأول - الذي عرفت أنه التحقيق - لا موجب للعمل بجميع الظنون بالتكليف احتياطاً - كما أشرنا إليه قريباً - بل يقتصر على مظنون الحجية من الظنون المطابقة للاحتياط والمخالفة له لجريان دليل الانسداد في المهمة، كما ذكرناه سابقاً. وعلى الثاني - الذي عرفته من المصنف رحمته الله - يتعين العمل بجميع الظنون بالتكليف احتياطاً، كما ذكره المستشكل، ويقتصر في مظنون عدم التكليف على خصوص مظنون الحجية لكفايته في رفع العسر. فلاحظ وتأمل جيداً. (١) مما سبق تعرف أنه هو الظاهر.

وأما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الإطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية، وأنه يقبح من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك، فالتعميم وعدمه لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب (١)، لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الأسباب المحصلة له، كما لا فرق فيما كان المقصود الانكشاف الجزمي بين أسبابه، وإنما يتصور من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه التحير عرفاً.

وجوب الاقتصار
على الظن
الاطمئنان بناءً
على الحكومة

بيان ذلك: أن الثابت من مقدمتي بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيلي: هو وجوب الامتثال الإجمالي بالاحتياط في إتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة، لكن المقدمة الثالثة النافية للاحتياط إنما أبطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية، بأن يحتاط في كل

(١) يعني: التعميم المبني على إهمال النتيجة ابتداءً، وأما التعميم ابتداءً فهو الذي اختاره رحمته.

ومنه يظهر الإشكال في قوله: «وإنما يتصور من حيث مرتبة الظن» فإن اللازم بناءً على ما ذكره دعوى جزم العقل بالتبعض من حيث المرتبة ابتداءً لا بعد إهمال النتيجة. وكيف كان فقد عرفت أن اللازم إهمال النتيجة من حيث الأسباب والمرتبة والموارد من دون فرق بين القول بالكشف والحكومة، لا ببناء العمل بالظن على تمامية المقدمات، في كل مورد بخصوصه، وقد عرفت أن تماميتها في المجموع إنما هو بنحو القضية المهمة وهو لا يقتضي إلا الرجوع للظن كذلك فراجع.

واقعة قابلة للاحتياط أو يرجع إلى الأصل كذلك، ومن المعلوم أن إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية (١)، وحينئذٍ فلا يثبت من ذلك إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والأصول في الجملة.

ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوي الاطمئنان أقرب إلى العلم عند تعذره، وأنه إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الأقرب إلى العلم.

وحينئذٍ: فكل واقعة تقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسألة (٢) أو الاحتياط العام من جهة كونها إحدى المسائل التي نقطع بتحقيق التكليف فيها، إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أمانة ظنية توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع تركنا الاحتياط وأخذنا بها (٣).

وكل واقعة ليست فيها أمانة كذلك، نعمل فيها بالاحتياط، سواء لم توجد أمانة أصلاً كالوقائع المشكوكة، أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان.

(١) يعني: بنحو يقتضي جواز ترك الاحتياط في تمام المسائل. وهذا منه بإيجاز مبني على تبعض الاحتياط الذي عرفت الكلام فيه.

(٢) كما في موارد الدوران بين القصر والتمام.

(٣) إذا لم يكن مقتضاها خلاف الأصل، كالاستصحاب في تلك المسألة، وإلا لزم العمل بالأصل، وتقديمه على الظن المذكور، بناء على جريان الأصول الإلزامية في أطراف العلم الإجمالي، كما هو التحقيق.

وكل واقعة لم يمكن فيها الاحتياط (١)، تعين التخيير في الأول (٢)، والعمل بالظن في الثاني (٣) وإن كان في غاية الضعف، لأن الموافقة الظنية أولى من غيرها، والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب، لانتقاضهما بالعلم الإجمالي (٤)، فلم يبق من الأصول إلا التخيير، ومحله عدم رجحان

(١) إما بالذات، كما في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة، أو بالعرض، كما في الدوران بين القصر والتمام مع ضيق الوقت عن الجمع بينهما، فإنه وإن وجب الجمع بينهما بالإتيان بأحدهما في الوقت وبالأخر في خارجه، إلا أن المهم تعيين ما يجب الإتيان به في الوقت.

(٢) وهو مورد الشك الذي لم يقم فيه أمانة على أحد الطرفين. لكن ذلك يختص بما إذا لم تقتض الأصول أحد الطرفين، وإلا تعين العمل بالأصل بناءً على حجيته في أطراف العلم الإجمالي كما هو التحقيق، وإن كان مذهب المصنف رحمته خلاف ذلك، كما سبقت الإشارة إليه في المقدمة الثالثة، وسيشير إليه هنا. وتفصيل الكلام في محله.

(٣) يعني: في مورد قيام الأمانة على أحد الطرفين. لكن وجوب العمل بالظن هنا لا يخلو عن إشكال، بل منع، لعدم الدليل عليه بعد سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بسبب تعذر أحد الطرفين.

نعم قد يتجه بناء على تبويض الاحتياط في مثل ذلك لجريان مقدمات الانسداد حينئذ في الواقعة الشخصية، الذي عرفت أنه يقتضي حجية الظن مطلقاً وإن كان ظاهر المصنف رحمته في مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة من مباحث أصل البراءة عدم ترجيح المحتمل المظنون، حيث لم يذكر ذلك من المرجحات. على أنه لو فرض العمل بالظن فهو مختص بما إذا لم يكن مخالفاً للأصل - كالاستصحاب - وإلا كان العمل على الأصل بناءً على ما عرفت من حجيته في أطراف العلم الإجمالي.

(٤) عرفت الاشكال في انتقاض الاستصحاب بذلك، خصوصاً

أحد الاحتمالين، وإلا فيؤخذ بالراجع (١).

ونتيجة هذا: هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الاطمثاني إن أمكن (٢)، والعمل بالظن في الوقائع المظنونة بالظن الاطمثاني (٣)، فإذا عمل المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقة - الغير الواجب على المكلف من جهة العسر - إلا إلى الموافقة الاطمثانية، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظن الاطمثاني بها.

النتيجة بناء
على الحكومة
هو التبعض
في الاحتياط

وأما مورد التخيير، فالعمل فيه على الظن الموجود في المسألة وإن كان ضعيفاً، فهو خارج عن الكلام (٤)، لأن العقل لا يحكم فيه بالاحتياط (٥) حتى يكون التنزل منه إلى شيء آخر، بل التخيير أو العمل

مرکز تحقیقات فقهی وعلوم اسلامی

إذا كان الزامياً.

(١) عرفت الاشكال في ذلك.

(٢) عرفت قرب الرجوع إلى الاصول: هذا وفي بعض النسخ زيادة قوله بعد ذلك: «والأفبالأصول» وهو يلائم ما سبق منه قريباً من عدم الرجوع للبراءة والاستصحاب.

(٣) بناءً على ما سبق من المصنف رحمته الله يكون العمل به من باب الاحتياط بها هو حجة. هذا إذا كان مقتضياً للتكليف. وأما الظن الاطمثاني بعدم التكليف فالعمل به من باب لزوم العسر من الاحتياط في مورده لا لأنه حجة على نفي التكليف. وسيأتي من المصنف التنبيه على ذلك لا تتقاضيهما بالعلم الإجمالي.

(٤) يعني: فلا يكون منافياً لما سبق من لزوم الاقتصار على الظن الاطمثاني.

(٥) كأنه من جهة فرض تعذر الاحتياط في مورد التخيير. لكن المفروض في

بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة.

وإن شئت قلت: إن العمل في الفقه في مورد الانسداد على الظن الاطمئنانى ومطلق الظن والتخير، كل في مورد خاص (١)، وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل.

وقد سبق لذلك مثال في الخارج، وهو: ما إذا علمنا بوجود شياه محرمة في قطيع، وكان أقسام القطيع - بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرمات - خمسة، قسم منها يظن كونها محرمة بالظن القوي الاطمئنانى لأن المحرم منحصر فيه (٢)، وقسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتخير، وثالث يشك في كونها محرمة، وقسم منها في مقابل

محل الكلام التعلل أيضاً، وليس الواجب الاتبعيض الاحتياط وهو ممكن في مورد التخير أيضاً. فالظاهر أن وجوب العمل بمطلق الظن هنا ليس لخروجه عن محل الكلام، بل لما عرفت من أن ذلك راجع إلى جريان مقدمات الانسداد في الواقعة الشخصية، وقد سبق من المصنف رحمته أنه يقتضي حجية الظن مطلقاً من دون فرق بين المراتب والموارد والأسباب.

نعم هو مبني على تبعيض الاحتياط مع تعلل الاحتياط التام، أما بناء على سقوطه كلية فلا مانع من الرجوع للأصول فلا تتم مقدمات الانسداد وقد عرفت أن ما ذكره المصنف رحمته هنا مناف لما يظهر منه في مبحث مسألة الدوران بين الوجوب والحكمة من مباحث الأصول العلمية.

(١) فالعمل مع الظن الاطمئنانى مع إمكان الاحتياط، وبمطلق الظن مع تعلل الاحتياط وحصول الظن وبالتخير مع تعلل الاحتياط وعدم الظن.

(٢) إذ مع الظن الاطمئنانى بالانحصار يطمئن بخلو الباقي عن الحرام، فلا مجال لفرض بقية الأقسام إلا الرابع.

الظن الأول (١)، وقسم منها في مقابل الظن الثاني (٢)، ثم فرضنا في المشكوكات وهذا القسم من الموهومات (٣) ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب.

وحينئذٍ: فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب (٤)، فإذا انتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر واحتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمة، كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطمئنان (٥) أولى من الكل، فيبنى على العمل به، ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب (٦)، ويعمل بمطلق الظن في المظنون

(١) يعني: يظن بالظن الاطمئنان بعدم كونه محرماً.

(٢) يعني: يظن ظناً ضعيفاً بعدم كونه محرماً.

(٣) وهو القسم الخامس من الأقسام المتقدمة.

(٤) وهو الأول والثاني والرابع من الأقسام المتقدمة. ثم إنه كان على المصنف رحمه الله فرض محتمل الوجوب في غير هذا القطيع ليطابق ما نحن فيه. حيث إن ما يمكن فيه الاحتياط في مورد احتمال الحكم الشرعي واجد للأقسام الخمسة، كما أن ما لا يمكن فيه الاحتياط كذلك فكان المناسب فرض قطيع آخر يدور الأمر فيه بين إقراره بين الوجوب والتحريم. مع الظن في بعضها بخصوص الوجوب مع الاطمئنان وبدونه والظن في آخر بخصوص التحريم كذلك ويتساوي الاحتمالان في الثالث. فإن ذلك أنسب بما نحن فيه، كما لا يخفى.

(٥) وهو القسم الرابع من الأقسام المتقدمة.

(٦) وهو القسم الثالث.

منه (١).

الفرق بين العمل
بالظن بعنوان
النهيض في
الاحتياط أو
بعنوان الحجية

لكنك خبير: بأن هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن
الاطمئنان في شيء، لأن معنى حجيته أن يكون دليلاً في الفقه - بحيث
يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد الخلو عنه إلى مقتضى
الأصل الذي يقتضيه - والظن هنا ليس كذلك، إذ العمل:

أما في موارد وجوده، ففيما طابق منه الاحتياط على الاحتياط لا
عليه، إذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد (٢)، وفيما خالف الاحتياط لا
يعول عليه إلا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر (٣)، وإلا فلو فرض فيه
جهة أخرى لم يكن معتبراً من تلك الجهة (٤)، كما لو دار الأمر بين شرطية

(١) وهو القسم الخامس. هذا وقد عرفت قرب الرجوع للاستصحاب لو
كان له موضوع في جميع هذه الأقسام.

(٢) هذا بناء على ما سبق منه في المقدمة الثالثة من أن سقوط الاحتياط التام
لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، بل اللازم التبويض في الاحتياط. وقد
عرفت أن الحكومة تبتني على ذلك. أما بناء على أنه يوجب سقوط العلم الإجمالي عن
المنجزية، فلا بد من نصب الشارع الطريق على الأحكام الواقعية مع فرض اهتمامه
بها وعدم ترخيصه في إهمالها، وهو راجع إلى حجية الظن بنحو الكشف على ما سبق
توضيحه في أول التنبيه الثاني. فراجع.

(٣) فالعمل في الحقيقة بقاعدة نفي العسر لا به وإن طابقت عملاً.

(٤) لا مانع من التفكيك في الحجية بين الجهات المتلازمة كما في البيئة على
السرقه، حيث إنها حجة في إثبات الضمان لا في إثبات القطع، بل لا بد فيه من أربعة
شهود فالعمدة في نفي حجية الظن ما سبق.

شيء (١) وإباحته واستحبابه، فظن باستحبابه، فإنه لا يدل مقدمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء (٢)، والأخذ بالظن في عدم وجوبه، لا في إثبات استحبابه (٣).

وأما في موارد عدمه وهو الشك، فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلوم إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة، كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه يتبعض في الاحتياط وطرحه (٤) في بعض الموارد دفعاً للخرج، ثم يعين العقل للطرح البعض



- (١) يعني: في واجب.
(٢) لفرض الظن بعدم التكليف الالزامي.

(٣) فإن الرجوع إلى الظن في الأحكام غير الالزامية - كالأستحباب - لا مجال لإثباته بمقدمات الانسداد لعدم قابليتها للاحتياط اللازم المستلزم للخرج أو اختلال النظام، بل ليس الاحتياط فيها إلا راجحاً من حيثية موافقة الحكم غير الإلزامي عملاً وتحصيل مصلحته، ولا محذور فيه من خرج أو اختلال نظام، بل يبقى لاختيار المكلف، كما هو الحال في موافقة الحكم مع العلم به تفصيلاً، فلا محذور من عدم نصب الحجة عليها.

نعم قد يستبعد ترك الشارع الأقدس لها بلا حجة. فيتعين كون الظن حجة بعد عدم وجود حجة سواء. لكنه استبعاد محض لا أثر له في المقام ما لم يبلغ مرتبة اليقين، ولا مجال لليقين بعد عدم لزوم محذور من ترك نصب الحجة لما عرفت. ولو فرض حصول اليقين كان أمراً شخصياً لا يستند إلى جهة عقلية. فلاحظ.

- (٤) يعني: طرح الاحتياط.

الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً ضعيفاً في الغاية (١).

فإن قلت: إن العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة إلى المظنونات مطلقاً يوجب العسر فضلاً عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظن الغير القوي، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن ووجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل (٢)، وهذا مساو في المعنى لحجية الظن المطلق، وإن كان حقيقة تبعية في الاحتياط الكلي، لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل.

قلت: لا نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القوي في نفي التكليف، فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات، وذلك لأن حصول الظن الاطمثاني غير عزيز في الأخبار وغيرها (٣).

أما في غيرها، فلأنه كثيراً ما يحصل الاطمثان من الشهرة والإجماع المنقول والاستقراء والأولية.

وأما الأخبار، فلأن الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدور

(١) لما تقدم في المقدمة الرابعة من تعيين الرجوع للظن، ولما تقدم هنا منه عليه السلام من لزوم الاقتصار على المتيقن وهو الظن الاطمثاني وعدم ترك الاحتياط الا مع كون احتمال التكليف ضعيفاً جداً.

(٢) بناء على تبعية الاحتياط يكون ترك الاحتياط في المشكوكات من جهة العسر، لا رجوعاً إلى الأصل وإن اتفقا عملاً، لسقوط الأصل بالعلم الإجمالي عند المصنف عليه السلام.

(٣) يعني: فهو لأجل كثرة نفي بمعظم الفقه، ولا يلزم العسر.

المتن (١)، وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه - ولو في خصوص الرواية - وإن لم يكن إمامياً أو ثقة على الإطلاق (٢)، إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

وأما احتمال الإرسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي (٣)، وهو داخل

(١) وأما الظن أو الاطمئنان بإرادة ظهور الكلام أو بصدوره لبيان الحكم الواقعي لا لتقية أو نحوها، فلا يلزم حصولها، لكفاية أصالة الظهور والجهة عنهما، لأنهما من الظنون الخاصة وإن لم يحصل بهما الظن أو الاطمئنان.

ودعوى: أنه مع عدم حصول الظن بهما لا يظن بالحكم الشرعي ولا بالامتنال - الذي هو مقتضى مقدمات الانسداد - لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين.

مدفوعة: بأن اعتبار الظن أو الاطمئنان على حد اعتبار العلم، فإنه لا يراد به إلا التنزل منه إليهما، فكما كان مقتضى حجية العلم العمل عليه سواء تعلق بالحكم ابتداءً، فيعمل به وحده، أم تعلق ببعض مقدماته من الصدور أو غيره، فيعمل به منضمّاً إلى الحجج في بقيتها وإن لم يحصل منها العلم، فلذا الحال في الظن أو الاطمئنان.

ولذا لا إشكال حتى بناءً على تبعض الاحتياط في كفاية قيام الحجج والأصول الخاصة في إحراز موضوعات الأحكام، مع أن الامتنال لا يكون اطمئنانياً بها، كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز ونحوهما.

(٢) يعني: حتى في غير الرواية.

(٣) لظهور كلامه في كون نقله عن حس ومباشرة لا اعتماداً على نقل غيره له. لكن أصالة الظهور في كلام الراوي لا أثر لها بعد عدم كونه حجة بالخصوص.

غايته أن العلم والاطمئنان بارادته لظاهر الكلام في عدم الإرسال يوجب الاطمئنان بصدور الكلام عن الإمام عليه السلام، وأصالة الظهور كبقية الأصول التعبدية

في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظن فضلاً عن الاطمئنان منه، فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالانسناد (١)، لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر، لأن الجهة التي يعتبر فيها الظن الاطمئنان هو جهة صدق الراوي في إخباره عما يروي عنه، وأما أن إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظن (٢)، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً، لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

وبالجملة: فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها من الأمارات، بحيث لا يحتاج إلى ما دونها، ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور (٣) وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة

- بل الأمارات - إنما تكون حجة بلحاظ ترتب الأثر العملي عليها ولو بضميمة غيرها، لا بلحاظ الاطمئنان ونحوه من اللوازم الخارجية للعلم بها هو صفة خاصة. ويفترق هذا عما سبق بأنه بعد فرض تحقق الاطمئنان بصدور الكلام عن الإمام عليه السلام وحجية الاطمئنان - لما تقدم - تكون أصالة الظهور في كلامه عليه السلام مورداً للأثر العملي، ولو بالانضمام إلى غيرها لحجية كلامه عليه السلام.

نعم لو فرض حجية خبر الثقة بنفسه - لا بما هو موجب للاطمئنان بصدور الكلام عن الإمام عليه السلام - لترتب الأثر على أصالة الظهور في كلامه، فيبني في الفرض على عدم الإرسال، كما هو الحال بناء على حجية خبر الواحد بالخصوص.

(١) لاحتمال الإرسال.

(٢) لما عرفت من كونه من الظنون الخاصة التي لا يعتبر فيها إفادة الظن الشخصي، فضلاً عن الاطمئنان. لكن عرفت الإشكال في كفاية ذلك في خصوص المقام.

(٣) فاعل (يلزم) في قوله: «ولا يلزم من الرجوع...».

الاطمئنان (١)، قريبة جداً (٢). إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواة وفتاوى العلماء.

وكيف كان: فلا أرى الظن الاطمئنان الحاصل من الأخبار وغيرها من الأمارات أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعل هذا أكثر (٣).

ثم إن الظن الاطمئنان من أمانة أو أمارات إذا تعلقت بحجية أمانة ظنية كانت في حكم الاطمئنان وإن لم تفده، بناء على ما تقدم: من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق، إلا أن يدعي مدع قلتها بالنسبة إلى نفسه (٤)، لعدم الاطمئنان له غالباً من الأمارات القوية وعدم ثبوت حجية أمانة بها أيضاً (٥)، وحينئذ فيتعين في حقه التعدي منه إلى مطلق الظن.

عدم الفرق في
الظن الاطمئنان
بين الظن بالحكم
أو الظن بالطريق

(١) يعني: فيجب الاحتياط فيها.

(٢) خبر قوله: «فدعوى...».

(٣) هذا وإن لم يكن قريباً، إلا أن الأخبار المصححة بعدلين غير كافية ظاهراً كما يشهد به ما سبق منه في رد الوجه الثاني من وجوه التعميم، فكون الظن الاطمئنان أكثر منها لا يشهد بكفايته وعدم لزوم العسر من الاقتصار عليه. ولا سيما مع كون المرجع في مورد عدم الاطمئنان عند المصنف عليه السلام هو الاحتياط، والمرجع في مورد فقد الخبر المصحح بعدلين بناءً على حجيته هو الأصل المقتضي للسعة.

(٤) لأن الاطمئنان من الأمور الوجدانية التي تختلف باختلاف الأشخاص، فبعضهم يطمئن من أضعف أمانة، وآخر لا يطمئن من الأمارات القوية، فتكثر موارد الاطمئنان للأول، وتقل للثاني.

(٥) يعني من باب حجية الظن بالطريق، لعدم حصول الظن المذكور له.

الإشكال في
العمل بما يقتضيه
الأصل في
المشكوكات

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 قلة المشكوكات، لأن أغلب المسائل يحصل فيها الظن بأحد الطرفين (١)، كما لا يخفى.

مع أن الفرق بين الاحتياط في جميعها (٢) والعمل بالأصول الجارية في خصوص موارد (٣) إنما يظهر في الأصول المخالفة للاحتياط (٤)، ولا ريب أن العسر لا يحدث بالاحتياط فيها (٥)، خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك، وهو غير موجب للعسر (٦).

(١) كما تقدم منه عليه السلام في المقدمة الثالثة: وهو لا يخلو عن إشكال، ويحتاج إلى سبر للمسائل الفقهية إجمالاً، مع أنه يختلف باختلاف الأشخاص، كالاطمئنان.

(٢) يعني: في جميع المشكوكات، كما ذكره المصنف عليه السلام.

(٣) التي قد تقتضي الاحتياط، كما في مثل الدوران بين القصر والإتمام وموارد الشك في المحصل، وقد تقتضي السعة، كما في موارد شبهة البدوية في التكليف. وهذا هو الذي ذكره المستشكل في المقام.

(٤) أما الأصول الموافقة للاحتياط فلا يشر الرجوع إليها تخفيف العسر.

(٥) كأنه لقلّة موارد (٣) وهو غير ظاهر لكثرة الوقائع التي يرجع فيها إلى الأصول الترخيضية، خصوصاً البراءة. إلا أن يرجع إلى ما ذكره أولاً من قلة الوقائع المشكوكة التي لا رجحان فيها لأحد الطرفين، فيجري فيه ما سبق.

(٦) لأن الترك لا يحتاج إلى مؤنة، فيتسنى للمكلف أن يترك أموراً كثيرة في وقت واحد، بخلاف الفعل. لكن قد يلزم العسر من الترك بسبب كون المتروك مورداً للابتلاء العام، فيحتاج تركه إلى مؤنة.

وحينئذٍ: فلا يثبت المدعى، من حجية الظن وكونه دليلاً بحيث يرجع في موارد عدمه إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات.

والحاصل: أن العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلي الثابت بمقتضى العلم الإجمالي في الوقائع.

نعم، لو ثبت بحكم العقل أن الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الأحكام الشرعية نفيًا وإثباتًا كالعلم، انقلب التكليف إلى الظن، وحكمنا بأن الشارع لا يريد إلا الامتثال الظني (١)، وحيث لا ظن - كما في المشكوكات - فالمرجع إلى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام (٢)، فيكون كما لو انفتح باب العلم أو الظن الخاص، فيصير لزوم العسر حكمة في عدم ملاحظة الشارع العلم الإجمالي في الامتثال بعد تعذر التفصيلي، لا علة حتى يدور الحكم مدارها (٣).

ولكن الإنصاف: أن المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة، كما

(١) لصلوحه لتمييز موارد العلم الإجمالي وانحلال العلم الإجمالي به، فلا منجز لموارد الشك الخالية عنه.

(٢) لما عرفت من عدم المنجز لها، فلا محذور من الرجوع فيها إلى الأصول المذكورة.

(٣) بل قد يكون علة، غاية أنه علة لسقوط الاحتياط في المقام، وسقوط الاحتياط في خصوص بعض الموارد إنما هو للارتباطية بين الموارد في الاحتياط، بناءً على أن سقوط الاحتياط في المقام ناش عن سقوط التكليف المعلوم بالإجمال ومانع من منجزية العلم الإجمالي مطلقاً، خلافاً لما ذكره المصنف رحمته الله من التبعض في الاحتياط.

يظهر لمن راجعها وتأملها (١).

نعم، لو ثبت أن الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكورة (٢)، لكن عرفت فساد دعواه في الغاية، كدعوى أن العلم الإجمالي مقتضي للاحتياط الكلي إنما هو في موارد الأمارات دون المشكوكات (٣)، فلا مقتضي فيها للعدول عما تقتضيه الأصول الخاصة في موارد (٤)، فإن هذه (٥) الدعوى يكذبها ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي

(١) عرفت غير مرة أن هذا مبني على أن قاعدة العسر هل تقتضي التصرف في قاعدة الاحتياط مع بقاء التكليف المعلوم بالإجمال منجزاً، أو التصرف في نفس التكليف الشرعي، فلا موضوع للاحتياط معه. وقد عرفت من المصنف الأول.

(٢) عرفت أن ذلك وإن اقتضى عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، إلا أنه عند المصنف ليس مبنياً على الرجوع للأصول، بل لقاعدة العسر، وإن لم يكن فرق بين الأمرين عملاً.

(٣) حاصل الدعوى المذكورة أنه كما يعلم إجمالاً بثبوت التكليف الشرعية في جميع موارد احتمالها كذلك يعلم إجمالاً بثبوتها في خصوص موارد الظن، وحينئذ فإن كان المعلوم في الثاني بقدر المعلوم في الأول تعين انحلال الأول بالثاني، ابتداء فلا ينتجز إلا العلم الثاني بلا حاجة إلى لزوم العسر من الاحتياط في الأول وإن كان أقل منه كان كل من العلمين منجزاً في نفسه، إلا أنه لو فرض سقوط الأول عن المنجزية بسبب العسر والخرج بناء على عدم تبعض الاحتياط بقي الثاني منجزاً في نفسه بلا محذور فيجب الاحتياط فيه لا غير.

(٤) لخروجها عن العلم الإجمالي فلا يحتاج في سقوط الاحتياط فيها إلى دعوى لزوم الحرج منه.

(٥) بيان لفساد دعوى اختصاص العلم الإجمالي بموارد الأمارات.

قبل استقصاء الأمارات، بل قبل الاطلاع عليها (١)، وقد مر تضعيفه سابقاً (٢)، فتأمل فيه، فإن ادعاء ذلك ليس كل البعيد.

ثم إن نظير هذا الإشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول العملية، وارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والأخبار المتيقن كونها ظنوناً خاصة.

توضيحه: أن من مقدمات دليل الانسداد إثبات عدم جواز العمل بتلك الظواهر، للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد (٣)،

الإشكال
في الأصول
اللفظية أيضاً

(١) هذا لا ينافي انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي في خصوص موارد الأمارات لو فرض الالتفات إليه ولو إجمالاً حين العلم الإجمالي الكبير وقبل النظر فيها، كما لا ينافي منجزية العلم المذكور بعد حصوله فيجب الاحتياط فيه بعد سقوط الاحتياط في مورد العلم الإجمالي الكبير من جهة لزوم العسر بناءً على عدم تبعض الاحتياط، بل سقوطه كلية بسبب العسر.

(٢) قال بعض أعظم المحققين رحمته الله: «تقدم بعض الكلام في ذلك نقضاً وإبراماً عند الكلام في حجية الأخبار من حيث الخصوص». ولم يتضح مما سبق هناك تضعيف ذلك. نعم له نحو ارتباط به.

(٣) تقدم منه التعرض للعلم الإجمالي المذكور في المقدمة الثالثة في آخر الكلام في تبعض الاحتياط. وتقدم منه إنكاره. وعليه بنى الإشكال في العمل بالظن في قبال الظواهر المذكورة بناءً على تبعض الاحتياط. وتقدم منا أن العلم الإجمالي المذكور لو لم يتم لأشكال العمل بالظن في قبال الظواهر المذكورة حتى بناءً على أن مقتضى مقدمات الانسداد حجية الظن لا تبعض الاحتياط. نعم تقدم منا تقريب ثبوت العلم الإجمالي المذكور. فراجع.

فتصير جملة لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات أو في المشكوكات أيضاً (١)، وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط وبالأصل المخالف للاحتياط (٢)، فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الإجمال حتى يصح الاستدلال بها في المشكوكات، إذ لم يثبت كون الظن مرجعاً كالعلم (٣)، بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفة؟ مثلاً: إذا أردنا التمسك بـ «أوفوا بالعقود» لإثبات صحة عقد انعقدت أمانة - كالشهرة أو الإجماع المنقول - على فساد، قيل: لا يجوز التمسك بعمومه، للعلم الإجمالي بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لا نعلم تفصيلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن - من جهة عدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد (٤)، وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزماً للخرج - فإذا شك في صحة عقد لم يقم على حكمه أمانة ظنية، قيل: إن الواجب الرجوع إلى عموم الآية، ولا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف (٥).

(١) يعني: من باب تبعض الاحتياط لتسليم لزوم العسر من الاحتياط فيها.

(٢) يعني: في المشكوكات بناء على عدم وجوب الاحتياط فيها للزوم العسر.

(٣) حتى يوجب انحلال العلم الإجمالي الذي أوجب إجمال الظواهر المذكورة.

(٤) كما في موارد الدوران بين الوجوب والحرمة.

(٥) إذ لا يصلح ذلك لتمييز موارد المعلوم بالإجمال ولا لإنحلال العلم

الإجمالي بعد فرض عدم رجوعه إلى حجية الظن.

ودفع هذا - كالإشكال السابق (١) - منحصراً في أن يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن كالعلم، ليرتفع الإجمال في الظواهر - لقيامه في كثير من موارد - من جهة ارتفاع (٢) العلم الإجمالي، كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم إجمالاً في الباقي.

أو يدعى أن العلم الإجمالي الحاصل في تلك الظواهر إنما هو بملاحظة موارد الأمارات، فلا يقدح في المشكوكات (٣) سواء ثبت حجية الظن أم لا (٤).

وأنت خير: بأن دعوى (٥) النتيجة على الوجه المذكور (٦) يكذبها مقدمات دليل الانسداد (٧).

(١) وهو إشكال الرجوع في المشكوكات للأصول العملية. لكن عرفت أن الإشكال المذكور يندفع لو فرض لزوم العسر من الاحتياط في المشكوكات ولا ينحصر بالوجهين الآتين، بخلاف إشكال الرجوع للأصول اللفظية، فإن اندفاعه منحصر بالوجهين المذكورين.

(٢) تعليل لارتفاع الإجمال في الظواهر بقيام الظن في كثير من موارد. (٣) لخروجها عن أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع من التمسك فيها بالأصول اللفظية، لعدم إجمالها بالاضافة إليها. واختصاص الإجمال بموارد الأمارات التي هي أطراف العلم الإجمالي المذكور.

(٤) بأن قيل بتبعض الاحتياط على طبقه.

(٥) هذا جواب عن الوجه الأول لدفع الإشكال المتقدم.

(٦) يعني: بنحو يقتضي حجية الظن.

(٧) على ما تقدم وتقدم الكلام فيه.

ودعوى (١): اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الأمارات، مضعفة بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الأمارات ومواردها (٢)، وقد تقدم سابقاً (٣) أن المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف العلم الإجمالي (٤) - لنراعي فيها حكمه - وعدم دخولها، هو تبديل طائفة من المحتملات - المعلوم لها دخل في العلم

(١) هذا جواب عن الدفع الثاني للإشكال المتقدم.

(٢) على ما تقدم منه، لكن الظاهر أنه لا مجال لدعوى ذلك في المقام، فإنه لما كانت أصالة الظهور محكمة بنظر أهل اللسان فلا موجب للعلم بمخالفتها لمрад المتكلم إلا الاطلاع على الأمارات الكثيرة الدالة على المخالفة التي يعلم إجمالاً بصدق بعضها وإن لم تكن حجة في أنفسها.  مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية وهذا بخلاف العلم بوجود الأحكام الشرعية، فإنه ملازم للعلم بوجود الشريعة، ولا يحتاج إلى الاطلاع على الأمارات الدالة عليها، فلا مجال لهذا الوجه هنا وإن كان له مجال فيما سبق. على أنه سبق الكلام فيه من بعض الجهات الأخر.

(٣) تقدم هذا منه في الإشكال الأول على الوجه الأول من الوجوه العقلية التي يستدل بها لحجية خبر الواحد بالخصوص. وتقدم منا الكلام فيه، وتوجيه الإشكال بوجه آخر لا يرد على دعوى اختصاص العلم الإجمالي بالظن، كما أشرنا إليه عند الكلام في تبعض الاحتياط، كما سبق.

وكيف كان فالظاهر أن عزل مقدار من المظنونات بنحو يرتفع العلم الإجمالي وضم طائفة من المشكوكات إلى الباقي لا يوجب رجوع العلم الإجمالي. لعدم احتمال كذب جميع الظنون وإمكان عدم وجود التكليف في موارد الشك فلا مجال لدعوى عدم خصوصية المظنونات في العلم الإجمالي.

(٤) كالمظنونات في المقام.

الإجمالي - بهذه الطائفة المشكوك دخولها (١)، فإن حصل العلم الإجمالي كانت من أطراف العلم، وإلا فلا.

وقد يدفع الإشكالان (٢): بدعوى قيام الإجماع بل الضرورة على أن المرجع في المشكوكات إلى العمل بالأصول اللفظية إن كانت، وإلا فإلى الأصول العملية.

وفيه: أن هذا الإجماع مع ملاحظة الأصول في أنفسها (٣)، وأما مع طرو العلم الإجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد - غاية الكثرة - فالإجماع على سقوط العمل بالأصول مطلقاً، لا على ثبوته.

ثم إن هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا لكل أحد قبل تمييز

(١) كالمشكوكات في المقام.

(٢) وهما الإشكال بامتناع الرجوع في المشكوكات للأصول العملية، والإشكال بامتناع الرجوع فيها للأصول اللفظية.

(٣) هذا إنما يتوجه لو كان الاستدلال بالإجماع القوي، أما لو كان الاستدلال بالإجماع العملي فلا وجه له، إذ لا معنى للتقدير والتعليق في العمل. بل لو تم الإجمال العملي كان كاشفاً عن خلل فيما ادعي كونه مانعاً من الرجوع للأصول العملية واللفظية.

فالأولى الجواب حيثُذ بأن عملهم بالأصول اللفظية والعملية كان مبنياً على عدم تنجز العلم الإجمالي المذكور وانحلاله بقيام الطرق الخاصة لبنائهم على انفتاح باب العلم ووجود الحجج الخاصة الكافية، فلا مجال للاعتداد على العمل المذكور بناءً على الانسداد وثبوت العلم الإجمالي المانع من الرجوع للأصول. وكأن قوله عليه السلام: «ثم إن هذا العلم الإجمالي...» ناظر إلى ما ذكرنا.

الأدلة عن غيرها، إلا أن من تعينت له الأدلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون حمل بمؤداها، وصار المعلوم بالإجمال عنده معلوماً بالتفصيل (١)، كما إذا قامت أمانة معتبرة كالبيئة واليد على حرمة بعض القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهاها، فإنه يعمل بمقتضى الأمانة، ثم يرجع في مورد فقدها إلى أصالة الحل، لأن المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل، والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في أول الأمر.

وأما من لم يقيم عنده الدليل على أمانة، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط، والعمل بالأمارات لا من حيث إنها أدلة، بل من حيث إنها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر، فلا رافع لذلك العلم الإجمالي لهذا الشخص بالنسبة إلى المشكوكات (٢).

حاصل الكلام
في المسألة

فعلم مما ذكرنا: أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامة في الإنتاج (٣) إلا أن نتيجتها لا تفي بالمقصود: من حجية الظن وجعله كالعلم أو كالظن الخاص.

وأما على تقرير الكشف، فالمستتج منها وإن كان عين المقصود، إلا

(١) هذا موقف على كون مؤدى الطرق الظاهرية شرح المعلوم بالإجمال وحصره، وهو غير ظاهر في المقام فالأولى دعوى أن الطرق المذكورة بعد فرض حجيتها تقتضي انحلال العلم الإجمالي.

(٢) بناءً على تنجزها بالعلم الإجمالي لكونها من أطرافه.

(٣) حيث تقدم منه البناء على الحكومة. ومن هنا كانت هذه النسخة هي الصحيحة دون ما في بعض النسخ من جعل كلمة «الكشف» هنا بدل «الحكومة» وجعل كلمة «الحكومة» فيها يأتي قريباً بدلاً عن «الكشف».

أن الإشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة (١).

فإن كنت تقدر على إثبات حجية قسم من الخبر (٢) لا يلزم من الاقتصار عليه محذور، كان أحسن (٣)، وإلا فلا تتعد على تقرير الكشف عما ذكرناه من المسلك في آخره (٤)، وعلى تقدير الحكومة ما بينا هنا أيضاً: من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئنان بالحكم أو بطريقة أمارة دلت على الحكم وإن لم تفد اطمئناناً بل ولا ظناً، بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق.

وأما في ما لا يمكن الاحتياط (٥)، فالمتبع فيه - بناء على ما تقدم في المقدمات: من سقوط الأصول عن الاعتبار، للعلم الإجمالي بمخالفة الواقع فيها - هو (٦) مطلق الظن إن وجد (٧)، وإلا فالتخير.

وحاصل الأمر: عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلا

(١) كما تقدم منه تتبع وتقدم الكلام فيه.

(٢) يعني بالخصوص بالنظر إلى الأدلة المتقدمة في مسألة حجية خبر الواحد. فيكون مغنياً عن دليل الانسداد ورافعاً للمقدمة الأولى منه.

(٣) لا معنى للحسن في المقام، بل المدار على التمكن وعدمه بالنظر للأدلة. إلا أن يريد بحسنه كونه أقرب لراحة بال الفقيه وأولى بتسهيل عمله.

(٤) من الاقتصار على المتيقن إن وفي بمقدار الحاجة، وإلا لزم الرجوع في تعيين المهمة إلى الظن، على ما سبق تفصيله.

(٥) كما في مورد الدوران بين الوجوب والحرمة.

(٦) خبر لقوله: «المتبع...».

(٧) تقدم الإشكال في ذلك، وقرب التخير حتى مع الظن.

مع الاطمئنان بخلافه.

وعليك بمراجعة ما قدمنا من الأمارات على حجية الأخبار،
عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر
الثقة عرفاً (١) إذا أفاد الظن وإن لم يفد الاطمئنان، بل لعلك تظفر فيها
بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور (٢) مفيد للاطمئنان (٣)
يدل على حجية المصحح بواحد عدل (٤) - نظراً إلى حجية قول

(١) فإنها توجب كون خبر الثقة المفيد للظن بمنزلة الاطمئنان بناءً على عدم
الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق، فلا يحتاج في العمل به إلى دعوى لزوم
العسر من الاحتياط في المظنونيات بالظن غير الاطمئنان.

(٢) لأنه متيقن الحجية بناءً على الكشف، كما سبق.

(٣) فيدخل في المتيقن بناءً على الحكومة وتبعيض الاحتياط.

(٤) العبارة لا تخلو عن تشويش، لأن ظاهر قوله: «يدل على حجية المصحح
بواحد عدل» هو دلالة الخبر المصحح بعدلين المتيقن الحجية على الخبر المصحح
بواحد عدل ابتداءً بلا حاجة إلى مقدمة أخرى.

وظاهر قوله: «نظراً إلى حجية قول الثقة المعدل» وقوله بعد ذلك: «حجية
خبر الثقة المعدل المستلزم...» أن حجية المصحح بواحد عدل إنما تثبت بضميمة
دخول خبر المعدل في ملاك الحجية، ولولا ذلك فلا طريق لإثباته من نفس الخبر
المصحح بعدلين.

ولو أنه ﷺ أبدل قوله: «يدل على حجية المصحح بواحد عدل» بقوله: «يدل
على حجية خبر العدل» لجرى الكلام على سمت واحد، وسلم من التدافع. ومع أنه
المناسب لحال الأخبار الدالة على حجية الخبر، فإنها لا تتعرض للتعديل، كي يمكن
أن يتحصل منها حجية المعدل بعدل واحد ابتداءً. بل غاية ما يستفاد منها حجية خبر

الثقة (١) المعدل في تعديله، فيصير (٢) بمنزلة المعدل بعدلين - حتى (٣) يكون المصحح بعدل واحد متبعاً، بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه، لأن المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم (٤) على حجية قول الثقة المستلزم (٥) لحجية المصحح بعدل واحد، بناء على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للتعديلات (٦)، فيقضي (٧) به تقرير الحكومة.

العدل مع السكوت عن ثبوت طريق عدالته. وكان هذا هو مراد المصنف عليه السلام على غموض عبارته. ومحصله: أنه لو فرض دلالة الخبر المعدل بعدلين المشار إليه على حجية خبر العدل كان مقتضاه - بناءً على شموله للأخبار بالعدالة وعدم اختصاصه بالرواية - هو حجية خبر العدل الواحد المعدل للراوي، فإذا ثبتت به عدالة الراوي كانت روايته حجة لدخولها في خبر العدل المفروض ثبوت حجيته.

(١) الأولى - بناءً على ما سبق - إبدال (الثقة) بكلمة (العدل).

(٢) يعني: الراوي المعدل بعدل واحد.

(٣) متعلق بقوله: «تظفر» في قوله: «لعلك تظفر فيها....».

(٤) وهو الخبر المعدل بعدلين المفروض في المقام.

(٥) يتحمل ضميراً عائداً على (حجية) في قوله: «على حجية قول الثقة...».

(٦) إذ لو قيل باختصاص ما دل على حجية خبر العدل بالرواية لم يمكن اثبات حجية رواية المصحح بعدل واحد، لعدم ثبوت عدالته.

هذا وقد عرفت أن الاحتياج إلى هذه المقدمات موقوف على كون الخبر

المصحح بعدلين المفروض دالاً على حجية خبر العدل، أما لو كان دالاً على حجية خبر المصحح بعدل ابتداء - كما هو ظاهر صدر كلامه - فلا حاجة إلى هذه المقدمات الطويلة. ومن ثم حملنا كلامه على الوجه الأول المناسب لهذه المقدمات.

(٧) تفريع على «حصول» في قوله: «لأن المفروض حصول الاطمئنان...»

وكون (١) مثله متيقن الاعتبار من بين الأمارات فيقضي به تقرير
الكشف (٢).

(١) عطف على «حصول» في قوله: «لأن المفروض حصول الاطمئنان...»
(٢) لكن يشكل ما ذكره رحمته أما بناءً على الحكومة وتبعيض الاحتياط فلأن
مقتضى ما سبق هو الرجوع في مورد فقد خبر المصحح بعدل واحد إلى الاحتياط لا
إلى الأصل، لما عرفت منه من لزوم الاحتياط في المشكوكات. فلا يتأتى بذلك غرض
القائل بالانسداد.

وأما بناء على الكشف فلأنه موقوف على عدم الفرق في المتيقن بين الظن
بالواقع والظن بالطريق. وقد تقدم منه رحمته الإشكال في ذلك، بل منعه عند الكلام في
المواضع التي يرجع فيها إلى الظن في تعيين المهمة فراجع وتأمل جيداً. والله سبحانه
وتعالى العالم. وله الحمد.

المقام الثالث

في أنه إذا بني على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه بإحدى المعينات المتقدمة، فلا إشكال أصلاً من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم (١)، لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به، فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه، كما لا يخفى على من راجع المعينات المتقدمة.

عدم الإشكال
فسيخرج
الظن القياسي
على الكشف

وأما على تقرير الحكومة، بأن يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح إرادة الشارع ما عدا الظن وقبح اكتفاء المكلف بما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس (٢)، وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن

توجه الإشكال
على الحكومة

(١) بل لو فرض الشك فيه لاحتمال خصوصيته في ذلك دون غيره كفى في عدم العمل به بناءً على ما سبقت الإشارة إليه في أول المعمم الأول من امتناع التعميم مع وجود محتمل الترجيح بخصوصه، بل يتعين الاقتصار عليه بعد فرض إهمال النتيجة، فلو فرض احتمال عدم الحجية في القياس وحده تعين عدم العمل به. فراجع.

(٢) لا إشكال في أن حكم العقل بالعمل بالظن إنما هو بعد فرض تمامية

كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية ويقبح من الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل - من الظن أو خصوص الاطمئنان - لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد، واختفى علينا.

ولا رافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه. وهذا من أفراد ما اشتهر: من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص، ومنشؤه لزوم التناقض (١).

ولا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصيص (٢). وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية إنما

مقدمات الانسداد، ومنها عدم جواز الرجوع للأصول، وقد سبق أن المقدمات المذكورة إنما تجري في مجموع المسائل لا في كل مسألة مسألة، وهو إنما يقتضي حجية الظن في الجملة لا مطلقاً، ومن ثم سبق منا عدم الفرق بين الكشف والحكومة في إهمال نتيجة الانسداد، وحينئذ فمع فرض العلم بالنهي فمع فرض العلم بالنهي عن القياس يلزم العلم بجواز الرجوع للأصول، ومعه لا يبقى موضوع لحكم العقل بالاكْتفاء بالظن، فلا إشكال. وإلى هذا يرجع الوجه الثالث في الجواب على كلام سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) لأن الدليل العقلي بعد فرض عموميه يوجب العلم بالموجبة الكلية، المناقضة للسالبة الجزئية المستفادة من الدليل المخصص.

(٢) كما أشرنا إليه في المقام.

هو لكون العموم صورياً (١)، فلا يلزم إلا التناقض الصوري.

ثم إن الإشكال هنا في مقامين:

الإشكال
في مقامين:

أحدهما: في خروج القياس وأمثاله مما نقطع بعدم اعتباره.

الثاني: في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر، حيث إن الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل بهما، فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ وجوه بل أقوال.

الأول: خروج
الظن القياسي عن
حجية مطلق الظن

ما قيل في توجيه
خروج القياس:

أما المقام الأول، فقد قيل في توجيهه أمور:

الأول: ما مال إليه أو قال به بعض: من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا (٢)، وتوجيهه بتوضيح منا:

١- منع حرمة
العمل بالقياس
في زمان الانسداد

أن الدليل على الحرمة: إن كان هي الأخبار المتواترة معنى في الحرمة، فلا ريب أن بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة صلوات الله عليهم من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، فقاسوا واستحسنوا وضلوا وأضلوا، وإليهم أشار النبي: في بيان من يأتي من بعده من الأقسام،

(١) لأن دليل التخصيص يكشف عن عدم إرادة العموم من دليله المفروض كونه ظني الدلالة.

(٢) نقل بعض أعظم المحققين عليه السلام عن كاشف الغطاء عليه السلام كلاماً يظهر منه الميل إلى جواز العمل بالقياس مع الانسداد. وربما يظهر من بعض الكلمات المنقولة عن المحقق القمي عليه السلام.

فقال: «برهة يعملون بالقياس (١)»، والأمير صلوات الله عليه بما معناه: «إن قوماً تفلتت عنهم الأحاديث أن يحفظوها وأعوزتهم النصوص أن يعوها، فتمسكوا بأرائهم... إلى آخر الرواية».

وبعض منها: إنما يدل على الحرمة من حيث إنه ظن لا يغني عن الحق شيئاً.

وبعض منها: يدل على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين وبحق السنة، لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع.

وبعض منها: يدل على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه (٢)، ولازمه الاختصاص (٣) بصورة التمكن من إزالة التوقف لأجل العمل بالرجوع إلى أئمة الهدى عليهم السلام، أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليات، أو نحو ذلك.

ولا يخفى: أن شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمة، لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف (٤) عن صدور الحكم عموماً

(١) لم يتضح كون هذا الحديث من هذه الطائفة، وكذا ما بعده.

(٢) لعله مثل رواية أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته، فننظر فيها؟ فقال: لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله».

(٣) لم يتضح الوجه في اللزوم المذكور، بل هذا القسم كالنص في حرمة العمل به حال الانسداد، اللهم إلا أن يحمل على صورة إمكان إهمال الواقعة والرجوع فيها للأصل، أو الاحتياط، فلا تتم مقدمات الانسداد.

(٤) أما القسم الأول فلأنه يختص بإعمال القياس في قبال المعصوم، فلا يدل

أو خصوصاً عن النبي: 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 أن خلافه صدر منهم، كمقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارد أو الأمارات المعارضة له. وما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف وجانب الاعتساف.

وإن كان الدليل هو الإجماع، بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي، فنقول: إنه كذلك، إلا أن دعوى الإجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة.

ألا ترى: أنه لو فرض - والعياذ بالله - انسداد باب الظن من الطرق

على حرمة العمل به في معرفة الحكم الصادر منه.

وأما الثاني فهو إنما يقتضي كون القياس كالظن، فكما أمكن العمل في حال الانسداد مع إطلاق الأدلة الدالة على أنه لا يغني من الحق شيئاً فكذلك القياس.

وأما الثالث فربما قيل: أنه كالثاني. لكن ظاهر التعليل فيه اختصاص القياس بجهة مانعة عن العمل به حتى في حال الانسداد، لأن الجهة الموجبة للعمل به - كسائر الظنون - كونه أقرب إصابة بنظر العقل، وظاهر هذه الأخبار أن القياس أبعد عن الإصابة وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، فهو مناف رادع من نظر العقل في تشخيص الصغرى المدعاة في المقام.

إلا أن يقال: ملاك حكم العقل بالعمل بالظن ليس غلبة مصادفته للواقع، بل اقربيته في نفسه من حيث الاحتمال، وذلك موجود في القياس. وسيأتي تمام الكلام في ذلك في الوجه السابع. وأما الرابع فلما أشار إليه المصنف رحمته الله عند التعرض له، وعرفت الكلام فيه.

السمعية لعامة المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ما سنع له من البعد عن بلاد الإسلام، فهل تقول: إنه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس أنه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرعة، وأنه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعي الضرورة على ما ادعيت من الحرمة؟
حاشاك!

ودعوى: الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الأمارات السمعية (١) ممنوعة، لأن المفروض أن الأمارات السمعية الموجودة بأيدينا لم تثبت كونها مقدمة في نظر الشارع على القياس، لأن تقدمها: إن كان لخصوصية فيها، فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها، واحتمالها بل ظنها لا يجدي (٢)، بل نفرض الكلام فيها إذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الأمارات بالخصوص.
وإن كان لخصوصية في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبة، فليس الكلام إلا في ذلك.

وكيف كان، فدعوى الإجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة، وأما كلية فلا. وهذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضرورة

(١) يعني: أنه يفترق ما نحن فيه عن الفرض الذي ذكره المصنف رحمته لمن بعد عن بلاد الإسلام بأن العمل ببقية الأمارات متيسر فيما نحن فيه بخلاف الفرض المذكور، إذا المفروض فيه انحصار الأمر بالقياس.

(٢) عرفت أنه يجدي بناء على إهمال النتيجة. لكن الكلام في المقام مبني على

المذهب على حرمة العمل بأخبار الأحاد .

ولكن الإنصاف: أن إطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخم للعلم بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعية (١)، فهو حينئذٍ مما قام الدليل على عدم حجته، بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح - كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجته - ضروري البطلان في المذهب .

المناقشة في
هذا الوجه

الثاني: منع إفادة القياس للظن، خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع في الحكم بين ما يترأى متخالفه، وفرق بين ما يتخيل متآلفة .

٢- منع إفادة
القياس للظن

وكفاك في هذا: عموم ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»، و: «أن السنة إذا قيست بحق الدين»، و: «أنه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»، وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس، وخصوص رواية أبان بن تغلب الواردة في دية أصابع الرجل والمرأة الآتية (٢).

وفيه: أن منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة

المناقشة في
هذا الوجه

(١) خصوصية الأمارات السمعية مع فرض عدم حجيتها بالخصوص وإن كانت قريبة جداً للمرتكزات، إلا أنه لا دلالة في الأخبار عليها. نعم لا يبعد ذلك في معاهد الإجماعات.

(٢) لا يحضرني فعلاً المحل الذي يذكرها فيه فيما يأتي. نعم تقدم ذكرها في التنبيه الثاني من تنبيهات مباحث القطع.

مع الوجدان (١). وأما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات، فلا يؤثر في منع الظن، لأن هذه الموارد بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل (٢).

(١) لا إشكال في حصول الظن مع القياس، إلا أن في كونه مسبباً عنه كلام يأتي.

(٢) الغلبة إنما توجب الظن بلحاظ اعتقاد أن الأفراد مشتركه بحسب الاقتضاء وأن اختلافها بسبب الموانع الخاصة الموجودة في الأفراد الشاذة النادرة، ففي الفرد المشكوك لما كان المقتضي محرزاً بسبب الاعتقاد المذكور، وكان البناء عرفاً على عدم تحقق المانع، خصوصاً مع قلة وجوده، لأنه خلاف الأصل، أوجب ذلك الظن بمشابهته لحكم الأفراد الغالبة وعدم حملها على النادر.

هذا إذا بقي الذهن على طبيعته وغفلته، أما لو نبه من قبل من بيده الجعل العالم به إلى أن الأمر على خلاف المعتقد المذكور، وأن الاستنتاج في غير محله، وأن بناء الجاعل على ملاكات خاصة لا يطلع عليها المكلف، ولا تدخل تحت ضابط، فلا توجب الغلبة الظن، بل يتعين الوقفة.

إذا عرفت هذا فحيث إن الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المؤتلفات من الشارع لم يدرك بمحض عثورنا عليه، حتى لا يمنع من حصول الظن بسبب الغلبة، وإنما نبهنا إليه الشارع نفسه بمقتضى الأحاديث التي أشير إليها في هذا الوجه التي هي واردة مورد الردع عن القياس والتنبيه على أن العقول قاصرة عن إدراك علل الأحكام كان ذلك مانعاً من حصول الظن بسبب الغلبة، وإلا لزم حصول الظن من القياس دائماً، إذ مع تحقق سببه وهو الغلبة لا وجه لعدم حصول المسبب وهو الظن، كما لا يخفى.

ومن هنا قد يقال بعدم حصول الظن من القياس بعد الالتفات للاخبار المذكورة والتدبر في حال الأحكام الشرعية. نعم لا إشكال في حصول الظن في

نعم، الإنصاف: أن ما ذكر من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قوي يوجب غالباً ارتفاع الظن الحاصل منه في بادئ النظر، أما منعه عن ذلك دائماً فلا، كيف؟ وقد يحصل من القياس القطع، وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي (١). وأيضاً: فالأولوية الاعتبارية من أقسام القياس، ومن المعلوم إفادتها للظن، ولا ريب أن منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظناً، وأما أكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن (٢).

موارد القياس في الجملة، إلا أنه لا بد من الالتزام بأنه ليس مسبباً عن القياس، بل لخصوصية في المورد وإن كانت مغفولاً عنها، إذ لو كان القياس موجباً للظن لا وجه دائماً لما ذكرنا من عدم تخلف المسبب عنه سببه، إلا أن الخصوصيات المذكورة لما كانت قد يغفل عنها ولا يلتفت إلا إلى القياس بثوهم كونه هو السبب في حصول الظن.

اللهم إلا أن يقال: الوجه المذكور إنما يقتضي عدم صلوح غلبة الجمع بين المؤتلفات لحصول الظن. وذلك لا ينافي حصول الظن من القياس في بعض الموارد بسبب الظن بملاك الحكم المستند إلى علل آخر غير الغلبة المذكورة. وما تضمن أن دين الله لا يصاب بالعقول إنما ورد مورد السلب الجزئي في قبال الإيجاب الكلي الذي يدعيه العاملون بالقياس، حيث يدعون تيسر الوصول للأحكام من طريق القياس والنظر، فهو وارد لبيان كثرة الخطأ لا امتناع الوصول ودوام الخطأ، فلا ينافي حصول الظن بملاك الأحكام في بعض الموارد المقتضي للظن بجريانها في مورد الملاكات المظنونة. فلاحظ.

(١) الذي يبتني على القطع بملاك الحكم، ولا مانع من حصوله بناء على ما عرفت.

(٢) إذ يكفي في تحقق الحكم في مورد حصول ملاكه، بلا حاجه إلى تأكده.

٣- إن باب العلم
في القياس مفتوح

الثالث: أن باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح، للعلم بأن الشارع أرجعنا في هذه الموارد إلى الأصول اللفظية أو العملية، فلا يقضي دليل الانسداد باعتبار ظن القياس في مواده.

المناقشة في
هذا الوجه

وفيه: أن هذا العلم إنما حصل من جهة النهي عن القياس، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع، إنما الكلام في توجيه نهى الشارع عن العمل به مع أن مواده وموارد سائر الأمارات متساوية (١)، فإن أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك في أمانة أخرى (٢)، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف (٣).

وقد تقدم أنه لو لا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعيين العمل بالظن، إذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من

(١) لا طريق إلى إحراز التساوي واقعاً، وغاية ما في المقام أنه بعد عدم نصب الشارع للطرق فالعقل لا يدرك الفرق بين أفراد الظن، لاشتراكها في الجهة التي أوجبت الرجوع للظن، بعد عدم نصب الشارع للطرق وهي الأقربى للواقع، وذلك لا يقتضي قبح منع الشارع عن العمل بالقياس الكاشف عن جعل الطرق الشرعية في مواده، فيفتح باب العلم ويرتفع موضوع حكم العقل، كما أشرنا إليه في أول الكلام في هذا المقام. نعم هذا مبني على إهمال النتيجة، فإن كان مرجع الوجه المذكور إلى ذلك فهو في محله، وإلا كان خلفاً.

(٢) لا مانع من الالتزام بإمكانه، وإنما يحكم العقل بقبحه في ظرف عدم نصب الشارع للطرق، وامتناع الرجوع للأصول، فإن أحرز في مورد الأمارات الآخر ذلك فهو، وإلا فلا يحكم العقل بالرجوع للأمارات.

(٣) عرفت أن استقلاله بذلك لا يمنع من نصب الطرق، بل هو موقوف على عدم نصبها.

الحكيم إلا قبحه.

والحاصل: أن الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض، وإن كان بملاحظة منع الشارع، فالإشكال في صحة المنع ومجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن (١)، فالكلام هنا في توجيه المنع، لا في تحقيقه.

الرابع (٢): أن مقدمات دليل الانسداد - أعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف - إنما توجب جواز العمل بما يفيد الظن، يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظناً أقوى، وبالجملية: هي تدل على حجية الأدلة الظنية دون مطلق الظن النفس الأمري، والأول أمر قابل للاستثناء، إذ يصح أن يقال: إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظناً إلا الدليل الفلاني، وبعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلة المفيدة للظن حجة معتبرة، فإذا تعارضت تلك الأدلة لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف، فالمعتبر حينئذ (٣) هو الظن بالواقع، ويكون مفاد الأقوى حينئذ ظناً والأضعف وهماً، فيؤخذ بالظن ويترك

٤- عدم حجية مطلق الظن النفس الأمري

(١) عرفت أن منع الشارع مانع عن استقلال العقل بالرجوع للظن لا مجامع معه. فلا إشكال في المنع حتى يحتاج إلى توجيه.

(٢) يظهر هذا الوجه من محكي كلام المحقق القمي رحمته الله مع الوجه الثاني. قال رحمته الله في التفصي عن إشكال خروج القياس وخبر الفاسق المصرح في آية النبأ بعدم حجيته: «وذلك إما لأنها لا يفيدان الظن، وذلك علة منع الشارع عنهما. أو لأنها مستثنيتان من الأدلة المفيدة للظن، لا أن الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن».

(٣) يعني: في فرض التعارض بين الدليلين.

غيره، انتهى.

أقول: كأن غرضه - بعد فرض (١) جعل الاصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط -: أن (٢) انسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنية (٣)، وهذه القضية يمكن أن تكون مهمة (٤) ويكون القياس خارجاً عن حكمها، لا أن العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس، لأن هذا عين ما فر منه من الإشكال. فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بد من إعمال الباقي في موارد (٥)، فإذا وجد في مورد أصل

(١) يظهر من كلام المصنف رحمته الله أن هذا مفروض في كلام من ذكر هذا الوجه، وعلى تقديره فلا يتضح فعلاً دخله في تمامية هذا الوجه.

(٢) خبر «كأن» في قوله: «كأن غرضه...»

(٣) لا الرجوع إلى نفس الظن الحاصل منها.

(٤) هذا خلاف ظاهر الكلام السابق الذي ذكره المصنف رحمته الله والكلام الذي ذكرناه عن المحقق القمي رحمته الله لظهور الكلامين في عموم الحجية وإن كانت قابلة للاستثناء، بحيث أنه لو كلا الاستثناء كان اللازم البناء على العموم. لا الإهمال، كي يحتاج التعمين إلى دليل آخر. فهو رحمته الله قد فر عن الإشكال بدعوى قابلية العموم للتخصيص، لا بدعوى إهمال القضية. وإن كان ما ذكره غير تام في نفسه، لما تكرر بيانه من عدم قابلية العموم العقلي للتخصيص. نعم يمكن رفع موضوعه، فيخرج المورد عنه تخصصاً، لا تخصيصاً، على ما سبق منا في دفع الإشكال.

(٥) هذا لا يناسب الإهمال، لأن دليل خروج القياس لا يصلح لتعمين المهمة في تمام الباقي، بل لا بد من الرجوع إلى دليل آخر يقتضي التعمين، على ما سبق تفصيله.

وأمانة- والمفروض أن الأصل لا يفيد الظن في مقابل الأمانة- وجب الأخذ بها، وإذا فرض خلو المورد عن الأمانة أخذ بالأصل، لأنه يوجب الظن بمقتضاه.

وبهذا التقرير: يجوز منع الشارع عن القياس، بخلاف ما لو قرنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسألة إلى الظن الموجود فيها، فإن هذه القضية لا تقبل الإهمال ولا التخصيص، إذ ليس في كل مسألة إلا ظن واحد (١).

وهذا معنى قوله في مقام آخر: إن القياس مستثنى من الأدلة الظنية، لا أن الظن القياسي مستثنى من مطلق الظن (٢). والمراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول، لا داخلاً بالفعل، وإلا لم يصح بالنسبة إلى المهمة (٣).

هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده.

وفيه: أن نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون

المناقشة في
هذا الوجه

(١) هذا لا يصلح تعليلاً لعدم قابلية القضية للإهمال أو التخصيص، وإنما تصلح تعليلاً لعدم موضوع للتعارض والترجيح بلحاظ مثل هذه القضية، بمعنى أنه لا مجال لفرض تعارض الظنين أو الترجيح بينهما بعد فرض وحدة الظن في كل مسألة.

(٢) هذا قريب من الكلام الذي نقلناه عن المحقق القمي رحمته الله.

(٣) لأن المهمة لا تقتضي دخول الفرد فعلاً، بل قابليته للدخول لكن عرفت أن الحمل على ذلك خلاف ظاهر الكلام المنقول في تقرير هذا الوجه.

وجه (١)، فإن مرجع ما ذكر - من الحكم بوجوب الرجوع إلى الأمارات الظنية في الجملة - إلى العمل بالظن في الجملة، إذ ليس لذات الأمانة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل (٢)، والمناط هو وصف الظن، سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الإهمال، وقد تقدم: أن النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهمة (٣)، بل هي معينة للظن الاطمثاني مع الكفاية، ومع عدمها فمطلق الظن، وعلى كلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس.

وأما على تقرير الكشف فهي مهمة لا يشكل معها خروج القياس، إذ الإشكال مبني على عدم الإهمال وعموم النتيجة (٤)، كما عرفت.

الخامس: أن دليل الانسداد إنما يثبت حجية الظن الذي لم يقم

هـ - عدم حجية
الظن الذي قام
على حجته دليل

(١) يعني فلا فرق بين أن يكون موضوع الحجية الأمارات الموجبة للظن، وأن يكون نفس الظن الحاصل من الأمارات، فأن كلا منهما صالح للتعميم والإهمال، ومع التعميم يشكل الاستثناء منه بمعناه الحقيقي. لأن القضية العقلية لا تقبل التخصيص.

(٢) هذا راجع إلى بطلان ما ذكر في هذا الوجه من أن موضوع الحجية هو الأمارات المفيدة للظن، لا الظن الحاصل من الأمارات.

(٣) عرفت أنها مهمة حتى على الحكومة، وأن النهي عن القياس كاشف عن عدم تحقق موضوع حكم العقل في مورده.

(٤) لكن المحكي عن المحقق القمي رحمته الله، أنه اختار الكشف، فهو في مقام التوجيه بناء عليه لا على الحكومة. لكن عرفت أنه لا فرق بين أن تكون النتيجة هي حجية الأمارات المفيدة للظن وأن تكون هي حجية الظن الحاصل من الأمارات. وقد أطال بعض الأعظم من المحشين رحمته الله في توجيه كلام المحقق القمي رحمته الله بما لا مجال للتعرض له. فراجع.

على عدم حججه دليل، فخرج القياس على وجه التخصص دون
التخصيص (١).

توضيح ذلك: أن العقل إنما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء
بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال، لأن البراءة الظنية تقوم مقام العلمية،
أما إذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس،
فلا يبقى براءة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها.

واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العمل بالظن وطرح
الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة، كما تقدم في تقرير
أصالة حرمة العمل بالظن، فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار
ظن ووجوب العمل به، فإن هذا لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة

(١) قال بعض أعظم المحققين رحمته: «قد تكرر هذا الوجه للتفصي عن إشكال
خروج القياس في كلام الشيخ المحقق المحشي في هداية المسترشدين المتعلقة على
المعالم، وفي كلام أخيه الشيخ الفاضل في فصوله رحمته واعتمداً عليه كمال الاعتماد، من
حيث إن الحجة عندهم بمتقضى دليل الانسداد الأمارات التي ظن حجيتها وإن لم
تفد الظن الشخصي في المسألة الفرعية، ومن المعلوم أن خروج القياس وأشباهه من
هذه الكلية ليس بعنوان التخصيص، بل التخصص والخروج عن موضوع حكم
العقل، حيث أنه مما يعلم عدم حججه.

نعم يشكل الأمر عليهما فيما فرض قيام القياس المفيد للظن على المسألة
الأصولية، كما قيل: إن الشهرة المحققة يحصل منها الظن الأقوى من الظن الحاصل
من خبر العادل، فإذا فرض قيام الدليل الظني على حجيته فيظن منها حجية الشهرة
من جهة القياس المذكور... فالاشكال متوجه عليهما لا محالة، فلا بد من دفعه...
ثم تعرض لكلامهما المتضمن للوجه المذكور بطوله.

العمل بالظن، لأن حرمة العمل بالظن مع التمكن إنما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي، فإذا فرض الدليل على اعتبار ظن ووجوب العمل به صار الامتثال - في العمل بمؤداه - علمياً، فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي، فما نحن فيه على العكس من ذلك (١).

المناقشة في
هذا السوجه

وفيه: أنك قد عرفت - عند التكلم في مذهب ابن قبة -: أن التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره عدا كون الظن انكشافاً ظنياً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة.

مركزية كرامة العلوم الإسلامية

(١) لا يخفى الفرق بين المقامين، فإن ملاك حكم العقل بقبح الاكتفاء بالامتثال غير العلمي للمكلف مع تمكنه من العلمي إنما هو خوف الضرر، وعدم إحراز الفراغ عن مسؤولية التكليف، لعدم إحراز تحقق الواقع به ولاكتفاء الشارع به، فمع جعل الشارع الظن حجة، يكون العمل به موجباً للأمان والقطع بالفراغ والفراغ عن مسؤولية التكليف، وإن لم يتحقق معه الامتثال الواقعي، فلا يبقى معه موضوع حكم العقل بالقبح ولا ملاكه.

أما حكمه في المقام بالاكتفاء بالظن بالامتثال فملاكه أقربية الظن الذاتية للواقع أو الطريق الشرعي، والنهي عن العمل بالظن لا يوجب ارتفاع الأقربية المذكورة. فإذا ظن مثلاً بسبب القياس بحجية الشهرة فالظن بحصول البراءة بالعمل بها لا يرتفع بسبب النهي عن القياس، فلا يصلح النهي لرفع ملاك حكم العقل، كي يوجب خروج مورده عن موضوعه تخصصاً. والظاهر أن ما ذكرناه في الجواب أولى مما سيذكره المصنف رحمته على ما سيأتي.

والثاني: على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع (١) الفائتة على تقدير مخالفة الظن للواقع.

وقد عرفت: أن الأمر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الأول قبيح جداً، لأنه يخالف لحكم العقل (٢) بعدم الاكتفاء في الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل الإفضاء إلى خلاف الواقع. نعم، إنما يصح التعبد على الوجه الثاني.

فنقول: إن الأمر في ما نحن فيه كذلك، فإنه بعد ما حكم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني، فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون: إن كان على وجه الطريقة - بأن نهي عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث إنه ظن يحتمل فيه الخطأ - فهو قبيح، لأنه معرض لفوات الواقع (٣) فينتقض به الغرض، كما كان يلزم ذلك من

(١) تقدم منا أنه لا بد من مصلحة مصححة لجعل الطريق مساوية لمصلحة الواقع الذي يفوت به أو أهم منها، ولا يلزم أن تكون المصلحة المذكورة موجبة لتدارك مصلحة الواقع.

(٢) حكم العقل المذكور راجع إلى حكمه بالقبح في حق المكلف للملاك المتقدمة إليه الإشارة، وهو الظاهر من كلام من تقدم في تقريب الوجه المذكور، أما حكم العقل بالقبح فيما تقدم عند التعرض لكلام ابن قبة فهو راجع إلى حكمه بالقبح في حق الشارع الأقدس بملاك قبح تفويت الملاك الواقعي بجعل الطريق الذي قد لا يوصل إليه فلا ينبغي التعرض له في المقام، لأنه أجنبي عن محل كلام من تقدم. نعم قد يكون هذا وجهاً آخر راجعاً إلى الوجه السادس.

(٣) لأن ترك العمل بالظن حينئذ يستلزم العمل بالوهم الذي هو أبعد عن

الأمر بسلوكه على وجه الطريقة عند التمكن من العلم، لأن حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقة حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحثية في الأول كما لا يجوز الأمر به في الثاني، فالنهي عنه وإن كان مخرجاً للعمل به عن ظن البراءة إلى القطع بعدمها (١)، إلا أن الكلام في جواز هذا النهي، لما عرفت من أنه قبيح.

وإن كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه، فهذا كان جائزاً حسناً نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح، إلا أنه يرجع إلى ما سنذكره.

الوجه السادس: وهو الذي اخترناه سابقاً، وحاصله: أن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير

٦- ما اخترناه سابقاً

تحصيل الواقع، بخلاف النهي عنه مع التمكن من العلم، فإنه يستلزم العمل بالعلم الذي هو أقرب إيصالاً للواقع.

(١) لا يخفى أنه لا يوجب القطع بعدم البراءة، إلا أن يريد بالبراءة الأمان على تقدير المخالفة، وعدم إصابة الواقع فإن النهي عن الظن يوجب القطع بعدم البراءة عند عدم الإصابة، لتوقف البراءة مع عدم إصابة الظن على جعل الشارع للطريق أو رضاه به فمع عدمها يقطع بعدم البراءة على تقدير الخطأ. لكن كان اللازم حينئذ أن يقول: مخرجاً للعمل به عن اليقين بالبراءة إلى اليقين بعدمها، إذ قبل نهى الشارع يقطع بأن العمل بالظن موجب للبراءة. مع أن البراءة بالمعنى المذكورة مترتبة على حكم العقل بوجوب العمل بالظن حين الانسداد، لا أنها ملاك له سابق عليه بالرتبة، كما يظهر من كلام من سبق.

العمل به (١)، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح.

فإن قلت: إذا بني على ذلك، فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون في العمل به مفسدة كذلك.

قلت: نعم، ولكن احتمال المفسدة لا يقدر في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد، كما أن احتمال وجود المصلحة المتعارضة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدر في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح (٢)، وقد تقدم في آخر مقدمات الانسداد: أن

(١) لكن المفسدة المذكورة إن كانت من سنخ المصلحة المقتضية للحجية، فهي موجبة لقصور ملاك الحجية ومانعة من حجية الظن المذكور، إلا أن هذا خلاف فرض كون الحجية عقلية، إذ العقل إنما يحكم بالحجية بعد اطلاعه على الملاك وصلوحه وعدم مزاحمته.

وإن كانت من سنخ آخر فهي إنما تقتضي حرمة الاعتماد على الظن المذكور، نفسياً، ولا تنافي حجيته بمعنى جواز الاكتفاء به في الامتثال، حيث فرض ثبوت ذلك بحكم العقل. فتأمل.

(٢) عرفت أن منشأ الحرمة المذكورة عدم الأمان بسلوك الطريق لعدم العلم باكتفاء الشارع به، وأن الملاك المذكور يرتفع مع العلم بنصب الشارع له. أما ملاك حكم العقل بجواز العمل بالظن حال الانسداد فهو لا يرتفع بنهي الشارع عنه. وأما المفسدة المزاحمة فإن كانت من سنخ المصلحة المقتضية للحجية لم تخف على العقل. وإن كانت من سنخ آخر لم تمنع من حجية الطريق وإن اقتضت حرمة سلوكه نفسياً. فراجع ما سبق وتأمل.

العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع انسداد باب العلم ، ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبد به غير الظن، إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك في البراءة أو توهمها، ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية إليهما.

عدم تمامية هذا الوجه أيضاً

وهذا الوجه وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً، إلا أن ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس: أنه لا مفسدة فيه إلا الوقوع في خلاف الواقع (١)، وإن كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية، إلا أن دلالة الأكثر أظهر، فهي الحاكمة على غيرها (٢)، كما يظهر لمن راجع الجميع، فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقة، وقد عرفت الإشكال في النهي على هذا الوجه.

إلا أن يقال: إن النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقة لا بد من حملها - في مقابل العقل المستقل - على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام. والأدلة القطعية منها - كالإجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد - لا وجه له غير المفسدة الذاتية (٣)،

(١) كما هو مقتضى ما تضمن أن دين الله لا يصاب بالعقول، وأن السنة إذا قيست بحق الدين، وما ورد في القياس من أن ما يفسده أكثر مما يصلحه، ونحو ذلك مما يظهر منه كون مفسدة القياس غلبة عدم الوصول للواقع.

(٢) لكن هذا فرع التعارض بين الظهورين، ولا تعارض بينهما.

(٣) وحينئذ فيتعين التفكيك بين الأدلة اللفظية واللبية. وهو وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه لا بد منه بعد فرض انحصار التخلص عن المحذور العقلي به. لكن الظاهر أن الإجماع مستند إلى الأدلة اللفظية الكثيرة فهو تابع لها سعة وضيقاً.

كما أنه إذا قام دليل على حجية ظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتدركة لمخالفة الواقع، لأن حملة على العمل من حيث الطريقة مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع: هو أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع (١)، كما يشهد به قوله عليه السلام: «إن السنة إذا قيست بحق الدين»، وقوله: «كان ما يفسده أكثر مما يصلحه»، وقوله: «ليس شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»، وغير ذلك.

٧- مختار المصنف
في الشجبه

وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم، فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهولة بها، فإذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس فيحكم - حكماً إجمالياً - بعدم جواز الركون إليه.

نعم، إذا حصل الظن منه في خصوص مورد، لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع (٢)، لكن يصح للشارع المنع عنه تعبداً

وانحصار التخلص عن المحذور العقلي بهذا الوجه أول الكلام، وخفاء وجه آخر غيره لا يكشف عن عدمه وتعين هذا الوجه.

- (١) الضمير يرجع إلى (القياس). وكان تأنيث الضمير بلحاظ كونه أمانة.
- (٢) لم يتضح الوجه في توقف العقل عن الحكم بعدم حجية القياس في المورد الشخصي، فإنه إذا كان ملاك حكم العقل بالحجية هو كثرة المصادفة، والمفروض انكشاف عدمها ببيان الشارع يتعين عدول العقل عن حكمه بحجيته في جميع الموارد بنحو القضية الكلية الاستغرافية، لا المجموعة المهمة، فلا يكون حجة في المورد الشخصي وغاية ما يدركه العقل في المورد الشخصي بسبب القياس هو الأقربية

للوواقع بمعنى رجحان الإصابة، لا بمعنى غلبتها، وليس هو حسب الفرض ملاكاً للحجية، فلا وجه لتوقف العقل عن الحكم بعدم الحجية لأجله.

وإن شئت قلت: ملاك حكم العقل بحجية الظن حال الانسداد تارة: يكون هو غلبة مصادفته للواقع. وأخرى: يكون هو رجحان إصابته للواقع واقربيتها.

وعلى الأول فهو ليس من لوازم الظن الذاتية، بل غاية ما يمكن الالتزام به أنه من لوازمه الغالبية. وحينئذٍ فمع انكشاف عدمها في خصوص قسم - كالقياس - يتعين عدول العقل عن حكمه بحجيتها، والجزم بعدم حجيتها بنحو القضية الاستغرافية، وحينئذٍ يحتاج في عدم الحجية في المورد الشخصي إلى منع الشارع تعبداً بنحو يظهر منه عدم إرادة الواقع، بل يكفي كشفه عن غلبة الخطأ، إذ ليس في المورد الشخصي إلا الأقربى للواقع بمعنى رجحان الإصابة لا بمعنى غلبة المصادفة، لأن الغلبة مما لا يتصف المورد الشخصي بها، كما لا يخفى.

وعلى الثاني فهو من لوازم الظن الذاتية غير القابلة للانفكاك، وليس نهي الشارع كاشفاً عن عدمه، حتى يوجب عدول العقل عن حكمه بالحجية، وخروج المورد عنه تخصصاً، ولا يندفع الإشكال إلا بدعوى تنازل الشارع عن الواقع في ظرف الإصابة، فإنه بيد الشارع. لكنه وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنه معلوم البطلان، لما هو المعلوم من بقاء الواقع في حق الجاهل.

ثم إن الظاهر أن ملاك الحجية في المقام هو الأمر الثاني لا الأول، كما أن ملاك حجية العلم هو انكشاف الواقع معه، لا استمرار الإصابة. وغلبة الإصابة في الظن - لو كانت مسلمة في الجملة - ليس علة للحكم المذكور، لعدم توقف العقل في المقام في كل ظن على استيعاب حاله وأنه غالب المصادفة أولاً، لما هو المعلوم من اختلاف أسباب الظنون والأشخاص في ذلك، بل العقل يحكم بحجية الظن من دون نظر وفحص من هذه الجهة، كما لا يخفى.

بحيث يظهر له (١): أني ما أريد الواقعيات التي تضمنها القياس، فإن الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره (٢).

وحيثئذ: فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقة كونه في علم الشارع مؤدياً في الغالب إلى مخالفة الواقع.

والحاصل: أن قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقة، إما أن يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فينا في الغرض، وإما أن يكون لأجل قبح ذلك في نظر الظان، حيث إن مقتضى القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان.

أما الوجه الأول، فهو مفقود في المقام، لأن المفروض غلبة مخالفته

ومن جميع ما ذكرنا يظهر النظر في كلمات المصنف رحمته في المقام، وأنها مبتنية تارة على الوجه الأول وأخرى على الثاني، وقد اختلطا فيها، الأمر الذي أوجب اضطراب كلامه جداً وتشويشه. فلاحظ.

(١) يعني: للمكلف. وفي بعض النسخ: «يظهر منه» يعني: من الشارع.

(٢) إن كان المراد باظهار عدم إرادة الواقعيات العدول عن الحكم الواقعي بحيث يرتفع واقعاً لو فرض ثبوته ذاتاً، فهو مما يصح من الشارع الأقدس كما سبق، ولم يتجه التعليل بأن الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه، لعدم رجوع ذلك إلى النهي عن الأخذ بالظن، بل إلى رفع الحكم المظنون، وهو ميسر حتى مع العلم، كما في موارد نسخ الأحكام الواقعية.

وإن كان المراد به عدم إرادة الواقع من طريق القياس الراجع إلى عدم حجية القياس في الوصول للواقع، فهو مناف لحكم العقل المفروض بحجيته، ولا يندفع به الأشكال. هذا ويظهر من بقية كلام المصنف رحمته إرادة الأول.

للواقع.

وأما الوجه الثاني، فهو غير قبيح بعد إمكان (١) حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم إرادة الواقع منه في هذه المسألة ولو لأجل اطراد الحكم (٢).

ألا ترى: أنه يصح أن يقول الشارع (٣) للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه: « ما أريد منك الصلاة بطهارة الثوب » وإن كان ثوبه في الواقع نجساً، حسماً لمادة وسواسه.

ونظيره: أن الوالد (٤) إذا أقام ولده الصغير في مكانه في مكانه،

(١) العمدة الإمكان الوقوعي الراجع إلى الاحتمال، لا الإمكان العقلي الذي يكون مع القطع بالعدم، وقد عرفت أنه غير محتمل الوقوع، فلا رافع للقبح المفروض.

(٢) يعني: أن الحكم بعدم إرادة الواقع الذي قام عليه القياس ليس لعدم إصابته الواقع دائماً، ولا لعدم تمامية ملاك الحكم الواقعي، بل لأجل التمكن من المنع عن القياس في موارد عدم الإصابة واطراد الحكم بالمنع فيها، إذ مع تعذر التمييز بين موارد الإصابة وغيرها يتعين تعميم الحكم بعدم الحجية وبعدم إرادة الواقع لموارد الإصابة للمحافظة على الواقع في موارد الخطأ التي هي أغلب.

(٣) لا إشكال في صحة ذلك، إلا أن المهم وقوعه كما عرفت، ولو أمكن تسليم وقوعه في حق الوسواسي فلا مجال له هنا، للقطع بعدم تنازل الشارع عن الواقع، كما تقدم.

(٤) لا مجال للتنظير مع فرض عدم تكليف الوالد للولد بالبيع حسب المصلحة، فلا ملزم بحجية ظنه عقلاً. نعم لو فرض إلزام الوالد للولد بالبيع مع المصلحة وفرض انسداد باب العلم وامتناع الرجوع للاحتياط وغيره من الأصول

وعلم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصرة، صبح له منعه عن العمل بظنه، ويكون منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع، ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية إقداماً منه (١) ورضى بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعاً، لئلا يقع في الخسارة في مقامات أخرى، فإن حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلاً في بعض الموارد لا ينافي علمه (٢) بأن العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالباً في مخالفة الواقع، ولذا علمنا ذلك من الأخبار المتواترة معنى مع حصول الظن الشخصي في الموارد منه، إلا أنه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا: إنه ليس من موارد التخلف، فنحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع وإغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس (٣)، لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد.

هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الإشكال، وعليك بالتأمل في هذا المجال (٤)، والله العالم بحقيقة الحال.

كان نظيراً لما نحن فيه مما فرض فيه عدم سقوط التكاليف بسبب الجهل وامتناع الاحتياط. ويأتي فيه حينئذ الكلام بعينه.

(١) الضمير يعود إلى «الوالد».

(٢) بل العلم بالمخالفة إجمالاً لا ينافي حصول العلم في المورد الشخصي، إلا أنه لا وجه للاستشهاد بذلك، كما يظهر مما ذكرنا.

(٣) لكن عرفت أنه لا مجال لذلك مع القطع بعدم تبدل الواقع بسبب الجهل.

(٤) هذا وقد عرفت أن أولى الوجوه بالصحة هو الثالث، وأنه مبني على

المقام الثاني:

الثاني: لو قام ظن
على حرمة العمل
ببعض الظنون

فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها (١)
بالخصوص (٢)، لا على عدم الدليل على اعتباره، فيخرج مثل الشهرة
القائمة على عدم حجية الشهرة، لأن مرجعها إلى انعقاد الشهرة على عدم
الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الأصل (٣).

هل يجب العمل
بالظن الممنوع أو
المانع أو الأقوى
منهما أو التساقط؟

وفي وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو
التساقط وجوه، بل أقوال.

ذهب بعض مشايخنا إلى الأول، بناءً منه على ما عرفت سابقاً: من
بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل
الأصولية التي منها مسألة حجية المانع (٤).

إهمال النتيجة، الراجع إلى عدم جريان مقدمات الانسداد في كل مسألة بل في مجموع
المسائل بنحو يقتضي حجية الظن فيها في الجملة.

(١) يعني: بعض الظنون.

(٢) بناء على إمكان المنع عن بعض أفراد الظن عقلاً، على ما تقدم في المقام
الأول.

(٣) فإن هذا لا ينافي حجيتها بدليل الانسداد، إذ لا إشكال في الخروج به عن
الأصل المذكور، سواء كان مستنده أصالة عدم الحجية، أم عموم أدلة عدم حجية
الظن.

(٤) وحينئذٍ فلا يكون الظن المانع داخلياً في ملاك الحجية، ويختص ملاكها
بالممنوع، فلا وجه للمزاحمة بينهما، بل يتعين العمل بالممنوع لا غير.

اللهم إلا أن يقال: حكم العقل بالحجية في ظن موقوف على قطعه بتهامية

ولازم بعض المعاصرين الثاني، بناء على ما عرفت منه: من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن (١).

ملاكها فيه، فمع فرض توقف ملاكها على عدم النهي الشرعي بالخصوص لو فرض الظن بالنهي - ولو لم يكن حجة - امتنع القطع بتحقيق ملاكها، بل يكون موهوماً، فيمتنع حكم العقل بحجيتها، بل مقتضى أصالة عدم الحجية البناء على عدمها. ومنه يظهر أنه لا بد من القطع بعدم النهي، ولا يكفي الظن به، فضلاً عن مجرد الاحتمال. نعم لو كان عدم الحجية مع النهي ليس لقصور ملاكها، بل لمزاحمته بما يمنع من تأثيره - كما هو مقتضى الوجه السادس على كلام تقدم - لم يبعد بناء العقل على عدم المزاحم إلا مع قيام الحجة عليه، وحيث فرض عدم حجية الظن بالمسألة الأصولية لم يكن وجه لرفع اليد عن ملاك الحجية المتيقن بالظن بالمزاحم بعد فرض عدم حجيته.

كما أنه لو فرض كون موضوع حكم العقل بالحجية صورة ما إذا لم يصل النهي من الشارع، لا ما إذا لم يكن نهياً واقعياً - كما لعله مقتضى الوجه الخامس - كان المتعين البناء على الحجية بعد فرض كون الظن بالنهي غير صالح لإيصاله، لعدم حجيته.

وبالجملة: الكلام هنا يبتني على الكلام في المقام السابق، فاللازم التأمل في الوجوه السابقة وفي غيرها مما يصحح النهي في المقام لاختلاف الكلام باختلافها. هذا وحيث عرفت أن المصحح للنهي هو إهمال النتيجة المقتضي للرجوع في تعيينها إلى الظن تعين البناء على عدم حجية الظن الممنوع، كما هو ظاهر.

(١) فما ظن بعدم اعتباره خارج موضوعاً لكن هذا إنما يتم لو قام الظن الممنوع على الحكم في المسألة الفرعية، أما لو قام على الحكم في المسألة الأصولية فهو واجد لملاك الحجية، كما لو ظن بعدم حجية الشهرة فقامت على حجية الخبر

وقد عرفت ضعف كلا البناءين (١)، وأن نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع، وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع.

القول بوجوب
طرح الظن
الممنوع
والاستدلال عليه

نعم، بعض من وافقنا - واقعاً أو تنزلاً - في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق، اختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع، نظراً إلى أن مفاد دليل الانسداد - كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس - هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر، والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع، فإنه معتبر، حيث لم يقم دليل على المنع منه (٢)، لأن الظن الممنوع لم يدل على حرمة الأخذ بالظن المانع.

مركز تحقيق كتب أصول الفقه الإسلامي

غاية الأمر: أن الأخذ به مناف للأخذ بالمانع، لا أنه يدل على وجوب طرحه (٣)، بخلاف الظن المانع فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع. فخروج الممنوع من باب التخصيص لا التخصيص، فلا يقال: إن دخول أحد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما في

الضعيف المعمول به عند الأصحاب. وحيث يمكن النزاع في مثل ذلك في تعيين ما يعمل به.

(١) هذا بناء على الحكومة وأما بناء على الكشف فقد تقدم منه عند الكلام في المورد الأول من الموارد التي يرجع فيها إلى الظن في تعيين المهمة الإشكال في عموم النتيجة للظن بالطريق. فراجع وتأمل.

(٢) ومقتضى دليل الانسداد حجيته حيث.

(٣) ضمير (أنه) يعود إلى (الممنوع) وضمير (طرحه) يعود إلى (المانع).

قابلية الدخول من حيث الفردية (١).

ونظير ما نحن فيه: ما تقرر في الاستصحاب، من أن مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب، وإن كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب - مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب - متيقنة في السابق مشكوك في اللاحق، وحكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما، إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقنة

(١) لأن ذلك إنما يصح فيما إذا لم يكن دخول أحد الفردين موجباً لخروج الآخر تخصصاً، أما مع ذلك فاللزام البناء على خروجه، لعدم المقتضي لشموله معه حيثئذ.

بل لو فرض كونه ناظراً إليه وموجباً لخروجه تخصصاً - لا تخصصاً - دون العكس كان اللازم البناء على شمول العام للأول دون الثاني، لأن شموله للأول فعلي لتحقيق موضوعه، وإذا كان العام حجة فيه كان هو صالحاً لتخصيص العام ومانعاً من جريان أصالة العموم بالإضافة إلى الثاني وإن كان العام شاملاً للأول بدواً. وذلك كعموم حجية خبر الثقة لو فرض ورود خبر ثقة باشتراط العدالة في حجية الخبر، فإن اللازم البناء على حجية الخبر المتضمن لذلك، لعدم المانع، ويبنى على عدم حجية خبر الثقة غير العادل، لعدم الموضوع لأصالة العموم بالإضافة إليه بعد فرض تحقق المخصص.

نعم لو فرض الفردان المتنافيان في رتبة واحدة لا نظر لأحدهما للآخر تعين التوقف فيهما معاً مع عدم المرجح الخارجي، كما في الدليلين المتعارضين الذين يمتنع دخولهما معاً تحت عموم دليل الحجية.

سابقاً، فيخرج عن المشكوك لاحقاً (١)، 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.

المناقشة في
هذا الاستدلال

وفيه: أولاً: أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع والممنوع من جنس أمانة واحدة، كأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجية الشهرة، فإن العمل ببعض أفراد الأمانة وهي الشهرة في المسألة الأصولية دون البعض الآخر وهي الشهرة في المسألة الفرعية، كما ترى (٢).

(١) لا إشكال في عدم خروجه بذلك عن كونه مشكوكاً، وإلا لزم كون استصحاب طهارة الماء وارداً على استصحاب نجاسة الثوب، لا حاكماً كما ادعاه المصنف رحمه الله وتمام الكلام في مبحث تعارض الاستصحابين من خاتمة الاستصحاب.

(٢) لم يتضح المحذور فيه، فإنه لو فرض كون مفاد الشهرة المذكورة عدم حجية الشهرة في المسألة الفرعية، كانت الشهرة في المسألة الأصولية داخلية في القضية العقلية، لعدم الموجب لخروجها، فتكون حجة على خروج الشهرة في المسألة الفرعية عن القضية العقلية وعلى وجود المانع من شمولها لها، لعين الوجه السابق. ومجرد اتحادهما نسخاً لا أهمية له، كما ذكرناه في عموم حجية الخبر. ومثله ما قيل من أن خبر الواحد دل على عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات، فيكون موجباً لخروجه عن عموم حجية خبر الواحد. بل ما نحن فيه أولى، لأن خروج الممنوع عن القضية العقلية من باب التخصص لا التخصيص، بخلاف الفرضين المذكورين.

نعم لو كان مفاد الشهرة عدم حجية الشهرة مطلقاً، لا في خصوص المسألة الفرعية أشكل التمسك بها، من حيث كونها مانعة عن نفسها، فيلزم من حجيتها عدم حجيتها. وهذا محذور آخر لا دخل له بما ذكره المصنف رحمه الله وإن كان لا يبعد اندفاع المحذور المذكور بأنه يمتنع اختصاص القضية بنفسها، كما أنه في مثل المقام لما

وثانياً: أن الظن المانع إنما يكون - على فرض اعتباره - دليلاً على عدم اعتبار الممنوع، لأن الامتثال بالممنوع حيثئذٍ مقطوع بعدم - كما تقرر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس - وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع. مثلاً: إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد، لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على إفادة الظن بالمنع (١).

ودعوى: أن بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الأولوية، وإلا لارتفع الظن بعدم حجيتها، فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد. معارضة: بأننا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع (٢)، فلو كان الظن المانع داخلاً لحصل القطع بذلك.

كان يمتنع عموم ملاكها لنفسها تعين خروجها عن حكم نفسها، ومع خروج الظن المانع عن عموم المنع الذي اقتضاه يتعين الرجوع فيه إلى القضية العقلية الحاكمة بالحجية لعدم المانع منه، ويبنى على عدم حجية الممنوع لا غير وإن كان من سنخه. وقد تقدم زيادة توضيح لذلك في خبر الواحد عند الكلام في إشكال خبر الوساطة في الاستدلال بآية النبأ. فراجع وتأمل جيداً.

(١) هذا مبني على امتناع النهي عن الظن الذي يقتضي دليل الانسداد حجيته عقلاً، وهو خلاف فرض الكلام، إذ المفروض إمكان النهي وكونه موجباً لخروج الظن المنهي عنه عن عموم القضية العقلية تخصصاً، فلا وجه للإيراد بذلك.

(٢) إن أريد به الامتثال الواقعي فلا إشكال في عدم القطع بعدم حصوله، بل هو مظهر الحصول فرضاً. لكنه لا ينفع، إذ لا بد من إحراز الفراغ عن التكليف بطريق معتبر عقلي أو شرعي، ولا يكفي الظن غير المعتبر به. وإن أريد به الامتثال

وحل ذلك: أن الظن بعدم اعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد (١)، ولا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثم إن الدليل العقلي أو الأمانة القطعية يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد موضوعه، فإذا تنافى دخول فردين: فلما أن يكشف عن فساد ذلك الدليل، وإما أن يجب طرحهما - لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما - وإما أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر (٢)، فلا معنى للتردد بينهما (٣) وحكومة أحدهما

الظاهري الراجع إلى عدم قيام الحجة عن الامتثال، فالمتعين الالتزام بالقطع بعدمه بعد كون الظن المانع حجة - بمقتضى دليل الانسداد، كما سبق - على عدم حجية الظن الممنوع، فلا يكون الظن بالامتثال الواقعي حجة عليه، ولا يغني في إحراز الفراغ عقلاً.

(١) هذا إنما يتم لو كان المراد بالظن بعدم حجية الممنوع عدم حجتيته في نفسه مع قطع النظر عن الانسداد، وهو خلاف مفروض الكلام، إذ مع قطع النظر عن الانسداد يقطع بعدم حجية أكثر الظنون لا خصوص الممنوع. فمحل الكلام إنما هو عدم حجية الممنوع بعد فرض الانسداد - المفروض إمكانه كما سبق - وحينئذ يتعين العكس، وأن القطع بحجية الظن حال الانسداد عقلاً موقوف على عدم نهي الشارع عنه، ومعه يقطع بعدمه، وحينئذ فمع كون المانع حجة على عدم حجية الممنوع - كما سبق توضيحه - يتعين البناء على خروج الممنوع عن القضية العقلية القطعية، كما ذكره المستدل وأوضحناه.

(٢) عرفت أن المقام كذلك، غايته أن تقديم المانع ليس لمرجح خارجي بل لخصوصية فيه تقتضي تقديمه على الممنوع وخروج الممنوع موضوعاً.

(٣) إن أريد به التردد بدوياً فلا مانع منه في الأدلة العقلية، لإمكان خفاء الأمر

على الآخر.

فما مثلنا به المقام: من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب، مما لا وجه له، لأن مرجع تقديم الاستصحاب الأول إلى تقديم التخصيص على التخصيص (١)، ويكون أحدهما دليلاً رافعاً لليقين السابق بخلاف الآخر، فالعمل بالأول تخصّص وبالثاني تخصّص، ومرجعه - كما تقرر في مسألة تعارض الاستصحابين - إلى وجوب العمل بالعام تعبدًا إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال: إن القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع، لأن معنى حجية كل شيء وجوب الأخذ بمؤداه، لكن القطع بحجية الممنوع - التي هي نقيض مؤدى المانع - مستلزم للقطع بعدم حجية المانع، فدخل المانع لا يستلزم خروج الممنوع، وإنما هو عين خروجه، فلا ترجيح ولا تخصّص بخلاف دخول الممنوع، فإنه يستلزم خروج المانع، فيصير ترجيحاً من غير مرجح، فافهم (٢).

على العقل والتباس الحال، وإن أريد به التردد المستحكم الراجع إلى إجمال الدليل فهو غير لازم في المقام، بل عرفت لزوم تقديم المانع.

(١) عرفت أن الأمر في المقام كذلك. وأما في مسألة الاستصحاب فهو محل كلام يأتي في محله.

(٢) لعله إشارة إلى أن القطع بحجية المانع ليس عين عدم حجية الممنوع، بل مستلزم له، فإن وجوب الأخذ بالمانع في عدم العمل بالممنوع مفاد حجية المانع، لا مفساد القطع بحجّيته، كما يظهر بأدنى تأمل. مع أن في كفاية ذلك في تقديم المانع على الممنوع تأمل، بل منع. إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا. لكنه خلاف ظاهره. وكأنه لأجل

مختار المصنف
في المسألة

والأولى أن يقال: إن الظن بعدم حجية الأمانة الممنوعة لا يجوز - كما عرفت سابقاً في الوجه السادس (١) - أن يكون من باب الطريقة، بل لا بد أن يكون من جهة اشتغال الظن الممنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع، وحينئذ: فإذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بإدراك الواقع، لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبية (٢)، فيدور الأمر بين المصلحة المظنونة (٣) والمفسدة المظنونة (٤)، فلا بد من الرجوع إلى الأقوى (٥).

ذلك أعرض عنه، كما هو ظاهر قوله: «فالأولى أن يقال...».



- (١) لم يظهر منه سابقاً الجزم بالوجه المذكور.
- (٢) كما هو مقتضى الظن المانع.
- (٣) وهي مصلحة إدراك الواقع المفروض كونه مظنوناً.
- (٤) وهي المفسدة التي اقتضت المنع المفروض كونه مظنوناً.

(٥) الرجوع إلى الاحتمال الأقوى - لو تم - إنما هو فيما إذا دار الأمر بين المصلحة والمفسدة، وعلمت إحداها إجمالاً، ولم يكن مع أحد الاحتمالين حجة، أما إذا احتمل وجود المصلحة وقامت الحجة على وجود المفسدة الفعلية المقتضية للعمل التي هي أقوى من المصلحة على تقدير وجودها، فاللزام العمل على الحجة المذكورة.

والظن المانع في المقام لما كان داخلياً في ملاك الحجية - لعدم الموجب لخروجه عن القضية العقلية كما تقدم توضيحه - كان كاشفاً عن وجود مفسدة في العمل بالظن الممنوع أقوى من مصلحة الواقع على تقدير وجودها، فيلزم العمل عليه، ولا وجه للتعارض بينه وبين احتمال المفسدة، لعدم الدوران بينهما، بل يحتمل وجودهما معاً المقتضي للتزام بينهما وتقديم الأقوى منهما ثبوتاً - لا احتمالاً - والمفروض قيام الحجة على وجود المفسدة وكونها أقوى، والحجة هي الظن المانع، هذا كله بناء

فإذا ظن بالشبهة نهي الشارع عن العمل بالأولوية، فيلاحظ مرتبة هذا الظن، فكل أولوية في المسألة كان أقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة أخذ به، وكل أولوية كان أضعف منه وجب طرحه، وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقط، لعدم استقلال العقل بشيء منهما حينئذٍ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سلباً عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع، كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسألة، وإلا تعين العمل (١) به، لعدم التعارض (٢).

على تمامية الوجه السادس.

وأما على بقية الوجوه فالأمر كذلك، وإن اختلف في بعض الخصوصيات التي تظهر بالتأمل. وبالجمل: لا يخرج عما سبق من لزوم تقديم المانع.

(١) يعني: بموافقة احتياطاً.

(٢) لأن الظن الممنوع لما كان على طبق الاحتياط اللازم فهو لا يعارض الظن المانع، إذ العمل بالمانع أيضاً يوجب الرجوع بعد سقوط الممنوع إلى الاحتياط اللازم فهما متفقان عملاً ولا تعارض بينهما. إذ يلزم الاحتياط المذكور على كل حال من جهة المانع والممنوع. لكنه مبني على تبعض الاحتياط الذي هو مبني الحكومة عند المصنف رحمته. أما بناء على كون مقتضى مقدمات الانسداد حجية الظن في استكشاف الحكم الشرعي، كان هناك فرق بين حجية الظن الممنوع المقتضية لنسبة مضمونه للشارع، وعدمها المقتضية للاحتياط، وإن اتفقا عملاً، فتأمل فيما ذكرناه جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم وله الحمد.

الأمر الثالث

لو حصل الظن
بالحكم من
أمانة متعلقة
بالفاظ الدليل

أنه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولاً من الأمانة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة أو نقل الإجماع على حكم، وبين الحاصل به من أمانة متعلقة بالفاظ الدليل، كأن يحصل الظن من قوله تعالى: ﴿فَتَيْمَّمُوا صَعِيداً﴾، بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص، بسبب قول جماعة من أهل اللغة: إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض .

الظن المتعلق
بالألفاظ
على قسمين

ثم إن الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين، ذكرناهما في بحث حجية الظواهر.

أحدهما: ما يتعلق بتشخيص الظواهر، مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية، وبأن الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع، وأن الأمر عقيب الحظر ظاهر في الإباحة الخاصة أو في مجرد رفع الحظر، وهكذا (١).

(١) ومنه تشخيص ما وضعت له المفردات، كلفظ (الصعيد) ونحوه مما

والثاني: ما يتعلق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها، كأن يحصل ظن بإرادة المعنى المجازي أو أحد معاني المشترك، لأجل تفسير الراوي مثلاً أو من جهة كون مذهبه (١) مخالفاً لظاهر الرواية (٢).

وحاصل القسمين: الظنون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر أو المرادات.

والظاهر: حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن لأجل الانسداد (٣)، ولا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالألفاظ، بأن يقال: إن العلم فيها قليل، فلو بني الأمر على

الظاهر حجية
هذه الظنون

يرجع فيه إلى قول اللغويين ونحوهم.

(١) يعني: مذهب الراوي في مورد الرواية.

(٢) فإنه قد يوجب الظن بأن المراد من الرواية ما يوافق مذهبه لقرنية اطلع عليها واختفت علينا.

(٣) يعني: فيما إذا أوجبت الظن الشخصي بالحكم الشرعي، أما إذا لم توجهه، وإنما أوجبت الظن النوعي فلا وجه للاعتداد عليها، إلا إذا ظن بحجيتها بالخصوص، بناء على عموم دليل الانسداد للظن بالطريق، كما لو فرض الظن بحجية قول اللغويين.

ثم إنه يشكل ما ذكره رحمته فيما إذا كان الظن الموجب للظن بالحكم الشرعي على خلاف الظن الخاص، كاحتمال إرادة المجاز، فإن أصالة الحقيقة لما كانت من الظنون الخاصة فلا وجه لرفع اليد عنها بالظن المطلق، لا نفتاح باب العلم المانع من حجية الظن المطلق، إلا أن تسقط أصالة الحقيقة بالعلم الإجمالي بالخروج عنها الموجب لإجمال الدليل عرضاً، فلا مانع من الرجوع للظن المطلق حينئذٍ مع تمامية مقدمات الانسداد.

إجراء الأصل لزم كذا وكذا (١).

بل لو انفتح باب العلم في جميع الألفاظ إلا في مورد واحد وجب العمل بالظن (٢) الحاصل بالحكم الفرعي من تلك الأمانة المتعلقة بمعاني الألفاظ عند انسداد باب العلم في الأحكام.

وهل يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي، كالوصايا والأقارب والنذور؟

فيه إشكال، والأقوى العدم، لأن مرجع العمل بالظن فيها إلى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الأحكام الجزئية الغير المحتاجة إلى بيان الشارع (٣) حتى يدخل في ما انسد فيه باب العلم،

(١) لكن هذا ليس من وجوه تقرير دليل الانسداد في خصوص باب الألفاظ، لاختصاص المقدمات بانسداد باب العلم بالأحكام الذي يمتنع معه الرجوع للأصول الترخيفية لاستلزامه المخالفة الكثيرة، كما يمتنع معه الرجوع للاحتياط للزوم العسر والخرج أو اختلال النظام، ولا يلزم المحذوران من انسداد باب العلم بالألفاظ مع قطع النظر عن ذلك.

نعم قد يكون انسداد باب العلم فيها حكمة في جعل الظن فيها حجة بالخصوص كما تقدمت الإشارة إلى ذلك عند الكلام في حجة قول اللغويين.

(٢) لدخوله في القضية العقلية المتحصلة من تمامية مقدمات الانسداد.

(٣) هذا مشعر بأن الاحتياج إلى بيان الشارع مما يتوقف عليه تمامية مقدمات الانسداد. وهو غير ظاهر الوجه، بل لو فرض في الموضوعات الخارجية انسداد باب العلم وامتناع الرجوع للأصول والاحتياط تعيين الرجوع للظن. نعم الظاهر

وسيجيء (١) عدم اعتبار الظن فيها.

نعم، من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً
لزمه الاعتبار في الأحكام والموضوعات، وقد مرّ تضعيف هذا القول عند
الكلام في الظنون الخاصة (٢).

وكذا: لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس
الأمانة (٣) أو عن أمانة متعلقة بالألفاظ (٤)، وبين الحاصل بالحكم
الفرعي الكلي من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي (٥)، ككون الراوي
عادلاً أو مؤمناً حال الرواية، وكون زارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة،
وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقريظة رواية أحمد بن محمد عنه، فإن جميع
ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي، إلا أنه لما كان منشأ للظن بالحكم
الفرعي الكلي الذي انسداد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة، وإن لم
يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل أو بتشخيصه عند

لو حصل الظن
بالحكم من
الأمانة المتعلقة
بالموضوع
الخارجي

أن الفرض المذكور لا واقع له، كما لعله يأتي توضيحه في التنبيه الرابع.

(١) في التنبيه الرابع.

(٢) الذي تقدم في مبحث حجية الظواهر هو تضعيف القول باشتراط حجية
الظواهر بأفادتها للظن. أما القول بأن المدار على إفادة الكلام للظن بالمراد ولو مع
إجماله أو ظهوره في خلاف المعنى المظنون، فلم يتقدم، ولا يظن من أحد الالتزام به.

(٣) كالشبهة الدالة على الحكم ابتداء الموجبة للظن به، كما تقدم.

(٤) كقول اللغويين وغيره مما تقدم.

(٥) هذا إذا كان ظناً شخصياً، أما إذا كان نوعياً فلا وجه لحجيته إلا إذا ظن

بحجيته، بناءً على عموم دليل الانسداد للظن بالطريق، كما ذكرنا في سابقه.

إطلاق اسمه المشترك.

حجة الظنون
الرجالية

ومن هنا تبين: أن الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الأحكام، ولا يحتاج إلى تعيين أن اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أو في الرواية (١)، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة، بل يقتصر (٢) على تصحيح الغير للسند وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي الكلي.

ملخص الكلام
في هذا التنبه

وملخص هذا الأمر الثالث: أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة، سواء كان الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً (٣) - كالظن بحجة الاستصحاب تعبداً (٤) وبحجة الأمانة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم - وسواء تعلق الظن أولاً بالمطالب العلمية (٥) أو غيرها (٦) أو بالأمور

(١) فإن ذلك إنما يحتاج إليه بناء على الظن الخاص، لا المطلق الذي هو محل الكلام.

(٢) لعل حق العبارة أن يقول: «بل يكفي تصحيح...».

(٣) بناء على ما سبق منه من عموم دليل الانسداد للظن بالطريق.

(٤) يعني: من باب الأخبار بما هو من الأصول، لا بما هو أمانة، وإلا دخل

في قوله: «وبحجة الأمانة...».

(٥) لعل المراد به الظن بالحكم الفرعي ابتداء، كما في الشهرة على ما تقدم.

ودليل الصحيح: «العملية» فيكون كناية عن الأحكام الفرعية.

(٦) كالظن بالأوضاع، أو بمراد المتكلم في الموارد الشخصية بسبب القرائن

الخاصة. وهو وإن كان داخلياً في الأمور الخارجية، إلا أنه سبق منه عده في قبالتها،

الخارجية (١) من غير استثناء في سبب هذا الظن.

ووجهه واضح، فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل. حتى أنه لو قلنا بخصوصية في بعض الأمارات - بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد - لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الأمانة بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظن بالحكم (٢)، ولا إشكال في ذلك أصلاً، إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدعي الاختصاص ببعض دون البعض من حيث لا يشعر.

وربما تخيل بعض: أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الأحكام، بل يقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام أيضاً عامل بالظن المطلق في الرجال.

وفيه نظر، يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال، فإنه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل أمانة.

ما تخيله السيد
المجاهد
والمناقشة فيه

فجرى على ذلك هنا.

(١) كعدالة الراوي.

(٢) يعني: أنه بناء على إهمال النتيجة لو فرض خصوصية بعض الأمارات بحيث تتعين بها القضية المهمة - كخبر الثقة - يتعين البناء على عموم حجيتها لجميع الموارد المتقدمة. وكأنه مبني على ما سبق منه عليه السلام من التعميم من حيثية الموارد. حتى بناء على الكشف، لكنه - مع عدم تماميته في نفسه كما سبق - لا يقتضي التعميم هنا، لأن أقسام الظنون في المقام ليست من سنخ الموارد، بل من سنخ الأسباب للظن بالحكم الشرعي وبالاقتناع، وقد بنى عليه السلام على الإهمال فيها بناء على الكشف، فلا وجه لخصوصية المقام في التعميم.

نعم، لو كان الخبر المظنون الصدور - مطلقاً أو بالظن الاطمئنان - من الظنون الخاصة لقيام الأخبار أو الإجماع عليه، لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمئنان منه في الرجال (١)، كالعامل بالظن المطلق في الأحكام.

حجة الظن في
المسائل الأصولية

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا: أن الظن في المسائل الأصولية العملية حجة بالنسبة إلى ما يتولد منه، من الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري (٢)، وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم، وما استند إليه أو يصح الاستناد إليه للمنع أمران:

أدلة الغائبين
بعدم الحجة:

١- أصالة حرمة
العمل بالظن

أحدهما: أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد، لأن دليل الانسداد: إما أن يجري في خصوص المسائل الأصولية كما يجري في خصوص الفروع، وإما أن يقرر دليل الانسداد بالنسبة إلى جميع الأحكام

(١) لأن الظن أو الاطمئنان بوثاقة الراوي لما كان موجبا للظن بصدور الرواية التي يرويه دخلت الرواية في عموم حجة الخبر المظنون أو المظمان بصدوره. نعم لو كان الظن أو الاطمئنان بوثاقة الراوي لا يوجب الظن أو الاطمئنان بصدور روايته، لبعض الطوائف، لم يكن وجه للاكتفاء به، كما هو الحال بناء على الانسداد أيضاً، كما سبقت الإشارة إليه.

(٢) الظن بالمسألة الأصولية العملية إنما يوجب الظن بالحكم الظاهري لا الواقعي، والظن بالحكم الواقعي عبارة أخرى عن الظن بالمسألة الفرعية، الذي هو لا يرتبط بالظن بالمسألة الأصولية ولا يتولد منه. ثم إن ما سبق من المصنف رحمته الله من عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق راجع إلى ما ذكره هنا من عدم الفرق بين الظن بالمسألة الفرعية والظن بالمسألة الأصولية، والكلام فيهما واحد. ولذا سبق منه رحمته الله في آخر التنبيه الأول التحويل على ما هنا.

الشرعية، فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الأصولية، وإما أن يجري في خصوص المسائل الفرعية، فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع، لكن الظن بالمسألة الأصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي تبني عليها (١).

وهذه الوجوه بين ما لا يصح وما لا يجدي.

أما الأول، فهو غير صحيح، لأن المسائل الأصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يلزم من إجراء الأصول فيها (٢) محذور (٣) كان يلزم من إجراء الأصول في المسائل الفرعية التي انسدت فيها باب العلم، لأن ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة - كمسألة حجية الشهرة ونقل الإجماع وأخبار الأحاد - أو عن كونه مرجحاً (٤)، فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره، بإثبات (٥) حجية الظن في المسائل الفرعية، إذ بإثبات ذلك المطلب حصل الدلالة العقلية على أن ما كان من

(١) وحيثُ فحجية الظن بالمسألة الفرعية تستلزم العمل بالظن في المسألة الأصولية.

(٢) كأصالة عدم الحجية مع الشك فيها بدوياً، والاحتياط بموافقة محتمل الحجية مع العلم بها إجمالاً.

(٣) وهو إهمال الأحكام بنحو يعلم بعدم رضا الشارع الأقدس اللازم من الأصل الثاني، أو العسر والخرج واختلال النظام اللازمين من الاحتياط.

(٤) كمسألة ترجيح إحدى الروايتين بالشهرة في الفتوى.

(٥) متعلق بقوله: «فقد انفتح فيها باب...» والباء للسببية.

الأمارات داخلاً في نتيجة دليل الانسداد فهو حجة (١).

وقس على ذلك معرفة المرجح، فإننا قد علمنا بدليل الانسداد أن كلا من المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات (٢)، فهو راجح على صاحبه مقدم عليه في العمل.

وما كان (٣) منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية - وهي ألفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الأحكام عنهما، كمسائل الأمر والنهي، وأخواتهما من المطلق والمقيد، والعام والخاص، والمجمل والمبين، إلى غير ذلك - فقد (٤) علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي (٥)، لما عرفت (٦): من أن مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظن الحاصل بها من الأمانة ابتداءً، والظن المتولد من أمانة موجودة في مسألة لفظية.

(١) بأن كانت موجبة للظن الشخصي بالحكم الشرعي، دون ما لم يوجبه.

(٢) بحيث يكون مفاده مظهرنا، ومفاد معارضة موهوماً.

(٣) عطف على قوله: «لان ما كان من المسائل الأصولية...».

(٤) خبر الموصول في قوله: «وما كان منها...». وذكر الفاء للإشعار

بالعلية.

(٥) هذا الاستلزام غير مطرد، فمثلاً الظن بأن صيغة «إفعل» موضوعة

للوجوب إنما يوجب الظن بإرادته من الكلام إذا علم أو ظن بعدم القرينة الصارفة،

أما مع احتمال القرينة المذكورة فلا يظن بإرادة الوجوب. وأصالة عدم القرينة إنما

يرجع إليها مع ثبوت الوضع أو الظهور الأولي، لا مع الظن بهما.

(٦) يعني: في أول هذا التنبيه.

ويلحق بهما: بعض المسائل العقلية، مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الأمر والنهي والأمر مع العلم بانتفاء شرطه، ونحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي، فإنه يكتفى في حجية الظن فيها بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع، ولا يحتاج إلى إجرائه في الأصول.

وبالجملة: فبعض المسائل الأصولية صارت معلومة بدليل الانسداد (١)، وبعضها صارت حجية الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع (٢)، فالباقي منها - الذي يحتاج إثبات حجية الظن فيها إلى

(١) وهي المسائل التي يبحث فيها عن حجية شيء، كالشهرة، فإن الظن بالحجية مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد ينقلب إلى العلم بها بملاحظتها، لكن بشرط إفادتها الظن الشخصي.

(٢) وهي المسائل التي يكون الظن بها مستلزماً للظن بالحكم الفرعي كمسائل الأصول اللفظية والملازمات العقلية، فإن حجية الظن بالحكم الفرعي في حكم حجية الظن بالمسائل المذكورة عملاً.

هذا وظاهر المصنف رحمته الله إمضاء هذا التقرير في إبطال الوجه الأول. وهو غير ظاهر، فإنه كما يمكن دعوى كون إجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع موجباً لانفتاح باب العلم في المسائل الأصولية، المانع من جريان دليل الانسداد فيها. كذلك يمكن العكس وأن إجراء الدليل في المسائل الأصولية موجب لانفتاح باب العلم في المسائل الفرعية فيمتنع جريان الدليل فيها، لما هو المعلوم من أنه مع انفتاح باب العلم في المسائل الأصولية يتحصل للمكلف مقدار من الأدلة في الفروع فلا محذور من الرجوع فيها في غير موارد الأدلة المذكورة إلى الأصول.

فالعمدة في الإشكال على الوجه المذكور هو عدم تمامية مقدمات الانسداد في

إجراء دليل الانسداد في خصوص الأصول - ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالأصول وطرح الظن الموجود فيها محذور وإن كانت في أنفسها كثيرة، مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الأمارات، كخبر الواحد ونقل الإجماع لا بشرط الظن الشخصي، وكالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الأحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصة (١)، والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية (٢)، ونحو ذلك، فإن هذه المسائل لا تصير

المسائل الأصولية، إما لعدم العلم الإجمالي بنصب الشارع للطرق غير العلمية بناء على ما سبق من المصنف رحمته في الوجه الأول من الإشكال على الوجه الأول من دليل القول باختصاص الحجية بالظن بالطريق. وإما لأنه لا موضوع للاحتياط في المسائل الأصولية، لأن الحجية من الأحكام الطريقية التي لا تكون متنجزة في نفسها، وإنما المتنجز هو الأحكام المحصلة بها، فلا موضوع للاحتياط إلا في الأحكام الفرعية. كما تقدم منا توضيحه عند الكلام في المعمم الثالث لنتيجة الانسداد فراجع.

غاية الأمر أنه لو فرض العلم الإجمالي بنصب الطرق فقد يدعى انحلال العلم الإجمالي الكبير المقتضي لتنجز جميع الاحتمالات بالعلم الإجمالي بنصب الطرق المقتضي لتنجز الأحكام الفرعية في خصوص موارد الطرق. على ما سبق منا الكلام فيه عند الكلام في الوجه الأول من دليل القول باختصاص الحجية بالظن بالطريق. فراجع.

ومن هنا يشكل الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المذكورة هنا لتقرير دليل الانسداد الذي سيأتي من المصنف رحمته الكلام فيه، كما يظهر بالتأمل.

(١) لكن مع كون ما هو الحجة منها لا يفي بمعظم الفقه، وإلا لزم انفتاح باب العلم ولم يبق مورد لدليل الانسداد لا في الفروع ولا في الأصول.

(٢) يعني: من دون أن توجب الظن بالراجع.

معلومة بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع. لكن هذه المسائل بل وأضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفي المسألة إلى الأصول وطرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم في الفروع.

وأما الثاني، وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الأحكام الشرعية - فرعية كانت أو أصلية - فهو غير مجد (١)، لأن النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومته من حيث موارد الظن إلا بالإجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح (٢)، بأن يقال: إن العمل بالظن في الطهارات دون الديات - مثلاً - ترجيح بلا مرجح ومخالف للإجماع، وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الأصولية.

أما فقد الإجماع فواضح، لأن المشهور - كما قيل - على عدم اعتبار الظن في الأصول.

وأما وجود المرجح، فلأن الاهتمام بالمطالب الأصولية أكثر، لا ببناء الفروع عليها، وكلما كانت المسألة مهمة كان الاهتمام فيها أكثر (٣)،

(١) عرفت أنه غير تام في نفسه، لعدم تمامية مقدمات الانسداد في المسائل الأصولية.

(٢) سبق من المصنف رحمته الله أنه بناء على الكشف فالتعميم ثابت بالإجماع القطعي، وبناء على الحكومة فالتعميم ثابت بحكم العقل لاستقلاله بعدم الفرق بين الموارد، والظاهر أنه راجع إلى قبح الترجيح بلا مرجح. نعم عرفت الاشكال في ذلك في محله.

(٣) لكن الاهتمام بالمسائل الأصولية لما كان ناشئاً من إنباء الفروع عليها فهو لا يقتضي الاهتمام بها زائداً على الاهتمام بالفروع، ولا تقتضي ترجيحها عليها،

والتحفظ عن الخطأ فيها أكد، ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك بقولهم: إن إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكل، أو إنه إثبات أصل بخبر، ونحو ذلك.

وأما الثالث، وهو اختصاص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية، إلا أن الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن بالمسألة الأصولية، فالمسألة الأصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي، ففيه:

أن الظن بالمسألة الأصولية: إن كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي - كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة (١)، والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الأمر والنهي - فقد اعترفنا (٢) بحجة الظن فيها.

وأما ما لا يتعلق بذلك وتكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث

بحيث يجتزأ بالظن في الفروع ولا يجتزأ به في الأصول بل لابد فيها من العلم وما في كلمات بعضهم من عدم إثبات الأصل بالظن غير ظاهر المأخذ، كما تقدم في الاستدلال بآية النبأ لحجة خبر الواحد.

فالعمدة في رد هذا الوجه ما عرفت من عدم تمامية مقدمات الانسداد في المسائل الأصولية. مع ما عرفت سابقاً من إهمال النتيجة من حيثية الموارد حتى على الحكومة، والظاهر عدم جريان ما تقدم في وجه التعميم هنا.

(١) وهي الباحثة عن ألفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الأحكام عنهما كمسائل الأمر والنهي والعموم والخصوص وغيرهما، كما تقدم في كلام المصنف رحمته الله.

(٢) كما سبق في الجواب عن الوجه الأول.

الاعتبار في نفسه أو عند المعارضة (١) - وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها - فليس يتولد من الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي، وإنما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري، وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظن فيه، فإن انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي إنما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد (٢)، لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمة (٣).

بل أمثال هذه الأحكام الثابتة للموضوعات لا من حيث هي، بل من حيث قيام الأمانة الغير المفيدة للظن الفعلي عليها: إن ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عمل فيها بالظن (٤)، وإلا فإن انسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وعدم إمكان العمل فيها بالأصول لا يقتضي العمل بالظن في هذه الأحكام، لأنها لا تغني عن الواقع المنسد فيه العلم.

هذا غاية توضيح ما قرره أستاذنا الشريف قدس سره اللطيف، في

(١) يعني: مع قطع النظر عن إفادته الظن الشخصي.

(٢) وهو الحكم الواقعي.

(٣) بل الظاهر أن الحكم المذكور غير مجعول للشارع الأقدس كغيره من الأحكام الظاهرية وإنما هي منتزعة من جعل الحجج الذي هو موضوع المسائل الأصولية، المفروض هنا عدم جريان الانسداد فيها، وإنما يجري في المسائل الفرعية لا غير.

(٤) لكن هذا يبتني على أحد الوجهين السابقين الذين عرفت الكلام فيهما. وأما هذا الوجه فهو يبتني على تمامية مقدمات الانسداد في المسائل الفرعية لا غير.

منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجية الظن في المسائل الأصولية.

٢- ما اشتهر
من عدم حجية
الظن في مسائل
أصول الفقه

الثاني من دليلي المنع: هو أن الشهرة المحققة والإجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه، وهي مسألة أصولية، فلو كان الظن فيها حجة وجب الأخذ بالشهرة ونقل الإجماع في هذه المسألة (١).

والجواب:

الجواب عن
الدليل الأول

أما عن الوجه الأول: فبأن دليل الانسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظن، والمختار في الاستدلال به في المقام هو الوجه الثالث، وهو إجراؤه في الأحكام الفرعية، والظن في المسائل الأصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية.

وما ذكر: من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح، إلا أن ما ذكر - من أن انسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها إلى الأصول، لا يقتضي إلا اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي - ممنوع، بل المقدمات المذكورة كما عرفت غير مرة (٢)، إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعية

(١) بناء على ما عرفت من لزوم العمل بالظن المانع وإهمال الظن الممنوع مع فرض عموم نتيجة الانسداد لهما.

(٢) سبق الكلام فيه منه ومثا في الأمر الأول حيث سبق منه عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق. لكن ما ذكره رحمته لوثم في نفسه مبني على الحكومة أما بناء على الكشف فاحتمال الفرق بين الظن بالحكم الواقعي والظاهري كاف في التوقف، كما أشار إليه رحمته عند الكلام في المورد الأول من الموارد التي يرجع فيها إلى الظن في تعيين نتيجة دليل الانسداد.

وفراغ الذمة منها.

فإذا فرضنا مثلاً: أنا ظننا بحكم العصير لا واقعاً، بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي، فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير.

بل لو (١) فرضنا: أنه لم يحصل ظن بحكم واقعي أصلاً، وإنما حصل الظن بحجية أمور لا تفيد الظن، فإن العمل بها يظن معه سقوط الأحكام الواقعية عنا، لما تقدم: من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً، وبين الإتيان ببدله كذلك، فالظن بالإتيان بالبدل كالظن بإتيان الواقع، وهذا واضح.

وأما الجواب عن الثاني:

أولاً: فبمنع الشهرة والإجماع، نظراً إلى أن المسألة من المستحدثات، فدعوى الإجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة (٢).

الجواب عن
الدليل الثاني

بل الظاهر أنه حتى بناء على الحكومة فالالتزام بعدم الفرق بين الظن بالحكم الواقعي والظاهري مبني على عموم النتيجة، أما بناء على الإهمال - كما عرفت أنه الظاهر - فهو محتاج إلى ما يقتضي التعميم، وهو غير ثابت، كما قد يظهر بالتأمل في وجوه التعميم المتقدمة.

(١) يعني: أنه لا يعتبر حصول الظن بالواقع أصلاً، كما لو كان الظن به متعذراً ولم ينتهياً إلا الظن بالطريق، فإنه يكفي في جريان دليل الانسداد، ولا يتوقف على التمكن من الظن بالواقع.

(٢) يعني: في عدم التعويل عليها، لعدم كشف الإجماع ولا الشهرة عن رأى المعصوم عليه السلام ولو ظناً بعد عدم الابتلاء بالمسألة في عصره ليحتمل أخذ حكمها منه.

وثانياً: لو سلمنا الشهرة، لكنه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصة كأخبار الأحاد والإجماع المنقول، وحيث إن المتبع فيها الأدلة الخاصة، وكانت أدلتها كالإجماع والسيرة على حجة أخبار الأحاد مختصة بالمسائل الفرعية، بقيت المسائل الأصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظن، ولم يعلم بل ولم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع والأصول، بناء على مقدمات الانسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية.

وثالثاً: سلمنا قيام الشهرة والإجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد، لكن المسألة - أعني كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقاً أو في خصوص الفروع دون الأصول - عقلية، والشهرة ونقل الإجماع إنما يفيدان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية (١).

ورابعاً: أن حصول الظن بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية (٢) لا يجتمعان (٣)، فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول

(١) هذا إنما يتم لو كان مراد المستدل الرجوع إلى الشهرة والإجماع في منع جريان دليل الانسداد بنحو يقتضي حجة الظن في المسألة الأصولية، والظاهر أن ذلك ليس مردأ له، بل مراده دعوى الشهرة والإجماع على كون الظن في المسألة الأصولية منهيّاً عنه بالخصوص، وإن كان مقتضى دليل الانسداد حجته لولا المانع، ومن الظاهر أن النهي المذكور ليس عقلياً، بل شرعياً توقيفياً، فلا مانع من استفادته من الشهرة والإجماع. فلاحظ.

(٢) لما سبق منه ﷺ في وجه التعميم للمسألة الأصولية.

(٣) بل يجتمعان بناءً على إمكان منع الشارع بعض الظنون بالخصوص، وقد

الظن.

وخامساً: سلمنا حصول الظن، لكن غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدم، من قيام الظن على عدم حجية ظن، وقد عرفت أن المرجع فيه إلى متابعة الظن الأقوى (١)، فراجع.

عرفت أن الكلام في الظن المانع والممنوع مبني على ذلك.

(١) لكن عرفت منا أن اللازم الرجوع إلى الظن المانع وإهمال الظن الممنوع. هذا وقد ذكر بعض أعظم المحققين رحمته الله وجهاً آخر للمنع من الرجوع للشبهة والإجماع المنقول في المقام قال: «حيث إن شمول الدليل لهما موجب لعدم شموله لهما، فإنهما ظن في المسألة الأصولية وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال.

وقد اختار رحمته الله هذا الجواب وارتضاه بعدما عرضته عليه في مجلس المذاكرة.. لكنه مندفع بما سبق منا في مسألة الظن المانع والممنوع في الجواب عن الوجه الأول الذي ذكره المصنف رحمته الله لرد حجة القول بتقديم المانع فراجع.

الأمر الرابع

عدم كفاية الظن
بالامتنال في
مقام التطبيق

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام المنسدة فيها باب العلم، بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه (١)، فالظن بالامتنال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممثل.

وأما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن، مثلاً: إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن، فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً، لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن، فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن احتمال نسيانها، فلا يكفي الظن

(١) يعني: لو كان العمل به موجباً للانقياد، كالظن بوجوب الجمعة، أما لو لم يوجب به كالظن بحلية التثن أو بعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فلا يوجب الثواب مع الإصابة فضلاً عن الخطأ.

بالامتنال من هذه الجهة، بمعنى أنه إذا لم نأت بها في الواقع ونسبناها قام الظن بالإتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب (١) الإتيان بها. وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال.

وبالجملة: إذا ظن المكلف بالامتنال وبراءة ذمته وسقوط الواقع، فهذا الظن: إن كان مستنداً إلى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع، وإن كان مستنداً إلى الظن بكون الواقع في الخارج منه منطبقاً على الحكم الشرعي فليس معذوراً (٢)، بل يعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي المعمول لغير العالم.

ومما ذكرنا تبين: أن الظن بالأمور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها

عدم حجية
الظن في الأمور
الخارجية

(١) كذا فيها عندي من النسخ، والظاهر زيادة كلمة (وجوب).

(٢) هذا ظاهر بناء على الكشف عن حجية الظن شرعاً، فظاهر لأن حجية الظن في الحكم الكلي لا تستلزم حجيته في الموضوع الخارجي. ولذا اشتهر حجية خبر الواحد في الأحكام وعدم حجيته في الموضوعات، بل لا بد فيها من البيينة.

وأما بناء على الحكومة وأن الظن حجة في مقام الامتنال، فاللزام الاقتصار على المقدار الذي يتعذر فيه الرجوع للعلم والعلمي، لما عرفت في أول التنبيه الثاني من أن دليل الانسداد يقتضي است فراغ الوسع في تحصيل الحكم وعدم الاكتفاء بالمرتبة الضعيفة من الظن مع التمكن من المرتبة القوية، فإن ذلك يقتضي وجوب الرجوع للعلم والعلمي في المقام مع التمكن منهما، كما لا يخفى. فلاحظ.

على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الأحكام الشرعية لا دليل على اعتباره، وأن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد الأدلة المنصوبة من الشارع أو إجمال ما وجد منها، ولا يعذر الجاهل بالامتنال من غير هذه الجهة، فإن المعذور فيه هو الظن بأن قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب، أما الظن بوقوع الصلاة إليه فلا يعذر فيه.

فظهر: اندفاع توهم أنه إذا بني على الامتنال الظني للأحكام الواقعية فلا يجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم، لأن الامتنال يرجع بالآخرة إلى الامتنال الظني، حيث إن الظان يكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثاله للتكاليف الواقعية ظني، علم بما بين المشرق والمغرب أو ظن (١).

مركز تحقيق مكتبة نور سدي

وحاصله: أن حجية الظن في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا تستلزم حجيته في الإنطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عين، وإلا (٢) لكان الإذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازه في سائرهما (٣)، وهو

(١) الظاهر إنه لا ملازمة بين الظن بالموضوع حيثيذ والظن بالامتنال وأن الظن بالموضوع إنما يستلزم الظن بالامتنال إذا كان الحكم الشرعي الكلي معلوماً، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات أما أن الظن بجميع المقدمات مستلزم للظن بالنتيجة فهو غير ظاهر، وإن كان لابد من التأمل.

(٢) يعني: لو كانت حجية الظن من بعض الجهات مستلزمة لحجيته من جميعها، لعدم التفكيك بين الجهات في ذلك.

(٣) لأن الارتباطية بين الأجزاء والشرائط يوجب كون الرجوع إلى الظن في

بديهي البطلان.

فعلم: أن قياس الظن بالأمور الخارجية على المسائل الأصولية واللغوية، واستلزامه الظن بالامتنال قياس مع الفارق، لأن جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظن بتعيين الحكم.

ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجية (١)، لأنها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الزمان (٢) فيجري دليل الانسداد في أنفسها، لأن

بعضها عوضاً للامتنال الظني بالإضافة إلى الواجب الارتباطي وهو المركب التام سواء كان البعض الآخر معلوماً أم مظنوناً.

(١) يعني: مع قطع النظر عن انسداد باب العلم بالأحكام.

(٢) لا يخفى أن موضوع حكم العقل هو الانسداد مع بقية المقدمات، ولا خصوصية لطروئه. على أنه يمكن فرض الطروء في بعض الموضوعات بسبب ضياع بعض أماراتها وانطباسها كالفجر الذي يصعب العلم به أول وقته بسبب انتشار الأنوار الكهربائية المانع من رؤيته. وكون المرجع في الأمور الخارجية ليس هو الشرع لا أهمية له بعد عدم أخذ الرجوع إلى الشارع في موضوع القضية العقلية وعدم كونه من مقدمات دليل الانسداد، فليس المدار إلا على مقدمات الانسداد التي لو فرض تماميتها في مورد لزوم البناء على الرجوع إلى الظن فيه من دون فرق بين الأحكام الكلية والموضوعات الخارجية.

نعم الظاهر عدم تماميتها في الموضوعات الخارجية.

أولاً: من جهة إن الابتلاء بالموضوعات ليس دفعياً حتى يمتنع مع العلم الإجمالي فيها بالتكليف الرجوع للأصول الترخيفية، بل لا مانع من الرجوع إليها في ما هو مورد الابتلاء لخروج غيره من أطراف العلم الإجمالي عن الابتلاء فلا يكون

مرجعها ليس إلى الشرع ولا إلى مرجع آخر منضبط.

حجة الظن في
بعض الأمور
الخارجية كالضرر
والنسب وشبههما

نعم، قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه، كما في موضوع الضرر الذي أ- نيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما، فيقال: إن باب العلم بالضرر منسد غالباً، إذ لا

العلم الإجمالي منجزاً.

وثانياً: لأنه لو فرض منجزية العلم الإجمالي فلا مانع من وجوب الاحتياط التام، لقلّة الموارد بنحو لا يلزم من الاجتناب فيها للحرج فضلاً عن اختلال النظام.

وثالثاً: لأنه لو فرض وجود المانع من الاحتياط التام - ولو في مورد شخصي خاص - تعين سقوط الاحتياط مطلقاً وإهمال الحكم، بناءً على ما هو التحقيق - كما سبق - من أن المانع من الاحتياط التام كالحرج ونحوه يكون رافعاً لفعالية التكليف المعلوم بالإجمال، فلا منجز للواقع حتى يتعين الرجوع للظن في تشخيصه مع تعذر العلم. وهذا بخلاف الأحكام الكلية، لأن امتناع الاحتياط التام فيها وإن أوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، إلا إنها متنجزة بالعلم باهتمام الشارع الأقدس بنحو يعلم بعدم رضاه بتركها بسبب الجهل الكاشف عن جعله الحجة الكافية عليها وهو الظن، لأن ترجحه الذاتي بنظر العقل صالح لاتكال الشارع عليه في مقام البيان بخلاف غيره من الطرق، كما تقدم.

وهذا بخلاف الموضوعات الخارجية فإن مع قلة موارد المخالفة فيها لا يحصل العلم بالاهتمام لعدم بلوغ ذلك حدّاً يشبه الخروج عن الدين. نعم بناءً على مختار المصنف رحمته من أن تعذر الاحتياط التام لا يسقط التكليف المعلوم بالإجمال، بل يقتضي تبعض الاحتياط بتعين حجة الظن بعد فرض تنجز الأحكام الجزئية بالعلم الإجمالي وعدم تعيينها بعلم ولا علمي. فتتم مقدمات الانسداد في الفرض المذكور. فلاحظ.

يعلم غالباً (١) إلا بعد تحققه، وإجراء أصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور، وهو الوقوع في الضرر غالباً، فتعين إناطة الحكم فيه بالظن.
هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر، وأما إذا أنيط بموضوع الخوف (٢) فلا حاجة إلى ذلك (٣)، بل يشمل حيثئذ الشك أيضاً.

ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في

(١) الوقوع في الضرر غالباً مع الجهل ليس محذوراً شرعياً ولا عقلياً. إلا أن يفرض العلم باهتمام الشارع به نظير العلم باهتمام الشارع بالأحكام الواقعية مع فرض انسداد العلم بها. فتتم مقدمات الانسداد.

أو يقال: لو لم يكن بناء المسلمين على الاكتفاء بالظن بالضرر في ترتيب أحكامه للزم المهرج والمرج الموجبان لكثرة السؤال وانكشاف الحال، وحيث لم يقع ذلك كشف عن المفروغية عن حجته بنحو يوجب القطع بحجته شرعاً. فيكون الظن حيثئذ حجة خاصة في باب الضرر، ولا ينتني على دليل الانسداد.

(٢) كما يظهر من بعض الأخبار.

(٣) من دون فرق بين أن يكون للخوف موضوعية في ترتب الأحكام، وأن يكون طريقاً محضاً مع كون الموضوع هو الضرر الواقعي.

إذ على الأول لا يكون الموضوع مما يتعذر فيه تحصيل العلم، بل يكون أمراً وجدانياً لا يقبل الجهل.

وعلى الثاني فالموضوع وإن كان مما يتعذر فيه العلم إلا أنه لا محذور فيه بعد تيسر الرجوع فيه إلى الحجة الخاصة شرعاً، وهي الخوف. وكيف كان فلا تتم مقدمات الانسداد، كما لا يخفى.

مخالفة الواقع كثيراً (١)، فافهم.

(١) عرفت أن كثرة الوقوع في مخالفة الواقع لا أهمية لها مع فرض عدم تنجز الواقع لعدم الابتلاء ببعض أطراف العلم أو مع لزوم محذور في الاحتياط التام. إلا أن يعلم باهتمام الشارع بذلك لخصوصية المورد، وذلك غير مطرد، بل لعله لا مورد له في الشبهات الموضوعية.



مركز تحقيقات كمبيوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأمر الخامس

في اعتبار الظن في أصول الدين



هل يعتبر الظن

في أصول الدين؟

الأسـوال في

المسألة:

والأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة، من حيث

وجوب مطلق المعرفة، أو الحاصلة عن خصوص النظر، وكفاية الظن مطلقاً، أو في الجملة، ستة.

القول الأول

الأول: اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال، وهو المعروف عن

الأكثر، وادعى عليه العلامة - في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح -

إجماع العلماء كافة. وربما يحكى دعوى الإجماع عن العضدي، لكن

الموجود منه في مسألة عدم جواز التقليد في العقليات من أصول الدين:

دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله (١).

(١) في بعض الحواشي: «وليس فيه تعرض لاعتبار العلم، ولا لكونه حاصلاً

من النظر والاستدلال». ولا أدري هل أن ذلك اجتهاد في تفسير مراد المصنف رحمته الله أو

بعد الاطلاع على كلام العضدي؟

القول الثاني الثاني: اعتبار العلم ولو من التقليد، وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين.

القول الثالث الثالث: كفاية الظن مطلقاً، وهو المحكي عن جماعة، منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه وحكي نسبته إليه في فصوله ولم أجده فيه، وعن المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وظاهر شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني وغيرهم قدس الله أسرارهم.

القول الرابع الرابع: كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد، حكى عن شيخنا البهائي عليه السلام في بعض تعليقاته على شرح المختصر: أنه نسبه إلى بعض.

القول الخامس الخامس: كفاية الظن المستفاد من أخبار الأحاد، وهو الظاهر مما حكاه العلامة عليه السلام في النهاية عن الأخباريين: من أنهم لم يعملوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الأحاد، وحكاه الشيخ في عدته في مسألة حجية أخبار الأحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث.

والظاهر: أن مراده حملة الأحاديث، الجامدون على ظواهرها، المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر.

القول السادس السادس: كفاية الجزم بل الظن من التقليد، مع كون النظر واجباً مستقلاً لكنه معفو عنه، كما يظهر من عدة الشيخ عليه السلام في مسألة حجية أخبار الأحاد وفي أواخر العدة (١).

ثم إن محل الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقح، فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن يتكلم فيها، وتعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها، فنقول - مستعينا بالله:

مسائل أصول
الدين على
قسمين:

إن مسائل أصول الدين، وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلا الاعتقاد باطنياً والتدين ظاهراً وإن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية (١)، على قسمين:

أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق (٢)، فيجب.

الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به (٣)، كبعض تفاصيل المعارف.

١- ما يجب
الاعتقاد به إذا
حصل العلم به

أما الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله،

(١) لعل المراد به لزوم العمل بقول المعصوم بعد التدين والاعتقاد بعصمته أو أحكام الإسلام والكفر الفرعية من الطهارة والنجاسة والتوارث وعدمه.
(٢) بناء على توقف الاعتقاد والتدين على العلم. ولعله يأتي الكلام في ذلك.

(٣) الظاهر أن وجوب الاعتقاد به حينئذٍ لأجل إنه يتوقف عليه الاعتقاد بصحة الدين وصدق النبي ﷺ: فيما جاء به الذي هو قوام الدين، لا لأنه من الأصول التي يجب الاعتقاد بها في نفسها.

ووجوب (١) التوقف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم
والأمر بالتوقف، وأنه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم
ما لا تعلمون فيها. وأهوى بيده إلى فيه.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأمانة الواردة في تلك المسألة خبراً
صحيحاً أو غيره.

قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية - بعد ذكر أن المعرفة
بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم -: وأما ما ورد عنه: في ذلك من طريق
الأحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً، لأن خبر
الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية،
فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية، انتهى.

كلام
الشهيد الثاني

وظاهر الشيخ في العدة: أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على
أخبار الأحاد اتفاقي إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث (٢). وظاهر
المحكمي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً. وهو مقتضى
كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الأحاد في أصول الفقه (٣).

لكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من الخبر:

فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً
أو ظناً، فعدم حصول الأول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب

لو حصل الظن
من الخبر

(١) عطف على قوله: «القول بعدم...»

(٢) تقدم في مبحث خبر الواحد نقل كلامه، ويأتي أيضاً في آخر هذا التنبيه.

(٣) لعله للأولوية، أو لعموم أدلتهم، فلا بد من النظر في مفاد تلك الأدلة.

وعدمه.

وإن أرادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقادات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد (١) - كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أن فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب وأقر به، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا... إلى آخر الآية﴾ - فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر، فإن ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك (٢).

نعم، لو كان العمل بالخبر لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة إليه - لثبوت التكليف وانسداد باب العلم - لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض (٣)، أو يقال: إن عمدة أدلة حجية أخبار الآحاد - وهي الإجماع العملي - لا تساعد على ذلك (٤).

(١) مراده بالاعتقاد هنا العلم أو الظن أو ما يلزمهما، لا عقد القلب، فإنه عبارة أخرى عن التدين.

(٢) كأنه يريد مثل ما روي من قوله ﷺ: «اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبتنا كثير القدم في أمرنا» فإنه شامل للاعتقادات. ومثله كثير من روايات خبر الواحد.

(٣) فإن المفروض عدم الإطلاق لوجوب الاعتقاد بذلك، وإنما هو مشروط بحصول العلم به، فمع قيام الخبر لا دليل على وجوب الاعتقاد. إلا أن يثبت من الخارج كونه بمنزلة العلم، والمفروض أنه محل الكلام.

(٤) لما عرفت من شهرة القول بالمنع، بل دعوى الإجماع عليه.

العمل بظاهر
الكتاب والخبر
المستواتر في
أصول الدين

ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين، فإنه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر (١) عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك.

ولعل الوجه في ذلك: أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية لا من آثار نفسها، واعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص - سواء كان من الظواهر أو غيرها - معناه: ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر المظنون لا على العلم به (٢).

(١) بل قد يدعى أنه المقطوع به منه، فإن انحصار طريق التبليغ والبيان عرفاً بالظواهر مما يبعد معه عدم حجيتها، مع كون كثير من الأصول لا طريق لها إلا السماع. واحتمال التوقف على النصوص القطعية الدلالة بعيد جداً، لعدم الضابط لها مما يمنع من صلوحها للاستدلال والاحتجاج، فتأمل.

(٢) كأنه يريد أن الحجج إنما تقوم مقام العلم الطريقي الذي يكون الأثر فيه للمعلوم، ولا تقوم مقام العلم الموضوعي الذي يكون الأثر فيه لنفس العلم، كما في المقام، حيث أن المفروض أن وجوب التدين والاعتقاد من آثار العلم ومشروط به. لكن تقدم منه ^{في} في أول مبحث القطع الاعتراف بقيام الحجج مقام القطع الموضوعي إذا كان مأخوذاً بنحو الطريقية، لا بما هو صفة خاصة. ومن الظاهر أن اعتبار العلم في المقام بما هو طريق لا بما هو صفة خاصة إذ التدين إنما هو بالواقع بنفسه والمنساق عرفاً أن اعتبار العلم به لأجل انكشافه، لا لخصوصية فيه. فتأمل.

فالعvidence ما أشرنا إليه من عدم الدليل على وجوب الاعتقاد بعد حصول العلم في نفسه، وإنما يجب من حيث كونه من لوازم الاعتقاد بالدين وصدق ما جاء به النبي ﷺ ومن الظاهر أن ملازمة الاعتقاد بالدين للاعتقاد بالأمور المذكورة

وأما ما يترأى من التمسك بها أحياناً لبعض العقائد، فلا اعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن، وإفادة كل منها الظن، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة، وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرد أصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بإرادة الظاهر، فضلاً عن العلم.

ثم، إن الفرق بين القسمين المذكورين، وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الإشكال.

تميز ما يجب
تحصيل العلم
به عما لا يجب

وقد ذكر العلامة عليه السلام في الباب الحادي عشر - فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد - أموراً لا دليل على وجوبها كذلك (١)، مدعياً أن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن رتبة الإيمان مستحق للعذاب الدائم. وهو في غاية الإشكال.

نعم، يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب المعرفة (٢) مثل قوله

هل تجب معرفة
التفاصيل؟

موقوفة على العلم بها، ولا يكفي فيها قيام الحجة عليها.

بل الاعتقاد بصحة الدين لا يقتضي حينئذٍ إلا الاعتقاد بها إجمالاً. ففي الحقيقة إنه لا أثر عملي شرعي للأمور المذكورة ولا العلم بها كى يترتب بقيام الحجة عليها. فلاحظ.

(١) الظاهر أن المراد وجوبها مطلقاً غير مشروط بالمعرفة، بل تكون المعرفة شرطاً للواجب لا للوجوب.

(٢) إن كان المراد بالعموم ما سيأتي من الأدلة فالظاهر أنه لا دلالة فيه، كما سيأتي، وإن كان غيره فاللزام النظر فيه. والظاهر أنه لا مجال لاستفادة العموم بالنحو المذكور من الإطلاقات الآمرة بالمعرفة لو فرض تحققها، إذ لا وجه له إلا دعوى ظهور حذف المتعلق في العموم.

تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ أي ليعرفون (١)، وقوله: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»، بناء على أن الأفضلية من الواجب (٢) خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب (٣)،

وهي مندفة بأن ذلك مخصوص بما إذا كان يمكن إرادة العموم، دون مثل المقام مما يعلم فيه بعدم إرادة وجوب معرفة كل شيء، لاستلزامه كثرة التخصيص المستهجن. وليس حملة على جميع الأمور الدينية بأولى من حملة على خصوص بعضها مما لا إشكال في وجوبه - كما سيأتي - بل يكون مجملاً من هذه الجهة، ويجب الرجوع إلى مقتضى الأدلة المفصلة الآتية.

بل لو فرض الظهور في العموم المذكور تعين رفع اليد عنه بالأدلة الآتية الظاهرة في عدم وجوب ما عدا الأمور المذكورة فيها ولو مع القدرة على أكثر من ذلك لا على مجرد عدم تدخل ذلك في الإيمان، كما سيأتي من المصنف رحمته الله، فلاحظ.

(١) هذا مختص بمعرفته سبحانه، والمنصرف منها معرفة وجوده واستناد الخلق إليه، ولا إطلاق له يشمل ما عدا ذلك.

ودعوى: إن المعرفة الكاملة له تعالى لا تتم إلا بمعرفة أنبيائه وأوليائه وجميع أمور الدين. لو تمت لا تنافي انصراف الخطاب بالمعرفة إلى ما ذكرنا. مع أن حمل العبادة على المعرفة خلاف ظاهر الآية الكريمة، إلا أن يعتمد فيه على الأخبار الكافية في المسألة لو فرض وجودها.

(٢) لكن المبني المذكور في غير محله. وكفى في ذلك ما ذكره بعض أعظم المحشين رحمته الله من إن السلام المستحب أفضل بمراتب من رده الواجب.

(٣) هذا لو تم إنما يقتضي المفروغية عن وجوب المعرفة، وليس في مقام بيان ما يجب معرفته لئتمسك بإطلاقه المستفاد من حذف المتعلق. مضافاً إلى ما عرفت من الأشكال في الاعتماد على ذلك في العموم.

وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف (١)، بقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السلام، وعمومات طلب العلم (٢)، هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي ومعرفة الإمام عليه السلام (٣) ومعرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم (٤) على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين، وإلا

(١) هذا وإن كان مسلماً، إلا إنه لا إطلاق له في وجوب معرفة كل شيء من الدين نفسياً، ولا سيما بعد كون الغاية في آية النفر هي الحذر. ولذا لا إشكال في إن وجوب معرفة الأحكام العملية طريقاً لأجل العمل، لا نفسي. فالظاهر أنه مسوق لبيان كيفية تحصيل العلم والتنبيه إلى طريقه. ولا إطلاق له بنحو يتمسك به في معرفة ما يجب تحصيل العلم به. بل هو مجمل من هذه الجهة

(٢) لعله مثل ما ورد من أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، والأمر بطلب العلم ولو بالصين، ونحوهما مما تضمن التأكيد والحث على تحصيل العلم. لكن الظاهر إجماله من حيثية ما يجب تحصيل العلم به، ولا سيما مع ما هو المعلوم من إن وجوب تحصيل العلم في كثير من أمور الدين طريقاً لانفسي، فالأحاديث المذكورة مسوقة للحث على طلب العلم بعد المفروغية عن أصل وجوبه ولو طريقياً.

(٣) لا إشكال في وجوب معرفة هذه الأمور الثلاثة، فإنها متيقنة بلا حاجة إلى العموم.

(٤) لا دليل على وجوبه، لما عرفت من الإشكال في العموم. نعم يجب تصديق النبي في كل ما جاء به ولو على الإجمال. وهو مستلزم لتصديقه فيما علم إتيانه به تفصيلاً.

توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له (١).

ومن هنا قد يقال: إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم أهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية، بل هو المتعين، لأن العمل يصح عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفاثياً، بخلاف المعرفة.

هذا، ولكن الإنصاف ممن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحد من الناس، لأن المعرفة المذكورة لا تحصل إلا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الأخبار، وقوة نظرية أخرى، لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية، ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً (٢)، فيحرم عليه التقليد (٣).

ودعوى جواز له للضرورة، ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبتنية على التقليد (٤).

(١) هذا مبني على عدم كفاية الظن فيما يجب الاعتقاد به مطلقاً. وإلا فلو فرض كفاية الظن في مثل ذلك وجب الاعتقاد بناء على دلالة العموم المدعى على وجوب العلم به كما سبق منه تعالى.

(٢) بمعنى: إن له ملكة الاجتهاد. لكن هذا إنما يسلم في الجملة لا مطلقاً.

(٣) لحرمة التقليد في حق الواجد لملكة الاجتهاد، بل يجب عليه أعمالها.

(٤) هذه العبارة لا تخلو عن غموض. نعم يظهر من بعض أعظم المحققين عليه السلام أن المراد بها أن فيض المعرفة الكاملة لا يوفق إليه المقلد في العمل من حيث نقصان عمله وعدم البصيرة التامة فيه الموجب لعدم صفاء نفسه. لكنه كما ترى لا يبتني على دليل كما أوضحه المحشي المذكورة.

هذا إذا لم يتعين عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين، وأما في مثل زماننا فالأمر واضح (١).

فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداداه أو همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب (٢) الاعتقادية الأصولية والعملية (٣) عن الأدلة العقلية والنقلية، فيتركها بغضاً لها، لأن الناس أعداء ما جهلوا، ويشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره وأوصاف حججه صلوات الله عليهم، ينظر في الأخبار لا يعرف من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلاً عن معرفة الخاص من العام، وينظر في المطالب العقلية لا يعرف البديهيات منها، ويشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية والاستهزاء بهم بقصور الفهم وسوء النية، فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون.

هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلاً، وأما اعتبار ذلك في الإسلام أو الإيمان فلا دليل عليه، بل يدل على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الإسلام والإيمان.

عدم اعتبار معرفة التفاصيل في الإسلام والإيمان للأخبار الكثيرة

(١) قال بعض أعظم المحشين رحمته الله: «إلا أن كل من يقدر على تحصيل المعارف ليس ممن يقوم به الكفاية يقيناً». مع أنه لو فرض وجوب المعرفة بالنحو المذكور فلا وجه لتقديم الاجتهاد الواجب عليها مع التزام عدم العلم بأهميته بل لا يبعد أهمية المعرفة كما قد يشهد به قوله تعالى: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» بناء على الاستدلال به كما سبق، فلاحظ.

(٢) كعلوم اللغة والمنطق ونحوهما مما يتوقف عليه النظر في الأدلة السمعية والعقلية.

(٣) متعلق بقوله: «استنباط...».

ففي رواية محمد بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام، المروية في الكافي: (إن الله عز وجل بعث محمداً صلى الله عليه وآله وسلم وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله: إلا أدخله الله الجنة بإقراره، وهو إيمان التصديق»، فإن الظاهر أن حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حد الكفر الموجب للمخلود في النار، لم تتغير بعد انتشار الشريعة.

نعم، ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لكن هذا لا يوجب التغير، فإن المقصود أنه لم يعتبر في الإيمان أزيد من التوحيد والتصديق بالنبي وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلغ، وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك، وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة أو كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام (١).

وفي رواية سليم بن قيس، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أدنى ما يكون به العبد مؤمناً أن يعرفه الله تبارك وتعالى إياه فيقر له بالطاعة، ويعرفه نبيه: فيقر له بالطاعة، ويعرفه إمامه وحجته في أرضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة، فقلت: يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم»، وهي صريحة في المدعى.

(١) لا بأس بالالتزام بهذا، فإنه لا إشكال ظاهراً - كما هو ظاهر الرواية - في عدم اعتبار الولاية في الإيمان في صدر الإسلام، مع أنه لا إشكال أيضاً في اعتبارها بعد ذلك، كما تشهد به الروايات الآتية، بمعنى لزومها تفصيلاً، ولا بالمقدار الملازم لتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم إجمالاً.

وفي رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «جعلت فداك، أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد، ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره، ما هو؟ فقال: أعد علي، فأعاد عليه، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان - ثم سكت قليلاً، ثم قال -: والولاية والولاية، مرتين - ثم قال -: هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد، لا يسأل الرب العباد يوم القيامة، فيقول: ألا زدني على ما افترضت عليك، ولكن من زاد زاده الله، إن رسول الله: سن سنة حسنة ينبغي للناس الأخذ بها (١)» .

ونحوها رواية عيسى بن السري: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدثني عما بنيت عليه دعائم الإسلام، التي إذا أخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، والإقرار بما جاء من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله بها ولاية آل محمد عليهم السلام، فإن رسول الله ﷺ قال: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وقال الله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، فكان علي، ثم صار من بعده الحسن، ثم من بعده الحسين، ثم من بعده علي بن الحسين، ثم من بعده محمد بن علي، ثم

(١) لا يبعد ظهور هذه الرواية في شرح الدين العملي أيضاً، لا خصوص ما يجب معرفته والاعتقاد به من أمور الدين. نعم هي تدل على المطلوب في عدم وجوب الاعتقاد بما زاد على ما تضمنته. وكذا حال أكثر الروايات الآتية، بخلاف الروايتين السابقتين، فلاحظ.

هكذا يكون الأمر، إن الأرض لا تصلح إلا بإمام... الحديث» .

وفي صحيحة ابن أبي اليسع: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني بدعائم الإسلام التي لا يسع أحداً التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، والإيمان بأن محمداً رسول الله:، والإقرار بما جاء به من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد عليهم السلام» .

وفي رواية إسماعيل: «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله، فقال: الدين واسع، وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم، فقلت: جعلت فداك أما أحدثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: بلى، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وأتولاكم، وأبرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم، فقال عليه السلام: ما جهلت شيئاً، هو والله الذي نحن عليه، قلت: فهل سلم أحد لا يعرف هذا الأمر؟ قال: لا، إلا المستضعفين، قلت: من هم؟ قال: نساؤكم وأولادكم، قال عليه السلام: أرأيت أم أيمن، فإني أشهد أنها من أهل الجنة، وما كانت تعرف ما أنتم عليه» .

فإن في قوله عليه السلام: «ما جهلت شيئاً» دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين (١).

(١) بل هي ظاهرة في عدم وجوب معرفة الزائد مطلقاً حتى على القادر.

والمستفاد من هذه الأخبار المصراحة بعدم اعتبار معرفة أزيد مما ذكر فيها في الدين (١) - وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار، كالشهيدين في الألفية وشرحها، والمحقق الثاني في الجعفرية، وشارحها، وغيرهم - هو (٢): أنه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجوداً واجب الوجود لذاته (٣)، والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة، ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث، وأنه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً.

ما يكفي في
معرفة الله تعالى

المراد من المعرفة

والمراد بمعرفة هذه الأمور: ركوزها في اعتقاد المكلف، بحيث إذا سأله عن شيء مما ذكر، أجاب بما هو الحق فيه وإن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص *مرآة العقبات في تفسير علوم حسنة* ويكفي في معرفة النبي: معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص

ما يكفي في
معرفة النبي ﷺ

ولذا ذكرنا أنه يمكن الخروج بها عن عموم وجوب المعرفة لو تم. نعم لا مجال لذلك في الروايتين الأوليين، لظهورهما في شرح ما يقوم الإيمان، لا في بيان تمام ما يجب معرفته.

(١) بل مطلقاً، كما عرفت.

(٢) خبر قوله: «والمستفاد من...».

(٣) بل يكفي التصديق بتوحيده الملازم لوجوده - كما هو مقتضى الروايات التي لم تتضمن إلا الشهادة التي لا تدل على أكثر من ذلك - ولو مع الغفلة عن بقية الأمور. نعم إنكارها وإنكار بعضها قد يوجب الكفر، إما من حيث كونها من ضروريات الدين، أو لخصوص بعض النصوص الدالة على كفر المجسمة ونحوهم ممن ينكر بعض هذه الأمور. فلاحظ.

به (١)، والتصديق بنبوته وصدقه (٢)، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته، أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى آخره.

قال في المقاصد العلية: ويمكن اعتبار ذلك، لأن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم إلا (٣) به، فتنتفي الفائدة التي باعتبارها وجب إرسال الرسل. وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذكره فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك. والأول غير بعيد من الصواب (٤)، انتهى. أقول: والظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة عليه السلام حيث ذكر تلك العبارة، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.

نعم، يمكن أن يقال: إن معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع، لما ذكرنا: من عمومات وجوب التفقه (٥) وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة (٦)، وأن

(١) لا وجه لاعتبار معرفة نسبه الشريف، بل يكفي تعيينه عليه السلام والإشارة إلى شخصه على ما هو مقتضى الاسم العلم الحاكي عن الخصوصية الشخصية.

(٢) كما هو مقتضى اشتغال النصوص على الشهادة له بالرسالة والإقرار بما جاء به.

(٣) لم يتضح الوجه في ذلك.

(٤) كأنه لموافقته للروايات السابقة.

(٥) عرفت الاشكال في ثبوت العمومات المذكورة وإمكان الخروج عنها لو ثبتت بالروايات السابقة.

(٦) عرفت الاشكال في دلالة على ما نحن فيه.

الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم، وتفريط في حبه (١)، ونقص يجب بحكم العقل رفعه (٢)، بل من أعظم النقائص.

وقد أوماً (٣) النبي ﷺ إلى ذلك حيث قال - مشيراً إلى بعض العلوم

(١) كانه لأن معرفة فضائلهم وسمو مقامهم موجب للازدياد في حبه وشدة التمسك بهم. لكن في صلوح ذلك لإثبات وجوب ما زاد على ما تقدم إشكال بل منع، فإنه لا يقتضي الا رجحان النظر والمعرفة بذلك، لا وجوبه، خصوصاً بعد ما عرفت من الروايات السابقة.

(٢) لم يتضح دخل العقل في مثل هذه الأمور، بحيث يدرك وجوب النظر ما لم يرجع إلى خوف الضرر من عدم النظر، ولا وجه له بعد عدم الدليل على وجوبه. (٣) كأن وجه الإيحاء قوله ﷺ في العلوم الأخرى: «ذلك علم لا يضر من جهله» فإنه مشعر بكون العلوم الدينية مما يضر جهلها، لكنه لو تم لاقتضى وجوب العلم بجميع ما يمكن معرفته من العلوم الدينية، ولا يمكن الالتزام به.

ولأجله قد يحمل على إرادة أن العلوم الدينية يضر الجهل بها بنحو الموجبة الجزئية في مقابل العلوم الأخرى التي لا يضر الجهل بها أصلاً بنحو الموجبة الجزئية. على أن الحديث مزيل بقوله ﷺ: «ولا ينفع من علمه» فهو لا يدل على أكثر من أهمية العلوم الدينية وأنها مورد للنفع والضرر، بخلاف بقية العلوم، فإنها ليست مهمة في نفسها.

وهذا غير وجوب المعرفة بالوجه المذكور في كلام المصنف رحمه الله وأما قوله: «انما العلوم ثلاثة...» فهو إنما يدل على رجحان تعلمها لا لزومها. مع إن في شمولها لمعرفة هذه الأمور إشكال. نعم قد يظهر من الأدلة النقلية اعتبار معرفة كونهم ﷺ آل النبي ﷺ بحيث تكون موالاتهم ﷺ موالاة له ﷺ فلا تكفي معرفة أشخاصهم مع الغفلة عن ذلك.

الخارجة عن العلوم الشرعية :- «إن ذلك علم لا يضر جهله..» ثم قال :-
إنما العلوم ثلاثة: آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة، وما سواهن فهو
فضول».

وقد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي، حيث قسم
الناس إلى أهل الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة، وذكر وضع
التكليف عن الفرقة الأخيرة (١).

ويكفي في معرفة الأئمة (صلوات الله عليهم): معرفتهم بنسبهم
المعروف (٢) والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق ويجب الانقياد إليهم
والأخذ منهم (٣).

ما يكفي في
معرفة الأئمة عليهم السلام

وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان.
وقد ورد في بعض الأخبار: تفسير معرفة حق الإمام عليه السلام بمعرفة

(١) هذا لا يدل على المطلوب، وديباجة الكافي لا تتضمن إلا وجوب المعرفة
على أهل الصحة والسلامة مقدمة للقيام بوظائف التكليف، وهو أجنبي عما نحن
فيه. فراجع.

(٢) عرفت الإشكال في لزوم معرفة النسب.

(٣) الإمامة وإن كانت متقومة بلزوم الائتام بالإمام والأخذ عنه إلا أنها
عند الإمامية مبنية على كون ذلك متفرعاً عن ملازمتهم عليهم السلام للحق وعدم خروجهم
عليه، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ وقوله عليه السلام: «علي مع
الحق والحق مع العلي»، فهو مأخوذ في صميم الأصل المعتقد، لا أن المعتبر هو الائتام
بهم وإن خالفوا الحق، كما قد يوجد في بعض المذاهب الفاسدة، فإنه هدم للإمامة
ولكيانها الديني والعقائدي.

كونه إماماً مفترض الطاعة.

ما يكفي في
التصديق بما جاء
به النبي ﷺ

ويكفي في التصديق بما جاء به النبي ﷺ (١): التصديق بما علم مجيئه به متواتراً، من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار إجمالاً، مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من هذه الأمور في الإيمان (٢) المقابل للكفر الموجب للخلود في النار، للأخبار المتقدمة المستفيضة، والسيرة المستمرة، فإننا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثة إلى يومنا هذا.

ويمكن أن يقال: إن المعتبر هو عدم إنكار هذه الأمور وغيرها من الضروريات، لا وجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الأخبار (٣)،

(١) الذي تعرضت له الأخبار السابقة المتضمنة للاقرار بما جاء به من عند الله والظاهر إن ذكر ذلك كفاية عن تصديقه ﷺ والتسليم له وهو إنما يقتضي التسليم بما جاء به ﷺ إجمالاً مع عدم معرفة تفاصيله، وتفصيلاً مع معرفتها.

(٢) لا إشكال في لزوم التصديق بالمعاد وكونه من أصول الدين، بل لعله الأصل فيها لكونه الداعي الأهم للتمسك بالدين، ويشهد به الآيات الكثيرة المتضمنة للأمر بالإيمان بالآخرة ويوم الدين. ولا يبعد كون عدم ذكره في النصوص السابقة للمفروغية عنه، كما يظهر من كلام المسائل في كثير منها. وأما كون المعاد جسمانياً فلا يظهر الوجه في عده من الأصول. نعم لا يبعد كونه من ضروريات الدين التي يلزم التصديق بها إجمالاً ولا يجوز إنكارها، وهو لا يقتضي كون التدين بها من أصول الدين، بحيث لا يسوغ الغفلة عنها وإن كان لا بد من التأمل.

(٣) الأخبار المذكورة ظاهرة في ذلك حتى بالإضافة إلى الأصول الثلاثة ويأتي الكلام فيها.

من أن الشاك إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر، ففي رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يحددوا، لم يكفروا»، ونحوها غيرها.

ويؤيدها: ما عن كتاب الغيبة للشيخ عليه السلام بإسناده عن الصادق عليه السلام: «إن جماعة يقال لهم الحقية، وهم الذين يقسمون بحق علي ولا يعرفون حقه وفضله، وهم يدخلون الجنة».

وبالجملة: فالقول بأنه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزهة عن النقائص وبنبوة محمد عليه السلام وبإمامة الأئمة عليهم السلام، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة، غير بعيد، بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة. وأما التدين بسائر الضروريات، ففي إشتراطه، أو كفاية عدم إنكارها، أو عدم إشتراطه أيضاً، فلا يضر إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدين أو لا يشترط ذلك (١)، وجوه أقواها الأخير (٢)، ثم الأوسط.

وما استقر بناه في ما يعتبر في الإيمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي

ما يعتبر
في الإيمان

(١) يعني: عدم الإنكار.

(٢) ظاهره أن المراد به أنه لا يشترط عدم إنكارها حتى مع العلم بكونه من الدين. وهو كما ترى مما لا يمكن الالتزام لرجوع إنكارها إلى إنكار الدين وتكذيب المبلغين. فلا يبعد حمله على إرادة الإنكار مع عدم العلم. على أنه لا يخلو عن إشكال أيضاً لما ورد من النهي عن الإنكار مع عدم العلم، بل ظاهر كثير من النصوص تحقق الكفر به لو كان الشيء ثابتاً في الواقع. وإن كان لا يبعد حملها على التنزيل منزلة الكفر بلحاظ شدة التحريم، لا على تحقق الكفر. فلاحظ.

عن المحقق الورع الأردبيلي في شرح الإرشاد .

ثم إن الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني - وهو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به - عن القسم الأول، وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقاً فيجب تحصيل مقدماته، أعني الأسباب المحصلة للاعتقاد، وقد عرفت: أن الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني.

٢- ما يجب
فيه النظر
لتحصيل الاعتقاد

وأما القسم الأول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم وأخرى بالنسبة إلى العاجز، فهنا مقامان:



الأول: في القادر.

القادر على
تحصيل العلم
في الاعتقادات

والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين:
الأول: في حكمه التكليفي.

والثاني: في حكمه الوضعي من حيث الإيمان وعدمه، فنقول:

وجوب تحصيل
العلم وعدم
جواز الاقتصار
على الظن في
الاعتقادات

أما حكمه التكليفي، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن، فمن ظن بنبوّة نبينا محمد ﷺ أو بإمامة أحد من الأئمة (صلوات الله عليهم) فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه - مع التفتن لهذه المسألة - زيادة النظر، ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق، لأنه حيثئذ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق، فإن بقاءه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل، فضلاً عن العلم (١) به.

(١) يعني: بالباطل. وكان الأولى أن يقول: فضلاً عن القطع به.

والدليل على ما ذكرنا (١): جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الإيمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين (٢)

(١) يعني: من وجوب تحصيل العلم مع التمكن وعدم جواز الاقتصار على الظن.

(٢) لا يخفى أن الأدلة المذكورة مختلفة المقاد، فبعضها ظاهر في وجوب تحصيل العلم، وهو ما دل على وجوب التفقه والعلم والمعرفة. وبعضها ظاهر في وجوب الاعتقاد، وهو ما دل على وجوب الإيمان والتصديق والإقرار والشهادة والتدين، والظاهر أنهما مختلفان حقيقة ووجوداً، وأن الأول من سنخ الصفات النفسية، والثاني من سنخ الأفعال النفسية.

كما أن الظاهر عدم التلازم بينهما خارجاً، بل يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فيمكن الاعتقاد بما علم خلافاً فضلاً عما لم يعلم به أو ظن به، وذلك بسبب العوامل النفسية الخارجية من التقليد للأباء أو الحسد أو الحب أو البغض أو غيرها. ولذا لا إشكال ظاهراً في أن كثيراً من الكفار والمنافقين الذين كانوا معاصرين للنبي ﷺ العارفين بنفسيته العالية والناظرين في آياته النيرة ومعجزه الباهرة كانوا عالمين بصدقه مع أنهم عقدوا قلوبهم على تكذيبه ورفض ما عنده.

وقد يشهد بما ذكرنا ما ورد من أن أدنى الشرك أن يقول الرجل للحصاة: هي نواة، ثم يدين الله بذلك. وقوله تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾. وما ورد من أنه لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا، بناءً على أن المراد من الجحود القلبي الراجع لعقد القلب على العدم - كما لعله الظاهر - لا اللساني، وغير ذلك مما يجده الناظر في الأدلة. وحينئذ فلا بد من التوفيق بين الطائفتين.

وهو يكون تارة: بالأخذ بظاهر الأولى، وحمل الثانية على أن ذكر الاعتقاد بلحاظ كونه ملازماً عرفاً للعلم ونتيجة له.

وأخرى: بالأخذ بظاهر الثانية وحمل الأولى على أن ذكر العلم كفاية عن

.....
الاعتقاد الواجب من حيث كونه الطريق العقلي المعتبر المتعارف في تحصيله.

وثالثة: بالأخذ بهما معاً بعد تقييد إحداهما بالأخرى، فيكون الواجب خصوص الاعتقاد الناشئ عن العلم، ولا اعتداد بغيره.

ورابعة: بالأخذ بهما معاً مع إطلاقهما، فيكون كل منهما واجباً مستقلاً.

لكن الأول بعيد جداً عن مقام الجمع العرفي بل هو كالمقطوع بعدمه، لعدم الإشكال ظاهراً في لزوم الاعتقاد وأنه المقوم لحقيقة الدين. والثالث وإن كان ممكناً، إلا أنه لا شاهد عليه، فإن التقييد يحتاج إلى عناية خاصة لا شاهد لها من الكلام خصوصاً بعد اشتغال كثير من النصوص على تفسير المعرفة بالاعتقاد، فإنه كالصریح بأن العبرة بالاعتقاد لا غير. فلاحظ النصوص السابقة.

ومنه يظهر اندفاع الرابع. فالمتعين عرفاً هو الثاني الراجع إلى أن الواجب النفسي هو الاعتقاد، وليس العلم إلا واجباً طريقياً من حيث كونه معذوراً عقلاً. فلو فرض حصول الاعتقاد مع الظن كفى في تحقق الدين، وإن لم يكن الظن طريقاً عقلياً معذوراً، بل يجب بحكم العقل تحصيل العلم بالطرق الصحيحة الصالحة للاحتجاج من دون تقصير في المقدمات، ليتسم به الأمان، إلا أن الحكم المذكور لما كان طريقياً صرفاً لم تضر مخالفته مع فرض الإصابة والوصول للواقع.

ولذا سيأتي من المصنف رحمته الاكتفاء بالعلم الحاصل من التقليد مع الاعتراف بعدم كونه طريقاً عقلياً. ومثله العلم النظري مع التقصير في المقدمات إذا أوصل إلى الواقع.

نعم إذا التفت المكلف إلى ظنه وعدم حججه حرم عليه الاعتقاد على طبقه في الأصول التي يكون الاعتقاد بها قولاً في الدين بغير علم، من حيث لزوم التشريع المحرم، بنسبتها له تعالى من غير علم كالنبوة والإمامة وهذا بخلاف الاعتقاد بالتوحيد أو بوجوده تعالى، فإنه لا يتضمن نسبة شيء إليه من غير علم ولا يصدق

وعدم الرخصة في الجهل (١) والشك (٢) ومتابعة الظن (٣)، وهي أكثر من أن تحصى.

وأما الموضع الثاني: فالأقوى فيه - بل المتقين - الحكم بعدم الإيمان، للأخبار المفسرة للإيمان بالإقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العبارات الظاهرة في العلم (٤).

الحكم بعدم
الإيمان لو
اقتصر على الظن
والدليل عليه

وهل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان:

هل يحكم بالكفر
مع الظن بالحق؟

معه التشريع. فتأمل جيداً.

(١) هذا محمول على ما إذا كان الجهل مستلزماً لعدم الاعتقاد، لما عرفت، ولا سيما مع قرب إرادة الغفلة منه، لشياع استعماله في ذلك.

(٢) من القريب جداً جملة على التحير والتردد المنافي للاعتقاد. ولا سيما مع ما عرفت.

(٣) هذا محمول على الإرشاد إلى حكم العقل بعدم حجية الظن وعدم معذريته. ولذا ورد مورد التبكيت والاستنكار على الكفار غير المؤمنين، فإنه لا يناسب مقام التعبد، كما أشرنا إليه عند الكلام في حجج المانعين من حجية خبر الواحد.

ومن ثم لم يختص بالظن، بل ورد أيضاً في بعض الطرق غير العقلانية التي قد توجب العلم وإن لم تصلح للعذر، كال تقليد. وحينئذٍ فلا تمنع هذه الأدلة من الاجتزاء بالاعتقاد المصيب للواقع المستند إلى الظن. كما اعترف به المصنف رحمته الله في التقليد، كما سيأتي.

نعم تمنع من نسبة شيء إليه تعالى معه وإن كان حقاً للزوم التشريع، كما ذكرنا.

(٤) عرفت ظهور هذه العبارات في الاعتقاد، وهو غير ملازم للعلم، بل منفك عنه.

من إطلاق ما دل على أن الشاك (١) وغير المؤمن كافر، وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر .

ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالبحود (٢)، فلا يشمل ما نحن فيه، ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوسطة بين الكفر والإيمان، وقد أطلق عليه في الأخبار الضلال.

لكن أكثر الأخبار الدالة على الوسطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص (٣)، فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر، لا على ثبوت الوسطة بين الإسلام والكفر (٤)، نعم بعضها قد

(١) مثل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «من شك في الله وفي رسوله: فهو كافر». وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تقاتلوا مشكوكوا ولا تشكوا فتكفروا». وغيرهما.

(٢) ففي رواية محمد بن مسلم: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير، فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله فقال: كافر يا أبا محمد. قال: فشك في رسول الله فقال: كافر قال: ثم التفت إلى زرارة فقال: إنما يكفر إذا جحد». وغيرها، ولا ينبغي الإشكال في تقديمها على المطلقات السابقة، لأنها من سنخ المقيد. ثم إن الظاهر من الجحود هو القلبي لا اللفظي، كما سبق. ويأتي بعض الكلام في ذلك في العاجز عن تحصيل العلم.

(٣) الذي هو متوقف على التشيع، فهي تدل على أن غير الشيعي المحقق قد لا يكون كافراً. مثل ما ورد في المستضعفين غير الشيعة. هذا والظاهر أن المراد بالكفر المنفي عن هؤلاء ليس هو الكفر المقابل للإسلام، بل المستلزم للهلاك. فلاحظ.

(٤) لكن هذا لا حاجة له في المقام، إذ محل الكلام هو ثبوت الوسطة بين الإيمان والكفر وعدمها، فعلى الثاني يكون الشاك غير المؤمن كافراً، وعلى الأول لا

يظهر منه ذلك (١).

وحينئذٍ: فالشاك في شيء مما يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخص ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكام الإيمان.

وأما الشاك في شيء مما يعتبر في الإسلام بالمعنى الأعم كالنبوة

حكم الشاك في
الجاحد من حيث
الإيمان والكفر

يكون كافراً. أما الإسلام فسيأتي الكلام فيه.

(١) لم يتضح المراد بالنصوص المذكورة وقد ذكر بعض أعظم المحققين رحمهم الله جملة من النصوص مدعياً دلالتها على المطلوب، مثل ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في قول الله عز وجل: ﴿وَأَخْرَجُوا مَرَجُونَ﴾ قال: كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين. ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فيجب لهم الجنة، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة إما يعذبهم وإما يتوب عليهم» وغيره. لكنها صريحة في كونهم مسلمين فهم ليسوا واسطة بين الإسلام والكفر، بل بين الإيمان والكفر.

نعم الإيمان تارة: يراد به الإقرار بالأمور الاعتقادية على بصيرة، في مقابل المؤلفة قلوبهم من المسلمين ومن يعبد الله على حرف وهو المراد بهذه النصوص.

وأخرى: يراد به ما يتوقف على الإقرار بالولاية، في مقابل العامة. وهو المراد بالنصوص السابقة ولا إشكال في أن الإسلام أعم من الأمرين معاً فهو المشتل على الواسطة بينهما وبين الكفر.

ومنه يظهر أنه لا بد من الخروج بذلك عما قد يظهر منه نفى الواسطة بين الإيمان والكفر من الآيات. إما بحمل الإيمان فيه على ما يساوق الإسلام أو بحمل الحصر فيه على الإضافي بلحاظ المعتقد والجاحد فلا ينافي كون المستضعف ونحوه واسطة بين الأمرين، كما يظهر من الروايات المشار إليها. فلاحظ وتأمل جيداً.

والمعاد، فإن اكتفينا في الإسلام بظاهر الشهادتين وعدم الإنكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطنا فهو مسلم (١). وإن اعتبرنا في الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما (٢) - حتى يكون الشهادتان أمانة على الاعتقاد الباطني - فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك (٣)، فلا يجري عليه أحكام المسلمين: من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما.

وهل يحكم بكفره ونجاسته حينئذٍ؟

فيه إشكال: من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجهود.

هذا كله في الظان بالحق، أما الظان بالباطل فالظاهر كفره (٤).

بقي الكلام في أنه إذا لم يكتف بالظن وحصل الحزم من التقليد، فهل يكفي ذلك أو لابد من النظر والاستدلال؟

ظاهر الأكثر: الثاني، بل ادعى عليه العلامة رحمته - في الباب الحادي

هل يكفي حصول
الحزم من التقليد
أو لابد من النظر
والاستدلال؟

-
- (١) يعني: وإن لم يكن مؤمناً لما عرفت من الوسطة بين الإيمان والكفر.
- (٢) هذا بعيد عن سيرة المسلمين، خصوصاً الصدر الأول، نعم لابد من كونه في مقام الاستمرار على ذلك والجري عليه، فلا يكفي الإظهار المؤقت. فلاحظ.
- (٣) عرفت أن المدار ليس على الشك، بل على عدم الاعتقاد، فلو كان معتقداً واقعاً كان مسلماً ولو مع عدم حصول العلم له. نعم في إطلاق الشك على ذلك إشكال، بل لا يبعد كون المراد بالشك التحير والتردد المنافي للاعتقاد. فتأمل جيداً.
- (٤) لم يتضح الوجه في ذلك، بل اللازم التفصيل بين تدينه بالحق وجموده له وتوقفه فيه. فيحكم بإيمانه في الأول وكفره في الثاني، ويبتني الكلام في الثالث على ما سبق من حيث إسلامه مع إظهار الشهادة وعدمه نعم لا إشكال في عدم إيمانه.

عشر - الإجماع، حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد». فإن صريحه أن المعرفة بالتقليد غير كافية. وأصرح منها عبارة المحقق في المعارج، حيث استدل على بطلان التقليد بأنه جزم في غير محله (١). ومثلها عبارة الشهيد الأول والمحقق الثاني.

لكن مقتضى استدلال العضدي على منع التقليد بالإجماع على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد، هو: أن الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة. وهو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا في العدة - كما سيحجى كلامه - وكلام الشهيد في القواعد: من عدم جواز التقليد في العقلية، ولا في الأصول الضرورية من السمعية، ولا في غيرها مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم (٢)، كالتفاضل بين الأنبياء السابقة. ويعضده أيضاً: ظاهر ما عن شيخنا البهائي عليه السلام في حاشية الزبدة: من أن النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع إلى النزاع في كفاية الظن وعدمها.

ويؤيده أيضاً: اقتران التقليد في الأصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع، حيث يذكرون في أركان الفتوى أن المستفتى فيه هي الفروع دون

(١) فإنه ظاهر في المفروغية عن حصول الجزم من التقليد، فينحصر بها إذا أفاد العلم، بناءً على التلازم بينهما أو اتحادهما، لكن الظاهر أن الجزم مساوق للاعتقاد الذي عرفت أنه لا يتوقف على العلم. نعم لا إشكال في أنه قد يحصل معه فكلام المحقق عليه السلام وإن لم يكن صريحاً في شمول العلم إلا أنه ظاهر فيه. فلاحظ.

(٢) هذا لا يدل على فرض كون التقليد غير مفيد للعلم، بل على عدم الاجتزاء به فيما يطلب فيه العلم، من دون مانع من فرض إفادته العلم.

الأصول.

لكن الظاهر: عدم المقابلة التامة بين التقليدين، إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن، فيعمل المقلد مع كونه شاكاً، وهذا غير معقول في أصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد (١) حتى يجري فيه الخلاف (٢). وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع، مخالفاً كان في الواقع أو موافقاً كما في الفروع، بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به (٣) عنه، إلا أن (٤) يكتفي فيها بمجرد التدين ظاهراً وإن لم يعتقد، لكنه بعيد (٥).

ثم إن ظاهر كلام الحاجبي والعضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية، وهو في محله، بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقليد، لأن الذي لا يفيد الجزم من التقليد إنما هو في العقلية المبتنية على الاستدلالات العقلية، وأما النقلية فالاعتماد فيها على قول المقلد - بالفتح - كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة

(١) بناءً على امتناع الاعتقاد مع عدم الظن والعلم. لكن عرفت المنع من ذلك.

(٢) يعني: الخلاف في الاكتفاء بالتقليد.

(٣) لعل في كلام الشيخ رحمته في العدة الآتي إشعار بذلك.

(٤) الظاهر أن هذا استدراك من قوله: «وهذا غير معقول في أصول

الدين...» والمراد به احتمال كون مراد من جواز التقليد في أصول الدين هو التدين ظاهراً من دون اعتقاد فلا يتوقف على العلم أو الظن.

(٥) لما فيه من الخروج عما دل على وجوب الاعتقاد والتدين.

القرائن (١)، وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد.

وكيف كان: فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه (٢).

الأقوى كفاية
الجزم الحاصل
من التقليد في
الاعتقادات

مع أن الإنصاف: أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم (٣)، لكثرة الشبه

(١) لكن إمكان حصول العلم بسبب القرائن في النقلات لا يستلزم حصوله دائماً فيها، فلا موجب لتقييد كلامهم بالعقلية. على أنه قد يحصل القطع من التقليد في العقلية. كما إذا كان للمقلد مكانة سامية في نفس المقلد. فلاحظ.

(٢) تقدم أن الواجب هو حصول الجزم والاعتقاد من دون تقييد بالعلم فضلاً عن الطريق الخاص له، وأن وجوب العلم عقلياً طريقي لكونه عذراً مؤمناً من الخطر، وكذا حال سبب العلم، فلا بد من كونه سبباً عقلياً، وإلا فلا أمان مع فرض التقصير في مقدمات العلم. والظاهر أن التقليد ليس طريقاً عقلياً صالحاً للمعذرية عقلاً إلا للقاصر الغافل، ولا يجتزئ به العقلاء مع الالتفات. لكن لو فرض الوصول للواقع مع التقليد أجزاء مع حصول الاعتقاد الواجب، كما تقدم، وإليه يرجع كلام المصنف رحمته هنا، كما يشهد به قوله آنفاً: «وكذا ليس المراد من كفاية التقليد...»

(٣) يعني: فلا يمكن دعوى تقييد الاعتقاد بذلك وعدم الاجتزاء بالتقليد. لكن هذا قد يتم في البراهين العقلية الصرفة، ولم يظهر منهم اختصاص النظر بها بل يمكن سلوك الطرق السمعية في كثير من أمور الدين مع النظر في المعاجز الموجبة لليقين بالحق كالقرآن الكريم ونحوه مما يجتزئ به العقل في مقام الفحص وإن لم يستند إلى العقلية المحضة. والظاهر أن مرادهم من النظر ما يعم ذلك، ومثل هذا

الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبهاً (١) يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده، خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيّات، وقد شاهدنا جماعة صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل.

المعجز عن
تحصيل العلم
في الاعتقادات

المقام الثاني: في غير المتمكن من العلم.

والكلام فيه: تارة في تحقق موضوعه في الخارج.

وأخرى في أنه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن أم لا؟

وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده (٢).

هل يوجد المعجز
في الاعتقادات؟

أما الأول، فقد يقال فيه بعدم وجود المعجز، نظراً إلى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر، مع ما دل على خلود الكافرين

لا يتعذر في حق الكثير، بل الأكثر، لوضوح الحق وكثرة البيّنات المشاهدة عليه ﴿وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾ وعنهم السلامة: أن أمرنا في عهد الغيبة أبين من هذه الشمس.

نعم لا بد في ذلك من كون الشخص في مقام طلب الحق للحق، لا في مقام الإصرار على معتقده وتنزيل الحق على طبقه، وإلا اختلطت العاطفة بالدين وتسنى للشيطان التلبيس والإضلال. والحمد لله على الهداية ونسأله العصمة والسداد.

(١) يكفي الجواب عنها بأنها شبهة في مقابل البديهة بعد تمامية الاستدلال على الحق ووضوح برهانه.

(٢) يعني: من حيثية الإسلام والكفر.

بأجمعهم في النار ، بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر ، فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن (١) ، وأن من نراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وإن كان عاجزاً قبل ذلك أو بعده ، والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ، ولهذا ادعى غير واحد - في مسألة التخطئة والتصويب - الإجماع على أن المخطئ في العقائد غير معذور .

لكن الذي يقتضيه الإنصاف : شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين (٢) ، وقد تقدم عن الكليني ما يشير إلى ذلك ، وسيجيء عن

شهادة الوجدان
بقصور بعض
المكلفين

(١) وإلا فإما أن يكون غير كافر ، أو كافراً غير معاقب ، أو معاقباً وإن كان قاصراً . والأول مناف لما دل على حصر الناس في المؤمن والكافر . والثاني مناف لما دل على خلود الكفار في النار ، والثالث مناف لحكم العقل بقبح عقاب القاصر .

لكن هذا مبني على عدم الاجتزاء بالظن في حصول الإيمان ، وإلا تعين كونه مؤمناً مع فرض حصوله منه وإن كان عاجزاً عن تحصيل العلم . فلاحظ .

(٢) لا إشكال في هذا ، إلا أن المكلف القاصر لا يتسنى له حصول الظن بالنظر ، ولو حصل له لم يلتفت إلى كونه ظناً ولم يلتفت إلى إمكان حصول العلم له وعدمه ، فلا ينفع فيما نحن فيه . أما من يلتفت إلى ذلك فمن البعيد جداً عجزه عن تحصيل العلم والوصول للواقع . فإن الله سبحانه وتعالى قد هياً للحق الطرق الكافية وأقام عليه الأدلة الوافية وحفظه - من حيث قيام الحجة - أكمل الحفظ ، حتى لو أراد كل أحد - ممن له قابلية النظر - الوصول إليه لوصل ﴿ ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ﴾ ، ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ﴾ .

نعم ذلك محفوف بمشاكل ومصاعب تهون دونها إزالة الجبال الرواسي ، وعمدتها التجرد عن العواطف ، ولا سيما عاطفة الحب للآباء والعقائد التي ينشأ

الشيخ عليه السلام في العدة: من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم.

هذا، مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوساطة بين المؤمن والكافر (١)، وقضية مناظرة زرارة وغيره مع الإمام عليه السلام في ذلك مذكورة في الكافي (٢). ومورد الإجماع على أن المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه (٣)، فلا ينافي كون الغافل والمثتفت العاجز عن بذل الجهد معذوراً غير آثم.

عليها الإنسان، فإنها تكون جزءاً من كيانه يصعب عليه التخلي عنها والتجرد منها، حتى ينظر بعين البصيرة الصافية الخالية عن شوائب الأوهام والتمويه، كما نشاهده في أعظم علماء الفرق وكبارهم. والحمد لله رب العالمين وله الشكر على ما من به علينا، حيث هيا لنا ظروف الاعتقاد الحق من دون تعب ولا نصب ونسأله تعالى أن يتم علينا هذه النعمة العظمى بحسن الخاتمة والثبات على الحق مع العصمة والسداد. إنه أرحم الراحمين، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

نعم يمكن فرض العجز عن الوصول إلى الحق والعلم به مع عدم قصور الشخص في نفسه، وكمال التفاته، فيما لو ابتلي بالموانع الخارجية كحبس وتشريد ونحوهما مما يمنعه من النظر في الأدلة السمعية والاطلاع على مفادها، وفي مثل هذا يقع الكلام في كفاية الظن وعدمه. فلاحظ.

(١) حيث قسم الناس إلى أهل الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة. وذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيرة.

(٢) تقدمت الإشارة إلى بعض الأخبار المذكورة في المقام الأول.

(٣) ولا إشكال في عدم كون مثله قاصراً. وخطؤه في الاجتهاد ناشئ عما ذكرناه من ابتناء فحصه على العاطفة، فهو في مقام تنزيل الأدلة على معتقده، لا في مقام الاعتقاد على طبق الأدلة.

هل يجب تحصيل
الظن على العاجز؟

وأما الثاني، فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن، لأن المفروض عجزه عن الإيمان والتصديق (١) المأمور به، ولا دليل آخر على عدم جواز التوقف (٢)، وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم، لأن المقصود فيها العمل، ولا معنى للتوقف فيه، فلا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظن. والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً، فيندرج في عموم قولهم عليه السلام: «إذا جاءكم ما لا تعلمون فيها» (٣).

نعم، لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم، ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه إفضاء نظره الظني إلى

(١) الظاهر عدم عجزه عنهما، لأنها من سنخ الاعتقاد الذي عرفت أنه لا يتوقف على العلم، إلا أنه مع فرض عدم علمه بالحق الذي يجب الاعتقاد، لا يكون وجوب الاعتقاد به متنجزاً عليه وإن كان ثابتاً في الواقع، بل لو فرض تنجزه عليه بتقصير سابق أو بعلم إجمالي امتنع منه الاعتقاد اعتماداً على الظن، بما فيه من التشريع والتدين بلا بصيرة، بل يتعين الاعتقاد بالواقع على إجماله والتسليم به على ما هو عليه الذي هو كاف مع فرض العجز ولولموانع خارجية. كما يشهد به ما ورد في تدين أهل البلاد النائية إذا بلغهم موت الإمام في زمن الفحص عن من قام مقامه. فلاحظ.

(٢) بل عرفت الدليل على وجوبه.

(٣) وأشار عليه السلام إلى فمه - كما في الرواية - كناية عن السكوت وقد تظاهرت الأخبار عنهم عليهم السلام بأن من حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون.

الباطل، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل، لأن انكشاف الحق - ولو ظناً - أولى من البقاء على الشك فيه (١).

وأما الثالث (٢)، فإن لم يقر في الظاهر بما هو مناط الإسلام فالظاهر كفره.

حكم العاجز
من حبث
الإيمان والكفر

وإن أقر به مع العلم بأنه شاك باطناً فالظاهر عدم إسلامه، بناء على أن الإقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به.

وفي جريان حكم الكفر عليه حينئذ إشكال:

من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاك.

ومن تقييده في غير واحد من الأخبار بالجهود، مثل: رواية محمد بن مسلم، قال: «سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام، قال: ما تقول في من شك في الله؟ قال: كافر، يا أبا محمد. قال: فشك في رسول الله ﷺ؟ قال: كافر. ثم التفت إلى زرارة، فقال: إنما يكفر إذا جحد»، وفي رواية أخرى: «لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا».

(١) لم يتضح الوجه فيه إذا لم يحتمل إفضاء النظر إلى العلم، فيجب حينئذ احتياطاً، من باب وجوب الاحتياط مع الشك في القدرة، أما مع العلم بالعجز عن تحصيل العلم وعدم الوصول إلى الاعتقاد التفصيلي فلا يظهر الوجه في وجوب تحصيل الظن وإن كان قريباً إلى الذوق.

(٢) الكلام فيه هو الكلام في الظان مع التمكن من تحصيل العلم، إذ لا دخل للقدرة والعجز في تحقق الإسلام والإيمان وعدمه، وإنما هما دخيلان في العذر وعدمه. وقد تقدم الكلام في المتمكن من تحصيل العلم، كما تقدم التعرض لبعض النصوص التي استشهد بها المصنف رحمته الله هنا. فراجع.

ثم إن جحود الشاك، يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت وإنكار التدين به، لأجل عدم الثبوت، ويحتمل أن يراد به الإنكار الصوري على سبيل الجزم (١)، وعلى التقديرين فظاهرها: أن المقر ظاهراً الشاك باطناً الغير المظهر لشكه، غير كافر (٢).

ويؤيد هذا: رواية زرارة - الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وآخرون مرجون لأمر الله﴾ - عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشباههما من المؤمنين، ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك، ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فتجب لهم الجنة، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحالة إما يعذبهم وإما يتوب عليهم»، وقريب منها غيرها.

ولنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافية، في أقسام المقلد في أصول الدين بناء على القول بجواز التقليد، وأقسامه بناء على

(١) هذا هو الظاهر من الجحود، وأما مجرد إعلان عدم التدين والتوقف فليس بجحود قطعاً. نعم لا يبعد أن يكون المراد بالجحود القلبي، لا اللساني، ولا يكون الجحود اللساني إلا دليلاً عليه، لأنه هو الموضوع الأصلي، كما أنه لا يبعد كون النصوص المذكورة واردة في بيان حكم الشخص في الآخرة من جهة العقاب - كما قد يشهده الرواية الآتية - لا في الدنيا، وإلا فمن البعيد جداً عدم الحكم بكفر الشخص مع إعلان الشك وعدم التدين في مقام ترتيب الأثر الخارجي. فتأمل جيداً.

(٢) بل مقتضى الثاني عدم كفره مع إعلان الشك أيضاً. وقد عرفت أنه لا يبعد حمله على حكمه في الآخرة، لا في الدنيا. فلاحظ.

عدم جوازه، قال:

كلام السيد
الصدر في أقسام
المقلد في أصول
الدين وبعض
المناقشات فيه

إن أقسام المقلد - على القول بجواز التقليد - ستة، لأنه: إما أن يكون مقلداً في مسألة حقة أو في باطلة، وعلى التقديرين: إما أن يكون جازماً بها أو ظاناً، وعلى تقديري التقليد في الباطل: إما أن يكون إصراره على التقليد مبتنياً على عناد وتعصب (١)، بأن حصل له طريق علم إلى الحق فها سلكه، وإما لا، فهذه أقسام ستة.

فالأول: وهو من قلد في مسألة حقة جازماً بها - مثلاً: قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله - فهذا مؤمن، واستدل عليه بما تقدم حاصله: من أن التصديق معتبر من أي طريق حصل - إلى أن قال: - الثاني: من قلد في مسألة حقة ظاناً بها من دون جزم، فالظاهر إجراء حكم المسلم عليه في الظاهر (٢) إذا أقر باللسان، إذ ليس حاله بأدون من حال المنافق، سيما إذا كان طالباً للجزم مشغولاً بتحصيله فمات قبل ذلك.

أقول: هذا مبني على أن الإسلام مجرد الإقرار الصوري وإن لم يشمل مطابقته للاعتقاد (٣). وفيه: ما عرفت من الإشكال (٤) وإن دل عليه غير واحد من الأخبار.

-
- (١) لا معنى لفرض العناد والتعصب إلا مع فرض عدم جواز التقليد.
(٢) بل في الواقع بناءً على جواز التقليد وإمكان حصول الاعتقاد مع الظن.
(٣) بل هو مبني على إمكان حصول الاعتقاد مع الظن، كما يشهد به ما يأتي منه في صور التقليد غير الجائز، حيث حكم بأن المقلد الظان مؤمن غير فاسق.
(٤) تقدم بعض الكلام فيه في المقام الأول.

الثالث: من قلّد في باطل - مثل إنكار الصانع أو شيء مما يعتبر في الإيمان - وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد.

الرابع: من قلّد في باطل وظن به كذلك.

والظاهر في هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجة يوم القيامة (١)، وأما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبه، وبالإسلام إن لم يكونا كذلك. فالأول كمن أنكر النبي ﷺ مثلاً، والثاني كمن أنكر إماماً.

الخامس: من قلّد في باطل جازماً مع العناد.

السادس: من قلّد في باطل ظاناً كذلك.

وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق والإصرار (٢).

ثم ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد، قال:

إنه إما أن يكون مقلداً في حق أو في باطل، وعلى التقديرين: مع الجزم أو الظن، وعلى تقدير التقليد في الباطل: بلا عناد أو به، وعلى التقادير

(١) يعني: فهما غير معذورين لعدم وصولهما للواقع. لكن عدم الوصول لا ينافي العذر إلا مع التقصير. وهو لا يجتمع مع فرض جواز التقليد، إلا أن يريد من جوازه كفاية الوصول من طريقه إلى الواقع واعتقاد الحق، إلا أنه عذر على كل حال.

(٢) يعني: مع اعتقادهما لما يوجب الكفر كإنكار الصانع، لا مع غيره كإنكار الإمامة، فلا فرق بينهما وبين الصورتين السابقتين. فلاحظ.

كلها (١): دل عقله على الوجوب أو بين له غيره، وعلى تقدير الدلالة:
أصر على التقليد أو رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لا (٢).
فهذه أقسام أربعة عشر (٣).

الأول: التقليد في الحق جازماً مع العلم بوجوب النظر والإصرار،
فهذا مؤمن فاسق (٤)، لإصراره على ترك الواجب.

(١) يعني: في الباطل مع العناد وبدونه مع الجزم والظن، وفي الحق مع الجزم والظن.

(٢) عطف على قوله: «دل عقله على وجوب...».

(٣) الظاهر أن الأقسام ثمانية عشر، وهي ستة في الحق، واثنى عشر في غيره. أما الستة في الحق فهي التقليد مع الجزم ومع الظن، وكل منهما مع الغفلة، أو الالتفات إلى وجوب النظر مع العناد في تركه أو الرجوع إليه قبل استكمال الفحص. وأما الاثنى عشر في غير الحق فهي الستة في صورتَي العناد وبدونه وإن كان التقسيم لا يخلو في نفسه عن اضطراب، من حيث تكرار ذكر العناد إلا أن يراد بالعناد الأول التعصب للباطل في قبال اعتقاده من دون تعصب، وبالعناد الثاني العناد لوجوب النظر المفروض التفاته إليه. لكن فرض اعتقاد الباطل مع عدم التعصب له مما لا يتعقل إلا أن يراد العلم به أو الظن من دون اعتقاده في قبال العلم به مع الاعتقاد. فلاحظ.

(٤) بناء على وجوب النظر تكليف نفسي مستقل، لا أنه شرط في الإيمان، ولا واجب طريقي عقلي كما ذكرنا، إذ على الأول لا يكون الشخص في الفرض مؤمناً، وعلى الثاني لا يكون فاسقاً، لأن الواجب الطريقي لا موضوع له مع فرض الوصول للواقع والجزم به من التقليد، فلا يكون تركه موجباً للفسق.

الثاني: هذه الصورة مع ترك الإصرار والرجوع، فهذا مؤمن (١) غير فاسق.

الثالث: المقلد في الحق الظان مع الإصرار، والظاهر (٢) أنه مؤمن مرجى في الآخرة (٣)، وفاسق، للإصرار.

الرابع: هذه الصورة مع عدم الإصرار، فهذا مسلم ظاهراً غير فاسق. الخامس والسادس: المقلد في الحق جازماً أو ظاناً مع عدم العلم بوجوب الرجوع، فهذان كالسابق بلا فسق.

أقول: الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد (٤)، إلا أن يريد بهذا القول قول الشيخ رحمه الله: من وجوب النظر

من تحت كفة من على عرشه

(١) إيمانه موقوف على تحقق الاعتقاد منه بعد فرض عدوله عن التقليد وعدم استكمال النظر، وهو لا يخلو عن إشكال، إلا أن يكون المفروض في كلامه ضم النظر للتقليد للاستظهار به، لا عدوله منه إليه.

(٢) إيمانه موقوف على تحقق الاعتقاد مع الظن. إلا أن يريد من الإيمان الظاهري الإسلام، كما يناسبه جعله مرجى في الآخرة حيث تقدم في النصوص عد المرجى واسطة بين الإيمان والكفر مع دخوله في الإسلام. ويناسبه ما في بعض النسخ من عد القسم الرابع مسلماً ظاهراً.

(٣) كأنه لما تقدم في النصوص من إرجاء من لم يدخل الإيمان في قلوبهم إما لكون دخول الإيمان في القلب كفاية عن العلم به المفروض عدم تحققه في المقام. أو لكونه كناية عن الاعتقاد الذي عرفت الكلام في تحققه في المقام. فلاحظ.

(٤) عرفت الكلام في ذلك، وأما قول الشيخ فسيأتي عند التعرض لكلامه، ولعل مقتضى ما يأتي منه من العفو مع التقليد عدم تحقق الفسق به. فلاحظ.

مستقلاً، لكن ظاهره إرادة قول المشهور، فالأولى الحكم بعدم إيمانهم على المشهور، كما يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلامة في أول الباب الحادي عشر، لأن الإيمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد.
ثم قال:

السابع: المقلد في الباطل جازماً معانداً (١) مع العلم بوجوب النظر والإصرار عليه، فهذا أشد الكافرين.

الثامن: هذه الصورة من غير عناد ولا إصرار، فهذا أيضاً كافر. ثم ذكر الباقي وقال: إن حكمها يظهر مما سبق.

أقول: مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم (٢)، لأنهم أولى به من السابقين.

كلام الشيخ
الطوسي في
العدة في وجوب
النظر مع العفو

مركز تحقيقات كميته علوم إسلامي

بقي الكلام في ما نسب إلى الشيخ في العدة: من القول بوجوب النظر مستقلاً مع العفو، فلا بد من نقل عبارة العدة، فنقول:

قال في باب التقليد - بعدما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع، والكلام في عدم جواز التقليد في الأصول، مستدلاً بأنه لا خلاف في أنه يجب على العامي معرفة الصلاة وأعدادها (٣) - : وإذا كان لا يتم

(١) يعني: كفر بقية الأقسام. ولكن لم يتضح وجه الأولوية من السابقين ولا سيما القسم الأول. هذا ويظهر من بعض أعظم المحشين رحمهم الله مخالفة المصنف رحمهم الله في نقل كلام السيد الصدر في حكم الأقسام. فليراجع. والأمر ليس بهمهم.

(٢) لا يخفى أن وجوب ذلك طريقي لأجل إحراز الامتثال، لا نفسي.

(٣) لأنها متفرعة على ذلك، فمع عدم انتهاء مقدماتها إلى العلم لا تكون

ذلك إلا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة، وجب أن لا يصح التقليد في ذلك.

ثم اعترض:

بأن السيرة كما جرت له على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلدين في الأصول وعدم الإنكار عليهم.

فأجاب: بأن على بطلان التقليد في الأصول أدلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك، وهذا كاف في النكير (١).

ثم قال: على أن المقلد للحق في أصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به وأنه معفو عنه، وإنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها،



معلومة ولا دليل على إجزاء التقليد في هذه الأمور، لعدم إحراز الإمضاء، بخلاف الفروع فإنه يمكن فيها إحراز الإمضاء بعد العلم بالأصول. لكن هذا - مع توقفه على فرض عدم إفادة التقليد في الأصول للعلم بها كما سيأتي - لا يخلو عن إشكال، لأن العلم بوجوب الصلاة وأعدادها المفضي لوجوب العلم بها - مقدمة لامثالها - موقوف على العزم بالأصول، فكيف يكون دليلاً على وجوبه وهل هو إلا دور واضح؟ فلاحظ

(١) قد يحمل هذا على أن المراد أن الأدلة المذكورة كاشفة عن كون السيرة في غير محلها بل كان اللازم الإنكار لأجلها. وقد يحمل على أن المراد أن الحاجة إلى الإنكار إنما هي لكشف الحق فمع انكشافه بالأدلة المذكورة لا يبقى للإنكار حاجة، فلا يدل السكوت عن الإنكار على التقرير.

بل الأدلة المذكورة بانفسها نحو من الإنكار كافية فيه. ولعل الثاني هو الأظهر، وهو الذي فهمه المصنف رحمه الله كما سيأتي.

لأنني لم أجد أحدا من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك إلى حجة من عقل أو شرع. ثم اعترض على ذلك: بأن ذلك (١) لا يجوز، لأنه يؤدي إلى الإغراء بها لا يأمن أن يكون (٢) جهلاً.

وأجاب: بمنع ذلك، لأن هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد، لأنه إنما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الأصول (٣)، وقد فرضنا أنه مقلد في ذلك كله (٤)، فكيف يكون إسقاط

(١) يعني: العفو وعدم العقاب. أو إقرار المقلدة وعدم قطع موالاتهم من الأئمة وأصحابهم.

(٢) لعل الأولى أن يقول: إلى الإغراء بها هو جهل. فإن المفروض أن التقليد بنفسه محرم فهو جهل قطعي. وكأن المراد بالجهل ما يقابل الحكمة لا ما يقابل العلم. وهو عليه السلام يشير بهذا إلى الوجه الملزم بالعقاب على المعاصي أو بإنكارها على أصحابها وهو أن عدم العقاب أو عدم الإنكار على المعاصي موجب للإغراء بها، لضعف الداعي إلى اجتنابها بدونها.

(٣) الظاهر أن مراده من الأصول ما يعسم مسألة العقاب على التقليد وعدمه، وإلا فلو كان المراد من الأصول خصوص الأصول المقومة للدين كالتوحيد والعدل والنبوة لم يتوقف معرفة العفو عن التقليد على معرفتها، لإمكان أن يتضح للمكلف بعد النظر في السيرة المشار إليها العفو عن التقليد مع أنه مقلد في الأصول المذكورة. على أن كلامه عليه السلام لا يفي بدفع الإشكال حتى بناء على ما ذكرنا، لإمكان التفكيك في الأصول، فيقلد في بعضها كالتوحيد والنبوة، ويستكمل النظر في بعضها كمسألة العفو عن التقليد، فلا يندفع إشكال الإغراء بالجهل. فتأمل جيداً.

(٤) يعني: فلا يتيسر له العلم بالعفو حتى يتكل عليه ويتحقق الإغراء بالجهل

العقاب مغرياً؟ وإنما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول (١) وسبروا أحوالهم (٢)، وأن العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم، ولا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، وذلك يخرجهم من باب الإغراء (٣)، وهذا القدر كاف في هذا الباب إن شاء الله. وأقوى مما ذكرنا: أنه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به، إما على جملة أو تفصيل، ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلف، وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال، انتهى.

وذكر عند الاحتجاج على حجية أخبار الأحاد ما هو قريب من ذلك، قال:

وأما ما يرويه قوم من المقلدة، فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً معفو عنه، ولا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه، انتهى.

أقول: ظاهر كلامه عليه السلام في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة

المناقشة فيما أفاده
الشيخ الطوسي

واعتماده على التقليد في إثبات العفو عنه دوري. فلاحظ.

(١) فلا يتحقق في حقهم الإغراء بالجهل، لفرض عدم ارتكابهم له. لكن عرفت الإشكال في ذلك بإمكان التفكيك في الأصول في التقليد وعدمه.

(٢) يعني: أحوال المقلدة. أو أحوال الأئمة وأصحابهم في عدم قطعهم لموالات المقلدة.

(٣) لم يتضح الوجه في ذلك، وكلامه لا يخلو عن غموض.

الصلاة وأعدادها على معرفة أصول الدين: أن الكلام في المقلد الغير الجازم (١)، وحينئذ فلا دليل على العفو.

وما ذكره: من عدم قطع العلماء والأئمة موالاتهم مع المقلدين - بعد تسليمه والفض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم، لعدم العلم بأحوالهم (٢) - لا يدل على العفو، وإنما يدل على كفاية التقليد (٣).

وإمساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال إذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم - لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الأصول - لم يدل على العفو عن هذا الواجب المستفاد من الأدلة، فلا دليل على العفو عن هذا الواجب المعلوم وجوبه.

والتحقيق: أن إمساك النكير لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة ولعلمهم بالأصول، دليل (٤) على عدم الوجوب، لأن وجود

(١) إذ المقلد الجازم بالأصول يمكنه معرفة الفروع، لأنها تنتهي إلى العلم.
(٢) هذا قد يتم في أصحاب الأئمة لا في الأئمة عليهم السلام بأنفسهم، لوضوح علمهم بحال المقلدة وعدم اشتباهه عندهم.

(٣) كما هو الحال في سائر السير العملية، فإن إقرارها كاشف عن صوابها لا عن خطئها مع العفو. ولو فرض تحقق النكير عليها كشف عن خطئها ولا موجب للعفو ولا كاشف عنه.

(٤) خبر (أن) في قوله: «والتحقيق أن...».

الأدلة (١) لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢) وإن كفى فيه من حيث الإرشاد والدلالة على الحكم الشرعي (٣)، لكن الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حق المقلدين.

فالإنصاف: أن المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده (٤)، بل قد عرفت احتمال كفره، لعموم أدلة كفر الشاك.

وأما الغير المتفطن لوجوب النظر للغفلة أو العاجز عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخرة (٥). وفي جريان حكم الكفر احتمال تقدم.

رأي المصنف
في المسألة

(١) يعني: على وجوب النظر وبطلان التقليد، كما أشار إليه ﷺ في صدر كلامه.

(٢) فعدم النكير من هذه الجهة كاشف عن اطلاعهم على خلل في الأدلة المذكورة.

(٣) كأنه لأن الارشاد يحصل بالأدلة المذكورة، كما ذكره الشيخ ﷺ. لكنه لا يخلو عن إشكال، ضرورة أن العامي لا يطلع على الأدلة المذكورة، وليس مضمونها من الواضحات التي لا تخفى على العوام، فوصول الحكم للعوام موقوف على نكير العلماء ولا يكفي فيه الأدلة المذكورة.

(٤) بناء على اعتبار العلم في الأصول، أو توقف الاعتقاد عليه. وقد عرفت الكلام في ذلك، وأن الظاهر كفاية الاعتقاد غير المتوقف على العلم، فلو حصل أغنى عن تحصيل العلم. لكن لا بد من الغفلة، وإلا لزم التشريع المحرم.

(٥) معذورية الغافل موقوفة على عدم تقصيره في غفلته.

وأما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن علم من عمومات الآيات والأخبار وجوب النظر والاستدلال، لأن وجوب ذلك توصلي لأجل حصول المعرفة، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر (١)، اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجباً تعبدياً مستقلاً أو شرطاً شرعياً للإيمان، لكن الظاهر خلاف ذلك، فإن الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية.

(١) هذا راجع إلى عدم وجوب النظر والاستدلال إلا تخييراً بينه وبين التقليد، إذ مع فرض وجوب المعرفة وحصولها بالنظر وبالتقليد معاً يتعين الالتزام بالتخيير بينهما. ولو التزم بكون الواجب هو خصوص المعرفة عن نظر واستدلال لم يجز التقليد، كما لا يخفى.

فالعمدة ما سبق منا من كون الواجب الأصلي هو الاعتقاد وأن الطريق العقلي له هو العلم الناشئ من النظر والاستدلال واستفراغ الوسع في تحصيل الواقع، وغيره من الطرق وإن أغنى في تحصيل الواجب الأصلي إلا أنه ليس عذراً عقلياً، فلا ينفع في ظرف الخطأ، وإن نفع في ظرف الإصابة والوصول للواقع.



مرکز تحقیق تکاپویر علوم اسلامی

الأمر السادس

بناءً على عدم
حجية الظن
فهل له آثار أخرى
غير الحجية؟

إذا بنينا على عدم حجية ظن أو على عدم حجية الظن المطلق، فهل يترتب عليه آثار أخرى غير الحجية بالاستقلال، مثل كونه جابراً للضعف سند أو قصور دلالة، أو كونه موهناً لحجة أخرى، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر؟

ومجمل القول في ذلك: أنه كما يكون الأصل في الظن عدم الحجية، كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة: من الجبر، والوهن، والترجيح (١).

وأما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثة:

(١) لرجوع ذلك إلى حجية المنجبر مع عدم حجيته في نفسه، وعدم حجية الموهن مع حجيته في نفسه، وحجية خصوص الراجح من المتعارضين الذين كان الأصل عدم حجيتهما معاً، والأول والثالث خلاف أصالة عدم الحجية، والثاني خلاف إطلاق دليل الحجية، وكلاهما محتاج إلى دليل.

الأول: الجبر بالظن الغير المعتمد

فنقول: عدم اعتباره: إما أن يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه، وإما من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظن.

هل يكون الظن
غير المعتمد جابراً؟

أما الأول، فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر، لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين (١).

وأما الثاني، فالأصل فيه وإن كان ذلك، إلا أن الظاهر أنه إذا كان المجبور محتاجاً إليه من جهة إفادته للظن - كالخبر إذا قلنا بكونه حجة بالخصوص بوصف كونه مظهر الصدور (٢)، فأفاد تلك الأمانة الغير

الكلام في جبر
نصوص السند

(١) لا يخفى أن ظاهر ما دل على عدم الاعتناء به عدم حجته في نفسه، فلا يمنع من الجبر به إذا كان وجوده موجباً لتأمية ملاك الحجية في المجبور، كما يأتي في القسم الثاني، فإن الاعتناء حينئذ ليس به، بل بالمجبور الذي فرض تأمية ملاك حجته به. اللهم إلا أن يستفاد من عدم الاعتناء به عدم ترتيب الأثر عليه أصلاً ولو بهذا المقدار بحيث يكون وجوده كعدمه فيكون مخصصاً لدليل الانجبار. لكن هذا لو أمكن تسليمه في مثل القياس مما ارتكز في نفوس المتشرعة طرحة، فلا مجال له في غيره من موارد النهي عن الظن بالخصوص.

(٢) يعني: بالظن الشخصي.

المعتبرة الظن بصدور ذلك الخبر - انجبر قصور سنده به (١).

إلا أن يدعى: أن الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور (٢)، لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن بصدوره من غير سنده.

الكلام في جبر
قصور الدلالة

وبالجملة: فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجبور، ومن هنا لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق، لأن المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في مدلولاتها، لا مجرد الظن بمطابقة مدلولاتها للواقع ولو من الخارج.

فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة (٣) فهو، وإلا - بأن كان مجملاً أو كان دلالاته في الأصل ضعيفة كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي - فلا يجدي الظن بمراد الشارع من أمانة خارجية غير معتبرة بالفرض، إذ التعويل حينئذٍ على ذلك الظن من غير مدخلة للكلام (٤).

بل ربما لا تكون تلك الأمانة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا

(١) لتامة ملاك الحجية بسبب الظن المذكور.

(٢) بحيث يكون الظن بالصدور مستنداً إلى نفس الخبر، لا لضميمة خارجية.

(٣) يعني: التي توجب ظهوره ظهوراً ثانوياً في المعنى المظنون، سواء كانت من نسخ القرائن الحالية أم المقالية، والمعيار فيها ما يصح اعتماد المتكلم عليه في مقام البيان، لا مطلق ما يفيد الظن.

(٤) فلا يدخل في كبرى حجية الظهور.

الكلام، غايته إفادة الظن بالحكم الفرعي، ولا ملازمة بينه وبين الظن بإرادته من اللفظ، فقد لا يريده بذلك اللفظ (١).

نعم، قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي (٢)، فالظن

(١) والضابط في ذلك: أن اللفظ تارة: يتردد بين معنيين متنافيين خارجاً، بحيث لا يمكن تحققهما معاً في الخارج، كالقرء المردد بين الظهر والحيفض.

وأخرى: يتردد بين معنيين يمكن اجتماعهما في الخارج كصيغة (إفعل) المرددة بين مطلق الطلب وخصوص الوجوب، أما في الأول فالظن بصدق الأمانة موجب للظن بإرادة مؤداها من الكلام، لا امتناع لإرادة المعنى الآخر المتنافي مع صدقها. بخلاف الثاني، فإن صدق الأمانة لا يمنع من إرادة المعنى الآخر بعد عدم التنافي بينهما. وعلى الوجهين لا يوجب الظن بصدق الأمانة حجية الكلام بناء على ما هو الظاهر من اعتبار الظهور في الحجية، وإن كان عدم الحجية في الصورة الثانية أولى. نعم قد تكون الأمانة موجبة للعلم أو الاطمئنان بوجود قرائن حالية أو مقالية موجبة لظهور الكلام على طبقها وإن اختلفت علينا، كما لو فرض فتوى المشهور استناداً إلى رواية مجملة أو ظاهرة في خلاف ما أفتوا به، بحيث لا يحتمل ابتناء فتواهم على دعوى ظهورها في نفسها فيما ذهبوا إليه، ولا على دليل آخر غيرها. فإن ذلك قد يوجب القطع باطلاعهم على قرائن صارفة لها على طبق فتواهم.

وحينئذ لا إشكال في كون الفتوى جابرة لضعف الدلالة في مثل ذلك، بخلاف ما لو احتمل كون مستند فتواهم دليلاً آخر غير ظاهر الحال لنا، أو ابتنائها على دعوى ظهور الرواية فيما أفتوا به لجهات لم تثبت عندنا، فإنه لا مجال للانجبار. كما لا يخفى.

(٢) المدار على ما ذكرنا من كون الاحتمال الآخر منافياً لما قامت عليه الأمانة، وأما مجرد العلم بتعرض الكلام لبيان الحكم الواقعي فهو لا ينفع، كما لو تردد المراد بالصيغة بين أن يكون هو مطلق الطلب وأن يكون خصوص الوجوب، وظن من

به يستلزم الظن بالمراد، لكن هذا من باب الاتفاق.

ومما ذكرنا يظهر: أن ما اشتهر - من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الأصحاب - غير معلوم المستند، بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم يعلم لها بينة.

والفرق: أن فهم الأصحاب وتمسكهم به كاشف ظني عن قرينة على المراد، بخلاف عمل الأصحاب، فإن غايته الكشف عن الحكم الواقعي (١) الذي قد عرفت أنه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ، كما عرفت.

بقي الكلام في مستند المشهور، في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر:

الكلام فيما اشتهر
من كون الشهرة
في الفتوى جابرة
لضعف سند الخبر

فإنه إن كان من جهة إفادتها الظن بصدق الخبر، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر (٢)، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر -: أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون

الخارج بأن الحكم هو الوجوب، فإنه لا يوجب الظن بإرادته من الكلام، لاحتمال إرادة مطلق الطلب فإنه هو الحكم الواقعي أيضاً. فلاحظ.

(١) لا يخفى أن عمل الأصحاب بالكلام فرع فهمهم له، فهو راجع إلى اطلاعهم على قرينة مقتضية لتعيين ما فهموه منه، إلا أن يكون المراد بالعمل مجرد الفتوى من غير أن تستند إلى الكلام المجمل، فيتم ما ذكره المصنف رحمته الله.

(٢) لاحتمال استنادهم لغيره، أو غفلتهم عن ضعف سنده. لكن لا يبعد كون مراد القائل بالانجبار بعمل المشهور غير هذه الصورة، فلا يتوجه الإيراد عليه بذلك.

الصدور مطلقاً، فإن المحكي (١) عن المشهور اعتبار الإيمان في الراوي، مع أنه لا يرتاب في إفادة الموثق للظن (٢).

فإن قيل: إن ذلك لخروج خبر غير الإمامي بالدليل الخاص (٣)، مثل منطوق آية النبأ، ومثل قوله عليه السلام: «لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا».

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق (٤)، وإن كان عاماً لما ظن بصدوره كان خبر غير الإمامي (٥) المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج (٦). ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب (٧)

(١) يشكل الاعتماد على الحكاية المذكورة مع ما تقدم في مبحث خبر الواحد عن الشيخ عليه السلام من دعوى عمل الطائفة بأخبار الفطحية وأمثالهم.

(٢) فعدم حجيته عندهم كاشف عن عدم كون معيار الحجية هو الظن بالصدور.

(٣) يعني: خروجه عن عموم دليل حجية الخبر المفيد للظن لو تم.

(٤) يعني: فيبقى الموثق داخلياً في عموم حجية الخبر المفيد للظن لو تم، مع أن مبناهم على عدم العمل به.

(٥) يعني: الضعيف في نفسه.

(٦) مع أن مبناهم على العمل بخبر غير الإمامي الضعيف المنجبر بالشهرة دون الموثق الذي لم ينجر بها.

(٧) فإنه داخل في منطوق آية النبأ مع إفادته الظن، فإن كان مفاد الآية عدم حجية خبر الفاسق مطلقاً ولو كان مفيداً للظن لزم البناء على عدم حجيته ولو كان

والخبر (١) المعتضد بالأولية والاستقراء وسائر الأمارات الظنية (٢)، مع أن المشهور لا يقولون بذلك.

وإن كان (٣) لقيام دليل خاص عليه (٤)، ففيه: المنع من وجود هذا الدليل.

وبالجملة: فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الأمارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر، في غاية الإشكال (٥)، خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور

منجبراً بالشهرة، وإن كان مفادها عدم حجية خبر الفاسق الذي لا يفيد الظن دون المفيد للظن، لزم حججه حتى لو لم ينجر بالشهرة.

(١) يعني: الضعيف في نفسه. مركز تحقيقات كميتر علوم إسلامي

(٢) فإنه لا فرق بينها وبين الشهرة في إفادة الظن.

اللهم إلا أن يقال: الأمور المذكورة إنما توجب الظن بالحكم الشرعي لا بصدور الخبر، فلا تقاس بالشهرة المفروض كونها موجبة للظن بصدور الخبر.

(٣) عطف على قوله: «فإنه إن كان من جهة أفادتها الظن بصدق الخبر».

(٤) يعني: حجية الخبر الضعيف في نفسه المنجبر بالشهرة.

(٥) عرفت الفرق بين المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الأمارات بأن الشهرة قد توجب الظن بل الاطمئنان بصدور الخبر، وذلك إذا كانت راجعة إلى الشهرة على العمل به لا مجرد الفتوى بمضمونه. أما بقية الأمارات فهي لا توجب إلا الظن، بمضمون الخبر لا بصدوره.

نعم الفرق بين المنجبر بالشهرة والموثق أو نحوه في غاية الإشكال لكن عرفت الإشكال في صدق ما حكى عنهم من إنكار حجية الموثق. فلاحظ.

إلى تلك الرواية (١). وإليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأن جبر الضعف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة (٢).

وربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة، حيث ادعى الإجماع على حجيته، ولم يثبت.

وأشكل من ذلك: دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه، بناء على أن التبين يعم الظني الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر. وهو بعيد، إذ لو أريد مطلق الظن فلا يخفى بعده، لأن المنهي عنه ليس إلا خبر الفاسق المفيد للظن، إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه (٣). وإن

(١) لا يبعد خروج هذا عن محل كلامهم.

(٢) لا يخفى أن انجبار ذلك بالشهرة لا ينفع بعد عدم ثبوت صلوح الشهرة للجبر - كما هو مقتضى اعترافه بضعف الجبر بالشهرة - إذ لا بد من انتهاء حجية الحجة إلى معلوم الحجية.

(٣) يعني: فلا يمكن حمل الآية على الردع عنه فقط، بل لا بد من حملها على الردع عما يعم خبر الفاسق المفيد للظن، لأنه الذي يمكن به حتى يتجه الردع عنه، فلا تدل على كفاية التبين الظني.

وإن شئت قلت: لما كانت الآية واردة للردع عن قضية واقعة، وكان من المعلوم عدم عمل أحد بخبر الفاسق الذي لا يفيد الظن، فحمل الآية عليه مستلزم لخروج المورد. وهذا مبني على كون خبر الوليد - بناءً على أنه مورد نزول الآية - مفيداً للظن، وهو غير معلوم، ولم يثبت ممن يعتد به العمل به، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث خبر الواحد عند الكلام في مفاد الآية الشريفة.

فالأولى رد الاحتمال المذكور بأن حمل التبين على الظني خلاف الظاهر منه، فإن التبين طلب البيان، وهو لا يكون بغير العلم أو الاطمئنان على كلام فيه. فلاحظ.

أريد البالغ حد الاطمئنان فله وجه، غير أنه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة إذا بلغت - ولو بضميمة المجبور - حد الاطمئنان ولا يختص بالشهرة. فالأية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان، ولا بعد فيه (١)، وقد مر في أدلة حجية الأخبار ما يؤيده أو يدل عليه، من حكايات الإجماع والأخبار.

وأبعد من الكل: دعوى استفادة حجيته مما دل من الأخبار - كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة إلى زرارة - على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين، فإن (٢) ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجيته في مقام عدم المعارض بالإجماع والأولية.

وتوضيح فساد ذلك: أن الظاهر من الرويتين شهرة الخبر من حيث الرواية (٣)، كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك: «إنهما معاً مشهوران»، مع أن ذكر الشهرة من المرجحات يدل على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة (٤).

(١) هذا - لو تم - يختص بها إذا حصل الاطمئنان بصدور الخبر، لا بمطابقة مضمونه للواقع فقط.

(٢) بيان لوجه الاستدلال بالأخبار المشار إليها.

(٣) فأنه الظاهر من وصف الخبر بالشهرة، إذ الشهرة الفتوائية بنفسها لا تصح وصف الخبر بالشهرة، ولا الشذوذ، بل يكون الخبر معها موافقاً للمشهور أو مخالفاً له.

(٤) لأن فرض التعارض إنما يهتم بالسؤال عنه مع كون الخبرين واجدين لملاك الحجية، وحيث فلا إطلاق للأخبار المتضمنة لذلك بنحو يشمل الضعيف

المقام الثاني: في كون الظن الغير المعبر موهناً

والكلام هنا أيضاً يقع: تارة فيما علم بعدم اعتباره، وأخرى فيما لم يثبت اعتباره.

هل يكون الظن
غير المعبر
موهناً؟

وتفصيل الكلام في الأول: أن المقابل له (١) إن كان من الأمور المعبرة لأجل إفادته الظن النوعي - أي لكون نوعه لو خلي وطبعه مفيداً للظن، وإن لم يكن مفيداً له في المقام الخاص - فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره (٢)، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه (٣). ومن هذا القبيل: القياس في مقابلة الظواهر اللفظية، فإنه لا عبرة به أصلاً بناء على كون اعتبارها من باب الظن النوعي.

الكلام في
الظن الذي علم
عدم اعتباره

ولو كان من باب التعبد فالأمر أوضح.

في نفسه، حتى يقال: إن ترجيحه على غيره في مقام التعارض بسبب الشهرة يستلزم حججته بها مع عدم المعارضه بالإجماع والأولوية.

(١) يعني: للظن، وهو الأمر الذي يراد توهينه بالظن.

(٢) لعدم خروجه بذلك عن موضوع الحجية.

(٣) يعني: بما هو مفيد للظن النوعي لا الشخصي.

نعم، لو كان حجيته - سواء كان من باب الظن النوعي أو كان من باب التعبد - مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه، كان للتوقف مجال (١).

ولعله الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين، عن شيخه: أنه ذكر له مشافهة: أنه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس وأشباهه.

لكن هذا القول - أعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها - بعيد في الغاية (٢).

وبالجملة: فيكفي في المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس (٣)، مضافاً إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك (٤). مع أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى النهي عن القياس - معللاً بما

(١) لخروجه بقيام القياس مثلاً على خلافه عن موضوع الحجية.

(٢) على ما سبق توضيحه في آخر مبحث حجية الظواهر.

(٣) عرفت أن عدم جواز الاعتناء بالقياس راجع إلى عدم حجيته، وذلك لا ينافي كونه رافعاً لموضوع الحجية في غيره. مع أنه لو سلم أختص بالقياس ولا يشمل جميع ما يفرض النهي عنه بالخصوص، فإن المفروض أن النهي لبيان عدم الحجية لا غير، كما ذكرناه في أول المقام الأول. فالعمدة ما ذكره أولاً من عدم اشتراط حجية الظواهر بعدم قيام الظن على خلافها، فلا يكون قيام الظن على خلافها موجباً لخروجها عن موضوع الحجية.

(٤) الظاهر أن منشأ السيرة المذكورة بناؤهم على عموم حجية الظواهر لصورة قيام الظن على خلافها، الذي عرفت أنه الحق.

حاصله غلبة مخالفته للواقع (١) - يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر، لا من حيث تأثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيها هو كاشف بالذات (٢)، فحكمه حكم عدمه، فكأن مضمونه مشكوك لا مظنون (٣)،

(١) مثل التعليل بأن ما يفسده أكثر مما يصلحه وأن السنة إذا قيست بحق الدين.
(٢) لكن بناء على اشتراط حجية الظواهر بعدم قيام الظن على خلافها لا يكون الظاهر المخالف للقياس كاشفاً بالذات، لخروجه عن ملاك الحجية. فلاحظ.

(٣) هذا لا يرجع إلى محصل ما لم يرجع إلى دعوى: أن الشارع اعتبره شكاً تنزيلاً وتعبداً وأخرجه عن الظن كذلك. وهو كما ترى للقطع بعدم كون مفاد نهى الشارع عن حجيته ذلك، ولا سيما مع عدم كون الحجية من أحكام الظن كي يتوهم رجوع رفعها إلى التعمد بعدمه. مع أن إلغاء كونه ظناً إنما يقتضي رفع أحكام الظن شرعاً عنه، نظير: «لا شك لكثير الشك» ومن الظاهر أن وهن الأمانة بمخالفة الظن لها - كما هو المفروض - ليس حكماً شرعياً للظن، فمجرد توقف حجية الظواهر مثلاً على عدم قيام الظن على خلافها ليس من أحكام الظن، فإن مرجعه ليس إلا إلى عدم حجية الظواهر التي ظن بخلافها. وليس عدم الحجية من الأحكام الشرعية، فإنه مقتضى الأصل الأولي لكل شيء بلا حاجة إلى جعل، فيلغو جعله، لعدم الأثر.

نعم لو فرض حجية الظواهر من حيث هي مع كون الظن معارضاً لها ومسقطاً لها عن الحجية كان ذلك من أحكام الظن التي يصح النفي بلحاظها. لكنه بعيد عن مساق كلام المصنف رحمته الله فإن إسقاط الحجية فرع حجية المسقط عرفاً، فمع عدم حجية الظن - كما هو المفروض - لا يكون صالحاً لإسقاط الظواهر عن الحجية، بل لابد من فرض كون عدمه شرطاً في حجية الظواهر، لا أنه مسقط لها بعد فرض حجيتها ذاتاً. فتأمل جيداً.

بل مقتضى ظاهر التعليل (١) أنه كالموهم (٢)، فكما أنه لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوي.

ويؤيد ما ذكرنا: الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الإمام له في رد الخبر الوارد في تنصيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس (٣)، فراجع.

وهذا حسن، لكن الأحسن منه: تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجية الخبر ما لم يكن الظن على خلافه، فإن نفي الأثر شرعاً من الظن القياسي (٤) يوجب بقاء اعتبار تلك الأمانة

(١) وهو التعليل بأن ما يفسده أكثر مما يصلحه ونحوه مما تقدم.

(٢) التعليل السابق لا يقتضي تنزيله منزلة الموهم، فإن غلبة الخطأ ليست من آثار الوهم كي يمكن دعوى أن بيانها كناية عنه، وليست غلبة الإصابة من لوازم الظن، على ما تقدم التنبيه له في الوجه السابع من وجوه خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد، كما تقدم في الوجه الثاني من الوجوه المذكورة التعرض لدفع توهم كون التعليل المشار إليه مانعاً من إفادة القياس للظن. مع أن التوهم المذكور لو تم كان خروجاً عن الفرض، إذ المفروض إفادة القياس للظن.

(٣) لا يخفى أن ردعه عليه السلام كان عن رد الخبر والقطع بكذبه بسبب القياس، لا عن التوقف عن الخبر وعدم الحكم بحجيته بسبب القياس حتى ينفع فيما نحن فيه. بل لو فرض الردع فيه عن التوقف في الخبر بسبب القياس فمن القريب ابتناؤه على حجية الخبر مطلقاً حتى لو قام الظن الشخصي على خلافه، فلا ينفع فيما نحن فيه. على أنه مختص بالخبر فلا يعم غيره مما يفرض كون الظن على خلافه مانعاً من حجيته: فلاحظ.

(٤) عرفت أن النهي عن القياس ظاهر في عدم حجيته، لا عدم ترتيب الآثار

على حاله.

وأما ما كان اعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجيته شرعاً إلى تقرير ذلك البناء كظواهر الألفاظ، فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع (١)، فتأثير الظن بالخلاف في القدرح في حجية الظواهر ليس

عليه مطلقاً. مع أنه مختص بالآثار الشرعية دون مثل عدم الحجية. إلا أن يرجع إلى فرض كون القياس من سنخ المعارض مع حجية الخبر ذاتاً، فمع فرض عدم حجيته لا يصلح لمعارضة الخبر المفروض كونه حجة ذاتاً لولا المعارض. فراجع وتأمل.

(١) لا فرق بين كون الحكم بالحجية تأسيسياً للشارع وكونه إمضائياً منه لما عند العرف لرجوع الوجهين إلى الحكم الشرعي بالحجية.

وأما عدم بناء العرف على حجية الظواهر مع قيام القياس على خلافها فاللازم فيه التفصيل المتقدم في الخبر، فإن كان راجعاً إلى بنائهم على حجية القياس في قبال الظواهر بحيث يوجب سقوطها بمعارضته مع حجيتها ذاتاً لولا المعارضة به فإمضاء الشارع لحجيتها مع حكمه بعدم حجية القياس موجب لعدم صلوحه لمعارضتها وإن كان عند العرف معارضاً لها، نظير بنائهم على معارضة اليد بخبر الثقة، فإن إمضاء الشارع لحجية اليد مع حكمه بعدم حجية خبر الفاسق وإن كان ثقة موجب لحجية اليد شرعاً مع معارضتها لخبره، لعدم المانع شرعاً منها بعد حجيتها ذاتاً شرعاً وعرفاً.

وإن كان راجعاً إلى بنائهم على تقييد حجية الظواهر ذاتاً بما إذا لم يظن بخلافها فإمضاء الشارع لحجيتها لا يقتضي التعدي عما عند العرف، ولا ينافي ذلك النهي عن القياس الراجع إلى عدم حجيته، لأن عدم حجيتها معه عندهم ليس من جهة كونه حجة معارضاً لها، بل لخروجها معه عن موضوع الحجية ولا دليل حينئذٍ على حجيتها شرعاً بعد فرض كون حجيتها تأسيسية.

مثل تأثيره في القدرح في حجية الخبر المظنون الخلاف في كونه (١) مجموعاً
 شرعياً يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس، لأن المنفي في حكم
 الشارع من آثار الشيء الموجود حساً هي الآثار المجعولة دون غيرها (٢).
 نعم، يمكن أن يقال: إن العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل
 الشارع لا يعبأون به في مقام استنباط أحكام الشارع (٣) من خطابات،
 فيكون النهي عن القياس ردعاً لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها
 للقياس (٤).

ومما ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط
 الظن، كما لو جعلنا الحجة من الأخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به

(١) يعني: في كون تأثير الظن في القدرح، في حجية الظواهر.

(٢) ذكرنا أن الآثار المجعولة إمضاءً مجعولة للشارع أيضاً كما هي مجعولة
 للعرف فهي مثل الآثار المجعولة تأسيساً في قابليتها للرفع الشرعي. نعم القدرح في
 الحجية إن كان ناشئاً من تقييد موضوع الحجية فهو ليس أثراً مجموعاً حتى يقبل
 الرفع، وإن كان ناشئاً من معارضة الحجة بأخرى فهو أمر مجعول قابل للرفع، كما
 سبق توضيحه.

(٣) وأما أحكامهم فلا يصلح الردع الشرعي للتعرض لها بوجه.

(٤) هذا إنما يتم لو كان تعطيلهم للظواهر لأجل مخالفتها للقياس ناشئاً من
 بنائهم على حجية القياس ومعارضته للظواهر مع حجيتها ذاتاً لولا المعارضة، لا من
 تقييد موضوع الحجية بخصوص ما لا يخالف القياس، إذ على الثاني لا يكون تعطيل
 الظواهر ناشئاً من الاعتناء بالقياس في مقام الاستنباط، بل لخروجها عن موضوع
 الحجية كما سبق.

منها (١)، فإن في وهنهما بالقياس الوجهين:

من حيث رفعه للقيد المأخوذ في حجيتها على وجه الشرطية (٢)،
فمرجهه إلى فقدان شرط وجداني - أعني وصف الظن (٣) - بسبب (٤)
القياس. ونفي الآثار الشرعية للظن القياسي لا يجدي، لأن الآثار المذكور
أعني رفع الظن ليس من الأمور المجعولة.

ومن أن أصل اشتراط الظن من الشارع، فإذا علمنا من الشارع أن
الخبر المزاحم بالظن القياسي لا ينقص أصلاً - من حيث الإيصال إلى الواقع
وعدمه - من الخبر السليم عن مزاحمته (٥)، وأن وجود القياس وعدمه في

(١) لا يخفى أن كون القياس على خلاف الخبر لا ينافي الظن والوثوق
بصدوره لإمكان التشكيك في أصالة الظهور أو الجهة بالإضافة إليه، نعم لو كان
المعتبر في حجية الخبر الظن أو الوثوق بمضمونه كان مما نحن فيه.

(٢) لا يخفى أن القياس لا يرفع القيد، إذ ليس القيد عدم الظن بالخلاف حتى
يكون القياس على خلاف الظن رافعاً له، بل القيد وجود الظن بالخبر نفسه، وقد لا
يكون القياس المخالف للخبر رافعاً له، فلا أثر لإلغاء القياس في إثبات حجيته، ولا
تتأني الشبهة التي سبقت في القسم السابق، إلا أن يختص الكلام بما إذا كان الخبر
مفيداً للظن الشخصي لولا القياس، بحيث يستند عدم الظن به إلى القياس لا إلى
جهة أخرى.

(٣) يعني: على طبق الخبر.

(٤) متعلق بقوله: «فقدان» وقد عرفت أن ذلك قد لا يستند إلى القياس.

(٥) إن كان الخبر السليم موجباً للظن كان مختلفاً مع الخبر المزاحم بالقياس
من جهة أخرى غير المزاحمة، وبسبب المخالفة المذكورة يدخل الخبر السليم في ملاك
الحجية دون المزاحم، وإن لم يكن الخبر السليم موجباً للظن كانا على حد سواء في

نظره سيان، فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء.

ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق (١): بأنه إن كان الدليل المذكور المقيد باعتباره بالظن مما دل الشرع على اعتباره، لم يزاحمه القياس الذي دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله (٢)، وإن كان مما دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجيته أعني الظن (٣)، فإن غاية الأمر صيرورة مورد اجتماع تلك الأمانة والقياس مشكوكاً، فلا يحكم العقل فيه بشيء.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

عدم الحجية لا في الحجية. والنهي عن القياس لا دخل له على كلا الوجهين، إذ ليس المراد به إلا عدم حجيته ولا نظر له إلى التسوية بين الخبرين المذكورين وعدمها بعد فرض كون ملاك الحجية حصول الظن من الخبر. فلاحظ.

(١) عرفت الإشكال في التفصيل السابق. مع أن ما سبق كان تفصيلاً بين ما حكم العرف بحجيته وأمضاه الشارع، وما حكم الشارع بحجيته تأسيساً. أما هذا التفصيل فهو بين ما حكم به الشارع وما استقل به العقل من دون أن يحكم به الشارع ولو إمضاءً، وهو الظن الانسدادي بناء على الحكومة.

(٢) لا مجال لاستفادة ذلك من دليل النهي عن القياس، لرجوعه إلى عدم حجيته - كما سبق - فلا ينافي كونه موجباً لقصور بعض الطرق وعدم اشتغالها على ملاك الحجية.

(٣) عرفت أن ارتفاع الظن قد لا يستند للقياس، بل لقصور الخبر عن إفادته.

إلا أن يدعي المدعي: أن العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الأمانة المزاحمة به عن القوة (١) التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم، وإن كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذٍ بالظن وعن مقابلتها بالوهم.

والحاصل: أن العقلاء إذا وجدوا في شهرة خاصة أو إجماع منقول مقداراً من القوة والقرب إلى الواقع، والتجأوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم، وعلموا من حال القياس ببيان الشارع أنه لا عبرة بما يفيد من الظن ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله، لم يفرقوا بين كون الشهرة والإجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا، لأنه لا ينقصهما عما هما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن الشأني والنوعي والطبعي (٢).

ومما ذكرنا: صحح للفائلين بمطلق الظن لأجل الانسداد إلا ما خرج، أن يقولوا بحجية الظن الشأني، بمعنى أن الظن الشخصي إذا ارتفع عن الأمارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجة عنه (٣) لم يقدح ذلك في حجيتها (٤)، بل يجب القول بذلك على رأي

(١) لا قوة لها بنفسها بعد فرض كون موضوع حكم العقل هو الظن الشخصي لا النوعي.

(٢) لكن هذا خروج عن فرض كون موضوع حكم العقل هو الظن الشخصي لا النوعي، كما تقدم في تقرير نتيجة الانسداد. إذ مع ذلك لا بد من الفرق بين الأمارتين.

(٣) يعني: عن دليل الانسداد، كالقياس ونحوه مما فرض خروجه عن عموم نتيجة دليل الانسداد بنهي الشارع لو أمكن.

(٤) لما كان شمول دليل الانسداد للأمانة من حيث إفادتها الظن الشخصي

بعضهم (١) ممن يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة، لأنه إذا فرض في مسألة وجود أمانة مزاحمة بالقياس، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمانة (٢)، فافهم.

هذا كله، مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الأصولية، فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لأحكامه في الأصول (٣)، والبحث

فلا وجه لشموله لها مع أنسلاخها عنه. وأما احتمال كون شموله لها من حيث إفادتها الظن النوعي فلا وجه له بعد كون ملاك الحجية مما يدركه العقل، فإن العقل لا يدرك الأقربية الشأنية النوعية، وإنما يدرك ذلك الشرع لعلمه بالملاك الخفية.

نعم قد يدرك العرف الأقربية الشأنية، فيبني على كون موضوعها حجة بالخصوص، كما في الظواهر، ويكون حكمه قابلاً للإمضاء الشرعي حينئذٍ، وهذا غير ما نحن فيه من فرض الحجية بدليل الانسداد.

(١) لم يتضح وجه خصوصية ذلك فيما نحن فيه.

(٢) الأخذ بخلاف تلك الأمانة إن كان بمعنى الأخذ بالقياس، فهو ممنوع بعد فرض النهي عنه بالخصوص. وإن كان بمعنى الأخذ بالأصل فلا مانع منه، بل هو المتعين، لعموم دليل حجيته بعد خروج الأمانة عن ملاك الحجية.

(٣) التعرض له إنما يجب إذا كان حجة بالخصوص، حيث يلزم حينئذٍ البحث في قيوده الدخيلة في الحجية. أما إذا كان المعيار في الحجية الظن فهو أمر وجداني لا يقبل التقييد والتخصيص. ولذا لم يتعرضوا لأحكام الظن المطلق وقيوده وشروطه.

وأما عدم التعرض له في الفقه فلعله لأجل بنائهم على عدم كون الظن قيداً في حجية الأمانة لا وجوداً ولا عدماً، بل هي حجة مطلقاً، كما هو المعلوم من حالهم في

والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع، لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الأصول والفروع، بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول وتحرير الفروع، كالإسكافي الذي نسب إليه بناء تدوين أصول الفقه من الإمامية منه ومن العماني يعني ابن أبي عقيل رحمهما الله، وفي كلام آخر: أن تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهما أيضاً، جزأهما الله وجميع من سبقهما ولحقهما خير الجزاء.

ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التفصي عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه، على التكلم فيما سطرنا ههنا نقضاً وإبراماً (١).

هذا تمام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص، كالقياس وشبهه.

الكلام في
الظن الذي لم
يثبت اعتباره

وأما الظن الذي لم يثبت إلغاؤه إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظن، فلا إشكال في وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً

الظواهر والأخبار، فلا مجال للاستشهاد به بناء على كونه قيداً، كما هو محل الكلام. (١) لا دخل لما سبق فيما ههنا، إذ الكلام فيما سبق في عدم حجتيه بالخصوص وذلك لا دخل له بكونه موهناً وجابراً إذا كان موجباً لخروج غيره من ملاك الحجية أو لدخوله فيه.

نعم سبق في الوجه الثاني دعوى عدم حصول الظن من القياس بسبب تنبيه الشارع الأقدس إلى حاله، وهو لو تم دخيل فيما نحن فيه، إلا أنه يوجب خروج القياس عن محل الكلام، كما سبق التنبيه له قريباً.

بعدم الظن بالخلاف، فضلاً عما كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن، والسر فيه انتفاء الشرط.

وتوهم: جريان ما ذكرنا في القياس هنا، من جهة أن النهي يدل على عدم كونه مؤثراً أصلاً، فوجوده كعدمه من جميع الجهات، مدفوع (١). كما أنه لا إشكال في عدم الوهنية إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعي (٢).

-
- (١) مما سبق منا تعرف الوجه في دفعه، فإن النهي إنما يدل على عدم حجيته بنفسه مستقلاً، ولا يمنع من موهنيته لغيره إذا كان موجهاً لخروجه عن ملاك الحجية وموضوعها. بل كيف يمكن دعوى كونه غير مؤثر أصلاً مع فرض كون عدمه شرطاً في حجية الأمانة؟ نعم تقدم أن هذا جار في القياس أيضاً.
- (٢) لعدم خروجها به عن موضوع الحجية وملاكها.

المقام الثالث: في الترجيح بالظن الغير المعبر

وقد عرفت أنه على قسمين: أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه، والآخر ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل وبقائه تحت أصالة الحرمة.

هل يكون الظن غير المعبر مرجحاً؟

أما الأول، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به، نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال في باب القياس: ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه، ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بد للعمل بأحدهما من مرجح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً، لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه.

الكلام في الظن الذي ورد النهي عنه بالخصوص

كلام المحقق في الترجيح بالقياس

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأننا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر، وهذا لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجع كالخبر السليم عن المعارض،

فيكون العمل به، لا بذلك القياس. وفيه نظر، انتهى.

الحق عدم
الترجيح

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين رحمهم الله بعض الميل (١)،
والحق خلافه، لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به (٢) حقيقة، فإنه
لولا القياس كان العمل به (٣) جائزاً، والمقصود (٤) تحريم العمل به
لأجل القياس، وأي عمل أعظم من هذا؟ (٥).

والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا أن الدليل مقتض لتعين العمل
به والمرجح رافع للمزاحم عنه، فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعين
العمل به، فإذا كان استعمال القياس محظوراً وأنه لا يعبأ به في الشرعيات
كان وجوده كعدمه غير مؤثر (٦).

مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل

(١) حكى بعض أعظم المحشين رحمهم الله الميل المذكور عن السيد في المناهل.

(٢) يعني: بالقياس.

(٣) يعني: بالمرجوح.

(٤) يعني: من الترجيح بالقياس.

(٥) بناء على هذا فلا يزيد القياس عن كونه شرطاً في العمل بالخبر، لا أنه
موضوع العمل، فلو فرض اختصاص أدلة النهي عن القياس بالعمل به كان خارجاً
عن مفاد النهي، فلا أهمية لهذا الوجه ما لم يرجع للوجه الآتي.

(٦) لو فرض دلالة الدليل على أن القياس لا يعبأ به لم يبعد شموله للترجيح
به لأنه نحو من الاعتناء به. لكنه يختص بالقياس ولا يعم جميع ما كان منهياً عنه
بالخصوص، وأما مجرد النهي عن العمل به فهو ظاهر في جعله موضوعاً للعمل و
لا يعم الترجيح به.

الجزء لمقتضي تعين العمل، لا من قبيل دفع المزاحم، فيشترك مع الدليل المنضم إليه في الاقتضاء (١).

هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن، وأما على مذهبهم (٢)

(١) كأن المراد به أن الوجه الذي ذكره المحقق رحمته الله في كلامه المتقدم تضمن أن ملاك الترجيح بالقياس هو إفادته للظن، وحيث أن يكون دخيلاً في المقتضي للعمل، لأن مقتضى العمل بالراجع إفادته الظن أيضاً، فيكون كل من القياس والدليل المترجح دخيلاً في المقتضي. لكن إن أريد بمقتضي العمل موضوعه، وهو الأمر الذي يعمل به ويجعل دليلاً في المسألة فلا دليل على أن موضوع العمل هو الظن الحاصل من الدليل والقياس بل الظاهر أن العمل إنما هو بالدليل في ظرف رجحانه بما تقتضي قوة الظن. فموضوع العمل هو الدليل لا غير. وإن أريد بمقتضي العمل ملاكه فدخل القياس في الملاك لا يهم بعد ظهور دليل النهي عن القياس في النهي عن العمل به وجعله دليلاً وموضوعاً لا غير.

إلا أن يرجع إلى التمسك بما دل على أنه لا يعبؤه، فيرجع إلى الوجه السابق. على أن كون ملاك العمل بالدليل هو الظن محل إشكال ومحتاج إلى الإثبات. وكونه ملاكاً في الترجيح لا يستلزم كونه ملاكاً للعمل بالدليل.

والذي ينبغي أن يقال: أما بناء على الاختصار على المرجحات المنصوصة فالأمر واضح، لعدم كون القياس منها. وأما بناء على التعدي منها إلى كل أمانة توجب الظن وأقربية أحد الخبرين للواقع فإن تم إطلاق عدم الاعتناء بالقياس وأنه لا يعبؤه تعين عدم الترجيح به، لأنه نحو من الاعتناء به. وإلا تعين الترجيح به، ومجرد النهي عن العمل به لا يمنع من الترجيح به، لظهوره في جعله دليلاً وموضوعاً للعمل، ولا يشمل الترجيح به بعد فرض العمل بالدليل المترجح به لا بالقياس نفسه. فلاحظ.

(٢) يعني: أن ما سبق من كون القياس جزء المقتضي أو شرطه مبني على

فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلي، لأن الخبر المنضم إليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي بمضمونه (١). نعم، قد يكون الظن مستنداً إليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي (٢)، فتأمل. ويؤيد ما ذكرنا، بل يدل عليه: استمرار سيرة أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي أحياناً، فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر أو الترجيح (٣) بمرجح موجود، إلى أن يبحثوا عن القياس، كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس والبحث عنه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجية (٤).

حجية الظنون الخاصة، إذ حينئذ يكون الحجة هو إحدى الروايتين المتعارضتين تعييناً أو تخيراً، وليس القياس إلا من سنخ المرجح لا الدليل إلى آخر ما سبق، أما بناء على حجية الظن المطلق بدليل الانسداد فتعارض الروايتين يوجب خروجهما معاً عن موضوع الحجية، لعدم إفادتهما للظن بسبب المعارضة، ويكون الرجوع للقياس في الترجيح عبارة أخرى عن العمل بالظن الناشئ منه لا بالأمانة المرجحة به، فيشمله النهي عن العمل بالقياس بناء على خروج القياس عن عموم نتيجة الانسداد.

(١) كأنه من جهة المعارضة، كما سبق.

(٢) كما لو فرض عدم كون القياس بنفسه مفيداً للظن، بل بضميمة الخبر المعارض المترجح به. وحينئذ لا يبعد شمول إطلاق النهي عن القياس لمثل ذلك، لأن تتميم الدليل به نحو عمل به. فتأمل.

(٣) عطف على (التخيير) في قوله: «فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير...».

(٤) لعل عدم البحث عنه لأن المرجح إذا كان هو خصوص القياس المفيد للظن فهو أمر وجداني لا يحتاج إلى تحديد، وإنما يحتاج إلى التحديد لو كان معتبراً

وأما القسم الآخر، وهو الظن الغير المعتمد لأجل بقاءه تحت أصالة حرمة العمل.

فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات:

الكلام في الظن
غير المعتمد
لأجل عدم الدليل
في مقامات:

الأول: الترجيح به في الدلالة، بأن يقع التعارض بين ظهوري الدليلين كما في العامين من وجه وأشباهه. وهذا (١) لا اختصاص له بالدليل الظني السند، بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة (٢).

الثاني: الترجيح به في وجه الصدور، بأن نفرض الخبرين صادرين وظاهري الدلالة، وانحصر التحير في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقية أو غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع. وهذا يجري في مقطوعي الصدور ومظنوني الصدور مع بقاء الظن بالصدور في كل منهما.

الثالث: الترجيح به من حيث الصدور، بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

أما المقام الأول، فتفصيل القول فيه:

١- الترجيح
به في الدلالة

بنفسه بما هو أمر خاص وإن لم يفد ظناً بالفعل، فعدم تعرضهم له بالخصوص لا يشهد بعدم كونه مرجحاً عندهم، ولذا لم يتعرضوا لبقية الأمارات المفيدة للظن التي يمكن الترجيح بها بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة.

(١) يعني: التعارض بين ظهوري الدليلين الموجب للرجوع للمرجح الدلالي.

(٢) فإن القطع بصدور الدليل لا ينافي لإجماله بسبب المعارضة أو غيرها.

أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار - لا اشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف - فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح، لكن يخرج حينئذٍ عن كونه مرجحاً، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية (١)، لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه، فيصير ما وافقه حجة سليمة عن الدليل المعارض، إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن لأسقطه عن الاعتبار، نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها (٢)، بل أمرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر.

وأولى من هذا: إذا قلنا باشتراط حجية الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها. لكن هذا القول سخيّف جداً، والأول أيضاً بعيد، كما حقق في مسألة حجية الظواهر.

وإن قلنا بأن حجية الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلي (٣) وأنه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها، أو قلنا بأن حجيتها من حيث

(١) بل سبباً لقصوره عنها ذاتاً، كما سبق التنبيه عليه عند الكلام في كون الظن موهناً. إذ ما نحن فيه يدخل في الحقيقة في التوهين بالظن، لا في الترجيح به، كما يظهر بالتأمل.

(٢) لم يتضح بعد كون الشهرة المذكورة مسقطاً لمخالفها عن الحجية أو مخرجه له عن موضوعها ذاتاً، بل ظاهر أدلة الأخبار العلاجية كونها مرجحة لأحد الدليلين في فرض التعارض. ولا بد من التأمل في الأدلة.

(٣) يعني: بحيث يعتبر إفادتها بنفسها للظن، لا مجرد مطابقة الظن لها ولو مع كونه مسبباً عن أمر آخر.

الاتكال على أصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلي (١)، فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح، إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض، وأنه إذا صدر عنه قوله - مثلاً -: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، وورد أيضاً: «كل شيء يطير لا بأس بخرثه وبوله»، وفرض عدم قوة أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر، كان ذلك مسقطاً لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض، أعني خراء الطير الغير المأكول وبوله.

أما على القول الأول (٢)، فلأن حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام (٣).

وأما على الثاني، فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر، والحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر، التساقط (٤) والرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجته مشروطة

(١) كما هو الظاهر على ما تقدم في مبحث حجية الظواهر.

(٢) وهو القول بلزوم إفادة الظهور بنفسه للظن الفعلي.

(٣) إذ لا يمكن أن يفيد كل منهما الظن بعد فرض التعارض بينهما. نعم لو كان أحدهما أقوى ظهوراً أمكن أن يفيد الظن دون الآخر، لكنه يدخل في تحكيم أحد الظاهرين على الآخر من باب الجمع العرفي.

(٤) لكن هذا مشروط بعدم المرجح، فلو فرض كون الظن مرجحاً كان العمل حينئذٍ بالظاهر الراجح لا بالظن، وكان على المصنف عليه السلام التنبيه إلى وجه عدم مرجحية الظن في المقام بناء على ما يأتي منه عليه السلام من ظهور أدلة الترجيح في عموم الترجيح للمرجحات غير المنصوصة مما يوجب اقربية أحد المتعارضين للواقع من

بعدم وجودهما على قابلية الاعتبار (١)، فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما - كالشبهة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة - كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلاً، لا من باب كونه مرجحاً، لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتها كالعدم، فالمتجه حينئذ الرجوع في المسألة - بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقية أو لبيان (٢) الواقع -

الآخر. ولعله مبني على دعوى انصراف تلك الأدلة إلى التعارض من جهة السند أو الجهة ولا تشمل التعارض من جهة الظهور، كما في المقام. وتمام الكلام في محله.

(١) إذ لو كان حجة في عرضها كان معارضاً للمرجوح أيضاً، فيسقط بالمعارضة. مثلاً إذا فرض حجية العموم في عرض الخاصين المتعارضين كان معارضاً لما خالفه كالآخر، فيسقط الجميع عن الحجية بالمعارضة. ولا مجال لدعوى التعارض أولاً بين الخاصين وبعد سقوطهما يرجع إلى العموم بعد فرض حجيته في عرضها. ومن ثم كان ثمرة القول بعدم حجية الدليل والأصل المحكوم في عرض الدليل أو الأصل الحاكم هو الرجوع إليه بعد تعارض الحاكمين وتساقطهما، فلو كان حجة في عرضها لزم سقوطه معها والرجوع إليه بعد سقوطها.

إن قلت: ذلك قد يتم فيما لو كان المرجح الأصل، بناء على كونه محكوماً للدليل المعارض والموافق معاً، وأما العموم فلا ينبغي الإشكال في كونه حجة مع الدليل الخاص الموافق له، فيسقط معه بالمعارضة للخاص الآخر ويمتنع الرجوع له بعد تساقط الخاصين.

قلت: الخاص الموافق للعام وإن لم يمنع من حجيته، إلا أن الخاص الآخر مانع منها، ففي مرتبة حجيته يتعين عدم حجية العام، ولا يكون حجة إلا بعد سقوطه بالمعارضة للخاص الموافق، فيتم ما ذكره المصنف رحمته في العموم والأصل معاً. فتأمل.

(٢) ظاهره جريان المرجحات المذكورة في تعارض الظهورين. وهو موقف

إلى قاعدة الطهارة (١).

وأما المقام الثاني، فتفصيل القول فيه:

٢- الترجيح به
في وجه الصدور

أن أصالة عدم التقية: إن كان المستند فيها أصل العدم في كل حادث - بناء على أن دواعي التقية التي هي من قبيل الموانع لإظهار الحق حادثة تدفع بالأصل - فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل في كل خبر بمثله في الآخر، هو التساقط (٢). وكذلك لو استندنا فيها (٣) إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام - خصوصاً الإمام عليه السلام في مقام إظهار الأحكام التي نصب

على عموم أدلة الترجيح لتعارضهما، ولازمه الترجيح بالظن فيه بناء على مختاره عليه السلام من التعدي من المرجحات المنصوصة إلى جميع ما يوجب أقرية أحد الدليلين للواقع، فلا يلائم ما سبق.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

(١) الرجوع إلى قاعدة الطهارة مبني على قصور أدلة التخيير عن شمول المقام مما كان التعارض من حيث الظهور لانصرافها عنه. وهو لو تم اقتضى قصور أدلة الترجيح أيضاً، لأنها جارية في مساق واحد، مع أن ظاهره جريان المرجحات. فلاحظ.

(٢) لكن التساقط موقوف على عدم مرجعية الظن المفروض في المقام، إذ مع الترجيح لا مجال لأصالة التساقط في المتعارضين. فاللازم الكلام في وجه الترجيح وعدمه والكلام فيه نظير الكلام الآتي في قوله: «وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي...» فإنهما من باب واحد. وكان على المصنف عليه السلام التنبيه على ذلك.

(٣) إلا أن الفرق بينهما أنه على الأول يكون التعارض موجباً لتساقط الأصلين مع كون كل منهما واجداً لملاك الحجية ذاتاً، وعلى الثاني يكون التعارض موجباً لتساقط الأصلين مع فقد كل منهما لملاك الحجية ذاتاً، لفقد شرطها وهو إفادة ظهور حال المتكلم للظن الفعلي بعدم التقية.

لأجلها - هو بيان الحق، وقلنا بأن اعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن
الفعلي المفروض سقوطه من الطرفين.

وحينئذٍ: فإن عملنا بمطلق الظن في تشخيص التقية وخلافها - بناء
على حجبة الظن في هذا المقام، لأجل الحاجة إليه، من جهة العلم بصدور
كثير من الأخبار تقية، وأن الرجوع إلى أصالة عدمها في كل مورد يوجب
الافتاء بكثير مما صدر تقية، فيتعين العمل بالظن (١)، أو لأننا نفهم مما ورد
في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة
مظنة للتقية، فيتعين العمل بما هو أبعد عنها بحسب كل أمانة (٢) - كان
ذلك الظن دليلاً مستقلاً في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحاً.

ولو استندنا فيها إلى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم الظن
على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض (٣)
لا عن المزاحم، كما عرفت نظيره في المقام الأول.

وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي، نظير ظهور فعل المسلم في
الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً لا هازلاً، ولم نشترط في
اعتباره الظن الفعلي ولا عدم الظن بالخلاف، تعارض الظاهران، فيقع

(١) لكن من باب الانسداد مع كونه مرجحاً مرجحاً لأحد الدليلين، كما هو

محل الكلام.

(٢) وحينئذٍ فيكون الظن بعدم التقية من الظنون الخاصة. قد استفيدت

حجيته من الدليل المذكور.

(٣) لتأمية ملاك الحجية فيه دون معارضه لخروجه بالظن على خلافه عن

موضوع الحجية.

الكلام في الترجيح بهذا الظن المفروض، والكلام فيه يعلم مما سيجيء في
المقام الثالث.

[وأما المقام الثالث]:

وهو ترجيح السند بمطلق الظن، إذ الكلام فيه أيضاً مفروض فيما
إذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية الخبرين بشرط إفادة الظن ولا
بشرط عدم الظن على خلافه، إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير
عن المرجحية.

٣- ترجيح السند
بمطلق الظن

بل يصير حجة مستقلة على الأول (١)، سواء كان حجية المتعارضين
من باب الظن المطلق أو من باب الاطمئنان (٢) أو من باب الظن
الخاص، فإن القول بالظن المطلق لا يناهض القول بالظن الخاص في بعض
الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين (٣). ويسقط المرجوح عن الحجية على

(١) لا إشكال في كونه حجة مستقلة، إلا أنه لا يناهض مرجحيته أيضاً، فيكون
الموافق له حجة أخرى معاضدة له، نظير ما لو حصل في مسألة ظن بالواقع وظن
بالطريق فإن كلا منهما يكون حجة. فلاحظ.

(٢) الظاهر أنه إشارة إلى ما تقدم منه عليه السلام من تقريب اختصاص نتيجة دليل
الانسداد بالظن الاطمئنان.

(٣) إذا كان لا يفي بمعظم الفقه على ما سبق، لكن الظاهر أن وجود الظن
الخاص مانع من جريان دليل الانسداد في المسألة، وحيث إذا فرض مرجحية الظن
- على ما سيأتي الكلام فيه - تعين حجية الخبر الموافق له، فيكون الظن مرجحاً لا
مرجعاً.

نعم لو فرض عدم مرجحية الظن تعين سقوط الخبرين معاً عن الحجية،

الأخيرين (١).

فيتعين الكلام في مرجحيته فيما إذا قلنا بحجية كل منهما من حيث
الظن النوعي كما هو مذهب الأكثر.

والكلام يقع: تارة في الترجيح بالظن في مقام لولاه لحكم بالتخير،
وأخرى في الترجيح به في مقابل المرجحات المنصوصة في الأخبار
العلاجية.

أما الكلام في الأول فملخصه:

مقتضى الأصل
عدم الترجيح

أنه لا ريب في أن مقتضى الأصل عدم الترجيح (٢) كما أن الأصل

فتكون المسألة خالية عن الظن الخاص، فيرجع فيها إلى مقتضى دليل الانسداد من
كون الظن مرجعاً وحجة مستقلة، لا مرجحاً. فلاحظ.

(١) لأنه بقيام الظن على خلافه يخرج عن موضوع الحجية، على ما تقدم في
المقام الأول. وأما الراجع فهو حجة على الأخير، دون الثاني، لعدم إفادته الظن
بسبب المعارضة فلا يتحقق فيه شرط الحجية، وهو إفادته للظن الفعلي على القول
المذكور، فإنه وإن فرض فيه تحقق الظن، إلا أنه مستند لأمر خارجي لا إليه.

ومنه يظهر الإشكال فيما في بعض النسخ، من إبدال هذه العبارة بقوله: «و
يسقط الخبران كلاهما من الحجية على الأخيرين» فإن ذلك لا يتم على القول الأخير،
لأن الراجع واجد لشرط الحجية عليه، كما لا يخفى.

(٢) هذا إنما بناء على الرجوع إلى أصالة التساقط في المتعارضين، لأصالة عدم
الحجية بعد قصور دليل الحجية عن شمول حال التعارض، فالخروج عن مقتضى
الأصل المذكور في خصوص ما طابق الظن من دون دليل على مرجحيته مستلزم لما
سيأتي من المحذور.

عدم الحجية، لأن العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدين والالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع وأن الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه - لا مضمون الآخر - من غير دليل قطعي يدل على ذلك، فهو تشريع محرم بالأدلة الأربعة (١). والعمل به لا على هذا الوجه محرم إذا استلزم مخالفة القاعدة أو الأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن (٢).

فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً - من التشريع أو مخالفة الأصول القطعية الموجودة في المسألة - جار بعينه في الترجيح بالظن، والآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة إلى

أما بناء على الرجوع في المتعارضين إلى التخيير فالأصل هو الترجيح بالظن لليقين بحجية الراجح دون غيره، ولذا اشتهر الرجوع إلى أصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير في الحجية، كما سيأتي من المصنف رحمته الله في الوجه الأول من وجوه الترجيح بالظن. نعم الترجيح على خلاف إطلاقات التخيير لو تمت، ولعله يأتي بعض الكلام في ذلك في آخر الكلام في هذا المقام.

(١) هذا إنما يتم بناء على أصالة التساقط في المتعارضين، أما بناء على التخيير فلا تشريع أما من حيث الواقع فلفرض قيام الحجة عليه، لأن المظنون متيقن الحجية، وأما من حيث نفس الترجيح الراجع إلى البناء على عدم حجية المرجوح فلأنه مقتضى الأصل نعم لو تمت إطلاقات التخيير كان البناء على الترجيح منافياً للإطلاقات المذكورة كما ذكرنا.

(٢) هذا كسابقه موقوف على أصالة التساقط، أما بناء على التخيير فيكون المظنون متيقن الحجية فلا بأس بالخروج به عن مقتضى القاعدة أو الأصل.

الحجبة وإلى المرجحية (١)، وقد عرفت في الترجيح بالقياس أن المرجح يحدث حكماً شرعياً لم يكن مع عدمه، وهو وجوب العمل بموافقه عيناً مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق (٢) للآخر.

ظاهر معظم
الأصوليين
هو الترجيح

هذا، ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو الترجيح بمطلق الظن.

وليعلم أولاً: أن محل الكلام - كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة، أعني: الجبر، والوهن، والترجيح - هو الظن الذي لم يعلم اعتباره.

فالترجيح به من حيث السند أو الدلالة ترجيح بأمر خارجي، وهذا لا دخل له بمسألة أخرى اتفاقية، وهي وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما، فإن الكلام فيها في ترجيح أحد الخبرين الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر (٣) من حيث السند، كالأعدل والأفقه أو المسند (٤) أو

(١) هذا كسابقه مبني على أصالة التساقط، أما بناء على أصالة التخيير فالترجيح يكون مقتضى الأصل وليس كالحجبة. نعم لو تمت إطلاقات التخيير كانت حاکمة على الأصل المذكور، كما ذكرنا.

(٢) هذا إنما يتم بناء على إطلاقات التخيير أو أصالة التساقط، أما بناء على عدمهما فاحتمال الترجيح على طبق الأصل فيتعين العمل به.

(٣) بحيث ترجع جهة الرجحان إلى أمر في نفس الخبر، كالأوثقية ونحوها مما سيذكره المصنف رحمه الله.

(٤) لعل المراد به ما يقابل المسند والمرفوع. لكن هذا في الحقيقة من معارضة الحجة باللاحجة، لا من تعارض الحجتين الذي هو محل الكلام. إلا أن يفرض فيما إذا كان المرفوع أو المرسل حجة ولو من جهة الانجبار بالعمل بناء على أنه جابر

الأشهر رواية أو غير ذلك، أو من حيث الدلالة، كالعام على المطلق (١)،
والحقيقة على المجاز، والمجاز على الإضمار (٢)، وغير ذلك.

وبعبارة أخرى: الترجيح بالمرجحات الداخلية من جهة السند
اتفاقي، واستفاض نقل الإجماع من الخاصة والعامّة على وجوب العمل
بأقوى الدليلين عن الآخر (٣).

والكلام هنا في المرجحات الخارجية المعاضدة لمضمون أحد الخبرين
الموجبة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

نعم، لو كشف تلك الأمانة عن مزية داخلية لأحد الخبرين على
الآخر من حيث سنده أو دلالاته دخلت في المسألة الاتفاقية (٤) ووجب
الأخذ بها، لأن العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعاً، سواء علم
وجه الرجحان تفصيلاً أم لم يعلم إلا إجمالاً.

ومن هنا ظهر: أن الترجيح بالشهرة والإجماع المنقول إذا كشفنا عن
مزية داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالاته، مما لا ينبغي الخلاف فيه. نعم،
لضعف السند.

(١) حيث ذكروا أن العام لما كان ظهوره مستنداً إلى الوضع فهو أقوى من
المطلق الذي يستند ظهوره إلى مقدمات الحكمة.

(٢) حيث ذكروا أن المجاز أقرب من الإضمار وأولى.

(٣) لكن المتيقن منه الترجيح بقوة الدلالة الراجع إلى الجمع العرفي،
وبالمرجحات المنصوصة. وتام الكلام في محله.

(٤) مما سبق يظهر أنه قد يقع الخلاف فيه لو لم ترجع المزية إلى مقام الدلالة
ولم تكن من المرجحات المنصوصة.

لو لم يكشفنا عن ذلك إلا ظناً ففي حجته أو إلحاقه بالمرجح الخارجي وجهان: أقواهما الأول (١) كما سيجيء.

ما استدل
به للترجيح
بمطلق الظن:

وكيف كان: فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه:

١- قاعدة
الاشتغال

الأول: قاعدة الاشتغال، لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظن (٢).

وتوهم: أنه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقاً للاحتياط اللازم في المسألة الفرعية فيعارض الاحتياط في المسألة الأصولية، بل يرجح عليه في مثل المقام كما نبهنا عليه عند الكلام في معجمات نتيجة دليل الانسداد (٣).

مركز تحقيقات فقهية وعلوم إسلامية

(١) وهو لزوم الترجيح به مع قطع النظر عما يأتي في المرجح الخارجي. والعمدة فيه ما أشرنا إليه في الترجيح بالظن من أنه بناء على عدم التساقط في المتعارضين فالظنون متيقن الحجية وغيره مشكوكها، والأصل عدم حجته. ولا مجال لما ذكرناه هناك من الرجوع إلى إطلاقات التخيير بعد فرض تقييدها بما إذا كان أحد الدليلين بنفسه أقوى، فإنه مع الشك في الأقوائية يكون الرجوع إلى إطلاقات نظير التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف الخاص الذي هو خلاف التحقيق، بخلاف ما سبق في الترجيح بالظن، فإن الشك فيه في أصل التقييد، فيصح الرجوع فيه للإطلاقات المقتضية للتخيير الحاكمة على أصالة عدم الحجية.

(٢) هذا راجع إلى ما ذكرناه في تقريب الأصل بناء على التخيير في المتعارضين، وذكرنا أنه محكوم لإطلاقات التخيير لو تمت.

(٣) لما عرفت هناك من أن الاحتياط في المسألة الأصولية إنما هو لتنجز

مدفوع: بأن المفروض في ما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بها وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظن، لأن الأخذ به (١): إن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط (٢)، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط، وبراءة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له، ولهذا يحكم بالتخير أيضاً وإن كان أحدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً، إذ كما أن الدليل المعين للعمل به (٣) يكون حاكماً على الأصول، كذلك الدليل المخير في العمل به وبمعارضه (٤).

الحكم الفرعي ووجوب الاحتياط فيه، لأن الحجية من الأحكام الطريقية التي لا يكون تنجزها إلا بتبع تنجز ما قامت عليه الحجة، فيتعين تقديم الاحتياط في الحكم الفرعي على الاحتياط في الحجية.

لكن ما سبق مبني على أن مقتضى الاحتياط في المسألة الأصولية يطابق الحجية عملاً للعلم الإجمالي بحجية بعض الظنون الموجب لترتيب آثار الحجية على جميعها، أما هنا فالمفروض أن مقتضاء عدم الحجية، لوجود القدر المتيقن والشك فيما عداه المقتضي للرجوع إلى أصالة عدم الحجية، فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر. فراجع وتأمل.

(١) يعني: بما وافق الاحتياط.

(٢) كما في موارد العلم الإجمالي كال دوران بين القصر والتمام.

(٣) وهو دليل الحجية.

(٤) لأن الدليل المخير راجع في الحقيقة إلى الحكم بحجية الدليل المختار، فيحكم على الأصل كسائر الأدلة الحاكمة بالحجية.

وإن كان (١) من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه .

ففيه: ما تقرر في محله ، من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير.

بل هنا كلام آخر، وهو: أن حجية الخبر المرجوح في المقام وجواز الأخذ به يحتاج إلى توقيف، إذ لا يكفي في ذلك ما دل على حجية كلا المتعارضين (٢) بعد فرض امتناع العمل بكل منهما، فيجب الأخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك (٣)، وليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين والتخيير حتى يبنى على مسألة البراءة والاشتغال (٤). وتام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث التراجع إن شاء الله تعالى.

٢- الإجماع
على ذلك

الثاني: ظهور الإجماع على ذلك، كما استظهره بعض مشايخنا ، فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية، بإفادته للظن بمطابقة أحد الدليلين للواقع، فكأن الكبرى - وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين - مسلمة عندهم. وربما يستفاد

(١) عطف على الشرطية في قوله: «لأن الأخذ به إن كان من جهة...».

(٢) كعموم حجية خبر الثقة مثلاً. والوجه في عدم كفاية مثل ذلك امتناع شموله للمتعارضين معاً لاستلزامه التعبد بالنقيضين، كما يذكر في مباحث التعارض.

(٣) لأصالة عدم حجيته. لكن عرفت أن إطلاقات أدلة التخيير تقتضي حجيته على تقدير اختياره، فيخرج بها عن مقتضى الأصل المذكور.

(٤) لأن الحجية ليست حكماً تكليفاً حتى يمكن جريان البراءة من التعيين فيها.

ذلك من الإجماعات المستفيضة على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين .
 إلا أنه يشكل بما ذكرنا (١): من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين
 فيها ما كان كذلك في نفسه ولو لكشف أمر خارجي عن ذلك، كعمل
 الأكثر الكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلاً، فلا يدخل فيه ما كان
 مضمونه مطابقاً لأمانة غير معتبرة، كالأستقراء والأولية الظنية مثلاً على
 تقدير عدم اعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الإجماعات
 وإن كان بعض أدلتهم الآخر قد يفيد العموم لما نحن فيه كقبح ترجيح
 المرجوح، إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين
 لا مجرد المرجوح بحسب الواقع، وإلا اقتضى ذلك حجية نفس المرجح
 مستقلاً (٢).

نعم، الإنصاف: أن بعض كلماتهم يستفاد منه، أن العبرة في الترجيح
 بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب إلى الواقع من
 مضمون الآخر.

وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا
 القياس.

فمنها: ما تقدم عن المعارج، من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون
 مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

(١) تقدم منه عنه التعرض لذلك قريباً قبل ذكر أدلة الترجيح بالظن.

(٢) ولذا تقدم الاستدلال بالقاعدة المذكورة على حجية الظن.

ومنها: ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر (١)، فإن مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقة أحدهما لحكم الله الواقعي (٢).

إلا أن يقال: إن هذا حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقرراً أو ناقلاً (٣).

ومنها: ما (٤) ذكروه في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين: بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل، وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة.

إلا أن يقال أيضاً: إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد

(١) الناقل هو المخالف للأصل الناقل عن حكمه، والمقرر هو الموافق للأصل المقرر لحكمه.

(٢) فقد علل تقديم الناقل بأن التأسيس أولى من التأكيد، وبأن اهتمام الشارع ببيان المحرمات لا المباحات، فيظن صدور المخالف للأصل. كما علل تقديم المقرر باعتضاده بالأصل، فيظن صدوره. وقد أشار إلى ذلك بعض أعظم المحققين عليه السلام وهذه الوجوه ظاهرة في كون الأمانة الخارجية كافية في الترجيح.

(٣) يعني: فيدخل في المرجح الداخلي الذي تقدم منه أنه خارج عن محل الكلام. لكن لا يخفى أن اتصاف الخبر بكونه ناقلاً أو مقرراً ليس راجعاً إلى أمر فيه، وإنما هو راجع إلى أمر خارج عنه، وهو الأصل الموافق له أو المخالف، ومثل ذلك لا يوجب كون المزية داخلية. مع أن حمل بعض وجوه الترجيح السابقة على المزية الداخلية بعيد جداً. فتأمل جيداً.

(٤) لا يخفى أن الترجيح بهذا الوجه يناسب طريقة العامة، فلا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام ولو ظناً.

الخبرين (١).

وبالجملة: فتتبع كلماتهم بوجوب الظن القوي بل القطع بأن بناءهم على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب، سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفافه بأمانة أجنبية توجب قوة مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع (٢) من هذه الكلمات بمرجحية مطلق الظن المطابق لمضمون أحد الخبرين، فلا أقل من كونه مظنوناً، والظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير وإن لم يجب العمل به في مقابل الأصول، وسيجى بيان ذلك إن شاء الله تعالى (٣).

الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار، من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع، سواء كان لمرجح داخلي كالأعدلية مثلاً، أو لمرجح خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر:

٣- ما يظهر من بعض الأخبار:

فمنها: ما دل على الترجيح بالأصدية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة، فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا كون خبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من خبر غير الموصوف بها، لا مجرد كون

ما دل على الترجيح بالأصدية

(١) لم يتضح الوجه فيه، فإن مبنى الترجيح بذلك ليس على كشفه عن المزية الداخلية، بل لموضوعيته في الترجيح، كما يناسبه التعليل بأن الأكثر موفق للصواب بما لا يوفق له الأقل، ومن الظاهر أنه بنفسه مزية خارجية لا داخلية.

(٢) لا ينبغي الإشكال في عدم صلوح ما تقدم لحصول القطع.

(٣) يأتي منه ^١ التعرض لذلك في آخر المبحث.

راوي أحدهما أصدق ، وليس هذه الصفة مثل الأعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص، ولذا (١) اعتبر الظن الحاصل من عدالة البيئة دون الحاصل من مطلق (٢) وثاقته (٣)، لأن صفة الصدق ليست إلا المطابقة للواقع، فمعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع (٤)، فالترجيح بها يدل على أن العبرة بالأقربة من أي سبب

(١) تعليل لإحتمال خصوصية العدالة في الترجيح وعدم رجوع الترجيح بها إلى الترجيح بمطلق الأقربة.

(٢) ولو كان ملاك أخذ العدالة هو القرب للواقع لم يفرق بينها وبين الوثاقة، وحيث فرق بينهما في الحجية كشف عن خصوصية العدالة في ذلك، وهذا مما يوجب احتمال خصوصية العدالة في الترجيح في المقام.

(٣) تعليل لقوله: «وليس هذه الصفة مثل الأعدلية....».

(٤) هذا وإن سلم لا ينفع، لأن الترجيح ليس بأصدقية الخبر، حتى يرجع إلى الترجيح بأقربيته للواقع، بل بأصدقية الراوي، فلا وجه للتعدي إلى مطلق الأقربة ولو من غير جهة الراوي. بل يمتنع الترجيح بأصدقية الخبر، لأن معنى الصدق ليس هو القرب للواقع، حتى يكون معنى الأصدق هو الأقرب، بل المطابقة له، وهو أمر لا يقبل الزيادة والنقصان، بل الوجود والعدم لا غير، فلا معنى للتفضيل والتعبير بالأصدق. وحمله على أصل الصدق في مقابل عدمه، نظير قولنا: الصدق خير من الكذب، لا مجال له أيضاً لأن معرفة صدق الخبر وكذب معارضه كافية في العمل به دون معارضه بلا حاجة إلى الترجيح الشرعي، فلا بد من تنزيله على أصدقية الراوي من حيث شدة ملكة الصدق فيه في مقابل الراوي الآخر الذي تضعف فيه الملكة. فتأمل.

هذا مع أن الترجيح بالأصدقية لم يذكر إلا في مقبولة ابن حنظلة، وهي ظاهرة في أن ذكرها للترجيح بين الحكمين لا بين الروايتين، فهي أجنبية عما نحن فيه.

حصلت.

ومنها: ما دل على ترجيح أوثق المخبرين (١)، فلإن معنى الأوثقية شدة الاعتماد عليه، وليس إلا لكون خبره أوثق، فإذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجع خارجي، اتبع.

ما دل على ترجيح
أوثق الخبرين

ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور: ما دل على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض، معللاً ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه، فيدل على أن طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه (٢)، لا لأنه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم (٣)، وإلا لم يكن معنى للتعارض وتخير السائل (٤)، ولا لتقديمه على الخبر

ما دل على ترجيح
أحد الخبرين
لكونه مشهوراً

مركز تحقيقات كلية أصول الدين

(١) لم يتعرض لذلك إلا في مقبولة زرارة التي ذكر المصنف عليه السلام في مبحث الشهرة أنها غير معتمدة في المقام. مع أنها إنما تضمنت الترجيح بأوثقية الراوي لقوله عليه السلام: «خذ بما يقول أعدلها عندك وأوثقهما في نفسك» لا أوثقية الرواية، وحينئذ يأتي ما سبق في الترجيح بالأصدية. ومن ثم لا مجال للاستدلال على حجية الخبر الموثوق بصدوره لقرائن خارجية بهادل على حجية خبر الثقة.

(٢) لأنه المقابل لما لا ريب فيه.

(٣) حكى عن صاحب الفصول عليه السلام.

(٤) هذا إنما يتم لو كان المراد نفي الريب حقيقة وخارجاً من كل أحد في المشهور وإثباته كذلك في الآخر، فإنه لو أريد بإثباته في الآخر أنه لا ريب في بطلانه لم يجتمع مع تخير السائل. لكن لا يبعد كون مراد الإمام عليه السلام أنه مما لا ينبغي الريب فيه وأن التشكيك فيه من قبيل الوسوس التي لا ينبغي الاعتماد عليها والالتفات إليها،

المجمع عليه، إذا كان راويه أعدل (١) كما يقتضيه صدر الخبر (٢)، ولا لقول السائل بعد ذلك: «هما معا مشهوران» (٣).

فحاصل المرجح: هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور، فيكون المشهور من الأمر البين الرشد، وغيره من الأمر المشكل، لا بين النفي كما توهم.

فلا مانع من كون المراد أن الآخر مما لا ينبغي الريب في بطلانه. فلاحظ.

(١) إذ من البعيد أن يكون الشاذ مما لا ريب في بطلانه إذا لم يكن راويه أعدل مع أنه مقدم على المجمع عليه إذا كان راويه أعدل، بل ذلك إنما يناسب كونه مما فيه الريب وأن الريب ينتفي أو يضعف مع فرض أعدلية راويه. وهذا غير بعيد في الجملة وأما دعوى أن الترجيح بالأعدلية للحكم بالرواية فلا تهتم إذ لا معنى لترجيح حكم الأعدل مع كون روايته مما لا ريب في بطلانه. فتأمل جيداً.

(٢) حيث ذكر الترجيح بالأعدلية قبل الترجيح بالشهرة.

(٣) هذا لا دخل له بالمطلب ولا يصلح قرينة على ما ذكره من كون غير المشهور فيه الريب لا أنه لا ريب في بطلانه، وإنما يصلح شاهداً على ما يأتي من أن نفي الريب ليس من جميع الجهات، بل في الجملة، حيث أنه لو أريد به نفي الريب من جميع الجهات امتنع كون الخبرين مشهورين ينتفي الريب فيهما من جميع الجهات، مع فرض تعارضهما، كما ذكره رحمته في مبحث التعارض.

هذا وقد عرفت أن ما ذكره المصنف رحمته في تفسير الرواية هو الأنسب بالمقابلة في الرواية مع قطع النظر عن الوجوه التي ذكرها لكن لا يبعد كون المراد نفي الريب من جهة الصدور، لا من جميع الجهات ولا بالإضافة، لمناسبته للشهرة، كما أنه أشرنا إلى أنه لا يبعد كون المراد نفي الريب ادعاءً الراجع إلى أنه لا ينبغي أن يرتاب فيه، إذ مع ذلك لا مانع من اجتماع الشهرة ونفي الريب في الخبرين معاً. فلاحظ.

وليس المراد به نفي الريب عن جميع الجهات، لأن الإجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة، بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفياً في الخبر المشهور (١)، وهو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأساً.

وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوماً، لأن الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرفة في غير المشهور، غاية الأمر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً وفي غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً.

وحينئذٍ: فيدل على رجحان كل خبر (٢) يكون نسبته إلى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض أو كان راويه أعدل

(١) يعني: فيكون المراد نفي الريب بالاضافة إلى غير المشهور لا مطلقاً، وبمقتضى عموم التعليل يتعين التعدي إلى غير الشهرة مما يوجب كون أحد الخبرين لا ريب فيه بالاضافة إلى الآخر.

هذا وقد عرفت قرب حمل نفي الريب على نفيه من حيث الصدور لا غير وأن الظاهر نفي الريب ادعاءً، بمعنى أنه لا ينبغي أن يرتاب فيه، ومرجعه حينئذٍ إلى تعليل تقديم المشهور بأن المشهور لا ينبغي الارتباب في سنده، بخلاف غير المشهور فإنه مورد الريب، فتكون الشهرة من المرجحات الصدورية، ولا يستفاد من التعليل العموم الذي يدعيه المصنف، كما يظهر بالتأمل.

(٢) عرفت أنه مستند لعموم التعليل، وعرفت حمل التعليل على ما لا يقتضي العموم المذكور.

وأصدق من راوي معارضه المجمع عليه لأخذ به، ومن المعلوم أن الخبر المعتضد بأمانة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه (١) للواقع نسبته إلى معارضه تلك النسبة.

ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق: بأن ذاك لا يحتمل إلا الفتوى وهذا يحتمل التقية، لأن الريب الموجود في الثاني منتف في الأول. وكذا كثير من المرجحات الراجعة إلى وجود احتمال في أحدهما مفقود - علماً أو ظناً - في الآخر، فتدبر.

فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر، أو يوجد ولا يعد لغاية (٢) ضعفه ريباً، فذاك الآخر مقدم عليه.

مادل على الترجيح
بمخالفة العامة

وأظهر من ذلك كله في إفادة الترجيح بمطلق الظن: ما دلّ من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة، بناء على أن الوجه في الترجيح بها أحد وجهين:

أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من التقية، كما علل به الشيخ والمحقق، فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية (٣) توجب أبعديّة

(١) إشارة إلى ماسبق التنبيه عليه من تقديم الترجيح بالأعدلية والأصدية على الترجيح بالشهرة.

(٢) اللام للتعليل، وهو متعلق بقوله: «يعد». يعني: لا يعد ريباً لأنه في غاية الضعف. ثم إن هذا الوجه لو تم فهو يقتضي الترجيح بمجرد وجود احتمال في أحد الخبرين ولو لم يكن ظناً غير موجود في الآخر، لا الاقتصار على الظن، كما قد يظهر بالتأمل فيه. وسيأتي التنبيه له من المصنف رحمه الله.

(٣) بناء على استفادة عدم الخصوصية للبعد عن التقية، وأن المعيار مجرد

أحدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء، بل يستفاد منه: عدم اشتراط الظن في الترجيح، بل يكفي تطرق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر، كما هو مفاد الخبر المتقدم (١) الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالإضافة إلى معارضه.

لكن هذا الوجه لم ينص عليه في الأخبار، وإنما هو شيء مستنبط منها، ذكره الشيخ ومن تأخر عنه . نعم في رواية عبيد بن زرارة: «ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه» دلالة على ذلك (٢).

البعد عن الحق والواقع، كما قد يقتضيه ظهور التعليل في كونه ارتكازياً، لعدم خصوصية ارتكازية لاحتمال التقية. لكن الظهور المذكور فرع اشتغال الأدلة على التعليل المذكور، أما لو كان التعليل مستنبطاً - ولو كان قطعياً - فيجب الاقتصار فيه على المتيقن، وهو احتمال التقية.

والظن بالعموم لا يجدي ما لم يستند إلى الظهور ولا سيما مع قرب احتمال خصوصية لاحتمال التقية، بلحاظ كثرة ابتلاء الأخبار بها المناسب لجعل الطريق لإحرازها وعدم الاكتفاء بأصالة الجهة، بخلاف بقية الاحتمالات، فإنها مدفوعة بالأصول والقواعد المعول عليها. وإليه يرجع ما يأتي من الترجيح بالغلبة فإن الغلبة مختصة بالتقية ولا تأتي في غيرها من الجهات وإن كانت قد يظن بها، فلا مجال لاستفادة عموم الترجيح بالظن من ذلك.

(١) كما أشرنا إليه قريباً.

(٢) الذي تدل عليه الرواية أمارية المشابهة لقول الناس على كون الكلام تقية فتكون حاکمة على أصالة الجهة فيه، وهذا وإن كان مناسباً لتعليل الترجيح بمخالفة العامة المتقدم إلا أنه لا ظهور له في عموم الترجيح بالأقربى بنحو ينفع في المقام، كما

الثاني: كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع. والفرق بين الوجهين: أن الأول كاشف عن وجه صدور الخبر، والثاني كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع.

وهذا الوجه لما نحن فيه منصوص في الأخبار، مثل: تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليه السلام: «فإن الرشد في خلافهم»، و: «ما خالف العامة ففيه الرشاد»، فإنه هذه القضية قضية غالبية لا دائمية، فيدل على أنه يكفي في ترجيح الظن بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين (١).

ويدل على هذا التعليل أيضاً: ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد، من قوله: «أنت فقيه البلد فاستفتني في أمرك، فإذا أفتاك بشيء

مركز تحقيق مكتبة نور علوم رسيدي

لا يخفى.

(١) هذا إنما يدل على كون الغلبة في المقام أمانة معتبرة على بطلان أحد الخبرين في ظرف المعارضة، فيبقى الآخر سليماً عن المعارض، ولا عموم فيه للترجيح بكل ظن.

وأما دعوى: استفادة العموم بقرنية التعليل الظاهر في كونه ارتكازياً لارتكاز عدم خصوصية الغلبة المذكورة بين الأمور الموجبة للظن.

فهي مندفة: أولاً: بعدم ظهور الروايات في سوق هذا مساق التعليل، بل هو قد وقع جواباً ابتداءً.

نعم ظاهر رسالة الكليني: «دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم» سوق الغلبة مساق التعليل، إلا أنها ضعيفة السند.

وثانياً: بمنع ارتكاز عدم خصوصية للغلبة من بين الطرق الظنية، كما يظهر بالتأمل فيما ذكرناه في الجواب عن الوجه الأول. فلاحظ.

فخذ بخلافه، فإن الحق فيه» (١).

وأصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور: مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال عليه السلام: «أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلت: لا أدري، فقال: إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة، إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدّاً من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس» (٢).

ويصدق هذا الخبر سيرة أهل الباطل مع الأئمة عليهم السلام على هذا النحو تبعاً لسلفهم، حتى أن أبا حنيفة حكى عنه أنه قال: خالفت جعفرأ في كل ما يقول أو يفعل، لكنني لا أدري هل يغمض عينيه في السجود أو يفتحهما.

والحاصل: أن تعليل الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع (٣) - حتى أنه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه

(١) هذا يدل على حجية فتوى العامة على مخالفة حكمهم للواقع في ظرف الانسداد، وهو أجنب عن الترجيح بمطلق الظن في ظرف المعارضة، فلا يصلح للاستدلال في المقام.

(٢) هذا لا يدل إلا على تعليل الأمر بالأخذ بخلاف العامة بالغلبة، فيجري فيه ما سبق بالأقربىة للواقع حتى يتمسك بعمومه.

(٣) لم يتقدم في النصوص التعليل بالأقربىة للواقع حتى يتمسك بعمومه، بل غاية ما تقدم هو التعليل بغلبة مخالفة العامة للواقع، ولا يدل على العموم المدعى كما تقدم.

في البلد - ظاهر (١) في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنة الرشد، فإذا انضم هذا الظهور إلى الظهور الذي ادعيناه في روايات الترجيح بالأصدية والأوثنية، فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة (٢).

ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجية هو الذي دعا أصحابنا (٣) إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخبرين على

ما دعا أصحابنا
إلى العمل بكل
ما يوجب رجحان
أحد الخبرين

(١) خبر (أن) في قوله: «والحاصل: أن تعليل...».

(٢) عرفت عدم تمامية الظهورين، فلا مجال للخروج عن إطلاقات التخيير لو تمت. ولا سيما مع استلزامه ندرة العمل بالتخيير لندرة التساوي من جميع الجهات بحيث لا يمتاز أحد المتعارضين بجهة تقتضي أقرينته. مع أنه لو كان المراد ذلك لكان المناسب التنبيه إليه وعدم الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعلى مثل هذه الإشعارات والإشارات المدعاة، فعدم التنبيه عليه كالصریح في عدم اعتباره. إلا أن يدعى أن ذلك من الأمور الارتكازية فيكفي في بيانها مثل هذه الإشعارات والإشعارات. فلاحظ.

(٣) الإنصاف أن مبنى الأصحاب رضوان الله عليهم في الفقه على عدم التخيير، كما نبه له شيخنا الأستاذ دامت بركاته، ولا يبعد أن يكون بناؤهم على الترجيح بكل مزية. ولأجله يمكن دعوى هجر أخبار التخيير عندهم عملاً، لولا بناؤهم عليه في الأصول وقرب احتمال أن يكون عملهم في الفقه ناشئاً من ملاحظة طريقة الاحتياط غفلة عن حكومة أخبار التخيير عليه أو نحو ذلك مما لا تسقط معه أخبار التخيير عن الحجية.

لما ذكره المصنف رحمته الله من الظهورات، كما قد يشهد به بناؤهم على الترتيب بين المرجحات المنصوصة، وتقديمها على غير المنصوصة، مع أن مقتضى الظهورات

الآخر، بل يوجب في أحدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في أحدهما أبعد منه في الآخر، كما هو كذلك في كثير من المرجحات.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة وغيره قدست أسرارهم: من متابعتهم في ذلك طريقة العامة، ظن في غير المحل (١).

ثم إن الاستفادة التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظية، فلا إشكال في الاعتماد عليها، وإن لم يبلغ هذا الحد - بل لم يكن إلا مجرد الإشعار - كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق، فإن لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا أقل من كونها أمانة مفيدة للظن بالمدعى (٢)، ولا بد من العمل به، لأن التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت، لأن التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من

القول بوجوب
الترجيح ودليله

التي ادعاه المصنف رحمه الله عدم الترتيب بين جميع المرجحات منصوصة كانت أو غيرها، وأن اللازم ترجيح ما يفيد الظن الأقوى منها، كما يظهر بالتأمل.

وإن كان لا بد من سبر كلماتهم حتى يتضح مذهبهم بنحو معتد به، وذلك لا يتهيأ فعلاً. والله سبحانه ولي العصمة والسداد.

(١) كأنه من جهة الظهور المدعى. لكن من البعيد التفاتهم إليه، فضلاً عن اعتمادهم عليه. نعم متابعتهم للعامة عن التفات أبعد، بل هي مقطوع بخلافها. والمظنون ما سبق منا من ملاحظتهم لطريقة الاحتياط في اختيار الأقرب، فإن ذلك لما كان أمراً ارتكازياً أمكن غفلتهم عن عدم لزومه بعد إطلاقات التخيير لو تمت. فلاحظ.

(٢) مما تقدم يظهر إمكان منع الظن المذكور.

الموارد (١)، لأننا نعلم بوجوب الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح

(١) إن كان المراد به لزوم المخالفة للأحكام الواقعية.

ففيه: أنه لا أهمية للعلم الإجمالي المذكور، لعدم تنجزه، فإن كل شخص لو تخير لا يعلم بمخالفة عمله للواقع، غاية الأمر أنه يعلم بحدوث المخالفة من بعض الناس، نظير واجدي المني في الثوب المشترك مع أنه لو تم يقتضي بطلان التخيير حتى مع تساوي الدليلين من جميع الجهات. على أنه لا يقتضي الترجيح بالظن ولا غيره، بل لزوم الأخذ بأحوط الخبرين أو الرجوع للأصل بعد سقوط المتعارضين معاً عن الحجية بسبب العلم الإجمالي المذكور. ولا يلزم من ذلك حرج ولا مخالفة قطعية، لقلّة موارد تعارض الأدلة، كما لا يخفى.

وإن كان المراد به لزوم المخالفة لوجوب الترجيح - كما قد يشهد به قوله: «لأننا نعلم بوجوب الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح بعضها معيناً والمرجحات المنصوصة غير وافية» - فهو موقوف على العلم بجعل الشارع للمرجحات غير المرجحات المنصوصة وأن إطلاقات التخيير مخصصة واقعاً وإن اختلف ذلك علينا تفصيلاً، وعهدة ذلك على مدعيه إذ لم يثبت علماً، بل ولا ظناً.

على أن هذا مبني على إجراء دليل الانسداد في المسألة الأصولية نظير ما سبق من صاحب الحاشية وأخيه صاحب الفصول رحمهما الله من دعوى نصب الشارع للطرق، وأنه بعد تعذر العلم بها يلزم العمل بما ظن أنه طريق. ولا وجه هنا للعمل بما ظن أنه الراجح إلا ذلك. وقد سبق من المصنف رحمهما الله الإشكال في ذلك.

وحاصل ما يقال هنا في دفع ذلك: إنه بعد سقوط إطلاقات التخيير لفرض العلم الإجمالي بتقييدها يتعين سقوط كلا الخبرين عن الحجية لاشتباه الحجة منهما باللاحجة، فيلزم حينئذ الرجوع للعمومات أو الأصول لو لم يلزم مخالفة العلم الإجمالي في المسألة الفرعية.

أما لو لم يلزم مخالفة العلم الإجمالي فاللازم الاحتياط فيها. ولو تعذر جرى

بعضها معيناً، والمرجحات المنصوصة في الأخبار غير وافية، مع أن تلك الأخبار معارض بعضها بعضاً (١)، بل بعضها غير معمول به بظاهره، كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الأعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب (٢).

وحاصل هذه المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح (٣)، وانتفاء المرجح اليقيني، وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحاً، فينحصر العمل في الظن بالترجيح (٤)، فكل ما ظن أنه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به، وإلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع رجح غيره عليه، والأول مستلزم للعمل بالتخير في موارد كثيرة نعلم بوجوب الترجيح، والثاني ترجيح للمرجوح على الراجع (٥)

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الكلام السابق هناك في لزوم العمل بالظن في المسألة الأصولية أو الفرعية أو فيهما معاً. وكان ما سيأتي من المصنف رحمته الله ناظر إلى بعض ما ذكرنا. فلاحظ.

(١) لكن الجمع العرفي بينها غير متعذر ظاهراً وتام الكلام في مبحث التعارض.

(٢) الظاهر أن الترجيح بذلك في المقبولة بين الحكمين لا بين الروايتين، فلا تنافي عمل المشهور.

(٣) عرفت عدم ثبوت الترجيح بما زاد على المرجحات المنصوصة المتيقنة.

(٤) عرفت أن اللازم سقوط كلا الخبرين والرجوع للعمومات أو الأصول ولو فرض لزوم محذور مخالفة العلم الإجمالي يلزم الاحتياط. فراجع.

(٥) عرفت أنه يلزم ترك الخبرين والرجوع للعموم أو الأصل أو الاحتياط ولا يحتاج إلى التخير ولا إلى ترجيح المرجوح

في مقام وجوب البناء - لأجل تعذر العلم - على أحدهما، وقبحه بديهي،
وحيثُ: فإذا ظننا من الأمارات السابقة أن مجرد أقربية مضمون أحد
الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الأخذ به.

القول بعدم
وجوب
الترجيح ودليله

هذا، ولكن لما منع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين
للمرجحات المعلومة، كالتراجع الراجعة إلى الدلالة التي دل العرف على
وجوب الترجيح بها كتقديم النص والأظهر على الظاهر.

بيان ذلك: أن ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر
- كالعام والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد - فالمرجح
فيه معلوم من العرف.

وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما
مما يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد (١)، فالوجه فيه - كما عرفت سابقاً
-: عدم الترجيح إلا بقوة الدلالة، لا بمطابقة أحدهما لظن خارجي غير
معتبر، ولذا لم يحكم فيه بالتخير مع عدم ذلك الظن، بل يرجع فيه إلى
الأصول والقواعد (٢)، فهذا كاشف عن أن الحكم فيهما ذلك من أول
الأمر، للتساقط، لإجمال الدلالة.

وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا

(١) يقتضي التصرف في أحدهما ويخرج مورد الاجتماع عن عمومه، فيرتفع
التنافي بينه وبين الآخر.

(٢) تقدم منا الكلام في ذلك في آخر المقام الأول من هذه المقامات الثلاثة
عند الكلام في تعارض الخبرين من حيث الظهور، فراجع.

بشاهدين (١)، فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية. ومن المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما: ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنة مطابق لأحدهما، وهذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل (٢) وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمانة خارجية، وذلك لأن العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليد عنه إلا بوارد يقيني، والخبر المخالف له لا ينهض لذلك - لمعارضته بمثله -، والمفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت، فلا وارد على العموم والأصل.

القسم الثاني: ما لا يكون كذلك (٣)، وهذا أقل قليل بين

(١) يقتضي كل منهما التصرف في ظهور أحد المتعارضين بما لا ينافي الآخر، كتخصيص كل منهما ببعض أفراد غير ما يخص به الآخر، مثل حمل مادل على أنه لا بأس ببيع العذرة على عذرة غير الإنسان، ومادل على أن ثمن العذرة سحت على عذرة الإنسان لكن الظاهر أنه لا يعتبر في المتباينين ذلك، بل قد يكتفى بشاهد واحد، كما لو تعارض الأمر والنهي وأمكن حمل أحدهما على التهديد وأبقاء الآخر على ظاهره مع أنها متباينين عرفاً، فتأمل.

(٢) لا يخفى أن اللازم في هذا القسم الرجوع للمرجحات المنصوصة ثم إلى التخيير لإطلاق أدلته الحاكم على أصالة التساقط في المتعارضين. إلا أن يفرض تعارض الأخبار في المرجحات الموجب لتساقطها، والعلم بتقييد إطلاقات التخيير إجمالاً الموجب لسقوطها أيضاً، فيسقط الخبران المتعارضان عن الحجة لاشتباه الحجة منهما باللاحجة، فيلزم الرجوع للعموم أو الأصل المفروضين. لكن عرفت الاشكال من ذلك.

(٣) لا يتصور الفرض الذي لا يكون مورداً للأصل من براءة أو احتياط

المتعارضات، فلو فرضنا العمل فيه بالتخير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يلزم محذور (١) - نعم الاحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن (٢) - خصوصاً مع أن مبني المسألة على حجية الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلي ولا بعدم الظن على خلافه، والدليل على هذا الإطلاق مشكل (٣)، خصوصاً لو كان الظن المقابل من الشهرة المحققة أو

أو غيرهما. إلا أن يريد به مورد العلم الإجمالي بالتكليف مع تعذر الاحتياط، كما في الدوران بين محذورين.

(١) كأنه لفرض عدم العموم أو الأصل المانع منه. لكن عرفت أن ذلك إنشائي في الدوران بين محذورين ونحوه مما يعلم فيه بالتكليف ويتعذر الاحتياط، والالتزام بالتخير فيه إنما يتجه بناء على أنه مع تعذر الاحتياط يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية، كما هو الظاهر.

أما بناء على عدم سقوطه عن المنجزية، وأنه يتعين تبويض الاحتياط - كما هو مختار المصنف رحمه الله - فاللزام الرجوع للظن، كما تقدم في تقريب دليل الانسداد نعم بناء على تمامية إطلاقات التخير يتعين جواز اختيار ما يخالف المظنون، فيكون حاكماً على أصالة الاحتياط ومانعاً من لزوم العمل بالظن لانفتاح باب العلم. لكنه خلاف فرض المصنف رحمه الله العلم بتقيد الإطلاقات المذكورة إجمالاً.

(٢) عرفت تقريب أن هذا هو الذي أوجب سيرة الأصحاب على الرجوع للظن.

(٣) إطلاقات حجية خبر الثقة مما لا مجال لإنكارها ظاهراً. ولا سيما بعد كونها مقتضى السيرة العقلانية التي يسهل تحصيل إمضائها. وكيف كان فهو خلاف فرض الكلام، إذ الكلام مبني على أن حجية الخبر غير مشروطة بالظن الفعلي على طبقه ولا بعدم قيام الظن على خلافه وإلا كان الظن موهناً لا مرجحاً كما يظهر بملاحظة ما سبق.

نقل الإجماع الكاشف عن تحقق الشهرة، فإن إثبات حجية الخبر المخالف للمشهور في غاية الإشكال (١) وإن لم نقل بحجية الشهرة، ولذا قال صاحب المدارك: إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل، وموافقة الأصحاب من غير دليل أشكل.

وبالجملة: فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير، وأما في مقابل العمل بالأصول: فإن كان الأصل مثبتاً للاحتياط - كالاحتياط اللازم في بعض الموارد - فالأحوط العمل بالأصل (٢)، وإن كان نافياً للتكليف كأصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف، أو مثبتاً له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصالة الفساد في باب المعاملات (٣)

مقتضى الاحتياط
نسي المقام

(١) الظاهر أنه لا إشكال فيه إلا أن تكشف الشهرة عن خلل في الخبر إجمالاً، كما أشرنا إلى ذلك في أول هذا التنبيه.

(٢) لكن بناء على أن المتيقن من حجية الخبر خصوص المطابق للظن أو غير المخالف له يكون المطابق للظن هو الحجة الحاكمة على الاحتياط، لفرض عدم ثبوت حجية معارضة كما أنه بناء على تمامية إطلاق دليل حجية الخبر وعدم تمامية إطلاق أدلة التخيير في المتعارضين للعلم الإجمالي بالترجيح يلزم تساقط الخبرين، لا اشتباه الحجة منهما باللاحجة، فيتعين الاحتياط، إلا أن تتم مقدمات الانسداد المقتضية للترجيح بالظن. وبناءً على تمامية إطلاقات التخيير فالعمل عليه بلا موجب للاحتياط، ولا للترجيح بالظن. فلاحظ.

(٣) لتعارض الحقوق المانع من الاحتياط. لكنه إنما يمنع من الاحتياط في حق مثل الحاكم. أما الأفراد الذين هم أصحاب الحق فلا مانع من الاحتياط في حقهم. كما لا مانع من الرجوع إلى الأصل الترخيصي في حق كل منهم لو فرض له موضوع، لعدم العلم الإجمالي بالتكليف في حق كل شخص بنفسه، وإن علم إجمالاً

ونحو ذلك، ففيه الإشكال (١).

وفي باب التراجع تتمه المقال، والله العالم بحقيقة الحال. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين. تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني في البراءة والاشتغال.

بالتكليف في حق أحد الشخصين نظير واجدي المني في الثوب المشترك.

(١) من حيث لزوم العمل بالأصل، أو بالموافق للظن من الخبرين، أو التخيير بينهما. واللازم تعيين مباني المسألة بلحاظ إطلاق دليل الحجية وعدمه، وإطلاق أخبار التخيير وعدمه، ثم رفع الإشكال على أساس المباني المذكورة. وقد ظهر ما ينبغي العمل عليه. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، والحمد له وحده.

والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد المبعوث بالحق وآله سادات الخلق، انتهى الكلام في التعليق على مباحث الظن شرحاً وتعليقاً على كتاب فرائد الأصول بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه نجل العلامة الجليل الحجة السيد محمد علي الطباطبائي الحكيم دامت بركاته في النجف الأشرف عصر يوم الاثنين الخامس والعشرين من شهر جمادى الآخرة لسنة ألف وثلاثمائة وتسع وثمانين للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلوات وأزكى التحيات والحمد لله في البدء والختام وبه الاعتصام.

كما انتهى بمنه وعونه تبييضه بعد إعادة النظر فيه بقلم مؤلفه الفقير ليلة الجمعة الثامن من شهر رمضان المبارك ألف وثلاثمائة وإحدى وتسعين للهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله الطيبين الطاهرين في النجف الأشرف ببركة الحرم المقدس المشرف على مشرفه الصلاة والسلام. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وله الشكر كثيراً. وهو حسبنا ونعم الوكيل. نعم المولى ونعم النصير.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المحتويات

حجية مطلق الظن

دليل العقل على حجية مطلق الظن من وجوه:

٥	الوجه الأول: وجوب دفع الضرر المظنون
٦	جواب الحاجبي عن هذا الوجه
٦	المناقشة في هذا الجواب
٩	جواب آخر عن هذا الوجه
١٠	المناقشة في هذا الجواب أيضاً
١١	جواب ثالث عن هذا الوجه
١٣	الأولى في المناقشة في الجواب الثالث
١٤	الأولى في الجواب عن الوجه الأول
١٤	إن أريد من الضرر العقاب
١٦	إن أريد من الضرر المفسدة
١٨	الأولى في الجواب عن المفسدة المظنونة
٢٢	مفاد هذا الدليل
٢٤	الوجه الثاني في حجية مطلق الظن: قبح ترجيح المرجوح
٢٤	ما أجيب عن هذا الوجه ومناقشته
٢٤	الأولى في الجواب عن هذا الوجه

٢٧.....	الوجه الثالث: ما حكى عن صاحب الرياض
٢٨.....	مناقشة ما أفاده في الرياض
٢٩.....	الوجه الرابع: دليل الانسداد
٢٩.....	مقدمات دليل الانسداد
٣٠.....	المقدمة الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاص
٣١.....	تسليم أو منع هذه المقدمة
	المقدمة الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة والدليل عليه من وجوه:
٣٢.....	الأول: الإجماع القطعي
٣٣.....	الثاني: لزوم المخالفة القطعية الكثيرة
٣٤.....	الإشارة إلى هذا الوجه في كلام جماعة
٤١.....	الثالث: العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات
٤٥.....	كلام المحقق القمي رحمته الله
٤٦.....	المناقشة فيما أفاده المحقق القمي رحمته الله
٤٨.....	كلام المحقق جمال الدين الخوانساري رحمته الله
٥٠.....	المناقشة فيما أفاده الخوانساري رحمته الله
٥٢.....	المقدمة الثالثة: بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل
	عدم وجوب الاحتياط لوجهين:
٥٣.....	الأول: الإجماع القطعي
٥٤.....	الثاني: لزوم العسر والخرج
٥٥.....	تعليم وتعلم موارد الاحتياط خرج أيضاً
٥٥.....	توضيح الخرج في ذلك
٥٩.....	مع عدم إمكان الاحتياط لا مناص عن العمل بالظن
	الإيراد على لزوم الخرج بوجوه:
٥٩.....	الإيراد الأول
٦٠.....	جواب الإيراد

٦١.....	حكومة أدلة نفي الحرج على العمومات المثبتة للتكليف
٦٢.....	مما يوضح الحكومة
٦٥.....	رجوع إلى مناقشة الإيراد الأول
٦٨.....	الإيراد الثاني على لزوم الحرج وجوابه
٧٠.....	الإيراد الثالث على لزوم الحرج وجوابه
	الرد على الاحتياط بوجوه:
٧٤.....	الوجه الأول والمناقشة فيه
٧٥.....	الوجه الثاني
٧٦.....	مناقشة هذا الوجه
٨١.....	مقتضى نفي الاحتياط عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة فقط
٨٨.....	دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً
٨٩.....	الإشكال في هذه الدعوى
٩٤.....	إشكال آخر في المقام
٩٥.....	بطلان الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل
٩٧.....	بطلان الرجوع إلى فتوى العالم وتقليده
٩٩.....	المقدمة الرابعة تعين العمل بمطلق الظن
١٠٠.....	مراتب امثال الحكم الشرعي
١٠١.....	ترتب هذه المراتب
١٠٢.....	الامثال الظني بعد تعذر العلمي لا يحتاج إلى جعل جاعل
١٠٢.....	توهم ودفع
١٠٤.....	الأخذ بالمرجوح وطرح الراجع قبيح مطلقاً
١٠٧.....	عدم الفرق في الامثال الظني بين الظن بالحكم الواقعي أو الظاهري
١٠٨.....	المخالف للتعميم فريقان
	أدلة القائلين باعتبار الظن في المسائل الأصولية دون الفرعية:
١٠٩.....	الأول: ما ذكره صاحب الفصول

٤١٤ الإيضاح في شرح الرسائل / ج ٢

١١٠ المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول

١١٦ المناقشة الثانية في كلام صاحب الفصول

١١٨ المناقشة الثالثة

١٢٠ المناقشة الرابعة

١٢٣ المناقشة الخامسة

١٣٦ الثاني: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين

١٤١ المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية

١٤٨ القول باعتبار الظن في المسائل الفرعية دون الأصولية

١٤٨ ما ذكره صاحب ضوابط الأصول

١٤٨ المناقشة فيما أفاده صاحب ضوابط الأصول

١٥١ الكلام في مقامات

١٥٢ هل أن نتيجة دليل الانسداد مهمة أم معينة؟

تقرير دليل الانسداد بوجهين:

١٥٤ الوجه الأول على الكشف

١٥٥ الوجه الثاني على الحكومة

١٥٧ التعميم من حيث الموارد مشترك بين التقريرين

١٥٨ لازم الحكومة التعميم من حيث الأسباب دون المراتب

١٥٩ لازم الكشف الإهمال من حيث الأسباب والمراتب

الحق في تقرير دليل الانسداد هو الحكومة من وجوه:

١٥٩ الوجه الأول

١٦٢ الوجه الثاني

١٦٣ الوجه الثالث

١٦٤ طرق التعميم على الكشف

١٦٤ الطريق الأول: عدم المرجح

ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً:

المحتويات	٤١٥
كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي	١٦٥
كون بعض الظنون أقوى	١٦٦
كون بعض الظنون مظنون الحجية	١٦٧
المناقشة في المرجحات المذكورة:	
تيقن البعض لا ينفع	١٧٠
أقوائية البعض لا يمكن ضبطه	١٧٢
الظن بحجية البعض ليست له ضابطة كلية أيضاً	١٧٣
عدم اعتبار مطلق الظن في تعيين القضية المهمة	١٧٦
كلام صاحب هداية المسترشدين في لزوم الأخذ بمظنون الحجية	١٧٧
المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية	١٨٠
كلام الفاضل النراقي إلزاماً على القائلين بحجية مطلق الظن	١٨٢
المناقشة في كلام الفاضل النراقي رحمه الله	١٨٣
كلام آخر للمفاضل النراقي رحمه الله في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن	١٨٥
المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقي رحمه الله أيضاً	١٨٨
عدم صحة تعيين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه	١٩١
صحة تعيين القضية المهمة بمطلق الظن في مواضع	١٩٣
وجوب الاقتصار على القدر المتيقن بناءً على الكشف	١٩٨
لو لم يكن القدر المتيقن كافياً	١٩٩
الطريق الثاني للتعميم: عدم كفاية الظنون المعتبرة	٢٠١
المناقشة في هذا الطريق	٢٠٣
الطريق الثالث للتعميم: قاعدة الاشتغال	٢٠٧
المناقشة في هذا الطريق أيضاً	٢٠٨
وجوب الاقتصار على الظن الاطمئنان بناءً على الحكومة	٢١٧
النتيجة بناءً على الحكومة هو التبعيض في الاحتياط	٢٢٠
الفرق بين العمل بالظن بعنوان التبعيض في الاحتياط أو بعنوان الحجية	٢٢٣

٢٢٨. عدم الفرق في الظن الاطمئنان بين الظن بالحكم أو الظن بالطريق
٢٢٩. الإشكال في العمل بما يقتضيه الأصل في المشكوكات
٢٣٢. الإشكال في الأصول اللفظية أيضاً
٢٣٧. حاصل الكلام في المسألة
٢٤٢. عدم الإشكال في خروج الظن القياسي على الكشف
٢٤٢. توجه الإشكال على الحكومة
- الإشكال في مقامين:
٢٤٤. الأول: خروج الظن القياسي عن حجية مطلق الظن
- ما قيل في توجيه خروج القياس:
٢٤٤. منع حرمة العمل بالقياس في زمان الانسداد
٢٤٨. المناقشة في هذا الوجه
٢٤٨. منع إفادة القياس للظن
٢٤٨. المناقشة في هذا الوجه
٢٥١. إن باب العلم في القياس مفتوح
٢٥١. المناقشة في هذا الوجه
٢٥٢. عدم حجية مطلق الظن النفس الأمري
٢٥٤. المناقشة في هذا الوجه
٢٥٥. عدم حجية الظن الذي قام على حججه دليل
٢٥٧. المناقشة في هذا الوجه
٢٥٩. ما اخترناه سابقاً
٢٦١. عدم تمامية هذا الوجه أيضاً
٢٦٢. مختار المصنف في التوجيه
٢٦٧. الثاني: لو قام ظن على حرمة العمل ببعض الظنون
٢٦٧. هل يجب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط؟
٢٦٩. القول بوجوب طرح الظن الممنوع والاستدلال عليه

المحتويات	٤١٧
المناقشة في هذا الاستدلال	٢٧١
مختار المصنف في المسألة	٢٧٥
لو حصل الظن بالحكم من أمانة متعلقة بألفاظ الدليل	٢٧٧
الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين	٢٧٧
الظاهر حجية هذه الظنون	٢٧٨
لو حصل الظن بالحكم من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي	٢٨٠
حجية الظنون الرجالية	٢٨١
ملخص الكلام في هذا التنبيه	٢٨١
ما تخيله السيد المجاهد رحمته الله والمناقشة فيه	٢٨٢
حجية الظن في المسائل الأصولية	٢٨٣
أدلة القائلين بعدم الحجية:	
أصالة حرمة العمل بالظن	٢٨٣
ما اشتهر من عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه	٢٩١
الجواب عن الدليل الأول	٢٩١
الجواب عن الدليل الثاني	٢٩٢
عدم كفاية الظن بالامتنال في مقام التطبيق	٢٩٥
عدم حجية الظن في الأمور الخارجية	٢٩٦
حجية الظن في بعض الأمور الخارجية كالضرر والنسب وشبههما	٢٩٩
هل يعتبر الظن في أصول الدين؟	٣٠٣
الأقوال في المسألة:	
القول الأول	٣٠٣
القول الثاني	٣٠٤
القول الثالث	٣٠٤
القول الرابع	٣٠٤
القول الخامس	٣٠٤

- القول السادس ٣٠٤
- مسائل أصول الدين على قسمين:
- ٣٠٥ ما يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به
- ٣٠٦ كلام الشهيد الثاني رحمته الله
- ٣٠٦ لو حصل الظن من الخبر
- ٣٠٨ العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين
- ٣٠٩ تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب
- ٣٠٩ هل تجب معرفة التفاصيل؟
- ٣١٣ عدم اعتبار معرفة التفاصيل في الإسلام والإيمان للأخبار الكثيرة
- ٣١٧ ما يكفي في معرفة الله تعالى
- ٣١٧ المراد من المعرفة
- ٣١٧ ما يكفي في معرفة النبي صلوات الله عليه
- ٣٢٠ ما يكفي في معرفة الأئمة عليهم السلام
- ٣٢١ ما يكفي في التصديق بما جاء به النبي صلوات الله عليه
- ٣٢٢ ما يعتبر في الإيمان
- ٣٢٣ ما يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد
- ٣٢٣ القادر على تحصيل العلم في الاعتقادات
- ٣٢٣ وجوب تحصيل العلم وعدم جواز الاقتصار على الظن في الاعتقادات
- ٣٢٤ الاستدلال على ذلك
- ٣٢٦ الحكم بعدم الإيمان لو اقتصر على الظن والدليل عليه
- ٣٢٦ هل يحكم بالكفر مع الظن بالحق؟
- ٣٢٨ حكم الشاك غير الجاحد من حيث الإيمان والكفر
- ٣٢٩ هل يكفي حصول الجزم من التقليد أو لابد من النظر والاستدلال؟
- ٣٣٢ الأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد في الاعتقادات
- ٣٣٣ العاجز عن تحصيل العلم في الاعتقادات

٣٣٣.....	الكلام في وجود العاجز في الاعتقادات
٣٣٤.....	شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين
٣٣٦.....	هل يجب تحصيل الظن على العاجز؟
٣٣٧.....	حكم العاجز من حيث الإيثار والكفر
٣٣٩.....	كلام السيد الصدر رحمته الله في أقسام المقلد في أصول الدين وبعض المناقشات فيه
٣٤٣.....	كلام الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة في وجوب النظر مع العفو
٣٤٦.....	المناقشة فيما أفاده الشيخ الطوسي رحمته الله
٣٤٨.....	رأي المصنف في المسألة
٣٥١.....	بناء على عدم حجية الظن فهل له آثار أخرى غير الحجية؟
٣٥٢.....	هل يكون الظن غير المعتبر جابراً؟
٣٥٢.....	الكلام في جبر قصور السند
٣٥٣.....	الكلام في جبر قصور الدلالة
٣٥٥.....	الكلام فيما اشتهر من كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر
٣٦٠.....	هل يكون الظن غير المعتبر موهناً؟
٣٦٠.....	الكلام في الظن الذي علم عدم اعتباره
٣٧٠.....	الكلام في الظن الذي لم يثبت اعتباره
٣٧٢.....	هل يكون الظن غير المعتبر مرجحاً؟
٣٧٢.....	الكلام في الظن الذي ورد النهي عنه بالخصوص
٣٧٢.....	كلام المحقق في الترجيح بالقياس
٣٧٣.....	الحق عدم الترجيح
	الكلام في الظن غير المعتبر لأجل عدم الدليل:
٣٧٦.....	الترجيح به في الدلالة
٣٨٠.....	الترجيح به في وجه الصدور
٣٨٢.....	ترجيح السند بمطلق الظن
٣٨٣.....	مقتضى الأصل عدم الترجيح

٤٢٠ الإيضاح في شرح الرسائل / ج ٢

٣٨٥ ظاهر معظم الأصوليين هو الترجيح

ما استدل به للترجيح بمطلق الظن:

٣٨٧ الأول: قاعدة الاشتغال

٣٨٩ الثاني: الإجماع على ذلك

الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار:

٣٩٢ ما دلّ على الترجيح بالأصلدية

٣٩٤ ما دلّ على ترجيح أوثق الخبرين

٣٩٤ ما دلّ على ترجيح أحد الخبرين لكونه مشهوراً

٣٩٧ ما دلّ على الترجيح بمخالفة العامة

٤٠١ ما دعا أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخبرين

٤٠٢ القول بوجوب الترجيح ودليله

٤٠٥ القول بعدم وجوب الترجيح ودليله

٤٠٨ مقتضى الاحتياط في المقام

٤١١ المحتويات