کنگره بزرگداشت
آیت الله سید عبدالحسین لاری

التعليقة على

فرائد الأصول

تقرير بحث

آية الله العظمى المجاهد السيد عبدالحسين اللاري

الجزء الأول

التعليقة
على فرائد الأُصول

تأليف

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

الجزء الأول

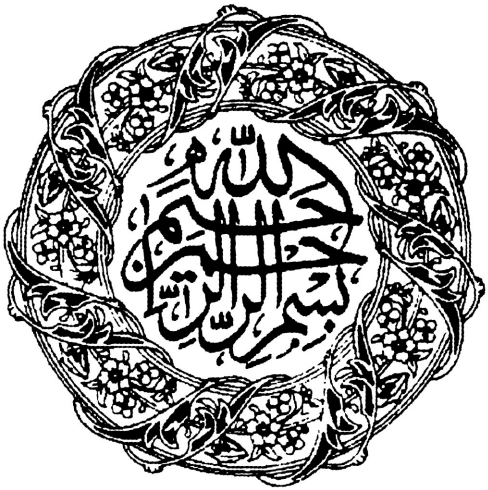
اللجنة العلميّة للمؤتمر
مؤسّسة المعارف الاسلامية

مؤتمر إحياء ذكرى

آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري

الكتاب	التعليقة على فرائد الأُصول ـ ج ١
المؤلّف	آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري ﷺ
تحقيق ونشر	اللجنة العلميّة للمؤتمر ـ مؤسّسة المعارف الاسلامية
الطبعة	الأُولى / ١٤١٨ هـ. ق
صف الحروف	مؤسّسة المعارف الاسلامية
المطبعة	پاسدار اسلام ـ قم
العدد	١٢٥٠ نسخة
شابک	٩٦٤ـ٦٢٨٩ـ٢٤ـX ٩٦٤ـ٦٢٨٩ـ٢٥ـ٨

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



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

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

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

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

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

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

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

عملية التحقيق

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

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

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

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

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

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

١ ـ الاستنساخ : محمد آغا أُوغلو .

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

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

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

٥ ـ تنضيد الحروف : محمد رحيمي .

٦ ـ التصحيح النهائي والاخراج الفني : محمود البدري .

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

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين .

اللجنة العلمية للمؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين

وبعد فهذا تعليقات شريفة وتشريحات ظريفة على فرائد أصول عماد رئيس العلماء الأعلام

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

الله فداه وأدام على المحصلين افاداته وبقاه ووفق المشتغلين لاقتباس فيوضاته علاوة

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

عن حكم الشرعي او ملتفت اليه اما الغافل فان كان قاصرا بحيث لم يتمكن على تقدير

وجوده معذورا بحكم الادلة الاربعة من غير خلاف الا من الجبائي حذاهم الله وان كان

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

الاخفات والقصر والاتمام بحكم الادلة الاربعة ايضا ومن فرضه عدم معذوريته

المقصر في الاخبارية ولو في بعض مقدمات القطع بصدور الكتب الاربعة

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

حجية الكتاب والعقل والاجماع وغيرها من تفرداتهم الباطلة وكذا عدم

معذوريته المقصر في الحكمية والفلاسفة ولو في بعض مقدمات قطعهم باستحالة

باستحالة المعاد الجسماني والخرق والالتيام ونحوها وكذا غيرهم من اصناف

الغافلين المقصرين غير معذورين بل هم مكلفون ومعاقبون لان ما في

الاختيار

صورة الصفحة الأولى من النسخة الخطّية من المجلّد الأوّل

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

صورة الصفحة الاخيرة من النسخة الخطّية من المجلّد الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

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

ما دامت الاصول متقنة بالاحكام ومشروحة بفهم الاعلام

اما بعد فلما ساعدنا سواعد التوفيقات على اختتام المجلد الاول مما

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

الاولين من مقاصد كتاب فرائد اصول استادنا وسيدنا الاعلام شرعت

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

الاتية على نهج التعليقة والشرح ايضا فنقول مقدمة الكلام في نزل البراءة

في بيان معاني الاصل واقسامه وفروق الاقسام ونسبها وبيان المراد

منها ومن اضافة الاصل اليها وبيان احكامها ومداركها وكيفية مفادها

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

انهاها بعضهم كما عن الشيخ المحقق في فوائد الطوسية الى اربعة عشر كالمبنى والماخذ

والمرجع والمستند والمطرد والغالب والكتاب المعتمد ومنه قول اهل

الرجال اصل من اصول الاربعمائة اي الكتب المعتمدة الاان مرجع

صورة الصفحة الأولى من النسخة الخطّية من المجلّد الثاني

قوله ويمكن ان يزال ضرره بما عن المشهور الخ اذ يمكن ان يزال ما عن المشهور الخ

على موضع تعارض الضررين بالنسبة الى شخص واحد او على حكمه وهو الترجيح بأقل

الضررين ما عن المشهور من انه لو دار الامر بين تحمل ضرر دابته الداخلة في قدر الغير

وبين تحمل ضرر ضمان كسر القدر كسر القدر وضمن صاحب الدابة قيمته لان الكسر لمصلحته

ومقابل هذا الامكان امكان ثبوته على تعارض الضررين بالنسبة الى شخصين اسناداً وحكماً

لو قلنا بدوران الامر بين تحمل كل من المالكين احد ضرري ملكه من موت الدابة او

كسر القدر من غير ان يتحمل احدهما ضرر الاخر

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة الخطّية من المجلّد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

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

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

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

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

وكذا عدم معذوريّة المقصّر من الحكمية والفلاسفة ولو في بعض مقدّمات

قطعهم باستحالة المعاد الجسمانيّ، والخرق والالتئام ونحوها.

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

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

قوله: «فإن حصل له الشكّ ...إلخ».

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ٢.

قوله: «والثالث مجرى البراءة».

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

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

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

---

(١) الفرائد: ٢.

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

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

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

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

---

(١) الأعراف: ٣٢.

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

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

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

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

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

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

أمّا الوجدان فواضح على من راجع وجدانه وأنصف.

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

---

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

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

(٣) الفرائد: ٢.

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ٣.

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

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

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

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

---

(١) القوانين ١: ١٠٨.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عدم تعلّقه بنفس القطع.

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ٣.

بوقوعه أيضاً على مذهب بعض.

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

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

قوله: «لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط».

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

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

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

قوله: «به».

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

---

(١) لاحظ القوانين ١: ٥ وحواشيه.

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

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

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

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

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

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

إلى معلولها.

قوله: «كما هو قول بعض».

[أقول:] والقول به غير مختصّ بالعامّة، لأنّه تصويب في الموضوعات لا في الأحكام حتى يكون باطلاً بإجماع الإمامية وأخبارهم، مضافاًإلى الدَّور الذي أورده العلّامة[1] على العامة من أنّ تفويض الأحكام إلى رأي المجتهدين، متوقّف على ثبوتها في نفس الأمر، فلو توقّف ثبوتها النفس الأمري على رأي المجتهدين لزم الدَّور.

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

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

ومن جملة القائلين بالتصويب في الموضوعات وإن كان كلامه خاصّ بموضوع الطهارة والنجاسة فقط صاحب الحدائق[2]، وخالي العلّامة ناسباً إيّاه إلى المستفاد من الأخبار وكلام الأصحاب في الفرق التاسع والسبعون من كتاب فاروقه[3] بين المجتهدين والأخباريين في ردّ شبهة المحتاطين فيها بما لا مزيد عليه.

---

(١) نهاية الأُصول: لوحة ٢١٧ «مخطوط».

(٢) الحدائق ١: ١٣٦.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

(٢) تقدمت مصادره في ص: ١٦ هامش (٣).

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

(٤) في المصدر: «ركو أبيض».

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

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

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

أقول: إنّ للأخبارية في منعهم حجّية مطلق العلم مذهبان:

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

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

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

---

(١) شرح الوافية: لوحة ٨١ و٨٢ (مخطوط).

(٢) الوافية: ١٧١ ـ ١٧٣.

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

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

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

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

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

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

---

(١) البقرة: ٢٣٣، الأحقاف: ١٥.

القهريّة المتروكة في نظر أرباب الفنّ.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

قوله: «لم يقم مقامه غيره».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ٥.

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

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

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

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

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

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

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

(١ و ٣) الفرائد: ٥.

(٢) الفرائد: ٦.

(٤) الفصول الغروية: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

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

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

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

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

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

وأمّا وجه القول بحرمة نفس الفعل المتجرّى وإناطة المعصية والعقاب به

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

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

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

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

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

---

(١) راجع ص: ٣٧ الهامش (٤).

(٢) لاحظ صحيح البخاري ٩: ١٣٣.

للنظر التي منها ما يظهر منه، من أنّه عند تعارض الجهتين وتكافؤهما وعدم المرجّح يتساقطان، ولا يترتّب على الفعل المتجرّى به شيء، ومع عدم التكافؤ يترتّب على الفعل ما زاد عمّا يوازي الذات حسناً وقبحاً فأنّ هذا مبنيّ على الحبط والتكفير، وهو ذهاب كلّ من الحسنة والسيئة على قدر مالها من المرتبة ضعفاً وقوّةً للأخرى، مع ذهابها على قدر إذهابه قهراً، وهو باطل بإجماع الإمامية، ونصّ الكتاب ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه**﴾[1].

لا يقال: إنّ الكتاب[2] والسنّة مشحون بأنّ «**الشرك يحبط العمل**»، و«**أنّ الحسد يأكل العمل كما تأكل النار الحطب**»[3]، وما يقرب من هذه المضامين في ذمّ كثير من المعاصي والكبائر[4].

لأنّا نقول: المراد ممّا ورد في بعض الفتاوى والنصوص في ذمّ بعض المعاصي من أنّها تحبط العمل[5]، وفي مدح بعض الطاعات من أنّها تحبط الذنوب[6]، إنّما هو الإحباط عند الإماميّة الراجع إلى تجاوزه تعالى عن ذنوب

---

(١) الزلزلة: ٧ ـ ٨.

(٢) كما في الانعام: ٨٨، الزمر: ٦٥.

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

(٤) كالواردة في البحار ٢: ١٢٧ ح ٥ و ١٣٤ ح ٣٠، ج ٣: ٣٨٥ ح ٨٧، ج ٢٤: ٩٢ ح ٢ و ٣ و ٣٢١ ضمن ح ٣١، ج ٣٦: ٨٧ ح ١٤، ج ٦٨: ٢٦٦ ضمن ح ٢٣، ج ٧٢: ٩٧ ح ١٥ ـ ١٨، ج ٩٦: ١٢٣ ح ٣١.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) تقدم في ص: ٣٧ الهامش (٤).

(٢) لاحظ ص: ٣٤.

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

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

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

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

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

---

(١) كما في المسح على الجبيرة للكسير مع الخوف ، لاحظ الوسائل ١ : ٣٢٧ ب «٣٩» من أبواب الوضوء ح٨و ١١ ، وكما في التيمم مع الخوف عن طلب الماء ، او الخوف من البرد ، او خوف العطش ، راجع الوسائل ٢ : أبواب ٢ و٥ و٢٥ من أبواب التيمم ، وكما في الإفطار مع الخوف على النفس أو من ضرر آخر ، انظر الوسائل ٧ : أبواب ١٦و ١٧و ١٨و ١٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم. وغير هذه الموارد ممّا يسقط فيها الحكم مع خوف الضرر.

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

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

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ٤.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[أقول:] وفيه: أنّ مفهوم «لو» موهم لإنكار بناء العقلاء على خبث الفاعل المتجرّي وذمّه، وجريان النزاع في خبثه وعدم خبثه أيضاً، والحال أنّه لا مجال لإنكار خبث الفاعل وبناء العقلاء عليه، وعدم النزاع في خبثه، وأنّ النزاع منحصر في قبح الفعل، كما هو صريح كلماته الآتية ـ أيضاً ـ في ضمن قوله: «والحاصل»[1] وفي ضمن قوله الآخر: «فالظاهر[2]...إلخ» وفي ضمن قوله الآخر: «فالتحقيق[3]...إلخ» فتتبّع.

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

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

(١ و ٢) الفرائد: ٥.

(٣) الفرائد: ٧.

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

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

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

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

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

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

---

(١) البقرة: ٢٨٤.

(٢) الأنعام: ١٢٠.

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ٥.

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

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

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

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

قوله: «المستحيل في حقّ الحكيم. فتأمّل».

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

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

---

(١) الفرائد: ٥.

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

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

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

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

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

قوله: «مع قصد المعصية. فتأمّل»[١].

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

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

قوله: «من الخيط الأسود. فتأمّل»[٢].

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

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

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

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

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

(١ و ٢) لم ترد هاتان القطعتان في متن المطبوع من الفرائد المعوّل عليه عندنا.

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

(٤) القصص: ٨٣.

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) الاسراء: ٣٣.

(٢) البرهان ٣: ٥٢٨ ح ٦٣٥٣.

(٣) نهج البلاغة: ٣١٩، خطبة (٢٠١).

(٤) الصحيفة السجادية: ١٩٤.

(٥) نهج البلاغة: ٣٤٦، خطبة (٢٢٤).

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

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

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

قوله: «أو شرعيّاً».

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

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

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

---

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

(٢) الفرائد: ٧ ـ ٨.

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

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

قوله: «وكلاهما تحكّم وتخرّص بالغيب».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وثانيهما: ما نسب إلى السيّد الصدر في شرح الوافية[1] تبعاً للزركشي[2] من منع ملازمة حكم العقل لحكم الشرع، لكن لا لما عليه الأشعريّة من عدم تبعيّة أحكام الشرع للحسن والقبح العقليين، وأنّ الحسن والقبح العقليين تابعة لأحكام الشرع، ومتفرّعة عليها[3]، بل لدعوى أنّ الأحكام الشرعية وإن كانت تابعة للحسن والقبح العقليين وأدرك العقل الحسن المنوط به الثواب، والقبح

---

(١) شرح الوافية: لوحة ٨١ و٨٢ (مخطوط).

(٢) نقله عنه في الوافية: ١٧٥.

(٣) لاحظ نهاية السؤل ١: ٨١ ـ ٨٤.

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

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

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

---

(١) الإسراء: ١٥.

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

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ١١.

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

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

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

---

(١) إشارة إلى ما ورد في بصائر الدرجات: ١٣ ـ ١٤ ح ١، الوسائل ١٨: ٥١ ب «٧» من أبواب صفات القاضي، ح٣٧.

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

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

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

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

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

---

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

(٢) لاحظ شرح اللمع ٢: ١٠٤٨ ـ ١٠٧١.

(٣) الفصول الغروية: ٣٤٠.

(٤) الفرائد: ١١.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

قوله: «لكثرة وقوع الإشتباه والغلط فيها».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

(١) الفجر: ٢٢.

(٢ و ٣) طه: ١٢١ و ١١٥.

(٤) التوبة: ٦٧.

(٥) الكهف: ٦٣.

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

قوله: «كيف يتصوّر الترجيح في القطعيين».

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

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

قوله: «أو على غير ذلك».

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

---

(١) الأنفال: ٣٦.

(٢) المائدة: ٢٧.

(٣) الفرقان: ٢٣.

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

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

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

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

---

(١) الكافي ٧: ٢٩٩ ح٦، الفقيه ٤: ٨٨ ح٢٨٣، التهذيب ١٠: ١٨٤ ح٧١٩، الوسائل ١٩: ٢٦٨ ب «٤٤» من أبواب ديات الاعضاء ح١.

(٢) النساء: ٦٥.

(٣) الكافي ١: ٣٩٠ ح٢.

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

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

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

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

---

(١) منية المريد: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) الأعراف: ١٦٩.

(٣) يونس: ٣٩.

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

(٥) لسان العرب ٢: ٢٧ ـ ٢٨ مادة «خبت».

(٦) الكافي ١: ٣٩١ ح٦.

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

فيكفر من حيث لا يشعر.

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

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

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

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

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

---

(١) علل الشرائع: ٣٩٥ ح١٣.

(٢) الاسراء: ٢٣.

(٣) إيضاح الفوائد ٢: ٦٢٨.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) لاحظ الفرائد: ١٠ ـ ١٣.

(٢) العنكبوت: ٤٣.

(٣) يس: ٦٨.

(٤) محمد: ٢٤.

(٥) البقرة: ١٧١.

(٦) الحشر: ٢.

(٧) الحج: ٤٦.

(٨) يس: ٧٠.

(٩) مجمع البيان ٤: ٤٣٢.

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) مجمع البحرين ٥: ٤٢٥ مادّة عقل، ولم نجد هذا اللفظ في المصادر عن علي عليه السلام، نعم ورد هذا المضمون عن سائر الأئمّة عليهم السلام، لاحظ الكافي ١: ١٦ ح ١٢ و ٢٥ ح ٢٢.

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

(٣) راجع بحار الأنوار ١: ١٠٧ ح ٣ وكذا الوسائل ١: ٢٧ ب «٣» من أبواب مقدّمة العبادات ح ١ و ٢ وج ١١: ١٦٠ ب «٨» من أبواب جهاد النفس ح ١ و ١٠.

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

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

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

وأُخرى في تشخيص حكمه.

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

وأمّا تفسير الشكّاك بكثير الشكّ على ما يقتضيه العرف، فإنّما هو من جهة كونه من الموضوعات المستنبطة بالنسبة إلى حكم خاصّ، مضافاً إلى أنّ تفسيره بذلك إنّما هو في الأخبار[1]، بخلاف القطّاع فإنّه في المقام من الموضوعات المصطلح عليها في عرف متأخّر المتأخرين بالنسبة إلى حكم يقتضيه دليل ذلك الحكم.

ثمّ إنّ قطع القطاع بالمعنى المذكور مما كثر ابتلاء العوام بل الخواصّ به، ومن أمثلته دعوى الأخبارية قطعيّة صدور جميع ما في الكتب الأربعة[2] وصحّة جميع ما فيها، وإنكار الفلاسفة المعراج الجسماني والمعاد الجسماني، وقطع بعض العوام بصحّة كلّ ما يراه في المنام وإن كان خلاف قول الإمام عليه السلام، وقطع أكثر الجهّال بحكم شيء، أو دخول الهلال بمجرّد قول المنجّم والفوّال، أو سائر أصناف الدراويش من أهل الضلال، إلى غير ذلك ممّن حصل قطعه من الأسباب التي لا تفيد لمعتدلي السليقة ومستقيم الطبع من متعارف الناس سوى الظنّ أو

---

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

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

الشكّ أو الوهم.

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

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

للفساد ومناف للّطف والحكمة[١].

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ١٣.

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

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

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

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

خلافاً للمصنّف في اعتباره قطع القطّاع مطلقاً[1]، وللفصول في تفصيله بين قطعه المركّب فيعتبر، والبسيط فلا يعتبر[2]. وستقف عليهما وعلى جوابهما.

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

---

(١) الفرائد: ١٣ ـ ١٤.

(٢) الفصول: ٣٤٣.

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

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

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

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

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

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

القطّاع، بل وعدم معذوريته مطلقاً].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) الفصول الغروية: ٣٤٣.

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

قوله: «والعجب أنّ المعاصر مثّل لذلك».

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

ويمكن رفع الاستعجاب بحمل تمثيله على مجرّد التنظير.

قوله: «وفساده يظهر ممّا سبق».

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

قوله: «أنّ المعلوم إجمالاً».

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

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

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

أقول: الكلام في شرح المسألة يقع في مطالب:

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

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

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

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

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

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

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

هكذا قيل وإن كان للتأمّل في بعضه مجال.

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

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

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

وعلى كلّ منهما إمّا أن يكون المكلّف به من العبادات المحضة، أو غيرها.

إلى غير ذلك من الشقوق والأقسام.

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

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

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

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

وليس بين المسلكين واسطة يسلكه السالك إلّا الحائطة

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

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

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

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

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

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

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

والذي يقتضي الأول من كلام المصنّف هو اعتماده في منع كفاية الاحتياط على الأصل وعلى مجرّد الشكّ في غير موضع من كلامه[1].

والذي يقتضي الثاني هو اكتفائه في ثبوت كفاية الاحتياط بنفي الإشكال، ونفي الشاهد على اعتبار ما يزيد على الإطاعة بعد تحققها[2].

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

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

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

(١ و ٢) الفرائد: ١٥ و ٢٩٨ ـ ٣٠٠.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يزيد على أصل الإطاعة المقوّمة للعبادة من إرادة كيفية خاصّة.

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

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

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

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

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

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

---

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

(٢) لاحظ الفرائد: ١٥.

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

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

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

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

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

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

أكثر الانسداديين.

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: «خلاف السيرة المستمرة بين العلماء».

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

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

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

---

(١) القوانين ١: ٤٤٠.

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

قوله: «فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط».

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ١٥.

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

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

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

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

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

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

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

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

والحكمية ...إلخ».

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

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ١٧.

(٢) الفرائد: ١٩٢.

الإجمال الطارىء ولو رجع إلى الشكّ في التكليف.

ولكنّه إغماض عن الحكم المتنازع فيه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

إذا عرفت ذلك فنقول:

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

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

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

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

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

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

إذا عرفت ذلك فنقول:

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

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

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

بل إنّما هو من جهتين أُخريين:

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

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

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

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

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

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

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

وجوهٍ قرّرنا تفصيلها في مقدّمة الواجب من المجلّد الأول.

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

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

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

وكيف كان، فأقوى الوجوه الجواز، والأحوط المنع.

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

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

حجّة المنع وجوه:

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

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

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

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

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

---

(١) المائدة: ٤٧.

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

(٣) الفرائد: ٢٠.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: «فافهم».

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

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

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

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

---

(١) عدّة الأُصول ٢: ٦٣٧.

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

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

قوله: «فالظاهر عدم جوازها ...إلخ».

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

قوله: «لأنّ المفروض وجوب ...إلخ».

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

---

(١) القوانين ٢: ٢٥.

(٢) كتاب الأربعين للمجلسي: ٥٨٢.

(٣) مناهج الأُصول: ٢١٥.

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

قوله: «فإن قلت: إذا أجرينا ...إلخ».

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

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

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

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

---

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

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

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

(٤) التوحيد للصدوق: ٣٥٣ ح ١٤، الخصال: ٤١٧ ح٩، الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

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

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

ومنها: ما أشار إليه المصنّف بقوله: «أصالة الطهارة...إلخ»[1] وتوضيحه: أنّ أقصى ما يفيده مجرى الأصل إنّما هو جواز ارتكاب المشتبه بالذات لا بالعرض، أعني: جواز ارتكابه من حيث كونه مشتبهاً مع الإغماض عن طروّ العلم الإجمالي بحرمته، وعروض عنوان المقدّمية لبراءة الذّمة اليقينية عليه. وأمّا من حيث طروّ ذلك الطارىء والعارض فلا جواز، وإن أمكن للخصم ـ أيضاً ـ دعوى استلزام جواز ارتكاب المشتبه بالذات، لجواز ارتكابه بالعرض، بناءً منه على تحكيم عموم أدلّة الأُصول على إطلاق العلم وإطلاق الموضوع الواقعي، وبعد تحكيم عموم دليل الأصل على إطلاق العلم لم يبق للعلم الإجمالي مسرح في تأثير المنع، بل كان حاله حال الشكّ البدويّ.

ومنها: ما أشار إليه المصنّف أيضاً بقوله: «مع أنّ حكم الشارع...إلخ»[2] وتوضيحه: أنّ ما يقتضيه الأصل العملي من خروج مجراه عن موضوع التكليف الواقعي الثابت بالأدلّة الاجتهادية لا معنى له، إلّا رفع حكم ذلك الموضوع ظاهراً، دون نفس ذلك الموضوع الذي هو من الأُمور المنوطة بالواقع المقتضية للحكم واقعاً. ومعلوم أنّ مقتضى الأصل في مرحلة الظاهر غير قابل لمعارضة مقتضى الواقع ومقاومته، بل الواقع وارد عليه بلا شبهة، وإن أمكن للخصم ـ

(١ و ٢) الفرائد: ٢١.

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

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

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

قوله: «اجتنب عن النجس، فتأمّل».

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ٢١.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

[قوله: «لا معارض له، فافهم».

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

قوله: «وقد يقع في الحكم الثابت».

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

قوله: «لا يوجب على أحدهما شيئاً».

[أقول:] وذلك لوجوه:

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

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

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

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

وأمّا ما تراه من استمرار بناء الموالي من العـقلاء عـلى مـعاقبة عـبيدهم المأمور أحدهم على وجه الإجمال، بسقي ماءٍ، أو إطعام طعام، إذا ترك كلّ واحد منهم السقي أو الإطعام المطلوب لمولاه بأصالة عـدم تـوجّه ذلك الطـلب إليـه بالخصوص، فإنّما هو من جهة احتفاف أمر المولى بسقيه وإطعامه بقرينة عادية تقتضي أن يكون مطلوبه من السقي والإطعام مطلوباً تـوصليّاً يـحصل مـن أيّ شخصٍ اتّفق ولو من غير عبيده، لا مطلوب من خصوص شخص دون شخص، كما في مطلوبية الغسل في ما نحن فيه من خصوص شخص الجنب دون غيره.

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

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

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

قوله: «دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً».

أقول: الأقسام المتصوّرة في مخالفة الخطاب بـاعتبار اتّـصاف كـلّ مـن

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

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

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

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

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

وأمّا الدخول والإدخال في ما نحن فيه:

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

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

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

وعلى الثاني بالعكس، كالمثال الرابع.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: «وحكمها بالنسبة».

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

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

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

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

---

(١) في الأصل: ومن.

(٢) الفرائد: ٢٣.

لا يخفى.

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

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

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

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

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

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

---

(١) القوانين ٢: ٤١.

(٢) الذكرى: ٣٩ و ١٤٤.

(٣) الحدائق ١: ٤٣.

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

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

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

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

---

(١) الشورىٰ: ٤٩.

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: «يدلّ على وجوب الغضّ ...إلخ».

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

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

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

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

---

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

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

(٣) الفرائد: ١٥.

لأصالة مرجعية عموم العامّ المذكور، ووارد عليه.

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

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

قوله: «موجب لتحليل الحرام، وتحريم الحلال».

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

قوله: «وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم».

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

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

---

(١) المبسوط ٤: ١١٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات ٣: ٤١٨.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: «والأولى أن يقال: ...إلخ».

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

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

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

الأوّلي المرتفع بواسطة التعبّد بالظنّ.

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

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

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

أقول: بل لا مجال لإنكار النقض عليه به.

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

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

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

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

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

قوله: «إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد».

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

قوله: «فالأولى الاعتراف بالقبح».

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: «وهذا تصويب باطل».

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

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

وما يتجشّم من إقامة الوجوه العقلية على بطلانه:

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

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

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

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

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

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

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

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

قوله: «بمعنى وجود المقتضي».

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

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

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

آثار الواقع عليه في الوجه الثاني.

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

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

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

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

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

---

(١) الفرائد: ٢٨.

(٢) الفرائد: ٢٨ ـ ٢٩.

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

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

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

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

قوله: «محلّ نظر».

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

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

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

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

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

أمّا أقسام الظنّ:

فمنها: ما هو المعلوم اعتباره، كالكتاب وأمثاله.

ومنها:ما هو المعلوم عدم اعتباره، كالقياس وأشباهه.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أقول: في رفع هذه الإيرادات عن المصنّف:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) يونس: ٥٩.

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

ومنها: قوله تعالى: **﴿وَما يَتَّبِعُ أَكثَرُهُمْ إلّا ظَنّاً إنَّ الظَنَّ لا يُغني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾**[1].

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

لا يقال: إنّ عموم المحلّى لا يخصّص بالمورد.

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

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

---

(١) يونس: ٣٦.

(٢) القوانين ٢: ١٧٦.

(٣) المزّمل: ١٦.

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

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

ومن جملة ما استدلّ به من الآيات قوله تعالى: **﴿ولا تَقْفُ ما لَيسَ لَكَ بهِ عِلمٌ﴾**[1] إلى غير ذلك من الآيات التي نقل عن بعض الأعيان بلوغها نحواً من مائة آية.

ومن السنّة: صحيحة: «**من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة والعذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه**»[2].

وفي موثقة أبي رجاء: «**ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم**»[3].

وعن زرارة بعد سؤاله ما حقّ الله على عباده، قال عليه السلام: «**أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لم يعلموا**»[4].

وفي رواية المفضّل: «**من شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما فقد حبط عمله**»[5].

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) المحاسن: ٢٠٥ ح ٦٠، الكافي ٧: ٤٠٩ ح ٢، الوسائل ١٨: ٩ ب «٤» من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٣) المحاسن: ٢٠٥ ح ٦٢، الكافي ١: ٤٢ ح ٤، الوسائل ١٨: ١٠ ب «٤» من أبواب صفات القاضي ح ٥.

(٤) الكافي ١: ٤٣ ح ٧، الأمالي للصدوق: ٥٠٦ ح ٧٠١، الوسائل ١٨: ١١ و ١٢ ب «٤» من أبواب صفات القاضي ح ٩.

(٥) الكافي ٢: ٤٠٠ ح ٨، الوسائل ١٨: ٢٥ ب «٦» من أبواب صفات القاضي ح ٨.

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

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

أمّا الملازمة فواضحة.

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

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

---

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

(٢) القوانين ١: ٤٥٣ وج٢: ١٠٢ ـ ١١١.

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

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

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

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

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

وأمّا سائر الإيرادات التي أطال الكلام في بسطها في القوانين[1]. فقد تصدّى الفصول[2] للجواب عن أكثرها بأبلغ وجه إلى أن أثبت سلامة دلالة الآيات على حرمة العمل بالظنّ إلّا ما أخرجه الدليل. وهو كذلك إن لم يثبت من الوجوه الآتية ما يخرج مطلق الظنّ عن تحت هذا الأصل. وليكن ذلك في مداد النظر وصفحة الخاطر فلعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً، فنقول:

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

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

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

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

---

(١) القوانين ١: ٤٥٣ و٢: ١٧٦ ـ ١٧٨.

(٢) الفصول: ٢٨٨ و٣٨٩ ـ ٣٩١.

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

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

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

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

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

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

فلم يبق على ذلك فرق بين الفريقين من حيث العمل بمطلق الظنون، سوى ما يرجع إلى الفرق اللفظيّ، وهو توقّف العمل بذلك الظنّ المشترك بينهم على تسميته أولاً بالظنّ الخاصّ وعدم توقّفه على تلك التسمية.

كما لا فرق بيننا وبين من لم يجوّز العمل إلّا بالعلم سوى ما يرجع إلى تسمية الظنّ علماً وعدم تسميته، حسبما أطال الكلام فيه في القوانين[١].

ومنه: الاستشهاد على العمل بمطلق الظنون بما اشتهر من اتفاق الأصحاب على العمل بشرائع عليّ بن بابويه عند إعوزاز النصوص، حيث علم أنّ تنزيل فتاويه منزلة النصوص ليس إلّا من جهة الوثوق الظنّي بكونه لا يفتي إلّا بمتون النصوص، لا من جهة العلم والقطع بنصوصيّة فتاويه.

ومنه: الاستشهاد عليه أيضاً باحتجاج المعالم على حجّية الأخبار بدليل الانسداد[٢]، وعلى تعيين تقليد الأعلم عن قبل أصحابه الذين وصل إليه كلامهم، بأنّ الثقة بقول الأعلم أقرب[٣]؛ نظراً إلى ظهور الأقربيّة في غير الأحوطيّة ممّا يرجع إلى مطلق الظنّ.

ومنه: الاستشهاد أيضاً عليه باحتجاج الشهيد على العمل بظنّ تقدّم بعض الفوائت: بأنّه راجح فلا يعمل بالمرجوح[٤]، وعلى حجّية الشهرة بقوّة الظنّ في

---

(١) القوانين ٢: ١٧٧.

(٢) معالم الدين: ٣٤٦.

(٣) معالم الدين: ٣٨٩.

(٤) ذكرى الشيعة: ١٣٥.

جانب الشهرة[١].

وباحتجاج العلّامة رحمه الله على مسألة الدفن بالشهرة[٢]، وعلى حجّية الاستصحاب بأنّه لو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد[٣].

واحتجاج القدماء طرّاً في حجّية الاستصحاب بقولهم: «ما ثبت دام»، وبردّ المانعين لحجّية الاستصحاب بقولهم: «ما ثبت جاز أن يدوم، وجاز أن لا يدوم».

فإنّ قضية التعليل المذكور في هذه الموارد وغيرها من الموارد التي يقف عليها المتتبّع كثيراً في كلماتهم هو حجّية مطلق الظنّ بحيث لم يبقَ مجال لجواب الفصول؛ بحمل تعليلاتهم المذكورة على التقريب والتأييد أو على الردّ على العامّة.

ومنه: الاستشهاد أيضاً بإحالتهم الموارد الخفيّة لتقديم الأصل على الظاهر، أو الظاهر على الأصل إلى نظر الفقيه حيث أحالوا ما عدا الموارد الجليّة لتقديم الأصل على الظاهر، كتقديم أصالة الطهارة على مشكوك النجاسة بل ومظنونه، ولتقديم الظاهر على الأصل، كتقديم ظهور فعل المشكوك على أصالة عدم فعله، إذا عرض الشكّ بعد تجاوز المحلّ، إلى ما يترجّح في نظر الفقيه، وما ذلك إلا لحجّية مطلق ظنّه.

ومنه: الاستشهاد عليه أيضاً بأنّ الإجماع على حجّية عمل المجتهد بظنّه، وجواز تقليده، ولو أدّى ظنّه إلى العمل بالشهرة، يوجب حجّية العمل بالشهرة ومطلق الظنون، إذا أدّى ظنّه إلى العمل بالشهرة ومطلق الظنون، حسبما أطال

---

(١) ذكرى الشيعة: ٤.

(٢) حكاه القمي في القوانين ٢: ١٢٨.

(٣) نهاية الوصول الى علم الاصول «مخطوط»: لوحة ٢٠٣ ص ١.

الكلام في بسطه في القوانين[١].

ولكن للخصم منع الإجماع، ودعوى أنّه مخطىء آثم مع التقصير، ومعذور مع القصور، كالحال في سائر الخطوات والعثرات الظاهرة من بعض لبعض.

ومنه: الاستشهاد عليه أيضاً بعدم العثور على الفرق بين الظنون بتسمية بعضها ظنوناً خاصّة، وبعضها الآخر مطلقة في كلام أحد من علماء السلف، لا في كلام المشايخ الثلاثة ولا الصدوقين ولا الفاضلين ولا الشهيدين ولا غيرهم، وإنّما هو فرق وتسمية أحدثه المتأخّرون، ولو كان له أصل وفرق لتعرّض له أحد من قدماء الأصحاب كتعرّضهم للقياس وغيره.

تمثيل نقل استاذنا العلّامة عن بعض العلماء الأجلّة من معاصريه أنّه قال: لمّا رجعت من حجّ بيت الله الحرام إلى المدينة رأيت رجلاً جالساً حوله أُناس، وفي يده رغيف يجزّئه بأجزاء صغار، يأكل بعضها ويسقط بعضها الآخر، فسألت من بعض الناس من هذا الرجل؟ فقال: هذا ميرزا محمد الباب رئيس البابية، فقلت: أما سألتموه لِمَ يفعل ذلك بالرغيف الخبز؟ فقالوا: يقول: إنّ أجزاء هذا الرغيف ممّا آمن بعضها ولم يؤمن بعضها الآخر؛ فيأكل الأجزاء التي آمنت ويسقط التي لم تؤمن.

ونقل عن هذا الرجل أيضاً أنّ بعض الأعيان طلب هذا الرجل مع تبعته إلى وليمة فاخرة، فلمّا صنع الطعام الفاخر ووضعه بين أيديهم أبى الرجل المذكور من الأكل، فكلّما انتظرت التبعة لإبتدائه في الأكل حتى يأكلون والتمسوه على الأكل لأجل اتباع التبعة، ولأجل أن صاحب الوليمة خسر خسارة عظيمة في صنعه هذه الوليمة، ولا ينبغي إخجاله بين الناس فأبى من الأكل قائلاً: إنّ هذا الطعام ممّا لم يؤمن فلا آكل منه، فلمّا أيس الحاضرون وأرادوا المضيّ جائعين خائبين قال

---

(١) القوانين ٢: ١١٧.

الرجل: آتوني ممّا في كعب القدر من الطعام فآتوه، فقال: هذا ممّا آمن فأكل فتبعته التبعة في الأكل.

فتفرقة المفرّقين في الظنون في العمل ببعض ما يسمّوه خاصّاً، وطرح ما يسمّوه مطلقاً بعد اشتراك الكلّ في أدلّة الحجّية ـ إذ كلّ ما دلّ على حجّية بعض الظنون بالخصوص دلّ على حجّية سائر الظنون بالفحوى، أو الأولوية ـ من قبيل الرجم بالغيب، ومن قبيل تفرقة الرجل المذكور بين أجزاء رغيف واحد وطعام واحد، في تسميته بعضها ممّا آمن فيأكله وبعضها ممّا لم يؤمن فلا يأكله.

ومنه: الاستشهاد عليه أيضاً بمنطوق آية النبأ[1] بناءً على أنّ المراد من التبيّن أعمّ من التبيّن الظنّي والعلميّ بالتقريب المتقدّم في حجّية الشهرة، والآتي أيضاً في حجّية الأخبار.

إلى غير ذلك من شواهد حجّية مطلق الظنّ للمجتهد التي إن لم تقتض الحجّية مطلقاً ولو عند انفتاح باب العلم فلا أقلّ من اقتضائها الحجّية من باب الكشف عن انسداد باب العلم، وعدم إمكان الاحتياط.

وإذ قد فرغنا من أدلّة الفريقين فلنرجع إلى الأصل في المسألة، ووجوه تقريره على وجه الشرح لكلام الماتن، كما هو موضوع هذه الرسالة.

قوله: «فإنّ حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبّد...إلخ».

[أقول:] وفيه: أولاً: أنه يحتمل أن يكون موضوعها هو إحراز عدم ورود التعبّد به ولو بأصالة العدم والغلبة النوعيّة في الأعدام المقارنة للشكّ وعدم العلم، كما يحتمل أن يكون مجرد الشكّ وعدم العلم، لأنّ الحكم المتعلق بموضوع مقارن لموضوع آخر يحتمل أن يكون موضوع الحكم مقارنه كما يحتمل أن

---

(١) الحجرات: ٦.

يكون نفسه، فلا وجه لتعيين كون الموضوع نفسه دون مقارنه من غير بيّنة وبرهان.

وثانياً: أنّا نترقّى إلى تعيين أن يكون موضوع الحرمة هو إحراز عدم ورود التعبّد به لا مجرد الشكّ وعدم العلم بوجوه:

منها: الاستشهاد بغلبة إناطة الأحكام بالموضوعات الواقعيّة، لا بالعقائد من العلم والشكّ، فالحكم بالحرمة في ما نحن فيه من آثار إحراز الموضوع الواقعيّ ولو بالأصل والغلبة، لا من آثار الشكّ به.

ومنها: الاستشهاد بانفكاك موارد الشكّ الغير المقارنة بمجرى أصالة عدم إتيان المشكوك والغلبة النوعيّة في الأعدام عن الحكم بعدم إتيان المشكوك، كالشكّ بعد التجاوز عن المحلّ والفراغ عن العمل الذي لا يجري فيه أصالة عدم الإتيان، لأنّ الغالب في مثله الإتيان لا عدم الإتيان، فلو كان الحكم بعدم المشكوك من آثار نفس الشكّ فيه لا من آثار إحراز عدمه ولو بالأصل والغلبة النوعية لما انفكّ عن موارد الشكّ الغير المقارنة بمجرى الأصل. فانفكاكه عن هذه الموارد دليل كونه من آثار إحراز العدم الواقعي ولو بالأصل في مورد الشكّ، لا من آثار نفس الشكّ وإلّا لم يتخلّف عن موارد الشكّ المتخلّفة عن مجرى الأصل.

ومنها: الاستشهاد باستناد العلماء طرّاً آثار عدم المشكوك إلى إحراز عدمه ولو بالأصل، وأنّ استناد آثاره إلى مجرّد الشكّ دون الأصل إنّما حدث من المصنّف وفي استصحاب الاشتغال حيث أبدله بقاعدة الاشتغال.

ومنها: الاستشهاد بأنّه لو ترتّب الحرمة في ما نحن فيه على مجرد الشكّ لا على إحراز عدم المشكوك ولو بالأصل لترتّب حكم المستصحب والبراءة في جميع موارد الاستصحاب والبراءة على مجرّد الشكّ أيضاً، لا على الاستصحاب وأصالة البراءة.

نعم، يمكن منع الملازمة توجيهاً لكلام المصنّف بدعوى الفرق بين هذا المورد وسائر موارد الشكّ بأنّ ما قاله المصنّف من أنّ حرمة العمل بالظنّ يكفي في موضوعها عدم العلم، مبنيّ على ما اختاره سابقاً من أنّ محلّ الكلام من معاني العمل بالظنّ هو التدّين به من قبل المولى على أنّه منه، دون سائر معاني العمل به، ومعلوم أنّ التديّن به من قبل المولى على أنّه منه من معاني التشريع والافتراء، الذي يستقلّ العقل بقبحه عند عدم العلم بأنّه من المولى من غير حاجة إلى إحراز عدم كونه منه بالأصل، بل ولو صادف كونه منه في الواقع.

ولكن قد عرفت في ما مرّ عدم إمكان أن يكون محلّ النزاع في العمل بالظنّ في معنى التديّن به، وأنّ النزاع في مطلق العمل به مع الإغماض عن الحيثيّات والعناوين المقارنة له أحياناً، فإنّ التديّن به على وجه التشريع عنوان محرّم آخر لا يقبل النزاع فيه غير عنوان العمل بالظنّ من حيث هو القابل لمحلّ النزاع.

على أنّه مع صحّة مبنى التوجيه المذكور يمكن الاعتذار عن التعويل على أصالة عدم الحجّية في حرمة العمل بالظنّ مع فرض كفاية مجرد الشكّ في حرمته، بأنّ التعويل عليه مع ذلك محمول على مجرّد التأييد والتقريب، أو على أنّه ناظر إلى عنوان العمل بالظنّ من حيث هو مع الإغماض عن حيثيّة كونه تشريعاً وافتراءً، فإنّ حرمته من تلك الجهة لا تنافي حرمته من حيث هو بالأصل، كما أنّ سياق تعقّب كلّ دليل لدليل محمول على الغضّ عما سبقه، أو على مجرّد التأييد والتقريب.

قوله: «ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل».

[أقول:] إذ كما أنّ الأصل دليل حيث لا دليل يخالفه، كذلك هو دليل حيث لا دليل يوافقه، والمفروض أنّ عدم العلم بورود التعبّد دليل فلا حاجة إلى

الأصل.

قوله: «إنّ الأمر دائر بين الوجوب والتحريم».

[أقول:] وفيه: منع الدوران لوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المصنّف من أنّ عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحريم، فلا مسرح لاحتمال الوجوب بعد كون عدم العلم بالحجّية موضوعاً لحكم العقل والنقل على حرمة العمل.

فإن قلت: إنّ كفاية عدم العلم بالوجوب في ثبوت التحريم مبنيّ على أن يراد من العمل بالظنّ: العمل به على وجه التديّن والالتزام بأنّه من قبل المولى في جعله في عرض أدلّة الواقع، وطرح الظواهر والأُصول المقابلة له به، وأمّا لو أُريد منه العمل به على غير هذا الوجه ممّا لا يلزم منه المعرضية لتفويت واقعٍ ولا طرح ظاهرٍ فلا يكفي في حرمته عدم العلم.

قلت: نعم، الأمر كما ذكرت من أنّ العمل بالظنّ على الوجه الثاني لا يكفي في حرمته عدم العلم، إلّا أنّه لا يمكن إرادة هذا المعنى من محلّ نزاع الأُصوليين، لأنّه مسألة فقهية، والذي هو محلّ نزاع الأُصوليين إنّما يناسب إرادة المعنى الأوّل، وهو العمل به على وجه التديّن بأنّه من المولى في طرح الأُصول به واحتسابه من عرض أدلّة الواقع، كما هو معنى العمل بسائر الأمارات والأدلّة الشرعيّة من اليد والسوق وخبر الواحد وغيره.

ثانيهما: أنّ الأمر بالأصالة دائر بين الوجوب وعدم الوجوب، لا الوجوب والحرمة؛ وذلك لأنّ المفروض كون الحرمة حرمة توقيفيّة متفرّعة على عدم الوجوب الذي هو في عرض الوجوب بالأصالة، لا هي في عرضه، ومن المعلوم أنّ الحرمة التوقيفيّة المتفرّعة على عدم الوجوب حكمها حكم عدم الوجوب المقابل لاحتمال الوجوب في مجرى البراءة والإباحة دون التخيير؛ لأنّ التخيير

إن كان تخييراً تعبّديّاً شرعيّاً اختصّ بمورد تعارض الخبرين، وإن كان تخييراً عقلياً واقعياً اختصّ بمورد تعارض السببين اللذين كلّ منهما في عرض الآخر، وقد عرفت أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

قوله: «فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعيّ ...إلخ».

أقول: وما يمكن أن يكون مستند الحكم بتعيين خصوص الاعتقاد القطعيّ في المقام هو استصحاب الاشتغال، أو قاعدة الاشتغال، أو قاعدة دفع الضرر المظنون.

بتقريب: أنّ فعل المظنون حرمته، وترك المظنون وجوبه مظنّة الضرر، كلّ ما فيه مظنّة الضرر يوجب العقل دفعه، لأنّه ألَم نفسانيّ يوجب العقل دفعه.

كما أنّ كيفيّة وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام على كلّ تقديرٍ من تقادير مستند الحكم إمّا نفسي، أو مقدّمي.

وكما أنّ متعلق الاعتقاد على كلٍّ من التقادير المتقدّمة إمّا عمل نفس المكلّف، أو عمل غيره ممّن يقلّده ويستفتيه.

وكما أنّ وصف الاعتقاد القطعيّ إمّا وجدانيّ كالعمل بالظنّ في مقابل الإمام الحاضر، وإمّا حكميّ كالعمل به في زمان الغيبة.

وكما أنّ زمان تحصيل الاعتقاد إمّا قبل انسداد باب العلم، أو بعده.

هذه جملة من وجوه مستند الحكم بوجوب تحصيل الاعتقاد القطعيّ، ومتعلق الاعتقاد ووصفه وزمانه، والحاصل من ضرب بعضها في بعض ثمانية وأربعون صورة.

ويرد عليه: أمّا على تقدير أن يكون مستند الحكم المذكور استصحاب الاشتغال أو قاعدته فمع تقدير أن يكون وجوب تحصيل الاعتقاد وجوباً مقدّميّاً ـ كما هو المشهور المنصور ـ يرد عليه: الإيرادان المذكوران في المتن.

ومع تقدير أن يكون وجوبه نفسياً، فمع فرض كون الاعتقاد القطعيّ المقابل للاعتقاد الظنّي وجدانياً يرد عليه: خروج هذا الفرض عن محلّ النزاع.

ومع فرض كونه حكميّاً، فمع فرض انسداد باب القطع الكافي والوافي في معظم الأحكام، يرد عليه: منع الحكم بتعيين تحصيل الاعتقاد القطعيّ حينئذٍ، بل يتعيّن في تحصيل مطلق الاعتقاد بحكم العقل المستقلّ.

ومع فرض انفتاح بابه يرد عليه: منع الدوران بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد وبين وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي، ضرورة إدّعاء من يرى حجّية مطلق الظنّ رجوع كلّ ما يزعمه الخصم قطعيّ الحكم من الظنون الخاصّة إلى مطلق الظنّ من جهة السند، أو الدلالات، أو المرادات، أو من جهة دفع الموانع والمعارضات.

وأمّا على تقدير أن يكون مستند الحكم هو قاعدة دفع الضرر المظنون فيرد عليه: أنّ الظنّ إمّا يطابق الاحتياط، أو يخالفه.

أمّا على الأول فالعمل به حقيقة عمل بالاحتياط؛ إذ ليس الظنّ حينئذٍ إلّا كالحجر الموضوع في جنب الإنسان.

وعلى الثاني فمعارض؛ إذ كما أنّ ترك المظنون وجوبه وفعل المظنون حرمته مظنّة الضرر، كذلك ترك العمل بالاحتياط. فلو قام الظنّ على وجوب شيءٍ يقتضي الاحتياط تركه، أو حرمة شيءٍ يقتضي الاحتياط فعله فكما أنّ تركه في الأوّل وفعله في الثاني مظنّة للضرر بمقتضى الظن كذلك فعله في الأول وتركه في الثاني مظنّة للضرر بمقتضى الاحتياط، بل لا يبعد ترجيح الاحتياط المعتبر بالأدلّة المذكورة في محلّها على ذلك الظنّ.

[قوله: «مع التمكن، فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ عدم حجّية الأصل في مقابل الظنّ وعدم وجوب

تحصيل الواقع علماً إنّما يوجبان سقوط حرمة العمل بالظنّ من جهةٍ واحدة، وهي الجهة الغير الذاتيّة، وأمّا الحرمة الذاتيّة من جهة الاستناد والالتزام والتشريع والافتراء المحرّم بالأدلّة الأربعة فلا تسقط بما ذكر قطعاً].

قوله: «والموضوع له هذه الرسالة بيان ما أخرج، أو قيل بخروجه ...إلخ».

[**أقول**:] إعلم أنّ المعيار المائز بين خروج ما يخرج وعدم خروجه، لمّا كان هو المعيار المائز بين الظنّ الخاصّ والمطلق، احتيج إلى ارتجال الكلام في بيان المائز بين الظنّ الخاصّ والمطلق.

ومحصّله: أنّ الظنّ الخاصّ عند الظنّة المطلقة: عبارة عمّا لم ينتهِ حجّيته إلى دليل انسداد باب العلم من الظنون، لا من جهة السند، ولا من جهة الدلالة، ولا من جهة الإرادة، ولا من جهة دفع المعارضات المعارضة له، ولا من جهة دفع الموانع الموهنة له.

وعلى ذلك يكون الظنّ المطلق عبارة عمّا ينتهي اعتباره إلى دليل الانسداد من الظنون ولو من جهة واحدة من الجهات الخمس وحينئذٍ يكون الظنّ الخاصّ قسم واحد، والظنّ المطلق أقسام خمسة . ويتفرّع على ذلك صحّة دعوى عدم وجود ظنّ خاصّ في ما بأيدينا اليوم من أدلّة الأحكام رأساً، أو عدم وفائه لمعظم الأحكام على فرض وجوده نزراً.

وسبيل الجواب عنهم حينئذٍ منحصر إمّا في منع اختصاص الظنون الخاصّة بما ينتهي اعتباره من جميع الجهات المذكورة إلى غير دليل الانسداد من الأدلّة القطعيّة المسلّمة الاعتبار بدعوى الاكتفاء في كونه ظنّاً خاصّاً بانتهاء اعتباره إلى ما ذكر من حيث المقتضي للظنّ، ولو انتهى اعتباره من حيث دفع الموانع إلى دليل الانسداد .

وإمّا في تسليم اختصاص الظنّ الخاصّ بما ينتهي اعتباره من جميع الجهات إلى غير دليل الانسداد من الأدلّة القطعيّة المسلّمة الاعتبار، إلّا أنّه يمنع عدم وفاء مثل هذه الظنون بمعظم الأحكام.

والجواب بالطريق الثاني وإن كان أسدّ إلّا أنّ الالتزام به صعب مستصعب؛ وبالطريق الأوّل وإن كان أضعف بمطالبة الفارق بين المقتضي للظنّ ومانعه، إلّا أنّ الالتزام به أسهل، وعليه اعتماد المجيبين، كالفصول[1] وغيره أيضاً.

وكيف كان، فعلى الأوّل يكون المخرج للظنّ عن تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ ما ينتهي معه المقتضي للظنّ إلى غير دليل الانسداد، كالظنون المعمولة لتشخيص المرادات من ظواهر ألفاظ الكتاب والسنّة على التحقيق الآتي.

وعلى الثاني يكون المخرج له هو ما ينتهي معه الظنّ إلى غير دليل الانسداد من جميع الجهات المذكورة، لا من جهة المقتضي فقط.

وإذ قد عرفت أنّ المخرجات للظنّ عن تحت الأصل على قسمين، فليكن ذلك في مداد النظر وصفحة الخاطر، لكي تعرف المخرجات الآتية من أيّ قسم منها.

قوله: «فممّا لا خلاف فيه».

[أقول:] إلّا ما يحكى عن الأمين الاسترآبادي في فوائده[2] المدنيّة من عدم تجويز العمل بظواهر الألفاظ، سواء كانت من ظواهر الكتاب أو السنّة، ودعوى استناد عمله بأخبار الكتب الأربعة إلى كونها قطعيّة الدلالة بواسطة احتفافها بالقرائن المفيدة له القطع من تضافر ونحوه، مضافاً إلى اشتراكه في دعوى سائر الأخباريّة من كونها قطعيّة السند. وهو بمكان من الغلوّ في الدعوى. ويكفيه بداهة كذبها، ورجوع الخلافين المذكورين إلى الصغرى لا الكبرى.

---

(١) لاحظ الفصول: ٢٨١.

(٢) انظر الفوائد المدنية: ٨٩و ٩٠و ١٥٤.

فإن قلت: تقدير كون النزاع في حجّية الكتاب وحجّية فهم غير من قصد إفهامه بالخطاب صغروياً يستلزم صغرويّة جميع النزاعات الأُصولية بل الفقهية، بل الكلامية والحكمية، ضرورة أنّه ما من نزاع إلّا ويمكن أن يفرض له كبرى مسلّمة؛ إذ لا أقلّ من فرض كبرية حقّية الواقع وحسنه ووجوب متابعته.

قلت: نعم لا اختصاص بصغروية النزاع في ما نحن فيه، بل كلّ نزاعٍ من النزاعات صغرويّ بالنسبة إلى ما يفرض له من كبرى مسلّمة، وكبرويّ بالنسبة إلى نفسه، والإغماض عن فرض كبرى مسلّمة له، وكذا النزاع الآتي في أنّ اعتبار الظواهر هل هو من باب الظنّ الشخصيّ والفعليّ، أم من باب الظنّ الشأنيّ والنوعيّ ولو قام الظنّ الغير المعتبر على خلافه بالنسبة إلى نفسه؟ كبرويّ، وبالنسبة إلى فرض كونه نزاع في تشخيص الظهور وعدمه بعد مسلّمية اعتبار كلّ ظاهر صغرويّ لا محالة.

إلّا أنّ المدار في صغرويّة النزاع ليس على مجرّد فرض أن يكون له كبرى مسلّمة بل إنّما هو مبنيّ على تحقّق ذلك الفرض ووقوعه في البين كما لا يخفى.

قوله: «فتفصيله: أنّه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع من العمل بظواهر الكتاب».

[أقول:] ولكن اختلفوا في كميّة المنع، فمنهم من منع العمل بالكتاب مطلقاً، لا بظواهره ولا بنصوصه، حتى نقل عن بعض مشائخهم التصريح بعدم جواز العمل حتى بنصوص مثل ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾[1] لو لم يرد تفسيره. ومنهم من فصّل بين الظواهر والنصوص، وعن الحدائق[2] في مقدّماته تفصيل آخر بين آيات الأحكام وبين غيرها من آيات القصص والحكايات والوعد والوعيد، حيث خصّ المنع بآيات الأحكام دون غيرها.

---

(١) التوحيد: ١.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ٣١ ـ ٣٢.

ولكن الحقّ هو حجّية محكمات الكتاب مطلقاً من غير فرق بين آيات الأحكام وغيرها، ولا بين النصوص والظواهر بالأدلّة الأربعة.

ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿أفَلا يَتَدَبَّرونَ القُرآنَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿ليدَّبَّرُوا آياتِه﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿هذا بَيانٌ لِلنّاسِ﴾[٣] ﴿وَما هُوَ إلّا ذِكْرٌ لِلعالَمِينَ﴾[٤] ﴿هُدىً وَرَحْمَةً﴾[٥] ﴿وإذا تُتلَىٰ عَلَيهِمْ آياتُنا بَيِّناتٍ﴾[٦] و ﴿قرآناً عَرَبِياً﴾[٧]، و﴿بِلِسانِ قَوْمِه﴾[٨]، وفيه ﴿تِبْياناً لِكُلِّ شَيءٍ﴾[٩] ﴿ما فَرَّطْنا فِي الكِتابِ مِنْ شَيءٍ﴾[١٠].

إلى غير ذلك من الآيات المستفيضة، الصريحة في حجّية القرآن بنفسه ولو في الجملة، وهذه الدلالة قطعيّة بملاحظة سياقها، أو بورود التفسير فيها، فلا دَور، ولا مصادرة في الاستدلال بها.

وأمّا من السنّة فوجوه من القول، ووجوه من الفعل، ووجوه من التقرير، التي أُشير إلى تفصيلها في الفصول[١١] والقوانين[١٢] والمتن[١٣].

وأمّا من الإجماع فيكفي ما في الفصول من أنّه اتفق علماء الإسلام

---

(١) محمد: ٢٤.
(٢) ص: ٢٩.
(٣) آل عمران: ١٣٨.
(٤) القلم: ٥٢.
(٥) الأعراف: ٥٢.
(٦) يونس: ١٥.
(٧) طه: ١١٣، الزمر: ٢٨.
(٨) ابراهيم: ٤.
(٩) النحل: ٨٩.
(١٠) الأنعام: ٣٨.
(١١) الفصول: ٢٤٠ و ٢٤١.
(١٢) القوانين ١: ٣٩٣ ـ ٣٩٧.
(١٣) لاحظ الفرائد: ٣٦ ـ ٣٩.

والمنتسبين إليه من الأنام على حجّية الكتاب الكريم والقرآن العظيم، والمنكر لحجّيته مخالف لضرورة الدين، وربما خرج به عن فرقة المسلمين[١].

وبالجملة، فقد جرت طريقة العلماء من الموافقين والمخالفين على التمسك بالكتاب المبين، والرجوع إليه في مقام التنازع في مباحث الدين، ولهذا لا يرى لهذه المسألة عنوان في كتب المتقدّمين مع تداول احتجاجهم به وركونهم إليه؛ وليس ذلك إلّا لعدّهم حجّيته من المطالب الضروريّة والمباحث البديهيّة بعد ثبوت حقيقة الشريعة، إلى أن انتهت النوبة إلى جماعة من متأخّر الأخبارية. ولا ريب أنّ مثل هذا الاتّفاق كاشف عن قول رؤسائهم وتقريرهم إيّاهم على ذلك.

وأمّا من العقل فيكفي قاعدة اللطف حيث لا إشكال في أنّ حجّيته ممّا يقرّب العباد إلى الطاعة والإرشاد والهداية، ويبعّدهم عن المعصية والضلالة. والاستقراء حيث إنّه لا شكّ في أنّ جميع الكتب السماويّة من التوراة والإنجيل والزبور وغيرها كانت حجّة بنفسها فكذا القرآن العظيم بالطريق الأولى.

وأنّه لو لم يكن ألفاظ الكتاب في نفسها حجّة لزم عدم إعجاز القرآن بالفصاحة التي هي من صفات اللفظ، ولا بالبلاغة التي لا تعرض اللفظ إلّا بالقياس إلى ما أُريد به من المعنى، وعدم صحّة طلب المعارضة بالمثل والتحديد بكلام الله الحقيقي، والاتّصاف بكونه ذكراً عربيّاً، إلى غير ذلك ممّا فصّله الفصول[٢] والقوانين[٣].

قوله: «والجواب عن الاستدلال بها».

[أقول:] ومحصّل الجواب عنها، أولاً: بمعارضتها بما هو أكثر عدداً، وأقوى سنداً ودلالة وعملاً من الآيات والأخبار، قولاً وفعلاً وتقريراً، ومن

(١ و ٢) الفصول: ٢٤٠.

(٣) القوانين ١: ٣٩٣.

الإجماع والعقل التي لا يكافؤها المعارض من أخبار المنع من التفسير التي ينبغي طرحها لولا تواترها، والجمع بينهما لأجل تواترها بحمل التفسير على أحد الوجوه المذكورة في المتن.

فإن قلت: الجمع يحتاج إلى شاهد، ولا شاهد في البين.

قلت: تعيين أحد الجموع عند تعدّدها يحتاج إلى شاهد، وأمّا أصل الجمع فلا يحتاج إلى ما وراء اللابديّة المفروضة من عدم إمكان الطرح في ما بلغ حدّ التواتر.

وثانياً: سلّمنا تكافؤهما، لكن لنا على الجمع بحمل التفسير أو الرأي على كلٍّ من محامله الثلاثة المذكورة في المتن شاهدا وشاهدين.

أمّا حمل التفسير على كشف القناع والمغطّى ـ المختصّ صدقه بتفسير المتشابهات والمجملات الخارجة عن محلّ النزاع ـ فشاهده التتبع في كتب اللّغة والمحاورات العربيّة في معنى التفسير.

وأمّا حمل الرأي على كلٍّ من معنييه المذكورين في المتن، فشاهده القرائن الداخليّة والخارجيّة المذكورة في المتن.

قوله: «وتقريره التمسك بقوله تعالى: **﴿والمحصنات من الذين﴾** ...إلخ».

أقول: تفصيل هذا التقرير ما في الوسائل[1] بسنده إلى الحسن بن الجهم، قال: قال لي أبو الحسن الرضا يا أبا محمد: «**ما تقول في رجل تزوّج نصرانيّة على مسلمة؟ قلت: جعلت فداك وما قولي بين يديك؟ قال: لتقولنّ فإنّ ذلك يعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج النصرانيّة على مسلمة، ولا على غير مسلمة، قال: ولِمَ؟ قلت: لقول الله عزّوجلّ: ﴿ولا تَنكحِوا المُشْرِكاتِ حَتّى يُؤمِنَّ﴾**[2]**، قال: فما**

---

(١) الوسائل ١٤: ٤١٠ ب «١» من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه ح ٣.

(٢) البقرة: ٢٢١.

تقول في هذه الآية : ﴿والمُحصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتوا الكِتابَ من قَبلِكُمْ﴾[١]؟ **قلت: فقوله: ﴿ولا تنكحِوا المُشْرِكاتِ﴾ نسخت هذه الآية؟ فتبسّم ثمّ سكت».**

وفيه أيضاً أنّ آية حلّ المحصنات من الذين أُوتوا الكتاب نسخت بقوله: **﴿لا تنكحِوا المُشْرِكات﴾**، في خبر[٢]، وبقوله: **﴿ولا تُمسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ﴾**[٣] في هذا الخبر، وفي خبرين آخرين[٤].

وأمّا ما رواه السيّد المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه[٥] من العكس وهو ناسخية آية تحليل المحصنات لآية تحريم المشركات فحمل على التقية، أو الضرورة، أو المستضعفة، أو المتعة، أو على أنّ آية لاتنكحوا المشركات نسخت ما قبلها ثمّ نسختها آية تحليل المحصنات بعدها، كما يظهر من رواية السيّد المتقدّمة.

قوله: «ممّا لا يظهر إلّا للمتأمّل».

[أقول:] ويمكن منعه بناءً على أنّ عدم سقوط أصل المسح من الأُمور المركوزة في ذهن السائل بالقواعد المعروفة المركوزة في ذهن العقلاء، حتى النسوان والصبيان منهم، من أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور ونحوه، فيتعيّن سؤاله وإشكاله حينئذٍ في اعتبار المباشرة في المسح وعدمه، وعلى ذلك فمجرد دلالة الآية على نفي العسر والحرج يثبت وجوب المسح على إصبعه المغطّى بظاهره من دون واسطة التأمّل في أنّ دليل الحرج إنّما ينفي من التكليف مقدار الموجب للحرج وأنّ المقتضي للتكليف في ما عداه من الباقي سليم عن المانع. وحينئذٍ

---

(١) المائدة: ٥.

(٢ و ٤) الوسائل ١٤: ٤١٠ ـ ٤١١ ب «١» من أبواب ما يحرم بالكفر ح٧ و١ و٤.

(٣) الممتحنة: ١٠.

(٥) رسالة المحكم والمتشابه (مخطوط): ٣٥. هذا وقد ورد ضمن الرسالة في جامع الأخبار والآثار ٣: ١٣١ ـ ١٣٢.

فالآية بظاهرها دالّة على ما حكم به الإمامعليه السلام من دون واسطة التأمّل.

ولا يخفى أنّ هذا الفرض هو الأقرب إلى إحالته... معرفة حكم المسح إلى الكتاب مؤمياً إلى عدم احتياجه إلى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن.

قوله: «وتندفع هذه الشبهة: بأنّ المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات ...إلخ».

[أقول:] وبعبارةٍ أُخرى: أنّ العلم بوجود مخالفات الظواهر، علم في الجملة منتزع عمّا بأيدينا بحيث يرتفع ذلك العلم بعد الفحص فضلاً عن إبقاء أثره بعده، لا علم إجماليّ متحقّق كالعلم إجمالاً بمخالفة أحد معني المشترك لمقصود المتكلّم، وأحد الإنائين لإباحة الشارع، وأحد الظاهرين لظاهره كما في العامّين من وجه، وشبههما من المجملات الذاتيّة أو العرضيّة المتحقّقة إجمالها حتى بعد الفحص.

فإن قلت: إنّ الكلام في ما كان المقتضي للعمل هو الظهور خاصّة لا المنضمّ إلى الفحص.

قلت: إنّ المقتضي وهو الظهور موجود، والفحص إنّما هو لدفع المانع؛ لا لإحراز المقتضي حتى ينافي ما ادّعينا.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما يرد ثالثاً على الوجه الثاني للمنع من: أنّ العلم بطروّ التقييد والتخصّص المستلزم لوجوب الفحص إنّما هو بالنسبة إلى أُمثالنا، وأمّا بالنسبة إلى الحاضرين مجلس الخطاب فلا، وذلك أمّا على القول بعدم تكليفهم بالمخصّصات والمقيّدات فظاهر، وأمّا على القول بتكليفهم بها فلعدم اختفاء قرائنها عليهم، فالدليل على فرض تسليمه أخصّ من المدّعى.

قوله: «وثانياً: بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل».

[أقول:] ولهذا لو ورد خاصّ بعد عامّ ثمّ شكّ في مقدار تخصيصه أُخذ بالمتيقّن، ونفي الزائد بأصالة العدم، فالمشكوك بعد إحراز الظهور من قبيل المانع المدفوع بالأصل.

[ولكن فيه: أنّ أصالة عدم المانع كأصالة عدم التخصيص إنّما يجري في ما لو كان كلّ من المانع والتخصّص مسبوقاً بالعدم، وأمّا في ما لم يكن ـ كما في الشبهة المصداقيّة والمفهوميّة كما في ما نحن فيه ـ فلا مجرى لأصالة عدمه].

ثم إنّ ما ذكره الماتن من وجهي منع الأخبارية حجّية الكتاب إنّما هو العمدة في منعهم، وإلّا فللشيخ الحرّ العامليّ[1] ـ على ما حكي عنه ـ وجوه أُخر على منع حجّية ظاهر الكتاب منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلى الرَّسُولِ وإِلى أُولِي الأَمرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنّا أَنزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ﴾[4].

والجواب أمّا عن الأوّل فأوّلاً: أنّ الإتّباع ظاهره التأسّي في الأفعال، كما يقال: المأموم تبع لإمامه، أي ملحق به.

وثانياً: أنّ الأخذ بظواهر القرآن عين اتّباع الرسول، ضرورة أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق أهل اللسان.

وعن الثاني أوّلاً: بأنّ المراد من الردّ إلى الرسول وإلى أُولي الأمر: ردّ الأُمور المتعلّقة بالجهاد من التدبيرات ونحوه، لا ردّ ظواهر القرآن ونصوصه.

---

(١) لاحظ الفوائد الطوسية: ١٧٠.

(٢) آل عمران: ٣١.

(٣) النساء: ٨٣.

(٤) النحل: ٤٤.

وثانياً: لو تنزّلنا فإنّما المراد ردّ الأُمور الغير الظاهرة من القرآن كالمتشابهات والمجملات، لا ردّ مطلق الأُمور، كيف وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنْ تَنازَعْتُم فِي شيءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[1] والردّ إلى الله الردّ إلى محكم كتابه، والردّ إلى الرسول الأخذ بسنّته الجامعة.

وعن الثالث أوّلاً: بأنّ تبيين الكتاب ظاهر في إبلاغه المقابل للكتمان، لا تفسير آياته.

وثانياً: سلّمنا أنّ معناه اللغوي هو الكشف والإيضاح، إلّا أنّ صدق الكشف والإيضاح مختصّ بتفسير مجملاته ومتشابهاته، لا نصوصه وظواهره؛ كيف؟ ولو كان المراد منه تفسير الكلّ لزم إخلال الرسول في إمتثاله لعدم تفسيره الكلّ للنّاس.

[هذا كلّه، مضافاً إلى ما في أصل الاستدلال بظواهر الكتاب على عدم حجّية ظواهر الكتاب من الدور، والمصادرة، وما يلزم من وجوده عدمه.

ثمّ الفرق بين وجوه المنع من العمل بظواهر القرآن كون المنع على ما استدلّ به السيّد الصدر[2]، هو مقتضى الأصل، لاقتضائه الإجمال الذاتيّ في ظواهر القرآن، وعلى سائر وجوه المنع، هو مقتضى خلاف الأصل في الظواهر لعدم اقتضاء شيءٍ منها الإجمال الذاتيّ، بل غاية اقتضائها هو المانع الخارجيّ، أو الإجمال العرضي].

قوله: «إذ ليست آية متعلّقة بالفروع أو الأُصول إلّا ورد في بيانها ...إلخ».

أقول: ومحصّل مستند هذا الوهم: أنّ جملة من الآيات واردة مورد حكم آخر، فلا يمكن التعويل على عمومها وإطلاقها في الاستدلال، وجملة منها

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) شرح الوافية (مخطوط): لوحة ٥٢.

ضرورية لاتحتاج إلى الاستدلال، وجملة ثالثة مجملة أو متشابهة لا تنفعنا بحال، وجملة رابعة مخصّصة بما يوجب الوهن والإشكال، فلا يبقى إلّا أقلّ قليل لا يصلح للجدال.

قوله: «إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها».

أقول: قد تصدّى للإصرار التامّ غير واحدٍ من أساتيدنا الأعلام وفاقاً لجلّ الخواصّ وكلّ العوامّ على تواتر القرآن عن النبيّ صلى الله عليه وآله، كمّاً وكيفاً.

أمّا تواتر كمّه فمعناه القطع بورود جميع موادّه الجوهريّة من الحروف والكلمات عن مصدر النبوّة، على وجه لم يتطرّقه التحريف بزيادة ولا نقيصة.

كما أنّ تواتر كيفه معناه القطع بورود جميع قراءاته السبع، بل العشر المعروفة إلّا ما شذّ منها عنه صلى الله عليه وآله، مستدلّين على تواتره ببعض الآيات والأخبار المتشابهة، حسبما في القوانين[1] عمدته الاستدلال عليه بقضاء توفّر الدواعي نقل ما تضمّن الإعجاز وسائر الفوائد والأحكام تواتراً.

وفيه: أنّ تضمن القرآن لتلك الفوائد إنّما يكون سبباً لتوفّر الدواعي على نقله كمّاً أو كيفاً على وجه التواتر إذا كان كمّه أو كيفه أمراً منضبطاً عند عامّة الناس، في حال حياة النبيّ صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم بين الخاصّة والعامّة عدم انضباط كمّه بين الناس في حال حياته صلى الله عليه وآله فضلاً عن انضباط كيفه حتّى يتوفّر الدواعي على نقله تواتراً؛ بل إنّما كان في حال حياته أجزاء متفرّقة، عند كلّ واحدٍ من كتّابه الأربعة عشر جزء منها، لأنّهم كانوا في الأغلب ما يكتبون إلّا ما يتعلّق بالأحكام، وإلّا ما يوحى إليه في المحافل والمجالس، ولم يكتب تمام ما كان ينزل عليه حتى في خلواته ومنازله، إلّا أميرالمؤمنين، لأنّه كان يدور معه كيف ما دار، فكان مصحفه أجمع وأتمّ من سائر مصاحف غيره.

---

(١) القوانين ١: ٤٠٣.

فلمّا مضى رسول الله ﷺ إلى لقاء حبيبه وتفرّقت الأهواء بعده جمع أميرالمؤمنين القرآن كما أُنزل وشدّه بردائه وأتى به إلى المسجد، فقال لهم: هذا كتاب ربّكم كما أُنزل، فقال الثاني: ليس لنا فيه حاجة هذا، عندنا مصحف فلان، فقال عليه السلام: لن تروه ولن يراه أحد حتى يظهر القائم. ثمّ أمر أن يحضر عند فلان كلّ ما كان عند الكتّاب وغيرهم من تلك الأجزاء المتفرّقة، فلمّا اجتمعت عند الفلان انتخب منها ما شاء ثمّ طبخ الباقي خوفاً من بروزها، وعناداً لما كان فيه من الأُمور والأحكام المخالفة لهواه وهوى أقرانه، ثمّ استنسخ ممّا انتخبه سبع نسخ خالية عن النقط والإعراب، مع ما فيها من الاختلاف في الكلمات والحروف، فحبس منها بالمدينة مصحفاً وأرسل إلى كلّ واحدٍ من مكّة والشام والكوفة والبصرة واليمن والبحرين مصحفاً مصحفاً[1]، فلما دفعت إليهم المصاحف على ذلك الحال تصرّفوا في إعرابها ونقطها وإدغامها وإمالتها، ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربيّة.

فهذا هو وجه الاختلاف الواقع بين القرّاء في القراءة على ما صحّت الأخبار به من جماعة من الخاصّة، بل ومن بعض أعاظم علماء العامّة، كما يقف عليه المتتبع في الكتب المفصّلة في هذه المسألة[2].

وأمّا ما استظهره غير واحدٍ من أساتيدنا الأعلام من الإجماع على تواتر القرآن كمّاً وكيفاً فإنّما هو إجماع على جواز العمل والاستدلال به، وقراءته على حسب ما يقرأه الناس، لا على تواتره بالمعنى المتقدّم، كما يشهد عليه جملة من الأخبار.

قوله: «ومع التكافؤ لابدّ من الحكم بالتوقّف والرجوع إلى غيرهما».

---

(١) منبع الحياة المطبوع ضمن الشهاب الثاقب: ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) لاحظ القوانين ١: ٤٠٣ ـ ٤٠٥.

[أقول:] وذلك لعدم المناص عن ذلك إلى شيء آخر من الترجيح، ولا الجمع، ولا التخيير.

أمّا الترجيح فلعدم المرجّح بالفرض أوّلاً، وعدم الحاكم بالترجيح من عقل أو نقل لما سيأتي ثانياً.

وأمّا الجمع فلأنّه وإن كان أولى من الطرح سيما في مقطوعي الصدور حيث يكون قطعيّة صدورهما قرينة تأويل ظاهريهما وصرف كلّ منهما عن ظاهره؛ ضرورة عدم مزاحمة الظنّ للقطع، إلّا أنّه لما كان المفروض عدم قرينة معيّنة من العرف ولا من غيره على تعيين المأوّل إليه والمصروف إليه كان المرجع بعد الالتزام بالجمع بين مقطوعي الصدور وصارفية القطع بالصدور عن ظاهريهما إلى التوقف من جهة تعيين المراد والمصروف إليه، فكان المآل بالأخرة بعد الالتزام بالجمع والقرينة الصارفة إلى التوقف في تعيين المصروف إليه، والرجوع إلى غيرهما أيضاً.

وأمّا التخيير بينهما فلأنّه إمّا واقعيّ، أو ظاهري، والظاهريّ إمّا شرعيّ، أو عقليّ، ولا مسرح لشيءٍ من أقسامه الثلاثة في الآيتين المتكافئتين.

أمّا التخيير الواقعيّ فلتوقّفه على تنصيص به أو قيام قرينة عليه، مثل ورود التكليفين في وقتٍ لا يسع لأكثر من واحدٍ منهما حيث جعل قرينة إرادة التخيير الواقعي منهما.

وأمّا التخيير الظاهريّ الشرعيّ فلاختصاص نصوصه بالخبرين المتعارضين بعد التكافؤ، فلا سبيل لتعديته إلى الآيتين المتكافئتين إلّا من باب القياس الذي ليس من مذهبنا.

وأمّا الظاهريّ العقلي فلانحصار حكم العقل به في مثل تزاحم الواجبين المندرج في قاعدة «ما لايدرك كلّه لا يترك كلّه» كما في إنقاذ أحد الغريقين

المتزاحمين بعد فقد المرجّح، وفي مثل دوران الأمر بين المحذورين كالواجب والحرام حيث لا مندوحة، بخلاف تعارض الآيتين لبقاء المندوحة والتوقّف في المراد منهما بالرجوع إلى ثالث، إلّا إذا فرض دورانهما بين المحذورين أيضاً كالوجوب والحرمة فيلحق حينئذٍ بمورد التخير العقليّ حينئذٍ.

قوله: «أو مطلقاً بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا».

[أقول:] وتوجيه ذلك المبنى: أن الترجيح سواء كان من حيث الدلالة أو السند، إمّا عقلي ويختصّ بتعارض متيقّن الحجّية لمشكوكه، كترجيح تقليد الأعلم على غيره ونحوه مما يدور بين وجوبه تعييناً أو تخييراً بينه وبين غيره، فلا يتأتى في اشتباه الحجّة مع اللاحجّة، كما في ما نحن فيه.

وإمّا شرعيّ ويختصّ بتعارض الخبرين، فلا ينهض إلى تعارض الآيتين فضلاً عن اشتباه الحجّة مع اللاحجّة فيهما.

نعم، لو صحّ سند أحد الآيتين أو كلاهما أمكن ترجيح الأصحّ على الصحيح، والصحيح على غير الصحيح، تعميماً لمورد الترجيح الشرعي للآية بتنقيح المناط، إلّا أنّ تصحيح السند على النهج المعتبر في تصحيح الأخبار مجرّد فرض لاوقوع له ظاهراً في الآيات؛ لأنّ المفروض تلقّيها من آحاد القرّاء أو الكتّاب الغير المنضبط حالهم في الديانة، فضلاً عن الصيانة، وهذا وجه استظهار المصنّف على ما في بعض النسخ مبنى عدم الترجيح مطلقاً.

قوله: «أمكن القول بعدم قدحه».

[أقول:] لكن لا من جهة توهّم عدم ابتلاء المكلّف في طرفي تلك الشبهة المحصورة ليكون العلم الإجمالي باختلال بعض الظواهر من قبيل العلم الإجمالي بنجاسة ما يدخل تحت ابتلاء المكلّف وما لا يدخل تحت ابتلائه ممّا هو داخل تحت ابتلاء مكلّف آخر في عدم تنجز ذلك العلم التكليف على أحد من العالمين

به، ورجوعه إلى الشكّ البدويّ بالنسبة إلى كلّ منهما حتى يمنع تلك الدعوى بتقريب: أنّ جميع الأحكام من العبادات والمعاملات والعقود والإيقاعات وإن لم يدخل تحت ابتلاء مكلّف واحدٍ من المقلّدين، إلّا أنّه داخل تحت ابتلاء كلّ واحدٍ من المفتين لا محالة، وهو كافٍ في قدح الاستدلال بظواهر تلك الأحكام، بل إنّما هو من جهة ما أشار إليه الماتن بقوله: «لاحتمال...إلخ» وتوضيحه: أنّ العلم الإجمالي باختلال أحد الظواهر بعد احتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلّقة بالأحكام، من قبيل العلم الإجمالي الذي ليس لكلا طرفيه أثر في الرجوع إلى الشكّ البدويّ، كالعلم الإجمالي بوقوع نجاسة في ما ينفعل بمجرّد ملاقاتها، أو في ما لا ينفعل بها لكرّيته أو لمسبوقيّته بالنجاسة في عدم تأثير ذلك العلم في ما يحتمل الإنفعال ورجوعه إلى الشكّ البدويّ بالنسبة إليه في استصحاب طهارته.

قوله: «فافهم».

[أقول:] إمّا إشارة إلى تقوية ما ذكره بتقريب أنه ولو تنزّلنا إلى فرض العلم الإجمالي باختلال ظواهر خصوص الأحكام شبهة محصورة، إلّا أنّه مع ذلك لا يبعد عدم قدحه في الاستدلال بواسطة قيام الإجماع والسيرة والنصوص الدالّة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز الاستدلال بظواهر الكتاب.

وإمّا إشارة إلى تضعيف ما ذكره ببيان الفرق بين العلم الإجمالي باختلال الأحكام والعلم الإجمالي باختلال أحد الظواهر في أن العلم الإجمالي باختلال بعض الأحكام وإن لم يمنع من استصحاب عدم تنجّز الحكم على المكلف، إلّا أنّ العلم الإجمالي باختلال أحد الظواهر مخلّ بظهور كلّ واحدٍ من تلك الظواهر المنوط بظهوره الاستدلال، سيما على القول باعتبار الظواهر من باب الظنّ الشخصيّ سواء كان العلم الإجمالي باختلال أحد الظواهر من قبيل الشبهة

المحصورة أو الغير المحصورة. ولهذا لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص عندنا معاشر المشهور، فالعلم الإجمالي باختلال بعض الظواهر، نظير الظنّ الحاصل من القياس في أنّه وإن لم يكن معتبراً في نفسه إلّا أنّه مخلّ في اعتبار ما يعتبر فيه عدم الظنّ على خلافه، فكم من غير معتبر يخلّ باعتبار المعتبر.

قوله: «مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره».

[أقول:] أمّا وجه الملازمة فهو ما أشار إليه الماتن بقوله: «لأنّ من تلك الظواهر ظاهر آيات الناهية عن العمل بالظنّ مطلقاً»[1].

وأمّا وجه بطلان اللازم فلأنّ الغرض من قول القائل: «صدّق زيداً في جميع ما يخبرك» فأخبرك زيد بألف من الأخبار ثمّ أخبر بكذب جميعها، إن كان هو تصديق زيد في تلك الأخبار، دون تصديقه في تكذيبها، فإفادة ذلك بقوله: «صدّق زيداً في جميع ما يخبرك» بعد ما فرض أن من جملة أخباره هو تكذيب أخباره نقض للغرض، وإن كان الغرض هو تصديقه في تكذيبها فإفادة ذلك بقوله: «صدّق زيداً» دون قوله كذّبه أشبه شيءٍ بالأكل من القفا في القبح وعدم صدوره من العاقل إلّا لداعي من الدواعي النادرة، بل المعدومة في ما نحن فيه من حجّية الكتاب؛ إذ لا داعي لصدور مثله عن العاقل سوى المزاح والدعابة ونحوه ممّا لا يتأتي في مقام البحث عن حجّية الكتاب.

قوله: «وفيه: أنّ فرض وجود الدليل على حجّية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر».

[أقول:] وأمّا ما في القوانين[2] من الإيراد عليه: بأنّ المراد من وجود الدليل

---

(١) فرائد الأصول: ٤٠.

(٢) القوانين ٢: ١٠٩ ـ ١١٠.

على حجّية الظواهر إن كان هو الإجماع القائم على حجّية ظواهر الكتاب طرّاً، فهو غير قابل لإخراج ظواهر آيات التحريم عن ظهورها في العموم، لاستحالة اتحاد المخصّص ـ بالكسر ـ مع المخصّص ـ بالفتح ـ، وإن كان إجماعاً آخر غير الإجماع الأوّل فهو خروج عن محلّ الكلام؛ لأنّ غاية ما يسلّم من محلّ الكلام إنّما هو إجماع واحد على حجّية الظواهر مطلقاً، لا إجماع آخر وراء ذلك الإجماع على صرف ظواهر آيات التحريم عن شمول ظواهر الكتاب، ولا إجماع ثالث وراء ذلك الإجماعين على صرف ظواهر آيات التحريم عن شمول نفسها.

ففيه: بعد اختيار الشقّ الأوّل أنّ معقد الإجماع الأوّل لا يشمل ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بظواهر الكتاب حتى يحتاج صرف ظهورها عن ذلك إلى إجماع آخر، لكن لا لقصور دلالة اللفظ عن تعميم نفسه ـ كما هو الوجه في عدم شمول الآيات الناهية عن العمل بالظنّ لنفسها حتى يدفعه وجود الفارق بينهما بديهة ـ بل لأنّ دخول ظواهر الآيات الناهية في معقد الإجماع على حجّية الظواهر، يستلزم خروجها، وما شأنه ذلك لا يصلح أن يدخل لاستلزامه الهذرية وخلوّ الإجماع عن الفائدة، فعدم صلوح دخوله قرينة عدم دخوله، كما أنّ عدم صلوح حمل الأسد على الحيوان المفترس في قولك: «زيد أسد» قرينة إرادة الرجل الشجاع. وأيضاً لدوران الأمر بين دخول الآيات الناهية في معقد الإجماع وخروج ما عداه، وبين العكس، ولا ريب أنّ العكس متعيّن لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأنّ المقصود من الكلام حينئذٍ ينحصر في بيان عدم حجّية الكتاب، ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجّيته قبيح في الغاية وفضيح إلى النهاية، كما يعلم من قول القائل: «صدّق زيداً في جميع ما يخبرك» فأخبرك زيد بألف من الأخبار ثمّ أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: «صدّق...إلخ» خصوص هذا الخبر.

قوله: «فتأمّل».

[أقول:] إشارة إلى تقوية عدم شمول الآيات الناهية لأنفسها بالوجهين المتقدّمين:

أحدهما: قصور دلالة اللفظ عن تعميم نفسه، فإنّ آيات التحريم نظير قول القائل: «كلّ كلامي كاذب» في قصور موضوعه عن شمول نفسه من جهة تأخير كلامية نفسه عقلاً عن ثبوت الحكم بالكذب لموضوعه وهو الكلام، وليست نظير: «كلّ كلامي مؤلّف» في شمول الحكم بالتأليف لنفس القضية المثبتة للحكم، فإنّ شمول الحكم لنفس القضية المثبتة للحكم في هذا المثال إنّما هو من باب تنقيح المناط الخارجيّ المفقود في ما نحن فيه، لا من باب وفاء عموم اللفظ به.

ثانيهما: أنّ دخول نفس الآيات الناهية في مفاد الآيات الناهية يستلزم خروجها عن الإفادة، وما شأنه ذلك لا يصلح أن يدخل لاستلزامه الهذرية، وخلوّ الآيات الناهية عن الإفادة فعدم صلوح دخوله قرينة عدم دخوله لو فرضنا إمكان دخوله، كما أنّ عدم صلوح حمل الأسد على الحيوان المفترس في قولك: «زيد أسد» قرينة إرادة الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس حسبما تقدّم.

قوله: «وفيه: ما لا يخفى».

[أقول:] ضرورة أنّ القطع بالحجّية لا يوجب خروجها عن موضوع الظنّ واندراجها في موضوع العلم، بل غاية ما يوجب خروجها عن حكم الظنّ كما لا يخفى. فبان أنّ خروجها من باب التخصيص لا التخصّص.

قوله: «ويمكن توجيه هذا التفصيل».

أقول: يمكن توجيه هذا التفصيل بوجوه ثلاثة:

أحدها: بأنّ الظهور اللفظي ليس بحجّة إلّا من باب الظنّ الاطميناني، وهو الظنّ المتاخم للعلم ولو عادة، وهو لا يحصل إلّا بالنسبة إلى من قصد إفهامه،

بخلاف من لم يقصد.

وثانيها: بأنّ الظهور اللفظي ليس حجّة إلّا من باب الظنّ الشخصيّ والفعليّ، وهو لا يحصل إلّا بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه.

وثالثها: ما ذكره المصنّف ممّا يرجع محصّله إلى اعتبار الظهور اللفظيّ من باب الظنّ النوعي الحاصل من أصالة عدم غفلة المتكلّم في الإفادة، وعدم غفلة المخاطب في الاستفادة، المختصّ بمن قصد إفهامه بالخطاب، دون الحاصل من أصالة العدم مطلقاً، أعني من أصالة عدم الغفلتين، ومن أصالة عدم سائر القرائن المتّصلة والمنفصلة، العقلية والنقلية، وعدم التقطيع وعدم التفاوت من جهة النقل بالمعنى ليتمشّى في غير من قصد إفهامه به أيضاً.

ولكن هذا الوجه أعني الوجه الأخير الذي اقتصر المصنّف عليه في التوجيه إنّما هو ظاهر كلام صاحب القوانين، بل صريحة في المقامين المذكورين من كتابه[1]، لا أنّه توجيه له من عند المصنّف على وجه الإمكان. نعم، الذي هو توجيه له على وجه الإمكان إنّما هو الوجه الأوّل والثاني، دون الوجه الأخير.

قوله: «لا ينفع في ردّ هذا التفصيل».

[أقول:] وذلك لاحتمال كون الاتفاق المذكور تقييديّاً، لأنّه غير معلوم الجهة، فكما يحتمل أن يكون الاتّفاق المذكور على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات، من جهة حجّية مطلق أصالة عدم القرينة بالخصوص، كذلك يحتمل أن يكون من جهة حجّية مطلق الظنّ، أو من جهة احتفاف تلك الموارد بالقرائن العلميّة المفيدة لكون المقصود فيها بإفهام الكلّ كتأليف المصنّفين.

قوله: «جارٍ في من لم يقصد، لأنّ أهل اللسان ...إلخ».

---

(١) القوانين ١: ٤٠٣ وج٢: ١٠٣.

[أقول:] ودعوى أنّ القدر المتيقّن من معقد الإجماع إنّما هو من قصد إفهامه، دون من لم يقصد، لاحتمال أن يكون الإجماع بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه تقييديّاً، من جهة استناده إلى حجّية مطلق الظنّ لا الظنّ الخاصّ.

مدفوعة، أوّلاً: ببعد هذا الاحتمال جدّاً؛ أمّا في المكاتيب فلعدم انسداد باب العلم في الموضوعات إلّا أن يدّعى الانسداد النوعيّ فيها، كما هو مذهب الخصم، أعني صاحب القوانين[1] قدس سره فينحصر وجه دفعه حينئذٍ في منع الانسداد، سيما الانسداد الشخصيّ بالنسبة إلى كثير من الأشخاص إن لم يكن أكثرهم. واحتمال استناد العمل بها إلى القرائن العلمية المحتفّة بها أبعد جدّاً، للعلم بفقدها، كما لا يخفى على المنصف.

وأمّا في الأحكام الكلّية ـ كأخبار الأئمّة الصادرة عن الأئمة ـ فلأنّ العاملين بها غير مختصّ بمن يدّعي الانسداد في الأحكام، بل يعمل من يدّعي الانفتاح وينكر العمل حتى بأخبار الآحاد، بل ومن أصحاب الأئمة حيث استقرّ سيرتهم على العمل بها أيضاً مع انفتاح باب العلم عليهم قطعاً، ومع انفتاح باب العلم عليهم كيف يبقى مسرح لاحتمال استناد عملهم بها إلى الانسداد؟

وثانياً: لو سلّمنا انسداد باب العلم عليهم فلا نسلّم كونه علّة لحجّية الظنّ عندهم، بل نقول: إنّه حكمة حجّية الظنّ؛ إذ في الاقتصار على انسداد أبواب المعاش والمعاد يلزم الضيق على العباد.

وثالثاً: سلّمنا احتمال كون الانسداد علّة عملهم بمطلق الظواهر، إلّا أنّ مجرد هذا الاحتمال لا ينافي اندراجها في حكم الظنّ الخاصّ؛ إذ لسنا في صدد نفي اعتبارها من باب الانسداد حتى يضرّنا الاحتمال، بل في صدد إثبات اعتبارها بالإجماع دون افتقار إلى دليل الانسداد، وثبوت هذا المقدار كافٍ في

---

(١) لاحظ القوانين ١: ٥٥ وص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

إجراء حكم الظنّ الخاصّ عليها ومساواتها مع الظن الخاصّ في الحكم، أعني في عدم جواز التسرّي منه إلى المشكوك، ولا طرحه لو عارض الظنّ، إلى غير ذلك من آثار الظنّ الخاصّ. هذا كلّه في دفع احتمال استناد العمل بالظواهر المذكورة إلى حجّية مطلق الظنّ.

وأمّا احتمال استناد العمل بها إلى كونها من قبيل تاليف المصنّفين فأبعد من سابقه.

أمّا أولاً: فلأنّه لم يحتمل ذلك أحد بوفاق من الخصم.

وأمّا ثانياً فلأنّه لو تمّ كون أخبار الأئمة من قبيل تأليف المصنّفين لتمّ ذلك في جميع محاورات العرف ضرورة ان محاورات الأئمّة عليهم السلام في تفهيم مقاصدهم لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل العرف في تفهيم مقاصدهم.

هذا كلّه مضافاً إلى ما في المتن من أنّه لو تمّ ذلك لجرى في الكتاب العزيز، فإنّه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترتفع ثمرة التفصيل المذكور؛ لأنّ المفصّل معترف بأنّ ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلّفين حجّة بالخصوص، لا لدخوله في مطلق الظنّ، وإنّما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجّه إلى مخاطب خاصّ بالنسبة إلى غيره[1].

قوله: «فلا يجري في حقّ الغائبين وإن قلنا بشمول الخطاب لهم».

[أقول:] وفيه: أولاً: أنّ عدم إجرائه في حقّ الغائبين وإن قلنا بعموم الخطاب لهم إنّما يبتني على فرض الخطاب شخصيّاً، والتعميم من جهة التنزيل. وأمّا على فرض كون التعميم من جهة كون الخطاب نوعيّاً ـ كما هو مراد المعمّمين ظاهراً ـ فلا مانع من إجرائه. ولهذا جعل الفاضل القميّ وبعض آخر من ثمرات القول بالتعميم عدم لزوم الفحص على الغائب عن فهم الحاضر، بل قالوا إنّه

---

(١) فرائد الأصول: ٤٢.

مكلّف بما يفهم من الخطاب بحسب اصطلاحه وإن خالف فهم الحاضرين واصطلاحهم[1]؛ إذ ليس في ترتّب تلك الثمرة على القول بالتعميم فساد وراء ما يرجع إلى أصل القول بالتعميم، حتى يكون الإيراد بمنع ترتّب تلك الثمرة على القول بالتعميم أولى من منع أصل القول بالتعميم، حسبما قرّر تفصيله في مبحث شمول الخطاب للغائبين وعدمه.

وثانياً: أنّ وجوب الفحص على الغائب عن فهم الحاضرين، على تقدير تسليمه، لا يخرج ما يفهمه بعد الفحص عن الظنّ الخاصّ. بل غاية ما يلزم على القول بتعميم الخطاب للغائب مع وجوب الفحص عليه، هو خروج ما يفهم عن الحجّية المطلقة باشتراط حجّيته بالخصوص بمجرى أصالة عدم القرينة بعد الفحص، لا خروجه عن مطلق الحجّية بالخصوص.

فتبيّن أنّ الظنّ الخاصّ وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة، لكن لا من مطلق عدم القرينة، بل إمّا من عدم ما كان وجوده نادراً، كغفلة أحد المخاطبين من الإفادة والاستفادة المختصّ بمن قصد إفهامه من الحاضرين مجلس الخطاب، وإمّا مركّب منه وممّا عداه من الأعدام الغير النادرة وجودها، كعدم القرائن المنفصلة العقليّة والنقليّة، والتقطيع، وحصول التفاوت بالنقل بالمعنى، كما في الكتب المؤلّفة والخطابات الشاملة للغائبين. أمّا حجّيته بالخصوص على الأوّل فوفاقيّ، وأمّا على الثاني فلما ذكر.

قوله: «ويتمّ المطلوب».

[**أقول**:] وذلك لأنّ قضيّة تواتر تلك الظواهر حصول القطع بحجّيتها على المشافهين. وقضية حجّيتها للمشافهين هو حجّيتها لغير المشافهين بقاعدة «الاشتراك»، لا بدليل الانسداد حتى يكون من الظنون المطلقة، فإنّ الظنّ الخاصّ

---

(١) لاحظ القوانين ١: ٢٣٣.

هو القائم على حجّيته دليل خاصّ مع الغضّ عن دليل الانسداد، ومن المعلوم بديهة أنّ قاعدة «الاشتراك» من جملة الأدلّة الخاصّة فلزم أن يكون مدلولها ـ وهو حجّية ظنّ الكتاب ـ بالنسبة إلينا من جملة الظنون الخاصّة، وهو المطلوب.

وعلى ذلك فلا يرد ما أُورد من أنّا ننقل الكلام في ظنون الكتاب بالنسبة إلينا بالتقريب الذي في المتن من: «أنّ هذه الأخبار تفيد القطع ...إلخ»[١].

ولكن للخصم أيضاً أن يقول بتوقّف إفادتها القطع على تواترها عدداً، ونصوصيتها دلالة وأنّى لك بإثباتهما؛ لأنّه إن ادّعي بثبوتهما عند المدّعي لها خاصّة رجع إلى الظنّ والمصادرة بالنسبة إلى غير المدّعي، فينقل الكلام فيه. وإن ادّعي ثبوتهما عند الكل فهو ممنوع عند الخصماء المنكرين لدعواه.

فتبيّن أنّ كلّ واحد من الوجوه الثلاثة التي اعتمد عليها الماتن في منع الفرق بين من قصد إفهامه وغير من قصد، من دعوى الإجماع، ومن النقض بظواهر الكلام في الدعاوي والأقارير والشهادات وغيرها، ومن دعوى تواتر الأخبار الدالّة عليه، كلّها وجوه إقناعية غير ملزمة للخصم ولا متمشّاة على مذهب الخصم، كما لا يخفى سيما بعد اعتراف المصنّف في المتن[٢] عند توجيه الفرق بأنّ عدم ما عدا غفلتي المخاطبين من القرائن المنفصلة العقلية والنقلية، وتقطيع الأخبار، وحصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى كثيرة غير نادرة، وبأنّه لا يحصل الظنّ من أصالة عدمها بالنسبة إلى غير من قصد، وعلى تقدير حصول الظنّ منها لا دليل على اعتباره إلّا أن يثبت حجّية أصالة عدم القرينة من باب التعبّد، ودون إثباتها خرط القتاد.

[قوله: «وليس في مقام اعتبار الظنّ الحاصل بهما».

---

(١) الفرائد: ٤٢.

(٢) لاحظ الفرائد: ٤١ ـ ٤٢.

[أقول:] والفرق بين المقامين أنّ الأوّل مقام تشخيص حكم وجوب إطاعة الكتاب، والثاني مقام تشخيص كون الظواهر والمداليل الظنّية من موضوع الكتاب. ومن البيّن أنّ عموم الحكم وإن بلغ ما بلغ لا يشخّص الموضوع، سلّمنا ولكن تشخيص حجّية ظواهر الكتاب بظاهر خبر الثقلين[١] مصادرة بحتة، وإليهما الإشارة بقوله: «فافهم»[٢]].

قوله: «على إجماله واشتباه المراد منه مواقع للنظر».

أقول: أمّا إجماله واشتباه المراد منه فلاحتمال أن يكون منعه حجّية ظواهر الكتاب بالخصوص، من جهة تفصيله في الحجّية الخاصّة بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، كما لعلّة الظاهر من قوله: «أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة.... إلخ»[٣].

ويحتمل أن يكون من جهة تفصيله في الحجّية الخاصّة بين الظهور الحاصل من أصالة عدم القرينة وبين الظهور الحاصل من أصالة عدم قرينية ما يصلح للقرينيّة، من الأُمور الموجودة المكتنفة بالظاهر، كما لعلّه الظاهر من قوله: «فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الأمارات المفيدة للظن.... إلخ»[٤].

فتفصيله في حجّية الظواهر بالخصوص على الأوّل راجع إلى تفصيل صاحب القوانين بين الظهور الحاصل لمن قصد إفهامه وبين الحاصل لغير من قصد[٥].

وعلى الثاني راجع إلى التفصيل المنقول عن الفصول بين الظهور الحاصل من أصالة عدم القرينة وبين الحاصل من أصالة عدم قرينيّة ما يحتمل القرينية.

---

(١) لاحظ الوسائل ١٨: ١٩ ب «٥» من أبواب صفات القاضي ح ٩.

(٢) الفرائد: ٤٣.

(٣ و ٤) معالم الدين: ٣٤٧.

(٥) القوانين ١: ٣٩٨ـ ٤٠٣ وج ٢: ١٠٣.

وأمّا مواقع النظر من كلامه فأوّلها: دعوى فقد السنّة المتواترة، وانقطاع طريق الاطّلاع على الإجماع من غير جهة النقل، كما بيّن وجه النظر والمنع فيه في بحث الإجماع بأبلغ وجه.

وثانيها: دعوى أنّ انضمام مقدّمة قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وإرادة خلافه إلى ظاهر الكتاب تصيّره مقطوع الدلالة.

ووجه النظر والمنع عنه وضوح أنّ الكتاب لو انضمّ إليه المقدّمة العقليّة لايفيد القطع حتى يصير منشأً للإشكال؛ إذ غاية ما يفيد قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه، هو القطع باعتبار الكتاب وعدم تعمّد المتكلّم في إغراء السامع بالجهل، دون القطع بالمراد، ولا القطع بعدم خطأ السامع في فهم كلام الحكيم، ضرورة انحصار سبيل هذا القطع، إمّا في لزوم تنبيه السامع وحفظه عن الخطأ في فهم المراد على الحكيم من باب اللطف المعلوم بديهة عدمه بالوجدان والبرهان، وإمّا في لزوم جعل خطائه منزلة الواقع في ترتّب آثاره عليه من ذلك الباب المعلوم أنّه تصويب يتبرّأ عنه حتى المصوّبة، لأنّ التصويب الذي يقولون به إنّما هو في ما لم يقم عليه دليل من الكتاب والسنّة.

وبالجملة: فقبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وإرادة خلافه إنّما يعصم المتكلّم عن تعمّده الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه في الإفهام، ولا يعصمه عن الخطأ في الإفهام فضلاً عن أن يعصم السامع عن الخطأ في الفهم، بل يتعيّن انحصار رفع الخطأ عن كلٍّ من المخاطبين في أصالة العدم والغلبة، ومن المعلوم ظنيّة هذا الأصل، ومع ظنيّة الدليل كيف يتصوّر قطعيّة المدلول؟ وحمل قطعيّة المدلول على إرادة قطعية اعتباره ـ مع أنّه خلاف صريح اللفظ ـ يأباه رفع اليد عنه، وتسليم أنّه ظنّ خاصّ بعد ذلك، فإنّه يستلزم التكرار في العبارة.

وثالثها: تفريعه تسوية الظنّ الحاصل من الكتاب للحاصل من الخبر على

قيام الاحتمال الموجب لانتفاء القطع.

ووجه النظر والمنع فيه، اعترافه في السؤال بعد تسليم منع حصول القطع بانضمام المقدّمة العقلية: أنّ الحاصل من الكتاب من الظنون الخاصّة القائم على اعتبارها الدليل الخاصّ من الإجماع والضرورة، فتفريعه التسوية بعد ذلك على انتفاء القطع لقيام الاحتمال لا يخلو من الإشكال؛ لوضوح أنّ قيام الاحتمال الموجب لانتفاء القطع لا يوجب التسوية.

رابعها: استظهاره اختصاص الإجماع والضرورةالدالّين على الاشتراك في ما استفيد من ظاهر الكتاب بما لم يقم على خلافه الخبر الجامع للشرائط، فإن استظهاره ذلك غير وجيه؛ بعد قيامهما على اشتراكنا في التكاليف الواقعية التي من جملتها حكم الواقعة المتّفق فيها المعارضة بين الكتاب والخبر. ودعوى ذلك مدفوعة؛ لقيام الضرورة على خلافها.

خامسها: ظاهر جوابه أنّ أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة المخصوص بالموجودين زمن الخطاب منافٍ لما يفهمه ظاهر كلامه في باب توجّه الخطاب إلى المعدومين وعدمه، من تخصيص النزاع بالخطابات المصدّرة بحرف الخطاب كـ«يا أيّها الذين» ونحوه، وأنّه لانزاع في شمول الخطابات الغير المصدّرة بأداة الخطاب للمعدومين، مثل: ﴿**ولله على الناس حجّ البيت**﴾[1] و«أوفوا بالعقود»[2] ونحو ذلك.

ولكن وجه النظر ليس في مجرّد المنافاة بين كلاميه وإنّما هو في ما يلزم من حمل كلامه في مقام الجواب على ظاهر كلامه في باب توجّه الخطاب بتقريب: أنّ مقتضى عدم النزاع في شمول الخطابات الغير المصدّرة بأداة الخطاب

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) المائدة: ١.

هو اعتبار تلك الخطابات من باب الظنّ الخاصّ بالنسبة إلينا، ومن المعلوم أنّ اعتبار بعض خطابات الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص كافٍ في اعتبار كلّها كذلك بضميمة عدم القول بالفصل، فيثبت في الجواب، الإشكال بعدم رفعه السؤال.

ولكن يندفع: بأنّ حمل ظاهر كلامه الأول على ظاهر كلامه الثاني ليس بأولى من العكس، بل المتعيّن هو العكس بقرينة أنّ النزاع في توجّه خطاب المشافهة للمعدومين ليس لفظيّاً ـ حتى يستظهر التفصيل بين الخطاب المصدّر بالأداة وغير المصدّر بها من مجرّد التمثيل بالمصدّر ـ بل هو نزاع عقليّ عبارة عن أنّ خطاب المعدوم قبيح أم لا؟ ولا ريب في شمول ذلك للمصدّر بالأداة وغيره.

قوله: «فلا فرق بين إفادته الظنّ بالمراد وعدمها ...إلخ».

أقول: تفصيل الحال في هذا المجال يستدعي الارتجال على وجه يقال: اعتبار ظواهر الألفاظ التي من جملتها ظواهر الكتاب هل هو من باب الطريقيّة والكاشفيّة عن الواقع ـ كما هو الأشهر الأعرف ـ أم من باب التعبّد والموضوعية، كما هو لازم القائلين بجواز العمل بالعامّ قبل الفحص؟ وعلى الطريقيّة أيضاً، هل هو من باب الظنّ الفعليّ والشخصيّ ـ كما استقربه علّامة مشايخنا الأعلام وفاقاً لغير واحدٍ من معاصريه وجماعة من مشايخ مشايخه، كصاحب القوانين[1] والإشارات ـ أم من باب الظنّ النوعيّ والشأنيّ كما عليه بعض آخر من مشايخنا، وفاقاً لجماعة منهم الماتن[2].

وعلى الثاني فهل هو من باب الظنّ النوعيّ المطلق ـ كما عليه الماتن ـ أم المقيّد بعدم وجود الظنّ الغير المعتبر على خلافه، كما عن بعض المتأخرين.

---

(١) لم نعثر على تصريح له بهذا المعنى بل هو مستلزم لقوله بحجّية الظن المطلق للمجتهد، وهو ظاهر من بحثه في حجّية الأخبار ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما، لاحظ القوانين ١: ٤٤٣، وج ٢: ٣٠ و ١١٦.

(٢) الفرائد: ٤٤.

كما أنّه على الموضوعيّة أيضاً هل هو من باب السببية المطلقة أم المقيّدة بعدم وجود الظنّ الغير المعتبر على خلافه؟ وجوه خمسة وإن لم يخلُ تعقّل رابعها عن صعوبة؛ لأنّ اعتبار الشيء من باب السببية لا يتعقل مجامعته الظنّ بالخلاف فضلاً عن صدور القول به.

وكيف كان، فالكلام في المسألة يقع في ضمن مطالب:

[المطلب] الأوّل: أنّ الوجوه والأقوال المتصوّرة في حجّية الظواهر غير مختصّة بحجّية الظواهر، بل هي جارية ومتصوّرة في حجّية كلّ ما هو حجّة ومعتبر من باب الظنّ الخاصّ من الأسباب والأمارات الشرعيّة، كاليد والسوق والبيّنة وقول العدل والإجماع المنقول والشهرة بناءً على حجّيتهما، وغير متصوّرة في حجّية الظواهر ولا غيرها ممّا ذكر بناءً على حجّيتها من باب الظنّ المطلق.

فتبيّن من هذا المطلب ابتناء النزاع في كيفية اعتبار الظواهر وغيرها بتلك الوجوه على اعتبارها من باب الظنّ الخاصّ، وعدم النزاع في اعتبارها من باب الظنّ الشخصيّ على اعتبارها من باب الظنّ المطلق، كما لا يخفى.

[المطلب] الثاني: في تحرير محلّ النزاع.

إعلم أنّ النزاع في كيفية اعتبار الظواهر نزاع كبرويّ متفرّع على إحراز الصغرى أعني تشخيص الظهور العرفي لفظاً، لا أنّه نزاع صغروي في تشخيص الظهور العرفي كما توهّم.

ثمّ إعلم أيضاً أنّ النزاع في كيفية اعتبار الظواهر وإن كان يتصوّر تارةً من حيث دلالتها، وأُخرى من حيث صدورها، إلّا أنّ الكلام في هذا النزاع إنّما هو من الحيثيّة الأُولى لا من الحيثيّة الأُخرى؛ وذلك لأنّ البحث عن كيفية اعتبار كلّ شيءٍ فرع الفراغ عن أصل اعتباره، ولما كان المفروغ عنه في هذا المبحث هو اعتبار دلالة الألفاظ دون اعتبار صدورها، فلا جرم كان البحث ههنا عن كيفية

اعتبار الدلالة لا الصدور.

نعم، قد نتعرّض لكيفية اعتبار الصدور بعد الفراغ عمّا سيأتي من اعتبار أصل الصدور.

ومن هنا يعلم أنّ توقف بعض العلماء في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور، أو طرحه ـ مع اعترافهم بعدم حجّية الشهرة ـ لم يكن دليلاً على اعتبار دلالة الألفاظ من باب الظنّ الشخصيّ أو السببية المقيّدة بعدم وجود الظنّ الغير المعتبر على خلافه، لاحتمال أن يكون التوقف من جهة مزاحمة الشهرة لصدور الخبر لا لدلالته من عموم وإطلاق بناءً على أنّ ما دلّ من الدليل على حجّية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال.

ثمّ إنّ المراد من الشكّ والظنّ الغير المعتبر بخلاف الظاهر في محلّ النزاع هو الشكّ والظنّ المتعارفين أعني الحاصلين من الأسباب العادية، دون الحاصلين من الأسباب الغير العاديّة كالشكوك والظنون الاضافية المختصّة بالشكّاك والظنّان، ضرورة عدم موضوعها الحقيقي فضلاً عن ثبوت حكم لها.

ومن هنا يظهر لك ضعف الاستدلال على اعتبارها من باب الظنّ النوعيّ ببناء العرف والعقلاء على استحقاق مؤاخذة العبد المأمور بإكرام العلماء على وجه العموم إذا ترك إكرام بعضهم معتذراً بعدم الظنّ بإرادتهم، وذلك لأنّ عدم ظنّه إن استند إلى الأسباب العادية فاستحقاقه الذمّ والمؤاخذة ممنوع جدّاً، وإن استند إلى الأسباب الغير العادية فاستحقاقه من جهة عدم العبرة بظنّ الظنّان وشكّ الشكّاك، لا من جهة عدم العبرة بالظنّ الفعليّ في حجّية الظواهر.

[المطلب] الثالث: في بيان فرق الوجوه وثمرة النزاع بين الأقوال.

فنقول: الفرق بين الاعتبار على وجه الموضوعيّة وبين الاعتبار على وجه

الطريقيّة يظهر في ترتّب التصويب والإجزاء بعد كشف الخلاف على الموضوعيّة، والعكس على الطريقية.

وفي لزوم الترجيح بما يقرّب إلى الواقع عند فرض التعارض بين الظاهرين على الطريقية، والعكس على الموضوعيّة.

وفي مقاومة ظاهر اللفظ وأصالة عدم القرينة مع سائر الأُصول المعتبرة من باب الطريقيّة عند التعارض بناءً على الطريقيّة، لصيرورته على هذا التقدير دليلاً اجتهاديّاً معارضاً لمثله فيقاومه، وعدم مقاومته لها بناءً على الموضوعيّة، لصيرورته على هذا التقدير دليلاً فقاهيّاً معارضاً لدليل اجتهادي فلا يقاومه.

كما أنّ الفرق بين الظنّ الشخصيّ والنوعيّ هو مجامعة الظنّ النوعيّ الحاصل من ظاهر الكلام مع الشكّ بل الظنّ الحاصل من الأُمور الخارجيّة عنه بالخلاف، وعدم مجامعة الظنّ الفعليّ للشكّ فضلاً عن الظنّ.

وكما أنّ الفرق بين المطلق من النوعيّ أو السببية هو ما يجامعه الظنّ الغير المعتبر بالخلاف وبين المقيّد منهما هو ما لا يجامعه ذلك.

فالظنّ الفعليّ هو ما استفيد من اللفظ مع مدخليّة جميع ما له دخل في إفادته من الأُمور الداخلة المكتنفة به والخارجة الغير المكتنفة، ولهذا لا يجامعه الشكّ.

والظنّ النوعيّ ما استيفد من ظاهر اللفظ لو خلّي وطبعه ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة به، لكن مع الإغماض عن الموانع الخارجية المفيدة للشكّ أو الظنّ بخلافه، ولهذا جاز أن يجامعهما، لا مع الإغماض عن معارضة مثله له.

وعلى ذلك فالمعتبر من باب الظنّ النوعيّ لا يقدح في اعتباره الموانع الخارجيّة المفيدة للشكّ أو الظنّ بخلافه، وأمّا معارضته بمثله فهو قادح في

اعتباره، إلّا على الموضوعيّة. ولهذا ترى المرجع في تعارض اليدين ونحوه من الأمارات المعتبرة من باب الظنّ النوعيّ إنّما هو إلى التساقط، والرجوع إلى الأصل أو العموم المشروط اعتباره بعدمه، لا إلى التخيير كما في تزاحم الحقّين وإنقاذ الغريقين؛ وذلك لما عرفت من أنّ المعتبر من باب الظنّ النوعيّ معناه إناطة اعتباره بغلبة إيصال نوعه إلى الواقع لو خلّي وطبعه، ومن الممتنع غلبة إيصال النوع المعارض بمثله لاستلزامه التناقض. هذا كلّه في الفرق بين الأقوال من حيث العلم.

وأمّا الفرق بينهما من حيث العمل فيظهر في صورة الشكّ في ظهور اللفظ من عموم أو إطلاق، وفي صورة الظنّ الغير المعتبر على خلاف الظاهر، حيث يرجع في هاتين الصورتين إلى ظهور الظاهر بناءً على اعتباره من باب الظنّ النوعيّ المطلق أو السببية المطلقة، وإلى الأُصول العمليّة الخارجيّة بناءً على اعتباره من باب آخر، لصيرورة مورد الشكّ بالظاهر أو الظنّ الغير المعتبر بخلاف الظاهر من موارد عدم الدليل الراجع فيها إلى الأُصول، كما لا يخفى.

المطلب الرابع: في تأسيس الأصل في المسألة.

إعلم أنّ الأصل الأصيل فيها مع اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الفعليّ، لأنّه المنصرف من الأدلّة اللفظية والمتيقّن من معقد الأدلّة اللبّية، بتقريب: أنّ الدليل على اعتبارها إن كان لفظيّاً ـ كالأخبار والآيات القائمة على اعتبار ظواهر الكتاب والسنّة ـ فهو منصرف إلى صورة حصول الظنّ الفعليّ منه، لأنّه الفرد الغالب لاغير، وإن كان لبّياً ـ كإجماع العلماء وبناء العرف والعقلاء كما هو العمدة ـ فالقدر المتيقّن من معقده هو صورة حصول الظنّ الفعليّ منه لا غير.

وربّما زعم أنّ الأصل مع القول باعتبارها من باب الظنّ النوعيّ المطلق لا المقيّد فضلاً عن الظنّ الفعليّ، بتقريب: استصحاب حكم العامّ والمطلق حتى

يثبت المخصّص والمقيّد علماً لا ظنّاً ولا شكّاً، فإخراج صورة الشكّ بحكم العموم والإطلاق أو الظن الغير المعتبر بخلافهما عن تحت أدلّة اعتبار ظهور الظاهر من عموم وإطلاق يستلزم تخصيص العامّ والمطلق بصورة عدم الشكّ أو الظنّ بالخلاف، والأصل عدم التخصّص والتقييد.

وهو مدفوع؛ لكن لا لمجرّد أنّ الشكّ هنا في الحادث لا الحدوث ولا لمجرد أنّ استصحاب العموم والإطلاق من الاستصحابات المثبتة ـ التي لا يترتّب عليها أثر شرعي إلّا بواسطة غير شرعي، حتى يندفعان بعد التسليم بعدم تأثيرهما القدح في اعتبار الأُصول اللفظية وإن أثّراه في اعتبار الأُصول العملية ـ بل إنّما هو لوضوح أنّ استصحاب حكم العامّ والمطلق حتى يثبت المخصّص والمقيّد الراجع إلى أصالة عدم التخصيص والتقييد إنّما هو فرع إحراز المقتضي وكون الشكّ في المانع، لا كون الشكّ في أصل المقتضي للعموم كما في ما نحن فيه؛ فإنّ الشكّ في اعتباره من باب الظنّ النوعيّ المطلق أو المقيّد شكّ في مقدار تحقّق أصل العموم وعدمه، لا شكّ في طروّ المانع بعد إحراز المقدار حتى يكون الأصل مع عدم المانع.

ومن هنا ظهر عدم دلالة ما استدل به الماتن في المتن على اعتبارها من باب الظنّ النوعيّ المطلق من ضرورة استصحاب حكم العامّ والمطلق حتى يثبت المخصّص والمقيّد، وإجماعية أصالة عدم التخصيص والتقييد، لما عرفت من أنّ ذلك فرع إحراز المقتضي، أعني مقدار العموم والإطلاق، اللذين هما أول الكلام في ما نحن فيه.

فإن قلت: إنّ فرض النزاع والشكّ في المقتضي ـ أعني في مقدار العموم والإطلاق ـ منافٍ لما قدّمته في تحرير محلّ النزاع من كون النزاع في المسألة كبرويّ متفرّع على تشخيص الصغرى والفراغ عنه، أعني تشخيص الظهور

العرفي.

قلت: لامنافاة بينهما؛ ضرورة أنّ المراد من الشكّ في المقتضي هنا ليس الشكّ في أصل الظهور العرفيّ لفظاً ـ لوضوح أنّ الظهور العرفي من العموم والإطلاق، مضافاً إلى أنّه بحسب اللفظ مقطوع به، لا أثر لاستصحابه على فرض الشكّ إلّا على تقدير اعتباره من باب التعبّد والموضوعيّة، لا من باب الطريقيّة ـ بل المراد من الشكّ في المقتضي إنّما هو الشكّ في المقدار المعتبر من ذلك الظهور العرفيّ المتحقّق لفظاً، كما لا يخفى.

المطلب الخامس: في مدارك الأقوال وبيان حقيقة الحال.

فنقول: أمّا القول باعتبار الظواهر من باب السببّية وإن كان لازم القائلين بجواز العمل بالعامّ قبل الفحص لا سيما في الأخبار الوصوية ـ كما قال به جماعة من الأخبارية ـ إلّا أنّه مع ذلك ضعيف بالغاية؛ وفضيح إلى النهاية، ومعلوم الخلاف بالدراية والرواية، حسبما بيّن في محلّه بما فيه الكفاية والعناية.

وأمّا القول باعتبارها من باب الظنّ الفعليّ فالقائل به غير واحدٍ من أفاضل المعاصرين، وفاقاً لما عن الإشارات[1] والقوانين[2] وعلّامة مشايخنا من الأساطين، وحجّتهم عليه وجوه. عمدتها الأصل الأصيل المتقدّم على وجه التفصيل.

ومنها: الاستشهاد بعدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص واشتراط العمل به عند المشهور بالفحص المحصّل للظنّ بعدم المخصّص واليأس عنه، ولولا اعتبار الظواهر من باب الظنّ الفعليّ لجاز العمل به قبل الفحص من غير اشتراطه بتحصيل الظنّ بعدم المخصّص واليأس عنه؛ ضرورة وجود الظنّ الشأنيّ من عموم العامّ لو خلّي وطبعه.

(١و٢) تقدّما في ص: ١٧٥.

ومنها: الاستشهاد بما اشتهر نقله على وجه التسالم لا القدح من اتّفاق الأصحاب على العمل بشرائع عليّ بن بابويه عند إعوزاز النصوص، بتقريب: أنّ تنزيل فتاويه منزلة النصوص في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات بها ـ دون تنزيل فتاوي غيره ولو كانوا جماعة من العلماء المبرّزين منزلة النصوص في ذلك ـ ليس له وجه عدا ما أُحرز من عادته الغالبية الاقتصار في الفتوى على متون النصوص بحذف أسانيدها على الوجه المفيد للظنّ الفعليّ بظهور الظاهر دون إحراز مثله من غيره فتأمّل.

ومنها: الاستشهاد بتوقّف العلماء في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجّية الشهرة. وفيه: ما تقدّم[1] وما أشار إليه الماتن[2].

وأمّا القول باعتبارها من باب الظنّ النوعيّ المطلق فالقائل به بعض مشائخنا، وفاقاً للماتن وغير واحدٍ من الأساطين، والحجّة عليه حسبما يستفاد من المتن وجوه:

منها: الأصل الغير الأصيل حسبما مرّ[3] في مقام التأسيس بالتفصيل.

ومنها: إطلاق الأخبار والآيات المتقدّمة الدالّة على اعتبار ظواهر الكتاب، مثل خبر الثقلين وأخبار العرض على الكتاب ونحوه، وبضميمة عدم القول بالفصل يتمّ الاستدلال بها في باقي الظواهر.

ولكن مع ذلك يمكن منع دلالتها بدعوى ورود إطلاقها مورد حكم آخر، أعني مورد بيان أصل الاعتبار في الجملة في مقابل السلب الكلّي، لا مورد بيان كيفية الاعتبار، كما هو كذلك.

---

(١) في ص: ١٧٧.

(٢) الفرائد: ٤٤.

(٣) راجع ص: ١٧٩.

أو بدعوى انصراف إطلاقها إلى صورة إفادتها الظنّ الفعليّ، لأنّه الغالب وجوداً سيما بالنسبة إلى المقصودين بالإفهام الذي هو مورد تلك الأخبار والآيات.

ومنها: الاحتجاج بأنّ كلّ ما ذكرنا من بناء العرف والعقلاء على العمل بها في مقام الظنّ الفعليّ جارٍ على العمل بها في مقام الظنّ الشأنّي المجامع للشكّ، بل الظنّ الغير المعتبر بالخلاف.

ولكن يمكن أيضاً منع دلالته على المدّعى، أولاً: بمنع الجريان رأساً.

وثانياً: بأنّ جريانه على العمل بالظنّ المجامع للشكّ أو الظنّ بالخلاف إنّما هو في ما لو حصل ذلك الشكّ أو الظن بالخلاف من الأسباب الغير العاديّة، كشكّ الشكّاك وظنّ الظنّان، لا في ما لو حصل من الأسباب العاديّة ـ كما هو محلّ النزاع ـ فما يجري فيه بناء العقلاء خارج عن محلّ النزاع، وما هو محلّ النزاع لا يجري فيه بناء العقلاء.

وثالثاً: بأنّ بناء العقلاء دليل لبّي، والقدر المتيقّن من معقده هو اعتبار الظواهر في صورة إفادتها الظنّ الفعليّ دون صورة عدم إفادتها ذلك، فضلاً عن صورة وجود الظنّ الغير المعتبر على خلافها، سيما إذا تعلّق الظنّ بخلاف الظاهر بلفظ الظاهر أوّلاً وبالذات، فإنّ في هذا الفرض لا يبعد الإجماع على عكس المدّعى، وهو العمل بظنّ الخلاف وطرح ظهور الظاهر.

نعم، لو تعلّق ظنّ الخلاف بظهور الظاهر بواسطة تعلّقه أوّلاً بالواقع، أمكن استبعاد دعوى الإجماع على العمل بذلك الظنّ بالخلاف إلّا أنّه كما يمكن استبعاد الإجماع على العمل بظنّ الخلاف حينئذٍ، كذلك يمكن استبعاد الإجماع على العمل بظهور الظاهر حينئذٍ. فالإجماع المدّعى على العمل بالظاهر من باب الظنّ الشأنيّ المطلق في الفرض الأول ممنوع، وفي الفرض الثاني محتمل المنع، وهو

كافٍ في الحكم بالمنع.

ومنها: الاحتجاج بإجماع العلماء على العمل بالظواهر من غير فرق بين الظنّ الفعليّ والشأنيّ.

ولكن يمكن المناقشة فيه: أولاً: بمنع الإجماع على عدم الفرق.

وثانياً: بمنع كونه تحقيقياً لاحتمال كونه تقييديّاً مستنداً إلى عدم مانعيّة المانع من الظنّ الفعليّ، أعني عدم موهنيّة الشهرة أو الأولويّة القائمة على خلاف الظاهر في ظهور ذلك الظاهر، وفي إفادته الظنّ الفعليّ، نظراً إلى منع أصل الشهرة والأولويّة المذكورتين، أو ضعف مدركهما أو معارضتهما بمثلهما، ولو سلّمنا استناده إلى اعتبار الظاهر من باب الظنّ الشأنيّ لا الفعليّ فإنّما هو من بعض المجمعين، لا كلّهم حتى يتّحد جهة الإجماع.

ولو سلّمنا الإجماع على عدم الفرق بين وجود الظنّ الفعليّ وعدمه فإنّما نسلّمه في الأمارات المعمولة في الموضوعات كاليد والسوق والبيّنة، لا في أمارات الأحكام ـ كما في ما نحن فيه ـ وذلك لأنّه قد يتوسّع في الموضوعات بما لا يتوسّع في الأحكام. ولهذا ذهب جماعة من الأصحاب إلى التصويب في الموضوعات مع الإجماع على بطلانه في الأحكام.

وبالجملة: لا نأبى من العمل باليد والسوق والبيّنة ونحوها من أمارات الموضوعات في موارد الشكّ بالإجماع، بل وفي موارد الظنّ الغير المعتبر بالخلاف بالشهرة، وإنّما الإشكال في ظواهر الكتاب والسنّة ونحوها من أمارات الأحكام، حيث لا دليل على اعتبارها في مورد الشكّ فضلاً عن الظنّ بالخلاف.

وقد استشهد بعض مشايخنا الأعلام للإجماع على العمل بالظواهر من باب الظنّ النوعيّ: بأنّه لولا ذلك لما جاز العمل بالظواهر القائم على خلافها القياس والأولويّة والشهرة، بل ولا بما لم يقم على خلافه شيء من ظواهر الكتاب

والسنّة، بالنسبة إلينا معاشر الغائبين والمعدومين زمن الخطاب الغير المقصود منه إفهام الغائبين والمعدومين؛ ضرورة تخلّف تلك الظواهر عن الظنّ الفعليّ المنوط به اعتبارها بالفرض، أمّا تخلف الظواهر القائم على خلافها القياس وأخواته فواضح.

وأمّا تخلّف ظواهر الكتاب والسنّة بالنسبة إلينا معاشر المعدومين فلدعوى انحصار حصول الظنّ الفعليّ بالنسبة إلى أمثالنا في الخطابات الشفاهيّة، وفي ما يكون من قبيل تأليف المصنّفين، وفي ما يقتضي العادة الإطّلاع والوقوف على القرائن المتصلة والمنفصلة فيه. وأمّا في غير هذه الصور الثلاث من الخطابات التي علم إجمالاً وجود القرائن المتصلة أو المنفصلة التي لم تقتضِ العادة الوقوف والإطلاع على كثير منها لموانع خارجيّة من ظلم الظالمين وكيد الحاسدين والغاصبين فلم يحصل الظنّ الفعليّ منها، لأمثالنا ولو بذلنا الوسع والطاقة في الفحص عنها، مؤيداً بما نقل من أنّ زرارة رحمه الله قد حفظ عن المعصوم خمسين ألف حديثاً[1]، ويقرب منه غير واحدٍ من الصحابة أيضاً، مع أنّ الواصل إلينا، والذي بأيدينا اليوم لم يبلغ معشاراً منها، ومع هذا كلّه فكيف يفيد استصحاب عدم القرينة وأصالة عدم القرينة الظنّ الفعليّ بالمراد منها وبظواهرها حتى يكون اعتبارها من بابه ولأجله؟

نعم، لو أفاد فإنّما هو بالنسبة إلى من قصد إفهامه كالمشافهين وتأليف المصنّفين، وبالنسبة إلى ما يقتضي العادة الوقوف والاطّلاع على القرائن المحفوفة بها بعد الفحص، وأمّا بالنسبة إلى أمثالنا فلا يفيد ـ الى أن قال: ـ فتبيّن من تخلّف تلك الظواهر المعتبرة بالإجماع عن الظنّ الفعليّ الإجماع على اعتبار الظواهر من

---

(١) لم نعثر على نقل بهذا المعنى في حقّ زرارة، نعم ورد في حق جابر بن يزيد الجعفي، كما في رجال الكشي ٢: ٤٤٠.

باب الظنّ الشأنيّ لا الفعليّ، انتهى استشهاده دام إرشاده.

ولكن يمكن الإيراد عليه، أولاً: بمنع ملازمة اعتبارها من باب الظنّ الفعليّ، لعدم اعتبار الظواهر القائم على خلافها القياس والشهرة وعدم اعتبار ظواهر الكتاب والسنّة بالنسبة إلينا.

أمّا منع تخلّف ظواهر الكتاب والسنّة عنه بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، فلأنّ ندور المجازات بأنواعها المختلفة بمثابة لا يتخلّف الظنّ الفعليّ عن الحقائق وظواهر الخطاب بمجرّد الغيبوبة وعدم المشافهة لها ولو فرض ما فرض من احتمال القرائن التي لم تجرِ العادة على اطلاع المتفحّص بها.

وأمّا منع تخلّف الظواهر القائم على خلافها القياس، فلمنع إفادة القياس الظنّ بالخلاف ولو بملاحظة التعبّد بأدلّة حرمة العمل بالقياس من مضمون: «**انّ دين الله لا يصاب بالعقول**»[1]، «**وأنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس**»[2] كمنع إفادة كثير من الشهرات الظنّ بالخلاف أيضاً بواسطة الوقوف على ضعف مدركها، أو بمعارضتها بمثلها.

وثانياً: بمنع الإجماع المدّعى على بطلان اللازم، وهو عدم اعتبار ما يتخلّف عن الظنّ الفعليّ من تلك الظواهر، كالظاهر القائم على خلافه الشهرة بناءً على تحقّق تلك الشهرة، أو مطلق ظواهر الكتاب والسنّة بالنسبة إلينا بناءً على التنزل والمماشاة.

ألا ترى نزاع العلماء وتوقّفهم في العمل بالظواهر القائم على خلافها الشهرة، أو مطلق الظواهر بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه، ومع هذا الخلاف البارز المعروف كيف يدّعى الإجماع والوفاق؟ بل لو سلّمناه كيف لا يحتمل

---

(١) كمال الدين: ٣٢٤ ح ٩، البحار ٢: ٣٠٣ ح ٤١.

(٢) ورد في الأحاديث قريبا منه في خصوص القرآن الكريم، راجع الوسائل ١٨: ١٤٢ ب «١٣» من أبواب صفات القاضي ح ٤١ وص ١٤٩ ح ٦٩ وص ١٥٠ ح ٧٣ و ٧٤.

التقييد واختلاف جهة عملهم بالجهات المتقدّمة ؟

قوله: «وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلّا بالتوجيه».

أقول: وتقريب هذا التوجيه: أنّ العموم والإطلاق بالنسبة إلى التخصيص والتقييد وإن كانا من قبيل المتبائنين لا من قبيل الأقلّ والأكثر التدريجي ـ حتى يجري فيه الاستصحاب المصطلح، أعني المعتبر فيه اليقين السابق والشكّ اللاحق ـ إلّا أنّه يمكن التوجيه بأنّ التخصيص أو التقييد قبل ورود العامّ والمطلق كان متيقّن العدم وبعده مشكوك فيستصحب عدمه، أو بأنّ تعيين الخاصّ والمقيّد أمر زائد مسبوق بالعدم، فيستصحب عدمه عند الشكّ. ولكن التوجيه بكلا وجهيه غير وجيه؛ ضرورة أنّ الشكّ في الحادث لا الحدوث. أمّا في عالم اللفظ فلأنّ الخاصّ والمقيّد لا يلازمان التأخير عن العامّ والمطلق، بل كثيراً ما يسبقان العامّ والمطلق في الذكر.

وأمّا في عالم القصد والمعنى فلأنّ إرادة كلّ من الخاص والمقيّد إنّما هو بإرادة مستقلّة في عرض إرادة العامّ والمطلق، لا بإرادة زائدة في طول إرادة العامّ والمطلق حتى يكون مسبوقاً بالعدم. فاستصحاب العموم والإطلاق بكلا وجهيه معارض بالمثل، وكلّما عورض بالمثل من الأُصول فهو غير جارٍ. وعلى تسليم جريانه غير معتبر عند العقلاء فتبيّن أنّ أصالة العموم والإطلاق ليس من مقتضى الاستصحاب المصطلح، وإنّما هو من مقتضى الغلبة وندور الخلاف المستقرّ عليه بناء العرف والعقلاء.

قوله: «بل مرجعه إلى تعيين الظهور العرفيّ وتميّزه عن موارد الإجمال ...إلخ».

أقول: كلامنا إنّما كان في تشخيص كيفية اعتبار الظواهر بعد إحراز ظهورها، وكلام هذا المفصّل إنّما يرجع إلى تشخيص الظهور العرفيّ وتميّزه عن

موارد الإجمال، وشتّان ما بينهما؛ فإنّ النزاع في الثاني نزاع صغرويّ، وفي الأوّل نزاع كبرويّ متفرّع على الفراغ عن الصغرى.

أمّا الكلام في الأوّل فقد تعرّضنا له تفصيلاً على وجه الارتجال والإكمال.

وأمّا الكلام في الثاني ففي إجمال ظهور الظاهر المكتنف بظهور خلافه بواسطة تعارضهما، أو عدم إجماله بواسطة تحكيم ظهوره على ظهور الطارىء، أو تحكيم ظهور الطارىء على ظهوره وجوه، بل أقوال، تختلف باختلاف سبب الشكّ في الظهور الطارىء على الظهور.

وتفصيل هذا الإجمال يستدعي الارتجال على وجه يقال: إنّ الشكّ الطارىء على ظهور الظاهر تارةً ينشأ من تعارضه بظاهر آخر ـ كتعارض ظهور الأمر في الوجوب مع ظهور (ينبغي) في الندب في قولهم: «اغتسل للجمعة»، مع «ينبغي غسل الجمعة» ـ وتارةً ينشأ من اكتنافه بمشكوك القرينيّة والصارفيّة والمانعيّة ـ كاكتناف ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي بشهرته في المجاز ـ وتارةً ينشأ من اكتنافه بما يشكّ في مقدار قرينيّته وصارفيّته ومانعيّته بعد إحراز قرينيّته في الجملة، كالجمل المتعدّدة المتعقبة للاستثناء والمخصّص بالمجمل المفهومي الدائر بين الأقلّ والأكثر.

أمّا الكلام في الظاهر المعارض بظاهر آخر فبيانه: أنّه لا إشكال في أنّ الظاهر إن عورض بما هو دونه في الظهور صرفه عن ظهوره، أو بما هو فوقه في الظهور صرف هو عن ظهوره، وكان الفائق ظهوره من كلٍ منهما قرينة صارفة لما دونه في الظهور، كما أنّ أظهريّة المقيّد في التقييد دون التمثيل من ظهور المطلق في الإطلاق دون التقييد قرينة صرف المطلق إلى المقيّد دون العكس، وكما أنّ أظهريّة الرمي في رمي الإنسان دون رمي الحيوان من ظهور الأسد في الحيوان دون الإنسان قرينة صرف الأسد عن الحيوان إلى الإنسان، دون صرف الرمي إلى رمي الحيوان في قولهم: «أسد يرمي».

كما لا إشكال في أنّه إن عورض بما هو مكافىء له في الظهور كان مقتضى القاعدة التوقّف والرجوع إلى الأُصول العملية في مؤدّى الظهورين المتكافئين، ومقتضى إطلاق أخبار العلاج هو الترجيح بالمرجّحات السنديّة، ومع فقدها التخيير، ولا إشكال في شيءٍ من مقتضاهما إذا لم يكن بين مؤدّى الظهورين المتكافئين عموم من وجه، كما في تعارض ظهور «ينبغي غسل الجمعه» في الندب مع ظهور الأمر به في الوجوب.

وأمّا إذا كان بينهما عموم من وجه فقد استشكل في الترجيح بالسند في مادّة الاجتماع دون الافتراق، من جهة أنّ سند الموردين واحد وترجيحه على سند المعارض يستلزم طرح المعارض رأساً، فالعمل بالمعارض بعد الترجيح في مورد الافتراق، افتراق للازم عن الملزوم.

ولكن يندفع هذا الإشكال: أمّا على القول بالتوقف والرجوع إلى الأُصول في مورد الاجتماع فلعدم طروّه من أوّل الأمر، وأمّا على القول بالترجيح السندي فلأنّه وإن طرأ أوّلاً وفي بادىء النظر إلّا أنّه يرتفع بعد بالنظر إلى مصلحة تعبّدنا الشارع بالترجيح السندي، وتفكيك اللازم عن الملزوم في الأحكام الشرعيّة غير عزيز بعد كونه من مقتضى الدليل التعبّدي.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في التفكيك بعد كونه من مقتضى التعبّد بالدليل الشرعيّ، ولا في أنّه إن اكتنف الظاهر بمعلوم القرينيّة صرف عن ظهوره، أو بمعلوم عدم القرينيّة لم يصرف، إنّما الإشكال والخلاف في المكتنف بمشكوك القرينيّة.

وتفصيل الكلام فيه: أنّهم اختلفوا في أنّ الظاهر المكتنف بمشكوك القرينيّة، هل يعوّل على ظهوره ويبنى على عدم قرينيّة مشكوك القرينية ـ كما هو الحال في صورة الشكّ في أصل وجود القرينة ـ أم لا يعوّل على ظهوره، بل يبنى

على إجمال الظاهر، أم التفصيل بين الشكّ في قرينيّة الأُمور المتصلة باللفظ الظاهر ـ كشهرة المجاز المشهور، ووقوع الأُمر عقيب توهّم الحظر، فلا يعوّل على ظهور اللفظ بل يبنى على إجماله ـ وبين الشكّ في قرينيّة الأُمور المنفصلة عن اللفظ ـ كتعقب العامّ بمجمل منفصل محتمل للتخصيص وعدمه، فيعوّل على ظهور اللفظ ولا يحكم بإجماله بل يعكس الأمر فيحكم بنفي قرينيّة المشكوك وتحكيم ظهور الظاهر على إجماله؟ على وجوه وأقوال، ذهب إلى الأخير بعض أساتيذنا، وفاقاً للماتن، وإلى الأوّل عمدة أساتيذنا الأعلام، وهو الأوفق؛ لأصالة الحقيقة والعموم، وأصالة عدم قرينيّة مشكوك القرينيّة، وعدم صارفيّة مشكوك الصارفيّة، وعدم مانعيّة مشكوك المانعيّة، وعدم مخصّصية مشكوك المخصّصيّة.

وبعبارةٍ أخرى: كما لا يرفع اليد عن ظهور الظاهر بمجرد الشكّ في أصل وجود القرينة لأصالة عدم وجود القرينة كذلك لا يرفع اليد عن ظهوره بمجرد الشكّ في قرينيّة الموجود، لأصالة عدم قرينيّته، من غير فرق في مجرى أصالة العدم بين اتصال مشكوك القرينيّة وانفصاله، فإذا ورد «أكرم العلماء» ثمّ تعقّبه على وجه الاتصال أو الانفصال «لا تكرم زيداً» واتفق اشتراك زيد بين عالم وجاهل حكم ببقاء العامّ على عمومه، ونفي احتمال التخصيص برفع إجمال المخصّص وحمله على إرادة زيدٍ الجاهل، أخذاً بأصالة عدم مخصّصية مشكوك المخصّصية، إذ كما أنّ الأصل يقتضي عدم قرينيّة المشكوك في صورة اتصاله كذلك يقتضي عدمهما في صورة انفصاله.

ولا بين اعتبار الظواهر من باب الظنّ الفعلي أو الشأني.

وأمّا ما زعمه الماتن قدس سره[1] من أنّ عدم توقفهم في عموم العامّ بمجرد احتمال مخصّصية ما انفصل عنه دليل اعتبار الظواهر من باب الظنّ الشأنيّ لا

---

(١) الفرائد: ٤٥.

الفعليّ، حيث استدلّ به على ذلك زاعماً عدم حصول الظنّ الفعليّ من الظاهر المحتمل قرينيّة ما انفصل عنه.

فمدفوع: نقضاً: بأنّ احتمال قرينيّة الموجود لو منع من حصول الظنّ الفعليّ من الظاهر لمنع احتمال وجود أصل القرينة من حصوله أيضاً، واللازم باطل بالوفاق فالملزوم مثله.

وحلّاً: بأنّ احتمال أصل وجود القرينة كما أنّه موهوم وغير مساوٍ لاحتمال عدمه وغير مانعٍ من الظنّ الفعليّ بعدمه ـ بواسطة ندور وجوده وغلبة الحقيقة عليه المعبّر عنه بأصالة الحقيقة وعدم القرينة ـ كذلك احتمال قرينية الموجود موهوم غير مساوٍ لاحتمال عدمه، وغير مانع من الظن الفعلي بعدمه الحاصل من غلبة عدمه وندور وجوده.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ ندور المجاز وغلبة الحقيقة كما أنّه سبب حصول الظنّ الفعليّ من أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة عند الشكّ في وجود القرينة كذلك سبب لحصوله منه عند الشكّ في قرينية الموجود من غير فرق.

ودعوى الوجدان على الشكّ في دخول زيد المشترك بين عالم وجاهل في «أكرم العلماء» و «لا تكرم زيداً» وعدم دخوله دون الظنّ بعدم دخوله، إنّما هو في بدو النظر مع الإغماض عن مجرى الأصل المذكور، وأمّا بعد ملاحظة مجرى أصالة عدم قرينيّة مشكوك القرينيّة فلا مجال لبقاء أثر ذلك الوجدان بالوجدان.

حجّة المفصّل بين المتّصل والمنفصل: دعوى خروج الظاهر عن ظهوره العرفيّ بمجرد اتصاله بمحتمل القرينيّة والصارفية، بحيث لم يبقَ مسرح للتعويل على ظهوره ولمجرى أصالة عدم قرينيّة محتمل القرينيّة، بخلاف انفصاله عن ذلك، فإنّه لا يخرجه عن ظهوره عرفاً، ومرجعه إلى فرض الشكّ في قرينية الشيء المتّصل بالظاهر شكّاً في المقتضي الغير المسبوق بالعدم حتى يستصحب

عدمه، وفي قرينية الشيء المنفصل شكّاً في المانع المسبوق بالعدم فيستصحب عدمه.

وفيه: أنّ الفرق بين المتصل والمنفصل في مجرى أصالة العموم وأصالة عدم القرينة والقرينية، إنّما يتمّ لو كان المراد من أصالة العموم وعدم القرينة هو استصحاب العموم وعدم القرينة بالمعنى المصطلح، وقد عرفت فيما مرّ عدم صحة إرادته إلّا بتوجيهٍ غير وجيه، وانحصار كون المراد منه هو غلبة الحقيقة وندور المجاز المعوّل عليه في تشخيص الظهور العرفيّ وتميّزه عن موارد الإجمال باستقرار بناء العرف والعقلاء عليه.

وعلى ذلك فدعوى الفرق في بقاء ظهور الظاهر المنفصل عن محتمل القرينية دون بقاء ظهور الظاهر المتّصل به إن استند إلى مجرى غلبة الحقيقة وندور المجاز في المنفصل دون المتصل فهو ممنوع قطعاً.

وإن استند إلى اعتبار غلبة الحقيقة وندور المجاز عند العرف والعقلاء في المنفصل دون المتّصل فعلى مدّعي الفرق في الاعتبار البيّنة، وبيان الفارق، لأنّه النافي وغيره المثبت، والمثبت مقدّم على النافي، وإذ ليس فليس.

وإن استند إلى دعوى وضع المنفصل عن مشكوك القرينية للظهور دون المتّصل.

ففيه: أنّه على تقدير تسليمه مبنيّ على الالتزام بالوضع في المركّبات وراء الوضع المنتزع عن وضع مفرداتها، فتأمّل، فإنّ وضع الطوارىء الواردة على الكلمة من الأعاريب وسائر الروابط الموضوعة بإزاء النسب والربط بين الموضوع والمحمول من ملاحظة التقديم والتأخير ونحوهما ممّا لا مجال لإنكاره، وظاهر منكري الوضع في المركّبات هو إنكار ما عدا ذلك، كما حقّق في محلّه. هذا كلّه في بيان حال ظهور الظاهر المعارض بظاهر آخر والمكتنف

بمشكوك القرينية والصارفية.

وأمّا حال ظهور الظاهر المكتنف بما يشكّ في مقدار قرينيّته وصارفيّته ـ كالجمل المتعدّدة المتعقّبة للاستثناء، والمخصّص بالمجمل المفهوميّ الدائر بين الأقلّ والأكثر المقداريّ ـ فالظاهر أيضاً تحكيم ظهوره على ما عدا القدر المتيقّن من قرينية المكتنف وصارفيّته، حسبما قرّر في محلّه بأبلغ وجه.

ثمّ إنّ هذا كلّه في تشخيص الظهور العرفيّ وتميّزه عن موارد الإجمال.

وأمّا تشخيص المشخّص والمثبت للظهور، ففي انحصاره في الأمارات العلميّة، كالتواتر ونحوه من أخبار العدل والبيّنة، أو كفاية مطلق ما يفيد الظنّ في ثبوته ولو لم يقم على اعتباره دليل خاصّ، خلاف وإشكال، تعرّض الماتن لعقده في ضمن قوله: «وأمّا القسم الثاني....إلخ»[1].

وينبغي تشخيص محلّ النزاع فيه من جهات:

الأولى: أنّ الظواهر المتنازع في تشخيص المثبت لظهورها أعمّ من الظواهر الماديّة والصوريّة، ومن الألفاظ المفردة، كلفظ الصعيد وهيئة إفعل، والمركّبة كالجمل الشرطية، وكذا أعم من الظهور المستند إلى الوضع الشخصيّ المعبّر عنه بالحقيقة، ومن الظهور المستند إلى الوضع النوعيّ المعبّر عنه بالمجاز، كما أشار إليه الماتن؛ وذلك لاتحاد الجميع من حيث المأخذ والمشخّص، ضرورة أنّ المأخذ في جميعها هو العرف، والمتّبع في جميعها هو الاستقراء والاتفاق والتبادر وإن اختصّت عادة اللغويين بتشخيص ظهور الموادّ وعادة سائر الأدبيين بتشخيص ظهور الهيئات، إلّا أنّ ذلك لا يوهم تفرقة المواد عن الهيئات في اختصاص اعتبار الظنّ بتشخيص أحدهما دون الآخر وإن أوهم تفرقتهما في اختصاص تشخيص المواد بقول اللغويّ وتشخيص الهيئات بغيره، بحيث لايعبأ

---

(١) الفرائد: ٤٥.

بقول اللغويّ في تشخيص الهيئات، ولا بقول غيره من الأدبيين في تشخيص المواد، إلّا أنّه إيهام بدويّ يزول بعد التأمّل في اتحادهما من حيث المقتضي والمانع، لما ذكر من أنّ كلّ ما يفرض مقتضياً لتشخيص المواد مقتض لتشخيص الهيئات وبالعكس، وكلّ ما يفرض مانعاً من تشخيص المواد مانع من تشخيص الهيئات وبالعكس، كما لا يخفى على المتأمّل.

الثانية: أنّ المراد من حجّية مطلق الظنّ في تشخيص ظهور الظواهر ليس خصوص ترتّب الآثار الشرعيّة على الظهور ـ كما لعلّ التعبير بالحجّية يوهمه ـ بل المراد من حجّيته هو إثبات ظهور الظواهر به في ترتّب آثار المثبت الواقعي عليه سواء كانت آثاراً شرعيّة ـ كما إذا كان الظهور المثبت به ممّا يتعلق بالموضوعات الشرعيّة أو محمولاتها ـ أم كانت آثاراً غير شرعيّة ـ كما إذا كان الظهور المثبت به مما يتعلّق بالموضوعات الصرفة أو الأحكام اللغويّة أو النحوية أو الصرفية أو البيانية أو المنطقية أو الطبيّة، إلى غير ذلك من الآثار الغير الشرعيّة المترتّبة على الظهور المثبت ـ ولهذا عبّر الأكثر هنا بل الكلّ عن حجّية الظنّ في تشخيص ظهور الظواهر، بالمثبت للظهور والمشخّص له.

الثالثة: أنّ النزاع في ثبوت ظهور الظاهر بالظنّ هنا إنّما هو من حيث تعلّق الظنّ أوّلاً وبالذات بالألفاظ الكاشفة عن المرادات الواقعيّة، لا من حيث تعلّقه أوّلاً بالمعاني والحقائق الواقعيّة الملازمة للمراد من الألفاظ، ليكون تعلّقه بالألفاظ بتوسّط تعلّقه بالمعاني أوّلاً، ولهذا لم يكن النزاع في ثبوت ظهور الظواهر بمطلق الظنّ هنا منافياً لإجماعهم على ثبوت الموضوعات المستنبطة به، وليس عدم المنافاة إلّا من جهة أنّ الظنّ المشخّص للموضوعات المستنبطة إنّما يتعلّق بالألفاظ بعد تعلّقه بالمعاني والحقائق الواقعية، والمشخّص للظواهر بالعكس.

فتبيّن أنّ الخلاف في إثبات الظنّ ظهور الظاهر من جهة مبائنة لجهة الوفاق على إثباته الموضوعات المستنبطة وإن كانت النسبة بين نفس الموضوعات المستنبطة وبين ظهور الظاهر عموم مطلق.

ومن هنا ظهر أيضاً أنّ وجه الاتّفاق على ثبوت الموضوعات المستنبطة بمطلق الظنّ، هو وضوح انسداد ما عدا الظنّ من أبواب العلم والظنون الخاصّة من الكتاب والسنّة في تشخيص الموضوعات من غير توسّط الألفاظ على غير الله والراسخين في العلم، دون انسداد ما عدا الظنّ في تشخيص ظهور الظواهر، فإنّه وإن انسدّ في تشخيص ظهور الظواهر أيضاً بعض ما انفتح من الكتاب والسنّة في تشخيص الأحكام نظراً إلى اختصاص وظيفة الشارع بتشخيص الأحكام إلّا أنّه لم ينسد في تشخيصها بعض أبواب العلم، كالتواتر ونحوه.

الرابعة: أنّ النزاع في اعتبار الظنّ في تشخيص الظواهر إنّما هو من حيث كونه من الظنون الحاصلة من قول أهل الخبرة، وأمّا من حيث كونه من الظنون الحاصلة من الشهادة فلا نزاع في عدم اعتباره، إلّا مع استجماع شروط الشهادة من التعدّد والعدالة. ومن هنا يعلم أنّ اعتبار التعدّد والعدالة في من يرجع إليه من أهل الرجال عند بعضهم، وفي من يرجع إليه في مسألة التقويم عند المشهور لا ينبغي أن يقاس عليه اعتبارهما في ما نحن فيه، كما قاسه الماتن، لأنّ اعتبارهما في المقيس عليه ناظر إلى حيثيّة كون الظنّ حاصلاً من الشهادة، وفي المقيس ناظر إلى حيثيّة كونه حاصلاً من قول أهل الخبرة.

الخامسة: أنّ العامل بالظنون الخاصّة في مطلق الأحكام الشرعيّة لا يلزمه العمل بالظنون الخاصّة في تشخيص ظهور الظواهر لما انسدّ في تشخيص الظواهر كثير ممّا لم ينسدّ بابه في تشخيص الأحكام الشرعيّة، كباب الكتاب والسنّة، وأمّا العامل بمطلق الظنّ في الأحكام الشرعيّة فيلزمه العمل بمطلق الظنّ في تشخيص

الظواهر، لأنّ نتيجة دليل انسداد باب العلم في معظم الأحكام يعمّ اعتبار مطلق الظنّ بالأحكام ولو بواسطة التعلّق بموضوعاتها.

نعم، ينبغي تقييد ملازمة اعتبار مطلق الظنّ في تشخيص الظواهر بالظواهر المتوقّف تشخيص الأحكام الشرعيّة على تشخيصها دون سائر الظواهر الغير المتوقّف تشخيص الأحكام على تشخيصها إذا فرض انفتاح باب العلم فيها.

وبالجملة: فاعتبار مطلق الظنّ في تشخيص شيءٍ دائر مدار انسداد باب العلم في تشخيصه انسداداً شخصيّاً لا نوعيّاً، والانسداد الشخصيّ في تشخيص الظواهر لا يلزمه الانسداد في تشخيص الأحكام، كما أنّ الانسداد في تشخيص الأحكام أيضاً لا يلزمه الانسداد الشخصيّ في تشخيص الظواهر، إلّا أنّ ملاحظة الأدلّة الخارجيّة اقتضت الملازمة بين الانسداد في الأحكام للانسداد في موضوعاتها بالأولويّة، بل في مطلق الظواهر المتعلّقة بتشخيص الأحكام، ولكن لا عكس.

ثمّ المراد من الانسداد الشخصيّ ما يكون علّة لاعتبار مطلق الظنّ، دائراً مداره وجوداً وعدماً، ضرورة أنّ الضرورة تقدّر بقدرها، والميسور لا يسقط بالمعسور ومن الانسداد النوعيّ ما يكون حكمة لاعتبار مطلق الظنّ ولو اختصّ الانسداد ببعض موارد اعتبار الظنّ، كما في أكثر الظنون الخاصّة إن لم يكن في كلّها، فإن اعتبار الظنّ الخاصّ ورفع اليد عن الواقع ـ المستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال ولو في الجملة ـ لا يجوز إلّا بملاحظة انسداد باب العلم بالواقع ولو في الجملة، والمراد من الظنّ المطلق ما كان الانسداد علّة لاعتباره، ومن الظنّ الخاصّ ما كان الانسداد حكمة لاعتباره.

السادسة: كما أنّ الظواهر المتنازع في إثباتها بمطلق الظنّ تعمّ جميع الظواهر الصوريّة والماديّة والمفردة والمركّبة ولا تختصّ بظاهر دون ظاهر ـ

حسبما تقدّم وجهه ـ كذلك الظنّ المطلق المتنازع في إثباته الظواهر يعمّ مطلق الظنون الحاصلة من الأسباب الحسيّة، كالاستقراء وإخبار أهل الخبرة ونحوهما، أو من الأسباب الحدسيّة كالتبادر ونحوه، ولا يختصّ بظنّ دون ظنّ. ومن هنا يعلم أنّ الاحتجاج على اعتبار مطلق الظنّ في تشخيص الظواهر باعتبار قول اللغويين ليس أخصّ من المدّعى كما قد يتوهّم، لأنّه بضميمة عدم القول بالفصل يتمّ في سائر الظنون.

وإذ قد عرفت تشخيص محلّ النزاع من الجهات الأربع، فاعلم أنّ الأوفق إلى أصالة حرمة العمل بالظنّ وعدم حجّية ما لم يخرج عن تحت الأصل وإن كان هو عدم حجّية الظنّ في إثبات الظواهر إلّا أنّ الانصاف الملزم للاعتراف هو حجّيته وخروجه عن تحت الأصل بوجوه ـ وفاقاً لمشاهير الأسلاف والأخلاف ـ:

منها: انسداد ما عدا الظنّ المطلق في تشخيص الظواهر من أبواب العلم كالتواتر ونحوه، كما انسدّ باب ما عداه في تشخيص الموضوعات المستنبطة وإن لم ينسدّ بابه في تشخيص الأحكام.

ودعوى الماتن اندفاع الانسداد: بأنّ أكثر موارد اللغات إلّا ما شذّ كلفظ الصعيد معلوم من العرف واللغة، كلفظ السماء والأرض والماء والخبز والملح، إلى غير ذلك والمتّبع في الهيئات هي القواعد العربيّة من الاستقراء القطعي واتفاق أهل العربيّة والتبادر مع ضميمة أصالة عدم القرينة ففيه:

أوّلاً: منع معلومية أكثر اللغات، أمّا من كتب اللغة فلأنّها معدّة لبيان غير المعلومات وإحالة المعلومات إلى العرف، ألا ترى قولهم في الملح: إنّه معروف، وكذا في التنحنح والمنديل وأمثالهما.

وأمّا من العرف فلأنّه وإن كان فيه معلومات لا تحصى إلّا أنّ الغير المعلوم

منه أيضاً غير قليل، بل هو كثير بالغاية، بل لمعلوماته أيضاً مصاديق خفيّة لا تتشخّص إلّا بإعمال الظنون المطلقة، سيما بالنسبة إلى الأجانب.

وأمّا الهيئات فلأن المستفاد من الاستقراء القطعيّ واتفاق أهل العربيّة لم يبلغ معشاراً من المستفاد من التبادر الفقاهتيّ وسائر العلائم الظنّية.

ومنها: الاتفاق والإجماع بجميع أنحائه القوليّ والعمليّ والمحصّل والمحكي من العلماء والعقلاء والعرفاء، وجميع أرباب الفنون والعلوم الأدبيّة وغيرها على إعمال مطلق الظنون في إثبات الظواهر، وفي قطع المشاجرات والمخاصمات الواقعة في تشخيص الظواهر بمجرّد المراجعة والاستناد إلى مطلق الظنون المشخصة لها.

ألا ترى أنّ إثبات كثير من مقاصد النحو والصرف والبيان واللغة مع كثرة الكتب المدوّنة فيها من قديم الزمان إلى الآن ليس إلّا من المبادىء الظنّية كالاستقراءات الناقصة والتبادرات الفقهية ونحوها، ولم ينكر ذلك أحد منهم على أحد، حتى أنّه لو اتّفق التشاجر والجدال والخصومة واستشهد أحد المتخاصمين بكلام لغويّ ارتفع النزاع بلا إشكال، ولا يدّعي صاحبه أنّه من الآحاد، ولم يطالب بعدالة اللغويّ ولا بتعدّده، بل المطالبة بذلك يعدّ من المضحكات عندهم.

وعن ابن عباس أنّه قال: «ما كنت أعرف «الفاطر» حتى اختصم إليّ شخصان في بئر فقال أحدهما: فطرها أبي»[1]، وعن الأصمعيّ مثله.

وعن السيّد الإجماع واتفاق المسلمين على ذلك[2].

وعن السبزواري صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات المبارزين في

---

(١) النهاية لابن الأثير ٣: ٤٥٧، بتصرف يسير.

(٢) الذريعة إلى أُصول الشيعة ١: ٥٥.

صنعتهم البارعين في ما اختصّ بصناعتهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان[١].

وعن العضدي: إنّا نقطع أنّ العلماء في الأعصار والأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد، كنقلهم عن الأصمعي والخليل وأبي عبيدة.

وعن الشيرواني: أنّ المعنى اللغويّ خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الأُصول بالإجماع حيث لم يزل العلماء في كلّ عصر يعوّلون على نقل الآحاد في اللغة، كالخليل والأصمعي، ولم ينكر ذلك أحد عليهم، ولا يطالبون منهم عدالة الناقل ولا تعدّده، بل ولا كونه من أهل الإيمان مع طول الزمان وشدّة حرص الإنسان على تخطّي الأقران.

وهل ترى من نفسكّ أو من عاقل آخر صحّة مطالبة التعدّد أو العدالة في من يرجع إليه من الأطبّاء في المعالجة أو في ترتّب أثر شرعيّ من الصوم والإفطار، أو في من يرجع إليه من سائر أهل الفنون والصنائع.

إلى غير ذلك من نقل الإجماعات المستفيضة، بل المتواترة المحصّلة لجميع أنحاء الإجماع من غير بقاء مجال إصغاء المناقشة للأسماع، فإنّ سبيل المناقشة منحصر في توهين نفسه بالمنع، أو منع حجّيته، أو التصرّف في موضوعه ومعقده بتقييده بغير المدّعى، وكلا بابي المناقشة في هذا الإجماع منسدّ غاية الانسداد.

أمّا باب المناقشة عليه بالمنع فممّا لم يبقَ مجال لتوهمّه بعد استفاضة نقله إن لم يتواتر، بل وتحصيله بالمحصّلات المتقدّمة، ولهذا لم يحتمل الماتن توهّمه مع ميله إلى المخالفة في المسألة، كيف؟ ولو بقي مجال لتوهّم منع مثل هذا

---

(١) حكاه عنه الطباطبائي في مفاتيح الاصول: ٦٢.

الإجماع القريب إلى الضرورة إن لم يكن ضرورة لانفتح باب توهّم المجال في منع جميع الإجماعات القريبة إلى الضرورة بل وفي منع الضرورات أيضاً؛ إذ قلّ ما يتّفق في الإجماعات ما هو بمثابته في الوضوح حتى إجماع حلّية المتعة وحرمة النبيذ والزنا.

وأمّا باب المناقشة بمنع حجّيته لانعقاده على غير أمر دينيّ يقطع برضا المعصوم به، أو دخوله فيهم فمنسدّ أيضاً نقضاً: بأنّه لو انفتح هذا الباب في مثل هذا الإجماع لانفتح أيضاً في جميع الإجماعات.

وحلّاً: بأنّ حجّية الإجماع إن كان من قاعدة «اللطف» كما تفرّد به الشيخ[1] فمن الواضح أنّ منع المعصوم عليه السلام من الركون إلى مضمون ذلك الإجماع على تقدير بطلانه من ألطف الألطاف سيما إذا عمّ ابتلاء الناس بالركون إليه في زمان المعصومين وحضورهم مع طول ذلك الزمان، فعدم منعهم عليهم السلام المفروض مع طول زمانهم وشدّة إنهماك الناس به دليل لطفي على عدم المنع ورضائهم به.

وإن كان من جهة دخول المعصوم في المجمعين ـ كما هو المشهور ـ فمن الواضح اللائح أنّ المبادىء المذكورة له من استمرار السيرة عليه حديثاً وقديماً خلفاً عن سلف مبادىء حسّية موجبة للقطع بدخول المعصوم وتقريره المجمعين على إجماعهم، سيما إذا كانوا في زمانه وفي حضوره.

وأمّا باب المناقشة فيه بتقييده ـ ولو من باب الأخذ بالمتيقّن بقول اللغويّين في تشخيص اللغات الماديّة دون قول سائر أرباب الأدب في تشخيص الظواهر الصوريّة والهيئيّة، أو بمقام اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة لا مطلقاً،

---

(١) عدّة الاصول: ٢: ٦٤٢.

أو بمقامات حصول العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي لا مطلقاً، أو بمقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعيّ الالزامي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما إذا أُريد تفسير خطبة أو رواية لا تتعلّق بتكليف شرعيّ أو تعلّق بحكم شرعيّ لكنّه غير إلزامي كما استقرب الماتن فتحه ـ فينسدّ بأنّ الاقتصار على القدر المتيقّن إنما يتأتّى في الإجماعات المهملة لا المصرّحة المنصوصة المبيّنة كما في ما نحن فيه؛ فإنّ الإجماعات المستفيضة على المدّعى قد عرفت أنّها في الصراحة والوضوح بمثابة تأبى عن التقييد بشيء مما ذكر غاية الإباء.

كيف لا؟ وقد تتبّعنا وتفحّصنا في الكتب المصنّفة والمؤلّفة في جميع اللغات والعلوم الأدبية وظواهر الأحكام الشرعيّة المأخوذ ظهورها عن مثل القاموس والمصباح وأمثالهما من آحاد أهل الخبرة فلم نجد أثراً لاعتراض أحد من ذوي الشؤون على شيءٍ من تلك الكتب بعدم ثبوت مأخذها أو بمطالبة اجتماع شرائط الشهادة في مأخذها، أو مأخذ بعضها دون بعض مع شدّة حرص النفوس في الاعتراض والمناقشة.

وبالجملة: فعدم مطالبة التعدّد والعدالة في إثبات الظواهر من أحد من الناس ولا من العلماء مع كثرة مناظراتهم وزيادة تعليقاتهم على الكتب المصنّفة ـ سيما مع اعتبار أكثرهم العدالة بل التعدّد في من يرجع إليه من أهل الرجال بل استظهار اتّفاقهم على اعتبارهما في أهل الخبرة في خصوص مسألة التقويم سيما مع مناقشة الماتن في ثبوت الظواهر بمطلق الظنّ دون مطالبته شروط الشهادة عن أحد في شيءٍ من كتبه الفقهية ولا الأُصولية المشحونة من استناد الظواهر فيها إلى الآحاد ـ أقوى شاهد وأدلّ دليل على الاكتفاء بمطلق الظنّ في تشخيص الظواهر مطلقاً، وعدم اعتبار ما يعتبر في غيرها من شروط الشهادة كالعدالة والتعدّد، بل

وعلى أنّ ذلك من الضروريات المركوزة في النفوس. ألا ترى أنّه لو طلب أحد العدالة والتعدد في من يرجع إليه من أهل اللغة، أو الطب أو سائر علماء الأدب والفنون عدّ في عداد المضحكين عند أرباب النظر.

نعم، كثيراً ما يستند الظاهر وغيره إلى المتعدّدين من أرباب فنّه تنبيهاً على عدم المانع المعارض له، لا إثباتاً للمقتضي، كما لا يخفى.

واحتمال أن يكون اعتبارهم من جهة استفادة القطع من قول اللغويّ الواحد، أو الطبيب الواحد ـ مضافاً إلى عدم اختصاص اعتبارهم بصورة استفادة القطع على ما عرفت ـ لا مجال لتوهّم استفادة القطع من مجرّد قول اللغويّ أو الطبيب إلا للقطّاع الغير المعتبر قطعه في شيء.

فتلخّص مما ذكرنا انسداد جميع الأبواب التي افتتحها الماتن على دليلي اعتبار مطلق الظنّ في إثبات الظواهر من الانسداد والإجماع العمليّ والقوليّ.

بقي التنبيه على انسداد باب مناقشته الأُخرى المدّعي فيها عدم معرفة الحقيقة عن المجاز بقول اللغويّ، وقد تعرّضنا له ولتنبيهات أُخر في ذيل هذا المبحث من كتاب الأساس، ومن شاء راجعه، فلا نطيل بالإعادة.

قوله: «كافٍ في المطلب، فتأمّل».

[**أقول**:] لعلّه إشارة إلى أنّ كثرة موارد الحاجة إلى قول اللغويّ إنّما يوجب حجّية قوله من باب الظن المطلق، لا الخاصّ الذي هو المطلوب، إلّا أن تكون الكثرة حكمة كاشفة عن صحّة الإجماع والاتفاق على الحجيّة، لا علّة مستقلّة له.

ثمّ إنّ من جملة ما استدلّ به الضوابط على تشخيص الظواهر بقول اللغوي ـ مضافاً إلى البرهان العقليّ المبتني على الانسداد والإجماع بأقسامه ـ هو ترغيب المعصومين عليهم السلام أصحابهم في ضبط اللغات الكاشفة عن معضلات الكتاب

والسنّة وتدوينها لتسهيل الأمر، كما قال عليعليه السلام لأبي الأسود المخترع لكثير من قواعد النحو بعد قوله: «كلّ فاعل مرفوع، وكلّ مفعول منصوب، وكلّ مضاف إليه مجرور: يا أبا الأسود إنحُ على ذلك»[1] ولولا جواز العمل بقول اللغويين للغا أمر المعصوم بضبط اللغة وترغيبه فيه.

واستدلّ أيضاً بتقرير المعصومينعليهم السلام الناس على العمل بها، فإنّ جملة من كتب اللغة دوّنت في زمنهم ككتاب الأصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسىعليه السلام، ولولا عمل الناس لكان فعلهم سفهاً، ولا شكّ في اطلاع المعصومين على هذا الأمر، فلولا تقريرهم إيّاهم ذلك لوصل المنع إلينا[2]، انتهى.

ولكن لولا البرهان العقليّ والانسداد لأمكن الجواب عن الأوّل: بمنع الملازمة من قوله: «ولولا جواز العمل بقول اللغويين للغا أمر المعصوم بضبط اللغة وترغيبه فيه» فإنّ هذا الملازمة إنّما تسلّم إذا انحصر فائدة ضبط اللغة في جواز الرجوع إليه من دون إفادته العلم غالباً مع عدم اجتماع شروط الشهادة، ومن البيّن أنّه إذا لم يمنع عدم إفادته العلم وعدم إمكان اجتماعه شروط الشهادة فلا أقلّ من منع الانحصار كما لا يخفى.

وعن الثاني: أنّ تقرير المعصوم الناس على العمل بها مبنيّ أوّلاً على ثبوت عمل الناس بها مطلقاً، وثانياً على اطلاع المعصومعليه السلام على عملهم بها بحسب العلم العادي لا العلم اللدنيّ، وثالثاً على ثبوت المجال للمعصوم وعدم المانع من منعه، ومن البيّن أنّه إذا لم يمنع المبنى الأوّل فلا أقلّ من التاليين، أي من منع التاليين، والله العالم بحقائق الأُمور.

---

(١) تأسيس الشيعة: ٥٩.

(٢) ضوابط الأُصول: ٣٤ في علائم الوضع.

بسم الله تعالى شأنه

قال الماتن: « ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل: الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممّن يقول باعتبار الخبر».

أقول: وقبل الخوض في تشخيص حكم المسألة ينبغي تشخيص محلّ النزاع في حجّية الإجماع المنقول من جهات عديدة:

الأُولى: أن النزاع في المسألة إنّما يتوجه على القائل بحجّية الإجماع المحصّل وإمكان الاطّلاع عليه، وأمّا المانع من حجّيته كالأخبارية[1]، أو من إمكان الاطلاع عليه ـ كصاحب المعالم[2] والذخيرة[3] ـ فلا يتوجّه عليه النزاع في الحجّية، بل لابدّ له من القول بعدم الحجّية بطريق أولى.

وأيضاً النزاع إنّما يتوجّه على القائل بحجّية خبر الآحاد في السنّة ـ كالمشهور ـ وأمّا المانع من حجّيته في السنّة ـ كالسيّد[4] وأتباعه[5] ـ فلا يتوجّه عليه النزاع، بل لابدّ له من منعه حجّية نقل الإجماع بطريق أولى.

الثانية: أنّ النزاع إنّما هو في المنقول بخبر الآحاد المجرّد عن قرائن العلم، وأمّا المنقول بالخبر المتواتر، فكالمحفوف بشواهد العلم في عدم النزاع في حجّيته إن كان المنقول اتفاق جماعة أحدهم المعصوم، أو نقل به الاتفاق الكاشف عند المخبر بالفتح وان لم يكن كاشفاً عند المخبرين بالكسر، وأمّا إذا كان كاشفاً عندهم فقط ففي حكم المنقول بخبر الواحد؛ لأنّ التضافر في العقليّات

---

(١) لاحظ الحدائق الناضرة ١: ٣٥.

(٢) معالم الدين: ٣٣٢.

(٣) ذخيرة المعاد: ٥٠.

(٤) الذريعة ٢: ٥٢٩ ـ ٥٣١، رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣٠٩.

(٥) كالقاضي ابن البراج في المهذب ٢: ٥٩٨، وابن زهرة في الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٥، والحلي في السرائر ١: ٤٦.

بمجرّده لا يوجب القطع ما لم ينضمّ إليه شواهد خارجية.

الثالثة: أنّ النزاع إنّما هو في المنقول بخبر الواحد المستجمعٌ لشرائط القبول دون المتطرّق عليه أمارات الوهن وطوارق الذهول.

ومن هنا يعلم أنّ إعراض القائلين بحجّيته عن حجّيته في كثير من الموارد لا يقدح في حجّيته، لأنّ ذلك ليس لعدم حجّيته عندهم في نفسه بل لعدم استجماعه لشرائط القبول، أو انكشاف استناده إلى الغفلة والذهول.

ومن جملة شرائط القبول استفادة الظنّ بصدق الناقل من المنقول بخلاف ما لا يفيد الظنّ بالصدق بواسطة معارضته ونحوه، نظراً إلى أنّ اعتبار الظواهر والأمارات التي منها خبر الواحد عندنا من باب الظنّ والكشف، لا من باب التعبّد والموضوعية، كما لا يخفى.

الرابعة: أنّ النزاع إنّما هو في المنقول الكاشف عن الدليل، وهو قول المعصوم كما هو مفاد أكثر منقولاته، وأمّا الكاشف عن المدلول وهو الواقع من غير واسطة الدليل وقول الشارع فلا نزاع في عدم حجّيته بالخصوص، وابتناء حجّيته على تقدير الانسداد.

وبعبارةٍ أُخرى: النزاع إنّما هو في حجّيته من حيث كونه إخباراً عن السنّة، لا من حيث كونه إخباراً عن الواقع بلاواسطة السنّة.

والخامسة: أنّ النزاع في حجّية الإجماع المنقول إنّما هو بالنسبة إلى من لم يجز له تقليد ناقله، وأمّا بالنسبة إلى نفس ناقله أو من يجب عليه تقليد ناقله فلا نزاع في حجّيته؛ ضرورة عموم أدلّة حجّية فهم المجتهد في حقّه وفي حقّ مقلده. ومن هنا يعلم وجه استدلالهم على حجّية الإجماع المنقول بعموم أدلّة حجّية خبر العادل في السنّة، كآية النبأ ونحوه، دون استدلالهم بشيءٍ من

عمومات أدلّة وجوب تقليد العامي الفقيه، كعموم آيتي النفر[١] والسؤال[٢] مع أوضحية عمومها.

والسادسة: أنّ النزاع إنّما هو في الإجماع المنقول بقول مطلقٍ، أو مضافاً على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدّم ولو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم، لعدم قدحه في الحجّية كالمضاف إلى المسلمين أو الشيعة أو أهل الحقّ أو نحو ذلك مما يظهر منه كونه حكاية للسنّة، أعني حكم الإمام عليه السلام.

وأمّا الإجماع المنقول مضافاً إلى من عدا الإمام ـ كقوله: أجمع علماؤنا أو فقهاؤنا، أو نحو ذلك ممّا ظاهره من عدا الإمام وإن كان إرادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغويّ على وجه المرجوحية ـ فلا نزاع في عدم حجيّة نقله؛ لأنّه لم ينقل حجّة، بل النزاع في الإجماع المنقول بقول مطلق أو مضافاً على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح والكشف عن السنّة وقول الإمام أيضاً ليس مطلقاً، بل إنّما هو من جهة المكشوف عنه والمسبّب عنه، وأمّا من جهة الكاشف والسبب فلا نزاع ظاهراً في حجّيته لا ندراجه في إطلاق خبر العادل، فيقبل ويترتّب عليه آثار قبول السبب والكاشف دون قبول المسبب والمكشوف عنه، بمعنى أنّه يفرض تحقّق الاتفاق المنقول دون تحقق الكشف الحاصل لناقله منه.

فإن كان المنقول ممّا يستلزم عادةً موافقة الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظنّي معتبر حتى بالنسبة إلينا كان حجّة ولو كان استلزامه لذلك استلزام شأنيّ لا فعليّ، بمعنى أنّه لو فرض أنّا وقفنا على ما وقف عليه الناقل لنا من الاتّفاق لحصل لنا ما حصل له من الحدس بقول الإمام.

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

وإن كان المنقول مما لم يستلزم عادةً موافقة الإمام على فرض تحقّقه إلّا بضميمة ضميمة من التتبع والتفحّص وسائر الشواهد كانت حجّيته موقوفة على انضمام تلك الضميمة المفروضة إليه، وإلّا فليس بحجّة عندنا، كما أنّه لو أخبر العادل بوقوفه على امتناع أحد عن المعصية في موارد ومواقف استكشف منها اتّصافه بملكة العدالة كان حجّية قوله وقبول وقوفه على تلك الموارد والمواقف لايستلزم حجّية ما استكشفه من العدالة، بل كان قبول قوله عبارة عن ترتّب آثار امتناع النفس عن المعصية في تلك الموارد والمواقف المنقولة لنا، فإن كانت تلك الموارد ممّا يستلزم عادةً لنا العلم بوجود العدالة، لو فرضنا أنفسنا واقفين عليها ومشاهدين لها، ثبتت العدالة بمجرّد نقله، وإن كان استلزامها لنا موقوف على ضميمة وقوفنا ومشاهدتنا لموارد أُخر كان ثبوتها موقوفة على انضمام تلك الضميمة إليها، وإلّا لم يثبت.

وبالجملة: فالنزاع في حجّية الإجماع المنقول إنّما هو من جهة استكشاف الناقل وحدسه، وأمّا من جهة استكشافنا نحن من المنقول فهو تابع في الاعتبار وعدم الاعتبار لكيفيّة المكشوف عنه لنا وكيفيّة كشفه بالنسبة إلينا، فيختلف باختلافهما حيث إنّه قد يكشف المنقول للمنقول له كشفاً قطعيّاً عن مدرك قطعيّ أو ظنّي، أو كشفاً ظنّياً عن مدرك ظنّي أو قطعيّ وقد أسلفنا في بحث الشهرة تقوية حجّية الشهرة من حيث الكشف في جميع أقسام كشفه الأربعة بمنطوق آية النبأ ومفهومها الموافقة، فكذا ينبغي أن يكون الإجماع المنقول من حيث الكشف حجّة في جميع أقسام كشفه الأربعة.

ومن هنا يظهر لك أنّ اعتبار غير واحدٍ من مانعي حجّية الإجماع المنقول لحجّيته في غير مورد من موارد الفقه ليس غفلة عمّا أسّسوه في الأُصول من المنع، كما توهّمه القاصرون؛ بل إنّما هو من جهة أُخرى غير الجهة المتنازع فيها،

ولولا الاعتبارات لبطلت الحكمة.

ويظهر لك أيضاً ثبوت صحّة سند فقه الرضا عليه السلام؛ لأنّ ما نقل لنا من قرائن صدقه وشواهد صحّته السيّد الثقة العدل الفاضل المحدّث القاضي، المجاز عن جماعة كثيرة من أساطين العلماء أمير حسين ابن بنت المحقّق الكركي رحمه الله إنّما هي من الشواهد والقرائن التي لو فرض وقوفنا عليها لحصل لنا ما حصل لناقلها من العلم والقطع بصحّته، كما قرّره في محلّه جماعة من الأساطين أبلغهم في تقريره السيّد بحر العلوم في خاتم فوائده. ومن شاءَ راجعه.

والسابعة: أنّ النزاع في المسألة ليس في مطلق الإجماع المنقول من أيّ طريق حصل ولو علمنا تحصيلها من الطرق الغير الموصلة ـ كطريقة الشيخ ـ وإنّما هو خاصّ بالمحصّل من الطرق الموصلة المسلّمة الطريقيّة دون مختلفها، ومتيسّر الطريقيّة، دون متعذّرها أو متعسّرها.

نعم، وفي حكم المحصّل من الطرق الموصلة المحصّل من الطرق الغير الموصلة المقارنة للطرق الموصلة، كبعض موارد اللطف الملازمة لمورد قضاء العادة بالملازمة، بل والمحتمل مقارنته للطرق الموصلة وإن علمنا أنّ لمحصّله طريق آخر غير مسلّم الطريقية، كما سنتعرّض له إن شاء الله تعالى.

وأمّا بيان المسلّم طريقيته عن غير المسلّم، والمتيسّر عن المتعذّر والمتعسّر من طرق تحصيله، وكيفية كلّ من طرقه فقد تصدّى له الماتن وتعرّضنا له سابقاً في مبحث الإجماع على وجه الاشباع وأحسن إبداع، فإليه الحوالة والإرجاع.

الثامنة: أنّ معنى حجّية الإجماع المنقول المتنازع فيها: هو أن يترتّب على نقله جميع الآثار المترتّبة على تحقّقه في الواقع، وأمّا الآثار المترتّبة على العلم به ـ كما لو كان المنقول إليه ناذراً أو حالفاً بكتابة كلّ خبر إجماعيّ ـ فلا نزاع في عدم ترتّبها على مجرّد نقل الإجماع، كما أنّ النزاع في حجّية خبر

الواحد أيضاً إنّما هو في ترتيب الآثار المترتّبة على تحقّقه في الواقع عليه، دون الآثار المترتّبة على العلم بتحقّقه عليه.

وإذ قد عرفت تشخيص محلّ النزاع من تلك الجهات العديدة المذكورة فاعلم: أنّهم اختلفوا في حجّية الإجماع المنقول على أقوال، فعن ظاهر المحقّق[١] المنع، وقيل: إنّ أوّل من فتح باب المنع من الفضلاء الآقا طاهر القميّ، ثمّ تبعه الشيخ أسد الله في كشف القناع[٢]، ثمّ تبعه الماتن. وعن الفاضل التوني[٣] التوقف. وعن العلّامة في التهذيب[٤] والمشهور منهم صاحب الفصول[٥] والقوانين[٦] الحجّية، وهو الأقرب.

ولنعم ما نسب إلى المحقّق الكاظمي من النظم:

وخرق إجماع مركّب كشف ... عمّا مضى امنع ثمّ إجماع السلف

نقلاً إلينا خبر عالي السند ... ولو طوينا عنه باب الفقه سدّ

بل قد أفرط بعض في الالتزام بأولويّة حجّيته من حجّية خبر الواحد في السنّة نظراً إلى أنّ مرجعه إلى خبر صحيح عالي السند؛ لأنّ مدعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، بخلاف خبر الواحد.

كما فرّط الماتن وغيره في المنع من حجّيته رأساً لأمرين:

أحدهما: زعمهم عدم نهوض إطلاق أدلّة حجّية الخبر الواحد في السنّة إلى حجّية الإجماع المنقول، إمّا لعدم إطلاق الخبر والنبأ على الحدسيّات أصلاً، وإمّا

---

(١) استظهر من المحقّق في الفصول الغروية: ٢٥٨، ولاحظ معارج الاصول: ١٣٢..

(٢) كشف القناع: ٢٣٢.

(٣) الوافية: ١٥٥.

(٤) تهذيب الوصول الى علم الاصول: ٦٨.

(٥) الفصول الغروية: ٢٥٨.

(٦) القوانين ١: ٣٨٤.

لانصراف الإطلاق عنها بواسطة أنّ الخطأ في الحدسيّات غالبي بحيث لا يدفعه أصالة العدم، بخلاف الخبر الواحد، فإنّه حسيّ، والخطأ والغفلة والنسيان في الحسيّات قليل يندفع بأصالة العدم، بعد سوقهم ورود إطلاق أدلّة حجّية الخبر مورد بيان حكم آخر.

وثانيهما: زعم انحصار استناد حدس الناقلين للإجماع في طرق بعضها متعسّرة لا متيسّرة، والمتيسّرة بعضها غير موصلة عندنا ـ كطريقة اللطف ـ والموصلة منها غير معلوم استناد حدس الحادس إليها، فلم يبق وثوق للاعتماد على حدس الناقل للإجماع.

ولكن سيتبيّن لك من تعرّضنا لكلمات المتن منع الأمرين، وارتفاع الزعمين بأبلغ وجه وأحسن، بحيث لا يبقى فرق بين الإخبار عن حسّ وحدس، في ما نحن فيه بعد ثبوت حجّية أخبار الآحاد، وإن أوهم الفرق أُمور سنتعرض لدفعها إن شاء الله تعالى.

قوله: «ومعلوم عدم شمولها إلّا للرواية المصطلحة».

[أقول :] وفيه : نقضاً : بعدم شمول عمل الصحابة لمطلق الأخبار أيضاً، بل غاية ما ثبت عملهم بالأخبار المتداولة بينهم، ولا ريب أنّ حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلّة الوسائط، وإمكان حصول القرائن على صدوره عن الإمام عليه السلام، وقلّة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرّفات، وتغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ، وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة إلى الزمانين، فالاعتماد على الإجماع المدّعى الذي لم يعلم دعواه ولا وقوعه إلّا على العمل بأخبار الآحاد في زمان الأئمة لا يدل على جواز العمل به في زماننا، فما تقول في غالب أخبار الآحاد في زماننا نقوله في الإجماع المنقول.

وحلّاً: بأنّ عدم شمول عمل الصحابة للإجماع المنقول إنّما هو من جهة عدم تحقّق موضوعه عندهم، لا من جهة أُخرى، والسلب بانتفاء الموضوع في زمان لا يدلّ على السلب بانتفاء المحمول بعد فرض تحقّق ذلك الموضوع في زمان آخر.

قوله: «وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات».

[أقول :] وفيه: أنّ عدم شمولها إنّما هو للإجماع الكاشف عن الواقع من غير وساطة دلالة قول المعصوم، وقد عرفت أنّ هذا النحو من الإجماع المنقول خارج عن محلّ النزاع، وأنّ النزاع إنّما هو في المنقول الكاشف عن الدليل وقول المعصوم، وعدم شمولها لهذا النحو من الإجماع المنقول ممنوع، لأنّ المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام. ولذا يجوز النقل بالمعنى.

فإن قلت: لو ثبت هذا المناط لدلّ على حجّية الشهرة، بل فتوى الفقيه، بل مطلق الظنّ.

قلت: إن أردت لزوم دلالته على حجّية كلّ واحدٍ منها مطلقاً فالملازمة ممنوعة، وإن أردت لزوم دلالته على حجّية كلّ واحدٍ منها إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها فبطلان اللازم ممنوع. ولهذا عمل بشرائع علي بن بابويه؛ لتنزيل فتواه منزلة روايته.

قوله: «والظاهر منه بقرينة التفصيل والتعليل هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته، وعدم خطائه في حدسه ...إلخ».

أقول: غاية ما يمكن أن يدّعى في منع نهوض دلالة الآية على حجّية الإجماع المنقول دعويان:

أحداهما: منع أصل إطلاق النبأ والخبر على نقل الإجماع، كما نقل التوهّم

به عن بعض.

والأُخرى: تسليم أصل الإطلاق ودعوى انصرافه عنه بواسطة القرائن الخارجيّة.

أمّا الدعوى الأُولى فهو وإن وجّه بأنّ النبأ والخبر: ما كان له نسبة تطابقه أو لا تطابقه، أو قول يحتمل الصدق والكذب أو نحو ذلك، فلا يشمل المسائل المدوّنة في العلوم المبتنية على الاستنباط والاعتقاد إلّا أنّه مدفوع؛ بأنّه إن أُريد أنّ النبأ لا يطلق إلّا على الأشياء التي من شأنها أن تدرك بالحسّ ـ وإن أدركها المخبر بطريق الحدس وشبهه ـ فهذا ممّا لا ينافي المقصود، فإنّ المخبر عنه ههنا قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، وهو أمر من شأنه أن يدرك بالحسّ وإن كان طريق الناقل إليه الحدس.

وإن أُريد أنّه لا يطلق النبأ إلّا على ما كان علم المخبر به بطريق الحسّ فواضح الفساد؛ للقطع بأنّ من أخبر عن إلهام أو وحي أو مزاولة بعض العلوم ـ كعلم النجوم ـ يعدّ منبئاً ومخبراً، قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: **﴿وأُنبئكُمْ بما تأكُلونَ وما تَدّخِرون في بيوتِكم﴾**[1] ولا ريب إخباره عليه السلام لم يكن عن حسّ، ومثله قوله تعالى في غير موضع: **﴿فيُنَبّئكُمْ بما كُنْتُم تَعْمَلُون﴾**[2] فإنّ علمه تعالى ليس عن حسّ، وقوله: **﴿نَبِّىء عِبادِي أنّي أنا الغَفُورُ الرَحِيم﴾**[3] فإنّ كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس أمراً حسّياً، إلى غير ذلك.

وأمّا الدعوى الثانية فهو وإن استظهرها الماتن بقوله: «والظاهر من الآية بقرينة التفصيل والتعليل هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطائه في حدسه» مؤيّداً إيّاها بأُمور، أعني باعتبارهم في

---

(١) آل عمران: ٤٩.

(٢) المائدة: ١٠٥، التوبة: ٩٤ و١٠٥.

(٣) الحجر: ٤٩.

الشاهد والراوي الضبط، وعدم كون المخبر ممّن يكثر عليه السهو والاشتباه، نظراً إلى أنّ اعتبار الضبط فيهما ليس إلّا من جهة مجرى أصالة عدم الغفلة والنسيان في الضابط، وعدم مجراها في غير الضابط وكثير السهو، وبعدم استدلال أحد من العلماء على حجّية فتوى الفقيه على العاميّ بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال، وبعدم اعتبارهم الشهادة في المحسوسات إذا لم يستند إلى الحسّ إلّا أنّه مضافاً إلى ما ستعرف من عدم تأييدٍ في مؤيّداته، يرد على استظهار ذلك المعنى من الآية.

أولاً: بأنّ عدم الاعتناء باحتمال تعمّد الكذب لا تصويبه راجع إلى مضمون أصالة الصحّة، وحمل قول المسلم عليها، وهو أمر مشترك بين العادل والفاسق، ولازمه إلغاء التفرقة المستفادة من سياق الآية بالفرض بين العادل والفاسق، وهو باطل بالفرض، وأيضاً لازمه ذكر الآية في عداد أخبار أصالة الصحّة، ولم يذكره أحد في عدادها.

وثانياً: بأنّه لو كان معنى الآية هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذب العادل الذي لايتمّ اعتباره إلّا بضميمة أصالة عدم الخطأ والنسيان في إخباره للزم التمسّك بتلك الضميمة في الاستدلال على حجّية خبر العادل بآية النبأ، كما تمسكوا بضميمة أصالة عدم النقل والاشتراك في الاستدلال على تبادر الوجوب من الأمر وغيره في عرفنا بضميمة أصالة عدم الخطأ والنسيان.

فإن قلت: لعلّ عدم تمسّكهم بها من جهة وضوح ضميمتها.

قلت: من المعلوم أنّ ضميمتها ليست بأوضح من ضميمة أصالة عدم النقل والاشتراك إلى تبادر الوجوب عرفاً من الأمر في إثبات كونه في اللغة كذلك.

وثالثاً: بأنّ المراد من ضميمة أصالة عدم الخطأ والنسيان إلى آية النبأ إن كان استصحاب عدم الغفلة والنسيان فهو أصل مثبت يترتّب عليه لازم عقليّ،

وهو صدق المخبر ومطابقة خبره للواقع، لا أثر شرعيّ حتى يعتبره المشهور، وإن كان ظنّ عدم الخطأ والنسيان المعتبر عند العقلاء والعلماء فينبغي دوران ثبوت حجّية خبر العادل مدار الظنّ وجوداً وعدماً، والحال أنّ الظاهر ثبوت حجّية خبر الضابط عندهم مطلقاً ولو شك في صدقه وكذبه من غير جهة كثرة النسيان المختصّ بغير الضابط.

ورابعاً: بأنّه ولو سلّمنا عدم دلالة الآية إلّا على حجّية ما ينضمّ إليه أصالة عدم الخطأ والنسيان إلّا أنّا نمنع اختصاص مجراه بأخبار حسيّة العادل دون أخباره الحدسيّة، لوضوح أنّ ندور الخطأ والنسيان الذي هو المعنيّ بأصالة عدم الخطأ والنسيان كما هو حاصل في الحسّيات كذلك حاصل في الحدسيات من غير فرق، بل لعلّ ما كان حصوله في حدسيات أهل الخبرة أكثر من حصوله في حسّياتهم.

ويشهد عليه ما نقلناه في المسألة السابقة عن فحول المحقّقين كالسبزواري وغيره من الاتّفاقات المستفيضة، بل المتواترة على أنّ صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات المبارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم في ما اختصّ بصناعتهم مما اتّفق عليه العقلاء والعلماء في كلّ عصر وزمان، والحال أنّ أكثر فنونهم وصنائعهم حدسيّات لا حسيّات.

فإن قلت: الإخبار بالحدس أكثر خطأً من الإخبار بالحسّ يقيناً.

قلت: أوّلاً أكثريّة الخطأ في حدس الإخبار من الحسّ فيها إنّما هو في الحدسّيات التي ليست لها مبادىء حسّية ولا مآخذ لها، كإخبارات بعض السوداويين والمخبطين والمعوجين السليقة من غير مآخذ ومبادىء كدراويش عصرنا ومن يحذو حذوهم، لا في الحدسيّات التي لها مبادىء حسّية ومآخذ عقلائية، كما في حدسيات ما نحن فيه، فإنّ كلامنا إنّما هو في الإجماعات

المنقولة عن أهل خبرة النقل، بل عمّن يستند حدسه إلى ما عدا طريقة اللطف من سائر الطرق المسلّمة الطريقية ـ كالسيّدين[١] والفاضلين[٢] وأمثالهم ـ لا في ما نقل عمّن علم استناد حدسه إلى الطريق الغير المسلّم الطريقية، فضلاً عمّا نقل عن غير أهل خبرة النقل حتى يكون خطاؤه أكثر من صوابه.

ومن المعلوم الواضح على كلّ متدرّب أنّ حدسيّات كلّ أهل خبرة من أهل الفنون والصنائع والحرف المستندة حدسهم إلى الطرق المسلّمة الطريقية لم يبلغ خطائها في القلّة والندور معشار صوابها، كما هو واضح على من تدرّب في حدسيات اللغويين وسائر الأدبيين المعمولة لتشخيص الظواهر وامتيازها عن موارد الإجمال، وحدسيات الأطبّاء المعمولة لامتياز البارد عن الحارّ، والرطب عن اليابس، وحدسيات الفقهاء المعمولة لاستنباط الأحكام.

إلى غير ذلك من حدسيّات أهل الفنون والصنائع [خصوصاً حدس العادل، فقد ورد في تصويبه وحجّيته بالخصوص نصوص:

منها: قوله عليه السلام: «**اتّقوا فراسة المؤمن، فإنّه ينظر بنور الله**»[٣].

وقوله عليه السلام: «**حدس المؤمن كهانة**»[٤].

وقوله عليه السلام: «**علينا بالأُصول وعليكم بالتفريع**»[٥].

وقوله عليه السلام: «**يا أبان اجلس في مسجد الكوفة وأفْتِ الناس، فإنّي أحبّ أن**

---

(١) راجع الغنية (المطبوع ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٧ والذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٠٥.

(٢) راجع معارج الأصول: ١٢٦ وتهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٦٥ و ٧٠.

(٣) لاحظ الوسائل ٨: ٤٢٣ ب «٢٠» من أبواب أحكام العشرة ح ١ و ٢ وللاستزادة راجع تفسير البرهان ٢: ٣٥٠ـ٣٥٣.

(٤) لم نعثر عليه في كتب الحديث، نعم أورد في المحجّة البيضاء ٥: ٤٤ عن بعض السلف ما هذا لفظه: «ظنّ المؤمن كهانة».

(٥) الوسائل ١٨: ٤١ ب «٦» من أبواب صفات القاضي ح ٥٢ مع تصرف يسير.

يكون في شيعتي مثلك»[١].

وقوله عليه السلام في جواب عبد الأعلى عن حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة: «**إنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**»[٢] إلى غير ذلك من نصوص حجّية الفتوى، وحدس الفقيه ورأيه].

قوله: «ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط».

أقول: كما يحتمل أن يكون اعتبار الضبط في الشاهد والراوي من جهة مجرى أصالة عدم الغفلة والنسيان في الضابط، وعدم مجراه في غير الضابط ممّن كثر عليه السهو والنسيان كذلك يحتمل أن يكون من جهة عدم إطلاق الشاهد والراوي على غير الضابط أو انصرافه عنه بواسطة ندور وجوده جدّاً، وذلك لاستناد شهادة غير الضابط إلى قطع القطّاع الخارج عن موضوع القطع، بالقطع أو بالانصراف، حسبما تقدّم في مسألة قطع القطّاع تفصيله. وعلى ذلك فلا شهادة في اعتبار الضبط في الشاهد والراوي على كونه من جهة مجرى أصالة عدم الغفلة.

قوله: «ويؤيّد ما ذكرنا أنّه لم يستدلّ أحد من العلماء ...إلخ».

[أقول :] وفيه: أنّه كما يحتمل أن يكون عدم استدلالهم على حجّية فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ[٣] من جهة دلالة آية النبأ على مجرّد رفع التهمة دون التصويب، كذلك يحتمل أن يكون من جهة الاستغناء بما هو أقوى منها دلالة وصراحة، كدلالة آيتي النفر[٤] والسؤال[٥]، وصراحة طائفة كثيرة من الأخبار،

---

(١) رجال النجاشي: ١٠، وفيه: في مسجد المدينة.

(٢) الكافي ٣: ٣٣ ح ٤، التهذيب ١: ٣٦٣ ح ١٠٩٧، الاستبصار ١: ٧٧ ح ٢٤٠، الوسائل ١: ٣٢٧ ب «٣٩» من أبواب الوضوء ح ٥، مع اختلاف يسير، والآية في سورة الحج: ٧٨.

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) التوبة: ١٢٢.

(٥) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

وعلى ذلك فلم يبقَ تأييد في ما تأيّد به على مدّعاه، كما لم يبقَ شهادة في ما استشهد به سابقاً.

قوله: «عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم يستند إلى الحسّ».

[أقول :] وفيه: أولاً: منع عدم اعتبار الشهادة بالحدس؛ لعدم دليل على المنع مع عموم أدلّة قبول شهادة العالم، بل وإطلاق لفظ الشهادة عرفاً على مطلق إخبار الجازم سواء كان عن الحواسّ الظاهرية أو الباطنية، كما صرّح به في الجواهر[١] والفصول[٢]، بل وإطلاق الفتاوى به. قال الشهيد في اللمعة: ومستند الشهادة العلم القطعي، أو رؤيته، أو سماعاً[٣].

وقال في الشرائع: الضابط: العلم لقوله تعالى: ﴿**ولا تَقْفُ ما لَيسَ لَكَ بهِ عِلمٌ**﴾[٤]، ولقوله عليه السلام وقد سُئِل عن الشهادة: «**هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع**»[٥] ولهذا استدلّ الفصول على حجّية الإجماع المنقول بعدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة[٦].

وأمّا ما نقله الماتن عن الرياض[٧] من الإطباق على عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات بالحدس ففي كلٍّ من نقله ومنقوله كلام.

أمّا الذي في نقله فهو عدم مطابقة ظاهره لواقعه من جهة أنّ ما في نسخ الرياض[٨] ـ على ما راجعنا ـ هو مجرّد استظهار الإطباق دون الجزم به، كما يوهمه ظاهر النقل. ومن جهة أنّ ما استظهره هو إطباق كلمة الأصحاب، لا

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٣٠.

(٢و٦) الفصول الغروية: ٢٥٩.

(٣) اللمعة الدمشقية: ٥٤.

(٤) الاسراء: ٣٦.

(٥) شرائع الاسلام ٤: ١٣٥.

(٧) رياض المسائل ٢: ٤٤٦. (الحجرية).

(٨) لاحظ المصدر السابق.

الإطباق المطلق الموهم لدخول المعصوم في المطبقين، كما يوهمه أيضاً ظاهر النقل.

وأمّا الذي في أصل منقوله ـ وهو ما استظهره من إطباق كلمة الأصحاب على عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات بالحدس ـ فهو عدم قبوله ومنع ظهور ما استظهره، وفاقاً لما عن الأردبيلي[١] وصاحب الكفاية[٢] وكشف اللثام[٣]، كما احتمله المستظهر هو أيضاً بعد توجيه استظهاره في الرياض[٤]، وذلك لما تقدّم من استظهار خلافه من عموم أدلّة قبول شهادة العالم، وإطلاق الفتاوى به، وإطلاق لفظ الشهادة عرفاً، كما اعترف بكلّ ذلك في الجواهر مستغرباً عن القول بعدم اعتبار الشهادة ما لم يستند إلى الحواسّ الظاهرية بأنّ مقتضاه عدم صحّة شهادتنا اليوم بنصب النبيّ الأمير في غدير، وبغصب المنافقين فدكاً، وغير ذلك من المستفيضات والإجماعيات والمتواترات المفيدة لنا العلم بمؤدّياتها، من غير حضورنا ومشاهدتنا لمؤدّياتها من غير الحواسّ الباطنية[٥].

وثانياً: لو سلّمنا عدم اعتبار الشهادة بالحدس، لكن لا نسلّم كونه من جهة عدم دلالة الآية على وجوب تصويب العادل في الاعتقاد، بل نقول: إنّه من جهة تخصيص عموم الآية بمخصّص خارجيّ من السنّة دالّ على اعتبار الحسّ في الشهادة، كالنبويّ المتقدّم وقد سئل عن الشهادة «**هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دع**»[٦] وقوله عليه السلام: «**لا تشهدنَّ شهادة حتى تعرفها كما تعرف كفّك**»[٧]

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٤٤.

(٢) كفاية الاحكام: ٢٨٣.

(٣) كشف اللثام ٢: ٣٨٠ (الطبعة الحجرية).

(٤) رياض المسائل ٢: ٤٤٧ (الطبعة الحجرية).

(٥) جواهر الكلام ٤١: ١٣٠.

(٦) عوالي اللآلي ٣: ٥٢٨ ح ١.

(٧) الكافي ٧: ٣٨٣ ح ٣، التهذيب ٦: ٢٥٩ ح ٦٨٢، الاستبصار ٣: ٢١ ح ٦٥، الوسائل ١٨: ٢٣٥ ب «٨» من أبواب الشهادات ح ٣.

بناءً على عموم التشبيه فهما للحسّ دون اختصاصه بالعلم الذي هو أظهر خواصّ المشبّه به.

وعلى تقدير أن يكون اعتبار الحسّ في الشهادة من مقتضى الدليل الخارجيّ المخصّص لعموم الآية فلا ينبغي التعدّي إلى اعتباره في ما عدا الشهادة كالرواية.

قوله: «لا يخلو عن نظر».

[أقول :] وجه النظر: أنّ الشهادة بحسب اللغة[1] والاشتقاق من الشهود والحضور، وأمّا بحسب العرف فليس كذلك، وإلّا لما صحّ الشهادة بالتوحيد والنبوّة والإمامة، والعدالة والعصمة، والاجتهاد والعلم والفقه، والسخاوة والشجاعة والمهارة والمحبّة والعداوة والذكاوة والبلادة، وحسن العقيدة وخبث السريرة والجودة والقريحة والفطرة، إلى غير ذلك من الملكات النفسية والأُمور الحدسية الغير المرئية ممّا تصحّ الشهادة بها قطعاً، وذلك لأنّها وإن كانت في نفسها أُمور حدسيّة وملكات نفسيّة لا يعلمها إلّا علّام الغيوب إلّا أنّها بواسطة أنّ لها مبادىء وعلائم وآثار حسّية في حكم الحسّية في الاعتبار والحجّية.

نعم، ما لم يكن له مبادىء وآثار حسّية من الأُمور الحدسية كإخبارات الفلسفية عن حقيقة الأشياء ومقتضياتها الحدسية بالتخمين والخرص من غير حسّ ولا نصّ، وإخبارات المنجّم والرمّال والفوّال عن نحوسة الأيام والأحوال والهلال والملال بالأباطيل والفلال والأعداد والفساد ـ لم يثبت اعتبار الشهادة بها، بل الثابت بكلّ من الأدلّة الأربعة عدم اعتبارها وتسفيهها وتكذيبها وتكفيرها، كدعاوي الطبيعية والصوفية والشيخية والبابية بالأُمور الكشفية، والباطنية بالأُمور الحدسية والوهمية والسفهائية التي هي من حيث الإثبات والثبوت أوهن من بيت

---

(١) لاحظ المصباح المنير: ٣٢٤ مادة «شهد»، القاموس المحيط ١: ٣٠٥ مادة «الشهادة».

العنكبوت.

قوله: «مسامحة في مسامحة ...إلخ».

أقول: أمّا المسامحة الأُولى فهو إطلاق الإجماع على مجرّد الاتّفاق الكاشف عن رأي المعصوم، مع اعتبار انضمام المنكشف إليه اصطلاحاً، وأمّا المسامحة الثانية فهي إطلاق الإجماع على ما عدا اتّفاق الكلّ، مع اعتبار اتفاق الكلّ فيه اصطلاحاً.

أمّا وجه المسامحة الأُولى فهو التحّفظ على ما جرت عليه سيرة أهل الفنّ من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدلّة الأربعة.

وأمّا وجه المسامحة الثانية فهو تنزيل المخالف منزلة العدم، بعد فرض وجود مناط الحجّية، وهو رأي المعصوم في ما عدا اتفاق الكلّ.

قوله: «لكنّه مرجوح».

[أقول :] لا يقال: إنّ اللفظ محمول على المعنى اللغوي ما لم يثبت كونه حقيقة شرعية في خلافه.

لأنّه مدفوع نقضاً: بحمل كلّ لفظ صادر عن كلّ ذي اصطلاح على خصوص مصطلحه دون معناه اللغوي. ألا ترى حمل لفظ الكلمة الصادرة عن النحويّ على خصوص مصطلحه، ومن المنطقيّ على مصطلحه، ومن اللغويّ على مصطلحه، وهكذا سائر الألفاظ.

وحلّاً: بأنّ حمل اللفظ على معناه اللغويّ إنّما هو في ما لم يثبت للافظه اصطلاح خاصّ فيه، وإلّا فمن المعلوم تقدّم اصطلاحه الخاصّ على معناه اللغويّ، فلفظ الفقهاء والعلماء وإن كان بحسب اللغة عامّاً لكلّ عالم وفقيه إلّا أنّ علوّ مرتبة الإمام في العلم والفقه بمثابة يوجب خروجه عن ظاهر عموم العلماء والفقهاء، كما أنّ دنوّ بعض مراتب العلماء أيضاً يوجب لخروجهم عن ظاهر

العموم أيضاً.

قوله: «بل نعلم جزماً أنّه لم يتّفق لأحدٍ من هؤلاء الحاكين للإجماع».

[أقول :] وفيه: منع العلم، إذ كثيراً ما يتّفق لبعض الأوحدين من الصلحاء سماع الحكم عن الإمامعليه السلام في أمثال زماننا في المنام المحفوف بشواهد الصدق والعلم، بل لا يمتنع لمثلهم الوصول إلى خدمته في اليقظة أيضاً في بعض الأحيان لسماع بعض الأحكام، كما استفيض نقل ثبوت ذلك الشأن لمثل المقدّس الأردبيلي وبحر العلوم وأمثالهم من الصلحاء السالفين، بل ولبعض الأوحدين ممّن أدركنا عصرهم وإن أُمرنا بتكذيب من يدّعي ذلك الشأن بعد الغيبة الكبرى من كلّ من كان.

وعلى ذلك فإن كان الحكم المفروض سماعه عن الإمام في اليقظة أو المنام في جملة جماعة لا تعرف أعيانهم فلا إشكال في صحّة نسبة العلم المحصّل له بالحكم إلى الإجماع، ولا في حجّيته بالنسبة إلى المحكيّ له إذا كان جامعاً لشرائط قبول الخبر.

وكذا الحكم المفروض سماعه في اليقظة عن الإمام عارفاً له بعينه وشخصه، لا في جملة جماعة لا تعرف أعيانهم جاز نسبته إلى الإجماع صوناً لنفسه عن التكذيب والتشنيع، وتحفّظاً على ما جرت عليه السيرة من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدلّة المعروفة الأربعة من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

فإنّ نسبة الحكم المفروض تحصيله عن الإمام بعينه إلى الإجماع وإن كان كذباً وغير مطابق للواقع ـ وإن قصد في نسبته إلى الإجماع تنزيله منزلة الإجماع في وجود مناط الحجّية فيه، فإنّ المسامحات العرفية في الإطلاق لا تتأتّى بمجرّد تنزيل المسامح منزلة المسامح فيه، لاتّحادهما في المناط والخاصيّة؛ بل تبتني مع ذلك على بقاء ظهور المشابهة بينهما، ألا ترى أنّهم لا يتسامحون في

إطلاق المقادير إلّا على الناقص منها بيسير، دون الكثير ولو اتّحد في وجود المناط والخاصّية، بل وكذا إن قصد في نسبته التورية؛ ضرورة أنّ قصد التورية إنّما يخرج اللفظ عن الكذب عند اشتراكه بين المعنى المقصود توريته، وبين المعنى الآخر ولو بواسطة الاعتماد على بعض القرائن الخفيّة الموجودة التي لم يتفطّن المخاطب بها، لا عند ظهوره في خلاف المقصود توريته ـ إلّا أنّ مصلحة إبراز الحقّ وإدحاض الباطل من المصالح المجوّزة لذلك الكذب عند انحصار سبيل الإبراز فيه.

فتلخّص ممّا ذكرنا انفتاح ثلاثة أبواب أُخر لصحّة تحصيل الإجماع، علاوة على الأبواب الثلاثة التي حصر الماتن التحصيل فيها.

أوّلها، وثانيها: سماع الحكم عن الإمام عليه السلام في اليقظة أو المنام، في جملة جماعة لا تعرف أعيانهم.

وثالثها: سماعه عن الإمام في اليقظة عارفاً لشخص الإمام وعينه. وأمّا سماعه عنه كذلك في المنام فلا مصحّح لنسبته إلى الإجماع، لتربيع الأبواب المفتوحة، إذ لا مكذّب للمسموع في المنام، ولا مشنّع له في المقام، إذا احتفّ بقرائن الإعلام حتى يتفصّى عنه إلى دعوى الإجماع كذباً؛ فإنّ المدار في الصدق والكذب على المطابقة واللامطابقة للواقع ـ كما هو المشهور ـ لا على المطابقة واللامطابقة للمعتقد، ولا لكليهما، كما قيل.

وعلى ذلك فلا بأس لتفصيل المقال في توضيح المقال على أن يقال: إنّ المتكلّم بالظاهر الغير المطابق للواقع ولا للقصد إمّا أن يكون من المركّبات التامّة الخبرية، كـ(زيد قائم) مثلاً، وإمّا أن يكون من المركّبات الناقصة التقييدية والوصفية، كـ(زيد العالم) مثلاً.

وعلى كلٍّ منهما فإمّا أن يقصد به خلاف الظاهر، وإمّا أن يكون متردّداً في

القصد وعدمه، وإمّا أن يكون ذاهلاً.

وعلى كلّ من هذه الوجوه الستّة إمّا أن يكون بين الظاهر وذلك المخالف له علاقة من العلائق، أو لا يكون.

وعلى كلّ من هذه الوجوه الإثني عشر إمّا أن يعلم المتكلّم المخاطب بحاله وعدم قصده الظاهر بنصب قرينة صارفة عنه، وإمّا أن لا يعلمه.

وعلى تقدير عدم إعلامه إمّا أن يعلم المخاطب بالحال من نفسه بواسطة الأُمور الخارجية، أو لا يعلم، وعلى تقدير عدم علمه به فإمّا أن يظنّ به أم لا يظنّ به أيضاً.

أمّا الكلام الغير المطابق للواقع والقصد من المركّبات التامّة الخبرية فمتّصف بالكذب، وترتّب على متكلّمه آثار الكذب وعوائقه الشرعية وغيرها في جميع أقسامه المذكورة، إلّا في صورة إعلامه المخاطب بنصب قرينة صارفة عن الواقع، أو علمه أو ظنّه به من غير إعلام، فإنّ مخالفة الظاهر في هذه الصور الثلاث لا يسمّى بكذب، فلا يترتب على قائله عوائق الكذب.

أمّا في الأُولى منها فواضح، وأمّا في الأخيرتين، منها فلأنّ اعتبار الظواهر إنّما يكون من باب الطريقية والكاشفية، لا من باب الموضوعية والتعبّد الصرف حتى يعدّ مخالفتها كذباً مع العلم أو الظنّ بعدم إرادتها كما لايخفى. والظاهر أنّ مراد بعض البيانيين من أنّ الدلالة تابعة للإرادة إنّما هو في تلك الصورة، لا مطلقاً.

وأمّا الكلام في المركّبات الناقصة التقييدية والوصفية المخالف ظاهرها للقصد والواقع ـ كقولك للجاهل: يا عالم، وللعالم: يا جاهل ـ فمتّصف في ما عدا صورة الإعلام أو العلم أو الظنّ بقصد الخلاف بالهجر والسخرية، بدل اتصاف المركّبات التامّة في ما عداهما بالكذب، وذلك لما قال البيانيون من أنّ كلّ مركّب

تامّ مشكوك يحتمل الصدق والكذب من حيث ذاته، وكلّ مركّب ناقص معلوم لا يحتمل الصدق والكذب.

والظاهر إرادتهم من ذلك بيان قابلية اتصاف المركّبات التامّة بالشكّ، وعدم قابلية التوصيفات والإضافات والتقييدات بالشكّ؛ لكونها بمنزلة الإنشاء أو نحو من الإنشاء، لا أنّ مرادهم من ذلك بيان أنّ المركّبات التامّة متى كانت معلومة خرجت عن الإخبار إلى الأوصاف، والمركّبات الناقصة متى كانت مشكوكة خرجت عن التوصيف إلى الإخبار، كما قد توهم أو يتوهم.

قوله: «والمفروض أنّ إجماعات الشيخ كلّها مستندة إلى هذه القاعدة».

أقول: وإن كان المفروض استناد إجماعات الشيخ كلّها إلى قاعدة اللطف إلّا أنّ استناد إجماعاته إليه لا يمنع من الاعتماد على حكايته، لكن لا لأنّ النسبة بين مجرى طريقة اللطف وطريق قضاء التابعية والمتبوعية المستلزمة عادة لوفاق المتبوع والرئيس هو التساوي وعدم الانفكاك، بل لأنّ مجرى طريق اللطف وإن كان أعمّ من مجرى طريق الملازمة العاديّة بين التابع والمتبوع مطلقاً، أو من وجه، حسبما قرّر في محلّه، إلّا أنّ المظنون إن لم يكن المعلوم من التتبّع في مبسوط الشيخ والتأمّل في غيره هو عدم حكاية الشيخ الإجماع المستند إلى اللطف، إلّا في مادّة اجتماعه مع طريق الملازمة العاديّة بين التابع والمتبوع، وأنّ في موارد افتراق اللطف عنه لا يدّعي الإجماع وإن ادّعى الحجّية لقاعدة اللطف.

فالمظنون أنّ مراده من الإجماعات التي يحكيها هو الإجماعات المجتمعة لمجرى طريق الملازمة بقضاء العادة وإن كان مستنده فيها هو طريق اللطف خاصّة، والظنّ بالمراد حجّة بلا إيراد، ويؤيّد الظنّ بأنّ مراده ذلك أُمور:

منها: دعوى جماعة منهم صاحب القوانين[1] واستاذنا العلّامة بأنّ مراد

---

(١) القوانين ١: ٣٨٩.

الشيخ من الإجماع هو ذلك، على وجه يظنّ بصدقهم، والظنّ بالمراد حجّة بلا إيراد حسبما تقدّم في المسألة السابقة إثباته. اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ دعواهم معارضة بدعوى الماتن خلافها، ومع المعارضة كيف يحصل الظنّ بصدقهم؟

ومنها: أنّ نقلهم الإجماع في كتبهم لأجل أن يعتمد عليه من بعدهم، فإخفاء ذلك مع تعدّد اصطلاحه تدليس منه، فالظاهر منه حيث يطلق الإجماع إرادة المعنى المعهود، كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل، فإنّ ظاهر حال المزكّي أنّه يذكر في كتابه ليكون معتمداً لكلّ من سيجيء بعده، فإنّه إذا قال: «فلان عدل» لابّد أن يريد منه العدالة الكافية عند الكلّ، مع أنّ الغالب الشائع في الإجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور، فالمطلق في كلامهم ينصرف إلى الأفراد الغالبة مع أنّ حصول مقام لم يعرف في الإمامية مخالف في الحكم، ولم يبقَ احتمال ظاهر لوجود المخالف قلّ ما ينفكّ عن حصول العلم بموافقة الإمام من جهة اتفاقهم، ولا يحتاج إلى إثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ ما ينقله الشيخ لو لم يصر إجماعاً فلاريب في إفادته الظنّ القويّ الذي قد يمكن الاعتماد عليه، فلتجعل الإجماعات المنقولة على قسمين، وذلك لا يوجب نفي حجّية الإجماع المنقول رأساً، كما قيل.

ومنها: ما يظهر من التتبّع في كتب الشيخ الفتوائية، فإنّ من تتبّع المبسوط والخلاف شاهد عدم ادّعائه الإجماع إلّا في الموارد المجتمعة لمجرى طريق الملازمة وإن كان مستنده اللطف فيها، وأنّه في موارد افتراق اللطف عنه ـ كموارد اللاخلاف وموارد الشهرة وغيرها ـ لا يدّعي إلّا نفي الخلاف أو الشهرة أو القوّة أو نحوها ممّا يقتضيه النظر في ذلك المقام، كما هو الطريقة المستمرّة بين سائر العلماء.

ومنها: عدم الوقوف على قدح أحد من المتقدّمين ولا المتأخّرين في الإجماعات المحكيّة عن الشيخ من جهة استنادها إلى قاعدة اللطف، مع شدّة منعهم من طريقة اللطف وقدحهم في إجماعاته من جهات أُخر، ألا ترى أنّ الحلّيّ مع أنّ عمدة مطلبه في السرائر صرف الهمّة في تخطئة الشيخ في فتاويه ودعاويه لم يقدح في إجماعاته من جهة استنادها إلى قاعدة اللطف وإن قدح في أكثرها من جهات أُخر، ولا غير الحلّي ممّن تقدّم على الشيخ، ولا من عاصره، ولا من تأخّر عنه، سوى الماتن تبعاً لما حكاه الأُستاذ عن كشف القناع[1].

قوله: «غير ثابتة وإن ادّعاها بعض ...إلخ».

أقول: مراد المدّعي من مشاركة الشيخ للسيّد ليس إثبات تعدّد طرق الشيخ في مشاركة السيّد في استكشاف قول الإمامعليه السلام من تتّبع أقوال الأُمّة واختصاصه بطريقة أُخرى مبنيّة على وجوب اللطف ـ حتى يدفعه العبارات المنقولة عن الشيخ الصريحة في نفي تعدّد طرقه وانحصارها في طريقة اللطف، ضرورة أنّ إثبات مجرّد تعدّد طرقه لا يصلح فساد طريقة اللطف، ولا يثبت الاعتماد على حكايته ما لم يعلم استنادها إلى ما عدا اللطف من سائر الطرق الموصلة، فإنّ مجرّد احتمال أن يكون المنقول لنا من محصّلاته المستندة إلى طريقة اللطف كافٍ في وهن جميع منقولاته، وعدم جواز الاعتماد على شيءٍ منها بعد العلم الإجمالي بفساد طرق تحصيل بعضها ـ بل مراده من مشاركة الشيخ للسيّد إنّما هو مشاركته له في العمل من جهة أنّ المشاهد من التتّبع هو عدم ادّعائه الإجماع واستناده إلى طريق اللطف، إلّا في مادّة اجتماعه مع طريق الملازمة وقضاء العادة وإن كان استناده منحصر في طريق اللطف خاصّة.

وعلى ذلك فلا تندفع دعوى المدّعي للاشتراك بهذا المعنى بنقل العبارات

---

(١) كشف القناع: ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

الصريحة عن الشيخ في انحصار طريقه في اللطف، كما أطنب الماتن ﷺ في التصدّي لنقلها، وبيان صراحتها.

قوله: «ثمّ الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كلّ من اشترط في تحقّق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر».

[أقول :] وفيه: أنّ اشتراط ذلك في تحقّق الإجماع كما يحتمل أن يكون من جهة أنّ مخالفة واحد من علماء العصر كافٍ في باب إزاحة التكليف ومانع من نهوض قاعدة «اللطف» فيه كذلك يحتمل أن يكون من جهة أنّ مخالفة أحد علماء العصر قادح في تسمية الإجماع، أو في حجّيته من جهة عدم تحقّق قضاء العادة معه بملازمة آراء التابعين والمرؤوسين لرأي متبوعهم ورئيسهم، لا من جهة عدم نهوض اللطف معه، كما استظهره الماتن.

بل كونه من إحدى الجهتين الأوليتين لعلّه أظهر من كونه من الجهة الأخيرة؛ لأنّ من جملة موارد مجرى اللطف المنقولة عن الشيخ صريحاً أو التزاماً هو مورد ما إذا ذهب المعظم إلى قول لم يكن في الكتاب أو السنّة المقطوع بها ما يدلّ على خلافه، ومع ذلك كيف يبقى مسرح لاستظهار الاستناد إلى طريقة اللطف من كلّ من اشترط في تحقّق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر؟

وكأنّ التجاء الشهيد في الذكرى[1] إلى توجيه الإجماعات التي ادّعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بما نقله عنه في المعالم[2] إنّما هو من إحدى الجهتين الأُوليتين، لا من الجهة الأخيرة، كما زعمه الماتن، كما لا يخفى.

وكذا الظاهر من عدم اعتبار الفخر في الإيضاح[3] بالخلاف لانقراض

---

(١) ذكرى الشيعة: ٣.

(٢) لاحظ المعالم: ٣٣٢.

(٣) ذكر ذلك في عدة موارد من الإيضاح، منها: ج٣: ٣١٨ وج٤: ١٨٦.

المخالف إنّما هو من جهة أنّ وجود المخالف لأهل عصر واحد قادح في تسمية الإجماع، أو في حجّيته، أو من جهة عدم استكشافه عن قول الإمامعليه السلام، لا من جهة عدم نهوض اللطف معه حتى يكون لطفياً كما استظهره الماتن.

بل وكذا الظاهر من استدلال الشهيد، والمحقّق الثاني على المنع من العمل بقول الميت بإمكان انعقاد الإجماع على خلافه، وأنّ خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتماداً بقوله واعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور إليه ولا يعتدّ به[1]، على تقدير تمامية الاستدلال إنّما هو من إحدى الجهتين الأوليتين، لا من الجهة الأخيرة، كما زعمه الماتن.

بل وكذا الظاهر من كلام الفخر في الإيضاح من أنّ من عادة المجتهد إذا تغير اجتهاده إلى التردّد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً لم يبطل ذكر الحكم الأول[2]... إلى آخر ما في المتن.

بل وكذا الكلام المنقول[3] عن المحقّق الداماد في تفسير النعمة الباطنة: من أنّ من فوائد الإمام «عجّل الله تعالى فرجه الشريف» أن يكون مستنداً لحجّية إجماع أهل الحلّ والعقد أعمّ من إرادة أنّ وجود الإمام في زماننا لطف ليكون مستنداً لحجّية إجماعاتنا من باب قضاء العادة بالملازمة العادية، ومن إرادة أن تصرّفه في زماننا أيضاً لطف واجب آخر ليكون مستنداً لحجّية إجماعاتنا من باب اللطف، لولا ظهور قوله أخيراً: بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلـهية موافقة رأي إمام العصر لآراء تابعيه كلّاً في إجماعاتهم البسيطة، وبعضاً في إجماعاتهم المركّبة في إرادة اللطف بالمعنى الثاني لا الأوّل، أعني عدّ تصرّف

---

(١) ذكرى الشيعة: ٣، حاشية الشرائع (مخطوط): لوحة ٩٩ ص ٢.

(٢) ايضاح الفوائد ١: ٥٠٢.

(٣) نقله في كشف القناع: ١٤٥.

الإمام من الألطاف والنعم الباطنة دون الاكتفاء بمجرّد كون وجوده من الألطاف والنعم الباطنية.

وبالجملة: فإن أراد الماتن من التعرّض لنقل كلمات هؤلاء المذكورين الاستشهاد بها على اشتراطهم في تحقّق الإجماع عدم مخالفة أحد علماء العصر، كما لعلّه المراد ظاهراً، فلا ريب في أنّ استشهاده في محلّه لظهور كلّها، بل وصراحة أكثرها في الاشتراط المذكور.

وإن أراد منه الاستشهاد بها على ظهور كلمات هؤلاء المذكورين في استناد تحصيلهم الإجماع إلى طريقة اللطف ـ كما هو مدّعاه ـ فقد عرفت أنّه لا شاهد في شيءٍ من كلماتهم المذكورة على مدّعا؛ لأنّ ما عدا كلام الشيخ من كلمات الباقين غير صريح، بل ولا ظاهر في مدّعاه، وأنّ ظهور جميعها، بل وصراحة أكثرها إنّما هو في اشتراط عدم مخالفة أحد علماء العصر في تحقّق الإجماع.

نعم، كلام المحقّق الداماد لا يخلو من الظهور في مدّعاه، أعني الاستناد في تحصيل الإجماع إلى قاعدة «وجوب اللطف»، كما لا يخفى على من تأمّله وراجعه، إلّا أنّك قد عرفت أنّه على تقدير تسليم ظهور جميعها في مدّعاه فهو مع ذلك غير موهن لإجماعاتهم المنقولة لنا؛ لما عرفت من أنّ بناءهم في نقل الإجماع على النقل في خصوص الموارد المجتمعة مع قضاء العادة بالملازمة وإن كان مستندهم اللطف فيها، كما مرّ وجهه بأبلغ وجه.

هذا كلّه، مع أنّ مجرّد احتمال استناد الإجماع المنقول لنا إلى طريق موصل كافٍ في القبول وإن علمنا أنّ لناقله في تحصيل الإجماع طريق آخر غير موصل، ما لم نعلم تفصيلاً ولا إجمالاً استناد تحصيله الإجماع المنقول لنا إلى خصوص الطريق الغير الموصل، حملاً لكلامه المنقول على ظاهره، وصوناً له

عن مخالفة الواقع، لندوره وأصالة عدمه، حسبما سيأتي تعرّضنا له تفصيلاً إن شاء الله تعالى.

قوله: «لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه».

أقول: هذا التعليل يصلح أن يكون تعليلاً لقوله: «بل يذكر ما أدّى إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر»، كما يقتضيه الأقربيّة اللفظية، وأن يكون تعليلاً لقوله المتقدم: «لم يبطل ذكر الحكم الأوّل» كما يقتضيه الأقربيّة المعنوية، فإن الأحقّ بالتعليل إنّما هو عدم إبطال الباطل، لا إحقاق الحقّ.

وأمّا المعطوف على هذا التعليل بقوله: « وعدم انعقاد إجماع العصر الثاني على كلّ واحدٍ منهما» فلا يصلح بواسطة اشتماله على الضمير المثنّى لأن يكون تعليلاً للأوّل فقط ولا للثاني فقط، بل لابدّ وأن يكون تعليلاً لكلاهما معاً، كما لا يخفى.

وأمّا المعطوف على هذا التعليلين بقوله: «وأنّه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول» فهو تعليل للأول فقط، أعني لعدم إبطال الفتوى الأول، فهذه التعليلات الثلاثة المتعاطفة ليست لمعلول واحد، بل هي مختلفة فلا يخفى، فإنّ هذه العبارة من محالّ الحيرة ومكثر السؤال والمقال.

قوله: «وظهر لك أنّ الأوّل هنا غير متحقّقٍ لأحد».

[أقول :] وفيه: ما تقدّم من أنّه وإن لم يتحقّق بعض أقسامه لأحد إلّا أنّ له أقساماً أُخر تتحقق لبعض علمائنا، حسبما تقدّم بيانه بأبلغ وجه.

قوله: «وأنّ الثاني ليس طريقاً للعلم».

[أقول :] وفيه: أيضاً ما تقدّم من أنّه وإن لم يكن طريقاً للعلم إلّا أنّه تسمع دعوى من استند إليه إذا علمنا من المدّعي عدم استناده إليه، إلّا في المواضع المستندة إلى الطريق العلميّ، بل وكذا إذا احتملناه، حسبما عرفت، وستعرف

أيضاً إن شاء الله.

قوله: «وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى الأخير من الحدس، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني».

أقول: وفيه: نقضاً بقيام السيرة المستمرّة والطريقة المستقرة من لدن خلق آدم إلى يومنا هذا على قبول قول كلّ عالم من أهل العلوم والصنائع والفنون والحرف المستندة أقوالهم وآرائهم إلى المقدّمات النظرية والاجتهادات الكثيرة الخطأ، ألا ترى رجوع العامي إلى الفقيه في الفتاوى، ورجوع الغريم إلى المقوّم في تشخيص القيمة له، ورجوع كلّ شاكٍ في رفع شكّه إلى كلّ واحد من أهل خبرة ذلك المشكوك من أهل اللغة والنحاة والبيان والمنطق والحساب والهيئة والطب والكلام والرجال المستندة ظنونهم إلى مقدّمات نظرية واجتهادات حدسيّة من غير نكير ولا منكر.

وحلّاً: بأنّ ما ذكر من عدم الدليل على قبول قول العادل المستند إلى الحدس الناشىء عن مقدّمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، إنّما هو بالنسبة إلى المجتهد بخلاف اجتهاد ذلك الناقل له ـ وقد نبّهنا في تشخيص محلّ النزاع بخروج هذا الفرض عن محلّ النزاع في المسألة ـ وأمّا بالنسبة إلى الغير المجتهد بخلاف نقله فلا ينبغي التأمّل في وجود الدليل على قبوله في حقّ المنقول إليه، سواء كان عامياً مقلّداً له، أم مجتهداً بوفاق نقل الناقل له، أم غير مجتهد لا بوفاقه ولا بخلافه وإن كان له ملكة الاجتهاد ومقتدراً على تحقيق الحال لو راجع، وسواء حصل له في تلك الصورة عن نقل الناقل الظنّ بوجود مدرك في المسألة ولو ظنّياً، أم حصل له الظنّ منه بالواقع من غير وساطة المدرك.

نعم، لو لم يحصل له منه الظنّ لا بالمدرك ولا بالواقع لم يكن دليل على قبول قوله ونقله، وأمّا في ما عدا تلك الصورة من سائر الصور المتقدّمة فالدليل

على قبول قوله موجود.

أمّا بالنسبة إلى المجتهد بوفاق قول الناقل فواضح.

وأمّا بالنسبة إلى الغير المجتهد بوفاقه ولا بخلافه فهو عموم أدلّة رجوع غير العالم إلى العالم في آية النبأ والسؤال والإنذار، سواء كان عامياً مقلّداً، أم مجتهداً مقتدراً على تحقيق الحال بالمراجعة، وسواء حصل له الظنّ من قول الناقل بمدرك، أو بنفس الواقع من غير وساطة مدرك؛ لأنّ دليل حرمة التقليد على المجتهد إنّما هو في خصوص ما إذا اجتهد فعلاً بخلاف قول الناقل له، وأمّا إذا لم يجتهد فعلاً وإن كان مقتدراً عليه بمجرّد المراجعة فلا دليل على حرمته مع وجود الدليل على جوازه، وهو عموم أدلّة جواز الرجوع إلى نقل العادل.

فتلخّص مما ذكرنا حجّية نقل الإجماع ولو علمنا استناده إلى الحدس الناشىء عن مقدّمات اجتهادية وأنظار محتملة الخطأ في جميع الصور الداخلة في محلّ النزاع، إلّا في صورة فرض عدم إفادته الظنّ بالنسبة إلى المجتهد المقتدر على تحقيق الحال بالمراجعة، مع أنّ فرض عدم حصول الظنّ منه فرض بعيد، وأمّا بالنسبة إلى غيره فهو حجّة عليه بعموم أدلّة رجوع غير العالم إلى العالم ولو لم يكن مقلّدا صرفاً، كحجّية قول الفقيه في حقّ العامي، فإنّ الموهم لعدم الحجّية إن كان هو حرمة التقليد على المجتهد فقد عرفت اختصاص حرمته بصورة خاصّة خارجة عن محلّ النزاع.

وإن كان الموهم هو عدم طريقية المقدّمات الاجتهادية لتحصيل الإجماع وخروجها عن الأسباب العاديّة المحصّلة للإجماع ليكون الإجماع منها ملحقاً بالمحصّل من قطع القطّاع في السقوط عن درجة الاعتبار فهو خروج عن محلّ الفرض والنزاع، ومستلزم لعدم جواز تقليدهم في الفتاوى والفروع، فضلاً عن قبول إجماعاتهم لاستناد فتاويهم الفرعية أيضاً إلى تلك المقدّمات الاجتهادية

والإجماعات المحصّلة منها بالاستنباط.

وإن كان الموهم هو احتمال خطاؤهم في تحصيل الإجماع من تلك المقدّمات الاجتهادية من جهة كثرة تطرق الخطأ عليها، وعدم استلزامها الايصال إلى الواقع عادة، وعدم استلزام مطابقتها الواقع دائماً بحيث لو حصلت لنا علمنا بمطابقة مؤدّاها للواقع.

ففيه: نقضاً: بكثرة تطرّق الخطأ على مقدّمات سائر العلوم المدوّنة والفنون المستندة إلى مقدّماتها الاجتهادية، مع مرجعية كلّ من تلك العلوم والفنون من غير نكير. ألا ترى مرجعية كلّ مَن عَلِم النحو والبيان واللغة والطب والرجال بالنسبة إلى الجاهل في تشخيص كلّ ما يتشخصّ باجتهاداتهم الظنّية الحدسية الكثيرة الخطأ من غير شبهة ولا دغدغة.

وحلّاً: بأنّ كثرة تطرّق الخطأ على المقدّمات الظنّية والأنظار الاجتهادية والحواسّ الباطنية لم يبلغ حدّ المنع من مجرى أصالة عدم الخطأ وغلبة عدمه للمحتمل الحادس المستند حدسه إليها واستنباطه منها، كما أنّ كثرة تطرّق السهو والنسيان على الحواسّ الظاهرة للإنسان لم يبلغ حدّ المنع من مجرى أصالة عدم تطرّق السهو والنسيان عليه ما لم يخرج سهوه ونسيانه عن متعارف الناس.

نعم، لو كثر خطأ استنباطات مستنبط على الوجه الفاحش الخارج عن حدّ المتعارف لم يرجع إلى إجماعاته المنقولة لنا، ولكن هذا الفرض خارج عن محلّ النزاع. ولهذا اشترطوا في مرجعية من يرجع إليه عدم اعوجاج سليقته بالخروج عن متعارف غالب الناس، مضافاً إلى أنّ عدم الرجوع إلى منقولات معوج السليقة لا يختصّ بمنقولاته المستندة إلى الحواسّ الباطنية بل يعمّ منقولاته المستندة إلى حواسّه الظاهرية لو عمّ اعوجاجه لها أيضاً. ولهذا اشترطوا في الراوي والشاهد الضبط وعدم كثرة السهو.

وإن كان الموهم هو عدم الدليل على حجّية الظنّ الحاصل من نقل تلك الإجماعات في حقّ المنقول له واندراج الظنّ الحاصل منها في مطلق الظنّ المبتني حجّيته على تقدير دليل الانسداد.

ففيه: ما عرفت من وجود الدليل الخاصّ على حجّية ذلك الظنّ الحاصل منها، وهو عموم قبول قول العدل في آية النبأ، وآيتي السؤال والإنذار.

فإن قلت: لو نهض عموم الآيات المذكورة إلى قبول قول العدل مطلقاً حتى في حدسياته لنهض إلى قبول قوله حتى في صورة عدم حصول الظنّ من نقله الإجماع بمدرك ولا بالواقع، والحال أنّك اعترفت بخروج هذا الفرض عن تحت عموم قبول قوله.

قلت: الملازمة ممنوعة بواسطة أنّ خروج هذا الفرض عن تحت العموم إنّما هو من جهة اعتبار ظواهر الألفاظ وسائر الأمارات من باب الطريقية عندنا، بل الظنّ الفعليّ المفقودان في هذا الفرض دون سائر الفروض، لا من باب الموضوعية وصرف التعبّد حتى يتّحد مع سائر الفروض في مناط الحجّية والاعتبار ليلزمه ما يلزمها.

قوله: «وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع».

أقول: ويرد عليه ـ بعد الإغماض عما ورد عليه سابقاً ـ أمّا نقضاً فبعدم توقّفهم في العمل بقول الشاهد في الأُمور الحدسية، بمجرد احتمال استناد حدسه إلى الطريق الغير الموصل عند تعدّد الطرق واختلافها في القبول وعدم القبول، ألا ترى عدم توقّفهم في العمل بقول الشاهد في الأُمور الحدسية، وظنونه الاجتهادية الرجالية في الجرح والتعديل والتزكية والاجتهاد والصيانة والديانة والتوثيق وغيرها من سائر الملكات النفسية، مع احتمال استناد شهادته فيها إلى الطرق القاصرة عن الإيصال، سيما مع اختلاف طباع الناس في سرعة الحدس بشيء

والاعتقاد به من أدنى سبب وبطؤه واختلاف أسباب الحدس والاعتقاد، بل واختلاف الآراء في معنى العدالة، وفي طرق تشخيصه.

كما لا يتوقّفون في العمل بقول الشاهد في الأُمور الحسّية من البيوع والأنكحة والحقوق والحدود، مع احتمال استناد شهادته فيها إلى الحدس، بل ومع القطع باستناد شهادته في المحسوسات إلى الحدس من غير مطالبتهم الشاهد عن مستند شهادته هل هو الحدس أو الحسّ، ولا عن مستند حدسه هل هو من الطرق الموصلة أم الغير الموصلة بعد إحراز شروط قبول الشهادة فيه من العدالة والضبط وعدم إعوجاج سليقته بالخروج عن متعارف غالب الناس.

وكذا الحال في إخبار الوكيل وإخبار ذي اليد فإنّه يجوز التعويل على إخبارهم وإن علم استناد علمهم إلى الحدس.

وكذلك إخبار العدل عن فتوى المفتي فإنّ علمه بها كما قد يستند إلى الحسّ كذلك قد يستند إلى الحدس، بملاحظة قول أتباعه، أو عملهم، أو لوقوفه على طريقته في الفقه أو ما أشبه ذلك، وهذا في الحقيقة في حقّ المقلّد كنقل الإجماع في حقّ المجتهد مع أنّ الاستناد في الرواية كما قد يكون إلى الحسّ كذلك قد يكون إلى الحدس، كما في المكاتبة والوجادة.

وكذا الحال في إخبار الشاهد ببيع أو عقد فإنّهم يعوّلون عليه من غير مطالبة الشاهد عن تجويزه تقديم القبول على الإيجاب، أو العقد بلفظ الفارسي، أو صحّة المعاطاة، أو لزومه، إلى غير ذلك مما يحتمل تجويز الشاهد إيّاها من غير تجويز الحاكم لها، ولا عن استناد شهادته إلى العقد المقدّم عليه القبول، أو الصادر بلفظ الفارسي، أو على وجه المعاطاة، أو غير ذلك ممّا فرض تجويز الشاهد لها مع عدم تجويز الحاكم لها، فإنّه يعوّل على الشهادة، وحملها على الطرق الصحيحة الواقعية، وإن علم بمخالفة مذهب الشاهد لمذهبه ما لم يعلم

استناد الشهادة وإنطباقها على خصوص المذهب المخالف لمذهبه.

وبالجملة: فقبول قول العادل في كلّ واحدٍ من الموارد المذكورة وعدم فرقهم في شيء من نوعي القطع الحدسيّ والحسيّ حتى في المحسوسات دليل نقضي على منع المانع حجّية الإجماع المنقول بتلك الاحتمالات المذكورة، ودليل إجمالي على تجويز المجوّز له بعد إحراز شرائط الشهادة في الشاهد.

وأمّا حلّ ذلك النقض وتفصيل ذلك الإجمال فهو وجوب الأخذ بظاهر قول الشاهد والناقل، بعد إحراز شروط الشهادة فيه من العدالة والضبط وعدم إعوجاج السليقة تحكيماً للظواهر على المحتملات، وتعويلاً على أصالة الصحّة وغلبتها وعدم الخطأ والنسيان وندورهما.

ودعوى الماتن[1] أنّ ظاهر لفظ الإجماع هو إجماع أهل عصر واحد وهو من الطرق الغير المستلزمة عادة لموافقة قول الإمام.

فممنوعة أولاً: بمنع ظهوره في إجماع أهل عصر واحد، إلّا من كلمات بعض من تقدّم ذكرهم.

وثانياً: بمنع عدم استلزامه العلم الضروري بقول المعصوم؛ لأنّه وإن لم يستلزمه بنفسه غالباً إلّا أنّه بضميمة سائر القرائن والشواهد الكثيرة المتعدّدة الوافرة للمدّعي ـ كوضوح مدرك المسألة وتسالمه في ما بينهم ـ والوقوف على موافقة أهل سائر الأعصار السابقة له ولو من جهة النقل أو الحدس من قول بعضهم أو غير ذلك كثيراً ما يستلزم الموافقة لقول الإمام من غير شائبة ولا دغدغة، فإنّ ضميمة الضمائم الخارجية والشواهد البديهية كثيراً ما تحصّل العلم الضروري والإجماع من فتوى فقيه واحد، فضلاً عن فتوى جميع أهل عصر واحد، كما اعترف به الماتن في ما سبق أيضاً.

---

(١) فرائد الاصول: ٥٤.

وكما نقل عن كاشف الغطاء أيضاً من تصريحه بأنّه قد أحصل[١] الإجماع من مجرّد الوقوف على إرسال فتوى في الدروس إرسال المسلّمات، من غير تعرض لنقل خلافه، بعد ما أحرز أنّ من عادة الشهيد في دروسه التعرض لنقل الخلاف لو كان هناك خلاف، فضلاً عن ضميمة سائر الضمائم الأُخر.

وكما نقل أيضاً من أنّ الأصحاب[٢] كانوا يأخذون بشرائع علي بن بابويه عند إعوزاز النصوص وينزّلونها منزلة النصوص بمجرد إحرازهم من عادته الغالبية في شرائعه الاقتصار على متون النصوص بحذف أسانيدها.

وكما نشاهد أيضاً من أنفسنا العلم القطعي بمذهب كلّ رئيس من رؤساء عصرنا بمجرد الوقوف على مذهب جماعة من مرؤوسيه، وبمذهب كلّ متبوع ومدرس بمجرد السماع عن جملة من تلامذته وتابعيه وإن لم يبلغوا حدّ الاستفاضة، بل وإن لم ينضم إليه سائر القرائن والشواهد الخارجية فضلاً عن انضمام سائر الضمائم والشواهد، وما نسبة العلماء إلى الإمام إلّا كنسبة سائر المرؤوسين إلى رئيسهم وسائر التلامذة إلى أساتيذهم، وإذا كان الأمر المدّعى من الإجماع أمراً محتملاً متيسّراً لمدّعيه كسائر الدعاوي المتيسّرة لنا من أشباهه ونظائره فلا إشكال في وجوب قبوله كوجوب قبول سائر الدعاوي المحتملة الصدق من العدول، من غير إشكال ولا فضول.

قوله: «لكن استلزام اتفاق العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكلّ أحد».

[أقول:] وتوضيح هذه العبارة: أنّ الوجه الأول المشار إليه من كلام السيّد هو الوجه الثاني الذي نقله الماتن[٣] عنه بحسب الترتيب، والثاني بالعكس. والفرق بينهما هو جعل الحجّة إخباره بنفس الاتفاق والكاشف من جهة الملازمة

---

(١) كذا في النسخة.

(٢) ذكره الشهيد الاول في ذكرى الشيعة: ٣.

(٣) فرائد الاصول: ٥٤.

العادية في الأول، وبنفس المستفاد والمنكشف من الاتفاق في الثاني.

قوله: «لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام».

[أقول :] وفيه: نقضاً بما نشاهد من أنفسنا العلم والقطع بمذهب كلّ رئيس من رؤساء عصرنا بمجرّد الوقوف على مذهب جماعة من تابعيه وتلامذته، بل قد يحصل لنا العلم الضروري بكثير من الوقائع بمجرّد إخبار واحد أو اثنين من أهل خبرة الواقعة إذا انضمّ إليه بعض الشواهد وأمارات الصدق المتكثّرة الوافرة، حسبّما تقدّم تفصيله.

وحلّاً: بأنّ إجماع أهل عصر واحد وإن لم يوجب العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمامعليه السلام بمجرّده إلّا أنّ الشواهد والضمائم المورثة له بالانضمام ممّا لا تكاد تحصى.

منها: بلوغ وضوح مدرك المسألة ومأخذها بمثابة يحصل العلم لكلّ من وقف عليه، فإنّ انضمام ذلك الوضوح إلى اتفاق أهل عصر واحد بل وإلى جماعة ممّا يوجب العلم القطعيّ بموافقة الإمام لهم.

ومنها: انضمام التتبع في سائر أهل الاعصار السابقة إلى عصره أيضاً مما يوجبه.

ومنها: انضمام تسالم الفتوى في ما بين أهل عصر واحد على وجه يرسلونه إرسال المسلّمات إلى اتفاقهم أيضاً، مما يوجب العلم بموافقتهم الإمام إذا كان من عادتهم التعرض لنقل الخلاف لو كان هناك خلاف من أهل الأعصار المتقدّمة.

ومنها: تعاضد اتفاق أهل العصر الواحد بالأصل الأصيل عندهم عند عدم دليل، أو بعموم عامّ عند عدم وجدان المخصّص له، أو بخبر معتبر عند عدم

وجدان معارض، أو باتّفاقهم على مسألة أُصولية نقلية أو عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة.

إلى غير ذلك من الضمائم المتّفق عليها التي يلزم من القول بها مع فرض عدم المعارض حصول العلم بموافقتهم الإمام للناقل على وجه لو اتفق وقوفنا على ما وقف عليه الناقل منها لحصل لنا ما حصل للناقل من العلم بقول الإمام عليه السلام.

وبالجملة: فنفس اتّفاق أهل عصر واحد وإن لم يستلزم العلم الضروري بموافقتهم الإمام بمجرّده، إلّا أنّه بضميمة شيء من الضمائم المتكثّرة الوافرة للمدّعي، كثيراً مايستلزمه، كما أنّ نفس كلّ واحدٍ من تلك الضمائم بمجرّده وإن لم يستلزم العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام إلّا أنّه بواسطة تراكم بعضها مع بعض، أو انضمام بعضها إلى إتفاق أهل عصر واحد بل وإلى فقيه واحد، كثيراً ما يستلزمه.

قوله: «وبالجملة: فكيف يمكن أن يقال: إنّ مثل هذا الاتفاق إخبار عن الإمام عليه السلام؟».

أقول: استبعاد اعتبار الإجماع المنقول بمجرد احتمال الخطأ في مدّعي الإجماع مدفوع.

نقضاً: بكثرة الحوادث اللاحقة بالأخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والدسّ والتقية والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى، مع الاشتباه في فهم المقصود، والإجماع المنقول خالٍ عن أكثر مما ذكر فيبقى مزيّة العلم مرجّحاً. ودعوى لزوم القطع في الأُصول باطلة غير مقبولة كما سيأتي الإشارة إليه.

وبالجملة: فكما أنّ هذا الاختلاف الشديد في الأخبار غير قادح في حجّية

خبر الواحد على ما هو المفروض فكيف يكون الاختلاف اليسير في الإجماعات المنقولة الذي لم يبلغ معشاراً من ذلك الاختلاف قادحاً وموهناً لحجّية مطلق الإجماعات المنقولة؟

وحلّاً: بأنّ النزاع في حجّية الإجماع المنقول على ما حرّرناه في صدر البحث إنّما هو في المنقول المجرد عن أمارات الوهن والجامع لشرائط القبول لا في مطلق المنقول.

وبعبارةٍ أُخرى: محلّ النزاع إنّما هو في الإجماع المنقول من حيث هو مع الإغماض عن طروّ الموانع الخارجية الموهنة له، من المعارضة وانكشاف فساد المستند، وعدم ملازمة انكشافه عن قول الإمام وابتنائه على مقدّمات اجتهادية وقفنا على خطائها، فعدم حجّية بعض ما ذكره الماتن من مثل تلك الإجماعات الموهونة على تقدير تسليم وهنها ـ بواسطة عروض العوارض وتطرّق الموانع الخارجية التي علمنا حالها من الخارج ـ لا يورث الوهن في سائر الإجماعات المنقولة التي لم يعلم من الخارج أنّ حالها كذلك، بعد التفحّص والبحث عن المعارض والموهن، كما هو الحال في الأخبار سيما إذا كان المعلوم حاله من الخارج بتطرّق الموانع والعوارض الموهنة له في غاية القلّة والندور، بالنسبة إلى الغير المعلوم أنّ حاله كذلك بحيث لا يصار إليه إلّا لصارف خارجي كما لا يصار إلى المجازات مع كثرة أنواعها واستعمالها إلّا لصارف خارجي، سيما إذا كان الإجماع المنقول المستند إلى الطرق الموهونة بعد الاطّلاع على وهنها من الخارج لم يبلغ في القلّة بالنسبة إلى سائر الإجماعات المستندة إلى الطرق الموصلة الغير المتبيّن وهنها، بعد الفحص معشاراً من قلّة المجاز بالنسبة إلى الحقيقة، ومن قلّة التقييد بالنسبة إلى المطلق، ومن قلّة التخصيص بالنسبة إلى العام، ومن قلّة الشاذّ النادر بالنسبة إلى غير الشاذّ من الأخبار، فكيف يرفع اليد

عن جميعها بمجرّد الوقوف من الخارج على وهن بعضها بتلك الموهنات المذكورة؟ ولم يرفع اليد عن الإطلاق والعموم مع الوقوف من الخارج على تقييد أكثر العمومات والإطلاقات، حتى اشتهر بأنّه ما من عامّ إلّا وقد خصّ.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ كلّ ما ذكره الماتن[1] من أسباب وهن الإجماع المنقول من اتفاق تعارض الإجماع من شخص واحد، أو من معاصرين أو متقاربي العصرين، ومن اتفاق رجوع بعض المدّعين له عن الفتوى الذي ادّعوا الإجماع فيها، ومن اتفاق دعوى الإجماع في مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدّعي، بل في زمانه بل في ما قبله ومن استناد بعضهم في دعواه إلى مقدّمات اجتهادية غير موصلة ولا مصادفة، إنّما يكون موهنيّتها لسائر الإجماعات، مبنيّة على فساد أنفسها؛ إذ ما لا يكون موهناً ـ بالفتح ـ لا يكون موهِناً ـ بالكسر ـ.

وفساد أنفس تلك المنقولات المتعارضة والغير المتحقّقة والمتحقّقة الخلاف مبنيّ على عدم إمكان صدور الحكم المختلف عن الإمام، على وجه التعارض والتشابه لأجل تقيّة، أو غيره من سائر المصالح والأسباب الباعثة لاختلاف الأخبار.

وأمّا مع إمكان صدور الحكم على وجه الاختلاف من الإمام، بل ووقوعه في أكثر الأحكام فلا ريب في إمكان الاعتذار عن نقلة الإجماعات المتعارضة والغير المتحققة والمتحققة الخلاف باستناد اختلافهم إلى اختلاف الحكم الصادر عن الإمام، لا إلى خطائهم واجتهادهم في تحصيل تلك الإجماعات من المقدّمات والأنظار الغير الموصلة، بل إنّما حصّلوها مع تعارضها واختلافها من الأسباب والطرق المستلزم كلّ واحد منها العلم العادي بصدور المسبّب، وذي الطريق عن الإمام عليه السلام.

---

(١) فرائد الاصول: ٥٥.

ألا ترى أنّ أخبار المضايقة[١] في الكثرة والصحّة والصراحة بمثابة يحصل للناظر فيها مع الإغماض عن أخبار المواسعة[٢] الإجماع القطعي والعلم العادي بموافقتها لقول الإمام عليه السلام، مع أنّ أخبار المواسعة أيضاً في الكثرة والصحّة والصراحة بمثابة يحصل للناظر فيها مع الإغماض عن أخبار المضايقة الإجماع القطعي والعلم العادي بموافقتها لقول الإمام أيضاً. وهكذا الحال في كثير من الأحكام الصادرة عن الإمام.

وبالجملة: فكما أنّ سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الأخبار ـ كما صرحوا عليهم السلام به[٣] ـ فكذلك في ما نحن فيه، فربما انعقد إجماع على مستند صدر قطعاً من الإمام عليه السلام و انعقد إجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه قطعاً، وهذا ليس بمستبعد ولا بمستنكر. وعلى تقدير تحقّق هذا الإمكان وانفتاح باب هذا الاحتمال فلابدّ من حمل تلك الإجماعات المتعارضة والغير المتحقّقة والمتحقّقة الخلاف على هذا المحمل؛ صوناً لكلام العدول عن الغفلة والذهول، أو ارتكاب التدليس من غير محصول في نسبتهم الفتوى إلى العلماء بلفظ الإجماع، الظاهر في وجدان كلماتهم طرّاً أو جلّاً على الوجه المقبول.

ثم إنّ هذا من أحسن المحامل للإجماعات المتعارضة ومن أصحّ سائر المحامل المنقولة في المتن[٤] من حملها على الشهرة، أو على عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو على دعوى الإجماع على الرواية، أو على

---

(١) راجع الوسائل ٣: ٢٠٨ ب «٦٢» وص ٢١١ ب «٦٣» من أبواب المواقيت.

(٢) راجع الوسائل ٣: ١٧٥ ب «٣٩» من أبواب المواقيت ح٦ وص ٢٠٩ ح٣ وج ٤ وص ٢١٣ ح٥ وج ٥: ٣٥١ ب «٢» من أبواب قضاء الصلوات ح٥.

(٣) الوسائل ١١: ٤٨٢ ب «٣٠» من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما ح٢ وج ١٨: ٧٦ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح٢ و٣ و٧ و١٧ و٤٦.

(٤) فرائد الاصول: ٥٧.

استناد إجماعاتهم المذكورة إلى اجتهادات وأنظار غير موصلة.

إلى غير ذلك من المحامل التي لم نجوّز استناد تحصيل الإجماع إليها من أنفسنا، بل ولا ممن هو دوننا، فكيف نجوّزه من أعيان مذهبنا وأساطين ديننا؟ ضرورة أنّه وإن لم يكن تدليساً من جهة عدم ادّعاء الإجماع لأجل اعتماد الغير عليه إلّا أنّه تدليس محض من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء الظاهرة في وجدان كلماتهم بإحدى الحواسّ الظاهرية، أو الباطنية لا بالاستنباط.

ودعوى الماتن «أنّ من تتّبع الفقه ظهر له أنّ مبنى ذلك على استنباط المذهب، لا على وجدانه مأثوراً»[1] مدفوعة: بأنّ التتبّع يشهد بخلاف ما استظهر، وأنّه لو كان استنادهم في تحصيل تلك الإجماعات المتعارضة والغير المتحقّقة عندنا إلى الشهرة، أو إلى عدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو إلى إرادة الإجماع على الرواية، أو إلى اجتهادات وأنظار فاسدة لادّعوا الإجماع في جميع موارد الشهرة وعدم الخلاف، والإجماع على الرواية وموارد الاجتهاد والنظر.

والحال أنّ من المعلوم الواضح على المتتبّع الخبير في كتب هؤلاء ومصنّفاتهم كطلوع الشمس في رابعة النهار استمرار ديدنهم واستقرار طريقتهم في موارد الشهرة على نقل الشهرة دون الإجماع، وفي موارد عدم الخلاف على نقل عدم الخلاف دون الإجماع، وفي موارد الإجماع على الرواية على نقل الإجماع على الرواية لا على الفتوى بمضمونها، وفي موارد ظهور الإجماع على استظهار الإجماع بقولهم: والظاهر أو لعلّه أو لا يبعد الإجماع دون الجزم به، وفي موارد استناد الإجماع إلى الاجتهاد والنظر على نصب القرينة المعينة لإرادته دون إهمال القرينة.

---

(١) فرائد الاصول: ٥٧ ـ ٥٨.

ألا ترى أنّ جميع الموارد التي استشهد بها الماتن[١] على استناد ادّعائهم الإجماع فيها إلى اجتهاد، أو نظر إنّما هي مكتنفة بالقرائن اللفظية الظاهرة، بل الصريحة في استناد إجماعاتهم المدعوّة فيها إلى تلك الاجتهادات والمقدّمات من غير تطليقهم الإجماع فيها.

ألا ترى تعليل ادّعاء المفيد[٢] الإجماع على إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات بأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل.

وكذا تعليل ادّعاء الشيخ الإجماع على أنّه لو بان فسق الشاهد بما يوجب القتل بعد القتل سقط القود، وكان الدية من بيت المال بقوله: «فإنّهم رووا أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين»[٣].

وهكذا سائر موارد إجماعاتهم المستندة إلى اجتهادات وأنظار فإنّها لا تنفكّ عن القرائن الظاهرة بل الصريحة في تعيين المراد.

ولم نقف إلى الآن على مورد من الموارد التي استشهد بها الماتن على استناد بعض الإجماعات إلى الاجتهادات والأنظار المحتملة الخطأ خالياً عن القرائن الظاهرة في تعيين استناد الإجماع إلى الاجتهاد والنظر حتى يكون شاهداً على مدّعاه وموهناً لسائر إجماعاتهم المنقولة لنا على وجه الإطلاق.

وبالجملة: فتعارض بعض الإجماعات المنقولة وعدم تحقّق بعضها بل وتحقّق خلاف بعضها وإن فرض استنادها إلى ما فرض من المسامحة لا يوجب وهن سائر الإجماعات المنقولة التي لم تكن كذلك، كما أنّ تعارض بعض الأخبار واضطراب بعضها من جهة السند والمتن وغير ذلك لا يوجب وهناً في حجّية سائر الأخبار العارية عن ذلك؛ لرجوع مضمون الإجماع إلى حكاية الخبر

---

(١) فرائد الاصول: ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) لاحظ فرائد الاصول: ٥٥ وكذا المعتبر ١: ٨٢.

(٣) الخلاف ٦: ٢٨٩ ـ ٢٩٠ المسألة «٣٦».

فيدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الاقسام، كالمتواتر وغير المتواتر، والصحيح والضعيف، والمرسل والمسند، وغيرها، ويلحقه ما يلحقه من الأحكام كالردّ والقبول والتعادل والتراجيح.

ويتفرع على ذلك: أنّه لو تعارض الإجماعان المنقولان عن شخص واحد أو شخصين وجب فيهما ما يجب في تعارض الأخبار من العلاج والجمع بينهما من جهة الدلالة بحمل الظاهر على الأظهر، ومن جهة السند بحمل العادل على الأعدل، والصادق على الأصدق، ومن جهة الخارج بحمل النادر على الأشهر، ومن جهة التساوي من جميع الوجوه بالحمل على التخيير، كما هو الحال في علاج تعارض الأخبار.

وأنّ الإجماع المنقول سواء كان في الموضوعات كالإجماع على عدالة شخص أو شجاعته، أم في الأحكام كالإجماع على وجوب شيء أو حرمته، أم في وسائط الأحكام كالإجماع على أصالة أصل أو اعتبار رواية أو تصحيح ما يصحّ عن فلان إن خالف اجتهاد المجتهد وقام اجتهاد المجتهد على خلافه، فلا نزاع في وهنه وعدم حجّيته وسقوطه عن درجة الاعتبار في كلّ من أقسامه الثلاثة بالنسبة إلى ذلك المجتهد بخلافه، كما أنّ اعتبار الخبر أيضاً في نظر مجتهد غير ممضيّ في حقّ الآخر المجتهد بخلافه.

كما لا نزاع في حجّيته واعتباره إن وافق اجتهاد المجتهد ولم يقم اجتهاده على خلافه، وأمّا إن لم يجتهد المجتهد لا على خلافه ولا على وفاقه فإن حصل منه الظنّ كان حجّة في حقّه وإلّا فلا، سواء حصل الظنّ منه بمدرك ظنّي أو بنفس الواقع من غير وساطة مدرك.

فإن قلت: إنّ الظنّ الحاصل منه بنفس الواقع من غير وساطة مدرك ملحق بالظنون المطلقة المبتنى اعتبارها على تقدير الانسداد.

قلت: نمنع إلحاقه به لقيام الدليل الخاصّ على اعتبار هذا الظنّ، وهو عموم قبول قول العادل في آية النبأ[١] والسؤال[٢] والإنذار[٣].

فإن قلت: لو نهض عموم الآيات إلى قبول قول العادل حتى في حدسيّاته المذكورة لنهض إلى قبول قوله مطلقاً حتى لو لم يحصل الظنّ منه بشيء، لا بمدرك ولا بالواقع.

قلت: الملازمة ممنوعة بواسطة أنّ خروج هذا الفرض عن تحت العموم إنّما هو من جهة اعتبار ظواهر الألفاظ وسائر الأمارات من باب الطريقية عندنا بل من باب الظنّ الفعليّ المفقودان في هذا الفرض دون سائر الفروض، لا من باب الموضوعية وصرف التعبّد حتى يتّحد مع سائر الفروض في مناط الحجّية والاعتبار ليلزمه ما يلزمها.

قوله: «فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجّة في المسألة».

[أقول:] فإن معنى الحجّية هو ترتب ما يدلّ عليه المخبر به، سواء استلزم لترتب أثر شرعي بلا واسطة أو بواسطة انضمام شيء من الأمارات الأُخر إليه، ودليل حجّية خبر الواحد بناءً على عدم دلالته على حجّية الإجماع المنقول بأكثر من هذا المقدار غاية مفاده هو قبول خبر العادل وتصديقه في ما يخبر به، ولا يلزم من تصديقه في ما يخبر به أن يترتّب عليه جميع الآثار المترتبة عليه واقعاً حتى الآثار المترتبة على العلم به الحاصل لناقله منه، كما لا يلزم من حجّية خبر الواحد وقبول قوله أن يترتّب عليه جميع الآثار المترتبة عليه واقعاً حتى الآثار المترتبة على العلم به، فالأثر المترتب على حجّية الإجماع المنقول من حيث

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) التوبة: ١٢٢.

الكشف حاله حال الأثر المترتب على حصول العلم بمضمون خبر الواحد في عدم ترتّبه على التعبّد بقبوله وتصديقه.

ولكن فيه: أنّ الآثار المترتبة على حجّية الإجماع المنقول من حيث الكشف إنّما هي آثار واقعية نفس الإجماع المنقول، لا آثار صفة العلم به حتى يكون حالها حال الآثار المترتبة على حصول العلم بمضمون خبر الواحد، في عدم ترتبها على مجرّد التعبّد بقبوله وتصديقه، فالمقايسة المذكورة مغالطة من أخفى مغالطات المنع من حجّية الإجماع المنقول. فانتبه ولا تتغلّط بها؛ كما تغلّط غيرك.

قوله: «على مقدّمات».

[أقول :] فإنّ المقدّمة قد تكون واسطة في العروض كحركة السفينة لتحريك من فيها، وقد تكون واسطة في الثبوت كوجود الحسن والقبح لثبوت الأحكام الشرعية في الواقع، وقد تكون واسطة في الإثبات كوجود الأدلّة الأربعة لإثبات الأحكام الشرعية في الظاهر، فقوله: «وهي مبنيّة من جهتي الثبوت والإثبات على مقدّمات»[1] معناه أنّ المقدّمات الثلاث واسطة في ثبوت حجّيته في متن الواقع، وواسطة في إثبات حجّيته في مرحلة الظاهر.

ثمّ المقدّمة الأُولى منها لبيان ما هو بمنزلة الصغرى لكلّ من الثبوت والإثبات، والثانية لبيان ما هو بمنزلة الكبرى لهما، والثالثة لبيان ما هو المنتج منهما، كما لا يخفى على من لاحظها.

ثمّ إنّ تفصيل النتيجة المحصّلة من مقدّماته الثلاث هو أنّ الإجماع المنقول تارةً يتضمن نقل الأقوال إجمالاً، وتارةً يتضمّنها تفصيلاً، وتارةً ينقل بلفظ لا خلاف، وتارةً بلفظ الشهرة.

---

(١) فرائد الاصول: ٦٠.

وعلى كلّ من هذه الأربعة، إمّا أن يكشف للمنقول إليه كشفاً قطعياً عن مدرك قطعيّ أو ظنّي، أو كشفاً ظنّياً عن مدرك ظنّي أو قطعيّ، وقد لا يكشف له عن شيء بنفسه إلّا بانضمام ضميمة إليه من التتبّع، أو سائر القرائن والشواهد.

وإذا ضربت احتمالات المنقول الأربعة في احتمالات الكشف والمكشوف عنه وعدم الكشف الخمسة بلغ الحاصل عشرون صورة، أربعة منها مبنيّة على مجرّد الفرض ولا تحقّق لها، وهو الكشف القطعي عن مدرك قطعيّ في كلّ من احتمالات نقله الأربعة، لعدم قابلية النقل من حيث هو نقل واحد للقطع بتحقّق مضمونه للمنقول له، وأربعة أُخرى منها معقولة غير معتبرة ـ وهي صور عدم كشف احتمالات أربعة ـ النقل عن شيء للمنقول له؛ لزعمه عدم اندراجها في أدلّة التعبّد بنقل العادل.

بقي سائر الصور الاثنا عشر، وهي حجّة ومعتبرة لا ندراجها في أدلّة التعبّد بنقل العادل فمن القول بعدم حجّية الإجماع المنقول إن خرج الصور الأربع الغير الكاشفة عن شيء عن الاعتبار، لكن لم يخرج سائر الصور الباقية الاثنا عشر عن الاعتبار لما في مقدّماته الثلاث من التصدّي لبيان اعتبارها، وفيها الكفاية بل الغنية عن حجّية الإجماع المنقول، فخذها وكن من الشاكرين.

ولكن يرد عليه ما أورد عليه الماتن[1] من أنّ هذه الفائدة للإجماع المنقول بعد القول بعدم حجّيته كالمعدومة لأنّها مبنية على تقدير الكشف به للمنقول له، وهو تقدير بعيد؛ بعد احتمال أن يكون المنقول إجماع تقييدي مختلف الجهة إلى آخر بيانه.

ثمّ إنّ من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في التواتر المنقول، والضرورة المنقولة، والشهرة المنقولة، والاستفاضة المنقولة، بل في كلّ وصف منقول من

---

(١) فرائد الاصول: ٦٣.

أوصاف الخبر، ككونه صحيحاً أو ضعيفاً أو موثّقاً أو منجبراً أو شاذّاً أو مرسلاً أو مقطوعاً، إلى غير ذلك من الأوصاف، فالكلام الكلام من النقض والإبرام في النقصان والإتمام.

ولنفصّل الكلام في التواتر المنقول اقتفاءً بآثار الماتن، وتوضيحاً لبعض ما وقع فيه من كلام الأعلام في ضمن مقدّمتين:

الأولى: في معنى المتواتر وهو ـ على ما تلقّوه بالقبول ـ: خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه. والتقييد بالجماعة مخرج لخبر غير الجماعة المفيد لما يفيده الجماعة من العلم كخبر المخبر الصادق من أحد المعصومين، فإنّه وإن أفاد العلم ودخل في حكمه إلّا أنّه خارج عن التسمية، والتقييد بقولهم: «لنفسه» مخرج للمفيد للعلم لا بنفسه بل بمعونة القرائن الخارجية كخبر المخبر بموت من انضمّ إليه الصراخ والعويل، وخروج المخدّرات على حال منكر، وغير ذلك من القرائن الخارجية.

وأمّا القرائن الداخلية فهي داخلة في نفس الخبر، وهي قد توجد في نفس الخبر ككونه مترقّب الوقوع، أو في المخبرين ككونهم كثيري الصدق وغيره، أو في السامعين ككونهم غير مسبوقين بالشبهة والتقليد أو مسبوقين، وجميع هذه الأنواع الثلاثة من القرائن داخلة في المفيد بنفسه لا بغيره.

الثانية: في تحرير محلّ النزاع في التواتر المنقول، والكلام في تحرير محلّ النزاع فيه هو الكلام في تحرير محلّ النزاع في الإجماع المنقول، من الجهات الثمان.

فمنها: أن يكون النزاع في حجّية التواتر المنقول من الجهة المتنازع في حجّية الإجماع المنقول، أعني من حيث المنكشف والمسبب كالإخبار عن نفس التواتر، كقوله: الخبر الفلاني ـ مثلاً ـ متواتر، من غير نقل السبب والكاشف.

وأمّا من حيث الكاشف والسبب كالإخبار عن عدد التواتر وسببه فلا ينبغي الإشكال في حجّيته عند القائل بحجّية خبر الواحد كما لم يكن إشكال في حجّية الإجماع المنقول من هذه الجهة.

ومنها: أن يكون النزاع في حجّيته مبنيّاً على ما بني عليه النزاع في حجّية الإجماع المنقول من إفادة نقله الظنّ بالواقع، لا في ما إذا لم يفده، نظراً إلى أنّ اعتبار الظواهر والأمارات عندنا من باب الظنّ والكشف لا التعبّد والموضوعية.

ومنها: أن يكون النزاع في حجّية التواتر المنقول بالمعنى، المعنيّ به النزاع في حجّية الإجماع المنقول من كون المراد بحجّية التواتر المنقول أن يترتّب على نقله جميع الآثار المترتبة على تحققه في الواقع، وأمّا الآثار المترتبة على العلم به فلا إشكال في دوران ترتبها مدار وجود العلم، فإن كانت من الآثار المترتبة على علم المنقول إليه كما لو كان المنقول إليه ناذراً أو حالفاً بكتابة كلّ خبر علم بتواتره، فلا يترتّب تلك الآثار على مجرد نقل تواتر خبر ما لم يفد النقل للمنقول إليه العلم بالمنقول.

وإن كانت من الآثار المترتبة على العلم به في الجملة ـ ولو عند بعض كالآثار المترتبة شرعاً على تحقّق طلاق المخالف الزاعم صحّته في حقّنا وإن علمنا بفساده عندنا ـ فهي مترتبة على مجرد نقل الناقل للتواتر، كما أنّ الآثار المفروض ترتّبها على العلم بالإجماع أو بخبر الواحد أو بغير ذلك من أوصاف الخبر لا تترتب أيضاً على مجرد نقل الإجماع والخبر على القول بحجّية النقل أيضاً بل يدور ترتّبها مدار حصول العلم بالمنقول لشخص المنقول إليه، إن فرض كون الآثار من آثار علم هذا الشخص، أو مطلقاً إن فرض كونه من آثار العلم مطلقاً.

وهذا المطلب أمر واضح، والغرض من بيانه تبعاً للمتن التنبيه على أنّ

تجويز الثانيين[١] القراءة بقراءة أبي جعفر وأخويه استناداً إلى نقل تواترها عن العلّامة[٢] والشهيد[٣]، ناظر إلى أنّ جواز القراءة من آثار كون المقروء قرآناً واقعيّاً، أو قرآناً ولو بزعم غير القارىء، وأنّ اعتراض الأردبيلي[٤] والمدارك[٥] عليهما: بأنّ تجويز القراءة بمجرد نقل تواترها رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة بقولهم: القرآن متواتر فما ليس بمتواتر ليس بقرآن، ناظر إلى فرض جواز القراءة من آثار علم القارىء بتواترها، لا من آثار القرآن الواقعي، ولا من آثار العلم به في الجملة ولو عند غير القارىء. ولا يخلو نظرهما من نظر كما سيأتي وجهه إن شاء الله تعالى.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّا لمّا كنّا من المثبتين لحجّية الإجماع المنقول فلابدّ وأن نكون من المثبتين أيضاً لحجّية التواتر المنقول، كما أنّ الماتن لما كان من المانعين ثمّة كان من المانعين هنا أيضاً. وتفصيلنا الكلام في دفع موهمات المنع ثمة وإن كان يغني المراجع عن تفصيل دفع موهماته هنا إلا أنّ الإعادة مع ذلك لا يخلو من مزيّة توضيح وفائدة، فنقول: إنّ من جملة محالّ الأنظار من كلام الماتن في المضمار:

قوله: «وليس كلّ تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به ...إلخ».

أقول: منع حجّية التواتر المنقول بعدم استلزام ثبوته لشخص للثبوت في

---

(١) جامع المقاصد ٢: ٢٤٦، روض الجنان: ٢٦٤، نقلا عن الشهيد دون العلّامة.

(٢) لم نعثر في كتب العلامة على ما نقل عنه من التواتر راجع تذكرة الفقهاء ٣: ١٤١ ونهاية الاحكام ١: ٤٦٥، ومنتهى المطلب ١: ٢٧٣، تحرير الاحكام ١: ٣٨، تبصرة المتعلمين: ٤٣.

(٣) الذكرى: ١٨٧.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢١٧ـ٢١٨.

(٥) مدارك الاحكام ٣: ٣٣٨.

نفس الأمر عادة.

مدفوع نقضاً: بعدم استلزام ثبوت العدالة والاجتهاد والسماع والخبر والفتوى عند شخص لثبوتها في نفس الأمر عادة، فما هو الدليل على قبول قول العادل فيها وترتيب آثار ثبوته في الواقع عليها هو الدليل على قبول قول المخبر عن التواتر وترتيب آثار ثبوته في الواقع عليه.

وحلّاً: بأنّ ثبوت التواتر عند شخص وإن لم يستلزم ثبوته واقعاً ـ كما أنّ ثبوت اخبار سائر المخبرين عند أنفسهم لا يستلزم ثبوتها في الواقع ـ إلّا أنّ أدلّة قبول قول العادل كما يقتضى قبول إخباره بسائر الملازمات الغير المستلزم ثبوتها عندهم لثبوتها في الواقع عادة من الإخبار بالعدالة والاجتهاد والنسب والسماع والرؤية والفتوى وغيرها كذلك يقتضي قبول إخباره عن ملازمة إخبار المخبرين للتواتر وحصول العلم.

ودعوى منع إطلاق أدلّة قبول قول العادل لمثله، أو دعوى انصراف الإطلاق عن مثله. دعوى في خلاف أصلٍ أصيل من غير بيّنة ولا دليل، كما مرّ مراراً بالتفصيل.

كما أنّ احتمال أن يكون المخبر عن التواتر مخبراً عن حصول التواتر والعلم لنفسه لا في الواقع أيضاً.

مدفوع نقضاً: باحتمال أن يكون المخبر عن العدالة والاجتهاد والأنساب والفتوى بل السماع والرؤية، مخبر عن ثبوت المخبر به لنفسه، لا في الواقع، فالجواب الجواب.

وحلّاً: بأنّ المتّبع ظاهر لفظ المخبر في كلّ ما يخبر به مما هو ممكن الحصول في حقّه؛ لأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية النفس الأمرية، لا للمعلومات الإضافية المختصّة بنفس المخبر، ولهذا استقر ديدنهم واستمرّ

طريقتهم على نصب القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الواقعي عند عدم قطع المخبر بما يخبر به في قولهم: سمعت، أو رأيت، أو اعتقدت كذا وكذا على ظنّي، أو على فهمي، أو على احتمالي، أو على وجه، الى غير ذلك من القرائن الصارفة عن تبادر المعاني الواقعية من الألفاظ.

قوله: «ولا يخلو نظرهما من نظر».

أقول: بل هو في حيّز المنع جداً؛ ضرورة أنّ القرآن موضوع من سائر الموضوعات الواقعية كالصلاة والزكاة والصوم والحج الثابتة من أحد الطرق الواقعية الغير المختصّة بالعلم، فاختصاصها بالطريق العلمي سدّ لسائر أبواب الطرق الشرعية المجعولة شرعاً لتشخيص الوقائع والموضوعات، وهو خلاف الاتفاق.

نعم، لو كان اعتراضهما على الثانيين ناظراً إلى منع حجّية نقل التواتر ـ كما هو وجه غير بعيد لا إلى إناطة جواز قراءة القرآن بالمعلوم قرآنيّته عند القارىء لا مطلقاً ـ لم يكن في نظرهما نظر ومنع اتفاقي، بل كان نظر ومنع خلافي مبنياً على القول بحجّية المتواتر المنقول دون القول بمنع حجيّته.

كما أنّه لو أبدلا اعتراضهما الناظر إلى أحد الوجهين المذكورين بالاعتراض الناظر إلى منع أصل تواتر القراءات الثلاث لرجع نظرهما إلى نظر متين، نظراً إلى ما أسلفنا في تنبيهات حجّية القرآن من أنّ في تواتر سائر القراءات مع شهرتها ألف كلام؛ فكيف بتواتر غيرها؟

نعم، القدر المتيقّن الثابت عندنا من الإجماع وتقرير المعصومين عليهم السلام هو تجويزهم القراءة المتداولة بين الناس من باب التوسيع على المكلفين، ورفع المشقّة عنهم، إلى أن يظهر أمرهم وترتفع التقية عن دين ربّهم، عجّل الله فرجهم.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الكلام في حجّية الشهرة

قال المصنفﷺ: «ومن جملة الظنون التي توهم حجّيتها بالخصوص: الشهرة ...إلخ».

أقول: الكلام في حجّية الشهرة يقع في مراحل:

أمّا المرحلة الأُولى ففي تشخيص الموضوع، أعني ماهية الشهرة وحسيمها[1].

فنقول: أمّا لغةً: فهي ظهور الشيء في شنعة حتى يشهره الناس، ومنه الحديث من لبس ثوباً يُشهره ألبسه الله ثوب مذلّة، وشهر سيفه: إذا سلّه وجرده عن الغمد، وهو مشهور: أي معروف[2].

فتطلق عرفاً على الشهرة الفتوائية والروايتية، سواء كان في مقابلها خلاف من فتوى أو رواية أم لم يكن خلاف وسواء كشف كشفاً قطعياً عن مدرك قطعي أو ظني ليكون إجماعاً، أم كشفاً ظنّياً عن مدرك قطعي أو ظني ليكون من الظنون الخاصّة، أم كشف عن الواقع من وساطة مدرك بأحد الكشفين عن أحد المكشوفين، أم لم يكشف عن شيء فعلاً وإن كان من شأنه الكشف، وذلك لصحّة الحمل والتقسيم وعدم صحّة السلب وأصالة عدم النقل والاشتراك. ومن هنا يعلم أنّ النسبة بين الإجماع المصطلح والشهرة عموم مطلق، والعموم من طرف الشهرة.

---

(١) هكذا في النسخة.

(٢) لسان العرب ٤: ٤٣١ مادة (شهر)، ومجمع البحرين ٣: ٣٥٧ مادة (شهر).

وأمّا المرحلة الثانية ففي تشخيص حال الحجّية المتنازع في ثبوتها للشهرة وعدمه. فنقول: أما أصل حجّية الشهرة فمعناها ترتيب آثار تحقق مضمونها في الواقع عليها وعدّها في عداد المتحقّق مضمونه في الواقع واقعاً وفي عرض الواقع، كما هو الحال في معنى حجّية سائر الأمارات.

وأمّا حال الحجّية المتنازع في ثبوتها للشهرة في هذا المبحث فإنّما هو الحجّية الخاصّة لا الحجّية المطلقة؛ فإنّه وإن كان في حجّيتها المطلقة على تقدير الانسداد نزاع أيضاً إلّا أنّه نزاع آخر سيأتي في تنبيهات برهان الانسداد غير النزاع المعقود له هذا المبحث. ومن هنا يعلم أنّ الأقوال في حجّية الشهرة ثلاثة:

قول بحجّيتها بالخصوص حتى عند انفتاح باب العلم، وهو خيرة صاحب الرياض والضوابط[١] والشهيد في أول الذكرى[٢]، والمحكي عن العلّامة في المختلف[٣] وجمال الدين[٤] ووالده[٥] وغيرهم، ومال إليه استاذنا العلّامة دام ظلّه.

وقول بحجّيتها من باب الظنّ المطلق المبتني على تقدير انسداد باب العلم، وهو خيرة الماتن[٦]، والمحكي عن العلّامة في النهاية[٧]، والحلّي في السرائر[٨]، والأردبيلي في شرحه الإرشاد[٩]، وبحر العلوم[١٠] في بعض رسائله، والشهيد الثاني[١١] ووالد البهائي[١٢]، بل قد نسب إلى الشهرة أيضاً.

---

(١) الضوابط في الاصول: ٢٦٩ «في بيان حجية نفس الشهرة».

(٢) ذكرى الشيعة: ٤.

(٣) راجع القوانين ٢: ١٢٨ حيث قال: «ومنها ما ذكره العلّامة في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميّت حيث تمسّك فيه بالشهرة، وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلاة الأموات أيضاً بالشهرة».

(٤و٥) انظر ضوابط الأصول: ٢٦٩.

(٦) فرائد الاصول: ٦٥.

(٧ـ١٢) لاحظ ضوابط الأصول: ٢٦٩.

وقول بعدم حجّيتها مطلقاً، لا عند انفتاح باب العلم، ولا عند انسداده، كما هو خيرة المعالم[١].

وأمّا المرحلة الثالثة ففي تشخيص محلّ النزاع من أقسام الشهرة.

فنقول: محلّ النزاع هنا ليس في الشهرة الروايتية، أعني الشهرة المنضمّة إلى رواية ضعيفة، ولا في الكاشفة بالكشف القطعيّ عن أحد المكشوفين، ولا في الغير الكاشفة، أعني الغير المفيدة فعلاً للظن وإن كان من شأنها الإفادة؛ ضرورة أنّه لا خلاف في حجّية الأوّلين ممّن يعبأ به، كما لا خلاف في عدم حجّية الثالث كذلك، إنّما الخلاف والنزاع في الشهرة الفتوائية الكاشفة بالكشف الظنّي عن أحد المكشوفين سواء كان في مقابلها خلاف أم لم يكن، إلّا أنّ الأوفى مع ذلك التعرض لكلّ واحدٍ من أقسام الشهرة بالتفصيل، طرداً للباب فنقول:

أمّا الشهره الفتوائية الغير المفيدة ظنّاً فلا إشكال ولا خلاف في عدم حجّيتها، لا عند انفتاح باب العلم، ولا عند انسداده بالأدلّة الأربعة:

أمّا من الكتاب فيكفي التوبيخ بقوله تعالى: ﴿**وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَعبُدُ اللهَ عَلى حَرفٍ**﴾[٢] أي شكّ، وفحوى الآيات الناهية عن الظنّ.

وأمّا من السنّة فيكفي الأخبار الدالّة على «**أنّ من حقّ الله على عباده أن يقولوا ما يعلمون، ويكفّوا عما لا يعلمون**»[٣]، وما عن العالم عليه السلام: «**من أخذ دينه من أفواه الرجال ردّه الرجال**»[٤] فإنّه وإن خصّص عمومه بإرادة الأخذ بالأشهر الغير المفيد للظنّ إلّا أنّ العامّ المخصّص حجّة في الباقي عندنا.

---

(١) معالم الدين: ٣٣٤.

(٢) الحج: ١١.

(٣) الوسائل ١٨: ١٢٣ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٤٤، ولاحظ بحار الأنوار ٢: ١١ ب «١٦» من كتاب العلم.

(٤) الكافي ١: ٧، الوسائل ١٨: ٩٥ ب «١٠» من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

وأمّا من الإجماع والعقل فيكفي ما يحصل للمتتبّع الخبير من اتفاق جميع العلماء واستقرار بناء العقلاء على عدم جواز الترجيح بلا مرجّح، ومن المبيّن أنّ العمل بالمشهور مع عدم إفادته الظنّ عمل بأحد طرفي الشكّ من غير مرجّح؛ لعدم مرجّحية الشهرة مع وصف عدم إفادته الظنّ، أمّا عقلاً فواضح، وأمّا تعبّداً فلأنّ التعبّد بالشهرة على تقدير تسليمه لا ينهض دليله إلى هذا القسم منه بالتخصّص أو التخصيص.

كما لا إشكال ولا خلاف في حجّية الشهرة الكاشفة بالكشف القطعي عن نفس الواقع، أو عن مدرك قطعي الدلالة والسند، أو ظنّيّهما أو مختلفهما بالأدلّة الأربعة أيضاً.

وأمّا الشهرة الفتوائية الكاشفة عن الواقع كشفاً ظنياً فقد عرفت أنّه المحلّ للنزاع في حجّيتها من باب الظنّ الخاصّ، أو من باب الظنّ المطلق، أو عدم حجّيتها مطلقاً على أقوال ثلاثة، أمّا حجّيتها من باب الظنّ الخاصّ فيمكن أن يكون كلّ من الأدلّة الأربعة: أمّا من العقل فيتوقف بيانه على رسم مقدّمات:

الأُولى: في بيان معنى بناء العقلاء ومستند حجّيته، وأقسامه من التنجيزي والتعليقي.

الثانية: في بيان أنّ جملة من مصاديق بناء العقلاء وأمثلته التعليقية، هو العمل بجملة من الظنون بحيث توقّف نظام العالم وعيش بني آدم على العمل بها من باب تنزيلها منزلة العلم؛ بل ويحسبونها علماً بحيث يستندون العمل بها إلى العمل بالعلم.

الثالثة: في بيان أنّ طريق المنع عن العمل بتلك الظنون على تقدير عدم إمضائها شرعاً منحصر في تنصيصه على المنع منها بالخصوص، كتنصيصه على المنع من العمل بالظنون القياسية بالخصوص، بحيث لا يصحّ اكتفاؤه في المنع

عنهما بالإحالة إلى العقول؛ لأنّ الاكتفاء في بيان الأحكام بالإحالة إلى العقول إنّما هو إلى بديهات العقل لا إلى نظرياته، كما في ما نحن فيه، ولا بالإحالة إلى الأُصول، أعني أصالة عدم حجّية الظنّ لزعمهم ورود السيرة على الأصل، بل لزعمهم خروجها عن الظنّ إسماً، مضافاً إلى خروجها عنه حكماً، ولا بالإحالة إلى عموم الآيات[1] الناهية عن العمل بالظنّ لزعمهم خروجها عنه حكماً بل واسماً، مضافاً إلى ما في دلالتها من النقض والإبرام، بل لا محالة ينحصر سبيل بيان الشارع لعدم إمضاء حجّية مثل تلك الظنون المحسوب كونها علماً من حيث الحكم بل الاسم على تقدير عدم حجّيتها واقعاً، في تنصيصه بموضوعه الخاصّ بالخصوص، لا بالأصول ولا بالعقول ولا بالعموم حذراً عن لزوم الإهمال في بيان الأحكام، المخالف لوجوب اللطف على الملك العلّام، أو الإهمال في تبليغ الأحكام المخالف لشأن أُمَنائه الكرام على الوجه القاطع لعذر المعتذرين من الأنام.

أمّا المقدّمة الأُولى فالكلام في بناء العقلاء، أمّا من حيث الموضوع والصغرى فظاهره عبارة عن جميع العقلاء من آدم إلى الخاتم، ومن جملة مصاديقه وأمثلته المنجّزة بناؤهم على قبح الظلم وحسن الإحسان، ووجوب شكر المنعم، ووجود الصانع، لاقتضاء فطرة كلّ عاقل على وجود من هو أعقل منه، وفطرة كلّ عالم على وجود من هو أعلم منه، وفطرة كلّ قادر على من هو أقدر منه، كما يشهد عليه توجّه نفوسهم إليه جبلّة، عند انقطاع الأسباب، كما يوحي إليه أيضاً بعض الآثار الواردة في طريق معرفة الله تعالى. هذا كلّه من أمثلة معاقد بناء العقلاء المنجّزة الغير القابلة للتخصيص، وورود وارد عليها. ومن جملة معاقده المعلّقة على عدم ورود وارد ومخصّص هو بناء العقلاء على إباحة الأشياء

---

(١) الحجرات: ١٢، النجم: ٢٨، يونس: ٣٦، الانعام: ١١٦، الاسراء: ٣٦ البقرة: ١٦٩.

النافعة الخالية عن أمارة المضرّة، خلافاً للحظرية.

وأمّا من حيث الحكم والكبرى فلا إشكال ولا خلاف في حجّيته لاستكشافه عن مصدره وهو العقل، كاستكشاف بناء المرؤوسين والتابعين عن بناء مصدرهم الرئيس والمتبوع، واستكشاف بناء العرف عن الوضع.

ولا موهم لمنع حجّيته سوى ما حكي عن رسالة آقا حسين في مقدّمة الواجب من احتمال تطرّق الخطأ على بناء العقلاء من جانب العقل، وأمّا من جانب العصمة الموجودة في بعض العقلاء فهو وإن استحيل إلّا أنّه من هذا الحيث خارج عن محلّ الكلام.

ويندفع هذا الوهم: بأنّ تطرّق الخطأ على عقول جميع العقلاء من المحالات العادية التي تقتضي العادة خلافه، بعد تحقّق الموضوع والصغرى أعني تحقّق بناء جميع العقلاء من آدم إلى الخاتم.

نعم إن كان موهم فهو في تحقّق موضوعه وصغراه. ولعلّ مراد محتمل الخطأ احتماله في الصغرى أيضاً لا الكبرى، وإن كان موهم عدم تحقّق صغراه بما أوهم امتناع تحقق الإجماع أو امتناع الاطّلاع عليه أيضاً مدفوعاً نقضاً: بما أسلفنا في الإجماع والتبادرات العرفية من إمكانهما وإمكان الاطّلاع عليهما، بدفع موهمات الخلاف بأبلغ وجه. فتبيّن من ذلك أنّ بناء العقلاء نظير الإجماع في إمكان تحقّقه، وإمكان الاطّلاع عليه، وحجّيته من باب الكشف عن مصدره وطريق استكشافه عنه، فالكلام الكلام، والوجه الوجه، والوهم الوهم، والدفع الدفع.

هذا وربما قيل في تقريب حجّية بناء العقلاء بأنّه عبارة عن بناء العقلاء الراجع بالقهقرى إلى الزمان السابق، ومنه إلى الأسبق منه، وهكذا إلى أن يتّصل بزمان حضور أحد المعصومين المستلزم تقريره له، عند عدم ردعه مع علمه

بالبناء وتمكّنه من الردع. ولكن يبعّده بأنّ هذا المعنى من شؤون السيرة وخلاف الظاهر من بناء العقلاء.

كما يبعد أيضاً ما قيل من أنّ بناء العقلاء عبارة عن بناء العرف المحكّم اعتباره، بأنّه خلاف الظاهر أيضاً من بناء العقلاء وأنّ اعتبار بناء العرف لا يختصّ ببناء عقلائهم، بل قد يحصل ببناء سفهائهم وجهّالهم أيضاً.

فتلخّص من جميع ذلك أنّ الحقّ من المعاني الثلاثة المذكورة لبناء العقلاء هو المعنى الأول، وأنّه لا موهم لمنع حجّيته بعد كشفه عن مصدره العقل، كما لا موهم لمنع حجّية الإجماع بعد كشفه عن مصدره، وهو المعصوم، وأنّه إن كان موهم فهو في إثبات صغراه، وإن كان موهم إثبات الصغرى أيضاً مندفعاً، وأنّه إن كان بناء العقلاء منجّزاً فلا يقبل التخصيص وورود وارد عليه، وإن كان معلّقاً على عدم بيان فهو قابل لورود البيان عليه البتّة.

وأمّا المقدّمة الثانية فلا إشكال ولا ريب في أنّ بناء العقلاء على وجه التعليق بل ونظام العالم وعيش بني آدم من مبدأ خلقة آدم إلى يومنا هذا مستقرّ ومستمرّ على العمل بجملة من الظنون:

منها: الظنون الحاصلة من قول أهل الخبرة، كما يشهد عليه ما عن المحقّق السبزواري من أنّ صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات المبارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم في ما اختصّ بصناعتهم، ممّا اتفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان[1]. وقرّبه استاذنا العلّامة أيضاً بأنّ جميع أرباب الفنون والحرف والصنائع وأهل المذاهب المختلفة حتى البراهمة والملاحدة، وأرباب العلوم المختلفة من الصرف والنحو واللغة والبيان والمنطق والحكمة والطب والهيئة والنجوم والأُصول والرجال إنّما يستندون ويعتمدون على مطلق ما تركن إليه النفس من الظنون

---

(١) حكاه في مفاتيح الأصول: ٦٢.

العقلائية، في كلّ ما يتعلق بعلومهم وفنونهم وحرفهم وصنائعهم ومذاهبهم، وأديانهم وأفعالهم وأطوارهم معاداً ومعاشاً، بحيث استقرّت آراء العقلاء من جميع الأُمم خلفاً عن سلف على طريقية الظنّ وإعماله في جميع أُمورهم معاداً ومعاشاً.

ومنها: الظنون المعمولة لتشخيص كلّ مذهب وروية من مذاهب الرؤساء والمشايخ ورويّاتهم بالتضافرات والاستفاضات والشيوعات والتسالمات الظنّية التي ينزّلها العقلاء منزلة العلم، بل ويعدّونها ويحسبونها علماً محضاً بحيث يستندون عملهم لو سئلوا عن مستنده إلى العلم مع العلم برجوعه إلى الظنّ بالتأمل.

ومنها: استمرار بناء العقلاء من العلماء خلفاً عن سلف على ابتناء جميع اجتهاداتهم الفرعية وفتاويهم الفقهية فضلاً عن مبادئهم الأُصولية على مباني ظنّية، يعبّرون عنها في كلّ باب من أبواب الفقه بالأقربية والأقوائية والأشبهية والأظهرية الراجعة كلّها إلى مطلق الظنّ لامحالة؛ فإنّ ما عدا الإجماع والتواتر والعقل من سائر الأدلّة ولو كان خبراً صحيحاً أعلائياً لابدّ وأن يرجع إلى الظنّ المطلق من جهة السند، أو من جهة الدلالة، أو من جهة الترجيح ودفع المعارضات والموانع إن لم يكن راجعاً إليه من جميع الجهات، إلى غير ذلك من موارد بناء العقلاء التعليقية على حجّية الظنون والعمل بها من باب تنزيلها منزلة العلم، بل وحسبان كونها حقيقية العلم.

وأمّا المقدّمة الثالثة فلا ريب ولا إشكال في أنّ طريق المنع عن حجّية ما استقرّ عليه بناء العقلاء على تقدير عدم إمضائه واقعاً منحصر في ما منع به حجّية القياس من التنصيص بالنصوص[1] المتضافرة، بل المتواترة التي صيّرت بطلان

---

(١) راجع الوسائل ١٨: ٢٠ ب «٦» من أبواب صفات القاضي.

القياس من ضروريات المذهب وبديهياته، وفي أنّه لا يكتفى في المنع عن مثل ذلك بالإحالة إلى العقول؛ لعدم كون منعه من بديهيات العقل ومستقلّاته، ولا بالإحالة إلى الأُصول أعني أصالة حرمة العمل بالظنّ لزعمهم خروج الموارد المذكورة عن تحتها حكماً بورود قيام السيرة المستمرّة، وبناء العقلاء على عموم الأُصول بل وإسماً لزعم تسميتها علماً حقيقياً، ولا بالإحالة إلى عموم آيات[1] تحريم العمل بالظنون لما في دلالتها ألف كلام من النقض والإبرام، ولا بمفهوم أدلّة حجّية خبر العادل وإمضاء طريقيته إلى الواقع لأنّها إن لم تدلّ بالأولوية وفحوى الخطاب على حجّية تلك الظنون وأقوائية طريقتها إلى الواقع فلا أقلّ من سكوتها، وعدم مفهوم للألقاب.

بل لابدّ من انحصار سبيل الردع والمنع عن مثل ما استقرّ عليه بناء العقلاء التعليقي من الموارد المذكورة في التنصيص بالنصوص الخاصّة، الصحيحة الصريحة في الدلالة على المنع بالخصوص على تقدير المنع واقعاً بحيث يصيّر منعه كمنع العمل بالقياس في بلوغ المنع إلى حدّ الضرورة، والعمل إلى حدّ الشناعة حذراً عن الإهمال في بيان الأحكام من الملك العلّام، أو أُمنائه الكرام.

وحيث ثبت من المقدّمة الأُولى حجّية بناء العقلاء وطريقيّته، ومن المقدّمة الثانية استقراره على جملة من الظنون بحيث يحسبون أنّ العمل بها عمل بالعلم، ومن المقدّمة الثالثة عدم ردع أحد المعصومين، ومنعه عن العمل بها في شيء من الآثار ولا من الأخبار الواصلة إلينا عنهم، مع كثرتها وعدم إحصائها وطول زمانهم، وقضاء العادة بالوصول إلى المنع لو صدر عنهم، مع أنّه لو كان فيه منع في الواقع لكان ينبغي أن يبلغ منعهم عنه مبلغ منعهم عن العمل بالقياس في بلوغه إلى حدّ الشياع والذياع، وخرق الأسماع، وإذ ليس فليس؛ ثبت حجّية مطلق الظن

---

(١) الحجرات: ١٢، النجم: ٢٨، يونس: ٣٦، الانعام: ١١٦، الاسراء: ٣٦.

فضلاً عن الشهرة الفتوائية بالخصوص من باب الظنّ الخاصّ بلا ريب ولا وسواس، للأصل الأصيل الذي لم يقم على خلافه دليل.

ومن هذه المقدّمات تظهر قوّة اكتفاء صاحب القوانين[1]، ومن وافقه في حجّية الشهرة وسائر الظنون بمجرّد عدم الدليل على المنع، وعدم دلالة أدلّة حجّية خبر العادل على المنع إن لم تدل على الإثبات من باب الأولوية، ودلالة الفحوى، وضعف إيراد الموردين عليه بأنّه وإن لم يكن دليل على المنع إلّا أنّه لا دليل على الإثبات أيضاً، فيرجع إلى أصالة حرمة العمل بالظنّ، وذلك لما عرفت من المقدّمتين الأخيرتين عدم احتياج الإثبات إلى المثبت بعد ثبوته ببناء العقلاء ولو تعليقاً، وأنّ المحتاج إلى البيان إنّما هو المنع في مثله.

وكذا يظهر من تلك المقدّمات المفيدة للأصل الأصيل الذي لم يقم على خلافه دليل قوّة توجيه الشهيد الثاني في المسالك[2] حجّية الشياع الظنّي بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة عدلين، وضعّف تضعيفه بأنّ الأولوية الظنّية أوهن بمراتب من الشهرة؛ لإمكان القول بحجّية الشهرة بدليل الانسداد مع عدم حجّية الأولوية الظنّية بادراجه في القياس، وعموم الأخبار الدالّة على حرمة العمل به.

وذلك لأنّ استبعاد الشهيد الثاني من القول بعدم حجّية الشياع في مثل إثبات الأنساب والعدالة والموت والحياة مع حجّية شهادة عدلين منهم به مبنيّ على كون الأصل الأصيل المستفاد من تلك المقدّمات هو جواز العمل بالظنّ ما لم يقم على خلافه ـ كالقياس ـ دليل، وأنّ تضعيفه بأنّ الأولوية الظنّية أوهن بمراتب من الشهرة....إلخ مبنيّ على منع أصيلية الأصل المذكور بمنع أحد مقدّماته

---

(١) قوانين الاصول: ٣٧٤ و٣٧٧.

(٢) مسالك الافهام ٢: ٤١٠.

الثلاث، كمنع المقدّمة الثانية بأنّ المتيقّن من اتّفاق العلماء وبناء العقلاء هو الرجوع إلى الظنّ في مقام اجتماع شروط الشهادة فيه، أو في مقام انسداد باب العلم فيه، أو في مقام يتسامح فيه لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالواقع فيه، أو تعلّق التكليف بحكم شرعي غير إلزامي. ولكن يدفعه: أنّ الاقتصار على القدر المتيقّن إنّما يتأتّى في معاقد الاتّفاقات المهملة، لا المصرّحة المنصوصة المبيّنة، كما في ما نحن فيه....إلى آخر ما قدّمناه في رفع مجال المنع من اعتبار الظنّ في إثبات الظواهر بالرجوع إلى قول اللغوي ونحوه، على أبلغ وجه وأبسط، ومن شاء راجعه فلا نطيل بالإعادة.

وبالجملة: فبان من تلك المقدّمات الثلاث مع مراجعة ما إلى مسألة اعتبارنا قول اللغوي في إثبات الظواهر حجّية الشهرة الفتوائية بالخصوص بأحد الأدلّة الأربعة، وهو العقل المتكشّف عن بناء العقلاء.

وأمّا من الإجماع فيكفي ما يظهر من العلماء، منهم الشهيد الثاني في خاتمة باب التعارض والتراجيح من تمهيد القواعد من أنّ الأصل والظاهر وهو المساوق للمظنون قد يتعارض، ولا ريب في حكمهم بتقديم الأصل على الظاهر في جملة من الموارد، ولا في حكمهم بتقديم الظاهر على الأصل في جملة أُخرى من الموارد، كاليد والسوق والشهادة بأقسامها بالنسبة إلى مواردها المفصّلة، وقول المنكر مع يمينه، وقول المدّعي مع يمينه المردودة، أو نكول المنكر على الخلاف، وكحكمه بالبناء على وقوع المشكوك فيه بعد تجاوز المحلّ، وعلى ظاهر إقرار المسلم الكامل ووصاياه وعقوده وإيقاعاته وأعماله، وبإسلام من يوجد في دار الإسلام، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى، وكما لا ريب في أنّ لتعارض الأصل والظاهر موارد مشكلة محوّلة ترجيحها عندهم إلى فهم المجتهد، كما في نجاسة غسالة الحمّام وطين الطريق بعد ثلاثة أيّام، وبقول المرأة

في استحقاقها تمام المهر بعد أن خلى بها زوجها فادّعت وقوع الموجب وأنكره الزوج، وبقول من يدّعي من الزوجين مهر المثل إذا تنازعا في مقداره، وبقول البائع في تمام المبيع المقبوض إذا ادّعى المشتري نقصانه مع حضوره لوقت الاعتبار، إلى غير ذلك من الموارد المشكلة المختلفة فيها في تقديم الأصل على الظاهر، أو العكس المحوّلة إلى ما يؤدّي إليه نظر الفقيه وظنّه[1]. انتهى.

ووجه استظهار الاتّفاق والإجماع على اعتبار الشهرة ممّا ذكر هو ظهور تعبيرهم بتعارض الأصل والظاهر عن تنافيهما في حجّية الظاهر، كحجّية الأصل عندهم؛ نظراً إلى أنّ الأصل من الأدلّة الشرعية، ولا يعقل معارضة الظاهر له إلّا مع كونه دليلاً، وأنّ حكمهم بتقديم الظاهر على الأصل في جملة من موارد تعارضهما وبحوالتهم موارد الاختلاف والإشكال إلى ما يؤدّي إليه ظنّ المجتهد صريح في اعتبار الظنّ وحجّيته في تلك الموارد.

وإذا ثبت من ذلك الاجماع على اعتبار الظنّ المطلق في الجملة أعني في تلك الموارد، فإمّا أن يتعدّى منها إلى اعتبار سائر موارد الظنّ المطلق التي من جملتها الشهرة بالاجماع المركّب وعدم القول بالفصل بين الظنون المطلقة، وإمّا أن يتعدّى منها إلى خصوص الشهرة بأقوائية الظنّ الحاصل منها من الظنّ الحاصل من غيرها. وكيف كان، ثبت حجّية الشهرة بالخصوص، أو في ضمن مطلق الظنّ.

وأمّا من الكتاب فيكفي قوله تعالى: **﴿إن جاءَكُمْ فاسِقٌ بنَبَإٍ فَتَبيّنوا أن تُصيبوا قَوماً بِجهالةٍ فتُصبِحُوا على ما فَعلْتُمْ نادِمينَ﴾**[2] لكن الاستدلال ليس بمفهوم الوصف منه حتى يمنع ثبوت مفهوم للوصف، ولا بمفهوم شرطه، وهو «إن لم يجئكم فاسِقٌ بنَبَأ فلا تَبَيّنوا عن نبأه» حتى يمنع دلالته على المطلق

---

(١) تمهيد القواعد: ٣٠٠ـ٣١٦ قاعدة «٩٩» وقد ذكرها ملخصة.

(٢) الحجرات: ٦.

لكونه سلباً بانتفاء الموضوع لا المحمول، ولا بضميمة الأولوية الظنّية التي هي أوهن بمراتب من الشهرة حتى يقال: كيف يتمسّك بها في حجّيتها، أو يقال: نمنع الأولوية من رأس بدعوى أنّ المناط والعلّة في حجّية الأصل ليس مجرّد إفادة الظنّ.

بل الاستدلال إنّما هو بمنطوق الآية ومفهومه الموافقة، بتقريب: أنّ الظاهر من سياق الآية بالنظر إلى ما يفهم من أشباهها ونظائرها في المحاورات العرفية هو اشتراط قبول قول الفاسق بالتبيّن، أو التثبّت ـ على إختلاف القراءات ـ الأعمّ من تحصيل الظنّ بصدقه، أو العلم على ما في كتب اللغة[1] من تفسير التبيّن عن الشيء: بطلب ظهوره ووضوحه، والثبات في الأمر بالأخذ فيه من غير تعجيل حذراً عن فعل الجهلاء والسفهاء، والوقوع بواسطته في معرض تنديم العقلاء، فليس المراد التحذير عن مطلق حصول الندامة؛ فإنّ مجرد حصول الندامة أمر لا ينفكّ عن السالك طريقاً لم يوصله إلى الواقع ولو كان طريقاً قطعيّاً من أقوى طرق الواقع، بل المراد إنّما هو التحذير عن الوقوع في معرض تنديم العقلاء واستحقاقه الملامة بواسطة فعل الجهلاء.

فمفاد الآية حينئذٍ نظير مفاد ما هو المتداول في المحاورات العرفية من قول التّجار لعمّالهم، والحكّام لخدّامهم: إذا جاءك كتاب من قبلي فلا تعجل في الإقتحام على ما فيه من قبل أن تستظهر واقعيته، من اختتامه بالخاتم، أو بغيره من الأمارات المحصّلة للظنّ بصدقه، حذراً من إيقاع نفسك في معرض تنديم العقلاء وملامتهم بواسطة فعل الجهلاء والسفهاء. فكما يفهم من هذا المثال العرفي جواز الأخذ بما في الكتاب بعد الاستظهار والاستئمان عن الوقوع في معرض تنديم العقلاء وملامتهم بما يصحّ الاعتذار به عندهم لو انكشف الخلاف كذلك

---

(١) راجع الفائق ١: ١٤٢، لسان العرب ١٣: ٦٨ مادة (بين).

يفهم من الآية جواز الأخذ بمضمون النبأ بعد الاستظهار والاستئمان عن وقوعه في معرض تنديم العقلاء وملامتهم بما يصحّ اعتذاره به عندهم لو انكشف الخلاف وعدم المصادفة. وهو بظاهره وإن اختصّ بحجّية الشهرة الروايتية دون الفتوائية إلّا أنّ الظاهر من إطلاق التعليل الحاكم على ظهور المعلول هو جواز الأخذ بمطلق ما يستأمن به عن تنديم العقلاء، ويستعذر به عن ملامتهم عند كشف الخلاف وعدم المصادفة، سواء كان رواية أو فتوى؛ ضرورة أنّ الأخذ بالمشهور من حيث إنّه مشهور مطلقاً ليس ممّا يختصّ بفعل الجهلاء والسفهاء، حتى يكون معرضاً لتنديم العقلاء.

على أنّ من المظنون بل المعلوم عدم مدخلية حيثية النبأ، وأنّ المناط والعلّة في القبول إنّما هو الاستئمان عن تنديم العقلاء والاستعذار عن ملامتهم لو انكشف الخلاف لا غير، فيدلّ منطوق الآية ومفهومها الموافقة بملاحظة ما يفهم من سياقه وتعليله في المحاورات العرفية على عدم جواز الأخذ بما لم يستأمن معه من الوقوع في معرض تنديم العقلاء، وجواز الأخذ بمطلق ما يستأمن معه عن معرضية تنديمهم، سواء كان رواية أو فتوى، نظير دلالة حرمة التأفيف للأبوين بمنطوقها ومفهومها الموافقة على حرمة مطلق الأذيّة.

ووجاهة توجيه دلالة آية النبأ على حجّية الشياع والشهرة بهذا التوجيه غير خفيّ على من له خبرة بسبك التعابير، وخصوصياتها، وذلك لأنّه؛ إن كان الموهم لمنع دلالتها عليه هو توقّف دلالتها على أخذ المفهوم المخالف من الوصف أو من التعليل فقد عرفت من التقريب المذكور دلالة منطوقها الصريح على عدم جواز الأخذ بقول الفاسق قبل التبيّن، لكونه معرض تنديم العقلاء وإن صادف الواقع، وجواز الأخذ بقوله بعد التبيّن لسلامته عن معرضية التنديم والملامة وإن لم يصادف الواقع، لقوله تعالى: ﴿**إن جاءَكُمْ فاسِق بنَبَإٍ**

فَتَبَيَّنُوا﴾[١] أي إلى أن تستأمنوا بمأمن عقلائيّ يصحّ إعتذار المعتذر به لرفع التنديم وملامة العقلاء عن نفسه، ولم يقل تعالى لا تعملوا به قبل التبيّن حتى يحتاج دلالته على العمل به بعد التبيّن إلى أخذ المفهوم المخالف ممّا لا مفهوم له، بل دلالته على جواز العمل به بعد التبيّن بالمطابقة، وعلى عدم جواز العمل به قبله بالملازمة، من قبيل دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ترك ضدّه، لا من قبيل دلالة الوصف أو اللّقب على المفهوم المخالف.

وإن كان الموهم لمنع دلالتها على حجّية الشياع هو توقّف دلالتها على ضميمة الأولوية الظنّية بها فيدفعه أيضاً أنّ الأولوية المنضمّة هنا وإن كانت ظنّية إلّا أنّها من الظنّيات الخاصّة المستندة إلى ظهور الألفاظ، كأولويّة حرمة الضرب من حرمة التأفيف المستند إلى الظاهر **﴿لا تَقُلْ لَهُما أُفّ﴾**[٢].

وإن كان الموهم لمنع دلالتها على حجية الشهرة الفتوائية هو عدم إطلاق النبأ على الأنباء الحدسية، أو انصراف إطلاقه عنها، فقد عرفت دفعه في ما قرّرناه في مبحث الإجماع المنقول من صحّة الإطلاق، ومنع الانصراف بالنقض والحلّ على أبلغ وجه، ومن شاء راجع فلا نطيل بالإعادة.

وإن كان الموهم لمنع دلالتها على حجّية الشهرة هو منع دلالتها على حجّية الخبر رأساً فمضافاً إلى أنّ الكلام في حجّية الشهرة مبنيّ على تقدير الفراغ عن حجّية الخبر، سيأتي رفع هذا الوهم في محلّه مستقصّاً، فانتظره.

وإن كان الموهم لمنع دلالتها على حجّية الشهرة ما قيل من أنّ اللازم من حجّية الشهرة الفتوائية هو عدم حجّيتها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل. فيدفعه منع الملازمة لاحتمال أن يكون مراد المشهور من عدم حجّية الشهرة هو

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الاسراء: ٢٣.

عدم حجّيتها على تقدير انفتاح باب العلم، ومراد غيرهم من حجّيتها حجّيتها على تقدير الانسداد.

أو أن يكون مراد المشهور عدم حجّيتها من باب الأصل، ومراد غيرهم حجّيتها من باب الدليل الوارد على الأصل.

أو أن يكون مراد المشهور عدم حجّيتها على تقدير عدم إفادتها الظنّ بالواقع أو الوقوف على فساد مدركها، ومراد غيرهم هو حجّيتها على تقدير حصول الظنّ منها بالواقع وعدم الوقوف على فساد مدركها.

هذا كلّه مضافاً إلى إمكان منع الملازمة المذكورة بأنّ اللازم من قول المشهور بعدم حجّية الشهرة المذكورة هو عدم حجّية قولهم، وما يلزم من وجوده عدم نفسه فهو باطل لا يصحّ التمسك به، حسبما تعرّضنا لتفصيله، وتفصيل دفع سائر الموهمات الأُخر في رسالة أُخرى المعقودة لحجّية الإجماع والشهرة مستقلّاً ومن شاء راجعها.

وأمّا من السنّة فيكفي دلالة الأخبار[1] الدالّة على حجّية فتوى الفقيه على حجّية فتوى المشهور بالفحوى والأولوية، وإن أبيت عن دلالتها بأصالة حرمة التقليد وأنّ القدر المتيقّن من مفاد أخبار جوازه هو جوازه بالنسبة إلى العامي الصرف الغير المتمكّن ممّا عدا التقليد فلا نأبى من الاستدلال على حجّية الشهرة الفتوائية بمقبولة ابن حنظلة[2]، ويتم الاستدلال بها على تشخيص صحّة سندها ووفاء دلالتها، وبيان عدم معارض لها، فالكلام فيها إذن في جهات ثلاث:

أمّا الكلام من جهة السند فتفصيله: أنّ المقبولة قد رواها المشائخ الثلاثة

---

(١) لاحظ رجال النجاشي ١: ٧٣ـ ٧٤، اكمال الدين واتمام النعمة: ٤٨٣ـ ٤٨٤، الوسائل ١٨: ١٠١ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٩.

(٢) الكافي ١: ٦٧ـ ٦٨ ح ١٠، الفقيه ٣: ٥ـ ٦ ح ١٨، التهذيب ٦: ٣٠١ ح ٨٤٥، وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

الكليني ﷺ في الكافي[١]، والطوسي ﷺ في التهذيب[٢] بإسنادهما عن صفوان الجمّال، عن داود، عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبدالله ﷺ، والصدوق في من لا يحضره[٣] بإسناده عن الأخيرين دون صفوان.

وكيف كان، فلا إشكال في مقبولية سنده، أمّا من جهة المشائخ فواضح.

وأمّا من جهة صفوان الجمّال[٤] فلأنّه من أصحاب الإجماع، مضافاً إلى أنّ شدّة تورّعه في التقوى والإيمان والورع أكثر من أن يوصف، ومعنى كونه من أصحاب الإجماع وإن احتمل بعض كصاحب المفاتيح والرياض في ما حكي عن أواخر رياضه رجوعه عمّا عليه في أوائله أنّه الإجماع على تصديق ما يروى عنه، إلّا أنّ المشهور المعروف القريب من الاتّفاق عند علماء الرجال أنّ معناه الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنه، أعني ترتيب آثار الصحّة على ما صحّ الرواية عنه، لإحراز المجمعين من عادته الغالبة بالاستقراء أنّه لا يروي إلّا ما يعلم صحّته وصدق راويه ولو من القرائن الخارجية.

وفي هذا المقدار من الظنّ الحاصل من الشهرة في علم الرجال الكفاية في إثبات أنّ معنى كون الرجل من أصحاب الإجماع هو الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنه، والحكم بصدور مايروى عنه عن المعصوم ﷺ، ودفع احتمال أن يكون معناه هو مجرّد تصديقه في ما يروي مطلقاً، أو التفصيل بين أن يكون معنى التصديق بالنسبة إلى بعض أصحاب الإجماع والتصحيح بالنسبة إلى بعض آخر منهم.

---

(١) الكافي ١: ٦٧ـ٦٨ ح ١٠.

(٢) التهذيب ٦: ٣٠١ ح ٨٤٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٥ـ٦ ح ١٨.

(٤) رجال النجاشي: ١٩٧ رقم ٥٢٤، منتهى المقال ٤: ٣٠ رقم ١٤٨٢.

وعلى ذلك يسهل الخطب في المقبولة من جهة داود بن الحصين بسبب ما نقل عن بعض من كونه واقفياً، مع معارضة نقله بما نقل عن الشيخ في الفهرست[١] من أنّه ثقة صاحب كتب، فإنّ مقتضى الجمع بين النقلين كونه واقفياً موثّقاً، ولا ريب عندنا في عموم أدلّة حجّية الاخبار لأخبار الموثّق فيكون حجّية المقبولة من جهتين من جهة تصحيح ما يصحّ عن صفوان، ومن جهة توثيق داود ابن الحصين.

وكذا يسهل الخطب فيها من جهة عمرو بن حنظلة فإنّه وإن صرّح الشهيد الثاني[٢] بتوثيقه في بعض الحواشي على الهوامش إلّا أنّه ضعيف جدّاً، من جهة أنّه لم يصرّح أحد بتوثيقه ممّن تقدّم الشهيد الثاني فيما يقرب من مضي ألف من الهجرة، بل عدّوه في طول هذا الزمان في عداد المهملين، أو المجهولين الحال.

ومن جهة تشنيع صاحب المعالم على أبيه الشهيد الثاني في بعض كتبه[٣] باستناده في توثيق عمرو بن حنظلة إلى خبر لا دلالة فيه على توثيقه أصلاً، وهو خبر يزيد «**سألت أبا عبدالله عمّا بلّغه إلينا عمرو بن حنظلة في تحديد وقت الصلوات، فقال**عليه السلام: **إذن لا يكذب**»[٤] نظراً إلى أنّ نفي الكذب عنه في الحال المذكور مشعر بكذبه في غيره إن لم يكن مدلّاً عليه، واستصحاب نفي الكذب عنه في اللاحق لا يعيّن صدور المقبولة عنه في اللاحق دون السابق، وأصالة تأخر المقبولة عن نفي الكذب عنه، مضافاً إلى معارضته بأصالة تأخّر نفي

---

(١) ورد توثيقه في الفهرست: ١٢٧ برقم ٢٧٥ المطبوع في هند سنة ١٢٧١ هـ. ق وذلك بين حاصرتين [ ] معلماً عليه بعلامتي (ن، جش) فليراجع ولم يرد توثيقه في الفهرست المطبوع في النجف الأشرف المصحّح والمعلّق من السيد محمد صادق بحر العلوم.

(٢) لم نعثر على الحواشي ولكن حكاه عنه ولده في منتقى الجمان ١: ١٩.

(٣) منتقى الجمان ١: ١٩.

(٤) الكافي ٣: ٢٧٥ ح١، تهذيب الاحكام ٢: ٢٠ ح٥٦، الوسائل ٣: ٩٧ ب «٥» من أبواب المواقيت ح٦. وفي ج ٢٠: ٩١ في ذكر أصحاب الاجماع وأمثالهم.

الكذب عن صدور المقبولة مدفوعة بأنّ الجهل بتاريخ إحدى حالتيه مع العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار عنه في حالة كذبه مانع من اعتبار الأصل عند العقلاء.

وكيف كان فيكفي في اعتبار سند الرواية روايته عمّن هو من أصحاب الإجماع.

وأمّا الكلام في دلالتها فالظاهر من قوله عليه السلام بعد فرض السائل تساوي الروايتين في العدالة: «**ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه**»[1] إلى آخر الرواية الدالّة على حجّية مطلق المشهور، روايته كانت مشهورة أو فتواه؟

لكن الاستظهار ليس من إطلاق الموصول في قوله: «ما كان» حتى يردّه التفسير بقوله: «من روايتهم» ولا من مفهوم «واترك الشاذّ الذي ليس بمشهور» حتى يضعّفه ضعف مفهوم الوصف، وأنّه مجرّد إشعار وإنّما هو من عموم التعليل بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» للرواية والفتوى بناء على كون المراد من المجمع عليه المشهور بالقرائن المذكورة في المتن، فإنّ مورد التعليل وإن كان الشهرة في الرواية إلّا أنّ المورد غير مخصّص للعموم. واحتمال العهد الذكريّ خلاف الظاهر من المسبوق بغير اللفظ المنكّر.

مضافاً إلى أنّ حمله على العهد الذكري يستلزم الرجوع إلى نوع من المصادرة أو التأكيد؛ لرجوعه إلى مثل قولك: «خذ بالمجمع عليه لأنه لا ريب فيه» في أنّه إن أراد من نفي الريب عنه نفيه عند السائل فهو مفروض الخلاف من

---

(١) الكافي ١: ٦٧ ـ ٦٨ ح ١٠، من لا يحضره الفقيه ٣: ٦ ح ١٨، تهذيب الاحكام ٦: ٣٠٢ ح ٨٤٥، الوسائل ١٨: ٧٥ ـ ٧٦ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح ١، ولفظه «عند أصحابك».

السؤال، وإن أراد منه نفيه عند نفسه تعبّداً فهو مستدرك من التعبّد بأخذ المجمع عليه بدلالة الالتزام، لا أقول: إنّ التعليل لا بدّ أن يكون أعمّ من معلوله، بل أقول: إن التعليل لابدّ وأن يفيد المخاطب فائدة زائدة على المعلول، وذلك لا يحصل إلّا بأعمّية موضوعه من المعلول أو بمغايرة حكمه لحكم المعلول، ولمّا كان المفروض مساواة نفي الريب عن المجمع عليه تعبّداً لمفاد الأخذ به تعبّداً بدلالة الالتزام، فلا محالة ينحصر فائدة التعليل في أعمّية موضوعه.

فإن قلت: وجود الفتوى والاستنباط أمر مستحدث في الأزمنة المتأخّرة، لا أقلّ من ندوره في زمن الصحابة على وجه يشمله إطلاق التعليل، لأنّ المتداول الكثير في زمن الصحابة هو اقتصارهم على الروايات غاية تصرّفهم فيها هو النقل بالمعنى.

قلت: نمنع ندور الفتوى وندور تصرّفهم في الروايات بما عدا النقل بالمعنى بل الفتوى، وتصرّفهم في العمومات بإعطاء حكم العامّ لكلّ واحد من أفراده، وفي الكلّيات كقاعدة «اليد» وقاعدة «لا ضرر» ونحوهما بإعطاء الحكم لكلّ واحد من جزئيّاته حسب ما هو المتداول في زماننا من غير فرق، كما صرّح به الاستاذ أيضاً، وعلى ذلك فلا مانع من تعميم العموم لكلّ من الشهرتين رواية كانت أو فتوى، وكما يمكن الشهرة في الرواية في زمانهم كذلك يمكن الشهرة في الفتوى، وكما يمكن أن يكون الشهرة الرواية[1] في طرفي المسألة كذلك الشهرة الفتوائية يمكن أن يكون في طرفي المسألة بأقسامه الأربعة.

أحدها: قيام الشهرة الروايتية في أحد طرفي المسألة والشهرة الفتوائية في طرفها الآخر.

وثانيها: قيام الشهرة الفتوائية في كلّ من طرفي المسألة بأن يكون كلّ

---

(١) هكذا في النسخة الأصلية ولعل الصواب في التعبير: الروائية.

القائلين بأحد طرفي المسألة قائلين بطرفها الآخر، لأجل تقيّة أو غيره.

ثالثها: قيام الشهرة الفتوائية على كلّ من طرفي المسألة، على معنى أن يكون القائلون بأحد طرفي المسألة مساوين للقائلين بطرفها الآخر في العدد لا في الأشخاص.

رابعها: أن يكون القائلون بأحد طرفيها أقلّ من القائلين بطرفها الآخر بيسير على وجه لا يلحق بالشاذّ النادر بالنسبة إليه بل يصحّ أن يصدق عليهما سؤال السائل «يا سيدي هما معاً مشهوران».

فإن قلت: سلّمنا وجود الشهرة الفتوائية في زمن الصحابة إلّا أنّها ممّا لا تقبل أن تكون في طرفي المسألة، فقول السائل: « هما معاً مشهوران» أوضح شاهد على أنّ المراد الشهرة الروايتية.

قلت: وهذا الإيراد وإن أورده الماتن[1] إلّا أنّه مدفوع أيضاً ـ كالإيراد الأول ـ: بأنّ الشهرة لا تفيد الظنّ الفعلي حتى يكون قيامها في طرفي المسألة مستلزماً للتعارض بين الظنين الفعليين الغير الممكن تعارضهما كالعلمين؛ لأنّه فرع الاجتماع وهو غير معقول، بل إنّما تفيد الظنّ الشأني الممكن تعارضه واجتماعه مع ظنّ شأني آخر، فالتعارض المتصوّر بينهما كالتعارض المتصوّر بين الروايتين تعارض بين الظنّيين لا الظنّين، كما أنّ التعارض بين المتواترين تعارض بين العلميين لا العلمين حتى يكون غير معقول، فلا يخفى.

ثمّ الشهرة الروايتية أعمّ من أن يكون الشهرة في رواية الرواية، أو في الإفتاء بها وإن كان راويها واحداً، كما أنّ إشهار الرجل في قولك: «الرجل مشهور» ـ مثلاً ـ أعمّ من إشهار وصفه العنواني، أعني رجولية الرجل أو وصف آخر من أوصافه، ومنه يعلم دلالة عموم التعليل في المقبولة بقوله: «لأنّ المجمع

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٦.

عليه لا ريب فيه» على حجّية مطلق الشهرة، سواء كانت روايتية أو فتوائية، وسواء كانت الرواية شهرتها من جهة الرواية أم من جهة الفتوى والعمل بها، كما أنّ الفتوائية أعمّ من أن يكون كشفها عن الواقع كشفاً قطعيّاً أو ظنّياً.

ودعوى اختصاص حجّيتها بصورة الكشف القطعي عن الواقع، مدفوعة: بأنّ اختصاصها بتلك الصورة، إن كان من باب التخصيص فالمفروض عدم المخصّص والأصل عدمه.

وإن كان من باب التخصّص، فإن كان سببه غلبة صورة الكشف القطعي على الوجه الموجب لانصراف إطلاق المشهور إليه، فهو ممنوع إن لم يكن معكوساً.

وإن كان سببه ظهور لفظ «المجمع عليه» في الإجماع المصطلح فيدفعه القرائن المكتنفة به الدالّة على أنّ المراد منه المشهور لا الإجماع المصطلح.

منها: تقابله بالشاذّ النادر الذي ليس بمشهور.

ومنها: كون المعنى المصطلح للإجماع في الكشف القطعي اصطلاح مستحدث خاصّ بالأُصوليين لا يحمل عليه الصادر عن غيرهم.

ومنها: أنّه لو كان المراد منه الإجماع المصطلح لما كان ريب في بطلان خلافه، مع أنّ الإمام عليه السلام جعل مقابله ممّا فيه الريب. هذا كلّه في بيان تمامية الاستدلال بالمقبولة.

وأمّا الاستدلال بمرفوعة زرارة[1] المروية عن العلّامة في كتاب الغوالي اللآلي لابن جمهور، مرفوعاً إلى زرارة فهي وإن كان ضعف سندها مجبوراً بموافقتها لسيرة العلماء في باب التراجيح على العمل بطبقها في الترجيح، وبموافقة مضمونها لمضمون المقبولة في الجملة ـ فإنّ في كلّ من موافقتيها نوع

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩.

تبيّن جابر، ومبالغة الماتن في ضعفها بقوله: «حتى أنّه ردّها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدّث البحراني»[١] مدفوعة: بأنّ خدشة المحدّث وهو صاحب الحدائق[٢] في سندها إنّما هو من جهة عدم كونها مرويّة في شيء من جوامع الأخبار التي يزعم قطعية صدورها ويقتصر في العمل على ما فيها ولو كان سنده ضعيفاً، دون ما في غيرها ولو كان صحيحاً أعلائياً، لا من جهة شدّة ضعف سندها؛ فإنّ بناءه على عدم العمل بما ليس في شيء من جوامع الأخبار المعروفة ولو كان صحيحاً أعلائياً. فعدم دأبه الخدشة في السند إنّما هو في سند ما في تلك الجوامع، لا مطلق السند حتى يكون خدشته في سند المرفوعة دليل مبالغة ضعف سندها ـ إلّا أنّ دلالتها قاصرة عن النهوض إلى اعتبار ما عدا الشهرة الروايتية ممّا هو محطّ النظر، ومحلّ النزاع من الشهرة الفتوائية حسبما أشار إلى وجه قصور دلالتها في المتن، فليس دلالتها كدلالة المقبولة في وفاء إطلاقها باعتبار الشهرة الفتوائية.

ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان حجّية الشهرة الفتوائية الكاشفة عن الواقع بالكشف الظنّي، وقد عرفت بحمد الله تعالى إثبات حجّيتها بالخصوص بالأدلّة الاربعة مستقصاً.

وأمّا الشهرة الفتوائية الكاشفة بالكشف الظنّي عن مدرك ظنّي أو قطعي فحالها حال الشهرة الفتوائية الكاشفة بالكشف الظنّي عن نفس الواقع من غير وساطة مدرك، في الاختلاف في حجّيتها على الأقوال. والبيان البيان، والمختار المختار سواء فرض المكشوف عنه قطعي الدلالة والسند، أو ظنّيهما، أو مختلفهما، ضرورة استتباع النتيجة لأخسّ المقدّمتين، فقطعيّة سند المكشوف عنه

---

(١) فرائد الاصول: ٦٦.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ٩٩.

ودلالته لا يصيّرانه مقطوعاً بعد ظنّية سببه الكاشف عنه، فلا فرق بين هذا القسم وسابقه سوى تعلّق الظنّ ثمّة بنفس الواقع وهنا بطريق الواقع.

وفي كون هذا المقدار من الفرق، فارقاً موجباً لحجّية الظنّ الطريقي بالخصوص ـ حتى لو لم نقل بحجّية ما عداه به كما عليه الفصول[١] والهداية[٢] ـ أو غير فارق ولا موجب لحجّيته بالخصوص ـ إلّا بالأدلّة الدالّة على حجّية الظنّ الغير الطريقي ـ وجهان، المظنون الأول وهو فارقية الظنّ الطريقي عن غير الطريقي، بإمكان القول بحجّية الطريقي بالخصوص مطلقاً أي ولو لم نقل بحجّية الغير الطريقي ولا عكس.

لكن فارقية الظنّ الطريقي ـ وهو الظنّ بالمدرك ـ عن غيره ليس من جهة ما توهم من رجوع الطريقي إلى الخبر المتبيّن الصدق، فيشمله أدلّة حجّية الخبر المتبيّن صدقه، لاندفاع هذا الوهم بانصراف الخبر كسائر الموضوعات إلى الموضوع الواقعي الذي لا يثبت بما لم يثبت حجّيته، فكيف يشمل حكم الموضوع الواقعي للموضوع المظنون موضوعيته بالظنّ المفروض عدم حجّيته.

لا يقال: إنّ المستفاد من آية النبأ[٣] ـ بالتقريب المتقدّم ـ هو عدم مدخلية حيث الخبر والنبأ التفصيلي في حجّية المتبيّن، وأنّ المناط في حجّيته هو التبيّن القاطع لمعرضية تنديم العقلاء سواء تعلّق التبيّن بالخبر التفصيلي المعلوم خبريته، أم تعلّق بالخبر الإجمالي المظنون خبريته، كما في ما نحن فيه، أم لم يتعلّق بالخبر والمدرك مطلقاً، بأن تعلّق بنفس الواقع من غير وساطة الخبر والمدرك.

لأنّا نقول: مفروض كلامنا في فارقية الظنّ الطريقي عن الظنّ الغير الطريقي مبنيّ على تقدير عدم حجّية الظنّ الغير الطريقي بالخصوص، فلو بنينا على

---

(١) الفصول الغروية: ٢٥٤.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٨٦.

(٣) الحجرات: ٦.

استفادة حجّية مطلق الأمر المتبيّن من الآية لم يحصل الفرق المفروض، وهو حجّية الظنّ الطريقي حتى على تقدير عدم حجّية الظنّ الغير الطريقي، بل الفرق الموعود عليه إنّما هو من جهة انسداد باب العلم في تشخيص طرق الأحكام وتشخيص خبرية الخبر وسنده، ودفع معارضه وموانعه.

ولهذا استقرّ ديدن المشهور على تشخيص خبرية الأخبار الموقوفة: وهي المنقولة عن أصحاب المعصومين على الظنّ بتلقّيها من المعصوم، وفي تشخيص خبرية الأخبار المضمرة: وهي المستندة إلى المضمر كقول الصحابي: (وعنه) على الظنّ بإرادته المعصوم، دون من عداه من أقرانه الصحابة؛ لأنّ شأنه الاستناد غالباً إلى المعصوم دون غيره من أصحابه، وكذا في تشخيص خبرية الأخبار الضعيفة والمرسلة والمعلّقة بالظنون الحاصلة من الشهرات لا محالة.

وبالجملة: فيظهر من استقرار بناء المشهور على تشخيصهم خبرية الأخبار الموقوفة، والمضمرة، وجبران الأخبار الضعيفة والمرسلة والمعلّقة، بالظنون والشهرات، حجّية الظنون الطريقية بالخصوص مطلقاً، أي ولو لم نقل بحجّية الظنّ الغير الطريقي، إلّا أن نمنع الظهور بأنّ الظنّ الطريقي لا ينحصر بالظنّ في خبرية الخبر، ولا في عدم المانع له بل هو عبارة عن الظنّ بالخبر من جميع جهاته الثلاث، من جهة السند، والدلالة، وعدم المعارض واستقرار بناء المشهور على جبران الأخبار المذكورة بالظنّ إنّما يدلّ على اعتبار الظنّ من جهة السند فقط، أو مع جهة عدم المعارض أيضاً، دون اعتباره من الجهات الثلاث.

وحينئذٍ ينحصر سبيل منع المانع عن حجّية الظنّ الطريقي بالخصوص، إما في فرض الظنّ الطريقي: عبارة عن الظنّ المتعلّق بما عدا الدلالة من جهات الخبر كالظنون الجابرة لضعف الخبر، أو إرساله، أو إضماره، أو ضعفه، أو غير ذلك من الظنون الجابرة للمجبورات المعلومة بالتفصيل، دون الظنون الجابرة لجميع جهات

الخبر الثلاث، كما في ما نحن فيه من الظنون الكاشفة بالكشف الظنّي عن الخبر. ولكن هذا الفرض خلاف ما صرّح به القائلون بحجّية الظنّ الطريقي ـ كالفصول[١] والهداية[٢] ـ من أنّ الظن الطريقي: عبارة عن الظنّ بطريق الحكم سواء تعلّق بجميع جهاته الثلاث، أو بما عدا الدلالة من سائر جهاته.

وإمّا في إثبات جابرية الظنّ للدلالة أيضاً حسبما تقرّر بيانه في مسألة إثبات اللغات بظنون أهل الخبرة.

وإن أبيت عن ذلك أيضاً كما أبيت عن حجّية الظنّ الغير الطريقي بالفرض فلا مناص من اندراج الظنّ الطريقي في مطلق الظنّ المبتني اعتباره على برهان الانسداد وتماميته. ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان حجّية ما عدا الشهرة المنضمّة إلى رواية ضعيفة.

وأمّا الشهرة المنضمّة إليها فاختلفوا في حجّيتها بالخصوص وعدم حجّيتها على قولين. والحقّ هو الأول وفاقاً للمشهور؛ لمامّر من دلالة سياق منطوق آية النبأ[٣] على حجّيتها. وتوهّم منع دلالتها عليه باستظهار اليقين من التبيّن قد عرفت وستعرف منعه، بمالا مزيد عليه من الأدلّة والأُصول. وكذا توهّم استلزام حجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية للدور، بتقريب توقّف حجّية الشهرة على حجّية الرواية وحجّية الرواية على حجّية الشهرة أيضاً مدفوع:

أولاً: بالتفكيك وأنّ حجّية الشهرة موقوفة على انضمامها بالرواية، لا على حجّية الرواية، كما أنّ حجّية الرواية موقوفة على انضمامها بالشهرة، لا على حجّية الشهرة.

وثانياً: بأنّه ولو سلّمنا التوقّف من الطرفين إلّا أنّ الدور معيّ لا ضير فيه.

---

(١) الفصول الغروية: ٢٥٣، ٢٧٧.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٨٦.

(٣) الحجرات: ٦.

وبالجملة: لا كلام في أصل الحجّية وإنّما الكلام في أنّ الحجّة هي الشهرة المنضمّة إلى الرواية، كما عليه صاحب الرياض، أو الرواية المنضمّة إلى الشهرة، كما عليه المشهور؟ وجهان، أقربهما الثاني، وذلك لما عرفت من أنّ المندرج في النبأ المتبيّن عنه هو الخبر المنجبر بالشهرة، لا الشهرة المنضمّة إلى الرواية.

نعم، من قال بحجّية الشهرة المجرّدة بأحد الأدلّة الأربعة المتقدّمة له لزمه القول بحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية بالخصوص أيضاً بالأولويّة القطعية.

وأمّا على القول بعدم حجّية الشهرة المجرّدة فلا وجه لحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية أصلاً، سوى ما قد يوجّه به منع ملازمة القول بحجّية الشهرة للقول بعدم حجّيتها من منع حجّية الشهرة المجرّدة، لا المنضمّة إلى رواية، ولكن قد عرفت عدم توقّف منع الملازمة على هذا التوجيه وأنّ لمنعها وجوه أُخر.

ثمّ إنّه تظهر الثمرة بين القول بحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية، وبين القول بحجّية الرواية المنجبرة بها في أُمور:

منها: جواز العمل بمضمون الشهرة المنضمّة إلى الخبر الموقوف على تقدير حجّية الشهرة المنضمّة دون تقدير العكس، والمراد من الخبر الموقوف الموقوف صدوره على غير الإمام ممّن كان شأنه الأخذ من الإمام.

أمّا جواز العمل بالشهرة المنضمّة إلى ذلك على التقدير الأوّل فلعدم الفرق بين الموقوف والمرفوع في كون كلّ منهما محتمل الصدور عن المعصوم، مع أنّ اللازم على هذا القول الاكتفاء في حجّية الشهرة بمطلق الضميمة المخرجة أيّاها عن التجرّد من غير مدخلية الصدور عن المعصوم. ولهذا أورد في المناهل على ما نقل عن أبيه من ردّه الخبر الموقوف المنضمّ إليه الشهرة في موضع من الرياض بأن اللازم على قوله بحجّية الشهرة المنضمّة إلى الرواية هو الاكتفاء بمطلق الضميمة المخرجة إيّاها عن التجرّد، وذلك لأنّ حامله على اعتبار الضميمة في

حجّية الشهرة هو منع استلزام القول بحجّية الشهرة للقول بعدم حجّيتها بحمل إرادة المانع على منع حجّية الشهرة المجرّدة، ولا ريب أنّ مقتضاه الاكتفاء بمطلق الضميمة من غير مدخلية نسبة الضميمة إلى المعصوم صريحاً.

وأمّا عدم جواز العمل بالشهرة على التقدير الثاني، أعني تقدير حجّية الرواية المنجبرة بالشهرة لا الشهرة المنضمّة إليها فلعدم تحقّق مناط حجّية الأخبار، وهو الاشتمال على نقل الحجّة وهو قول المعصوم في الأخبار الموقوفة، ضرورة أنّ الخبر الموقوف ليس مستنداً إلى المعصوم صريحاً فليس في الحقيقة خبراً.

ومنها: جواز العمل بجميع فقرات الرواية الضعيفة على تقدير حجّية المنجبر وعدم جواز العمل بما عدا معقد الشهرة من سائر فقراته على تقدير حجّية الجابر، دون المنجبر. ووجه ذلك أنّ الشهرة وإن قامت على بعض فقرات الخبر إلّا أنّها على التقدير الأول لما كانت نوعاً من التبيّن المشروط به اعتبار الخبر كان مجرّد حصولها كافٍ في اعتبار مجموع فقراته بعد فرض الملازمة بينهما في الصدق من الخارج، بخلافها على تقدير العكس، فإنّها لمّا لم تكن شرطاً بل كانت مشروطة بضميمة الخبر لم يبقَ وجه لاعتبار مجموع الفقرات وإن فرض الملازمة بينهما في الصدق، فإنّ الملازمة في الصدق إنّما تجدي سراية اعتبار بعض الفقرات إلى اعتبار كلّها لو كان اعتبار البعض من جهة الصدق، لا من جهة اعتبار الشهرة. فتدبّر.

ومنها: جواز العمل بكلّ ما طابق الشهرة من فقرات كتاب فقه الرضا عليه السلام على تقدير حجّية الشهرة الجابرة، وعدم جواز العمل بشيء من فقراته على تقدير حجّية الخبر المنجبر بها، ضرورة أنّ الجابر لضعف سند الخبر هي الشهرة الناشئة عن العمل بالخبر، لا مجرّد الشهرة المتّفق مصادفتها للرواية ولم يعلم من

المتقدّمين استناد عملهم إلى فقه الرضا الذين بعملهم يتحقق جبران ضعف السند، لأنّ مبدأ حدوث المعرفة بكتاب فقه الرضا عليه السلام إنّما نشأ من سبط المحقّق الثاني، وإن احتمل معرفة المتقدّمين به أيضاً وصدور شهرتهم من العمل به أيضاً، إلّا أنّ مجرّد احتمال عملهم به غير كافٍ في جبران ضعف سنده إلّا على ما سيأتي آنفا.

ومحصّل الكلام في تفصيل المقام: أنّ الشهرة الكاشفة بالكشف الظنّي عن معقدها إمّا أن تنعقد على الدليل والمدلول، أعني الرواية والحكم، أو على الدليل دون المدلول، أو على المدلول دون الدليل، أو على الدلالة دون طرفيها، وعلى كلّ من هذه الأقسام الأربعة إمّا أن تنطبق على مجموع الدليل، أعني الرواية، أو على بعض فقرات لفظه، أو على بعض أفراد مضمونه.

أمّا الشهرة في القسمين الأوّلين المسمّاة بالشهرة السندية والروايتية فلا إشكال في اعتبار معقدها لاندراج ذلك المعقد في النبأ المتبيّن عنه، ومقتضاه اعتبار مقدار ما هو معقد الشهرة من الرواية إن مجموعاً فمجموع، وإن أبعاضاً فأبعاض، وإن أفراداً فأفراد، إلّا أن يفرض الملازمة الخارجية بين ذلك البعض وسائر الأبعاض، أو ذلك الفرد وسائر الأفراد وكان المفروض اعتبار الشهرة من باب اعتبار الرواية المنجبرة بالشهرة لا من باب العكس، وإلّا فلا يتعدّى عن اعتبار ما هو معقد الشهرة من مقدار الرواية إلى سائر أبعاض ذلك المعقد، أو أفراد مضمونه وإن فرض وجود الملازمة الخارجية بينهما، فإنّ فرض الملازمة على تقدير اعتبار الشهرة المنضمّة إلى الرواية دون تقدير العكس إنّما يجدي اعتبار اللازم من سائر الأبعاض أو الأفراد من باب الملازمة، لا من باب نفس اعتبار الشهرة كما كان يجدي اعتباره من باب نفس اعتبار الرواية على التقدير الآخر.

كما لا إشكال عندنا في عدم الدليل على اعتبار معقد الشهرة الدلالتية فضلاً عن اعتبار غير معقده، نظراً إلى أنّ اعتبار الظنّ بالمراد إنّما هو إذا حصل من

عموم أو إطلاق أو غيرهما من القرائن الداخلية لا الخارجية.

كما لا دليل أيضاً على اعتبار معقد الشهرة في القسم الثالث، أعني المصادفة لمضمون الرواية الضعيفة المسمّاة بالشهرة المضمونية، لكن لا للبناء على أنّ المراد من التبيّن المنوط به اعتبار نبأ الفاسق خصوص التبيّن العلمي حتى يستظهر منه تعميمه التبيّن الظنّي أيضاً بل إنّما هو للبناء على أنّ التبيّن المنوط به اعتبار النبأ هو التبيّن عن مطابقة مضمون النبأ للواقع من حيث إنّه نبأ صادر عن الحجّة، لا من حيث إنّه مطابق للواقع ولو لم يصدر عن الحجّة بل كان من حيث الإنباء والصدور عن الحجّة كذا.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المنوط به اعتبار النبأ هو التبيّن عن الحكم من حيث دليله المفروض كونه نبأً، لا من حيث مطابقته للواقع وإن كان دليله كذباً مجعولاً.

اللّهمّ إلّا أن يستظهر من آية النبأ[1] إناطة اعتبار النبأ بأيّ واحدٍ من قسمي التبيّن، أو من الغلبة ملازمة مطابقة الحكم للواقع لمطابقة دليله للواقع أيضاً، نظراً إلى أنّ الأخبار المجعولة بالنسبة إلى الأخبار الغير المجعولة أقلّ قليل سيما في أحكام الفروع فإنّ أغلب دواعي الجعالة إنّما هو جعل الأحكام على خلاف الواقع لا جعل الأدلّة على خلافه، على وجه يوافق حكمها للواقع.

واستظهار إناطة اعتبار النّبأ بأيّ واحد من قسمي التبيّن من نفس الآية وإن كان ضعيفاً مبنيّاً على اعتبار الأولوية الظنّية أو مفهوم التعليل واللقب إلّا أنّ استظهاره من ضميمة الغلبة المذكورة قويّ في النظر، ومرضيّ استاذنا العلّامة دام ظلّه بتقريب: أنّ جعل الأدلّة على خلاف الواقع على الوجه الموافق حكمها للواقع ممّا لا داعي للكذب فيه عند العقلاء، وكلّما تجرّد من الدعاوي عن دواعي الكذب والجعل عند العقلاء فهو مقبول من الفاسق، أمّا الصغرى فبالوجدان، وأمّا

---

(١) الحجرات: ٦.

الكبرى فلأنّ المانع إن كان مجرّد فسقه ولو علم بصدقه فهو ضروريّ الفساد.

وإن كان احتمال سهوه ونسيانه، فهو مدفوع بندوره ومخالفته الأصل والغلبة.

وإن كان احتمال تعمّده الكذب فالمفروض عدم الداعي العقلائيّ له على الكذب.

وإن كان المانع هو عدم المقتضي لقبول قوله فهو مدفوع:

نقضاً: بقبول قوله المتبيّن، وقبول إقراره على نفسه، وقد صرّحوا بقاعدة «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به» على وجه العموم الشامل لإقرار الفاسق.

وحلّاً: بما عرفت من دلالة منطوق آية النبأ[1] على قبول قوله بعد التبيّن. وبناء الأصحاب على حجّية الأخبار الضعيفة المجبورة بالشهرة وتصريحهم باستناد قاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» إلى عدم داعي الكذب له.

فتلخّص ممّا ذكرنا: حجّية ما عدا الشهرة الدلالتيّة والغير المفيدة للظنّ من سائر أقسام الشهرة جميعاً، وجبران ضعف سند الروايات بما عدا الغير المفيدة للظنّ من سائر أنواع الشهرة جميعاً حتى بالشهرة المضمونية حسبما ذكر.

تذنيب: إذا تعارض شهرة القدماء لشهرة المتأخّرين ففي ترجيح أيّهما على الآخر وجوه، ثالثها: التفصيل بين ما إذا تعلّقتا بالسند فيرجّح شهرة المتقدّمين على المتأخرين، وبين ما إذا تعلقتا بالدلالة فبالعكس فيرجّح شهرة القدماء من حيث المنقول؛ لكونهم أقرب إلى زمن المعصوم، وأمكن من تحصيل القرائن الموجبة للقطع، وأطلع على الأخبار والآثار وحال الرجال في الجرح والتعديل،

---

(١) الحجرات: ٦.

ويرجّح شهرة المتأخرين من حيث المعقول؛ لكونهم أدقّ نظراً وأعرف بوجوه الاستنباط ومجاري الأُصول والقواعد وقد ورد في تعليل النهي عن تغيير الناقل أُسلوب الحديث بأنّه «**رُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[١].

ولكنّ التحقيق ما ارتضاه استاذنا العلّامة من أنّ الترجيح لشهرة المتأخرين مطلقاً، بل لا تعارض لشهرة القدماء معها؛ وذلك لأنّ شهرة الآخر من قبيل الحاكم على شهرة الأوائل والمزيل لها، فكأنّ شهرة الأواخر بمدلوله ولسانه متعرّض لبيان حال شهرة الأوائل ولا عكس، كما أنّ عموم قاعدة «نفي الضرر» مثلاً بمدلوله اللفظي متعرّض لبيان حال قاعدة «التسليط» وتخصيص عمومها ولا عكس.

وأمّا ما في الفصول[٢] والقوانين[٣] من تقويتهما الرجوع إلى ما يكون الظنّ معه أقوى المختلف باختلاف الموارد والمقامات، إذ ربّ مشهور لا أصل له في مقام، ولا مناصّ عنه في مقام آخر، تخريج للمسألة عمّا هو وظيفة سائر مسائل الأُصول من البحث عن كلّ منهما مع الغضّ عن الخصوصيات الخارجية المختلفة باختلاف الموارد والمقامات، فوظيفة الكلام في المسألة على الوجه الموظّف في سائر مسائل الأُصول هو فرض التساوي بين الشهرتين من كلّ جهة إلّا التقدّم والتأخّر.

وفي المسألة تنبيه آخر قد تعرّضنا لتفصيله في رسالتنا المتقدّمة المشتملة على مبحث الإجماع والشهرة بالاستقلال، ومن شاء راجع، فلا نطيل بالإعادة.

---

(١) الوسائل ١٨: ٦٣ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح ٤٣ و ٤٤.

(٢) الفصول الغروية: ٢٥٥.

(٣) قوانين الاصول ١: ٣٧٧.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الأخبار

وللكلام فيها جهات وحيثيّات:

فمن جهة الراوي يسمّى بعلم الرجال.

ومن جهة الرواية يسمّى بعلم الدراية.

ومن جهة الدلالة يسمّى بأحد العلوم الأدبية من اللغة والبيان وغيرهما على اختلاف جهة الدلالة.

ومن جهة الحكم عليه بالحجّية وعدم الحجّية يسمى بالأُصول.

والإقتصار على التكلّم فيها من الجهة الأخيرة فقط وإن كان هو محطّ النظر الأصليّ الموضوع له هذه الرسالة إلّا أنّ العراء الكلّي عن سائر الجهات والإغماض عنها بالمرّة ممّا لا ينبغي، مع أنّ ارتباط بعض جهات الكلام من الجهة الأخيرة بسائر الجهات لا محالة يستدعي التعرّض هنا لبعض الكلام في سائر الجهات على وجه التبعية والإجمال، ليتّضح به الحال وإن لم يكن هنا للتفصيل مجال فإنّ مالا يدرك كلّه لا يترك كلّه.

فنقول: الكلام إذن في مطالب:

[المطلب] الأوّل: في تشخيص الفرق بين جهتي علم الرجال والدراية، وهو من جهات:

الأُولى: أنّ كلّاً منهما وإن تكلّم في الخبر من حيث سنده إلّا أنّ تكلّم أهل الرجال من حيث الراوي والدراية من حيث الرواية. وبعبارةٍ أُخرى: أنّ تكلّم الرجال من حيث تشخيص الصغريات فعلاً، ككون الراوي الفلاني موثّقاً عادلاً أم

لا، وتكلّم أهل الدراية من حيث تشخيص الكبريات الكلّية المعلّقة على فرض تحقّق صغرياتها، ككون الرواية إذا كانت كذا يعني موثّقة أو صحيحة ـ مثلاً ـ فحكمه كذا وهكذا.

الثانية: أنّ كلّاً منهما وإن تكلّم في السند إلّا أنّ تكلّم الرجال منحصر في جهة السند، والدراية كما يشتمل على التكلّم من جهة السند كذلك يشتمل على التكلّم فيها من جهة المتن، ومن جهة أنحاء تحمّل الحديث، ومن جهة بيان آداب النقل للحديث، ومن هنا يعلم أنّ النسبة بين علم الرجال والدراية عموم مطلق، والعموم من طرف الدراية.

المطلب الثاني: في بعض أقسام الخبر، فنقول: ينقسم الخبر باعتبار حال المخبر كثرةً وقلّة إلى متواتر وغير متواتر، والمتواتر على ما عن الأكثر: هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه. واحترز بقولهم: بنفسه عن خبر جماعة علم بصدقهم بالقرائن الزائدة على الأحوال التي لا تكون في الخبر والمخبر والمخبر عنه، فإنّه لا يسمّى متواتراً، وأمّا إذا علم صدقهم بالقرائن الراجعة إلى الأُمور المذكورة كلّاً أو بعضاً سمّي متواتراً، فالقرائن الداخلة في الخبر والمخبر والمخبر عنه راجعة إلى خصوصية الخبر، فلا يقدح اعتبارها في العلم، ولهذا يختلف عدد التواتر باختلاف الأحوال ضعفاً وقوّة.

ثمّ المراد من إفادته العلم إفادته العلم شأناً، أعني لو خلّي وطبعه، فلا ينافي تواتر الخبر عدم إفادته العلم فعلاً لو عارضه معارض، أو مانع من الموانع الخارجية.

وقد أُشكل على حدّهم المذكور، بصدقه مع قلّة المخبرين، كما إذا كانوا ثلاثة وحصل العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوّتها، مع أنّه لا يسمّى عرفاً متواتراً، إذ الظاهر اعتبار استناد العلم إلى كثرة المخبرين.

ويمكن دفعه: بأنّ المراد بالأحوال الداخلة الأحوال التي تكون في أغلب الأخبار عادةً، ويمنع حصول العلم من أغلب الأخبار عادةً إلّا بضميمة الكثرة.

وقد أشكل صاحب القوانين إشكالاً آخر على تمثيلهم للمتواتر بتسامع الهند والصين وحاتم ونحوها من الأمثلة: بأنّ العلم الحاصل منها إنّما هو من جهة التسامع والتضافر، وعدم المخالف، لا من جهة التواتر، لأنّا لم نسمع ذلك إلّا من أهل عصرنا ولم يرووا لنا عن سلفهم أصلاً فضلاً عن عدد يحصل به التواتر، وذلك وإن لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الأمر إلّا أنّ علمنا لم يحصل من جهته، بل الظاهر أنّه من إجماع أهل العصر وعدم نقل مخالف عمّن سلف، وذلك نظير الإجماع على المسألة الشرعية... إلى أن قال: وأكثر الأمثلة التي تذكر في الباب من هذا القبيل، وليس من باب التواتر، وكم من فرق بينهما! والمثال المناسب بهذا العصر نقل زلزلة تتّفق في بلد ويتضافر المشاهدون لها في الإخبار عنها حتى يحصل القطع بها[1]. انتهى.

وهو مدفوع بما أشار إليه الفصول من أنّ تحقيق التواتر في الأمثلة التي ذكرها ونظائرها ممّا لا مجال لإنكاره، ودعوى استناد العلم فيها إلى مجرّد الاتّفاق ممّا لا إشكال في فساده، ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين نفس التواتر وبين الطريق الموصل إليه... إلى آخر ما حقّقه الفصول[2] بأبلغ وجه.

ويقرب من إشكال صاحب القوانين في تواتر تلك البلاد ما عن صاحب المعالم في منتقى الجمان[3] من الاستشكال في تواتر بعض ما يدّعى تواتره من أخبار كتب الأربعة بواسطة انتهاء طبقاتها إلى المشايخ الثلاث.

ويندفع هذا الوهم أيضاً، أمّا على كفاف أقلّ الجمع في صدق التواتر

---

(١) قوانين الاصول ١: ٤٢١.

(٢) الفصول الغروية: ٢٦٩.

(٣) منتقى الجمان ١: ٢٧.

فواضح.

وأمّا بناء على عدم كفافه واعتبار وصف الكثرة في صدق التواتر فلأنّه وإن سلّم عدم كفاف المشايخ الثلاث في صدق التواتر بالنسبة إلينا إلّا أنّه لا إشكال في كفاف إخبارهم عن التواتر في حصول العلم العادي لنا بذلك التواتر، ضرورة أنّ مثل المشايخ الثلاث إذا نقلوا لنا خبراً متواتراً في كلّ واحد من كتبهم الأربعة المحفوفة بشواهد الصدق والصحّة حصل لنا العلم العادي بصدقهم، وتواتر ذلك الخبر في الواقع، فمجرّد قولهم وإن لم يكفِ في حصول صدق التواتر لنا إلّا أنّه لا إشكال في طريقيته إلى القطع العادي بحصوله في الواقع، فيرتّب عليه جميع آثار الواقع.

ثمّ المتواتر إمّا لفظي، أو معنويّ، والمعيار المائز بينهما على ما اصطلح عليه أهل الدراية والأُصول ومنتخب ما في القوانين[1] والفصول[2] أنّ المعيار المائز بينهما كون التواتر اللفظي: هو المتعلّق بالخبر بالنسبة إلى مدلوله المطابقي، والمعنوي: هو المتعلّق به بالنسبة إلى مدلوله التضمّني أو الالتزامي، حسبما فصّل في الكتب المألوفة.

والمراد من الالتزام الذي يعّد تواتره من التواترات المعنوية هو الالتزام العقلي، أعني ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما تبعيّاً كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته الغير المنفكّة عنه في الوجود.

وأمّا الالتزام اللفظي الذي يكون الاستفادة فيه تبعياً والمستفاد أمراً مستقلّاً أصليّاً في الوجود كالمفاهيم اللازمة لمناطيقها عرفاً مع استقلالها في الوجود، فلا إشكال في عدّ تواترها من التواترات اللفظية، لا المعنوية في الاصطلاح.

---

(١) لاحظ قوانين الاصول ١: ٤٢٦.

(٢) الفصول الغروية: ٢٦٨.

فالمحصّل: أنّ المعيار المائز بينهما في الاستقلال وعدم الاستقلال. فما استقلّ مدلوله من الاخبار كان التواتر بالنسبة إلى ذلك المدلول لفظياً سواء تواتر الإخبار باللفظ الواحد كقوله: «**إنّما الأعمال بالنيات**»[١] على القول بتواتره، أم بالألفاظ المترادفة، وعلى كلّ منهما سواء حصل تواتره بدلالة المنطوق أم المفهوم أم المركّب منهما، وعلى كلّ من هذه الفروض الستّة سواء حصل التواتر في تمام الخبر أم في بعض فقراته، كتواتر «**إنّي تارك فيكم الثقلين**»[٢] وحديث الغدير[٣].

وما لم يستقل مدلوله من الإخبار كان التواتر بالنسبة إليه معنوياً سواء كان مدلوله تضمّنياً أم التزامياً، وعلى الثاني سواء كانت الدلالة على اللازم مقصودة للمتكلم أم غير مقصودة.

فتبيّن أنّ المراد من استقلال المدلول هو انفكاك وجوده عن وجود آخر، أعني ما كان المستفاد فيه أصلياً مستقلاً في الوجود ولو كانت الاستفادة فيه تبعياً، وأنّ المراد من عدم استقلاله هو عدم انفكاك وجوده عن وجود آخر، أعني ما كان الاستفادة والمستفاد فيه كلاهما تبعياً منتزعاً من آخر.

وتعميم كلّ منهما بتلك التعميمات وإن لم يحتاج إليها البصير إلّا أنّه لأجل الاقتفاء بتعميم القوانين[٤] بها، ولعلّه لأجل دفع ما لعلّه يتوهم عدم التعميم لبعضها وإن كان توهّماً بعيداً، وإلّا فلا وجه لتكثير الأقسام المشوّشة للأفهام من غير إرادة دفع الأوهام في نظر الأعلام.

---

(١) لاحظ الوسائل ١: ٣٤ـ ٣٥ ب «٥» من أبواب مقدّمة العبادات ح ٧.

(٢) الوسائل ١٨: ١٩ ب «٥» من أبواب صفات القاضي ح ٩، وراجع سنن الترمذي ٥: ٦٦٣ ح٣٧٨٨، مسند أحمد ٣: ١٤ و١٧ و٢٦.

(٣) الاصابة في تمييز الصحابة ٤: ٢٧٦ و ٢٧٧، البداية والنهاية ٥: ٢١٠، تذكرة الخواص: ٢٨ ـ ٣٠.

(٤) قوانين الاصول ١: ٤٢٦.

هذا ولكن عمّم القوانين المدلول الالتزامي من أنواع التواتر المعنوي من جهة أُخرى حيث صرح بأنّ المراد من المدلول الالتزامي المندرج في التواتر المعنوي أعمّ ممّا كان الدالّ على اللازم كلّ واحد من العدد المحصل للتواتر والعلم بصدق اللازم، كما في ذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع على وجه لا يمكن صدورها بذلك التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرارية من دون الفرار، إلّا عن شجاع بطل قويّ بالغ أعلى درجة الشجاعة، وهكذا غزوة أُحد والأحزاب وغيرها فباجتماع هذه الأدلّة يحصل العلم بثبوت أصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار، وممّا إذا كان الدالّ على اللازم هو مجموع العدد المحصّل للتواتر والعلم، كما لو قيل: إنّ فلاناً قتل في حرب كذا رجلاً، وقال آخر: إنّه قتل في حرب آخر رجلاً، وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل الدلالة على اللازم وهو الشجاعة، لأنّ كلّ واحدٍ من الوقائع لا يدلّ بنفسه على اللازم وهو الشجاعة، لاحتمال صدور كلّ واحد من تلك الوقائع عنه بمحض الاتّفاق أو مع الجبن أو لأجل القصاص ونحو ذلك[1]، بل مجموع الوقائع المذكورة بوصف المجموع دالّة على اللازم وهو الشجاعة، وأنّه ليس بمحض الاتّفاق أو مع الجبن أو لأجل القصاص، بخلاف الصورة الأُولى فإنّ كلّ واحد من الوقائع فيها دالّة على اللازم، والحاصل من مجموعها هو العلم باللازم لا نفس اللازم.

ولكن يندفع هذا التعميم من تلك الجهة:

أوّلاً: بعدم تصريح أحد من أهل اصطلاح هذا الفن بدخول تلك الصورة الثانية في التواتر المعنوي، بل لا يظهر ذلك من كلام أحد منهم.

واستظهار صاحب القوانين إيّاه عن كلام العضدي، بل استظهار حصر العضدي التواتر المعنوي فيه غير ظاهر من كلامه؛ فإنّ كلامه الذي نقله في

---

(١) قوانين الاصول ١: ٤٢٧ـ٤٢٨.

القوانين هو قوله: «إعلم أنّ الواقعة الواحدة لا تتضمّن السخاوة ولا الشجاعة، بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيّات ذلك وهو المتواتر، لا لأنّ آحادها صدق قطعاً، بل بالعادة»[١] انتهى.

ولا ريب أنّ قوله: «بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات تتضمن الشجاعة» كما يحتمل لإرادته تضمنها الدلالة على الشجاعة، كذلك يحتمل لإرادته تضمنها العلم والقطع بالشجاعة على أن يكون الدلالة حاصلة من كلّ واحدٍ من جزئيات الوقائع المتعدّدة، وحينئذٍ إن لم نقل بظهورها في إرادة الثاني فلا أقلّ من صلوحها لكليهما.

والظاهر أنّ مراد الفصول[٢] من صلوح تنزيل كلام العضدي على غير ما استظهره القوانين هو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين وإن لم يصرّح به هو.

وثانياً: أنّ الدالّ على الشجاعة إذا كان هو مجموع العدد المحصّل للتواتر كان حصول التواتر وحصول العلم بالشجاعة في مثلة متوقّفاً على اعتبار عدد آخر محصّل لصفة التواتر وحصول العلم به، ضرورة أنّ الحاصل من العدد الأول هو أصل الدلالة على الشجاعة، وهو بمنزلة الحاصل من خبر الواحد، فيحتاج في حصول العلم بمدلول هذه الدلالة وصدق قائله على اعتبار العدد المحصّل للعلم وراء العدد المحصّل لأصل الدلالة مرّة أُخرى، كما يحتاج الخبر الواحد الدالّ على الشجاعة في حصول العلم به إلى حصول التعدّد المحصّل للعلم به وراء نفسه، ومع عدم حصول التعدّد مرّة أُخرى المحصّل للعلم به كيف يمكن أن يدرج في المتواتر؟ فإدراجه فيه مع هذا الحال من متفرّدات القوانين الغير القابلة للاصلاح.

---

(١) قوانين الاصول ١: ٤٢٨.

(٢) الفصول الغروية: ٢٦٩.

ثمّ إنّه ﷺ قال في القوانين: « ويمكن أن يمثّل للتواتر المعنوي ـ الذي كان الدالّ بالالتزام على اللازم فيه هو مجموع الوقائع، لا كلّ واحدٍ منها ـ بالأخبار الواردة في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعيّنة من جهة النجاسة، ومن جهة الماء معاً»[1]، كما لو نهى الشارع عن التوضّي بماء آنية لاقاها العذرة، وعن الشرب ممّا ولغ فيه الكلب، وعن الاغتسال بآنية لاقاها الميتة، وهكذا...إلخ.

وتفصيل ذلك من حيث تشخيص الحكم الكبروي: أنّه إن أُريد من الماء والنجاسة في كلّ واحدٍ من تلك الأخبار هو مطلق الماء والنجاسة كان المثال مثالاً للقسم الثاني من التواتر اللفظي، أعني المتواتر بالألفاظ المترادفة والدلالة المطابقة.

كما أنّه في صورة العكس، أعني في ما لو أُريد من كلّ من الأخبار الخصوصيات المعيّنة من جهة الماء، ومن جهة النجاسة معاً بأن يراد من الماء في كلّ من تلك الأخبار هو خصوص الماء المظروف في ظرفه الخاص لا غيره، ومن النجاسة في كلّ من تلك الأخبار أيضاً هو خصوص الفرد المذكور فيها لا غيره، كان المثال مثالاً لما تفرّد به صاحب القوانين[2] من إندراجه في المتواتر المعنوي؛ فإنّ الدالّ بالالتزام على نجاسة مطلق الماء القليل بمطلق النجاسة هو مجموع خصوصيات الأخبار المفروضة، لا كلّ واحد منها بل.

وكذا الحال لو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة وارداً في مطلق الماء القليل، فإنّ عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم.

وأمّا صورة عكسه، أعني في ما لو أُريد من النجاسة في كلّ منها هو مطلق النجاسة، ومن الماء هو الماء الخاصّ بموردة الخاصّ، كان المثال مثالاً للقسم الأول من قسمي الالتزام المندرج عند الكلّ في المتواتر المعنوي، وهو ما كان

(١ و ٢) قوانين الاصول ١: ٤٢٨.

الدالّ فيه على اللازم، وهو نجاسة الماء الخاصّ بمطلق النجاسة هو كلّ واحد من الوقائع المتعدّدة لا مجموعها وإن كان استفادة نجاسة مطلق الماء من المجموع.

وممّا ذكرنا في هذا المثال يعرف أنّ الحال في سائر الأمثلة الممثّل بها للتواتر يختلف باختلاف قصد المتكلّم بها إلى الاختلافات الأربعة المندرج على كلّ تقدير في ما لم يندرج فيه على التقدير الآخر. هذا كلّه من حيث تشخيص حكمه الكبرويّ باعتبار قصد المتكلّم.

وأمّا من حيث تشخيص صغراه وتعيين كون اللفظ ظاهر في أيّ واحدٍ من القصود الأربعة فهو تابع لخصوصيات ألفاظ الأمثلة ومواردها الخاصّة، ففي المثال المذكور للأخبار الواردة في نجاسة الماء القليل اللفظ ظاهر في قصد الخصوصيات المعيّنة من جهة الماء ومن جهة النجاسة معاً.

ثمّ إنّ التواتر المطلق في محاورات العلماء هل هو حقيقة في خصوص التواتر اللفظي؟ ليحمل عليه إطلاق ما يدّعى من المتواترات، أم في الأعمّ من اللفظي والمعنوي، وجهان، أظهرهما الثاني لصحّة التقسيم، وعدم صحة السلب، وتبادر الأعمّ من تحديد المتواتر بخبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، إذ المراد من الخبر على ما صرّحوا به ما يتناول الصريح وغيره وإخبارهم عن الكلّ أو الملزوم في قوّة الإخبار عن الجزء أو اللازم.

ثمّ إنّهم اعتبروا في تحقّق التواتر شروط في المخبرين، وشروط في السامع، وشروط في نفس الخبر، قد أفصح الحدّ عن كلّها.

فممّا اعتبروه في المخبرين استناد خبرهم إلى الحسّ ومرادهم من محسوسيّته على ما يظهر من اصطلاحهم وتمثيلهم له بسخاوة حاتم، وشجاعة عليعليه السلام هو محسوسيّته ولو بحسب الآثار واللوازم البيّنة، ولهذا مثّلوا للمتواتر المعنوى بشجاعة عليعليه السلام، وسخاوة حاتم، مع أنّ الشجاعة والسخاوة لم يكونا

من الأُمور المحسوسة إلّا بواسطة الآثار واللوازم.

وأمّا ما في القوانين[١] من إمكان أن يكون مراد القوم من التمثيل للمتواتر المعنوي بسخاوة حاتم، وشجاعة عليعليه السلام، هو تواتر آثاره ولوازمه. فيستلزم أن يكون تمثيلهم له بنفس السخاوة والشجاعة من باب المسامحة والمجاز، وهو خلاف الظاهر من اصطلاحهم وتمثيلهم، بل الظاهر من اصطلاحهم وتمثيلهم بل وتصريحهم هو كون المراد من اعتبارهم الحسّ في تواتر الخبر هو محسوسيّته ولو بحسب الآثار واللوازم، لا خصوص المحسوس بنفسه حتى يكون تمثيلهم له بالمحسوس آثاره من باب المسامحة والمجاز.

وعلى ذلك فمراد صاحب القوانين من إمكان أن يكون المراد من تواتر الشجاعة والسخاوة هو تواتر آثارهما إن كان هو الإمكان العقلي فلا مسرح له في ما نحن بصدده، من تشخيص ما هو المصطلح.

وإن كان هو الإمكان بحسب اصطلاح القوم فقد عرفت إباء اصطلاح القوم وظهور تمثيلاتهم عنه جدّاً.

بل قد صرّح غير واحد من الفحول كأستاذنا العلّامة وصاحب الفصول[٢] بأنّ مرادهم من اعتبار المحسوسية في تواتر الخبر ليس إخراج ما لم يكن محسوساً بنفسه ولو كان محسوساً بالآثار.

وعلى ذلك يندفع الإشكال الذي أورده المحقّق البهائي[٣] على الإجماع المنقول بالخبر المتواتر لصيرورة الإجماع المنقول بالخبر المتواتر، والإجماع المتواتر من قبيل أصل الإجماع في كون نفس المنقول وإن كان من المدرك بالعقل إلّا أنّ آثاره وهو اتّفاق الآراء والأقوال من المدرك بالحسّ، فيكون تواتره من

---

(١) قوانين الاصول ١: ٤٢٧ـ٤٢٨.

(٢) الفصول الغروية: ٢٦٧.

(٣) زبدة الاصول: ٧١ـ٧٢.

قبيل تواتر الشّجاعة والسّخاوة من التواترات المعنوية.

بل إنّما المراد من اعتبارهم المحسوسية في تواتر الخبر هو إخراج ما لم يكن محسوساً لا من جهة نفسه، ولا من جهة الآثار واللوازم ـ كالإخبار عن الأحكام العقلية ضرورية كانت، ككون الكلّ أعظم من الجزء، أو نظرية كحدوث العالم أو قدمه ونحوه ـ لكن لا بمعنى أنّ العلم لا يحصل من أقوال أهلها وإن كثروا لوضوح أنّ العلم قد يحصل كما نجده من أنفسنا بالنسبة إلى بعض المسائل المنطقية والمباحث الحسابية والهندسية، التي لم نزاول مقدّماتها ووجدنا أربابها قاطعين بها متسالمين عليها، وذلك بعد علمنا بمدارك تلك العلوم وطرق استنباطها إجمالاً وبعلّو مرتبة أربابها فيها، فإنّ العادة قد تحيل تظافر مثلهم على الخطأ في الاستنباط عن مثل تلك المدارك. ولهذا صرّح بعض المحقّقين بأنّ إطباق جميع من يعتدّ به من العقلاء الأولين والآخرين على وجود صانع مبدع للأنام مدير للنظام، ممّا يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم تواردهم على الخطأ في ذلك، بل بمعنى أنّ اتّفاقهم وتسالمهم على قول واحد لا يسمّى متواتراً في الاصطلاح وإن أفاد العلم بصحّته[1].

ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان أصل المراد من اعتبار المحسوسية.

وأمّا الكلام في صحّة ما أراد وعدمه فتفصيله: أنّه بعد حصول العلم من كثرة الأقوال المأخوذ في حدّ التواتر من كلا قسمي الخبر المحسوس بأحد جهتيه، ومن غير المحسوس أصلاً لا وجه لإخراج الغير المحسوس أصلاً عن حدّ التواتر، مع صدق الحدّ عليه على نهج صدقه على غيره، إلّا أن يستند إخراجه إلى مجرد التعبّد بمجرد الاصطلاح الذي لا مشاحّة فيه، لكن لم يثبت من اشتراطهم الحسّ في تواتر الخبر كونه شرطاً خارجاً عن حدّ التواتر لأجل إخراج

---

(١) راجع الفصول الغروية: ٢٦٨.

الغير المحسوس عن تحته لمجرّد التعبّد بالاصطلاح، بل الظاهر المصرّح به في كلام غير واحد من الأعلام كونه شرطاً داخلاً في الحدّ لأجل تشخيص مصداق الحدّ لا تخصيصه وتقييده.

وعلى ذلك فلا وجه لإخراج الغير المحسوس بعد حصول العلم من كثرة الأقوال فيه عن حدّ التواتر؛ لعدم الفرق بين المحسوس وغيره من حيث صدق الحدّ، وهو حصول العلم من كثرة الأقوال.

نعم، غاية الفرق بينهما على تقدير التسليم هو كون الكثرة المحصّلة للعلم في غير المحسوس أكثر عدداً من الكثرة المحصّلة للعلم بالمحسوس، ومجرّد هذا الفرق غير فارق؛ لدخول المحسوس وخروج غيره بعد عدم اعتبار عدد معيّن في حصول التواتر، وإحالتهم العدد المحصّل له إلى اختلاف المقامات.

وأمّا الخلاف المعروف في عدد التواتر فإنّما هو في تعيين أقلّ ما يحصل منه لا في تعيينه مطلقاً، فإنّ لأكثره لا تعيين.

نعم لو قلنا بأنّ كثرة الأخبار عن غير المحسوس لا يفيد العلم وإن بلغ ما بلغ، كان إخراجه عن حدّ التواتر باعتبار الحسّ في محلّه. والظاهر أنّ نظر معتبري الحسّ مبنيّ على ذلك القول وإن كان مبنىً فاسداً، أو مبنيّ على التعبّد الاصطلاحي وإن كان ظاهر الاصطلاح خلافه.

فتبيّن من ذلك كلّه أنّ الأقرب عدم اعتبار الحسّ في الخبر المتواتر وأن اعتباره ناشىء عن أحد مبنيين فاسدين.

ومن جملة ما اعتبروه أيضاً في المخبرين: كثرتهم إلى حدّ يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة ولو على سبيل السهو والخطأ، ليخرج عن حدّ التواتر إخبار جماعة قليلة وإن أفاد العلم من جهة القرائن الداخلة، الراجعة إلى خصوصية الخبر.

أقول: إن كان اعتبار حصول العلم من وصف كثرة المخبرين مستنداً إلى التعبّد بالاصطلاح ـ كما هو الظاهر ـ فلا مشاحّة فيه، وإلّا فلا وجه له بعد كون المدار في تواتر الخبر على إفادته العلم بنفسه المفروض الحصول.

ومن جملة ما اعتبروه في المخبرين أيضاً: استواء الطرفين في الواسطة، ومرادهم من اعتبار الاستواء اعتباره في صورة تعدّد الطبقات وإلّا فلا واسطة ولا تعدّد. والمراد من استواء الطرفين في الواسطة بلوغ جميع طبقات المخبرين في الأول والوسط والأخير في إفادة العلم بنفسه، سواء علم تحقّق الاستواء بالتواتر أو بغيره من الطرق العلمية، فالمراد من استواء الطبقات في الواسطة أعمّ من استوائهم في العدد، أي في عدد المخبرين وعدمه، واعتبار هذا الشرط في حدّ التواتر مخرج لما لم يستوفيه الطبقات في الواسطة سواء لم يبلغ الكثرة في إحدى الطبقات مبلغ ما يفيد العلم، أم بلغ مبلغ ما يفيده، لكن لا من جهة نفسه بل من جهة القرائن الخارجية؛ فإنّ النتيجة تابعة لأخسّ الطبقات، كما أنّها تابعة لأخسّ المقدّمات فاعتبار هذا الشرط في محلّه.

ومن جملة ما اعتبروه في السامع عدم كونه مسبوقاً بالعلم بما أخبر المخبرون عنه، لاستحالة تحصيل الحاصل، وعدم كونه مسبوقاً بشبهة أو تقليد يؤدّي إلى اعتقاد نفي موجب الخبر.

واعتبار هذا الشرط ذكره السيّد[1] ورام به الفرق بين الأخبار المتواترة بوجود البلدان والأخبار المتواترة بكثير من معجزات النبيﷺ التي يتفرد بها المسلمون، ورواية النصّ الجليّ على إمامة عليّعليه السلام وخلافته التي ينفرد بها الإماميون.

ولكن التحقيق: أنّ هذا الشرط شرط في حصول العلم الفعلي من التواتر،

---

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٤٩١.

لا في تحقّق أصل التواتر المكتفي في تحقّقه حصول العلم الشأني، فإنّ من المقطوع تواتر الأخبار المذكورة عند كثير ممّن لا يقول بمقتضاها من الكفّار والمخالفين وإن أنكروا كونها متواترة، لعدم إفادتها العلم عندهم. ولهذا نقول: إنّ الحجّة قد تمّت ولزمت في حقّهم، إذ لا عبرة بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك الحقّ وظهورها[١].

ومن جملة ما اعتبره بعض في الخبر: عدم كونه إخباراً عن الظنّ، خلافاً لمن أهمله. والظاهر كون الخلاف لفظياً وأنّ مراد من اعتبر هذا الشرط اعتباره في حصول علم السامع بالواقع، وإلّا فمن المعلوم عدم مدخليته في حصول العلم بنفس المخبر به، غاية الأمر أنّ إخبار المخبرين به إن كان عن الواقع كان العلم الحاصل للسامع من تواتره علماً بالواقع، وإن كان عن علمهم به كان العلم الحاصل للسامع من تواتره علماً بعلمهم به، وإن كان عن الظنّ كان الحاصل من تواتره علماً بظنّهم به... وهكذا.

فالعلم بصدق الخبر المأخوذ في حدّ التواتر لا يختلف باختلاف متعلّق الخبر، لأنّه عبارة عن العلم بواقعية ما أخبروا عنه في الواقع، فإن أخبروا عن الظنّ كان العلم بواقعيته ما أخبروا عنه في الواقع كونه مظنوناً لهم في الواقع، وإن أخبروا عن علمهم به كان العلم بواقعيته في الواقع كونه معلوماً لهم في الواقع، وإن أخبروا عن نفس الواقع كان العلم بواقعيته في الواقع كونه واقعاً في الواقع... وهكذا.

وأمّا صيرورة مظنون المخبرين معلوماً للسامع في الواقع فلا يمكن حصوله من نفس إخبارهم عن الظن وإن بلغوا في الكثرة ما بلغوا، إلّا بمعونة القرائن الخارجية المخرجة إيّاه عن حدّ التواتر، كما لا يخفى.

---

(١) راجع الفصول الغروية: ٢٦٨.

وقد اعتبر بعض بعض ما لا عبرة به أيضاً من سائر الشروط حسبما أشير إليها وإلى الإعراض عنها في الكتب المألوفة، ومن شاء راجع.

المطلب الثالث: في بيان الفرق بين الخبر المتواتر وغيره من حيث الأحكام والآثار، بعد ما تشخّص الفرق بينهما من حيث الذات والعلامات.

فنقول: إنّ من جملة الفروق الحكمية بينهما اختصاص الخبر المتواتر بوجوب العمل بموجبه بعد تحقّقه من دون الخلاف الآتي تفصيله في وجوب العمل بخبر الواحد، لأنّ العلم الحاصل منه بنفسه طريق إلى الواقع بل ليس طريقيته قابلة لجعل الشارع لا إثباتاً ولا نفياً، ومن هنا يعلم أنّ إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاق الحجّة على سائر الأمارات المعتبرة شرعاً، كما هو المقرّر في حجّية مطلق العلم من أيّ سبب عاديّ كان.

ومن جملة الفروق الحكمية بينهما اختصاص المنكر لموجب الخبر المتواتر بالارتداد والخروج به عن ربقة الإسلام والإلحاق بالكفّار بناءً على ما هو المشهور المنصور من كون العلم الحاصل من التواتر ضرورياً لا نظريّاً، كما عن جماعة.

وتصوير هذا النزاع المتفرّع عليه التصديق يتوقّف على تشخيص معنى الضروري والنظري، وعلى تحرير محلّ النزاع.

فنقول مقدّمة على التصديق في المسألة: إنّه لا إشكال في أنّ العلم النظري: عبارة عمّا يتوقّف حصوله والانتقال إليه على توسّط مقدّمتين مشتملتين على هيئة القياس ولو كان توقّفه عليهما باللحاظ البدويّ إجمالاً، من غير إعمال روية وملاحظةٍ تفصيلية، كما في النظريات المكتسبة من أوائل البديهيات بحيث ينتقل إليها في بادىء النظر من غير إعمال روية.

والضروري: عبارة عمّا لم يتوقّف حصوله والانتقال إليه على توسطهما وإن

لم ينفك حصوله عنهما، بل ولو توقّف حصوله والانتقال إليه على توسّط أمر خفيّ ولو نظري، كالتصديق البديهي المتوقّف على تصوّرات نظرية.

ومن هذه المقدّمة يعلم أنّ العلم النظري بمنزلة المسبب المنكشف عن وجود المقدّمتين كانكشاف حدوث العالم مثلاً عن قولك: «العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث» والضروري بالعكس، أعني بمنزلة السبب الكاشف عن وجودهما ككاشفية أعظمية الكلّ من الجزء عن قولك: «الكلّ مشتمل على الجزء وزيادة، وكلّ مشتمل على الجزء وزيادة فهو أعظم من الجزء».

وأيضاً لا إشكال في أنّ حصول بعض التواترات ووجودها نظرية يحتاج إلى توسّط المقدّمتين وإمعان النظر فيها، والوقوف على حال المخبرين من تكاثرهم وتبائن آرائهم واختلاف بلادهم، وتحرّزهم كلّاً أو بعضاً عن تعمّد الكذب، وكون الكثرة بحيث لم يصلح لوقوع السهو والخطأ فيه منهم، إلى غير ذلك من الأُمور المعتبرة في حصول العلم بصحّة الخبر، كما في العلم بتواتر بعض المعجزات ونحوها ممّا يكون العلم به تدريجيّ الحصول.

ولا في أنّ حصول بعض التواترات الأُخر ووجودها ضروريّ لا يحتاج إلى إمعان النظر فيها والوقوف على مقدّماتها، كتواتر بعض البلدان النائية، كالهند والصين ونحوهما ممّا يكون العلم به دفعيّ الحصول.

وبالجملة: لا إشكال ولا خلاف في أنّ العلم بالتواتر على قسمين:

قسم منه نظري متدرّج الحصول، من إمعان النظر والفكر في مقدّمات حصوله، كالعلم بتواتر بعض الأخبار.

وقسم منه ضروري دفعيّ الحصول لا يتوقّف على ذلك النظر والفكر، كالعلم بتواتر مكّة ونحوه.

ومن هذه المقدّمة يعلم تحرير محلّ النزاع وأنّ النزاع في المسألة ليس في

كيفية العلم بالتواتر وإنّما هو في كيفية العلم الحاصل من التواتر المعلوم بأحد كيفيتيه. والفرق بين العلم بالشيء والعلم الناشىء عن الشيء بعد معلوميته في غاية الوضوح.

كما علم من المقدّمة السابقة تشخيص معنى الضروري والنظري وأنّ النزاع في المسألة صغرويّ لا كبروي.

وإذ قد عرفت تحرير محلّ النزاع وتشخيص معنى الضروري والنظري، فاعلم أنّهم اختلفوا في ضرورية العلم الحاصل من التواتر على أقوال:

ثالثها: التفصيل بين نوعي التواتر الضروري والنظري.

رابعها: الوقف.

وخامسها: كونه واسطة بين الضروري والنظري.

ولكن التحقيق الحقيق بالتصديق بعد الاطّلاع على دليل كلّ فريق: هو أن يقال: أمّا التواتر المعلوم بالعلم الضروري كتواتر الهند والصين ونحوهما ممّا هو دفعيّ الحصول، فلا ينبغي الإشكال في كون العلم الحاصل من هذا النحو من التواتر أيضاً ضرورياً دفعي الحصول، غير متوقّف على المقدّمتين المشتملتين على هيئة القياس.

بل الظاهر على ما استظهره استاذنا العلّامة ـ دام ظلّه ـ خروج هذا النوع عن محلّ النزاع؛ ضرورة أنّ العلم الحاصل من هذا النحو من التواتر نظير العلم الحاصل بالمستور بعد كشف الستار وبالمغطّى بعد كشف الغطاء، في عدم توقّف ذلك العلم على واسطة بعد رفع الستار عن المستور والغطاء عن المغطّى تحته.

وأمّا التواتر المعلوم بالعلم النظري المتدرّج حصوله من إمعان النظر والتأمل، فيمكن أن يلحق العلم الحاصل منه إلى العلم النظري المتوقّف على توسّط المقدّمتين نظراً إلى أنّه علم مسبّب عن السبب النظري المتدرّج حصوله

من إمعان النظر والفكر في مقدّماته، فيتبع سببه في النظرية والتوقّف على ما يتوقّف عليه سببه.

إلّا أنّ التأمّل الدقيق والنظر الحقيق يقتضي إلحاقه بالعلم الضروري أيضاً؛ نظراً إلى ما عرفت من أنّ المعيار بين العلم الضروري والنظري إنّما هو على توقّف نفسه وعدم توقّف نفسه، أعني كون اتّصاف العلم بالضروري والنظري من قبيل الوصف الحقيقي، لا من قبيل الوصف السببي والوصف بحال المتعلّق حتى يتّبع سببه في الضرورية والنظرية، بل المدار في الاتّصاف بهما إنّما هو على نفسه، فإن كان العلم الحاصل من التواتر المعلوم بنفسه متوقّفاً على واسطة أُخرى غير العلم بالتواتر كان نظرياً، وإلّا فهو ضروري ولو كان سببه وهو العلم بالتواتر متوقّفاً على المقدّمات.

وعلى ذلك فلا فرق بين العلم الحاصل من التواتر الضروري والحاصل من التواتر النظري في كون كلّ منهما ضرورياً لا يتوقّف على توسّط المقدّمات، كما لا فرق في العلم الحاصل من رفع الغطاء عنه بين ارتفاعه بأسهل ما يكون وبين ارتفاعه بأصعب ما يكون من الأسباب الشاقّة المستصعبة في إلحاق كلّ من العلمين الحاصلين من رفع الغطاء بالعلم الضروري، بعد ارتفاع الغطاء بأيّ نحو كان من أنحاء الارتفاع، كما لا يخفى، ولتمام الكلام في النقض والإبرام مجال لا يسعه المقام، فالحوالة إلى كتب الأعلام.

ثمّ إنّ هذا كلّه في بيان ذات الخبر المتواتر وأحكامه المختصّة به.

وأمّا الكلام في خبر الواحد فقد عرفت أنّه من جهات عديدة:

أمّا من جهة تشخيص ذاته والموضوع فتفصيله: أنّ الخبر الواحد: عبارة عن غير المتواتر، أعني الغير المفيد بنفسه العلم بصدقه سواء استفاض أم لم يستفض ـ ومرادهم من الاستفاضة على [ما] صرّحوا به تفوق روّاته على الثلاثة،

ومن عدمها عدمه. فجعل بعضهم المستفيض أعمّ من المتواتر غير معروف ـ، وعلى كلّ منهما سواء أفاد العلم بواسطة احتفافه بالقرائن الخارجية أم لم يفده.

ودعوى بعضهم عدم إمكان استفادة العلم من الآحاد غير سديدة، فإنّ المقرّر المرضيّ في محلّه من الكتب المألوفة استفادة العلم أحياناً من خبر الفاسق الواحد المحفوف بالقرائن، فضلاً عن العادل وفضلاً عن المستفيض، وإن شئت فراجع.

نعم ينبغي تقييد خبر الواحد بما إذا كان المخبر غيره تعالى وغير المعصوم عليه السلام، إذ لا يعدّ إخباره تعالى وإخبار المعصوم في عرفهم من باب أخبار الآحاد.

وأمّا من جهتي السند الصغرى والكبرى فموكول إلى علم الرجال والدراية، كما أنّه من جهتي الدلالة الصغرى والكبرى موكول إلى ما تقدّم البحث عنهما، ومن جهة دفع المعارض وعلاج الموانع إلى ما سيأتي في خاتمة الكتاب من باب التعادل والتراجيح.

وأمّا من جهة الحكم فتفصيله: أنّ المحفوف بالقرائن العلمية من الآحاد فلا إشكال ولا خلاف في حجّيته بعد فرض تحقّقه. وأمّا الغير المحفوف بها ففي الحكم عليه بالحجّية وعدمها خلاف معروف، وهي المسألة التي عقد الماتن رحمه الله لها الرسالة، فلنرجع إلى تشريح ما في الرسالة وتوضيحه.

قوله: «على مقدّمات ثلاث».

[أقول:] وربّما قيل على أربع، رابعها: دفع الموانع والمعارضات الذي يكفلها باب التعادل والتراجيح.

ولكن يدفعه: أنّ المقتضى لإثبات الحكم الشرعي إنّما هو موقوف على المقدّمات الثلاث خاصّة، والموقوف على المقدّمة الرابعة إنّما هو دفع المانع.

قوله: « ومن هنا يتّضح دخولها في مسائل أُصول الفقه ...إلخ» .

أقول: لا إشكال في أنّ البحث عن دليلية الدليل، وحجّية الحجّة من مسائل علم الكلام الباحث عن المبدأ والمعاد، كالبحث عن صفاته تعالى وأفعاله، وحجّية قول المعصوم وعصمته، ولا في أنّ البحث في دلالة الدليل وأحواله من مسائل علم الأُصول الباحث عن دلالة الأدلّة وأحوالها، كمبحث التعادل والتراجيح؛ فإنّ البحث فيها بحث عن الأدلّة باعتبار التعارض، وهو القدر المتيقّن اندراجه في علم الأُصول.

إنّما الإشكال في الصغرى، أعني في أنّ البحث عن حجّية خبر الواحد وأمثاله ـ من حجّية الكتاب وحجيّة الإجماع والاجتهاد وغيرها ـ هل هو ناظر إلى أنّ الدليل ـ وهو قول الحجّة ـ يثبت بخبر الواحد والاجتهاد وبظواهر الكتاب لغير المشافه بها، ونحو ذلك ليندرج في علم الأُصول، أم ناظر إلى حجّية خبر الواحد والاجتهاد والكتاب بالنسبة إلينا ؟ مع الإغماض عن كونه قول الحجّة ليندرج في علم الكلام.

وكذا الإشكال في أنّ البحث عن الأمر والنهي والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، وسائر مباحث الألفاظ هل هو باعتبار وقوعها في الكتاب والسنّة، لئلّا يكون موضوع مباحثهم مطلق تلك الأُمور، بل المقيّد منها بالوقوع في الكتاب والسنّة فيندرج في علم الأُصول، أم هو باعتبار عمومها، كعموم مباحث النحو والصرف واللغة ليكون موضوع مباحثهم مطلق تلك الأُمور لتكون من مبادىء علم الأُصول، لا من نفس علم الأُصول ؟

وجهان:

والأظهر من الوجهين في كلّ من الإشكالين هو الثاني لا الأول، حملاً لنظر كلّ ذي فنّ على فنّه، فإنّ انصراف نظر ذي الفنّ عن فنّه إمّا ينشأ عن السهو

والذهول عن فنّه، وهو خلاف الأصل الأصيل، وإمّا عن التعمّد، وهو خلاف ما تقتضيه القرينة الحالية والمقامية.

هذا كلّه مضافاً إلى تصريح غير واحد من الأُصوليين بأنّ نظرنا في كلّ واحد من مباحث الألفاظ وغيرها إنّما هو إلى الجهة الثانية، أعني حال الدليل لا دليليته.

بل ومضافاً إلى تصريح كلّهم بانحصار موضوع علم الأُصول في الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، إذ لو لم يكن نظرهم في كلّ الأُصول إلى حال الدليل ودلالته لتعدّد موضوع الأُصول بتعدّد مباحثه فيكون الخبر والاجتهاد والمنام[1] والقياس والاستحسان وغيرها من موضوع المباحث، التي لا تعدّ ولا تحصى في موضوع علم الأُصول أيضاً، وهو خلاف تصريحهم بانحصار موضوعه في الأربعة.

إلّا أنّ الأظهر منع الملازمة المذكورة؛ بأنّ لزوم تعدّد موضوع الأُصول بتعدّد مباحثه من تقدير عدم نظر الباحث فيها إلى حال الدليل إنّما هو مبنيّ على دخولها مع هذا التقدير في علم الأُصول، وأمّا على خروجها مع هذا التقدير عن علم الأُصول فلا يلزم تعدّد موضوع الأُصول بتعدّد مباحثه.

فإن قلت: لو صحّ فرض خروج تلك المباحث عن علم الأُصول لم يبقَ وجه للبحث عنها في الأُصول.

قلت: وجه البحث عنها في الأُصول مع فرض خروجها عن الأُصول أنّ مباحث المنطوق والمفهوم والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد وسائر مباحث الألفاظ وإن كانت من علم البيان واللغة إلّا أنّها من المبادىء التصديقية لعلم الأُصول التي يبتني عليها قياسات علم الأُصول، وكذا مباحث الإجماع والشهرة

---

(١) اشارة إلى القول بحجيّة الرؤيا في المنام كما عن بعضهم.

والخبر والاجتهاد وغيرها وإن كانت من علم الكلام إلّا أنّها أيضاً من المبادىء التصديقية لعلم الأُصول، ومبادىء العلم ليست بأجنبية عن ذلك العلم حتى لم يكن وجه للبحث عنها في ذلك العلم، بل هي مقدّمات تبتني عليها قياسات العلم، وكما قد يبحث عنها في غير ذلك العلم كذلك قد يبحث عنها في نفس ذلك العلم.

فإن قلت: كيف يعدّ جميع مباحث الألفاظ وغيرها من بحث الإجماع والخبر والاجتهاد مع كثرتها من مبادىء علم الأُصول؟

قلت: كثرة المباحث لا تمنع من كونها مبادىء العلم، وإنّما تمنع من كونها مستطردات العلم والجمل المعترضة فيه، كما لا يخفى.

قوله: «بأنّها تأبى عن التخصيص».

[أقول:] وذلك لما في سياقها من الدلالة على انسياقها لبيان قاعدة وإعطاء حكم كلّي، وهو لا يلائم التخصّص، فضلاً عن التخصيص بالأكثر اللازم من قوله: «مع أنّ أكثر عمومات الكتاب قد خصّصت بقول النبي صلى الله عليه وآله»[1].

قوله: «واختلاف أصحابي رحمة لكم».

[أقول:] وعن الصدوق[2] في بيانه أنّ أهل البيت لا يختلفون، بل يفتون الشيعة بمرّ الحقّ، إلّا ما يختلف من قولهم للتقية، والتقية رحمة للشيعة كما في الأخبار الدالّة في إيقاعهم الخلاف بين شيعتهم ليكون أبقى لهم وللشيعة، وأنّ في التقية مصلحتهم[3].

قوله: «لا نفهم دلالتها».

---

(١) فرائد الاصول: ٦٩.

(٢) معاني الأخبار: ١٥٧.

(٣) الوسائل ١١: ٤٥٩ ب «٢٤» من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما وج١٨: ٧٦ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح ٢ و ٣ و ٧ وغيرها.

[أقول :] كاستشهادهم على كون المراد بالجزء في الوصية به العشر[١] بقوله تعالى: ﴿**ثُمّ اجْعَلْ عَلى كُلِّ جَبَلٍ مِنهُنَّ جُزْءاً**﴾[٢] واستشهاده في صحيح البزنطي على كون المراد به السبع[٣] بقوله تعالى: ﴿**لَها سَبْعَةُ أبوابٍ لِكُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْء مَقْسُومٌ**﴾[٤]، واستشهادهم على كون المراد من السهم فيها الثمن[٥] بقوله: ﴿**إنَّما الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراء وَالْمساكين**﴾[٦] إلى آخر الأصناف الثمانية في مستحقي الزكاة، وعلى كون المراد من الكثير في متعلق النذر ثمانين عدداً[٧] بقوله: ﴿**لقد نَصَركُم اللهُ في مواطنَ كثيرةٍ**﴾[٨] حيث إنّها كانت ثمانين، وعلى كون المراد من القديم من العبد المنذور عتقه ونحوه من مضى عليه في ملكه ستّة أشهر[٩] بقوله تعالى: ﴿**حَتّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ**﴾[١٠].

قوله: « والمحكيّ في وجه الاستدلال بها وجهان ...إلخ».

أقول: لا ينحصر الاستدلال بها في الوجهين المذكورين، أعني الاستدلال بمفهوم شرطه أو بمفهوم وصفه، حتى يورد على الوجه الأوّل بمنع دلالة مفهوم شرطه على المدّعى لظهور كونه سلباً بانتفاء الموضوع لا المحمول، وعلى الوجه الثاني بمنع ثبوت مفهوم للوصف سيما في مثل المقام.

---

(١) الوسائل ١٣: ٤٤٢ و٤٤٣ ب «٥٤» من أبواب أحكام الوصايا ح ٢ و٣ و٤ و٨ و٩.

(٢) البقرة: ٢٦٠.

(٣) التهذيب ٩: ٢٠٩ ح٨٢٨، والاستبصار ٤: ١٣٢ ح٤٩٨، الوسائل ١٣: ٤٤٧ ب «٥٤» من أبواب احكام الوصايا ح ١٢.

(٤) الحجر: ٤٤.

(٥) الوسائل ١٣: ٤٤٨ ـ ٤٤٩ ب «٥٥» من أبواب أحكام الوصايا ح ١ ـ ٣.

(٦) التوبة: ٦٠.

(٧) الوسائل ١٦: ١٨٦ ب «٣» من أبواب كتاب النذر والعهد ح ١ ـ ٤.

(٨) التوبة: ٢٥.

(٩) الوسائل ١٦: ٣٤ ب «٣٠» من أبواب كتاب العتق ح ١ و ٢.

(١٠) يس: ٣٩.

بل للاستدلال بالآية[١] وجه ثالث سالم عن المناقشات ومبرّأ عن شوائب الإيرادات، إلّا ما يلحق بالمكابرات التي لا مناص عنها في الاستدلالات، وهو الاستدلال بمنطوق الآية ومفهومها الموافقة لا المخالفة بتقريب: أنّ الظاهر من سياق الآية بالنظر إلى ما يفهم من أشباهها ونظائرها في المحاورات العرفية، هو اشتراط قبول قول الفاسق بالتبيّن أو التثبّت على اختلاف القراءات، الأعمّ من تحصيل الظنّ بصدقه ومن العلم، على ما في كتب اللغة[٢] من تفسير التبيّن عن الشيء: بطلب ظهوره ووضوحه والثبات في الأمر، بالأخذ فيه من غير تعجيل، حذراً عن فعل الجهلاء والسفهاء والوقوع بواسطته في معرض تنديم العقلاء.

وبقرينة ما ذكرنا من كون المراد بالتبيّن هو الأعمّ من الظنّي لا خصوص العلمي يظهر بل يتعيّن كون المراد من الجهالة في التعليل هو السفاهة، لا عدم العلم الأعمّ من الظنّ، كما هو معنى الجهل لغة[٣].

بل لا يبعد دعوى الفرق بين الجهل والجهالة، وأنّ كثيراً من استعمالات الثاني ورد في فعل ما لا يجوز فعله من السفاهة وعدم المبالاة والتجرّي، وهو أظهر الاحتمالين في قوله تعالى: ﴿**إنّما التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ**﴾[٤] ولعلّه مراد من فسّر الجهالة بإيثار اللذّة الفانية على اللذّة الباقية، ومن قال: أجمعت العصابة على أنّ كلّ ما عصي الله به فهو جهالة، وكلّ من عصى الله فهو جاهل: أي سفيه.

وبالجملة: فليس المراد التحذير عن مطلق حصول الندامة، فإنّ مجرّد حصول الندامة أمر لا ينفكّ عن السالك طريقاً لم يوصله إلى الواقع ولو كان طريقاً

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) راجع الفائق ١: ١٤٣، لسان العرب ١٣: ٦٨ مادّة (بين).

(٣) مجمع البحرين ٥: ٣٤٥ مادّة (جهل)، لسان العرب ١١: ١٢٩ مادّة (جهل).

(٤) النساء: ١٧.

قطعيّ الوصول إليه، بل المراد إنّما هو التحذير عن الوقوع في معرض تنديم العقلاء واستحقاقه الملامة على الجهالة بمعنى السفاهة.

فمفاد الآية حينئذٍ نظير مفاد ما هو المتداول في المحاورات العرفية من قول التجّار لعمالهم والحكّام لخدّامهم: إذا جاءك كتاب من قبلي فلا تعجل في الاقتحام على الأخذ بما فيه من قبل أن تستظهر واقعيته من اختتامه بالختام أو بغيره من الأمارات المحصّلة للظنّ بصدقه والمخرجة فعله عن فعل الجهلاء والسفهاء حذراً من إيقاع نفسك في معرض تنديم العقلاء بواسطة فعل ما من شأن الجهلاء والسفهاء.

والجملة: فكما يفهم من هذا المثال العرفي والنظير الوافي الشافي جواز الأخذ بما في الكتاب بل بكلّ ما يستظهر ويستأمن فيه عن فعل الجهالة والسفاهة وعن الوقوع به في معرض تنديم العقلاء وملامتهم بما يصحّ الاعتذار به عندهم لو انكشف الخلاف كذلك يفهم من الآية جواز الأخذ بمضمون النبأ بعد الاستظهار والاستئمان عن الجهالة، والوقوع في معرض تنديم العقلاء بما يصحّ الاعتذار به إليهم لو انكشف الخلاف، وعدم المصادفة من استظهار الوثاقة في خبر الفاسق والعدالة في غيره.

فيرجع محصّل مفاد الآية إلى تقرير بناء العقلاء في كيفية العمل بالأخبار وإلى الإرشاد إلى ما يقتضيه العقل وبناءالعقلاء من التحذير عن فعل السفهاء في العمل بالأخبار، حتى يحصل للعامل مأمن من تنديم العقلاء بما يصحّ الاعتذار به إليهم لو انكشف الخلاف، من استظهار وثاقه المخبر أو عدالته.

وإذا كان المناط والعلّة في القبول إنّما هو الاستئمان عن تنديم العقلاء بما يصحّ الاعتذار به إليهم لو انكشف الخلاف كان منطوق الآية ومفهومها الموافقة دالّاً بملاحظة ما يفهم من سياقها وتعليلها في المحاورات العرفية، على عدم جواز

الأخذ بما لم يستأمن معه من الوقوع في معرض تنديم العقلاء، وجواز الأخذ بمطلق ما يستأمن به عن فعل السفهاء ومعرضية تنديم العقلاء ممّا يصحّ الاعتذار به لو انكشف الخلاف، سواء كان المعمول به بعد الاستظهار خبر فاسق أو عادل؛ ضرورة أنّ عدالة المخبر المتبيّنة أولى وأقرب في المأمنية عن التنديم وصحّة الاعتذار به لو انكشف الخلاف من وثاقة الفاسق المتبيّنة، كما أنّ حرمة التأفيف للأبوين دالّاً بمنطوقها ومفهومها الموافقة على حرمة سائر أنواع الأذى بالأولوية.

ووجاهة توجيه دلالة آية النبأ[1] على حجّية الخبر بهذا التوجيه غير خفيّ على من له ذوق سليم وسليقة جيّدة في فهم مصبّ التعابير، وخصوصية مساق المحاورات العرفية، وأسلم من الإيرادات الموروردة على كلّ من التوجيهين المحكيين في المتن[2] ـ كما لا يخفى ـ وأوفق بشواهد سديدة وقرائن عديدة:

منها: شهرة الاستدلال بها من العلماء بل الإجماع العملي المستقرّ من الجميع في عصرنا على حجّية الأخبار، والعمل بها، المنحصر دليله في آية النبأ؛ إذ ليس في سائر الأدلّة أقوى منها من حيث وضوح الدلالة، فإنّ الشهرة البالغة إلى هذه المثابة لا إشكال في جابريّتها الدلالة على تقدير وجود قصور فيها ولو سلّمنا عدم جابرية مطلق الشهرة لها.

ومنها: دلالة سياقها ومصبّها بالتقريب المتقدّم والأشباه والنظائر العرفية، فإنّ إنكار دلالة سياقها على ذلك ليس بأهون من إنكار دلالة سياق الأمر المتعقّب للحظر في رفع الحظر مع كونه حقيقةً في الوجوب، ومن إنكار دلالة النهي في العبادات بل المعاملات على الفساد مع كونه حقيقةً في الحرمة، إلى غير ذلك من إنكار سياق ما له سياق من الأدلّة.

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) فرائد الاصول: ٧١.

ومنها: أنّ الآية لو دلّت على المنع من قبول قول الفاسق مطلقاً المستلزم للسكوت عن حكم قول العادل، أو المنع من قبوله أيضاً كما هو قضية كون المراد من التبيّن: التبيّن العلمي، ومن الجهالة: عدم العلم، وكذا قضية كلّ واحد من سائر الإيرادات الموروردة على الاستدلال بالآية لكان مضمونها تأكيداً لمضمون الآيات[1] الناهية عن العمل بالظن وما عدا العلم، بخلاف ما إذا دلّ على قبول قول المخبر بعد التبيّن فإنّه تأسيس، وهو أولى من التأكيد.

مضافاً إلى أنّ من المعلوم الواضح على من له ذوق سليم مبائنة مساق الآية لمساق الآيات الناهية جدّاً بحيث لا يمكن عرفاً حمل المساقين على إرادة مطلب واحد كما لا يخفى.

ومنها: أنّه لا إشكال في ثبوت المدّعى، وهو حجّية قول العادل، وقول الفاسق الموثّق في الخارج، ولهذا ترى استمرار العمل على حجّية الخبر الصحيح والموثّق والضعيف المنجبر، وبعد ثبوت المدّعى في الخارج فإمّا أن يفرض دلالة الآية عليه، أو على منعه، أو لا على وفاقه ولا على خلافه، بل على أمر مجمل ثالث، إذ المفروض عدم معنى ثالث سوى الحمل على الإجمال.

أمّا الفرض الثاني فيستلزم الالتزام بنسخ الآية لكون المفروض مخالفة مضمونها لما عليه العمل في الخارج، وهو مع ندوره لم يلتزم به أحد في تلك الآية.

وأمّا الفرض الثالث فيستلزم الالتزام بإجمال الآية؛ إذ المفروض عدم معنى ثالث سوى الحمل على الإجمال والأصل عدمه، سيما في كلام الشارع الذي هو معنى المبيّن فتعيّن الفرض الأول، وهو دلالة الآية على المدّعى وهو المطلوب.

ومنها: أنّه لو دلّ على المنع من العمل بما عدا العلم ـ كما هو مقتضى توهّم

---

(١) البقرة: ١٦٩، يونس: ٣٦، الاسراء: ٣٦، الجاثية: ٢٤، النجم: ٢٨.

كون المراد من التبيّن العلمي أو غيره من الإيرادات المتوهّم ورودها ـ لاستدعت البلاغة ـ وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال ـ أن يعبّر عنه بقوله: «إن جاءكم ظنّ لا تعملوا به» لا بقوله: «إن جاءكم فاسق» ولا بقوله: «فتبيّنوا» عوض لا تعملوا، ولا بتعليله التبيّن بالاحتراز عن الجهالة والوقوع في الندامة، فإنّ سياق كلّ واحد من التعبيرات المذكورة منافٍ لمقتضى البلاغة اللازمة في كلام ربّ البلاغة والبلغاء، وآبٍ إباءً كليّاً عن الحمل على المنع من العمل بما عدا العلم كما توهّم.

ومنها: أنّه لو دلّ على المنع من العمل بخبر الفاسق إلّا إذا اكتنف بما يفيد العلم لدلّ على اعتبار خصوص العلم وكون الخبر حاله حال الحجر في جنب الإنسان، وكان مفاد الآية نظير قولك: « لا تقبل قول الفاسق إلّا إذا انضمّ إليه ما هو مقبول» في انقطاع الاستثناء، ومعلوم إباء سياق الآية ومصبّها عن سياق هذا التنظير جدّاً.

ومنها: أنّه لو لم تدل الآية على قبول قول العادل للزم الالتزام بعدم مفهوم للشرط، أو الالتزام بعدم دلالة مفهومه على قبول قول العادل، لكونها سالبة بانتفاء الموضوع، وهو إن لم يجئكم فاسق فلا تتبيّنوا.

أمّا الأول فيستلزم مخالفة الأصل والظاهر، والغالب من أداة الشرط والجمل الشرطية.

وأمّا الثاني فيستلزم منافاة دلالة مفهوم الشرط لمنطوقه، أعني دلالة المفهوم على كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، ودلالة المنطوق على كونه أحسن حالاً منه، فلابدّ وأن يدلّ على قبول قول العادل بدلالة المنطوق والفحوى، أو بدلالة مفهوم الشرط، لكن لا على ما هو الظاهر من كون الشرط للتبيّن هو المجيء وموضوعه الفاسق، ليلزم كون المفهوم سالبة بانتفاء الموضوع، أعني قولنا: «إن لم يجئكم الفاسق فلا تتبيّنوا» بل على أن يكون الشرط للتبيّن

هو الفسق والموضوع المعتبر اتّحاده في المنطوق والمفهوم هو الجائي ليرجع منطوقه إلى معنى: « إن فسق الجائي فتبيّنوا» لا «إن جاء الفاسق فتبيّنوا» ليكون مفهومه «إن لم يفسق الجائي فلا تتبينوا» لا «إن لم يجيء الفاسق».

وبعبارةٍ: إنّ الشرط للتبيّن هو فسق المنبيء والجائي، لانبأ الفاسق ومجيئه، فالموضوع المعتبر اتّحاده في المنطوق والمفهوم حينئذٍ هو المنبيء لا الفاسق، ليرجع منطوقه إلى معنى: «إن فسق المنبيء فتبيّنوا» ومفهومه: « إن لم يفسق المنبيء فلا تتبيّنوا» لا إلى معنى: «إن أنبأ الفاسق فتبيّنوا» ليكون مفهومه: «إن لم ينبيء فلا».

فالدلالة على عدم التبيّن عن قول العادل وإن كان بحسب الظاهر من مفهوم الوصف بل اللقب إلّا أنّه بالتأويل راجع إلى مفهوم الشرط والحامل على هذا التأويل أنّ المناسب لتعليل الآية ولما هو المعلوم من الخارج كون الشرط للتبيّن هو الفسق، لا المجيء وكون المجيء لمجرّد الربط لا الشرط، ولمراعات مطابقة الكلام لمقتضى الحال الذي هو معنى الفصاحة والبلاغة، فكأنّ هذين الأمرين مع أصالة عدم إلغاء الشرط عن المفهوم من قرائن جعل الشرط هو الفسق، والموضوع المعتبر اتّحاده في المنطوق والمفهوم هو الجائي، دون ما يقتضيه ظاهر اللفظ من العكس، أعني جعل المجيء شرطاً، والفاسق موضوعاً، وعلى ذلك يؤل المنطوق إلى قولك: «إن فسق الجائي فتبينوا» ومفهومه: «إن لم يفسق فلا» دون العكس، أعني: «إن جاء الفاسق فتبينوا» و«إن لم يجيء الفاسق» فلا.

لا يقال: إنّ جعل الخارج قرينة التأويل المذكور ليس بأولى من جعله قرينة إلغاء المفهوم للشرط رأساً.

لأنّا نقول: القرينة المذكورة قرينة صارفة عن الأخذ بظاهر الشرط، ولا ريب أنّ المرجع بعد تعذّر الحقيقة إلى أقرب المجازات عرفاً، ومن المعلوم أنّ

بقاء مفهوم الشرط على الوجه المخالف للظاهر أقرب عرفاً من طرح مفهومه رأساً، كما لا يخفى.

ولو سلّمنا طرح مفهومه رأساً فقد عرفت أنّ وجه الاستدلال بالآية لا ينحصر في ثبوت المفهوم لها.

فتلخّص ممّا ذكرنا عدم انحصار الاستدلال بالآية في الأخذ بظاهر مفهوم شرطه، أو بصرف مفهوم وصفه حتى يرد على كلّ منهما ما أورده الماتن[1] تبعاً للغير، بل للاستدلال بها وجهان آخران سليمان عمّا أورد:

أحدهما ـ وهو العمدة ـ: الاستدلال بمنطوقها ومفهومها الموافقة بالتقريب والتنظير والتشبيهات المتقدّمة.

والآخر: هو الاستدلال بمفهوم شرطها على الوجه الراجع إلى السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع، لوجود القرينة الصارفة عن ظاهر الشرط، وهي مناسبة التعليل وعدم انطباقه على غير صفة الفسق والمناسبة الاقترانية بينه وبين الحكم بالتبيّن.

فالاستدلال في الظاهر وإن كان بمفهوم شرطه إلّا أنّه في الواقع ليس بظاهر الشرط حتى يرد عليه ما أورده الماتن[2] من عدم دلالة ظاهر الشرط على المدّعى، بل إنّما هو بضميمة القرينة الصارفة عن الظاهر، وهي مناسبة التعليل وغيره.

وكذلك الاستدلال في الظاهر وإن كان بمفهوم وصفه إلّا أنّه في الواقع ليس بصرف مفهوم وصفه حتى يرد عليه ما أورده المصنف من عدم ثبوت مفهوم للوصف سيما في المقام، بل إنّما هو بضميمة قرينة أنّ وقوعه في خبر الشرط

---

(١) فرائد الاصول: ٧٢.

(٢) فرائد الاصول: ٧١.

المذكور يقلبه مفهوم شرط، كما أنّ تعقب الأمر لتوهّم الحظر قرينة قلب مدلوله الإلزامي بغير الإلزام وهو رفع الحظر، أو بضميمة أنّ المناسبة الاقترانية ـ وهي الفسق للحكم بالتبيّن ـ قرينة ثبوت المفهوم للوصف وإن لم يعتمد على موصوف، كما أنّها قرينة ثبوته له في قوله ﷺ: «**ليّ الواجد يحلّ عقوبته وعرضه**»[1] «**ومطَلّ الغني ظلم**»[2].

ثمّ إنّه وإن علم ممّا ذكرنا دفع حلّ من الإيرادات الموروده على الاستدلال بالآية بل كلّها إجمالاً إلّا أنّه لابأس بالتعرّض في رفع كلّ واحد منها تفصيلاً، وهي على ما قاله الماتن[3] تبلغ إلى نيف وعشرين، والنيف ـ بتشديد الياء وتخفيفها ـ اسم عدد مبهم لمرتبة من مراتب ما فوق الاثنين إلى العشرة، كما أنّ البضع ـ بكسر الباء ـ اسم عدد مبهم أيضاً لمرتبة من مراتب ما فوق الاثنين والتسعة، فلا يتجاوز إطلاقه عن التسعة، كما لا يتجاوز إطلاق النيف بإحدى لغتيه عن العشرة.

وكيف كان، فمن جملة الإيرادات الموروده على الاستدلال بالآية ما اعترف المصنف بوروده وعدم إمكان الذبّ عنه مشيراً إليه بقوله: «إن كان الاستدلال راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف ففيه: أنّ المحقّق في محلّه عدم اعتبار المفهوم في الوصف، سيما الغير المعتمد على موصوف محقّق كما في ما نحن فيه، فإنّه أشبه بمفهوم اللقب، وإن كان باعتبار مفهوم الشرط ففيه: عدم دلالة مفهوم

---

(١) الأمالي للشيخ الطوسي: ٥٢٠ ح١١٤٦، وسائل الشيعة ١٣: ٩٠ ب ٨ من أبواب الدين والقرض ح ٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٢ ضمن ٨٢٨، الوسائل ١٣: ٩٠ ب «٨» من أبواب الدين والقرض ح ٣.

(٣) فرائد الاصول ٧١ ـ ٧٢.

شرطه على المدّعى، لكونه سالبة بانتفاء الموضوع...»[١] إلى آخر بيانه.

وقد عرفت الجواب عنه، لكن لا بما أُجيب تارةً: بأنّ مفهوم إن جاءكم فاسق...إلخ وهو عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل فلا يجب تبيّنه، فالمطلوب وهو عدم وجوب التبيّن عن خبر العادل داخل في المفهوم وإن لم يكن هو هو فلا ينحصر المفهوم في السالبة بانتفاء الموضوع.

وتارةً أُخرى: بأن حمل المفهوم على السالبة بانتفاء الموضوع خلاف الظاهر ومجاز لا يصار إليه، حتى يندفع الأوّل بما أشار إليه الماتن[٢] أخذاً من القوانين «بأنّ المراد من التبيّن هو طلب ظهور حال الفاسق، فمفهومه هو عدم وجوب تبيّن حال خبر الفاسق لا خبر العادل، للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق والشرط والجزاء[٣]، ويندفع الثاني بما استبدّ به الماتن[٤] ردّاً على القوانين من أنّ المفهوم في الآية ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هنا قضية لفظية سالبة دائرة بين كونها بسلب المحمول أو الموضوع حتى يكون الأصل والظاهر مع السلب بسلب المحمول.

بل الصواب الجواب أولاً: بعدم انحصار الاستدلال في اعتبار مفهوم شرطها أو وصفها وأنّ للاستدلال وجه ثالث، وهو الاستدلال بمنطوقها ومفهومها الموافقة حسبما تقدّم توجيهه.

وثانياً: سلّمنا الانحصار، لكن الاستدلال ليس بظاهر مفهوم شرطها ولا بصرف مفهوم وصفها، بل إنّما هو بواسطة أنّ وجود المناسبة الاقترانية للحكم بالتبيّن وعدم انطباق التعليل على غير صفة الفسق، وكون المفهوم من أظهر فوائد الشرط والوصف.

(١ و ٢ و ٤) فرائد الاصول: ٧٢.

(٣) قوانين الاصول ١: ٤٣٣، بتصرّف.

أمّا قرينة ثبوت مفهوم الوصف لها وإن لم يعتمد على الموصوف كما هي قرينة ثبوته في قوله عليه السلام: «**ليّ الواجد يحلّ عقوبته**»[١] «**ومطلّ الغني ظلم**»[٢].

وأمّا قرينة صرف الشرط عن ظاهره، أعني قرينة صرف تعليق الشرط على المجيء إلى تعليقه على الفسق حسبما تقدّم تفصيله وتقريبه من كون المجيء إنّما ذكر للربط، وتطبيق الكلام لمقتضى الحال، لوضوح عدم مناسبة الحكم والتعليل له بخلاف صفة الفسق.

ومن جملة الإيرادات المورودة: ما نقل عن بعض من أنّه لا عموم ولا إطلاق للمفاهيم حتى يتمسّك به، ضرورة كون العموم والإطلاق من صفات اللفظ لا المعاني، والمفاهيم من مقولة المعاني لا الألفاظ، فهي على ذلك مجملة لا مبيّنة حتى يتمسّك بها؛ لضرورة مفهوم في «السائمة زكاة» أنّ المعلوفة ليست كالسائمة، وأمّا كونها مطلقاً، أو في بعض الأفراد فمسكوت عنه، ومجمل من تلك الحيثية. إنتهى.

وفيه: أنّ المقرّر في محلّه عندنا معاشر المشهور استتباع كلّ مفهوم لمنطوقه في العموم والإطلاق، وكون العموم والإطلاق من صفات الألفاظ إنّما هو في الاصطلاح، وأمّا في غيره فيشترك المعاني مع الألفاظ في الاتّصاف بالعموم والإطلاق، فالمفهوم وإن لم يتّصف بالإطلاق والعموم اللفظي إلّا أنّه يتّصف بالعموم والإطلاق المعنوي.

مضافاً إلى أنّ الإجمال ممّا هو معدوم النظير أو قليل النظير في كلام الشارع المبيّن للأحكام الشرعية، بحيث لا يصحّ الحمل عليه إلّا بدليل، وإذ ليس فليس. فتدبّر؛ فإنّ ارتكاب الإجمال إمّا ناشيء عن عجز المتكلّم من البيان، وهو محال على الشارع القادر على كلّ شيء، وإمّا ناشيء عن عجز المخاطب عن فهم

(١ و ٢) تقدّم ذكر مصادرهما في ص: ٣١٦ هامش (١ و ٢).

البيان، وهو خلاف المفروض في الأحكام، ولهذا قلّ صدور الإجمال من الشارع في مقام بيان الأحكام، حتى قالوا بعدمه رأساً.

ومن جملة الإيرادات التي زعم الماتن[١] ﷺ ورودها: ما حكاه عن محكي العدّة[٢] والذريعة[٣] ومجمع البيان[٤] والمعارج[٥] من أنّا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إنّ مقتضى عموم التعليل وحجّية منصوص العلّة وجوب التبيّن في كلّ خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيتعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل مادّة الاجتماع خبر العادل الغير المفيد للعلم، ومادّة الافتراق من جانب المنطوق خبر الفاسق الغير المفيد للعلم، فإنّ المنطوق يدلّ على لزوم التبيّن عنده، والمفهوم لا يعارضه، ومن جانب المفهوم خبر العادل المفيد للعلم، فإنّ المفهوم يدلّ على لزوم الأخذ به والمنطوق لا يعارضه، وإذا كان الترجيح مع ظهور التعليل أُدخل مادّة الاجتماع فيه... إلى آخر ما في المتن.

ويدفعه أيضاً أوّلاً: بأنّ عمدة استدلالنا إنّما هو بمنطوق الآية ومفهومها الموافقة بمعونة سياقها ومصبّها الدالّ على حجّية مطلق الأخبار، المأمون فيها عن الوقوع في فعل الجهلاء ومعرض تنديم العقلاء، سواء كان المخبر عادلاً أم فاسقاً، وعلى ذلك لا يكون المفهوم معارضاً لمنطوقها بل هو مؤكّداً ومصرّحاً ببعض ما هو داخل في ظاهر المنطوق.

وثانياً: سلّمنا المعارضة وانحصار الاستدلال في أخذ المفهوم، لكن نقول:

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٢.

(٢) عدة الاصول ١: ١١٣.

(٣) الذريعةالى اصول الشريعة ٢: ٥٣٦.

(٤) مجمع البيان ٥: ١٣٣.

(٥) معارج الاصول: ١٤٥ـ١٤٦.

إنّ المراد من النبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، وكلّ مفهوم تابع لمنطوقه عموماً وخصوصاً، وإذا فرض كون المنطوق مختصّاً بما لا يعلم فالمفهوم أيضاً كذلك، وإذا كان المفهوم أخصّ مطلقاً من المنطوق قدّم عليه وخصّص عمومه من طرف التبيّن.

وثالثاً: سلّمنا عموم المفهوم للنبأ المعلوم وأعمّيّته من المنطوق من هذا الوجه، لكن نقول: إنّ المفهوم وإن كان بواسطة شمول حكمه لكلّ من خبري العادل العلمي والظنّي أعمّ من المنطوق من وجه، إلّا أنّه بعد ندور وجود العلميّ منه يصير في حكم الأخصّ المطلق من المنطوق، فيقدّم عليه ويكون المفهوم مخصّصاً لعموم المنطوق على ما هو المشهور المنصور في محلّه، من مخصّصية مفهوم المخالفة لعموم المنطوق مطلقاً ولو كان علّة.

ودعوى الماتن[1] اختصاص تخصيص المفهوم العموم بالمختصّ المنفصل، ممنوع الأصل.

كما انّ ادّعاءه اختصاص تخصيصه العموم بغير العلّة والمعلول ممنوع الإطلاق؛ لأنّ استتباع المعلول العلّة عرفاً في العموم والخصوص إنّما هو إذا كان المعلول منطوقاً به، كما في مثل: لا تأكل الرمان لأنّه حامض في الخصوص، ولأنّه قابض في العموم، وأمّا المعلول الغير المنطوق به فاستتباعه العلّة المنطوق بها غير معلوم من العرف.

لا يقال: المفهوم وإن لم يستتبع العلّة بالأصالة إلّا أنّه يستتبعه بواسطة استتباعه المنطوق المستتبع للعلة، نظراً إلى أنّ تابع التابع تابع.

لأنّا نقول: المنطوق إنّما يستتبع العلّة عرفاً، إذا لم يكن له مفهوم مخالف للعلّة عرفاً في العموم والخصوص، كما في المثالين المتقدّمين، وأمّا إذا كان له

---

(١) فرائد الاصول: ٧٣.

ذلك المفهوم، كما في مثل: «لا تأكل الرمان إن كان حامضاً، لأنّه قابض» فاستتباع المعلول العلّة في العموم ليس بأولى من العكس، وهو استتباع العلّة المعلوم في الخصوص، بل هو الأولى نظراً إلى أنّه ليس لعموم التعليل تحكيم على المعلول المعاضد خصوصه بخصوص المفهوم ما كان له من التحكيم عليه عند إنفراده.

ورابعاً: نمنع عموم المنطوق بواسطة عموم التعليل، لما عرفت من أنّ المراد من تعليل التبيّن بالاحتراز عن الندامة ليس الاحتراز عن مطلق الندامة، ضرورة كون الاحتراز عن مطلق الندامة لا يمكن حتى في العمل بالقطعيات والعلميات الغير المصادفة للواقع، بل المراد إنّما هو الاحتراز عن الوقوع في معرض تنديم العقلاء واستحقاق ملامتهم، وكون العمل بخبر العادل ممّا هو في معرض تنديم العقلاء أوّل الكلام.

ومن جملة الإيرادات: ما حكاه الاستاذ العلّامة عن بعضٍ، من أنّ الآية الشريفة ليس لها مفهوم شرط ولا وصف، من جهة ورود الشرط والقيد بالفسق مورد الغالب؛ نظراً إلى أنّ أغلب المخبرين فسّاقاً بالعيان، مضافاً إلى البرهان وهو قوله تعالى: **﴿وَما أَكْثَرُ النّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾**[1] فالحكم بالتبيّن عن خبر الفاسق ليس له مفهوم، وهو عدم التبيّن عن خبر العادل، كما أنّه لا مفهوم للشرط في قوله تعالى: **﴿وَلا تُكرهوا فَتَياتِكُم عَلَى البِغاءِ إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾**[2] لورود شرطه مورد الغالب ولا للوصف في قوله تعالى: **﴿وَرَبائبكم اللاتي في حُجُورِكم﴾**[3] لورود الوصف مورد الغالب.

ويدفعه أولاً: بما مرّ غير مرّة من أنّ عمدة استدلالنا بمنطوق الآية ولا

---

(١) يوسف: ١٠٣.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) النساء: ٢٣.

ينحصر استدلالنا بالمفهوم حتى يمنع دلالة المنطوق عليه بوروده مورد الغالب.

وثانياً: سلّمنا انحصار وجه الاستدلال في المفهوم، وسلّمنا أغلبية الفاسقين من العادلين، إلّا أنّا نقول: أنّ المراد من الفاسق اللازم في خبره التبيّن ليس مطلق الفاسق حتى يكون أغلب وجوداً من العادل، بل المراد من الفاسق بقرينة المناسبة الاقترانية وانطباق التعليل عليه لا على غيره هو الفاسق في الإخبار، أعني الكذوب وكثير الكذب، ولا ريب أنّ الكذّابين في نوع الإخبار أقلّ قليل من الصادقين وإن كانوا فسّاقاً.

ومن جملة الإيرادات الموروده على الاستدلال بالآية: ما حكاه الاستاذ أيضاً عن شريف العلماء من أنّ الآية المذكورة من الخطابات الشفاهية، ولا يجوز الاستدلال بظاهر شيء من الخطابات الشفاهية على تقدير ظهوره لغير المشافهين بها؛ نظراً إلى أنّه وإن أمكن لغير المشافهة مجرى أصالة عدم القرينة في نفي القرائن اللفظية المحتملة وجودها للمشافهة إلّا أنّه لا يمكن له مجرى الأصل في نفي القرائن الحالية إمّا لعدم حصول الظنّ من نفيها بالأصل، نظراً إلى كثرتها، وإمّا لعدم مجرى للأصل في نفيها، نظراً إلى أنّ الشكّ في وجود القرينة الحالية بعد العلم بوجود أصل الحالة المكتنفة بالمشافهة، وكون الشكّ ليس في أصل وجودها، بل في كونها حالة صارفة للظاهر عن ظهوره، أو حالة معاضدة للظاهر، أو حالة ساكتة راجع إلى الشكّ في الحادث لا الحدوث، وإلى الشكّ في قرينية الشيء الموجود لا في أصل وجود القرينة.

ويدفعه: ما تقرّر في محلّه في باب الخطاب الشفاهي وغيره من أنّه لافرق بين المشافه وغيره في مجرى الأصل لنفي كلّ ما يحتمل من القرائن، سواء كانت لفظية أم حالية.

وإن قلنا باختصاص توجّه الخطاب إلى المشافهين وافتراق المشافه عن

غيره باختصاص توجّه الخطاب إلى المشافه دون غيره غير فارق في مجرى أصالة عدم القرينة وغلبة عدمها، وحصول الظن منها سيما الظنّ النوعي، كما أنّ افتراق القرائن الحالية عن غيرها بواسطة كون الشكّ فيها في قرينية الشيء الموجود، وفي غيرها في أصل وجود القرينة غير فارق في مجرى الأصل والغلبة وحصول الظن منه سيما الظن النوعي، حسبما قررّ في محلّه، ومن شاء راجع، فلا نطيل بالإعادة.

بقي الكلام في سائر الإيرادات الموروردة على الاستدلال بالآية، وقد تصدّى الماتن[1] ﷺ لدفعها على وجه يغنينا على التعرض لها استقلالاً بالتعرّض لبعض كلماته استتباعاً.

قوله: « فطرح المفهوم والحكم بخلوّ الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص».

[أقول :] لا يقال: هذا رجوع إلى مقتضى الإيراد الأول، وهو إنكار المفهوم للآية.

لأنّا نقول: رجوع كلّ من الإيرادين إلى إنكار المفهوم لا يضرّ في استقلال كلّ منهما بعد اختلاف جهتي الإنكار؛ فإنّ مقتضى الإيراد الأول هو إنكار المفهوم من جهة عدم المقتضي له، ومقتضى الإيراد الثاني هو إنكاره لا من جهة عدم المقتضي له بل من جهة وجود مانع خارجي، وهو التعارض وترجيح معارضه.

قوله: «فلعلّ النكتة التنبيه على فسق الوليد».

أقول: احتمال كون النكتة التنبيه على فسق الوليد ليس بأولى من احتمال كونها لأجل التنبيه على غلبة عدم استفادة الظنّ من خبر الفاسق.

وأمّا ما قيل من أنّه لو أُريد به التنبيه على فسق الوليد لكان الأنسب تعريف

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٢ ـ ٧٨.

الفاسق لا تنكيره ففيه: أنّ تعريفه يوجب اختصاص حكم التبيّن به، لا تعميمه كلّ فاسق.

ثمّ إنّ هذا الوليد هو وليد بن عقبة.

وفي الصافي: «**روي أنّ النبيﷺ بعث وليد بن عقبة إلى بني المصطلق ليجمع الصدقات وكان بينه وبينهم إحنة، فلما سمعوا به استقبلوه فحسبهم مقاتليه، فرجع وقال لرسول اللهﷺ: قد ارتدّوا ومنعوا الزكاة فهمّﷺ بقتالهم فنزلت**»[١].

وفيه عن القمّي «نزلت في عائشة حين رمت مارية القبطية واتهمتها بجريح القبطي، فأمرﷺ بقتل جريح لتظهر كذبها وترجع عن ذنبها»[٢] فما ندمت وما رجعت[٣].

ويؤيّد الأول: ما عن الاحتجاج عن الحسنعليه السلام في حديث قال: «**وأمّا أنت يا وليد بن عقبة فوالله ما ألومك أن تبغض علياً وقد جلدك في الخمر ثمانين جلدة، وقتل أباك صبراً بيده يوم بدرٍ، أم كيف: تسبّه فقد سمّاه الله مؤمناً في عشر آيات من القرآن، وسمّاك فاسقاً وهو قوله: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾**»[٤].

ويؤيّد الثاني ما ورد[٥] من أنّ أول حدّ يجريه الحجّة على النسوة في الرجعة هو حدّ هذه القاذفة، وأنّهعليه السلام يخرجها من قبرها ويحدّها.

مضافاً إلى احتمال البطون والتقية، والموافقة للعامّة في الأول، دون الثاني.

قوله: «والنسبة عموم من وجه».

(١و٢) تفسير الصافي ٥: ٤٩.

(٣) لاحظ تفسير القمي ٢: ٣١٨ـ ٣١٩.

(٤) الاحتجاج ١: ٢٧٦.

(٥) بحار الانوار ٢٢: ٢٤٢، وفيه اختلاف في اللفظ.

[أقول :] مادّة الاجتماع في خبر العادل المفيد للظنّ، ومادّة الافتراق من جانب الآيات الناهية لا ظن المستفاد من غير الخبر، ومن جانب الآية المستدلّ بها خبر العادل المفيد للعلم.

قوله: « فالمفهوم أخصّ مطلقاً من ...إلخ».

[أقول :] وذلك لأنّ المفهوم يتبع منطوقه عموماً وخصوصاً، والمفروض كون المنطوق مختصّاً بما لا يعلم نظراً إلى التبيّن الغير المجامع لما يفيد العلم، فالمفهوم أيضاً كذلك فيصير أخصّ.

قوله: « وأمّا منع ذلك ...إلخ».

[أقول :] دفع ما لعلّه يتوهّم من المنافاة بين الحكم بأقوائية المفهوم، وتقديمه على العموم هنا، وبين الحكم بالعكس في ما تقدّم من الإيراد الثاني، فأجاب في رفع المنافاة بما حاصله: أنّ الحكم بتقديم المفهوم على عموم العامّ وأقوائيته منه هنا إنّما هو على تقدير ثبوت المفهوم وتقدير التعارض بينه وبين العامّ، والحكم بالعكس ثمّة إنّما هو على تقدير عدم ثبوت المفهوم والتعارض.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الحكم بأقوائية المفهوم وتقديمه على عموم العام هنا إنّما هو باعتبار ملاحظة عموم العامّ من حيث هو، والحكم بالعكس ثمّة إنّما هو باعتبار ملاحظة كون العموم عموماً معلّلاً به الجملة الشرطية بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه، وبين الاعتبارين بون بعيد.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الحكم بأقوائية المفهوم وتقديمه على عموم العامّ هنا إنّما هو مع الإغماض عن حكومة ظهور الجملة الشرطية المعلّلة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه على إفادة المفهوم، والحكم بالعكس ثمّة إنّما هو بملاحظة الحكومة، وشتّان ما بينهما.

قوله: « فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولاً ثمّ ملاحظة النسبة بين

العامّ بعد ذلك التخصيص وبين الخاصّ الآخر».

[أقول :] وذلك لأنّ كلّاً من الخاصّين في عرض واحد لا مرتّبين في الطول، فملاحظة النسبة بين تخصيص العامّ بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، سواء اتّحد زمان صدور المخصّصين أو اختلف، إذ المفروض أنّ التخصيص كاشف عن المراد.

نعم لو فرض في التخصيص البداء أو النسخ بأن وقع بعد حضور وقت العمل صحّ وجاز ملاحظة النسبة بين تخصيص العام وبين الخاصّ الذي فرض بهذا الوجه.

قوله: «ومنها: أنّ المفهوم لو دلّ على حجّية خبر العادل لدلّ على حجّية الإجماع الذي أخبر به السيّد»[1].

أقول: وجه الملازمة واضحة حسبما أشار إليه الماتن[2]ﷺ، وأمّا وجه بطلان اللازم، وهو الدلالة على حجّية خبر السيّد فلأنّه يلزم من وجود دلالة الآية على حجّية الأخبار عدم الدلالة على حجّية الاخبار، وما يلزم من وجوده عدم نفسه فهو محال وباطل.

قوله: «في عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول».

أقول: ويندفع هذا الجواب بمنع عدم شمول الآية للإجماع نقضاً، وحلّاً بالتفصيل الذي قدّمناه في بحث الإجماع المنقول بأبلغ وجه وأبسط، فلا نطيل بالإعادة.

قوله: «أنّ إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ»[3].

أقول: جواب الإيراد المذكور بمجرّد معارضة إخبار السيّد لإخبار الشيخ

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٤، ولاحظ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٢٩ و٥٣٧.

(٢) فرائد الاصول: ٧٤.

(٣) عدّة الاصول ١: ١٢٦.

لا يتمّ إلّا على القول بأنّ المرجع بعد التعارض إلى التساقط، ليبقى المفهوم سليماً عن المعارض، أو على ترجيح إخبار الشيخ بالمرجّحات والمعاضدات الآتية.

أمّا المبنى الأول فظاهر جواب الماتن[1] وإن كان معتمداً عليه إلّا أنّه مبنى فاسد؛ لوضوح أنّ المرجع في تعارض الخبرين إنّما هو إلى التخيير، لكن لا لأنّ اعتبار الأخبار من باب الموضوعية والأسباب كما توهّم، بل لأنّ اعتبارها وإن كان من باب الطريقية والكشف، وأنّ الأصل في تعارض الطريقين والكاشفين إنّما هو إلى التساقط والطرح والرجوع إلى الاصول العملية، إلّا أنّ التعبّد بأخبار العلاجية يقتضي التعبّد بالتخيير الظاهري في الخبرين المتعارضين بعد فقد المرجّح.

وأمّا المبنى الثاني فهو وإن كان مبنى صحيحاً إلّا أنّ الماتن ﷺ لم يعتمد جوابه عليه هنا، بل اعتمد الجواب على مجرّد المعارضة فالمبنى الصحيح لم يعتمد عليه الجواب، والمعتمد عليه الجواب غير صحيح.

قوله: «لايمكن دخول هذا الخبر تحت الآية، أمّا أولاً ...إلخ».

أقول: هذا الجواب راجع إلى منع الملازمة الموجودة في كلام المورد، وهو دخول قول السيّد[2] في الآية بأنّ دخول قول السيّد في الآية يستلزم خروج نفسه، وما يلزم من وجوده عدم نفسه لا يصلح للوجود، ووجوده باطل ومحال، وإذا بطل اللازم ـ وهو وجود ما يلزم من وجوده عدم نفسه ـ فالملزوم وهو دخول قول السيّد تحت الآية مثله في البطلان، وإذا بطل الملزوم وهو دخول قول السيد تحت الآية بواسطة بطلان لازمه سلمت دلالة الآية على حجّية الاخبار، وهو المطلوب.

---

(١) فرائد الاصول: ٧٤.

(٢) لاحظ ص ٣٢٦، الهامش «١».

قوله: « فتأمّل».

[أقول :] إشارة إلى أنّ الإجماع المدّعى إجماع تقييدي عملي فجهة العمل فيه مختلف، فإنّ جهة خروجه عند النافين هو عدم حجّية الخبر الواحد، وعند المثبتين هو مقتضى قيام الأدلّة على حجّية الخبر الواحد، والإجماع العمليّ التقييدي وهو المختلف فيه جهة العمل ليس بحجّة لعدم استكشاف القطع بقول المعصوم منه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ موافقة النافين لحجّية الخبر مع المثبتين على خروج الإجماع الذي أخبر به السيّد على تحت خبر الواحد إنّما هو من حيث كونه خبراً، وأمّا من حيث إنّ مخبره هو المطابق للواقع في زعمهم فلم يوافقوا المثبتين في خروجه البتّة، ومع عدم موافقتهم المثبتين على خروجه كيف يحصل القطع بقول المعصوم! الذي هو معنى الإجماع على خروجه.

قوله: « وقد أجاب بعض من لا تحصيل له».

أقول: وجه كون هذا الجواب ممن لا تحصيل له عدم محصّل لجوابه؛ وذلك لأنّ مقصوده من الجوب إمّا عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول، وإمّا شمولها، ووجه عدم محصّل لجوابه، أمّا على الأول فلعدم رجوعه إلى جواب آخر وراء الجواب الأول، وهو عدم شمول النبأ للأخبار الحدسية، وأمّا على الثاني فلعدم رجوع تفرقته في الاعتبار بين الإجماع المنقول وظاهر الكتاب إلى فارق، بعد فرض كون الإجماع المنقول جزئياً من مدلول أحد جزئيّات ظاهر الكتاب.

فتلخّص ممّا ذكرنا ارتفاع الإيراد المذكور ببعض الأجوبة المذكورة له، لابكلّ واحدة واحدة منها.

ثمّ إنّ للخصم أن يورد على كلّ الاجوبة المذكورة بتقريب: أنّ إثبات ظهور

الآية في حجّية الخبر ودفع الإيرادات المذكورة عليه بالنقض والإبرام، وبقولك: إنّ دخول قول السيّد في الآية يستلزم خروجه أو يستلزم الاستهجان العاديّ الذي هو فضيح بالغاية وأشبه شيء بالأكل من القفا، وعدم وجود نكتة رافعة لذلك الاستهجان، وغير ذلك كلّها مستندة إلى ظنّ المجتهد، والظهور الاستنباطي المستند إلى فهم المجتهد وحدسه، الذي يكون حجّيته أوهن بمراتب من حجّية ظنّ الخبر، وإثبات حجّية الظنّ الحاصل من الخبر بتلك الظنون المستنبطة الراجعة إلى فهم المجتهد وظنّه إثبات للشيء بما هو أوهن منه، أو بما هو مثله في عدم ثبوت حجّيته، فإثبات حجّية خبر الواحد من باب الظنّ الخاصّ فرع إثبات المثبت له من باب الظنّ الخاصّ، وهو أول الكلام في الظنون الاجتهادية، ومن المعلوم أنّ النتيجة تابعة لأخسّ مقدّماته. انتهى.

ولكن لنا دفع هذا الإيراد أيضاً: بدعوى حجّية فهم المجتهد والظنون الاجتهادية من أهل خبرة كلّ فنّ من الفنون من باب الظنّ الخاصّ بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلوا أهلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعلَمُون**﴾[1] وبغير ذلك من الوجوه التي قدّمناها لإثبات حجّية قول اللغوي في المباحث السابقة.

أو بدعوى أنّ المستند إلى فهم المجتهد وظنونه الاجتهادية والاستنباطية في المقام إنّما هو دفع الموانع والإيرادات المورودة على الآية، وأمّا أصل المقتضي وظهور الآية في حجّية خبر الواحد فلم يستند ثبوته إلى فهم المجتهد وظنونه الاجتهادية الاستنباطية، بل هو أمر ثابت بفهم العرف لا حاجة إلى إثباته بفهم المجتهد، إلّا من باب إرشاد الغافل عن فهم العرف وتنبيهه إليه، ومن المعلوم حجّية الظواهر العرفية من باب الظنّ الخاصّ وعدم خروجها عن الظهور المستند إلى العرف بواسطة إعمال الظنون الاجتهادية لدفع موانعها وتنبيه الغافل عنها؛

---

(١) النحل: ٤٣، الانبياء: ٧.

لوضوح كون المراد من الظواهر العرفية الثابت حجّيتها بالخصوص هو المستند ظهوره إلى العرف من جهة المقتضي، لا من جميع الجهات حتى من جهة دفع الموانع كما زعم.

ومن جملة الإيرادات الغير الواردة على الآية: أنّ الأمر بالتبيّن في منطوقها ظاهر في الوجوب النفسي، وعلى تقديره يكون المفهوم ـ وهو عدم وجوب التبيّن نفساً عن خبر العادل ـ أعم من التوقّف في خبره ومن قبول خبره قبل التبيّن ومن ردّه قبل التبيّن، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ.

ويندفع هذا الإيراد أيضاً: لكن لا بما قيل من أنّ التوقّف والردّ لخبر العادل قبل التبيّن يستلزم كونه أسوأ حالاً من الفاسق، وبطلان هذا اللازم قرينة تخصيص عموم المفهوم بإرادة قبول خبره قبل التبيّن، لا الردّ والتوقّف حتى يدفعه منع الملازمة المذكورة بما أشار إليه الماتن[1] من أنّ الآية على تقدير أن يكون المراد من وجوب تبيّنه وجوبه نفساً ،الذي هو مبنى الإيراد المذكور، ساكتة عن حكم العمل بالخبر قبل التبيّن أو مع تعذّره، فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبيّن، كما أنّهما يشركان قطعاً في جواز العمل بعد التبيّن والعلم بالصدق، لأنّ العمل حينئذٍ بمقتضى التبيّن لا باعتبار الخبر، فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوأ حالاً، بل مستلزم لمرتبة كاملة للعادل على الفاسق؛ فإنّ التفتيش عن الحال والاستكشاف عن الباطن نوع استخفاف وإذلال، ولا يرضاه في حقّ العادل نظراً إلى الاحترام والإجلال.

بل الصواب في الجواب إنّما هو أوّلاً: بما مرّ غير مرّة من أنّ وجه الاستدلال بالآية لا ينحصر في مفهومها.

---

(١) فرائد الاصول: ٧٧.

وثانياً: أنّ الأمر بالتبيّن وإن كان ظاهراً في الوجوب النفسي بملاحظة نفسه إلّا أنّه ظاهر في الوجوب الشرطي بملاحظة القرائن المكتنفة به، من المناسبة الاقترانية، وعدم إنطباق التعليل على وجوبه النفسي، ومن قيام الإجماع على عدم وجوبه نفساً، ومن مخالفة وجوبه نفساً لقاعدة «نفي العسر والحرج»، ولقاعدة «نفي التفتيش والتجسّس»، وقاعدة «أصالة الصحة في أفعال المسلمين»، فإنّ هذه كلّها قرائن كون المتبادر منه عرفاً في أمثال المقام هو الوجوب الشرطي.

فإن قلت: سلّمنا كون التبيّن شرطاً للعمل بقول الفاسق إلّا أنّه ظاهر في التبيّن العلمي.

قلت: أولاً: نمنع ظهوره في العلمي عرفاً؛ لما مرّ من تفسيره في كتب اللغة[1] باستظهار الأمر ووضوحه وعدم العجلة فيه، وهو أعمّ من العلمي والظنّي.

وثانياً: سلّمنا ظهوره لغةً في العلمي إلّا أنّه عرفاً أعمّ منه ومن الظنّي، ألا ترى استناد العرف مظنوناتهم إلى العلم بها وإطلاقهم العلم عليها من غير نكير، ولا نصب قرينة.

لا يقال: إذا تعارض العرف واللغة قدّمت اللغة على العرف.

لأنّا نقول: اللغة المتقدّمة على العرف إنّما هي اللغة المتداولة في محاورات المشافهين بالخطاب، وأمّا اللغة المتقدّمة على المتداول في محاورات المشافهين فلا إشكال في تقديم عرفهم عليها.

وثالثاً: أنّ مفاد ارادة التبيّن العلمي من الآية راجع إلى إرادة اشتراط العلم في قبول قول الفاسق، وعدم اشتراطه في قبول قول العادل، وهو خرق للإجماع المركّب وإحداث قول ثالث؛ فإنّ الخلاف في المسألة منحصر في قولين: أحدهما

---

(١) ص: ٣٠٩ هامش ٢.

عدم قبول قول العادل ولا الفاسق. والآخر اشتراط قبول قول الفاسق بحصول الظن والوثوق منه، وعدم اشتراط ذلك في العادل من جهة حصوله بنفس العدالة، وأمّا اشتراط العلم في قبول قول الفاسق دون العادل فالظاهر أنّه خرق للإجماع المركّب وإحداث لقول ثالث، وهو قرينة عدم كون المراد منه العلم على تقدير كونه ظاهراً في العلمي.

على أنّ عدم إنطباق التعليل على اشتراط العلم أيضاً قرينة أُخرى على عدم إرادة العلم منه.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ إرادة العلم من التبيّن مبنيّ على تقدير كونه شرطاً للتعبّد الشرعي بقبول قول الفاسق، دون تقدير كونه شرطاً للتعبّد العقلائي المعلوم من الخارج عدم توقّفه على العلم، وهو مبنى فاسد، لاستلزام كونه شرطاً للتعبّد الشرعي بقبول قول الفاسق، ترتّب العقاب على قبول قوله من دون تحصيل التبيّن المشروط به القبول، وهو باطل بالإجماع؛ ضرورة كون العقاب المترتّب على قبوله قبل التبيّن مراعى بالوقوع في خلاف الواقع، وهو قرينة ثالثة على عدم إرادة خصوص العلم من التبيّن.

فتلخّص وتبيّن ممّا ذكرنا أنّ التبيّن عن خبر الفاسق ليس واجباً نفسياً، ولا واجباً شرطياً للتعبّد الشرعي بقبول قوله وإنّما هو واجب شرطي للتعبّد العقلائي بقبوله، أو واجب غيرى للاحتراز عن وقوع العامل في معرض تنديم العقلاء.

ومن جملة الإيرادات أيضاً: ما أشير إليه في المتن[1] أيضاً من أنّ مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية، وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنّه لا يكفي فيه خبر العادل بل لا أقلّ من اعتبار العدلين، فبواسطة عدم جواز إخراج المورد واستهجان إخراجه عرفاً

---

(١) فرائد الاصول: ٧٦.

بركاكة غير متداركة لا بدّ إمّا من طرح المفهوم رأساً ـ كما عن بعض موردي هذا الإيراد ـ وإمّا من إجماله والحمل على كونه في صدر بيان حجّية قول العدل في الجملة في مقابل القول بالسلب الكلي، كما عن بعض مورديه الآخر صاحب الرياض[1] في رسالته التي عقدها في الشهرة، والقوانين[2] في ضمن النقوض والإبرامات التي أبرمها على القائلين بالظنّ الخاصّ في باب الاجتهاد والتقليد.

ثمّ الفرق بين طرح المفهوم رأساً الذي هو قضيّة الإيراد المذكور عند بعض مورديه، وبين الالتزام بإجماله، كما عن بعض مورديه الآخر أن قضية طرح المفهوم هو القول بعدم حجّية قول العدل مطلقاً وأصالة عدم حجّيته، لا في الأحكام، ولا في الموضوعات، إلّا ما خرج بالدليل، كما أنّ قضية ثبوت المفهوم والأخذ بإطلاقه هو قول المشهور المنصور بحجّيته مطلقاً وأصالة حجّيته من باب الرواية في الأحكام والموضوعات إلّا ما خرج بالدليل المعتبر للتعدّد، وقضية إجمال المفهوم هو القول بحجّية قول العدل من باب الشهادة وأصالة اعتبار التعدّد في حجيته إلّا ما خرج، اقتصاراً على القدر المتيقّن في المجملات.

وكيف كان، فيندفع هذا الإيراد، لكن لا بمجرّد أنّ طرح المفهوم مخالف للظاهر وإجماله مخالف لأصالة عدم الإجمال حتى تندفع المخالفتين، بدعوى قيام الدليل الوارد على الأصل والمعيّن لارتكاب إحدى المخالفتين، وهو لزوم تنزيه كلام السبحان عن الركاكة والاستهجان الغير المنجبر عرفاً بنوع من الجبران، ولا بمجرّد أصالة عدم اشتراط التعدّد في حجّية قول العدل حتى يندفع بأنّه إن أُريد من الأصل إطلاق مفهوم الآية فالمفروض عند المورد إجماله، أو طرحه رأساً، وإن أريد منه الاستصحاب فهو مع عدم الحجّية، وإن أُريد منه الغلبة

---

(١) غير متوفّرة لدينا.

(٢) قوانين الاصول ٢: ١٢٠ ـ ١٢١.

فلا غلبة في البين.

بل الصواب في الجواب هو دفع الإيراد أولاً: بمنع كون المفهوم غير معمول به في مورد الرواية، بعد خلوّها عن البيّنة إذ لم يجد ما يركن معه النفس.

فإن قلت: تفسير المفسرّين كما عن الطبرسي[١].

قلت: مع معارضته بالمثل كما هو معلوم في محلّه نمنع حجّية تفسير المفسّرين.

فإن قلت: ورد الأخبار بذلك.

قلت: إثباته بذلك عين الدعوى، فإنها من الآحاد التي مفروض البحث.

وثانياً: بما حقّق في المتن[٢] من أنّ غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدّد المخبر العادل...إلى آخر تحقيقه.

قوله: «على ظاهره واضح ...إلخ».

[أقول :] أي على تقدير الإغماض عن الإشكال الآتي واضح. ووجه وضوحه وضوح إمكان الجواب عنه أولاً: بمنع انصراف النبأ إلى غير ذي الواسطه، لكونه انصرافاً بدويّاً ناشئاً عن اصطلاح خاصّ في الخبر والنبأ، أو عن غلبة وجود غير ذي الواسطة سيما في زمان نزول الآية، لا عن غلبة الاستعمال الموجب للندور أو الأندرية في ذي الواسطة المعبّر عنهما في اصطلاح شريف العلماء بـ «المضرّ الإجمالي» و«مبيّن العدم» بل لا أقل من الشكّ في الانصراف، والأصل عدمه.

وثانياً: بمنع تعقّل الواسطة في نفس الخبر بالتقريب المشار إليه في المتن[٣]،ومحصّله: أنّ الوسائط المتعقّلة ليست واسطة في الخبر، بل هي واسطة

---

(١) مجمع البيان ٥: ١٣٢ـ ١٣٣.

(٢) فرائد الاصول: ٧٦.

(٣) فرائد الاصول: ٧٥.

في جعل المنقول خبراً في حقّنا، وذلك أنّ تحقّق الخبر لا يمكن إلّا بعد العلم بإسناد محمول القضية إلى موضوعها المحتمل للصدق والكذب، فلو أخبر عمرو: أنّ زيداً مات لا يكون خبراً لنا إلّا إذا علمنا بإسناده الموت إلى زيد، فحينئذٍ موت زيدٍ خبر إن طابق الواقع فصادق، وإلّا فكاذب، من دون فرق في ذلك بين أن يكون المخبر غير الخبر كالمثال المذكور، أو نفس الخبر كأن يقول عمرو: أخبرني بكر أن زيداً مات، فإنّ اسناد الإخبار إلى بكر خبر لنا لعلمنا به، لكن نسبة الموت إلى زيد إن كان متحقّقاً لبكر فخبر له لا لنا، لعدم علمنا بتلك النسبة.

والحال في المقال على هذا المنوال، فإنّ إخبار الشيخ عن حديث المفيد خبر للشيخ لعلمه به، فلو تمّت الآية الشريفة لاقتضت كونه خبراً تعبّدياً لنا، فإنّها توجب تصديق العادل، ولا معنى له إلّا ترتيب الآثار المترتبة على خبره، ولما كان تصديق الشيخ في إخباره عن المفيد واجباً كان علينا أن نلتزم أنّه أخبره عن المفيد، فيصير بذلك لنا خبراً كالحسيّ بلا واسطة إلّا أنّ خبر الشيخ لنا حقيقي وخبر المفيد تعبّدي شرعي، وهكذا إلى ألف واسطه، فكلّ لاحق مشخّص لموضوع خبر سابقه في حقّنا شرعاً.

وثالثاً: لو سلّمنا الانصراف وتعقّل كون الوسائط وسائط في نفس الخبر إلّا أنّ لنا إتمام الاستدلال بالآية بضميمة الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل في الحجّية، بين ذي الواسطة وغير ذي الواسطة، فإنّ الفصل في الحجّية بينهما خرق للإجماع المركّب على عدم حجية النبأ رأساً أو حجّيته مطلقاً.

وأمّا القول بالفصل بين حجيّة الشهادة، وعدم حجيّة الشهادة على الشهادة فعلى تقدير تسليمه ليس من جهة الواسطة، بل إنّما هو من جهة قصور دلالة دليل اعتبار الشهادة، لكونه دليلاً لبّياً كالإجماع أو استقراء حاصلاً من الموارد الخاصّة المعتبرة فيها الشهادة بنصّ الشارع بالخصوص، ولا أقلّ من احتمال استناد منع

الشهادة على الشهادة إلى تلك الجهة وبه الكفاية في عدم قدح ما ادّعيناه من الاتّفاق على عدم الفصل بين ذي الواسطة وغير ذي الواسطة في الحجّية وعدمها.

هذا كلّه مضافاً إلى وضوح ما في الإيراد المذكور من الاعتراف بالمطلوب وهو جحية الخبر في الجملة، إذ قد عرفت في صدر البحث أنّ المقصود في المقام بيان حجيّة الخبر في الجملة في مقابل السلب الكلّي، فهذا الإيراد على فرض إتمامه لا يضرّ المدّعى في المقام، بل هو اعتراف به.

ورابعاً: بأنّ احتمال الفصل بين ذي الواسطة وغيره في حجيّة النبأ مبنيّ على تقدير عدم إفادة الخبر الظنّ بالذات، بأن كان شأنه إفادة الشكّ بالذات، أو على تقدير عدم اعتباره الشارع من باب الظنّ المستفاد منه بأن كان اعتباره من باب التعبّد.

وأمّا على تقدير إفادته الظنّ بالذات وأنّ اعتباره الشارع من ذلك الباب فلا مسرح لتوهّم الفصل بين ذي الواسطة وغيره في الحجية؛ ضرورة عدم الفرق في إفادة الظنّ الذي هو مناط الحجّية بالفرض بين ذي الواسطة وغيره، كما أنّه على تقدير إفادته العلم بالذات لامسرح أيضاً لتوهّم الفصل بينهما نظراً إلى عدم احتياج اعتبار العلم إلى دليل جعلي، وعدم اختصاص اعتباره بسبب دون سبب كما لا يخفى.

قوله: «ولكن قد يشكل الأمر بأنّ الآية ....إلخ».

أقول: وهذا الإشكال إشكال سيّال إلى جميع الأمارات المشتملة على الوسائط، كالشهادة على الشهادة، والإقرار بالاقرار، وإخبار العادل بعدالة مخبر، وغيرها من سائر الأمارات المشتملة على الوسائط، وهو من قبيل إشكال أهل المعقول في جذر الأصمّ.

وتقرير الإشكال: أنّ كلّ حكم لابدّ له من موضوع، ولابدّ أيضاً من تقدّم

ذلك الموضوع على الحكم تقدّماً بالطبع، كما في مثل: الإنسان حيوان، أو بالعلّية كما في مثل:النار محرقة، وإذا كان للموضوع تقدّماً على المحمول بالطبع أو العلّية امتنع عقلاً أن يتولّد من حكم القضية موضوع داخل في ذلك الحكم، كما في ذات الواسطه الواحدة من الأمارات فضلاً عن أن يتولّد من حكم ذلك الموضوع موضوع آخر، ثمّ من الحكم على ذلك الموضوع موضوع آخر...وهكذا كما في ذات الوسائط العديدة.

ووجه امتناع تعقّل توليد الموضوع من الحكم على موضوع، ليس لمجرّد استلزامه استعمال لفظ القضية في أكثر من معنى واحد حتى يجوّزه من يجوّز الاستعمال في أكثر من معنى، بل لاستلزامه الدور، وهو تقدّم الحكم على ما من شأنه التقدّم على الحكم، وهو الموضوع.

إلّا أنّه يندفع هذا الإشكال السيّال عن جميع ذات الوسائط من الأمارات، لكن لا لمجرد ما أشار الماتن إلى حلّه بأنّ الممتنع هو توقّف فردية بعض أفراد العامّ على إثبات الحكم لبعضها الآخر[1]...إلخ حتى يرد عليه ما أورد استاذنا العلّامة.

أولاً: بأنّ اندفاعه بذلك مبنيّ على تقدير اختصاص توجّه الإشكال المذكور إلى القول باعتبار الخبر من باب الظنّ المتحقّق وجوده في كلّ واحد من أفراد العامّ وكلّ واسطة من ذوي الوسائط ليكون الحكم كاشفاً عن فرديّة ذلك الموضوع لا محقّقاً لفرديته. وأمّا على تقدير توجه الإشكال المذكور حتى على القول باعتباره من باب التعبّد كما هو الظاهر من تقريره الإشكال فلا يكون الحكم كاشفاً عن الفردية، بل إنّما يكون محقّقاً للفردية لا محالة.

وثانياً: سلّمنا اعتبار كون الخبر من باب الظنّ عندنا، إلّا أنّ الجواب بذلك

---

(١) فرائد الاصول: ٧٥.

لا ينهض إلى دفع الإشكال عن سائر الأمارات المعتبرة من باب التعبّد، بل ولا عن الخبر بناءً على القول باعتباره من باب التعبّد أيضاً، فيكون الجواب به أخصّ من السؤال.

بل الأولى في رفع الإشكال الجواب بما ينهض جواباً على جميع التقادير والأقوال، حتى على تقدير كون الإشكال في ما نحن فيه من قبيل الإشكال في جذر الأصمّ، أعني إشكال شمول كلّ خبري صادق لنفسه، ولكن لما كان هذا الجواب هو الجواب عن إشكال جذر الأصمّ توقّف بيانه على تقديم مقدّمة في بيان جذر الأصمّ، وأمثلته، وتقرير إشكاله، ودفعه.

فنقول جذر الأصمّ: كناية عمّا يشكل اندفاعه من الشبهات، وهو في اصطلاح أهل الحساب: عبارة عن العدد الذي إذا ضربته في نفسه لا يعلم حاصل المتألّف منه إلّا بالتقريب، كجذر الخمسة والسبعة. في مقابل جذر المنطق: وهو العدد الذي إذا ضربته في نفسه يعلم الحاصل المتألف منه بالتحقيق، كجذر الأربعة والتسعة.

وفي اصطلاح أهل المعقول: عبارة عن كلّ قضية يكون موضوعها الخبر أو ما يرادفه من القول والكلام النحوي المقابل للكلمة ومحمولها: لفظ صادق أو كاذب، على وجه لا يكون لنسبتها الحكمية خارج عن نفس القضية، بل هي هي، وبهذا القيد تمتاز عن سائر القضايا المعتبر خروج نسبتها الحكمية عن نفسها ولو ذهناً.

وهو إمّا متسلسل، أو دائر، أو غيرهما. وعلى الأخير إمّا أن يكون لموضوعها خارج عن نفس القضية، أو لم يكن لموضوعها خارج، كما لم يكن لنسبتها الحكمية خارج عنه.

وللمتسلسل أمثلة أربعة: تجمعها قولك: «كلّ خبري غداً صادق أو كاذب»

مع قولك في الغد أيضاً: «كلّ خبري غداً صادق أو كاذب» وهكذا تقول في غد: «كلّ غد...» إلى غير النهاية.

وللدائر أيضاً أمثلة أربعة: تجمعها قولك: «كلّ خبري غداً كاذب أو صادق»، مع قولك في الغد: «خبري أمس صادق، أو كاذب».

ولغير المتسلسل والدائر ممّا له موضوع خارجيّ أيضاً من الأمثلة: أربعة تجمعها قولك: «خبري غداً كاذب أو صادق» مع سكوتك في الغد عن الإخبار بشيء، أو إخبارك فيه بشيء من الأخبار التي يكون لنسبتها خارج عن نفسها، كـ«زيد مات» ونحوه، لا ما لا يكون لنسبتها خارج من الإخبار كأمثلة المتسلسل والدائر.

ولغير المتسلسل والدائر ممّا ليس لموضوعه خارج مثالان: وهما قولك: «خبري هذا صادق، أو كاذب».

فمجموع أمثلة جذر الأصمّ بلغت إلى أربعة عشر مثالاً، على طبق العدد الميمون.

ووجه الإشكال فيها إشتمال كلّ واحد من أمثلته المذكورة على ما يكون لنسبته خارج تطابقه أولا تطابقه بحسب الظاهر والصورة، والحال أنّه ليس لنسبته خارج بحسب الواقع والمعنى، ولأنّ حكم كلّ واحد من تلك الأمثلة على موضوع يتوقّف على فردية نفسه لذلك الحكم، ألا ترى أنّ إثبات الحكم بالصدق الموجود في مثال: «كلّ خبري صادق» على فرد من أفراد ما يخبر به في ما بعد يتوقّف على فردية نفس «كلّ خبري صادق» للحكم بالصدق الموجود فيه فيلزم اشتمال الحكم في كلّ واحد من الأمثلة المذكورة على الفرد الذي يصير موضوعاً بواسطة ثبوته لفرد آخر، الراجع إلى الدور وتقدّم الشيء على ما يتقدّم هو عليه، وللزوم اجتماع النقيضين، ومطابقة الشيء للواقع وعدمها في بعض أمثلته مثل:

«كلّ كلامي كاذب» إذ على تقدير صدقه يلزم أن يكون كاذباً، وعلى تقدير كذبه يلزم أن يكون صادقاً.

وقد اختلف آراء الأفاضل من أهل المعقول في حلّ هذا الإشكال وعدمه، فعن التفتازاني أنّ الاعتراف بالعجز عن حلّه وبقائه في غرّه أولى بالصواب، من الجواب؛ ولعلّ نظره إلى ما ورد في الدعاء: «يا من لا يعلم جذر الأصمّ إلّا هو».

وفيه: أنّ الذي لا يعلمه إلّا الله تعالى هو جذر الأصمّ من الأعداد، لا جذر الأصمّ من القضايا التي نحن فيه.

ثمّ اختلف القائلون بحلّه على وجوه، فعن بعضهم الجواب عنه: بأنّ هذا النوع من الكلام ليس بكلام تامّ بل هو من الكلمات والجمل الناقصة عن الإفادة، بناءً منه على عدم اشتماله على الإفادة المأخوذة في تعريف الكلام، أو على عدم اندراجه في شيء من قسمي الكلام، أمّا عدم اندراجه في الخبر فلعدم خارج لنسبته الحكمية، وأمّا عدم اندراجه في الإنشاء فلعدم كونه من مقولة الجعل والخلق. ويضعّف بضعف كلا مبنييه:

أمّا المبنى الأول فلوضوح كون المأخوذ في تعريف الكلام هو الإفادة بالاسناد كما نصّ به البهائي في صمديته حيث قال: الكلام: هو اللفظ المفيد بالإسناد[1]، ولا ريب أنّ ما نحن فيه من كلّ واحد من الأمثلة المذكورة مفيد بواسطة اشتماله على طرفي الإسناد، أعني المسند والمسند إليه، وعدم إفادته لو سلّمت إنّما هو بواسطة المانع الخارجي، كالكلام المعارض بمعارض خارجي، لا بواسطة عدم اجتماعه لطرفي الاسناد.

وأمّا المبنى الثاني فلوضوح كون المأخوذ في تعريف الخبر هو أن يكون نسبته خارج بالشأن والقوّة لا بالفعل والواقع، يعني أن يكون من الأساليب التي

---

(١) جامع المقدّمات «كتاب الصمدية» ٢: ٤٣٧.

من شأنها أن يكون لنسبتها خارج بحسب الدلالة العرفية لو خلّيت وطبعها، فلا ينافي عدم ثبوت خارج فعلي لها بواسطة مانع من الموانع الخارجية عن مدلول أُسلوب الكلام الدالّ عليه، ومن البيّن أنّ كلّ واحد من الامثلة المذكورة لجذر الأصمّ وإن لم يكن لنسبته خارج فعلي إلّا أنّه لا إشكال في كونه من الأساليب والهيئات المعدّة لإفادته وضعاً بالشأن لولا المانع الخارجي.

وعن بعض آخر: أنّه كلام، ولكنه إنشاء نظراً إلى الأخذ بظاهر تعريف الإنشاء: بما ليس لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه من الكلام.

وفيه: أنّ المراد من الإنشاء هو نفي شأنية ثبوت خارج لأُسلوبه وهيئته الصورية، لا مجرّد نفي فعلية ثبوت خارج له ولو كان ممّا من شأنه ثبوت خارج له بحسب الدلالة الصورية، وذلك لوضوح أنّ أُسلوب قولك: «كلامي صادق أو كاذب» آبٍ إباءً كلّياً عن الدلالة عرفاً على إنشاء الصدق أو الكذب لنفسه.

وعن بعضهم الآخر: أنّه خبر، ثمّ اختلفوا في خبريته على أقوال.

فعن بعضهم: أنّه خبر، لكنه لا يتّصف بالصدق ولا الكذب، بل هو واسطة بينهما.

وعن الدمامني: أنّه متّصف بالكذب لا غير، نظراً إلى أنّ ظاهر دلالته التزاماً على وجود خارج لنسبته مخالف للواقع، فتتّصف بالكذب من جهة أنّ ظاهر مدلوله الالتزامي هو ثبوت خارج لنسبته، والحال أنّه مخالف للواقع وليس لنسبته خارج في الواقع، نظير اتّصاف الإنشاء بالكذب عند مخالفة مدلوله الالتزامي، وهو مطلوبية مأديه للواقع.

واللازم على هذا القائل على ما قاله الأُستاذ دام ظلّه هو اتّصاف تلك الأمثلة بالصدق من جهة مدلولاتها المطابقية. وفيه تأمل؛ إذ لعلّها من تلك الجهة ملحقة عنده بالإنشاء في عدم الاتّصاف بشيء من الصدق والكذب.

وعن ثالث: اختلافه بالوجوه والاعتبارات، فباعتبار أنّه ليس لنسبته خارج فعليّ تطابقه أو لا تطابقه لا يتّصف بشيء من الصدق والكذب، وباعتبار أنّ ظاهر مدلوله الالتزامي هو ثبوت خارج لنسبته، والحال أنّه مخالف للواقع يتّصف بالكذب لا غير، وباعتبار أنّه قابل للاتّصاف بالصدق شأناً وأنّه من الأساليب التي شأنها الاتّصاف بالصدق لو كان لنسبتها خارج تطابقه يتّصف بالصدق.

وباختلاف الصدق والكذب بحسب الاعتبارات استشهد القائل به في المقام على اختلاف الحسن والقبح العقليين بحسب الاعتبارات أيضاً.

وعن بعض الروايات أنّ أهل نيشابور سألوا مولانا الرضا عليه السلام عن حلّ إشكال جذر الأصمّ فأجابهم بجوابين في حلّه، ولم يحفظا، وترجّى استاذنا العلّامة عدم خروجها عن تلك الأجوبة المذكورة.

والتحقيق الحقيق: هو التفصيل بين الأمثلة الأربعة عشر، فمثل: «كلامي هذا صادق أو كاذب» وإن كان خبراً بالنظر إلى أنّه بحسب الأُسلوب والصورة ممّا من شأنه أن يكون لنسبته خارج إلّا أنّه لا يتّصف بشيء من الصدق ولا الكذب نظراً إلى عدم موضوع له خارج عنه، بل هو إمّا خبر مهمل، أو إنشاء لصدق نفسه أو كذبها.

وأمّا مثل: «خبري غداً صادق أو كاذب» من الأمثلة المتسلسلة، أو الدائرة فهي وإن افترقت عن المثالين الأوّلين في إمكان الاتّصاف بشيء من الصدق والكذب إلّا أنّه لا يرجع الإخبار بشيء من أمثلتهما إلى محصّل بعد التسلسل، أو الدوران.

وأمّا مثل: «كلّ خبري صادق أو كاذب» مع فرض صدور الإخبارات العديدة الخارجية عنه فهو وإن اتّصف بالصدق أو الكذب لا محالة ـ ورجع مفاده

إلى محصّل البتة ـ إلّا أنّ الحكم بالصدق أو الكذب الموجود فيه لا يشمل نفسه بواسطة تأخّر نفسه عن حكمه المقتضي تقدّم الموضوع عليه، إلّا إذا علم من الخارج أنّ المناط الملحوظ في الحكم عامّ لكلّ خبر، وأنّ المتكلّم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، فإنّ قصور شمول اللفظ لنفسه مرتفع حينئذٍ بعد ما فرض من قيام القرينة الخارجية على كون المحمول وصفاً لازماً لطبيعة الموضوع ولا ينفكّ عن مصاديقه، فيكون عموم «كلّ خبري صادق» شاملاً لنفسه بعد قيام القرينة الخارجية على كون الصدق وصفاً لازماً لطبيعة موضوعه لا لخصوص فرد دون فرد، إلّا إذا قامت قرينة أُخرى على عدم شمول نفسه، كما في «كلّ خبري كاذب» حيث إنّ دخوله يستلزم خروجه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، وبطلان اللازم هي القرينة الأُخرى على عدم شمول عمومه نفسه، وإلّا لكان مقتضى القرينة الأُولى هو شمول نفسه.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم: أنّ الحال في ما نحن فيه وهو خبر ذي الواسطة على هذا المنوال، فإنّ قبول خبر الشيخ في المثال المفروض[1] وإن قصر دلالته عن قبول خبر المفيد وسائر الوسائط المتقدّمة على الشيخ إلّا أنّه بعد ما علم من الخارج أنّ هذا المحمول ـ وهو القبول ـ وصف لازم لطبيعة الخبر ولا ينفكّ عن مصاديقه لم يبقَ مسرح لتوهّم بقاء شيء من قصور دلالة اللفظ عليه، بل اللفظ بعد قيام القرينة الخارجية دالّ على شمول القبول لكلّ خبر من إخبار الشيخ وما تقدّم عليه ممّا نقله الشيخ بالوسائط وغيره، إلّا إذا قامت قرينة أُخرى على عدم شمول شيء من سائر أخبار الشيخ كما قامت في «كلّ كلامي كاذب» ولكنه في ما نحن فيه مجرد فرض لا وقوع له بوفاق من الخصم.

---

(١) في ص: ٣٣٥.

قال: «ومن جملة الآيات المستدلّ بها على حجّية خبر الواحد[١]: قوله تعالى في سورة البراءة: **﴿فَلولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنهُم طائِفَة لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِروا قَوْمَهُم إذا رَجَعُوا إلَيهِمْ لَعَلَّهُم يَحذَرُون﴾**»[٢].

أقول: ـ ولو من باب التكرار والتوضيح ـ قد ورد للآية تفسيران: أحدهما: ـ وهو الأظهر الأشهر من الأخبار والآثار ـ بأنّ المراد وجوب النفر إلى البلاد لأجل التفقّه في الدين والمراجعة بعده لأجل إنذار الجاهلين.

وثانيهما: بأنّ المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، كما يظهر من صدر الآية، وهو قوله: **﴿وَما كانَ الْمُؤمِنونَ لِيَنْفِرُوا كافَّة...إلخ﴾**.

ويحتمل معنى ثالث: وهو كون المراد من النفر، النفر إلى الجهاد مع كون التفقّه غاية من النفر أيضاً، بناءً على ما قيل من أنّ المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله، وظهور أوليائه على أعدائه، وسائر ما يتّفق في حرب المسلمين مع الكفّار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبر بذلك عند رجوعه إلى الفرقة المتخلّفة الباقية.

ويحتمل معنى رابع: وهو كون المراد النفر إلى الجهاد على أن يكون غاية النفر هو الجهاد خاصّة لا التفقّه والإنذار خاصّة، كما هو مقتضى كلّ من التفسيرين الأوّلين، ولا الجهاد مع التفقّه والإنذار، كما هو مقتضى المعنى الثالث، وعلى ذلك المعنى وهو المعنى الرابع يكون التفقّه والإنذار من قبيل الفائدة لا الغاية. هذا كلّه في تشخيص المعاني المحتملة للآية.

وأمّا تشخيص الظاهر عن غير الظاهر منها، وتشخيص مبنى الاستدلال وتوقّفه على أيّ منها فتفصيله: هو أن يقال: أمّا المعنى الأخير فهو وإن أوجب

---

(١) فرائد الاصول: ٧٨.

(٢) التوبة: ١٢٢.

على تقديره سقوط الاستدلال بالآية إلّا أنّه لا سبيل إليه؛ لأنّ حمل لام التفقه والإنذار على العاقبة وتخريجها عن الغاية مجاز لا قرينة عليه، مع حصول التخلّف إلّا أن ينزّل على الغالب فيزداد تعسّفاً.

وأمّا سائر المعاني الباقية فهو وإن كان أظهرها الأول، ثم الثاني، ثم الثالث إلّا أنّ الاستدلال يتمّ على كلّ منهما بتقريب: أنّ الآية على أيّ من معانيها الثلاثة كما أنّها دالّة على وجوب النفر بواسطة كون «لولا» للتنديم أو للتحضيض، وعلى وجوب التفقه بعده بواسطة ظهور اللام عرفاً في الغاية لا العاقبة، وعلى وجوب المراجعة بعدهما من باب المقدّمة، وعلى وجوب الإنذار والحذر بعدها بواسطة ظهور اللام عرفاً في الغاية لا العاقبة أيضاً، كذلك دالّة على قبول الإنذار والتحذّر بعدها بأحد التقريبات المقرّرة في المتن[1].

وربما استدلوا بالآية على مطلب خامس، وهو كون الواجبات الكفائية واجبة على بعض غير معيّن لا كما هو المشهور من كونها واجبة على الكلّ ويسقط بفعل البعض؛ نظراً إلى أنّ متعلّق الطلب هو الطائفة لا جميع الفرقة.

وليس بشيء؛ إذ من الواضح من أمثال الآية ونظائرها العرفية المتداولة في المحاورات هو كون ذكر الطائفة لبيان قدر الكفاية، لا لاختصاص الوجوب الكفائي بها.

وكيف كان، فقد أورد على الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد، وقبول مطلق الإنذار بوجوه، منها: ما أشار الماتن[2] ﷺ إلى إيراده ودفعه في ضمن: إن قلت قلت، ومنها: ما أشار إلى إيراده دون دفعه، ومنها ما لم يتعرّض لإيراده ولا لدفعه.

---

(١) فرائد الاصول: ٧٨.

(٢) فرائد الاصول: ٧٨ ـ ٧٩.

ونحن سنتعرّض لبسط الكلّ تفصيلاً بعد الفراغ عن شرح بعض كلماته المتعلقة بتوجيه الاستدلال.

قوله: «بعد انسلاخه عن معنى الترجّي».

[أقول :] وذلك أنّ الترجّي تارةً يكون طلباً لحصول الفعل للمترجّي، كما قيل: أواظب على الدعاء له أثر، لعلّ الله يرزقني ولداً ذكراً، أو جاهاً عظيماً، أو شأناً كبيراً، وأُخرى للمترجّي له. والغرض حينئذٍ إرائة الطريق لتحصيل المطلوب والوصول إلى المحبوب كما قيل: در أبواب الدور لعلّك وصلت إلى خيرٍ موفور وتجارةٍ لن تبور.

وهو بمعنييه على قواعد العدل محال عليه تعالى؛ لاستلزامه المراد الممتنع في حقّه تعالى، فهي غير باقية على معناها الحقيقيّ، بل منسلخة عنه ومستعارة باستعارة تمثيليّة تشبيهاً لحصول الخوف والإطاعة مرّةً وعدمه أُخرى ـ لاختلاف تفاوت الإنذار علماً أو ظنّاً، أو المنذرين بالصدق والكذب، أو المستمعين بالإطاعة وعدمها ـ بالترجّي الذي قد يحصل وقد لا يحصل، فاستعيرت بذلك باستعارة تمثيليّة: وهي ما كان وجهه منتزعاً من متعدّد وشبّه الهيئة بالهيئة الأُخرى، نحو: « في الصيف ضيّعت اللبن» للمخالف «وإنّي أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى» للمتردّد في أمر، ومتى كثر استعماله سمّي مثلاً.

ثمّ هل التجوّز في الاستعارة التمثيلية في المفرد وإن كان وجهها منتزعاً من متعدّد، أو في المركّب؟ قولان، اختار أولهما المير ردّاً على التفتازانيّ حيث اختار الثاني[1]، ولكن على أيّ من التقديرين فالاستعارة في ما نحن فيه من الاستعارة التبعيّة، لا الأصليّة.

والأصليّة: ما كان التشبيه المعتبر فيه في نفس معنى المستعار والمستعار

---

(١) المطول: ٣٠٣.

له، كما في «رأيت أسداً في الحمام».

والتبعيّة: استعارة لفظ لمعنى آخر بتبعيّة تشبيه معنى يرتبط به معنى أحد اللفظين بمعنى آخر يرتبط به معنى لفظ آخر، من غير أن يكون التشبيه في نفس مفهوم اللفظ، كما في «نطقت الحال» بمعنى دلّت الحال من جهة تشبيه المعنى المصدريّ، وهو الدلالة بالآخر وهو النطق، واستعارة ما اشتقّ من أحدهما لمعنى ما اشتقّ من الآخر، وكذا نحو ﴿**فَالتَقَطَهُ آلُ فِرعَونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وحَزَناً**﴾[1] بناء على كون التشبيه في متعلّق معنى الحرف بأن شبّه ترتّب العداوة والحزن على الالتقاط، بترتب العلّة الغائيّة التي هي المشبّه بها.

قوله: «إذ مع قيام المقتضي يجب، ومع عدمه لا يحسن».

[أقول :] وردّه صاحب الفصول[2] رحمه الله تبعاً لسلطان العلماء[3]: بأنّ ندب الحذر لا معنى له إذا كان المقتضي موجوداً قطعاً أو ظنّاً، وأمّا مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوباً تحفّظاً عن إصابة المحذور، كما في كثير من المكروهات، منها: الحذر عن الطهارة بالماء المشمّس مخافة حصول البرص، فالملازمة ممنوعة.

وأجاب عن ردّه صاحب القوانين ﷺ: بأنّ استحباب الحذر في ما ذكر وإن كان معقولاً إلّا أنّ استحبابه في العمل بخبر الواحد على إطلاقه غير معقول؛ لأنّ خبر الواحد قد يشتمل على إيجاب شيء أو تحريمه، ولا يعقل ندبيّة العمل بالواجب أو الحرام، لرجوعه في الواقع إلى التناقض، أو نقض الغرض، نعم قد يتصوّر ندبيّة العمل بالواجب في الواجب التخييري، لكن لا يكون إلّا بين أمرين وليس الأمر الآخر هنا إلّا العمل بالأصل، إذ الكلام في حجّية خبر الواحد حيث

---

(١) القصص: ٨.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧٣.

(٣) حاشية السلطان على المعالم: ١١٧.

لا معارض له بالخصوص...إلى آخر جوابه[١] الجميل وإن لم يخلُ عن التطويل.

وأمّا ما أورد على جوابه الفصول[٢]، ففيه ما لا يخفى من الفضول على كلّ عاقل ومعقول.

فمن جملة إيراداته عليه: الإيراد على عدم معقولية استحباب العمل بالواجب أو الحرام. نقضاً: بوقوع نظير ذلك في السنن عند من يتسامح في أدلّتها، إذ كثيراً ما يدلّ الخبر على وجوب فعل أو ترك، وهم يعملون به على وجه الاستحباب نظراً إلى قصوره عن إفادة الوجوب:

وحلّاً: بابتناء عدم معقوليّة استحباب العمل بالواجب أو الحرام على اعتبار نيّة الوجه، والتحقيق عدم اعتبارها[٣]. انتهى.

وأنت خبير بأنّ عدم معقولية استحباب العمل بالواجب أو الحرام لا ربط له باعتبار نيّة الوجه في وجه من الوجوه، وأنّ عدم معقوليته إنّما هو من جهة استلزامه التناقض، أو الرجوع إلى نقض الغرض، وهذه الملازمة مبنيّة على كون الآية مسوقة لإنشاء الحكم الواقعيّ الأوليّ، كما هو الظاهر من ملاحظة مورد الآية وسياقها، لا لإنشاء الحكم الظاهريّ الثانويّ، إذ لا تنافي بين استحباب العمل بالواجب أو الحرام في مرحلة الظاهر الثانويّ الراجع إلى رفع اليد عن الواقع الأوليّ، وأين هذا من اعتبار نيّة الوجه؟

وأمّا نقضه عدم معقولية استحبابه بوقوع نظيره في السنن عند من يتسامح في أدلّتها، كقولهم باستحباب ما تعارض الخبر بوجوبه للخبر بحرمته فمدفوع؛ بخروج ذلك عن محلّ الفرض، وهو العمل بالخبر من باب أنّه خبر، بل إنّما هو من باب التسامح الخاصّ بأدلّة السنن بالدليل الخاصّ بها، وهو حديث: من بلغه

---

(١) القوانين ١: ٤٣٥.

(٢ و ٣) الفصول الغروية: ٢٧٣.

ثواب على عمل...الحديث[١] فهو من نظير الحكم الظاهريّ الثانويّ الخارج عن محلّ الفرض.

ومنها: الإيراد بأنّ ما ذكره من أنّ التخيير في المسألة الأُصولية راجع إلى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم، بل راجع إلى التخيير في البناء على حجّية كلّ من الدليلين.

ويدفعه أيضاً وضوح كون المراد من الاعتقاد، الاعتقاد التعبّدي الراجع إلى البناء على وجود المعتقد، لا الاعتقاد الحقيقي المعتبر في العقائد الدينية.

ومنها: الإيراد بأنّ ما ذكره من أنّ التخيير هنا في مقام الاختيار، والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار، فإن أراد أنّ التخيير في الصورتين إنّما يثبت حال الاضطرار فهو لا ينافي ما أُريد بالتنظير، وإن أراد أنّ التخيير بين الدليلين لا يكون إلّا عند الاضطرار فهو في محلّ المنع.

وفيه: أنّ المراد هو الشقّ الأول، وقوله: «لا ينافي ما أُريد بالتنظير» يعني تنظير مقام الاختيار بمقام الاضطرار، نظراً إلى أنّ التشبيه لا يستدعي مساواة المشبّه للمشبّه به من جميع الجهات، بل قد يخالفه في كثير من الجهات.

مدفوع بأنّ عدم لزوم المساواة بينهما إنّما هو في الجهات الخارجية عن المدخليّة في الحكم المنظور من التشبيه، وأمّا في الجهة التي لها مدخلية في الحكم المنظور، فلا بدّ من المساواة، ومن المعلوم أنّ الاضطرارية في ما نحن فيه من عهدة جهات إمكان تشريع الحكم باستحباب العمل بالواجب في مرحلة الظاهر، وعدمها من عهدة جهات عدم إمكانه، فكيف لا ينافي ما أُريد بالتنظير؟

ومنها: الإيراد بأنّ ما ذكره من أنّ الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييري، قد أوضحنا فساده في بعض مباحث النهي.

---

(١) الوسائل ١: ٥٩ ب «١٨» من أبواب مقدّمة العبادات.

وفيه: أنّ من الواضح أنّ مقصوده من الاستحباب المجتمع مع الوجوب التخييري، الاستحباب الصالح للجمع مع الوجوب التخييري، كلّ على مذهبه، فمن ذهب إلى جواز اجتماع الأمر والنهي فهو أراد به الاستحباب المصطلح، ومن منعه أوّل الاستحباب بأكثريّة الثواب، ولا داعي في المقام لإرادته خصوص الاستحباب المصطلح حتى يندفع بفساده على مذهب المانعين من اجتماع الأمر والنهي.

فتبيّن ممّا ذكرنا اندفاع جميع ما أورده الفصول على صاحب القوانين في المقام.

نعم، غاية ما يورد عليه هو عدم الحاجة في الجواب عن السلطان إلى ذلك التطويل والتفصيل، بما لم يحتمله أحد من وجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالأصل، بل كان يكفيه الجواب عن المورد بأنّ المقتضي قد يكون محتمل الوقوع، فيحسن الحذر عنه بمجرّد استظهاره كون الآية[1] بمعونة السياق والمقام مسوقة لإنشاء الحكم الواقعيّ الأوليّ حين حضور الشارع، ولا يتوسّط احتمال وجود المقتضي بين وجوده وعدمه في مرحلة الواقع الأوّليّ، وليست مسوقةً لإنشاء الحكم الظاهريّ الثانويّ في حقّ المضطرّ عن الوصول إلى الحكم الواقعيّ الأوليّ، حتى يتعقّل وساطة احتمال وجود المقتضي بين الوجود والعدم بالنسبة إليه.

فتلخّص ممّا ذكرنا صحّة توجيه الاستدلال بالآية على وجوب الحذر وحجّية خبر الواحد، بأنّه لا معنى لاستحباب الحذر، وأنّ استحبابه بالنسبة إلى مرحلة الواقع يستلزم التناقض بين وجوب الشيء واقعاً واستحباب العمل به، أو الرجوع إلى نقض الغرض المحالين عليه تعالى؛ لأنّ استحباب الواجب في الواقع

---

(١) التوبة: ١٢٢.

إن كان مع بقاء الواجب على صفة الوجوب في الواقع كان تناقضاً وأمراً باجتماع الضدّين، وإلّا كان نقضاً للغرض المنظور من الواجب، فاستحباب الواجب لا يتصوّر إلّا في مرحلة الظاهر والاضطرار الآبي عند سياق الآية.

لا يقال: كما أنّ استحباب الحذر بخبر الواحد على إطلاقه غير معقول لأنّ خبر الواحد قد يشتمل على إيجاب شيء أو تحريمه، كذلك وجوب الحذر به على إطلاقه غير معقول؛ لأنّ خبر الواحد قد يشتمل على استحباب شيء أو كراهيته.

لأنّا نقول: القياس مع الفارق، فإنّ المراد من وجوب الحذر وجوب العمل على حسب الإنذار ومضمون المنذر به إن واجباً فواجب، وإن ندباً فندب، لا وجوب العمل بالمنذر به كيف ما كان كما توهّم.

قوله: «من قبيل الفائدة لا الغاية».

[أقول :] والفرق أنّ الفائدة للشيء من لوازمه القهريّة المترتّبة عليه، والغاية من لوازمه المقصودة من إيجاد ذلك الشيء ترتّبه عليه، سواء كان من لوازمه القهريّة أيضاً أم لا؟ فغاية الشيء وإن شاركت الفائدة في كون ذلك الشيء علّة وجود كلّ منهما إلّا أنّها تفارقها في كون الغاية علّة لإيجاد الشيء دون الفائدة.

قوله: «لإيجاب أصل النفور».

[أقول :] وإذا لم يكن التفقه غاية لإيجاب أصل النفر خاصّة لم يكن إرادة النفر إلى الجهاد من الآية منافياً لكون التفقّه غاية لإيجاب النفر على طائفة من كلّ قوم؛ إذ لا منافاة في أن يكون الفعل الواحد كالنفر علّةوجود معلولات عديدة كالجهاد والتفقّه، وكون كلّ من المعلولين غاية لإيجاد فعل واحد، وعلى ذلك يكون النفر واجباً لغايتين أحدهما الجهاد، والأُخرى التفقّه لا للجهاد خاصّة.

ولو سلّمنا كون نفر الفرقة النافرة لأجل الجهاد خاصّة إلّا أنّ لنا أن نقول

بأنّ تخلّف الفرقة الباقية عند النبيﷺ لأجل التفقه وانذار الراجعين من النفر، كما في بعض التفاسير.

هذا، كلّه مضافاً إلى منع دلالة صدر الآية على كون المراد النفر إلى الجهاد، وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك.

بل لو سلّمنا أيضاً دلالته على ذلك إلّا أنّ لنا ما يوجب صرفها عن ذلك وتعيين حملها على وجوب التفقه والإنذار وإن لزم مخالفة الظاهر في سياقها أو بعض ألفاظها، وذلك الصارف هو استدلال الأصحاب بها على وجوب التفقه بناءً على جابريّة الشهرة الدلالة، واستشهاد الإمامعليه السلام بها على وجوبه في عدّة أخبار كثيرة بناءً على تواتر تلك الأخبار، أو احتفافها بالقرائن العلميّة ولو من جهة تراكم الظنون المتكاثرة بصدورها، كصحّة أكثرها، ووجودها في مثل الكافي[1] والعلّل[2] ونحوهما من الكتب الصحيحة[3] المعتبرة إن لم تكن قطعيّة الصدور، وخلوّها عن دواعي الكذب والجعل العقلائية، فإنّ مجرّد عدم الداعي العقلائي للكذب ممّا قد يوجب القطع بعدم الكذب، كما لا يخفى.

وإذ قد عرفت توجيه الاستدلال بالآية الشريفة و وجاهته فلنرجع إلى دفع موهمات الموردين عليها، وهي كثيرة:

منها: ما عن بعض الفضلاء من الإيراد عليها بأنّ الظاهر من الطائفة لا أقلّ الجماعة، وهو إن لم يختص بالمتواتر فلا أقلّ من اختصاصه بالمستفيض، فلا يدلّ على قبول مطلق الخبر.

والجواب عنه أولاً: بمنع ظهور الطائفة في الجماعة؛ لأنّ الظاهر بل

---

(١) لاحظ الكافي ١: ٢١٢ ح ٩ وص ٣٧٨ باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام.

(٢) لاحظ العلل ٨٥ ح ٤ وص ٢٧٣، في أواخر الحديث التاسع.

(٣) العيون ٢: ١١٩.

المصرّح به في القاموس[١] والمجمع[٢] وغيرها من كتب اللغة هو تفسير الطائفة من الشيء: بقطعه منه، وبجواز أن يقال للواحد: طائفة، وعن ابن عباس أيضاً تفسير الطائفة: بالواحد فما فوق[٣]، وعن العلّامة[٤] والشيخ في التهذيب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ﴾[٥] بأنّ أقلّه الواحد[٦]، بل حكي الإجماع عليه من بعض الفقهاء وإن خالفه بعض آخر في اعتبار كون أقلّه ثلاثة.

وثانياً: سلّمنا ظهوره عرفاً في الجماعة، إلّا أنّ مقتضى أصالة تأخير الحادث، ومقتضى عدم إثباته في كتب أهل اللغة ـ مع أنّ شأنهم الاستقراء والتتبّع في موارد عرفهم مستقصّاً ـ هو تأخّر ذلك العرف عن عرف زمان رسم الكتب اللغوية فضلاً عن عرف زمان الشارع، ومن المعلوم تقديم اللغة على العرف المتأخّر حدوثه بعد زمان الخطاب، لقوله تعالى: ﴿وَما أرسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إلّا بِلِسانِ قَوْمِهِ﴾[٧] وأمّا النزاع في تقديم العرف على اللغة عند التعارض فإنّما هو نزاع صغرويّ راجع إلى النزاع في كون المتداول في زمان الخطاب هل هو العرف أو اللغة؟ وإلّا فبعد تشخيص كون المتداول في زمان الخطاب أيّهما ولو بالأصل لانزاع في تقدّمه على غيره.

وثالثاً: سلّمنا ظهور الطائفة عرفاً في الجماعة، وسلّمنا تقدّم هذا العرف على اللغة إلّا أنّه يتمّ الاستدلال بضميمة الإجماع المركّب، وعدم القول بالفصل بين أن يبلغ خبر الواحد حدّ الثلاثة وعدمه. ودعوى اختصاصه بصورة ما إذا أفاد

---

(١) القاموس المحيط ٣: ١٧٠ مادّة (طوف).

(٢) مجمع البحرين ٥: ٩٠ مادة (طوف).

(٣) نقله في مجمع البحرين ٥: ٩٠ مادة (طوف).

(٤) لاحظ قواعد الاحكام ٢: ٢٥٤.

(٥) النور: ٢.

(٦) التهذيب ١٠: ١٥٠ ح٦٠٢.

(٧) ابراهيم: ٤.

العلم ـ مضافاً إلى عدم المخصّص له ـ حمل للإطلاق على الفرد النادر.

ومن جملة تلك الإيرادات إيرادات انتخبها الماتن[١] من بين الإيرادات واستقرب ورودها. وتقريرها على الوجه الجامع لها ولغيرها من باقي الإيرادات هو أن يقال: إنّ الإنذار منصرف إلى الإنذار بالأُصول الدينية المعروفة كونها من الدين ضرورة، أو إجماعاً، أو تسالماً، كإنذار الوعّاظ والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، ليكون مفاد الآية مؤكّداً لمفاد أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأدلّة وجوب قبول المعروف وترك المنكر.

أو إلى الإنذار بالأحكام الفرعيّة الاجتهاديّة المستندة إلى اجتهاد المنذر وإن كان في التأدية بلسان الأخبار، إلّا أنّه في الاعتقاد بلسان الواقع، والمطلوب منه الواقع ليكون مفادها مؤكّداً لمفاد أدلّة وجوب الاجتهاد على الناس بالكفاية، ووجوب التقليد على العوام بالتعيين.

أو إلى خصوص ما إذا علم المنذر ـ بالفتح ـ صدق المنذر ـ بالكسر ـ نظراً إلى كون الغالب في عصر المعصوم تعدّد النافرين إلى الحجّ أو الجهاد المتفقّهين من حضور خدمة المعصوم عليه السلام على وجه يفيد تعدّدهم، العلم بصدقهم غالباً.

أو أنّ الحذر المطلوب بقوله: ﴿لعلّهُمْ يَحْذَرونَ﴾[٢] منصرف إلى مطلوبيّة الاحتياط والتوقّف في ما أُنذروا به، ليكون معنى «لعلّهم يحذرون»؛ لعلّهم يحتاطون في ما أُنذروا به، فيكون مفاده مفاد أدلّة حسن الاحتياط، ووجوبه عقلاً في دفع الضرّر المظنون، لا مفاد أدلّة حجّية الخبر المظنون مطلقاً.

أو إلى صورة ما إذا تفحّص المنذَر ـ بالفتح ـ عن المعارض والمخالف لإنذار المنذر ـ بالكسر ـ فلم يجد، لا إلى وجوب قبول الإنذار مطلقاً ولو لم

---

(١) الفرائد: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) التوبة: ١٢٢.

يتفحّص؛ نظراً إلى وجوب التفحّص من المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعيّة.

أو إلى صورة الإخبار عن الموضوعات الخارجية فإنّها هي التي لا يجب التفحّص فيها.

أو إلى صورة ما إذا كان الإنذار إخباراً بلاواسطة، لا إخباراً مع الواسطة، كإخبار ما نحن فيه من الروايات المأثورة من الأئمة عليهم السلام، لعدم انفكاك شيء منها عن الوسائط العديدة بالنسبة إلينا.

وعلى تقدير انصراف الآية إلى كلّ من المحامل السبعة المذكورة لا يخلو المدّعى عن كونه إمّا انصرافاً يورث إجمال الظاهر، وعدم بيان ظهوره، وهو المسمّى بالمضرّ الإجمالي في لسان المتأخّرين، وإمّا انصرافاً يورث نقل الظاهر إلى المنصرف إليه، وبيان عدم ظهوره في المنصرف عنه، وهو المسمّى بمبيّن العدم في لسان المتأخّرين. وأمّا الانصراف البدويّ فلا يؤثّر ضرراً في ظهور الظاهر، بل هو زائل بأدنى تأمّل والتفات، فلا يدّعيه المدّعي لانصراف الآية عن ظاهرها.

وقد يوجّه ورود هذا الإيراد أيضاً: بأنّه لا إشكال في أنّ حجّية الخبر وتصديق مخبره يتصوّر من جهات:

أحدها: حجّيته ووجوب تصديق مخبره من جهة كونه آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر.

وثانيها: حجّيته ووجوب تصديق مخبره من جهة كونه مجتهداً مخبراً عن إدراكه الخبر بحدسه وفهمه.

وثالثها: حجّيته ووجوب تصديق مخبره من جهة كونه حاكياً لألفاظ المعصوم عليه السلام ومخبراً عن إدراكه الخبر بحسّه وسماعه.

ولا ريب أيضاً في أنّ هذه الجهات في الخبر بحسب المفهوم جهات واعتبارات متغايرة متبائنة وإن كان بحسب المورد بينها عموم من وجه، فقد يجتمعن في مورد واحد، وقد يفترقن، كما أنّها قد يتساوين في الحكم بالحجّية أو عدمها، وقد يتخالفن في ذلك الحكم.

ولا ريب أيضاً في حجّية الخبر من الجهة الأُولى على المجتهد والمقلّد، ولا في حجّيته من الجهة الثانية على المقلّد دون المجتهد.

وإنّما الإشكال والخلاف في حجّيته من الجهة الثالثة على المجتهد والمقلّد، والآية على تقدير تسليم دلالتها على حجّية الخبر منصرفة إلى حجّيته من الجهة الأُولى دون الأخيرتين، أو من الجهة الثانية دون الأُولى والثالثة، أو من الجهتين الاوليتين دون الأخيرة على الوجه المضرّ الإجمالي، أو المبيّن العدم.

ولو سلّمنا دلالتها على حجّيته من الجهة الأخيرة أيضاً إلّا أنّه منصرف أيضاً إلى إرادة الاحتياط من الحذر، أو إلى صورة ما إذا استفيد العلم من الخبر، أو إلى صورة ما إذا تفحّص عن المعارض، أو إلى صورة ما إذا تعلّق الإخبار بالموضوعات الخارجية، أو إلى صورة ما إذا كان الخبر بلاواسطة، أو إلى صورة ما لو لم تختص الخطابات الشفاهيّة بالحاضرين، أو إلى صورة ما لو لم يجب التفحّص عن المعارض للخبر، بأن كان اعتباره من باب الموضوعيّة والتعبّد الصرف، أو إلى صورة ما لو لم يعارض دلالتها على حجّية الخبر بدلالة الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، أو بتعليل آية النبأ[1]، أو بما يلزم من وجوده عدمه، إلى غير ذلك ممّا قد مرّ الإيراد به على آية النبأ تفصيلاً. هذا غاية توجيه إيراد المورد وتفصيله.

وقد يقرّر بتقرير آخر: وهو دعوى أنّ دلالة الآية على المطلوب يتوقّف

---

(١) الحجرات: ٦.

أولاً على إحراز كون الآية مسوقة لبيان تكليفين، تكليف للمنذر بالإنذار، وتكليف للمنذر بالقبول، ولم تحرز هذه المقدّمة؛ لاحتمال كونها مسوقة لبيان مجرّد مطلوبية الإنذار بما يتفقّهون وسكوته عن بيان مطلوبيّة العمل من المنذرين بما أُنذروا.

ثمّ يتوقّف على إحراز كونها مسوقة لبيان حجّية الخبر من جهة الخبرية، ولم تحرز أيضاً هذه المقدّمة؛ لاحتمال انصراف الإنذار إلى حجّية الإنذار من إحدى الجهتين الأُخريين.

ثمّ يتوقّف أيضاً على إحراز كونها مسوقة لبيان حجّية مطلق الخبر من جهة الخبريّة، دون حجّيته من جهة الخبريّة في الجملة المحتمل انصرافه إلى أحد الصور المتقدّمة ذكرها.

وكيف كان، فهذا الإيراد بجميع تفاصيله وتقاريره وتوجيهاته مدفوع.

أمّا منع دلالة الآية على حجّية الخبر من جهة كونه مخبراً ـ بدعوى انصرافها إلى إرادة بيان حجّيته من جهة كونه آمراً بالمعروف المختصّ بالإنذار بأصول الدين، أو من جهة كونه مفتياً عن الاجتهاد الخاصّ حجّيته بالمقلّدين، أو إلى غير ذلك ممّا تقدّم ذكره ـ فيضعّف.

أوّلاً: ببعد فهم العرف من حجّية الخبر تعدّدها بالاعتبارات والجهات فضلاً عن تخصيص حكمه بجهة منها دون جهة؛ بل فهم تعدّد الجهات والاعتبارات المذكورة منه إنّما هو من خصائص الحكمة ودقائق العقل، الغير المبتنى عليها أحكام الشرع.

وثانياً: بأن فهم مشهور العلماء المستدلّين بالآية كافٍ في منع انصرافها وبقاء صدق إطلاقها على كلّ من الأُصول والفروع بناءً على جابرية الشهرة الدلالة.

وثالثاً: بأنّ استشهاد الأئمة بها على وجوب التفقه في الأُصول في عدّة من الأخبار[١]، وفي الفروع في عدّة أُخرى[٢] منها كافٍ في عدم انصرافها، وإطلاقها من تلك الجهة.

هذا كلّه، مضافاً إلى إمكان الجواب عن احتمال انصرافها إلى الأُصول: بأنّ المفهوم من التفقه عرفاً الفروع، مع أنّه أهمّ بالتهديد على ترك النفر فيه؛ لاستقلال العقل في الأُصول غالباً دون الفروع.

وعن احتمال انصرافها إلى الاجتهاد ومعرفة الأحكام: بمنع ثبوت كون التفقّه حقيقةً في الاجتهاد في عرف الشارع، بل هو اصطلاح جديد، فيحمل على معناه اللغويّ، وهو مطلق الفهم الصادق على سماع الخبر ونقله، مع أنّه يستلزم تخصيص القوم بالمقلّدين، وهو أيضاً مجاز.

وعن احتمال تخصيص حجّية الإنذار بخصوص ما إذا علم المنذر ـ بالفتح ـ صدق المنذر ـ بالكسر ـ: بأنّه مضافاً إلى كونه تخصيصاً بلا مخصّص ومجازاً بلا قرينة حمل للمطلق على فرد نادر، بل حمل للإنذار على التذكار.

وعن احتمال سوق الآية لبيان إيجاب الإخبار على المخبر مع سكوتها عن حكم المستخبر رأساً: بأنّ هذا الاحتمال وإن ناسب ظاهر معنى آية حرمة كتمان الحقّ[٣]، وظاهر معنى النبويّ: «من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً»[٤] إلّا أنّ من الواضح مبائنة سياق آية الإنذار المعلّل بقول: ﴿**لعلّهم يحذرون**﴾[٥] لسياق آية حرمة كتمان الحقّ، وحديث الأربعين.

---

(١) الكافي ١: ٣٧٨ باب ما يجب على الناس عند مضيّ الإمام.

(٢) علل الشرائع: ٨٥ ح ٤، وص ٢٧٣، أواخر الحديث ٩، تفسير العياشي ٢: ٢٦١ ح ٣٣.

(٣) البقرة: ٤٢ و ١٥٩، آل عمران: ٧١ وغيرهما.

(٤) الوسائل ١٨: ٦٦ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح ٥٤ و ٥٩ و ٦٠.

(٥) التوبة: ١٢٢.

وأمّا عن سائر الاحتمالات الباقية فقد مرّ الجواب عن كلّ واحدٍ منها تفصيلاً في آية النبأ[١]، فلا نطيل بإعادتها، كما لا نطيل أيضاً بإعادة ما أجبنا به عمّا أورد هنا في ما سيأتي من الإيراد به على آية السؤال[٢]، بل نحوّل الجواب عما سيأتي من الإيراد على آية السؤل على ما أجبنا به تفصيلاً في آية الإنذار[٣]، كما حوّلنا الجواب عن بعض ما أُورد على آية الإنذار على ما أجبنا به تفصيلاً في آية النبأ[٤]، فلا يفوتنك المراجعة إن فاتتك الإعادة.

قال الماتن ﷺ: «ويرد عليه أولاً: أنّ المراد من الأُذُن: سريع ...إلخ».

أقول: مقتضى الإيراد الأول هو حمل الأُذُن على سرعة التصديق والاعتقاد بكلّ ما يسمع، الراجع إلى حسن الظنّ، والبناء على أصالة الصحّة في أفعال المسلمين، دون العمل تعبّداً بما يسمع الراجع إلى حجّية المسموع من أخبار الآحاد.

ومقتضى الإيراد الثاني هو تخريج الإيمان للمؤمنين عن التصديق الحقيقيّ لهم إلى التصديق الصوريّ، أعني التصديق المخبري لا الخبري، أعني عدم الردّ لا القبول، ومرجعه إلى حسن الأخذ بمجامع الاحتياط والتحذّر التامّ عن موارد الشبهة بالاستنباط.

هذا، ولكن يمكن الجواب عن الإيراد الأول:

أولاً: بأنّ سرعة التصديق وحسن الظنّ بظاهره ينافي توصيف الأنبياء، سيما خاتم الأنبياء ﷺ بكونه عالماً بالغيوب منزّهاً عن العيوب، إذ لا مدح في سرعة التصديق والاعتقاد في العاقل، بل هو عين الذمّ الذي اتّهموا النبيّ ﷺ به

---

(١) في ص: ٣١٦ـ٣٣٨.

(٢) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٣) التوبة: ١٢٢.

(٤) الحجرات: ٦.

فيلزم أن يكون الردّ عليهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ﴾ هو ﴿أُذنُ خيرٍ لَكُمْ﴾[1] بما هو عين الإيراد بقولهم يَقُولُونَ: ﴿انّه أُذُنٌ﴾ لا ردّ لإيرادهم.

وثانياً: بأنّ حمل الأُذن على سرعة التصديق وحسن الظن إن كان مع ترتيب آثار الصدق عليه ثبت المطلوب والمدّعى، وإن كان مع عدمه رجع أوّلاً: إلى الإيراد الثاني، وهو التصديق الصوريّ، لا إلى إيراد آخر ورائه، وثانياً: أنّ لازمه التجوّز في الخير بصرفه عن الخير الواقعيّ إلى الخير الزعميّ، وفي الإيمان والتصديق بصرفه عن الواقعيّ إلى الصوريّ المخالف للظاهر.

بل الظاهر السليم عن تلك المحاذير اللازمة في معنى الآية أنّ المراد من «أُذُنُ خيرٍ لَكُمْ»: ردّ ما اتّهموه به من استناد عموم تصديقه لكلّ صادقٍ وكاذبٍ إلى سرعة التصديق والاعتقاد في غير محلّه، المذموم عند العقلاء بمنع استناده إلى ذلك، بل مستند إلى عموم الخير لكم والرأفة، والرحمة العامّة بكم، وحسن المعاشرة والمداراة الظاهرية معكم المستندة إلى اللطف العامّ والخير التامّ، والسياسات المدنية والمصالح الكلّية، لتقريب العباد إلى الطاعة وتبعيدهم عن المعصية. وأين هذا من اتّهامهم إيّاه ﷺ بالأُذنيّة المستند إلى السفه والخرافة والجنون الذين هم أولى به مليّاً؟

وعلى ذلك فتعريفه تعالى نبيّه بالأُذنيّة الخيرية المستندة إلى المصالح العامّة ـ الراجع إلى تصديقه الصوريّ بالنسبة إلى عموم الناس الكاذب والصادق والمؤمن والمنافق ـ من قبيل تعريفه باللطف العامّ بالنسبة إلى عموم العوام، كلطف التسوية في الخلق والرزق والفطرة والصورة.

وتعريفه بالإيمان بالله وللمؤمنين ـ الراجع إلى تصديقه الحقيقيّ الواقعيّ لهم ـ من قبيل تعريفه باللطف الخاصّ، الخاصّ بالخواصّ، كتعريف ذاته تعالى

---

(١) التوبة: ٦١.

بالرّحمن الرّحيم.

ومن البيّن أنّ التأسيس أولى من التأكيد، والإفادة خير من الإعادة، وهو فرض التصديقين تصديقاً واحداً، وفرض ذلك الواحد تصديقاً صوريّاً تجوّزاً، وحينئذٍ فتكرار لفظ الإيمان وتغاير تعديته بالباء في الأُول، واللام في الثاني إشارة إلى تغاير التصديقين من حيث إنّ صفة الصادقيّة في الأول عين الذات، وفي الثاني غيره، لا إشارة إلى ما استشهد به المصنّف من تغاير التصديقين بالواقعيّ في الأول، والصوريّ في الثاني[1].

قوله: «فإنّ تعليل التصديق بالرأفة والرحمة ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر ...إلخ».

[أقول :] وفيه: أولاً: احتمال أن يكون التعليل به من الراوي لا المرويّ عنه.

وثانياً: أنّا كلّما تفحّصنا لم نعثر على التعليل به في شيء من أخبار الآحاد، إلّا في ما حكي عن ظاهر العياشي[2] لا غيره، ونفي حجّية أخبار الآحاد بالآحاد كالمصادرة، بل يلزم من وجوده عدمه، وهو باطل.

وثالثاً: أنّ الرحمة العامّة إنّما تنافي تصديق أحدهم على الآخر قبل بلوغه حدّ الشهادة، المعتبرة شرعاً على المنكر ولو كان عدلاً مؤمناً، وأمّا بعده فلا تنافي التصديق الحقيقي للشهود على المنكر، بل تنافي عدمه، كما لا يخفي.

قوله: «وهذا التفسير صريح في أنّ المراد من المؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد».

[أقول :] وفيه: أولاً: أنّ صراحته في ذلك مبنيّ على أن يكون المراد

---

(١) الفرائد: ٨٣.

(٢) لاحظ تفسير العياشي ٢: ٩٥ ح٨٣.

بالمؤمنين من قوله تعالى: ﴿**يُؤمِنُ بِاللهِ وَيُؤمِنُ لِلْمُؤمِنِين**﴾[١] هم الذين يؤذون النبيّ ﷺ ويقولون هو أُذن، وهو خلاف ظاهر لفظ المؤمن وحقيقته، ولسياق اقترانه بالإيمان بالله، ولمقام ذمّ المؤذين للنبيّ ﷺ، والردّ عليهم بتنزيه النبيّ عمّا ذمّوه به، ومدحه عليه السلام بضدّ ما اتّهموه به بقوله: ﴿**يُؤمِنُ بِاللهِ وَيُؤمِنُ لِلْمُؤمِنِين**﴾[٢] ومع ذلك كيف يصفهم بالإيمان؟! بل توصيفهم به في هذا المقام نقض لغرضه وحكمته، وظهور لفظه وأصالة حقيقته، وسياق كلامه وقرينة مقامه.

ومع ذلك فأين صراحة التفسير المذكور في ما ادّعاه، من حمل قوله تعالى في مدحه ﷺ: «يُؤمِنُ بِاللهِ وَيُؤمِنُ لِلْمُؤمِنِين» على التصديق الصوريّ لهم[٣]؟

وثانياً: لو كان المراد منه التصديق المحازيّ الصوريّ لا الحقيقيّ الواقعيّ لكان مقتضى الفصاحة والبلاغة التعبير عنه بحسن المعاشرة، والمداراة، وحسن المحضر، وحسن القول والمعروف ولين القول، كقوله تعالى: ﴿**قُولُوا للناس حُسناً**﴾[٤] و﴿**قولاً لَيّناً**﴾[٥] و﴿**جادِلهم بالتي هي أحسن**﴾[٦] و﴿**ادفع بالتي هي أحسن السيئة**﴾[٧] و﴿**قَولٌ معروفٌ ومغفرةٌ خيرٌ من صدقةٍ**﴾[٨] لا التعبير عنه بقوله: ﴿**يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين**﴾[٩].

قوله: «فافهم».

[أقول:] إشارة إلى ما استشهد به على التصديق الصوريّ بظهور اللام في عموم النفع، وعموم النفع في التصديق الصوريّ؛ لأنّ النافع لجميع الناس من

(١ و ٩) التوبة: ٦١.

(٢) لاحظ تفسير العياشي ٢: ٩٥ ح ٨٣.

(٣) الفرائد: ٨٣.

(٤) البقرة: ٨٣.

(٥) طه: ٤٤.

(٦) النحل: ١٢٥.

(٧) المؤمنون: ٩٦.

(٨) البقرة: ٢٦٣.

المخبر والمخبر عنه هو التصديق الصوريّ، وأنّ التصديق الحقيقيّ لا ينفع لجميع الناس؛ إذ لو أخبر مخبر بما يوجب الحدّ والقتل على أحد فقتله النبيّ ﷺ أو جلده لم يكن في تصديقه المخبر نفع للمخبر عنه؛ بل كان محض الشرّ له خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع. نعم، يكون نفعاً للمخبر من حيث متابعة قوله ...إلخ[١].

وفيه أولا: إمكان منع الصغرى، وهو ظهور اللام في النفع مطلقاً، بل في خصوص ما كان متعلّقه النفع، مثل: ﴿**أُذُن خَيرٍ لَكُمْ**﴾[٢] و﴿**خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الأَرْضِ جَميعاً**﴾[٣] و﴿**أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّباتُ**﴾[٤].

وأمّا في ما نحن فيه ممّا كان متعلّقه التصديق فلا يبعد ظهوره في محض التعدية، أو الاختصاص؛ بأن يكون تصديقه الحقيقي ﷺ خاصّ بالله وللمؤمنين ليكون أشدّ دلالةً وآكد، ردّاً على اتّهامهم إيّاه ﷺ بسريع الاعتقاد والتصديق بكلّ ما يسمع من صدق أو كذب.

وثانياً: بإمكان منع الكبرى، وهو ظهور عموم النفع في التصديق الصوريّ، بأنّ الشارع الحكيم إذا اعتبر التصديق ولو على وجه العموم ـ بل ولو على وجه التعبّد كالأُصول فضلاً عن اعتباره على وجه الطريقية ـ لابدّ وأن يكشف عن مصلحة ملزمة متداركة حتى لصورة التخلّف عن الواقع أحياناً، فضلاً عن صورة عدم تخلّفه عن الواقع، الواجب في عصمة المعصوم، وحينئذٍ فالتصديق المشتمل على تلك المصلحة اللازمة الملزمة لا ينفكّ عن عموم المنفعة حتى بالنسبة إلى المخبر عنه ولو أدّى إلى قتله وحده، بل هو أنفع بحال المقتول شرعاً منه بحال

---

(١) الفرائد: ٨٣.

(٢) التوبة: ٦١.

(٣) البقرة: ٢٩.

(٤) المائدة: ٤ و ٥.

القاتل؛ من حيث إنّ رفع مفسدة العقاب أولى من جلب منفعة الثواب، بخلاف التصديق الصوريّ فإنّه لا يتصوّر فيه منفعة واقعية بالنسبة إلى المخبر فضلاً عن المخبر عنه، إلّا منفعة دنيويّة ظاهرية لا أُخرويّة واقعية. فتأمّل.

وإذ قد عرفت ظهور الآية في التصديق الحقيقيّ، عرفت أظهريّة الرواية المتقدّمة في استدلال الصادق عليه السلام على ابنه إسماعيل بالآية[1]، في التصديق الحقيقيّ، بل وكذا روايات حقّ المؤمن على المؤمن أن يصدّقه ولا يتّهمه[2]، بل وكذا ظهور قوله: «**فصدّقه وكذّبهم**»[3] في رواية القسامة ظاهر في التصديق الحقيقيّ، بل وكذا أدلّة حمل فعل المسلم على الصحّة[4] والأحسن، ظاهرة في الصحّة الواقعيّة الحامليّة، لا الصحّة الظاهريّة الفاعليّة.

وأمّا توجيه المصنّف الرواية كالآية إلى التصديق الصوريّ[5] فأبعد من توجيه الآية به من غير قرينة صارفة؛ سوى ما لا يصلح للصارفيّة.

منها: **قوله**: «أمّا المعنى الأول فهو الذي يقتضيه أدلّة حمل فعل المسلم على الصحيح ...إلخ».

[أقول:] وفيه: أنّ الأظهر الأشهر من أدلّة فعل المسلم على الصحيح هو الصحيح الواقعيّ الحامليّ، لا الظاهري الفاعلي.

ومنها: **قوله**: «وهو ظاهر الأخبار الواردة في أنّ من حقّ المؤمن على

---

(١) الكافي ٥: ٢٩٩ ح ١، الوسائل ١٣: ٢٣٠ ب «٦» من أبواب أحكام الوديعة ح ١.

(٢) راجع الوسائل ٨: ٦١٣ ب «١٦١» من أبواب أحكام العشرة.

(٣) الكافي ٨: ١٤٧ ح ١٢٥، ثواب الأعمال ٢٩٥ ح ١، الوسائل ٨: ٦٠٩ ب «١٥٧» من أبواب احكام العشرة ح ٤.

(٤) الكافي ٢: ٣٦٢ ح ٣ الوسائل ٨: ٦١٣ ب «١٦١» من ابواب أحكام العشرة ح ٣. وللاستزادة راجع فرائد الأصول: ٤١٤ والقواعد الفقهية للسيد البجنوردي «ره» ١: ٢٣٩.

(٥) فرائد الاصول: ٨٤.

المؤمن أن يصدّقه ولا يكذّبه ...إلخ».

[أقول :] وفيه: أنّه لو سلّمنا ظهور أدلّة الحمل على الصحّة الظاهريّة الفاعليّة فلا نسلّم ظهور أخبار تصديق المؤمن على تصديقه الظاهري الصوريّ؛ للفرق الواضح بين الظهورين.

ومنها: **قوله**: «خصوصاً مثل قوله عليه السلام: «كذّب» ـ إلى قوله: في وجه الخصوصية ـ».

[أقول :] فإنّه ترجيح بلا مرجّح، بل ترجيح للمرجوح، وهذا الترجيح بلا مرجّح، بل المرجوح اللازم من حمل تصديق الأخ الواحد وتكذيب الخمسين مبنيّ على استواء الخمسين الشاهدين مع المنكر الواحد في الأيمان.

وفيه: منع المساواة، ضرورة أنّ الخمسين قسامة، إن بلغ حدّ الاعتبار بالاستفاضة، أو اشتماله على شروط قبول الشهادة، رجّح تصديقه على تصديق المنكر قطعاً، فلم يبقَ معنى لتصديق المنكر أصلاً ورأساً، لا ظاهراً ولا واقعاً.

وإن لم يبلغ حدّ الاعتبار رجّح تصديق المنكر على تصديق الخمسين قسامة حرفاً، ولم يبقَ معنى لتصديقهم أصلاً ورأساً، لا ظاهراً ولا واقعاً؛ لترجيح المنكر الواحد ولو كان فاسقاً فضلاً عن كونه عدلاً، على المدّعين ولو كانوا خمسين، بموافقة الأصل والاستصحاب، فلا مساواة بين المنكر والمدّعين ولو كانوا خمسين إذا لم يبلغوا حدّ الاعتبار حتى يلزم من تصديقه الواقعي الترجيح بلا مرجح، فضلاً عن المرجوح ليجعل لزومه قرينة صارفة له عن التصديق الواقعيّ إلى التصديق الصوريّ.

كيف؟ ولو كان المانع من تصديقه الحقيقيّ هو المانع العقليّ الترجيح المرجوح لكان آبياً من تخصيص عموم الحديث بما استدركه المصنّف هو بقوله:

نعم خرج من ذلك مواضع[١]...إلخ.

قوله: «خمسون قسامة».

أقول: أمّا لفظ القسامة فهو ـ بالفتح والتخفيف ـ اسم أُقيم مقام المصدر من قولهم: أُقسم، إقساماً وقسامةً، وهي الاسم له، كما يقال: أكرم، إكراماً وكرامةً.

وأمّا معناه فهي الأيمان، تقسيم على جماعة، كما عن الصحاح[٢]، وفي المجمع[٣]: «أو الجماعة الذين يحلفونها» كما في القاموس: «أو يشهدون»[٤] كما فيه أيضاً وصرح به المصنّف أيضاً في أصالة الصحّة، حيث فسّر الخمسون قسامة في الحديث: بالبيّنة العادلة[٥]، وعلى كلّ تقدير لا اختصاص لها بأيمان الدماء لغةً وإن خصّها الفقهاء بها.

وكيف كان، فعلى تقدير كون القسامة هي الأيمان المقسمة على الجماعة تكون تمييزاً لـ «شهد»، وكذا على تقدير كونها بمعنى الشهادة، لكن بجعل (شهد) بمعنى حضر أو أثبت، ليجعل التغاير بين الفعل وتمييزه.

وأمّا على تقدير كونها بمعنى الجماعة الذين يحلفون أو يشهدون فهي تمييز لعدد الخمسين أو بدل منه.

فالقسامة على الأوّلين منصوب على التمييز، وعلى الآخر مرفوع على البدليّة، ومعناها على النصب: إن شهد عندك أو حضر خمسون رجلاً قسامةً، أي حالفاً أو شاهداً، أو بطريق الحلف أو الشهادة، وعلى الرفع: إن شهد عندك قوم عددهم خمسون.

---

(١) الفرائد: ٨٤.

(٢) الصحاح ٥: ٢٠١٠ مادة (قسم).

(٣) لاحظ مجمع البحرين ٦: ١٣٨ مادة (قسم).

(٤) القاموس المحيط ٤: ١٦٥ مادة (قسم).

(٥) الفرائد: ٤١٥.

مع أنّه يمكن الجواب عن الإيراد الأول: بأنّ الاستدلال ليس بصدر الآية ـ أعني بخيريّة الأُذن حتى يحمله على حسن الظنّ والاعتقاد بالمؤمن، دون التعبّد بقوله من دون اعتقاد ـ بل إنّما هو بذيلها، أعني بالإيمان للمؤمنين الظاهر في التصديق والتعبّد بأقوالهم، وتفسير صدرها بإرادة حسن الظنّ. والبناء على أصالة الصحّة في أفعال المسلمين لا تنافيه إرادة التعبّد بخبر المؤمن من ذيلها إن لم يؤكّدها، كما لا يخفى.

وعن الإيراد الثاني: بأنّ تخريج الإيمان والتصديق عن التصديق الحقيقي إلى التصديق الصوريّ تخريج للفظ عن معناه الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ، من غير قرينة صارفة، وتفسير صدرها بالصوريّ لا يصلح لصارفية ذيلها عن الحقيقيّ إلى الصوريّ أيضاً؛ لعدم المنافاة في كون كلّ من نوعي التصديق من صفاته المحمودة عليه السلام، التصديق الصوريّ لذوي الإيمان الصوريّ، والحقيقيّ لذوي الإيمان الحقيقيّ. هذا كلّه في تخريج الآية عن التصديق الحقيقيّ إلى التصديق الصوريّ.

وأمّا تخريج الرواية المستشهد بها الإمام عليه السلام على إسماعيل[1] عنه إليه فأبعد جدّاً؛ لمنافاته لمحلّ الاستشهاد، علاوة على عدم القرينة الصارفة له.

وأمّا تخريج التصديق عن التصديق الحقيقي إلى الصوريّ لو سلّم في قوله عليه السلام: «**يا أبا محمد كذّب سمعك وبصرك...**» الخبر[2] فلا يقاس عليه تخريج التصديق في ما نحن فيه؛ للزوم الترجيح بلا مرجح، بل الترجيح المرجوح من التصديق الحقيقيّ للمنكر والتكذيب الحقيقي للخمسين قسامة، مع كونهم أيضاً مؤمنين في هذه الرواية، وعدم لزومه منه في الرواية الأُولى وبه الكفاية قرينةً

---

(١) راجع ص: ٣٦٤ هامش (١).

(٢) تقدّمت مصادره في ص: ٣٦٤ هامش (٣).

صارفةً، وفرقاً فارقاً.

قال: «بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة وشهادة التعليل، إلى صورة إفادة خبر العادل الظنّ الاطمئناني بالصدق، كما هو الغالب».

أقول: فيه منع الانصراف، إمّا لعدم شيء من سببيه.

وإمّا لأنّ الأصل عند الشكّ في الانصراف هو عدم الانصراف، بناءً على ما هو المشهور من أنّ المطلق حقيقةٌ في الطبيعة اللابشرط، السارية إلى جميع الأفراد بدليل الحكمة أو السريان على الخلاف.

نعم، لو قلنا بمقالة السلطان من أنّ المطلق حقيقة في الطبيعة المهملة[1] كان الأصل مع الاقتصار على القدر المتيقّن من الإطلاق عند الشكّ في الزائد، لأنّ القضية المهملة في قوّة الجزئية.

وإمّا لأنّ انحصار فهم المشهور في القول: إمّا بإفادة الآيات الحجّية مطلقاً، وإمّا بعدم إفادتها الحجّية مطلقاً، كاشف عن عدم انصرافها إلى صورة إفادته الظنّ الاطمئناني، وموهن لتقييد الحجّية بتلك الصورة، بناءً على جابرية الشهرة الدلالة وموهنيّتها.

وإمّا لأنّ إلحاق الخبر الغير المفيد للاطمئنان في الموضوعات والشهادات بالمفيد له، دليل كون الانصراف بدويّاً، وقرينة إرادة سائر الأفراد الغير المفيدة للاطمئنان، كما أنّ إلحاق بعض الأفراد النادرة كماء النفط والكبريت بالفرد الشائع دليل كون انصرافه بدويّاً، أو دليل إرادة سائر الأفراد النادرة منه؛ نظراً إلى أنّه بعد عدم إرادة الفرد الشائع تكون إرادة جميع الأفراد أقرب إلى الطبع والفهم من إرادة الفرد الشائع وبعض الأفراد النادرة، دون بعضٍ الآخر.

ووجه الأقربيّة عدم الجامع الملفّق للفرد الشائع وبعض الأفراد النادرة

---

(١) حاشية السلطان المطبوعة على هامش المعالم: ٩٢.

سوى الطبيعة السارية إلى الجميع، أو ندور ذلك الجامع أو عدم القرينة المعيّنة له بعد قيام القرينة الصارفة عن الفرد الشائع، فيسرى الحكم إلى الجميع.

نعم، لو استندوا في إلحاق الفرد النادر إلى الدليل الخارج لا إلى إطلاق المطلق لم يستكشف من إلحاقه إلحاق سائر الأفراد النادرة؛ لاحتمال كونه ملحقاً بحكم المطلق لا بمدلوله، حتى يتأتّى ما ذكرنا من الوجه للاستكشاف.

قال: «وأمّا السنّة فطوائف من الأخبار[1]...إلخ».

أقول: الاستدلال على حجّية خبر الواحد بهذه الأخبار إنّما يتوقّف أولاً: على إثبات دلالتها على حجّية الخبر الواحد مطلقاً ولو لم يفد العلم، ودفع موهمات منع دلالتها على الإطلاق.

وثانياً: على إثبات حجّية تلك الأخبار، ودفع توهّم لزوم المصادرة والدور من الاستدلال بالأخبار على حجّية الأخبار.

وثالثاً: على تعيين مدلولها كمّية دلالتها وكيفية الجمع بينها، مع شدّة الاختلاف بين ظواهرها من جهة الإطلاق والتقييد. فالكلام أذن في مقدّمات ثلاث:

أمّا المقدّمة الأُولى فتحقيق الكلام فيها: أنّ من الظاهر الواضح دلالة كلّ طائفة من الطوائف الأربع على حجّية الخبر في الجملة حسبما تكفّله المتن[2].

نعم، غاية ما يتوهّم هو الإيراد على الطائفة الأُولى بعدم إطلاقها بورودها مورد بيان حكم آخر، وهو السؤال عن المرجّح بين مفروضي الحجّية لا السؤل عن الحجّية، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون السؤال عن خصوص مفروضي الحجّية بالتواتر، أو الاحتفاف بقرائن الصدق، دون مطلق الخبر.

---

(١) الوسائل ١٨: ٧٥ ب «٩» من أبواب صفات القاضي، ح١ و ٤٠ و٨٦ ح٤١ وغيرها من هذا الباب، وايضاً عوالي اللئالي ٤: ١٣٣ ح٢٢٩.

(٢) راجع الفرائد: ٨٤.

ولكن يدفع هذا الاحتمال ـ مضافاً إلى ندوره ـ ترك الاستفصال في جواب السؤال.

وكذا الإيراد على كلّ من سائر الطوائف الأُخر بانصراف إطلاقها إلى إرادة بيان حجّية فتوى الفقيه، لا روايته.

ويدفعه أيضاً ـ مضافاً إلى ندور الفتوى بالنسبة إلى الصحابة والتابعين ـ إطلاق الأسئلة، وترك الاستفصال في جوابها، مع عموم بعضها الآبي عن الانصراف؛ فإنّ الانصراف من خصائص الإطلاق فلا يطرأ العموم.

وأمّا المقدّمة الثانية فتحقيق الكلام فيها: أنّه لا إشكال أيضاً في حجّية هذا المقدار من طوائف الأخبار، لكن لا بمجرّد دعوى تواترها في الوسائل ـ فإنّ نقل التواتر وإن قلنا بحجّيته كنقل الإجماع المنقول إلّا أنّ حجّية نقله لمّا كان راجعاً إلى حجّية نقل الخبر ومبنيّاً عليه لا جرم كان الاستدلال بها على حجّية نقل الخبر أيضاً راجعاً إلى الدور والمصادرة ـ بل إنّما هو إمّا لتحقّق تواترها محصّلاً، نظراً إلى أنّ مجموعها بل كلّ طائفة منها فضلاً عن المجموع بالغ في الكثرة مبلغ ما يفيد بنفسه العلم بصدقه، ثمّ البالغ منها في الكثرة حدّ التواتر إن كان دلالته على حجّية خبر الواحد بالمطابقة ـ كأخبار الطائفة الثالثة ـ كان تواتره لفظياً، وإلّا بأن كان دلالته عليه بالتضمّن أو الالتزام ـ كأخبار سائر الطوائف الأُخر ـ كان تواتره معنوياً، كما سبق وجهه في مبحث التواتر.

وإمّا لتحقّق العلم بحجّيتها من القرائن الخارجيّة ـ كشهرة وإجماع ـ فتكون من الآحاد المحفوفة بقرائن العلم بالصدور حينئذٍ.

وأمّا المقدّمة الثالثة فتفصيل الكلام فيها: أنّ ظاهر الأخبار المعتبرة للأخبار مختلف من حيث تعيين المقدار المعتبر منها، وعلى حسب اختلافها اختلفت الأقوال في المضمار.

فعن بعضهم كالمعالم القول بتخصيص حجّية الأخبار بخبر العدل الواقعيّ[١]، أو من أخبر العدلان بعدلالته، وهو المعبّر عنه بالصحيح الأعلائي، وهو مع مخالفته المشهور بل المتّفق عليه المتأخّرون مبنيّ على تقييد جميع أدلّة اعتبار الخبر من الأخبار والآيات بمفهوم آية النبأ[٢]، وبمنطوق غيرها من بعض الاخبار، وسيأتي بيان فساد هذا المبنى أيضاً.

وعن بعضهم الآخر كالمدارك التعدّي عنه إلى إلحاق خبر من عدّله بعض أهل الرجال، وهو المعبّر عنه بالصحيح المشهوري، أعني الصحيح عند المشهور، ومبناه القول بحجّية قول أهل الخبرة من دون إعتبار العدالة أو التعدّد أو كلاهما.

وعن ثالث التعدّي عن ذلك أيضاً إلى إلحاق خبر الحسن، أعني الإماميّ الممدوح، ومبناه تفسير العدالة بحسن الظاهر.

وعن رابع كالماتن ﷺ تخصيص يفترق به عن تخصيص المعالم بالعموم من وجه، وهو تخصيص الحجّية بالخبر الموثّق المفيد للظن الاطمئناني[٣]، الخارج احتمال خلافه عن الاحتمالات العقلائية إلى السوداوية، استظهاراً لذلك من تقييد أكثر الأخبار المعتبرة للإخبار بلفظ الثقة، والمأمون، والصادق، وحملاً لكون المراد من العدالة في مفهوم آية النبأ[٤] وغيرها بملاحظة التعليل والتصريح بخلافها في أكثر الأخبار هو الوثاقة والاطمئنان أيضاً. وفيه: ما سيأتي من منع ظهور ما استظهره، بل وظهور خلافه.

وعن خامس التعدّي عن ذلك إلى إلحاق مطلق خبر الموثّق أخذاً بإطلاق الوثاقة والأمانة والصداقة في المخبر.

---

(١) المعالم: ٣٥٣ـ ٣٥٤.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) الفرائد: ٨٤س ١٢.

(٤) الحجرات: ٦.

وعن المشهور التعدّي عن ذلك أيضاً إلى إلحاق الضعيف المنجبر بالشهرة، استناداً إلى منطوق آية النبأ، بناءً على ما هو الظاهر من كون المراد من التبيّن في خبر الفاسق هو التبين الظنّي لاخصوص العلمي.

وعن العوائد التعدّي عن جميع ذلك إلى اعتبار مطلق خبر الاماميّ[١]، أعمّ من كونه مفيداً للظنّ الاطمئناني أو لمطلق الظن، بل ومن كون المظنون هو صدوره أو مضمونه، وهو قريب من مذهب الحشويّة: وهم فرقة من العامّة قائلون باعتبار مطلق الخبر سواء كان من إماميّ أو غير إماميّ، بل وسواء كان مظنون الصدور أو المضمون أم لم يكن مظنوناً لشيء.

ولعلّ مبناهم كون الغالب في إخبار المخبرين الصدق، والظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب، [إمّا لحكم القوّة العاقلة وبناء العقلاء، وإمّا لفحوى اعتبار الشارع الغلبة في اليد والسوق وغيرهما من الموضوعات الصرفة بقوله عليه السلام][٢].

ويفسده: أنّ غلبة صدق المخبرين على تقدير تسليمها وتسليم حجّيتها قد خصّصت حجّيتها بمنطوق آية النبأ، فإنّه وإن سلّمنا دلالته على اعتبار الخبر إلّا أنّ قضية اشتراطه اعتبار خبر الفاسق بالتبيّن هو عدم حجّية خبر الفاسق قبله، وكذا قضية تعليله «بأن لا تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»[٣]، وتعليل اعتبار قول بعض الرواة بقوله عليه السلام: «**فإنّه الثقة الأمين**»[٤] وتنصيصه بـ «**لا**

---

(١) يلاحظ العوائد: ٤٦٥ ـ ٤٧٦ في عائدة «٤٥» و ٤٨٣ ـ ٤٨٥ عائدة «٤٧»، ربما يستفاد منها ذلك.

(٢) جاء ما بين الحاصرتين على هامش النسخة. والظاهر انه تتميم وإلحاق إلا أنه لم يكمله رحمه الله كما هو الظاهر.

(٣) مضمون الآية ٦ من سورة الحجرات.

(٤) الكافي ١: ٣٢٩ ح ١، الغيبة للطوسي: ٢٤٣ ح ٢٠٩ وص ٣٥٩ ح ٣٢٢، الوسائل ١٨: ٩٩ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٤، وفيها الثقة المأمون.

تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا»[١] وتشبيهه المقلّدة لفسّاق الفقهاء باليهود الذين ذمّهم الله تعالى بالتقليد بفسقة فقائهم، وقوله عليه السلام: «**فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة**»[٢] فإن كلّ واحدٍ من تلك التعليلات والتصريحات والتشبيهات وغيرها من الإجماع وتدوين الكتب الرجالية شاهد صريح أو كالصريح في عدم حجّية الأخبار بالجملة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ العوائد وإن قرب في اعتبار الأخبار إلى مذهب الحشويّة[٣] إلّا أنّه افترق عنهم باستثناء خبر غير الإمامي، ولعلّه لرواية: «**لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا**» الحديث.

وباستثناء ما إذا أخبربه الإمامي لكن على وجه ضعّفه، ولعلّه لأجل رجوع التضعيف إلى المعارضة وقبح الترجيح بلا مرجّح.

وباستثناء ما لم يكن صدوره ولا مضمونه مظنوناً كالمشكوك الصرف، ولعلّه لأجل تعليل اعتبار الرواية في بعض الأخبار بوثاقة راويها وأمانته. هذا مجمل مسلك صاحب العوائد في العمل بالأخبار.

وتفصيله المحكي عنه هو نفي البأس أولاً عن العمل بالأخبار حتى على القول بعدم حجّيتها، ثمّ الترقّي عنه إلى القول بحجّيتها في الجملة، ثمّ الترقّي عنه إلى القول بحجّيتها بالجملة، إلّا ما استثنى من الصور الثلاث المتقدّمة.

محتجّاً على هذا التفصيل بأنّ العمل بالأخبار إمّا أن يكون من الوقائع الخالية عن حكم في الواقع كفعل البهائم، أو ممّا لا يخلو عن حكم في الواقع.

أمّا نفي البأس عن العمل بها على الأول فواضح.

---

(١) رجال الكشّي ١: ٧ ح ٤، الوسائل ١٨: ١٠٩ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

(٢) تفسير العسكري عليه السلام: ٣٠٠ في تفسير الآية: ١٤٣ من سورة البقرة، الاحتجاج: ٤٥٨ الوسائل ١٨: ٩٤ ب «١٠» من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

(٣) تقدم في ص: ٣٧٢ هامش (١).

وأمّا على الثاني فلأنّ الحكم المفروض له في الواقع إمّا أن يكون معلوماً لنا، أو غير معلوم، والأول مفروض العدم لتحقّق الخلاف فيه بيننا، والثاني لا يخلو بحسب الواقع إمّا أن يكون المرجع فيه إلى أحد الأحكام الظاهرية المأخوذة من أحد الأُصول الأربعة، أعني البراءة، أو الاباحة، أو التخيير، أو الاحتياط، وإمّا أن يكون المرجع فيه إلى أحد الأحكام الواقعية المستفادة من أحد الأدلّة الأربعة، أعني الكتاب، أو السنّة، أو الإجماع، أو العقل.

أمّا على الأول فلأنّه وإن لم يكن لخصوص الاحتياط من الأُصول الأربعة مرجعية في واقعة العمل بالأخبار ـ نظراً إلى عدم إمكان الاحتياط في ما كان أمره دائراً بين الواجب والحرام ـ إلّا أنّ لكل من سائر الأُصول الأربعة من البراءة، والإباحة، والتخيير مرجعية تقتضي نفي البأس عن العمل بالأخبار.

وأمّا على الثاني فلأنّ مقتضى طريقية كلّ واحدٍ من الأدلّة الأربعة هو نفي البأس عن العمل بالأخبار أيضاً.

أمّا من السنّة فللأخبار المتواترة الظاهرة، بل الصريحة جلّها، أو كلّها في جواز العمل بالأخبار من غير معارض لها، سوى ما يتوهّم من الخدشة في تواترها أو دلالتها بما لم يعبأ به.

وأمّا من الكتاب فلآية النبأ والانذار والسؤال بالتقريبات المتقدّمة.

وأمّا من الإجماع فإن لم ندّع المحصّل منه على جواز العمل بالأخبار فقد كفانا المنقول منه، بما يقرب نقله حدّ التواتر في الكثرة فضلاً عن الاستفاضة. وتوهّم معارضتها لنقل السيّد الإجماع على المنع مدفوع بعدم صلوح نقله للمعارضة؛ لأنّه قاتل نفسه، ويلزم من وجوده عدمه.

وأمّا من العقل فبتقرير دليل الانسداد. إنتهى المحصّل المحكي من

كلامه[١]، مع زيادة تنقيح وتوجيه.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ محلّ النزاع في العمل بالأخبار ليس في العمل بها من حيث إنّه عمل مع الإغماض عن استلزامه تفويت واقع، أو طرح أصل، ولا في العمل بها من حيث رجاء إدراك الواقع حتى يكون الأصل إباحة العمل بها حتى على القول بعدم حجّيتها، بل محلّ النزاع إنّما هو في العمل بها من حيث إنّه حكم به الشارع، أو من حيث إنّ مؤدّاها هو الواقع، أو من حيث استلزامه تفويت واقع، أو طرح أصل واجب العمل به.

ولا ريب أنّ الأصل في حجّية العمل بأيّ واحدٍ من هذه المعاني هو عدم الحجّية كما لا يخفى. وإذا كان الأصل عدم حجّية العمل بها فلا يخلو إمّا أن نقول بانسداد باب العلم بالأحكام الواقعيّة والظاهريّة، أو بانفتاح باب العلم بأحدهما.

أمّا على الأول فهو وإن جاز العمل بالأخبار إلّا أنّه لاوجه لتخصيص الجواز بالعمل بها، بل يجوز العمل بمطلق الظنّ حتى بالشهرة والمنام ونحوهما، بل ولا لتخصيصه جواز العمل ببعضها دون بعض، بل يجوز العمل بمطلق الأخبار حتى بالتي استثناها من الجواز.

وأمّا على الثاني فلأنّا وإن لم ننكر دلالة كلٍّ من الكتاب والسنّة والإجماع على حجّية أخبار الآحاد، إلّا أنّه ليس في شيء من أنواع الأدلّة الثلاثة ما يدلّ على حجّية الأخبار بالجملة إلّا ما أخرجه الدليل من إجماع ونحوه، بل المحصّل من كلّ واحدٍ منها هو الدلالة على حجّيتها في الجملة.

أمّا الإجماعات المحكية فلأنّها لبّية، والمتيقّن منها هو الحجّية في الجملة، لا بالجملة كما في سائر اللبّيات، مضافاً إلى أنّ تدوين الكتب الرجالية وغيرها من التصريحات والتلويحات أقوى شاهد على تحصيل الإجماع على عدم

---

(١) راجع العوائد: ٤٤١ـ٤٧٦.

حجّيتها بالجملة إلّا ما أُخرج بالدليل كما لا يخفى.

وأمّا الآيات فأوضحها دلالة على حجّية الأخبار آية النبأ[١]، وقد تقيّد منطوقها الدالّ على حجّية الأخبار بالخبر المتبيّن، وكذا منصرف غيرها، مضافاً إلى أنّ تطليق المقيّد منها ليس بأولى من العكس.

وأمّا الأخبار فلأنّ بعضها وإن كان مطلقاً إلّا أنّ أكثرها مقيّدة بالوثاقة، أو الأمانة، أو الصداقة، أو العدالة، وتطليق المقيّد منها ليس بأولى من العكس.

هذا، ولكن لا نقول بمقالة صاحب المعالم من تقييد جميع مطلقات حجّية الأخبار بخصوص خبر العادل[٢] الواقعي، أو من أخبر عدلان بعدالته، فإنّه ـ مضافاً إلى مخالفته عمل المشهور من الخلف والسلف بل الإجماع وإلى استلزامه سدّ باب العمل بالأخبار كلّاً، أو جلّاً إلّا للأوحديّين ـ لا دليل عليه في شيء من الآثار والأخبار المذكورة في المضمار، سوى ما يوهمه مفهوم آية النبأ.

ويضعّف وهمه، أولاً: بأنّ مفهوم الفاسق لا يختصّ بالعادل الواقعيّ أو من أخبر العدلان بعدالته، بل مفهوم الفاسق هو غير الفاسق، وهو أعمّ من العادل وغيره؛ وذلك لثبوت الواسطة بين العادل والفاسق، لكن لا بمجهول الحال حتى يندفع وساطته بينهما في مرحلة الواقع ـ الذي هو منصرف الإطلاقات ـ بل إنّما هو بالعاري عن كلّ من ملكتي الفسق والعدالة إن كان الفاسق كالعادل عبارة عن ذي الملكة، وإلّا فبالمراهق للبلوغ، بل وبالبالغ الغير المرتكب شيئاً من الكبائر بعد ولو لم يحصل له ملكة العدالة أيضاً.

هذا مع أنّ في منطوق الآية ـ الذي هو أقوى دلالة من مفهومها ـ بل وفي كثير من الأخبار، التصريح بخلافه، مثل رواية العدّة الآمرة بالأخذ بما رووه العامّة

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) المعالم: ٣٥٣ ـ ٣٥٤ و٣٥٦.

عن عليّ[١]، والواردة في كتب بني فضّال[٢] وغيرها.

نعم، في بعض الأخبار ما يدلّ على حجّية قول العادل. ولكنّه ـ مضافاً إلى عدم منافاته لسائر الأخبار الدالّة على حجّية قول الفاسق الموثّق بالخصوص ـ ظاهره اعتبار العدالة في المقلّد، لا الراوي.

وثانياً: سلّمنا اعتبار عدالة الراوي في قبول روايته، إلّا أنّه لا دليل على اشتراط الإيمان في تحقّق العدالة، إلّا في بعض الموارد الخاصّة بدليل خاصّ، كما في إمام الجماعة، وقضاء الشهادات، بل يكفي في تحقّقها في ما عدا المخرج بدليل خاصّ مجرّد الإسلام مع اجتناب الكبائر ولو من دون إيمان، سيما إذا استند عدم الإيمان إلى القصور لا التقصير، كما لا يبعد احتماله في حقّ بعض الثقات من رواة الأفطحيّة والواقفيّة والزيديّة من الأوحدين بالزهد والتقوى إن لم يحتمل في حقّ كلّهم؛ نظراً إلى أصالة الصحّة في أفعال المسلمين.

وأمّا النقض المحكي عن العلّامة بأنّه وأيّ ذنب أعظم من عدم الإيمان[٣]. فمضافاً إلى مخالفته لمن عداه ظاهر في إرادة المستند إلى التقصير لا القصور، وما ذكرنا هو المظنون في معنى العدالة التي هي من الموضوعات المستنبطة المتّفق على كفاية مطلق الظنّ في إثباتها.

وثالثاً: سلّمنا اعتبار عدالة الراوي بالمعنى الأخصّ في قبول روايته، إلّا أنّه لا دليل على اعتبار عدالة المعدّل بهذا المعنى، ولا على اعتبار التعدّد في قبول تعديله الراوي، إلّا في المخرج بالدليل كمورد تعديل الشاهد، بل يكفي في تعديل الراوي إخبار عدل واحد، بل مطلق أهل الخبرة وإن لم يكن عدلاً، اقتصاراً على

---

(١) عُدّة الأُصول ١: ١٤٩، الوسائل ١٨: ٦٤ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح٤٧.

(٢) الغيبة للشيخ الطوسي: ٣٨٩ ح٣٥٥، الوسائل ١٨: ٧٢ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح٧٩.

(٣) لاحظ المعالم: ٣٥٣.

المورد المتيقّن من اعتبار التعدّد والعدالة في المعدّل، والرجوع في ما عداه إلى الإطلاق بناءً ما قرّر في العامّ المخصّص بالمجمل الحكميّ قدراً من الاقتصار في مخصّصيّته على القدر المتيقّن، وحكومة العموم على الإجمال في ما عداه، كما استقربناه في محلّه، تبعاً لاستاذنا العلّامة دام ظلّه.

ورابعاً: سلّمنا اشتراط التعدّد والعدالة بالمعنى الأُخصّ في مطلق المعدّل إلّا أنّ الغالب بالنسبة إلينا معاشر المتأخّرين عدم تمكّننا عادةً من تعديل رواة أخبارنا، المحتاجة إليها في المعاد والمعاش بالمعدّل المتّصف بالشرطين المذكورين، من التعدّد والعدالة بالمعنى الأخصّ.

نعم، لا يبعد تمكّن القدماء منه بواسطة قرب زمانهم وقلّة الوسائط والخلاف عن حال الرجال بالنسبة إليهم، وأمّا بالنسبة إلينا فأوج ما نتمكّن منه هو تعديل الرواة بأحد الشرطين المذكورين لا بكلا الشرطين، فإنّه متعذّر أو متعسّر لنا، ومتى تعذّر الشرط أو تعسّر سقط عن الشرطية وبقي المشروط، وهو اعتبار الأخبار مطلوبٌ على وجه الإطلاق.

لا يقال: إنّ انتفاء الشرط بواسطة التعذّر يقتضي انتفاء المشروط بمقتضى ظاهر الشرطية.

لأنّا نقول: لولا الإجماع وقيام السيرة المستمرّة على بقاء التكليف بالأخبار وإن سقط ما سقط من شروطه لم نأب عن سقوط حجّية الأخبار رأساً، بمجرّد سقوط شرطه بالتعذّر أخذاً بمقتضى ظاهر الشرطية، إلّا أنّ الإجماع والسيرة المستمرّة في بقاء التكليف بالأخبار هو الباعث على إبقاء حجّية الأخبار وإن سقط ما سقط من شروطها.

وخامساً: سلّمنا اشتراط عدالة الراوي بالمعنى الأخصّ في قبول روايته في بعض الأخبار والآيات، وسلّمنا عدم تعذّر هذا الشرط ولا تعسّره علينا، إلّا

أن مجرّد ذلك لا يقتضي حمل سائر المطلقات عليه من الآيات والأخبار، فضلاً عن طرح سائر الأخبار والآيات الصريحة في عدم اشتراطه، كمنطوق آية النبأ، ورواية العدّة الآمرة بالأخذ بما روى العامّة عن عليّ[١]، والواردة في كتب بني فضّال[٢] وغيرها؛ وذلك لأنّ قاعدة «حمل المطلق على المقيّد» في المثبتين مشروط بإحراز وحدة التكليف المتعلّق بكل من المطلق والمقيّد من الخارج، ولم يحرز لنا حصول هذا الشرط من إجماع ولا غيره من الأدلّة الخارجيّة في ما نحن فيه، سيما وهو من الأحكام الوضعيّة لا التكليفية.

وكذا لا نقول بمقالة الماتن من تقييد جميع مطلقات حجّية الأخبار بخصوص المفيد للظنّ الاطمئناني[٣] المخرج احتمال خلافه عن الاحتمالات العقلائيّة إلى الاحتمالات السوداوية، فإنّ التقييد به وإن كان أعمّ من تقييد صاحب المعالم[٤] من وجه إلّا أنّه ـ مضافاً إلى أخصيّته منه من وجه آخر ومخالفته لقول المشهور، بل للإجماع العملي والسيرة المستمرّة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين وتابع التابعين خلفاً عن سلف إلى يومنا هذا، وإلى استلزامه سدّ باب العمل بجلّ الأخبار إن لم يكن بكلّها ـ لا دليل عليه سوى استظهاره ذلك من اعتبار الوثاقة والأمانة والصداقة، في أكثر أخبار حجّية الأخبار.

ومن البيّن أولاً: عدم ظهور وثاقة الراوي ولا أمانته ولا صداقته، بل ولا عدالته في ما استظهره من إفادة روايته الوثوق الاطمئناني المذكور، فمن أين هذا الاستظهار؟ وهل إلّا من شدّة التورّع في الاحتياط؟ والاقتصار على خصوص المتيقّنات الموجب لسدّ باب الاجتهاد والانحراف عن طريق السداد، فإنّ

---

(١) تقدمت في ص: ٣٧٧ هامش (١).

(٢) تقدّمت في ص: ٣٧٧ هامش (٢).

(٣) الفرائد: ٨٤ و٨٨.

(٤) تقدم في ص: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

الاقتصار على المتيقّن إنّما يحسن في المجملات لا المبيّنات.

مع أنّ الاقتصار على خصوص المفيد خبره الاطمئنان إنّما يكون متيقّناً بالنسبة إلى التكليف، وأمّا بالنسبة إلى الخروج عن عهدة المكلّف به فالمتيقّن هو عدم الاقتصار.

كيف: والاقتصار على خصوص ذلك يستلزم هجر جمٍّ غفير من الأخبار المشتملة على التكاليف، ومع ذلك كيف يكون الاقتصار موافقاً للاحتياط؟ والحال أنّ أمره دائر بين الوجوب والحرام.

بل كيف ينوط اعتبار الأخبار بخصوص الظنّ الاطمئناني؟ مع عدم إناطته اعتبار اليد، والسوق، وأصالة الصحّة والشهادة، والبيّنة، وسائر الأمارات الشرعيّة بخصوص ذلك الظنّ الاطمئناني مع اشتراك الجميع للخبر في موهم الإناطة به.

وثانياً: سلّمنا ظهور وثاقة الراوي في ما ذكر، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يقضي بحمل سائر مطلقات الأخبار والآيات على المقيّد منها بالوثاقة، وذلك لأنّ قاعدة «حمل المطلق على المقيّد» في المثبتين مشروط بإحراز وحدة التكليف المتعلّق بكلّ من المطلق والمقيّد من الخارج، ولم يحرز لنا الوحدة في ما نحن فيه، سيما وهو من الأحكام الوضعيّة لا التكليفية؛ إذ لم يقم إجماع ولا غيره من الأدلّة الخارجيّة على كون المراد من مطلقات أخبار الباب هي المقيّدات، أو من المقيّدات هي المطلقات، حتى يرجّح التقييد على التطليق بفهم العرف.

بل يحتمل إرادة كلّ من المطلق والمقيّد بإرادة على حدة سيما إذا كان الحكم المتعلّق بهما من الأحكام الوضعية، كالحجّية في ما نحن فيه.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ إناطة اعتبار الأخبار بإفادتها الظن الاطمئناني، الخارج احتمال خلافه عن الاحتمالات العقلائية، راجع إلى قول السيّد[1]

---

(١) رسائل الشريف المرتضى «المجموعة الأُولى» ص ٢٤ و ٢٠٢ ـ ٢٠٣، الذريعه ٢: ٥٢٨.

وتابعيه[١] في إنكار اعتبار الأخبار رأساً؛ فيعتريه جميع ما يعتري السيّد من الإجماعات التي نقلها الماتن[٢] هو على خلافه، إذ كما لم يعهد في شيء من الكتب المصنّفة والمؤلّفة الردّ والإنكار على المتمسّك بالأخبار في قطع المشاجرات والمخاصمات، بأنّها آحاد لم تبلغ حدّ التواتر، كذلك لم يعهد في شيء منها الردّ والإنكار على المتمسّك بالأخبار فيها، بأنّها ظنّية لم تبلغ مرتبة الاطمئنان والوثوق المذكور.

وبالجملة: فلا نقول في تقييد حجّية الأخبار بمقالة صاحب المعالم[٣]، ولا بمقالة الماتن ﷺ[٤] لما عرفت ما في كلّ منهما من النقض والإبرام، بل إنّما نقول بمقالة المشهور المنصور المعاضد بالسيرة المستمرّة بين أصحاب الأئمّة إلى يومنا هذا، على العمل بمطلق مظنون الصدور من الأخبار، سواء بلغ مرتبة الاطمئنان والوثوق ـ الذي هو في حكم العلم بل نفسه ـ أم لم يبلغ سوى أوّل درجات الظنّ، وسواء كان المخبر عادلاً أم موثّقاً أم حسناً أم ضعيفاً منجبراً بالشهرة.

بل لا يبعد إلحاق الخبر المظنون مضمونه بالمظنون صدوره نظراً إلى أنّ أغلب دواعي الجعالة هو الجعل في خلاف الواقع، لا الجعل بما يرجع مؤدّاه إلى الواقع.

وأمّا الخبر المرسل فإن احتفّ بقرائن الصدق لكونه راويه ممّن لا يرسل إلّا عن ثقة ـ كمراسيل ابن أبي عمير ـ فملحق بالموثّق في الاعتبار، وإلّا فبالضعيف في عدم الاعتبار إلّا بالإنجبار.

ثمّ إنّ الوجه في تقييد اعتبار الخبر بمطلق المظنون ـ مضافاً إلى ما عرفت

---

(١) الغنية ضمن الجوامع الفقهية: ٤٧٥.

(٢) الفرائد: ٩٧ ـ ٩٩.

(٣) تقدم في ص: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٤) تقدم في ص: ٣٧٩.

من الشهرة واستظهار الإجماع والسيرة المستمرّة عليه ـ هو انطباق جميع ظواهر الأخبار والآيات الواردة في المضمار عليه؛ فإنّ ظاهر التبيّن المنوط به اعتبار خبر الفاسق في آية النبأ هو التبيّن الظنّي مطلقاً من أيّ مرتبة كان، حسبما مرّ بأبلغ وجه.

وكذا ظاهر كلّ من الوثاقة والأمانة والصداقة في الراوي ـ المعلّل بها اعتبار الرواية في أكثر الأخبار ومنصرف سائر المطلقات بظاهر العلّية ـ لا يزيد على أكثر من الظنّ بصدور الرواية؛ وذلك لأنّ من المعلوم على كلّ من له ذوق سليم وفهم مستقيم أنّ اعتبار الشارع رواية الموثّق والمأمون والصادق ليس لأجل التعبّد بصفة الوثاقة والأمانة والصداقة ـ وإن لم تقرّب جهة الصدور إلى الواقع، على وجه تكون العلّة هي محبوبيّة ذلك الراوي المتّصف بتلك الصفات وإن لم تقرّب روايته إلى الواقع، ومبغوضيّة العاري عن تلك الصفات وإن قرب روايته إلى الواقع ـ بل إنّما هو لأجل غلبة إيصال تلك الصفات إلى الظنّ بصدور الرواية وموافقتها للواقع، نظير ما لو أمر المولى عبده بشراء، كلّ متاع من سوقه، فإنّ من المعلوم أنّه لأجل التوصّل إلى ما هو الغالب من أرخصيّة كلّ متاع في سوقه وأضبطيّة قيمته فيه، كما لا يخفى.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ مفاد جميع ظواهر القيود المأخوذة في الآيات والأخبار لحجّية الأخبار هو تقييد الحجّية بمطلق مظنون الصدور من الأخبار، دون التقييد بخبر العادل، أو المفيد للظنّ الاطمئناني، كما زعم، ودون عدم التقييد بشيء، القريب إلى مذهب الحشوية.

أمّا وجه الأول ـ وهو عدم التقييد بما يزيد عن مطلق الظنّ ـ فلما عرفت من أنّه ليس في شيء من الآيات والأخبار الواردة في المضمار ما يزيد على التقييد بالتبيّن والوثاقة والصداقة والأمانة، وليس في شيء من تلك القيود ما يزيد

مفاده على أكثر من الظنّ بصدور الرواية.

وأمّا وجه الثاني ـ وهو عدم تطليق حجّية الأخبار عن جميع القيود، كما هو مذهب العوائد[١] أو الحشوية[٢] ـ فلما عرفت من أنّه ـ مضافاً إلى قيام الأدلّة الصريحة من التعليلات والتصريحات والتلويحات والإجماع على عدم اعتبار الأخبار بالجملة ـ لا منشأ لتوهّم اعتبارها بالجملة سوى بعض الآيات والأخبار المطلقة، ومنصرف هذه المطلقات هو سائر الآيات والأخبار المقيّدة بالتبيّن والوثاقة والأمانة، لكن لا لأجل مجرّد فهم العرف من اجتماع المطلق والمقيّد التقييد من المطلق ـ حتى يقال بأنّ فهمهم ذلك مشروط بإحراز وحدة الحكم المتعلّق بكلّ من المطلق والمقيّد الموجبة للتنافي بينهما، وهو كون المراد من المطلق المقيّد أو من المقيّد المطلق على سبيل مانعة الجمع والخلوّ، ولم يحرز لنا ذلك من دليل خارج سيّما في الأحكام الوضعيّة كإثبات الحجّية في ما نحن فيه ـ بل إنّما هو لأجل أنّ تعليل اعتبار الأخبار في بعض الأخبار بقوله: «**فإنّه الثقة المأمون**»[٣]، ونحوه ظاهر في كون منصرف سائر المطلقات هو المقيّد بالوثاقة والأمانة قضاءً لحقّ العلّية، مضافاً إلى قضاء كلّ من الإجماع العمليّ والقوليّ والسيرة القطعيّة كما يشهد بها تدوين الكتب الرجالية وغيره لحجّية الأخبار في الجملة، لا بالجملة.

والحاصل: كما أنّ تقييد حجّيتها بخصوص خبر العادل، أو المفيد للظنّ الاطمئناني إفراط، كذلك تطليق حجّيتها من جميع الجهات تفريط، وخير الأُمور أو سطها، وهو ما اخترناه من تقييد الحجّية بمطلق مظنون الصدور، وفاقاً للمشهور المنصور.

---

(١) العوائد: ٤٧٦.

(٢) نقله في المعتبر ١: ٢٩.

(٣) تقدم في ص: ٣٧٢ هامش (٤).

ثمّ إنّ ممّا ذكرنا يعلم أنّ الشروط التي ذكرها العلماء للعمل بالأخبار من: العقل، والبلوغ، والإسلام، والإيمان، والضبط لايحتاج إلى شيء منها على ما اخترناه، من إناطة اعتبارها بالظنّ، كما لا يحتاج إلى شيء منها على القول باعتبارها من باب الظنّ المطلق أيضاً.

أمّا عدم الحاجة الى اشتراط شيء منها على القول باعتبارها من باب الظن المطلق فواضح.

وأمّا عدم الحاجة إلى اشتراطها على القول باعتبارها من باب الظنّ الخاصّ فلما عرفت من عدم وفاء شيء من الأدلّة الخاصّة على أزيد من اشتراط الظنّ بالصدور، وفاقاً لجماعة من الفحول منهم صاحبي القوانين[1] والفصول[2].

نعم، يمكن توجيه اعتبار الشروط المذكورة: بأنّ اشتراطها للتنبيه على عدم حصول الظنّ بدونها. ولكنّه على إطلاقه ممنوع؛ لأنّه قد يحصل الظنّ من قول الكافر ما لا يحصل من قول العدل مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة.

نعم، عدم حصول الظنّ من إخبار الصبيّ سيّما الغير المميّز، ومن اخبار المجنون سيّما المطبق، ومن غير الضابط سيّما بكثير غير بعيد جداً، بل لو حصل من بعض هؤلاء الظنّ أيضاً أمكن إلحاقه بظنّ الظنّان في عدم الاعتبار، بناءً على إلحاق أخبارهم بالأسباب الغير العادية.

والظاهر أنّ هذا هو وجه وقوع الخلاف في اعتبار ما عدا الضبط والعقل من سائر الشروط في الراوي، وعدم وقوع الخلاف في اعتبارهما فيه.

فإن قلت: لو لم تعتبر الشروط المذكورة في العمل بالأخبار للزم العمل

---

(١) القوانين ١: لم نعثر على تصريح له بذلك ولكنه يستظهر من اعتماده على دليل الانسداد في مقام اثبات حجية الأخبار المنتج حجية مطلق الظن ومن جملة الظن بالصدور الحاصل من الخبر الواحد.

(٢) الفصول الغروية: ٢٩٤.

بكلّ خبر وخطبة، من الأخبار والخطب المنسوبة إلى الأئمة عليهم السلام في كتب الغلاة الحادثة في أعصارنا من أهل البدع والضلال.

أمّا وجه الملازمة فلأنّ الغالب في المخبرين الصدق، والظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب، فبملاحظة هذه الغلبة لا ينفكّ الخبر من حيث هو خبر عن الظنّ بالصدق، فيجب العمل بمطلق الأخبار على القول بكفاية الظنّ بالصدق في العمل بها. وأمّا وجه بطلان اللازم فللإجماع والنصوص المتقدّمة في ردّ الحشوية.

قلت: نمنع الملازمة أولاً: بمنع حصول الظنّ من أخبار هؤلاء؛ لأنّ غلبة الصدق على الكذب إنّما هي بالنسبة إلى نوع المخبرين، ونوع الأخبار لا بالنسبة إلى أصناف المخبرين وأصناف الأخبار، حتى يلحق بالمخبرين صنف أهل البدع والضلال، وبالأخبار صنف الأخبار المقرونة بالدواعي والأغراض والأمراض.

وثانياً: سلّمنا، لكن الظنّ الحاصل من أخبار مثل هؤلاء بدويّ زائل بعد التأمّل والوقوف من الخارج، على ما هو عادتهم من التشبّث لأغراضهم وأمراضهم بالضعاف والمتشابهات، والإغماض عن سائر الصحاح والمحكمات.

وثالثاً: سلّمنا، لكن الظنّ الحاصل من أخبار مثل هؤلاء بعد الوقوف من الخارج على أغراضهم وأمراضهم ملحق بظنّ الظنّان، نظراً إلى خروج هذا الصنف من المخبرين وهذا الصنف من الأخبار عن الأسباب العادية لإفادة الظنّ.

ثمّ إنّا بعد إناطتنا اعتبار الأخبار بحصول الظنّ بالصدور وإن كنّا في ساحة الغنى عن تحقيق الحال في أخبار مجهول الحال من جهة الفسق والعدالة، وأخبار مختلف الأحوال المتّفق له حالة خلط وحالة استقامة، كالواقفية والفطحية، وتشخيص إلحاق المجهول بالعادل، أو الفاسق، وإلحاق المختلف بمستقيم الحال، أو الخالط، فإنّ المحتاج إلى تشخيص ذلك هو المعتبر في حال الراوي العدالة

والاستقامة حين الرواية، دون المكتفي بظنّ الصدق من أيّ مَن حصل، إلّا أنّه لا بأس في تعرّضنا لذلك تشخيصاً لأهلية مجهول الحال، ومختلف الأحوال، لإفادة الظنّ، وعدم أهليتهما لإفادته.

فنقول وبالله التوفيق: أمّا مجهول الحال فهو وإن كان الأصل الأصيل يقتضي عدم فسقه، وتوهّم معارضته بأصالة عدم إمتثال ما ثبت في حقّه من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه مدفوع، أولاً: بحكومة أصالة الصحّة في أفعال المسلمين على أصالة عدم إمتثاله. وثانياً: بعدم المعارضة بينهما، بل يحكم كلّ منهما في مورده، كأصالة بقاء حياة الغائب، وأصالة عدم تنفّسه ـ مثلاً ـ فيترتّب على كلّ منهما حكمه الشرعي إن كان له حكم شرعي، فيرتّب على أصالة عدم فسقه عدم وجوب التبيّن عن خبره، وعلى أصالة عدم إمتثاله عدم صحّة الاقتداء به، نظراً إلى أنّ التفكيك بين المتلازمين غير عزيز في الشرع، مع عدم لزومه من إعمال الأصلين في ما نحن فيه بناءً على ما هو التحقيق من ثبوت الواسطة بين الفاسق والعادل في الواقع وإن كانت نادرة، إلّا أنّ أصالة عدم فسق المجهول مع ذلك ـ مضافاً إلى عدم إثباته العدالة إلّا على القول بحجّية الأُصول المثبتة، أو القول بكون العدالة أمر عدمي، أعني عدم المعصية كما عن الشيخ[1]، لا أمر وجودي، أعني الملكة الرادعة أو حسن الظاهر، على الخلاف بين المشهور ـ لا تفيد شيئاً من الظنّ به اعتبار الخبر عندنا.

لكن لا بمجرّد معارضة استصحاب عدم الفسق، وأصالة الصحّة في أفعال المسلمين لغلبة الفسقة على غيرهم بأضعاف مضاعفة بل لأنّ من المعلوم عدم إفادة الأُصول التعبّدية الظنّ بالواقع وإن أغمضنا عن معارضة الغلبة المذكورة لمقتضاها في ما نحن فيه.

---

(١) لاحظ المبسوط ٨: ٢١٧.

وأمّا المختلف أحواله من الرواة بالخلط في زمان والاستقامة في زمان آخر فتفصيل الكلام فيه: أنّه إمّا أن يعلم بتاريخ كلّ من زمان أداء الرواية وزمان التخليط، وإمّا أن يعلم بتاريخ زمان الأداء دون تاريخ زمان الخلط، وإمّا أن يعلم بتاريخ زمان الخلط دون زمان الأداء، وإمّا أن لا يعلم بشيء من تاريخهما.

أمّا على الأول فإن علمنا بأداء الرواية في زمان الاستقامة فلا إشكال في أنّ حال تخليطه لا يضرّ باعتبار الرواية، سواء تقدّم على حال الاستقامة أم تأخّر؛ لأنّ العبرة في شرائط الراوي بحال الأداء ـ وقد كان مستقيماً ـ لا بحال التحمّل حتى يضرّ فرض تقديم الخلط، ولا بجميع الأحوال حتى يضرّنا فرض تأخيره.

وإن علمنا بأدائها في زمان الخلط فلا تقبل روايته مطلقاً، بناءً على القول باعتبار الإيمان والعدالة في الراوي، وتقبل على القول بكفاية الظنّ بصدقه إن استفيد الظنّ بصدقه من القرائن الأُخر، أو استقام بعد تخليطه، فإنّ الاستقامة والتوبة بعد الخلط لا يخلو عن الظنّ بإمضاء ما رواه حال الخلط فكأنّه رواه حال الاستقامة، فيفيد الرواية حينئذٍ ما يفيده أدائها حال الاستقامة. فتأمّل جيّداً.

وأمّا على الفرض الثاني وهو ما إذا علمنا بزمان الأداء ولم نعلم بزمان الخلط فأصالة تأخير زمان الخلط عن حال الأداء وإن اقتضى استقامته حال الأداء إن كان الأداء في أوائل عمره، وعدم استقامته حال الأداء إن كان الأداء في أواخر عمره، إلّا أنّه أصل مثبت؛ لأنّ المترتّب عليه موضوع الحكم لا نفسه، فالمرجع إلى طرح ما يرويه من هذا حاله من الرواة مطلقاً، عند معتبري الإيمان والعدالة، وفي خصوص ما لم يفد الظنّ بصدقه من القرائن الخارجية أو الداخلية عند المكتفي بظنّ الصدق.

وأمّا على الفرض الثالث وهو ما إذا علمنا بزمان الخلط ولم نعلم بزمان

الأداء فأصالة تأخير زمان الأداء عن حال الخلط وإن اقتضى أيضاً استقامته حال الأداء إن كان الخلط في أوائل عمره، وعدم استقامته إن كان في أواخر عمره، إلّا أنّه مثبت أيضاً، فالكلام فيه هو الكلام في الفرض السابق، والمرجع المرجع.

وأمّا الفرض الرابع وهو عدم معرفة شيء من التاريخين فمضافاً إلى أنّ أصالة تأخير كلّ منهما فيه معارض بمثله، يرد عليه ما ورد على جريانه في الفرضين السابقين، فالمرجع فيه هو المرجع في سابقيه.

ثمّ إن بيان أصل اعتبار العدالة في الراوي، وعدم اعتبارها فيه قد علم في ضمن ما قرّرناه بأبلغ الوجوه الوجيهة.

وأمّا طريق معرفة عدالة الراوي على القول باعتبارها ففي انحصار طريقها بعد انسداد طريق الاختبار والصحبة الكاشفة كشفاً قطعيّاً عن حالهم بالنسبة إلينا، في تزكية عدل كما عن العلّامة[1]، أو العدلين كما عليه صاحب المعالم[2]، أو في الظنون الاجتهادية كما عليه مشهور المتأخرين أقوال.

ومرجع النزاع على ما قالوا إلى أنّ تزكية الراوي من باب الشهادة، أو الرواية، أو الظنون الاجتهادية. وفي كون الرجوع إلى ذلك مبنيّ على مجرّد الاصطلاح لئلا يتطرق إليه المشاحّة، كما صرّح به من الفحول شيخنا العلّامة، وصاحب الفصول[3]، أو على أخذ الشهادة موضوعاً لما يعتبر في اعتباره التعدّد شرعاً، والرواية موضوعاً لما لم يعتبر في اعتباره التعدّد شرعاً، كما توهّم، مطلب آخر طويل الذيل سيأتي في ما بعد.

فالكلام الآن في بيان أصل اعتبار العدالة، والتعدّد في التزكية، وعدم اعتبارهما يقع تارةً في تشخيص محلّ النزاع، وتارةً في ثمرة النزاع، وتارةً ثالثةً

---

(١) تهذيب الوصول الى علم الأصول: ٧٩.

(٢) المعالم: ٣٥٦.

(٣) الفصول الغروية: ٢٩٧.

في تحقيق الحقّ من الأقوال.

فنقول: أمّا محلّ النزاع فإنّما هو في تزكية رواة أخبار الأئمة المتوسطة بيننا وبين الأئمة عليهم السلام في الأخبار، لا في تزكية نقلة الفتوى عن المجتهدين، ولا في تزكية الشاهد على حقوق الناس في المرافعات، ولا في تزكية إمام الجماعة، ولا في تزكية المتولّي على أموال اليتامى ونحوه، فإنّ المشهور في ذلك كلّه على اعتبار التعدّد والعدالة بالدليل الخاصّ من غير خلاف.

وأمّا ثمرة النزاع فأمّا بين القولين الأوّلين فيظهر في اعتبار التعدّد وعدمه، وأمّا بين كلّ منهما والأخير فيظهر في اعتبار العدالة في المزكّي على الأولين، وعدم اعتبارها على الأخير، وفي جواز التعويل لنا على تزكية المزكّي تعبّداً على الأولين ولو احتمل الوقوف على جرح المزكّى لو راجع واجتهد، وعدم جواز التعويل لنا على تزكية المزكّي على الأخير بل يجب علينا مع احتمال الوقوف على مخالفة المزكّي في الرأي الرجوع إلى ما يؤدّي إليه رأينا في التعديل والجرح، من المراجعة والاجتهاد في مظانّ أحوال الرواة.

وأمّا مع اليأس وعدم احتمال الوقوف على مخالفة رأي المزكّي لو راجعنا بأنفسنا واجتهدنا فنعوّل على تزكية المزكّي، لكن لا من باب محض التعبّد أيضاً بل من باب عدم أداء الاجتهاد والظنّ إلى ما ورائه.

وأمّا الحقّ من بين الأقوال الثلاثة فهو الأخير منها، أعني جواز التعويل في تعديل الراوي على مطلق الظنّ، سواء استند إلى تزكية العدل، أو إلى سائر الأمارات، وفاقاً لجمهور المتأخرين، لوجوه:

عمدتها: ما تقدّم تحقيقه بأبلغ وجه، من أنّه لا رائحة من اشتراط العدالة، فضلاً عن اشتراط التعدّد في شيء من الآيات والأخبار الواردة في حجّية أخبار الآحاد، بل غاية ما يحصل من مفاد مجموعها هو اشتراط حجّيتها بالظنّ

بصدورها والوثوق بصدقها. ولا ريب أنّ الظنّ بعدالة الراوي وتحرّزه عن الكذب ممّا يفيد الظنّ بصدور الرواية والوثوق بصدقها، فيجب التعويل عليه.

ومنها: أنّا لو بنينا في تعديل الرّواة على اعتبار العدالة والتعدّد في المزكّي لزم سدّ باب الاستدلال بمعظم الأخبار لكثرة وسائط كلّ خبر من الأخبار، وقلّة ما يّتفق خلوّ جميع وسائطه عن قدح أو جرح، بحيث يتعذّر أو يتعسّر لنا تعديل جميع سلسلة الرواة بتزكية عادل أو عادلين، حسبما تقدّم بيانه أيضاً بأبلغ وجه.

لا نقول بتعذّر تحصيل تزكية الرواة بالعدل أو العدلين بالسلب الكلّي، حتى ينافينا ثبوت عدالة بعضهم لنا بالتواتر، أو القرائن العلمية.

بل إنّما نقول بمنع الإيجاب الكلّي، أعني منع إمكان تحصيل تزكية من بهم الكفاية في إثبات الأحكام، إلّا من باب الظنون الاجتهادية.

فإن قلت: إن قضية تعذّر تحصيل عدالة المزكّى لنا هو سقوط أصل التزكية، لا الاكتفاء بالظنّ في تحصيلها، لقضاء انتفاء الشرط انتفاء المشروط رأساً، لا التعويض عن اشتراط العدالة باشتراط الظنّ.

قلت: أوّلاً: إن تمسّكنا بتعذّر تحصيل عدالة المزكّى علينا إنّما هو لدفع ثبوت اعتبارها، لا لرفع اعتبارها الثابت.

وثانياً: سلّمنا، لكن لولا الإجماع والدليل الخاصّ على بقاء أصل التزكية لم نأبَ عن الالتزام بارتفاع اشتراط التزكية رأساً؛ بعد تعذّر مشروطها، وهو العدالة.

ومنها: ما نراه بالعيان ونشاهده بالوجدان من ابتناء أكثر تعديلات أهل الرجال وتزكياتهم إلّا ما شذّ منها وندر على الاستنباط والظنون الاجتهادية، كسائر الفتاوى المدوّنة في كتب الفقه والأُصولي والنحو والصرف والبيان، وغيرها من سائر العلوم المبتنية على الاستنباط وإعمال الظنون الاجتهادية، المنافية

لطريق الشهادة.

ألا ترى ابتناء أكثر تزكياتهم على الاستنباط بمثل: إنّه عالم، أو فاضل، أو وجه، أو عين، أو تقيّ، أو ثقة، أو مأمون، أو جيّد، أو ورع، أو حسن التصانيف، أو له تصانيف، أو أنّه أول من نشر الأحاديث في كذا، أو أنّ الإمام عليه السلام استحسن فعله، أو رأيه في واقعة، أو ترحّم عليه، إلى غير ذلك ممّا لا يدلّ على العدالة بنفسه إلّا بضمّ ما يعدّه من الاستنباطات والاجتهادات الظنّية.

وممّا يؤيّد ذلك أيضاً اتّفاقهم على تقديم الجرح على التعديل، نظراً إلى تقديم المثبت على النافي، ومع ذلك يجمعون بين تزكية شخص بأنّه ثقة، وجرحه الآخر بأنّه فطحيّ، أو واقفيّ بقولهم: فطحيّ ثقة، أو واقفي ثقة، فإنّ هذا الجمع إنّما يناسب ابتناء التزكية على الاستنباط لا الشهادة.

إلى غير ذلك من الوجوه اللائحة، بل الصريحة في استناد تزكيات أهل الرجال إلى الاجتهاد لا الشهادة، مع أنّ مجرّد الاستناد إلى الشهادة لو فرضت كيف يعدّ شهادة بعد العلم بابتنائها على تلك الظنون الاجتهادية في حقّ المجتهد بخلافها، أو المحتمل خلافها لو اجتهد؟ بل ومع الشكّ بابتنائها على ذلك كيف يكون الإلحاق بالشهادة أولى من الإلحاق بغير الشهادة؟

ومنها: الاستدلال بمنطوق آية النبأ[1]، وتقريبه: صدق النّبأ على التزكية من جهة الإخبار عن موافقة المعتقد، وصدق التبيّن على مطلق الظنّ الحاصل بصدقه ولو من الاستنباط والاجتهاد دون الشهادة.

ومنها: أنّ تزكية أهل الرجال أحداً بلفظ العدالة مع ندوره جدّاً كيف يحمل على الشهادة؟ مع كونه بالنسبة إلينا بطريق المكاتبة لا المشافهة، وأيضاً كيف يحمل على الشهادة؟ مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح، وعدد

---

(١) الحجرات: ٦.

الكبائر، ومعنى الكبيرة، وغير ذلك.

ومنها: وجوه أُخر قد تصدّى لبيانها في الفصول[١] والمناهج[٢]، وغيرهما من شاء راجعها، فلا نطيل بذكرها وإن لم يخلُ بعضها عن التأمّل.

فإن قلت: إنّ البناء على الظنون الاجتهادية في التزكية قول حادث من المتأخرين، وخرق للإجماع المركّب من القدماء، فإنّ بناء القدماء في التزكية منحصر في القولين الأولين اعتبار العدل، أو العدلين، بل لم يحدث ذكر الظنون الاجتهادية إلّا في لسان المتأخرين، وما كان فيه خرق للإجماع لا يثبته شيء ممّا طرقت به الأسماع.

قلت: حدوث القول الثالث من المتأخرين ممنوع، بل الظاهر أنّ مراد المكتفين في التزكية بالواحد كلّاً أو جلّاً هو مطلق الظنون الاجتهادية أيضاً، وأنّ التعبير عنه بخصوص العدل الواحد إنّما هو في قبال ردّ توهّم اعتبار التعدّد، كما يظهر من استدلالاتهم الآتية بما يقتضي نفي اعتبار التعدّد، مع أنّ من المعلوم على المتتبّع الخبير انحصار السبيل في الجرح والتعديل لرواة أخبار أئمتنا عليهم السلام على الظنون الاجتهادية بين القدماء والمتأخّرين من غير فرق.

مضافاً إلى أنّ مجرّد حدوث القول الأخير ـ على تقدير التسليم والتنزّل ـ لا يوجب خرق الإجماع، وأنّى لك بإثبات الإجماع؟

ثمّ إنّ هذا كلّه في حجّية القول بكفاية مطلق الظنّ في التزكية.

وأمّا حجّة القول بكفاية العدل الواحد دون اعتبار التعدّد فوجوه:

منها: ما عن العلّامة[٣]، والفاضل الجواد من الاستدلال عليه: بأنّ التعديل شرط في قبول الرواية، وقول الواحد مقبول فيها، فيجب قبوله فيه أيضاً، وإلّا لزم

---

(١) لاحظ الفصول الغروية: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢) لاحظ مناهج الاصول: ١٧٩ ـ ١٨١.

(٣) تهذيب الوصول إلى علم الاصول: ٧٩، نهاية الوصول إلى علم الاصول: لوحة ١٤٩.

زيادة الشرط على مشروطه، وزيادة الاحتياط في الفرع على الأصل.

وأجاب عنه في المعالم: بالمنع من عدم زيادة الشرط على المشروط، إذ لا دليل عليه، سلّمنا، لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل، نعم هو أحد الطرق إلى معرفة الشرط، سلّمنا، لكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة أظهر في الأحكام الشرعيّة عند من يعمل بخبر الواحد من أن يبيّن، يعني أنّ العامل بخبر الواحد يعوّل عليه في أصل الأحكام، ولا يعوّل في مواردها غالباً على خبر الواحد، فإنّه يكتفي في الحكم بصحّة عقد، أو إيقاع مثلاً بخبر الواحد، ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد، أو الإيقاع بشهادة الواحد. إنتهى جواب المعالم[1].

ومرجع جوابه الأوّل إلى المنع من بطلان اللازم مطلقاً، وجوابه الثاني إلى المنع من أصل الملازمة، وجوابه الثالث إلى المنع من بطلان اللازم، لكن لا مطلقاً بل في خصوص ما نحن فيه، وهو ما إذا كان الشرط مقدّمة للثبوت، والزيادة هي افتقار ثبوته إلى الشاهدين في الأحكام الشرعيّة.

ولكن يندفع جوابه الأوّل بما عن بعض أفاضل المتأخرين من أنّ الظاهر من الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد الاكتفاء به في شرطه، وإلّا لوجب البيان.

وأمّا ما استشكل عليه الفصول وغيره: بأنّ الظهور المدّعى إن كان بالنسبة إلى الخطاب الذي دلّ على حجّية خبر الواحد في الأحكام فممنوع، وإن كان بالنسبة إلى نفس الحكم فاستحسان وقياس، لا نقول به[2] فيندفع أيضاً:

أولاً: باختيار الشقّ الأول، ومنع منعه من ظهور أدلّة حجّية خبر الواحد في الاكتفاء بالعدل الواحد، وذلك لإطلاق كلّ ما دلّ على حجّية خبر الواحد من

---

(١) المعالم: ٣٥٦ـ٣٥٧.

(٢) الفصول الغروية: ٢٩٩.

آية النبأ، وسائر الآيات، والأخبار المتقدّمة، وأيّ ظهور من الظواهر المعوّل عليها في الأحكام أظهر ظهوراً من إطلاق أدلّة حجّية خبر الواحد؟!

وثانياً: باختيار الشقّ الثاني، ومنع كونه قياساً باطلاً، أمّا أولاً: فلأولويّة عدم اشتراط التعدّد في الشرط من عدم اشتراطه في المشروط، وهذه الأولوية وإن كانت ظنّية إلّا أنّها كأولوية حرمة الشتم من حرمة التأفيف، في الاستناد إلى اللفظ وعدم الإشكال في حجّيتها، والتعبير عنها بفحوى الخطاب والقياس الجليّ.

وأمّا ثانياً: فلتنقيح المناط القطعيّ، وذلك لأنّ مناط عدم اعتبار خبر الفاسق ليس إلّا من جهة عدم المأمونيّة من الوقوع به في معرض تنديم العقلاء، ومناط الاكتفاء بخبر العدل الواحد في أصل الرواية ليس إلّا من جهة المأمونية بعدالته عن الوقوع في معرض التنديم، وهذه الجهة كما توجب سقوط اعتبار التعدّد في أصل الرواية كذلك توجب سقوط اعتبارها في تعديل الراوي، فكما يستفاد من القول بعدم وجوب الطهارة لأجل الحضور في خدمة المعصوم عليه السلام ـ مثلاً ـ عدم وجوبها في مقدّمته ـ وهو الطريق الموصل إلى الحضور بفحوى الخطاب وتنقيح المناط القطعيّ ـ كذلك يفهم من عدم اشتراط التعدّد في أصل الراوي عدم اشتراطه في شرطه، وهو التعديل.

وأمّا توهّم الفرق ومنع الأولوية، بكون العدالة حدسيّاً والرواية حسيّاً، كما في ظاهر القوانين[1]، وعن شرح الوافية فمضافاً إلى أنّه أخصّ من المدّعى ـ لعدم جريانه في الجرح فإنّه حسّي أيضاً، بل ولا في العدالة بناءً على تفسيرها بحسن الظاهر دون الملكة ـ غير فارقٍ، لما عرفت في مبحث الإجماع المنقول من دفع فارقية هذا الفرق بالنقض والحلّ. هذا كلّه في ردّ الجواب الأول من أجوبة صاحب المعالم.

---

(١) القوانين ٢: ٢٣٦.

ويرد على جوابه الثاني بما في الفصول أيضاً: من أنّه إن قبل قول الواحد في ثبوت العدالة بطل اشتراط التعدّد، وإلّا لزم بطلان ما سلّمه من عدم زيادة الشرط على مشروطه[١].

وعلى الثالث: بأنّ ثبوت أحكام تلك الماهيات المكتفى فيه بخبر الواحد ليس مشروطاً بثبوت وقوع أفرادها، المتوقّف على شهادة العدلين حتى يصحّ التمسّك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط، بخلاف ثبوت حجّية خبر الواحد فإنّها مشروطة بثبوت العدالة، وشتّان ما بينهما.

ألا ترى إرادة الشارع الأحكام الكلّية من طهارة الماء ونجاسته، وحدّ الزاني مع عدم إرادة وقوع أفرادها من طهارة الماء الخاصّ أو نجاسته، ومن حدّ الزاني الخاصّ ونحوه، بل وإرادة عدم أفرادها، كما يشهد به سيرتهم في باب الطهارة والنجاسة، من رشّ الماء على ثيابه عليه السلام عند الدخول في بيت الخلاء، توصّلاً إلى حمل ما لو رأى شيئاً من الرطوبة المشكوكة عليه.

ومن قوله عليه السلام فيما لو أصابه رطوبة مشكوكة: لا أبالي بكونه بولاً أو ماءً، إذا لم أعلم[٢].

ومن تلقينهم المعترف بالزنا بقوله: لعلّك لمست، أو قبّلت[٣].

ومن قوله عليه السلام: «**إدرء الحدود بالشبهات**»[٤].

وقوله تعالى: ﴿**ولا تجسّسوا...**﴾[٥] إلى غير ذلك ممّا لا يجوز في أصل

---

(١) الفصول: ٢٩٩.

(٢) الفقيه ١: ٤٢ ح١٦٦، التهذيب ١: ٢٥٣ ح٧٣٥، الاستبصار ١: ١٨٠ ح٦٢٩، الوسائل ٢: ١٠٥٤ ب «٣٧» من أبواب النجاسات ح٥.

(٣) لم نجد هذا اللفظ في أحاديثنا وإنما ورد بنحو آخر في الوسائل ١٨: ٣٧٧ ب «١٦» من أبواب حدّ الزنا، وراجع مسند أحمد ١: ٢٣٨، المستدرك للحاكم ٤: ٣٦١.

(٤) الوسائل ١٨: ٣٩٩ ب «٢٧» من أبواب حد الزنا ح١١.

(٥) الحجرات: ١٢.

الأحكام الكلّية مع جوازها في الأحكام الجزئية، الكاشف عن كون الأحكام الجزئية نسبتها إلى الأحكام الكلّية سقوء[1] آخر لا ينبغي أن يقاس عليه نسبة الشرط إلى المشروط من الأحكام.

وأمّا توجيه الفصول ذلك الجواب ـ وهو زيادة الشرط على المشروط ـ بمثل هلال رمضان على قول من اعتبر قول العدل الواحد، وبمثل إخبار العدل عن فتوى المفتي، إذ الظاهر عدم التأمّل في كفاية الواحد فيه، وعدم قبول تعديل الواحد له، وكذا إخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الفتوى، عند من يكتفي باخباره حيث إنّ شرط قبوله عدالته، ولا يكتفى فيها بشهادة الواحد، وكذلك إخبار الأجير بقيامه بالعبادة المستأجر عليها حيث يكتفى بخبره مع عدالته، ولا يثبت عدالته بشهادة الواحد، ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات حيث يكتفى فيه بخبره مع عدالته، ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد، وقريب من ذلك الشهادات المالية حيث يقبل فيها أحد الأمرين من شهادة العدلين، وشهادة الواحد مع اليمين، ولا يقبل في تعديل الشاهد إلّا الشاهدين[2] فيندفع أيضاً:

أولاً: بمنع كون المذكور من الأمثلة أمثلة لزيادة الشرط على المشروط سيما مثال إخبار الأجير بقيامه بالعبادة المستأجر عليها، وإخبار الوكيل على تفريق الصدقات؛ فإنّ قبول خبرهما غير مشروط بالعدالة، بل لعلّه من مقتضيات أصالة الصحّة في أفعال المسلمين، كقبول خبر المخبر بصحّة عقد أو ايقاع.

وثانياً: سلّمنا كون بعضها أمثلة لزيادة الشرط على المشروط إلّا أنّه مع ذلك لا يتوجّه بها الجواب؛ لأنّا لم ندّع استحالة زيادة الشرط على المشروط عقلاً وإنّما ادّعينا كون الأصل والظاهر هو عدم زيادته، فلاينافي الخروج عن الأصل

---

(١) كذا في النسخة.

(٢) الفصول الغروية: ٢٩٩.

والظاهر في بعض الموارد، القائم عليها الدليل المخرج من إجماع ونحوه.

ثمّ إنّ دعوى المعالم بأنّ زيادة الشرط على المشروط أكثر من أن يحصى[١] ليس له غير الأمثلة المذكورة مثالاً، سوى مثال بعض الحقوق الثابتة بشهادة واحد، بل مرأة واحدة، كربع ميراث المستهلّ، وربع الوصية، وحكم الحاكم، مع أنّ تزكية الشاهد، وأهلية الحاكم للحكم يتوقّف على الشاهدين.

وفيها: أيضاً ما في الأمثلة المتقدّمة من منع كونها أمثلة زيادة الشرط على المشروط أولاً، ومن أنّ خروجها عن تحت الأصل، والظاهر بمخرج خارجيّ وهو خارج عن محلّ الفرض.

ومن جملة وجوه القول بكفاية العدل الواحد دون اعتبار التعدّد: التمسّك بعموم مفهوم آية النبأ حيث إنّ مفهومها يدلّ على اعتبار قول العادل مطلقاً، فيتناول التزكية أيضاً.

واعترض عليه في المعالم أيضاً: بأنّ مبنى اشتراط العدالة في الراوي على أنّ المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع، فيتوقّف قبول الخبر على العلم بانتفائها[٢]، وفرض العموم في مفهوم الآية على وجه يتناول الإخبار بالعدالة يؤدّي إلى حصول التناقض في مدلولها؛ وذلك لأنّ الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق، ضرورة أنّ خبر العدل بمجرّده لا يوجب العلم، فلابدّ من حملها على إرادة الإخبار بما سوى العدالة.

ثمّ أورد على نفسه النقض بشهادة العدلين حيث إنّها لا تفيد العلم أيضاً، وأجاب: بأنّ ما دلّ على قبول شهادة العدلين دليل خارجيّ، فيجوز تخصيص

---

(١) المعالم: ٣٥٧.

(٢) نفس المصدر.

الآية به، ولا محذور فيه[١].

ثمّ الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ زاد في توجيهه بأنّه لا يقال: إنّ تقييد المفهوم بما سوى الإخبار عن العدالة ليس بأولى من تقييد المنطوق بما عداه. لأنّا نقول: المنطوق أقوى دلالةً من المفهوم، والمفهوم أضعف دلالةً منه، فتقييده أولى من تقييد المنطوق، مضافاً إلى أنّ المفهوم من لوازم المنطوق، فلا يتعقّل بقاء اللازم على حاله وانتفاء الملزوم، كما لا يتعقّل بقاء الزوجية مع تقييد ملزومها، كالأربعة بالثلاثة.

ثمّ لا يقال أيضاً بأنّ توقّف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق توقّف لقبول الخبر على أُمر متعذّر أو متعسّر.

لأنّا نمنع تعذّره وتعسّره:

أولاً: بالبناء على كون العدالة هو الحسن الظاهر، لا خصوص الملكة.

وثانياً: بقيام الشاهدين مقام العلم شرعاً رافع لتعذّره وتعسّره.

هذا غاية توجيه اعتراض المعالم على المستدلّ ولكنّه مع ذلك مندفع بمنع دلالة منطوق الآية على توقّف قبول خبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق عنه، أعني منع كون العلم مأخوذاً على وجه الموضوعية، وإنّما يدلّ على توقّفه على انتفاء صفة الفسق عنه في الواقع، سواء علم به أُم لم يعلم نعم حيث لا سبيل إلى الوقوف على الواقع إلّا بطريق موصل إليه، فالعقل إنّما يستقلّ بكون العلم طريقاً، وأمّا غيره فإن قام دليل على كونه طريقاً جاز التعويل عليه، وإلّا لم يجز، لكن لا لدلالة الخطاب عليه ـ حتى يعارض عموم المفهوم ـ بل لحكم العقل بأصالة عدم كون ما لم يثبت كونه طريقاً، طريقاً.

فإذا سلّم أنّ الآية تدلّ بمفهومها على جواز التعويل على قول غير الفاسق

---

(١) المعالم: ٣٥٧.

مطلقاً، كانت ناهضةً بإثبات طريقيّته، فيرتفع فيه حكم الأصل، ولا تناقض، لكون المفهوم حينئذٍ حاكماً على المنطوق، ومتعرّضاً بمدلوله اللفظي لبيان حال المنطوق وتفسيره، ومن البيّن أنّه لا تعارض بين الحاكم والمحكوم.

وإن أبيت من حكومة المفهوم على منطوق نفسه كفانا حكومة إطلاق سائر الآيات والأخبار المتقدّمة، الدالّة على حجّية مطلق قول العدل سواء كان في الرواية، أو التعديل على منطوق آية النبأ، مضافاً إلى أنّ مجرّد اعتضاد الشهرة لأحد المتعارضين من وجه كافٍ في تقديمه على معارضه الآخر.

وقد أجاب القوانين عن المعالم بجواب آخر وهو: أنّ العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مظنون العدالة والفسق، بل في مقابل مجهول الحال، والمراد بهما من يطلق عليه اسم العادل والفاسق، وهما يطلقان على من ظنّ عدالته وفسقه...إلخ[1].

واعترض عليه الفصول: بمنع كون العادل والفاسق الواقعيين في مقابل مجهول الحال، بدليل أنّ مجهول الحال إمّا عادل واقعيّ، أو فاسق واقعيّ، فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما؟ ودعوى صحّة الإطلاق على المظنون اتصافه بأحد الوصفين ممنوعة على الإطلاق، بل الإطلاق المعتبر هناك مشروط بدلالة دليل على اعتبار ذلك الظنّ...إلى آخر اعتراضه[2].

ولكن يرتفع عنه اعتراض الفصول ـ بأنّ المراد من كون العادل والفاسق الواقعيين في مقابل مجهول الحال، لا مقابل مظنون العدالة والفسق ـ أنّ إطلاق العادل والفاسق الواقعيين شامل لمعلوم الحال منهما والمجهول، لا لمظنون العدالة والفسق بالظنّ المنزّل منزلة العلم شرعاً؛ لكون الإطلاق وارد مورد بيان إلحاق

---

(١) القوانين ١: ٤٧١.

(٢) الفصول الغروية: ٣٠٠.

مجهول الحال لا بيان مظنون العدالة والفسق حتى يعارض عموم المفهوم، وإذا لم يكن المظنون داخلاً في إطلاق المنطوق لم يعارض المنطوق دخوله في إطلاق المفهوم البتة، لصيرورة المفهوم حينئذٍ كالحاكم على المنطوق لا المعارض له فتبيّن من ذلك رجوع جواب القوانين إلى الجواب الأول وارتفاع إيراد الفصول عنه.

ثمّ إن إيراده الآخر عليه: بأنّ دعوى صحّة الإطلاق على المظنون اتصافه بأحد الوصفين ممنوعة على الإطلاق...إلخ[١] أيضاً لا ورود له على القوانين؛ إذ الدليل على اعتبار ذلك الظنّ هو إطلاق مفهوم آية النبأ، مضافاً إلى إطلاق سائر الآيات والأخبار، وغيره من الأدلّة المتسالمة بينهما، فضلاً عمّا يختصّ به القوانين من حجّية مطلق الظنّ[٢] عنده.

ثمّ زاد القوانين في الجواب عن المعالم بقوله: مع أنّ اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق، فلا مانع من تخصيصه بمفهومها[٣].

وأورد عليه الفصول أيضاً: بأنّ اشتراط العلم مستفاد من القاعدة القطية لا من الخطاب، مع أنّه على تقدير استفادته منه فهو مستفاد من المفهوم، دون المنطوق، كما لايخفى[٤].

وأنت خبير بما في إيراده أيضاً من عدم الورود، فإنّ المستفاد من المفهوم إنّما هو نفس اشتراط العدالة، وأمّا اشتراط العلم بعد التنزّل فهو من المنطوق قطعاً، بناءً على أنّ المراد من التبيّن التبيّن العلميّ لا الظنّي، أو المراد من التعليل هو الاحتراز عمّا عدا العلم.

نعم، يمكن الإيراد عليه: بأنّ المفهوم وإن صلح لتخصيص المناطيق على

(١ و ٤) الفصول الغروية: ٣٠٠.

(٢) القوانين ١: ٤٤٠.

(٣) القوانين ١: ٤٧١.

التحقيق إلّا أنّه لا يصلح لتخصيص منطوق نفسه، لكونه من لوازم منطوقه، فكيف يتعقّل تخصيصه به؟

ولكن يندفع هذا الإيراد عنه أيضاً: بأنّ المراد من تخصيصه حكومته عليه، فإنّ الحكومة أيضاً نوع من التخصيص، بل إطلاق الحكومة على التخصّص اللفظيّ، والتخصيص على التخصيص العقليّ إنّما حدث في ألسنة من عاصرناهم من العلماء، وأمّا في اصطلاح من تقدّمهم ـ كصاحب القوانين ومتقدّميه ـ فيطلق التخصيص على كلّ من نوعيه.

فصل

اختلفو في قبول الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب على أقوال، ثالثها: التفصيل بين التعديل فيقبل، والجرح فلا.

ورابعها: التفصيل بينهما بعكس الثالث.

وخامسها: التفصيل بين ما إذا كان المزكّي والجارح عارفين بالأسباب فيقبل، وإلّا فلا. وهو المحكي عن العلّامة[1]، وفاقاً للرازي[2].

وسادسها: القبول فيهما إن علم عدم المخالفة، وإلّا فلا، وهو مختار المعالم، وحكاه عن والده الشهيد الثاني[3]، إلّا أنّه راجع إلى القول الثاني، وهو عدم القبول مطلقاً.

كما أنّ ما قبله راجع إلى القول الأول، وهو القبول مطلقاً؛ لأنّ عدم القبول من جهة عدم معرفة الشاهد بالأسباب كعدم القبول من جهة عدم ضبطه، أو عدم عدالته، جهة خارجيّة لا توجب التفصيل في قبول الجرح والتعديل المجرّدين من حيث هو، فإنّ ديدن الباحثين جارٍ على البحث عن كلّ مسألة من حيث هي، مع الإغماض عن الجهات الخارجيّة.

---

(١) تهذيب الوصول إلى علم الاصول: ٧٩.

(٢) نقله في البحر المحيط ٤: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٣) المعالم: ٣٥٨.

وكيف كان، فالأقرب من بين الأقوال هو القول الأول، أعني القبول لمقدّمتين: إحداهما: قبول الشهادة بالملك والنكاح والحرّية والرقّية والتزكية، وما أشبه ذلك ممّا وقع الاختلاف في أسبابها، مع عدم مطالبة السبب اتّفاقاً، كما هو الظاهر من السيرة المستمرّة، وعموم الأدلّة وإطلاقها.

والأُخرى: أنّ الاتفاق والسيرة المستمرّة على قبول الشهادة من غير ذكر السبب في هذه المواضع ليس مخالفاً للأصل والقاعدة حتى يقتصر على خصوص مواردها، بل على المتيقّن من معقدها، بل هو موافق للأصل الأصيل والقاعدة المقرّرة، وهي حمل الألفاظ على المعاني الواقعيّة والمفاهيم النفس الأمرية.

ومن تمهيد هاتين المقدّمتين يعلم قبول الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب أيضاً؛ لأنّ كلّاً من العدالة والفسق حالة نفسانية وجدانية: عبارة عن ملكة الاستقامة، أو عدمها، فالاختلاف فيها ليس اختلافاً في نفسها حتى يقدح الإطلاق في ثبوتها بالإطلاق، بل الاختلاف فيها راجع عند التحقيق إلى الاختلاف في طرق معرفتها، كما أنّ الاختلاف في انعقاد الملك بالمعاطاة، أو العقد بالفارسي، أو نحو ذلك راجع إلى الاختلاف في أسبابها، فكما أنّ اختلاف الأسباب لا يقدح في حمل المسبّب المشهود به على المسبّب الواقعيّ أخذاً بظهور الألفاظ في المعاني الواقعية كذلك اختلاف طرق معرفة العدالة أو الفسق لا يقدح في حمل ذي الطريق المشهود به والمخبر عنه على ذي الطريق الواقعيّ، أخذاً بظهور اللفظ فيه.

على أنّه لو بني على عدم قبول الجرح والتعديل في الأخبار إلّا بعد بيان السبب لانسدّ باب التعديل في الأخبار، ولتعذّر أو تعسّر باب الاستدلال في الفقه والآثار، على القول باشتراط التعديل في رواة الأخبار، إذ قلّ ما يتّفق في تعديل أهل الرجال وجرحهم في الكتب المدوّنة من ذكر السبب، كما لا يخفى على

المتتبّع الخبير.

فإن قلت: كيف يدّعى قبول الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب والحال أنّ الفتوى متّفق على عدم قبول الشهادة بالرضاع ما لم يذكر السبب المحرّم؟

قلت: لا ينتقض قبول الجرح والتعديل المطلقين بعدم قبول الرضاع المطلق، كما لا ينتقض بعدم قبول الشهادة بالوقف، أو الرهن، أو الهبة المجرّدة عن ذكر القبض؛ وذلك لوجود الفرق الفارق بين الشهادة بالجرح والتعديل، وبين الشهادة بالرضاع وأخواته، وهو كون العدالة والفسق من قبيل متّحد المعنى فتقبل الشهادة به، بخلاف الرضاع فإنّه من قبيل متكثّر المعنى؛ لدورانه حقيقةً بين ما يبلغ حدّ السبب المحرّم في الكثرة واشتداد العظم به، وبين ما لا يبلغ فلا يقبل، كما لا تقبل الشهادة بالوقف، ولا بالرهن، ولا بالهبة ما لم يذكر القبض الملزم لها، وكذا الشهادة بالتطهير وإزالة النجاسة ما لم يذكر كونه شرعياً؛ لاشتراكه بين التطهير الشرعي واللغوي، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ.

وبالجملة: فكلّما دار معنى المشهود به والمخبر عنه بين الصحيح والفاسد ـ كالمتّحد معنى مثل العدالة والفسق والبيوع والأنكحة، والمتعدّد معناه بالتعدد الارتباطي كالصلاة والحجّ ـ لم يسأل الشاهد به في قبول شهادته عن ذكر السبب، اكتفاءً بظهور اللفظ في المعنى الواقعيّ، وهو الصحيح.

وكلّما دار معنى المشهود به بين التامّ والناقص والكثير والقليل ـ كالشهادة بالرضاع، أو الوقف، أو الرهن، أو الهبة، أو التطهير ـ لم يقبل إطلاق الشهادة به؛ لعدم دلالة المطلق على المقيّد، ولا العامّ على الخاصّ.

نعم، لو شهد الشاهد بالأُخوّة الرضاعية قبل منه بلا ذكر السبب، لاتّحاد معناه ودورانه بين الصحيح والفاسد، بخلاف الشهادة بمجرّد الرضاع.

والحاصل: أنّ الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب مقبول على الأقوى، بل هو المشهور المنصور، بل عليه الوفاق والاتّفاق سيما في أحوال الرجال ورواة أحكام الحرام والحلال، فإنّ الخلاف فيه لعلّه مأخوذ عن العامّة، كما قيل، أو مأخوذ عن الخلاف في الجرح والتعديل المتعلّق بباب القضاء والمرافعات.

وإن أبيت عن الوفاق على قبول الجرح والتعديل المطلقين مطلقاً، وتنزّلنا عنه والتزمنا باحتياج القبول إلى ذكر السبب فلا نسلّمه مطلقاً، بل المتّجه على تقديره تفصيل لم يتعرّضوا لبيانه في كلامهم.

وتوضيح هذا التفصيل هو أن يقال: أمّا على القول المفسّر للعدالة بأدنى معانيها الثلاثة، وهو ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق ـ كالشيخ رحمه الله[1] وأتباعه ـ فلا يحتاج قبول التعديل إلى ذكر السبب، لا في باب أحوال الرجال من الرواة، ولا في باب القضاء والشهادات؛ لأنّ هذا التعديل إن استند في الواقع إلى أدنى طرقه فالمفروض صحّة طريقيته إليه، وإن استند إلى ما هو أعلى سبباً منه فأولى بالايصال إليه.

وأمّا على القول المفسّر للعدالة بحسن الظاهر فلا يحتاج قبول التعديل إلى ذكر السبب في باب أحوال الرواة خاصّة؛ وذلك لأنّ احتمال استناده في الواقع إلى سببيّة حسن الظاهر مصادف للمبنى المفروض، فلا يقدح تقدير تحقّقه له واحتمال استناده إلى الأعلى سبباً منه كالملكة فأولى بالايصال والقرب.

وأمّا احتمال استناده إلى الأدنى سبباً، وهو مجرّد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق فلأنّ هذا الاحتمال وإن منع من قبول التعديل مطلقاً إلّا أنّ باب احتمال الاستناد إليه إنّما يختصّ بباب القضاء والشهادات، دون باب أحوال

---

(١) المبسوط ٨: ٢١٧.

الرواة، فمانعيّة هذا الاحتمال عن قبول التعديل مطلقاً خاصّ بالتعديل في باب القضاء دون باب أحوال الرواة، لانسداد باب احتماله فيه؛ وذلك لأنّ استمرار ديدن أهل الرجال على ضبط مجاهيل الرواة، وعدم تعديل المجاهيل في شيء من كتبهم المدوّنة شاهد على عدم استنادهم في التعديل إلى هذا السبب، وانحصار تعديلهم في أحد السببين الآخرين، وهو العلم بالملكة، أو حسن الظاهر.

بل قيل بانحصاره في الأول منهما بناءً على أنّهم صنّفوا كتب الرجال لتكون مرجعاً للكلّ لا لبعضٍ دون بعض. ألا ترى أنّ الشيخ مع مصيره إلى تفسير العدالة بمجرّد الاسلام، وعدم ظهور الفسق لم يعدّل أحداً من المجاهيل في رجاله وإن كان لازم مذهبه عدالة جميع المجاهيل من الرواة حيث أُحرز إسلامهم.

وأمّا على القول المفسّر للعدالة بالملكة فلا يحتاج قبول التعديل إلى ذكر السبب، على تقدير استناد التعديل إلى حسن الظاهر، لا في باب أحوال الرواة، ولا في باب القضاء والشهادات، كما لا يحتاج إليه على تقدير استناده إلى العلم بالملكة في شيء من البابين؛ وذلك لأنّ مانعية ثبوت العدالة الملكية بمجرّد حسن الظاهر مبنيّ على توهّم انحصار الطريق إلى الملكة في العلم، أو توهّم كون المفسّر للعدالة بحسن الظاهر يريد الحسن الظاهر من باب الموضوعية والتعبّد، لا من باب الطريقية والكشف.

وكلا المبنيين فاسدان، فإنّ الظاهر الاتّفاق على كفاية الظنّ في ثبوت الملكات، وعلى طريقية حسن الظاهر وكاشفيّته عن العدالة، دون موضوعيّته، لاستلزامه اجتماع وصفي العدالة والفسق واقعاً في من اتّصف بحسن الظاهر عند بعض وبعدمه عند آخر في زمان واحد. هذا في التعديل.

وأمّا الجرح فإن كان بلفظ: لا عادل فكالتعديل بلفظ: عادل، إلّا أنّه بالعكس، فعلى مذهب المفسّر للعدالة بالملكة لايحتاج قبوله إلى ذكر السبب، لا في باب الرجال، ولا في باب القضاء، لانتفاء الملكة بانتفائها من أيّ سببٍ من أسبابها، فتنتفي العدالة الملكية بمجرّد نفي العدالة، سواء أراد النافي نفي الملكة، أو نفي حسن الظاهر، أو نفي الإسلام مع عدم ظهور الفسق.

وأمّا على مذهب التفسير بحسن الظاهر فلعدم قدحه تعدّد الأسباب إلّا بإرادة خصوص نفي الملكة، حيث لا يستلزم نفي العدالة التي بمعنى حسن الظاهر، ولكن قدحه مبنيّ على تقدير موضوعية حسن الظاهر للعدالة، لا طريقيّته لها وقد عرفت فساد هذا المبنى واستلزامه اجتماع وصفي العدالة والفسق فيمن اتّصف بحسن الظاهر عند بعض وبعدمه عند آخر في زمان واحد.

وأمّا على مذهب الشيخ المفسّر للعدالة بظهور الإسلام مع عدم ظهور[1] الفسق، فيحتاج قبول الجرح إلى ذكر السبّب في البابين؛ لاحتمال إرادة الجارح من نفي العدالة نفي الملكة، أو نفي حسن الظاهر دون نفي ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، المفروض هو معنى العدالة عند السامع والحاكم.

وأمّا إن كان الجرح بلفظ: «إنّه فاسق» مثلاً فلا يحتاج قبوله إلى ذكر السبب في شيء من البابين؛ وذلك لانحصار سببه في فعل المجروح ما يخرج به عن طاعة الله بحسب الواقع، المنوط بمعتقد الفاعل بعد معذورية الجاهل والغافل، لا بمعتقد الجارح ولا بمعتقد الحاكم السامع له، فإنّه لاعبرة بغير معتقد الفاعل في تحقّق معنى الظاهر من الفسق بعد معذورية الجاهل والغافل.

فإذا فعل ما يعتقد كونه مخرجاً عن طاعة الله ولو من باب قوله بحرمة التجرّي صار فاسقاً بذلك الفعل، وجاز جرحه به ولو لم يكن مخرجاً عنه

---

(١) تقدم في ص: ٤٠٤ الهامش (١).

في الواقع، وأمّا إذا فعل ما لا يعتقد كونه مخرجاً عنه ولو من باب عدم اعتقاده حرمة التجرّي لم يخرج به عن الطاعة ولو كان مخرجاً عنه في الواقع، ولم يوجب ذلك الفعل فسقه ولا جواز جرحه به وإن كان ذلك الفعل مخرجاً للفاعل عن الطاعة بحسب معتقد الجارح أو الحاكم؛ إذ العبرة ليست به.

فاحتمال استناد جرح الجارح بالفسق إلى ما يخرج المجروح عن الطاعة بحسب معتقد الجارح، أو الحاكم منافٍ لظاهر الفسق وعدالة الجارح، المفروض اشتراطها وإحرازها في الجرح.

نعم، لو رأى الجارح فعل ما يعلم توقّف الفاعل في كبيريته وصغيريته، أو يشكّ في مذهب فاعله ففي جواز جرح الفاعل بذلك الفعل، نظراً إلى أنّ الأصل في كلّ معصية أن تكون كبيرة، إلّا ما ثبت العفو عنه بترك الكبائر، ومأخذه إمّا أصالة عدم ثبوت العفو عن المشكوك، وإمّا حجّية العامّ المخصّص بالمجمل المفهومي في المشكوك، وهو قوله تعالى: **﴿الذين يجتَنبونَ كَبائِرَ الإثم والفواحش إلّا اللّمم﴾**[1].

أو عدم جواز جرحه به، نظراً إلى أصالة عدم كبيرية المشكوك كبيريته عند الفاعل، وأصالة صحّة أفعال المسلمين.

أو التفصيل بين كبيرية ذلك الفعل عند الجارح فيجوز جرح فاعله به، وبين عدم كبيريّته عنده فلا يجوز جرحه به.

أو التفصيل بين سبق عدالة الفاعل على فعله هذا فلا يجوز جرحه به؛ لمكان استصحاب العدالة وعدم قادحية المشكوك فيها، وبين عدم سبقها عليه فيجوز؛ لمكان استصحاب عدم العدالة وعدم المقتضي لها مع فعل المشكوك.

وجوه، أوجهها الأخير. فتلخّص وتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الخلاف في تفسير

---

(١) النجم: ٣٢.

العدالة بالملكة، أو حسن الظاهر، أو ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، وكذا الخلاف في أسباب الجرح وعدد الكبائر، ومعنى الكبيرة لا يقدح في تعديل المعدّل وجرح الجارح مطلقاً، ولا يوجب اعتبار ذكر السبب مطلقاً مع عدم الإطّلاع على رأي المعدّل والجارح.

بل لو تنزّلنا عن عدم الاحتياج إليه مطلقاً والتزمنا بالاحتياج إليه فالمتّجه على تقديره ليس الاحتياج إليه مطلقاً بل التفصيل بين باب القضاء وباب الرجال، وبين التعديل والجرح، وبين أسباب الجرح وأسباب التعديل حسبما حرّر تفصيله.

وأمّا حجج سائر الأقوال الأُخر فلتطلب من سائر الكتب المألوفة كالقوانين[1] والفصول[2].

فصل

إذا تعارض الجرح والتعديل ـ بأنّ اتّحدا زماناً إذ لا تعارض في ما اختلفا فيه ـ فقيل بتقديم التعديل على الجرح بناءً على أنّ تسارع طباع الناس إلى الجرح أغلب وأقرب من تسارعهم إلى التعديل.

وفيه: منع أغلبية تسارعهم إلى الجرح من تسارعهم إلى البناء على الصحّة والظاهر في العدالة.

وقيل بتقديم الجرح على التعديل بناءً على أنّ الجرح من قبيل المثبت والتعديل من قبيل النافي، والمثبت مقدّم على النافي لما فيه من الجمع بينهما لا الطرح، نسبه في المعالم إلى أكثر الناس[3].

وفيه: منع أيضاً؛ إذ ليس التعديل مجرّد عدم العلم بالفسق بل هو علم بالعدم.

---

(١) القوانين ١: ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٢) الفصول الغروية ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٣) المعالم ٣٥٩.

وقيل بالتفصيل بين ما كان التعارض من حيث الإطلاق ـ بأن أمكن الجمع بينهما من غير أن يلزم تكذيب أحدها من تقديم الآخر فيقدّم الجرح ـ وبين ما كان التعارض من حيث الخصوص ـ بأن لم يمكن الجمع بينهما، كما لو قال الجارح: وجدته يشرب الخمر في وقت كذا، وقال المزكّي: إني وجدته في ذلك الزمان نائماً، أو مصلّياً، أو أنّه توفّي قبل ذلك الوقت... وما أشبه ذلك ـ فأوجب الرجوع إلى المرجّحات كالأكثرية والأورعية والأعدلية، وغير ذلك، وهو مختار الفصول[١].

بل استقوى في المعالم تبعاً لما حكاه عن ابن طاووس[٢]، والقوانين تبعاً لما حكاه عن جماعة من المحقّقين، الرجوع إلى المرجّحات مطلقاً[٣]، ومع فقدها فإلى التوقّف.

والظاهر أنّ مرادهم المساواة بين تعارض الجرح والتعديل، وبين تعارض الأخبار في الأحكام المقرّرة من الرجوع أولاً إلى المرجّحات الدلالتيّة، وملاحظة أنّهما إن كانا من قبيل الوارد والمورود قدّم الوارد، أو من قبيل النصّ والظاهر كالعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد قدّم النصّ، أو من قبيل الظاهر والأظهر المعبّر عنه بالحاكم والمحكوم قدّم الأظهر.

ومع فقد المراتب الثلاث من المرجّحات الدلالتية الرجوع إلى قاعدة الجمع بأيّ وجه حصل، أو المرجّحات الخارجية السَندية من الأشهرية والأصدقية والأعدلية وغيرها، على الخلاف بين المشهور وابن أبي جمهور[٤].

ومع فقد مراتب المرجّحات السندية أيضاً المرجع إلى التخيير، أو التوقّف

---

(١) الفصول الغروية ٣٠٢.

(٢) المعالم ٣٥٩.

(٣) القوانين ١: ٤٧٥.

(٤) عوالي اللئالي ٤: ١٣٦ـ ١٣٧.

على الخلاف بين المشهور وغيرهم. هكذا المراد.

وأمّا صحّة ما أراد فممنوع على إطلاقه؛ لأنّ المرجّحات الدلالتية من تقديم النصّ على الظاهر، والأظهر على الظاهر إنّما هو من خصائص التعارض في كلمات متكلّم واحدٍ حقيقةً، أو حكماً كأخبار المعصومين عليهم السلام، دون كلمات متكلّمين أجنبيين.

وأمّا المرجّحات الخارجية فالترجيح بها وإن كان حقّاً إلّا أنّ محلّ النزاع هنا في تعارض الجرح والتعديل من حيث هو، مع الإغماض عن مقتضى المرجّحات الخارجية، كما هو الحال في سائر المسائل حيث إنّ الدأب والدَيدن جارٍ في البحث عن كلّ منها من حيث هو مع الإغماض عن الجهات والقرائن الخارجية. فتبيّن أنّ محلّ النزاع هنا خاصّ بتعارض الجرح والتعديل من حيث هو فلا يعمّ تعارضهما بملاحظه الجهات الخارجية.

نعم، إطلاق كلماتهم يقتضي تعميم محلّ النزاع من جهات أُخر غير هذه الجهة، أحدها: تعميمه من جهة ما إذا كان الجرح والتعديل المتعارضان علميّين، أو ظنّيين، أو مختلفين لإطلاق كلماتهم من تلك الجهة، وعدم تخصيصه بصورة دون صورة.

لا يقال: إنّ العلم مع الظنّ كيف يجتمعان؟

لأنّا نقول: عدم اجتماعهما إنّما هو في محلّ واحدٍ ومن شخص واحدٍ، لا في محلّين مختلفين ومن شخصين متبائنين.

ثمّ لا يقال: إنّ الظنّ وإن أمكن اجتماعه مع العلم إلّا أنّه كيف يقاوم العلم في المعارضة؟

لأنّا نقول: عدم مقاومته العلم إنّما هو على تقدير عدم حجّيته، وأمّا على تقدير حجّيته سيما في تشخيص أحوال الرجال الذي عليه البناء والمدار فمقاومته واضحة.

وأيضاً الظاهر من إطلاق كلماتهم تعميم محلّ النزاع لتعارض الجرح والتعديل المجرّدين عن ذكر السبب والمقارنين والمختلفين فكلّها داخلة في محلّ النزاع أيضاً، لإطلاق كلماتهم من تلك الجهة أيضاً.

وأيضاً الظاهر من إطلاق كلماتهم تعميم محلّ النزاع لتعارض الجرح والتعديل للمعلومي التاريخ والمجهولي التاريخ، وعلى الأول سواء تقدّم زمان الجرح على زمان التعديل، أو تأخّر. أمّا مجهولي التاريخ ومعلوميه المتقدّم فيه تاريخ التعديل على الجرح فلا إشكال في دخولهما في محلّ النزاع. وكذا لا إشكال في دخول المتقدّم فيه تاريخ الجرح على التعديل إذا كان تقدّمه بمقدار لا يسع لتحصيل ملكة العدالة فيه، بل وكذا المتقدّم بمقدار يسعه من الزمان؛ فإنّ مجرّد سعة الزمان لتحصيله لا يقتضي تحصّله فضلاً عن حصوله، وتعميم محلّ النزاع من هذه الجهة هو إطلاق كلماتهم من تلك الجهة أيضاً.

وأيضاً الظاهر من كلماتهم تعميم محلّ النزاع أيضاً من جهة ما إذا كان الجرح والتعديل صريحين، أو ظاهرين، أو مختلفين، وما لو كانا بلفظي: العادل، واللاعادل، أو بلفظي: العادل، والفاسق، أو بلفظي: له ملكة العدالة، وليس له ملكة العدالة، أو بلفظي: له ملكة العدالة وله ملكة الفسق، أو بغير ذلك من ألفاظ الجرح والتعديل.

وإذ قد عرفت محلّ النزاع من هذه الجهات فاعلم: أنّ الأقوى والأقرب هو التفصيل في المسألة بين ما إذا كان التعارض من حيث الخصوص ـ كما لو قال الجارح: شرب الخمر في وقت كذا، فقال المزكّي: وجدته في ذلك الوقت نائماً، أو مصلّياً، أو أنّه توفي قبل ذلك الوقت، فيتوقّف في الترجيح بالنظر إلى نفس تعارضهما وإن كان بالنظر إلى المرجّحات الخارجية تابع لحصول الظنّ وأقوى الظنّين ـ وبين ما إذا كان التعارض من حيث الإطلاق فيقدّم الجرح على التعديل، لكن لا لمجرّد كون الجرح من قبيل المثبت واشتمال تقدّمه على الجمع بينهما ـ

حتى يمنع إطلاقه بما مرّ ونهوضه في جميع الصور ـ بل لأنّ التعديل وإن لم يمكن الجمع بينه وبين الجرح في بعض صور التصريح، إلّا أنّه لمّا كان مستنداً إلى الظنّ والحدس لا محالة، ضرورة أنّ ملكة العدالة من السرائر التي لا يطلع على حقيقتها سوى علّام الغيوب وأُمنائه الكرام، بخلاف الجرح فإنّه مستند إلى العلم والحسّ لا محالة فيقدّم على التعديل مطلقاً؛ لعدم مقاومة المستند إلى الظنّ والحدس للمستند إلى العلم والحسّ عند المعارضة.

فصل

في أنحاء تحمّل الحديث وما يصحّ استناد الراوي في روايته إليه، وتقبل روايته بسببه، وله وجوه سبعة: السماع، والقراءة، والإجازة، والمناولة، والكتابة، والإعلام، والوجادة.

والكلام في المقام يقع تارةً في تشخيص أعداد أنحاء التحمّل، وبيان ما يصحّ الاستناد إليه منها وما لا يصحّ منها.

وتارةً ثانيةً في تشخيص ما هو أعلى من بينهما وتمييزه عمّا هو أدنى منه، ليثمر في باب التعارض.

وتارةً ثالثةً في تشخيص ما يختصّ من الألفاظ في التعبير ببعض الأنحاء، دون بعض.

وتارةً رابعةً في تشخيص ما يصحّ من أنحاء التحمّل لعمل المتحمّل بمضمون ما تحمّله وما لا يصحّ لعمله به منها.

وتارةً خامسةً في تشخيص ما يصحّ من أنحاء التحمّل لرواية المتحمّل المتحمَّل، وما لا يصح للرواية منها. فالكلام إذن في مراحل خمس أمّا المرحلة[1]:

---

(١) لم يعمّ كلامه ﷺ ولعلّه تركه هنا أو سقط ذلك من النسخة.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

قال: الماتن ﷺ: «الرابع من أدلّة حجّية الخبر: العقل، وهو من وجوه، بعضها يختصّ بإثبات حجّية خبر الواحد، وبعضها يثبت حجّية الظنّ مطلقاً، أو في الجملة، فيدخل فيه الخبر».

أقول: المراد من دخول الخبر دخول نوعه المظنون صدوره، لا دخول جميع أفراده حتى الغير المظنون، ضرورة أنّ محطّ النظر في حجّية الاخبار حجّية نوعها في مقابل السلب الكلّي، لا حجّية جميع أفرادها في مقابل السلب الجزئي، مضافاً إلى أنّ من الواضح كون النسبة بين ما يقتضي من الأدلّة العقلية حجّية الخبر بالخصوص، وما يقتضي حجّية الظنّ عموم من وجه، لا عموم مطلق حتى يدخل فيه الخبر مطلقاً ولو لم يكن مظنون الصدور، كما لا يخفى.

ثمّ المحصّل في تقرير الوجه الأول من وجوه تقرير دليل الانسداد، المقتضي حجّية الأخبار عقلاً هو دعوى العلم الإجمالي بوجود كثير من الاخبار الصادرة عن أئمتنا عليهم السلام في الكتب الأربعة، بل وفي غيرها من سائر كتب الأصحاب، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيها وجب بحكم العقل بعد انسداد باب العلم في امتيازها المفروض ـ قيام الظنّ مقامه.

فينتج وجوب العمل بكلّ خبر مظنون الصدور من أخبار الكتب الأربعة إن فرض اختصاص دائرة العلم الإجمالي بخصوص ما في الكتب الأربعة، دون غيرها، ومن مطلق أخبار كتب الأصحاب إن فرض تعميم دائرة العلم الإجمالي لمطلق ما في أيدينا من الأخبار.

كما أنّه ينتج مطلق مظنون الطريقية من بين الأخبار والشهرات

والإجماعات المحكيّة، وغيرها من أمارات الواقع إن فرض توسيع أطراف العلم الإجمالي وتعميم دائرته لمطلق ما يحتمل الطريقية للواقع، كما هو مذهب الفصول رحمه الله المعبّر عنه بحجّية الظنّ الطريقي[١].

وكما أنّه ينتج حجّية مطلق الظنّ بالأحكام الواقعيّة إن فرض تعميم دائرة العلم الإجمالي لمطلق الظنون، كما هو مذهب القوانين المعبّر عنه بحجّية مطلق الظنّ[٢].

بل لا ينحصر جري دليل الانسداد في ما ذكر، فإنّه يجري في كلّ ما انسدّ باب العلم في تشخيصه مع بقائه على صفة المطلوبية، وعدم ارتفاع التكليف عن تمييزه بعد طروّ الإجمال على العلم التفصيلي، فإن كان دائرة العلم الإجمالي منحصراً في الأخبار أفاد انسداد باب العلم في تميّز الصادر عن غير الصادر منها حجّية مطلق مظنون الصدور من الأخبار.

وإن عمّت دائرة العلم الإجمالي لطريقية سائر الطرق، أفاد انسداد باب العلم في تميّز الطريق عن غير ذي الطريق منها، حجّية مطلق مظنون الطريقية من طرق الواقع.

وإن عمّت دائرة العلم الإجمالي مطلق الأحكام الواقعيّة، أفاد انسداد باب العلم في تميّز المطابق عن غير المطابق منها للواقع، حجّية مطلق الظنّ بالأحكام الواقعية.

كما أنّه إذا انسدّ باب العلم في تشخيص موضوع من موضوعات الأحكام، أو تشخيص جزء أو شرط من أجزاء الأحكام وشروطها مع العلم الإجمالي ببقاء مطلوبية ذلك الحكم المنسدّ باب العلم في تمييز موضوعه، أو شرطه، أو جزئه

---

(١) الفصول الغروية: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢) القوانين ١: ٤٤٠.

أفاد العقل حجّية مطلق الظنّ في تشخيص موضوع ذلك الحكم، أو شرطه، أو جزئه، كالظنّ لتشخيص المسافة لحكم القصر، وتشخيص العدالة والقبلة للأحكام المشروطة بهما، وتشخيص معنى الحائر لإتمام المقصّر، وتشخيص غير المهزول للهدي والأضحيّة، وتشخيص البلاد المفتوحة عنوةً للأحكام المترتّبة عليها.

إلى غير ذلك من كلّ ما يفرض في تشخيصه، أو تشخيص موضوعه، أو جزئه، أو شرطه انسداد باب العلم، مع بقاء التكليف به، وعدم التمكّن من الاحتياط فيه من طرق الواقع وأحكامه وأجزاء الأحكام وشروطها وموضوعاتها، التي لا تحصى في كلّ باب من أبواب الفقه.

والحاصل: أنّه لا إشكال ولا تأمّل ولا خلاف في أنّه في كلّ مورد من موارد العلم الإجمالي بوجود ما انسدّ من التكاليف باب العلم في تشخيصه، أو تشخيص ما يتعلّق به من الموضوعات، أو الأجزاء، أو الشروط مع مطلوبية الامتثال بذلك التكليف ـ وعدم معذورية الجاهل به بالبناء على أصالة العدم في مظانّ احتماله، وعدم التمكّن من الاحتياط في تحصيل الامتثال الإجمالي ـ يحكم العقل المستقلّ بحجّية الظنّ، وتعيين طريق الامتثال فيه، وقيام الامتثال الظنّي مقام الامتثال العلمي عند فقد العلم. كما يحكم أيضاً بتعيين طريق الامتثال في الاحتمال لو فقد الظنّ، ضرورة أنّ الموافقة الاحتمالية عند انسداد باب الموافقة القطعية والظنّية أرجح في نظر العقل من المخالفة القطعية، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، إلّا أنّ الشأن في إثبات هذه المقدّمات في ما نحن فيه.

فنقول: أمّا مقدّمة العلم الإجمالي بوجود الصادر عن الأئمة عليهم السلام من الأخبار المأمورين بالعمل بها لا محالة في جملة الكتب الأربعة، أو في مطلق كتب الأصحاب المدوّنة في جمع الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام في الأحكام

فمن البديهيات الوجدانية التي يكفي في إثباتها قضاء العادة بها، من غير حاجة إلى التتبّع في أحوال الروّاة، وملاحظة كيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدّمهم، حسبما تصدّى له الماتن ﷺ[1]، فإنّا وإن أغمضنا عن جميع أحوال رواة أخبارنا وكيفية اهتمامهم في ضبط الصادر وتميّزه عن غيره وجلالة شؤونهم المنحصر بهم من جميع الجهات، من جهة العلم والفهم والفضل والحفظ وكثرة الضبط وشدّة الزهد والتقوى والتورّع في الاحتياط القريب إلى الإفراد، ولم ندّع ما ادّعاه الأخبارية من القطع بصدور جميع ما في الكتب الأربعة فلا أقلّ من حصول العلم الإجمالي بصدور كثير منها، بل أكثرها عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، إذ يكفي في الدليل على ذلك مجرّد قضاء عادة المؤلّفين من تأليفاتهم على الصدق في الجملة إن لم يكن بالجملة، كما نشاهد ذلك العلم الإجمالي بالصدق في الجملة بالنسبة إلى الكتب المألوفة في اللغة والنحو والصرف والبيان والمنطق والحكمة والكلام والهيئة والنجوم والطب، وغيرها من كلّ من ألّف حتى من كتب البراهمة والملاحدة واليهود والنصارى، فإذا كان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلّفة في التواريخ التي لا يترتّب على وقوع الكذب فيها أثر ديني ولا دنيوي فكيف في كتبهم المؤلّفة لرجوع ما يأتي إليها في أمور الدين وقوام شريعة سيّد المرسلين على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بأنّه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون إلّا بكتبهم[2]، وعلى ما ذكره الكليني ﷺ في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك[3]، والصدوق في ديباجة كتابه من المعاهدة بأنّه لا يذكر فيه إلّا ما هو حجّة بينه وبين ربّه[4]، وعلى تنبّهوا له ونبّههم

---

(١) الفرائد: ١٠٢.

(٢) الكافي ١: ٥٢ ح ١١، الوسائل ١٨: ٥٦ ب «٨» من أبواب صفات القاضي ح١٨.

(٣) الكافي ١: ٩.

(٤) الفقيه ١: ٣.

على الأئمة عليهم السلام من أنّ الكذّابة كانوا يدسّون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام[١] سيّما من كان مؤلّفه ممّن قال المعصوم في حقّهم: «لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة»[٢].

إلى غير ذلك من الشواهد الخارجية لوجود العلم الإجمالي التي لا حاجة لنا في الاستشهاد بها بعد كونه من البديهيات التي يقضي العادة بها.

واعتذار الماتن قدس سره في الآخر عن الاستشهاد بها بأنّ المقصود ممّا ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسّف الخالى عن التتبّع[٣] وإلّا فدعوى العلم الإجمالي بوجود الصادر عن الائمة كثيراً في الكتب المألوفة بديهية.

فيه: أنّ مكابرة المتعسّف في إنكار أصل دعوى العلم الإجمالي ليست بأهون عليه من إنكار الشواهد المذكورة في أحوال الروّاة، بتعسّف عدّها من أخبار الآحاد المفروض عدم ثبوت حجّيتها بعد ليلحق إثبات حجّية الأخبار بمعونة تلك الشواهد إلى الدور والمصادرة، والعياذ بالله من العناد والمكابرة، وليس ذلك إلّا من جهة أنّ إثبات البديهي بغير الحوالة إلى البداهة أمر مستحيل، ولهذا جرى ديدنه تعالى في كتابه الكريم على حوالة البديهيات إلى البداهة جرياً على طريقة العقلاء.

وأمّا مقدّمة انسداد باب العلم في تشخيص الصادر عن غير الصادر عن الأئمة عليهم السلام فمن الواضح تحقّقها سيما بالنسبة إلينا معاشر أهل هذا الزمان المخفي فيه القرائن العلمية، بواسطة تطاول الزمان وتباعده عن زمن الائمة عليهم السلام، وعروض الدسّ من المخالفين والاشتباه والغفلة والنسيان في التقطيع والنقل بالمعنى من

---

(١) لاحظ رجال الكشي ٢: ٥٨٣ ـ ٥٩٦، البحار ٢: ٢٥٠ ح٦٣ و٦٤.

(٢) رجال الكشي ١: ٣٩٨ ح٢٨٦، الوسائل ١٨: ١٠٣ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح١٤.

(٣) الفرائد: ١٠٣.

الموافقين.

ودعوى الأخبارية قطعية صدور جميع ما في الكتب الأربعة[١] بالشواهد المقرّرة لرواتها مدفوعة: لغير القطع بعد كون الاشتباه والنسيان من طباع الإنسان وإن بلغ ما بلغ من التقوى والإيمان، كما أنّ معلومية بعضها بتواتر واستفاضة ممّا لا يرفع به الحاجة ولا يرفع العلم الإجمالي عن التتمّة.

وأمّا مقدّمة بقاء التكليف في العمل بالأخبار الصادرة وعدم معذورية القاصر عن تمييزها بطريق العلم فمعلومة التحقق أيضاً، ضرورة أنّ الاحتياط في العمل بكلّ ما يحتمل التكليف به من الأخبار متعسّر جدّاً، بل متعذّر قطعاً، وأنّ البناء على أصالة البراءة وعدم التكليف في كلّ مورد من مظانّ التكليف بمضمون تلك الأخبار يوجب الخروج عن الدين باليقين، إذ لا مسرح لتوهم كون اشتباه الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام بالأخبار الغير الصادرة التي بأيدينا من قبيل الشبهة الغير المحصورة، وشبهة القليل بالكثير الملحق فيها القليل بحكم الكثير في ارتفاع التكليف عنه بأصالة العدم، لوضوح كونها من قبيل الشبهة المحصورة واشتباه الكثير بالقليل أو بالكثير الغير المعذور فيها الجاهل.

ولا لتوهّم عدم دخول جميع أطراف الشبهة من الأخبار تحت ابتلاء مكلّف واحد، لكون بعضها في أحكام المعاملات الغير المبتلى بها المتعبّدين، وبعضها في العبادات الغير المبتلى بها المعاملين، وبعضها في الآداب والسنن الغير الواجب بها العمل، وبعضها منطبقة على الأُصول، ولا نزاع في جواز العمل بها ليكون العلم الإجمالي بوجود الصادر عن الأئمة من أخبار الكتب بالنسبة إلى كلّ واحد من المكلّفين، نظير العلم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في عدم تنجّزه التكليف وجواز نفي كلّ واحد منهم التكليف عن نفسه

---

(١) لاحظ الحدائق الناضرة ١: ١٤ (المقدّمة الثانية)، الفوائد المدنية: ٤٩ ـ ٥٢.

بالبراءة وإصالة العدم.

ووجه فساد هذا الوهم أيضاً هو ضرورة الوجدان على وجود العلم الإجمالي لكلّ واحد واحد من المكلّفين بصدور كثير من الأخبار المبتلى بها كلّ واحد واحد منهم، ووجود الفرق البيّن بين العلم الإجمالي بالتكليف الحاصل لواجدي المني في الثوب المشترك والعلم الإجمالي بالتكليف الحاصل لكلّ واحد واحد منّا؛ بأنّ جلّ أجزاء الصلاة والزكاة والحجّ والمتاجر والأنكحة وشرائطها وموانعها إنّما يثبت بالأخبار الغير القطعية بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأُمور عن كونها هذه الأُمور، عند ترك العمل بخبر الواحد لا محالة.

فتبيّن ممّا قرّرنا صحّة جميع مقدّمات الدليل العقليّ المنتج بداهة قيام الظنّ مقام العلم وحجّية مطلق مظنون الصدور من الأخبار من دون إشكال ولا إنكار.

نعم، غاية ما يمكن الاعتراض به على الدليل المذكور هو ما اعترض به الماتن عليه بعد أن كان معتمداً عليه في السابق[1] أوّلاً: بأعمّيته من المدّعى مطلقاً، وثانياً، وثالثاً: بأخصيّته منه من وجه، بتقريب الجواب عنه أولاً: بأنّ تخصيصك النتيجة بحجّية مظنون الصدور من الأخبار دون حجّية مطلق مظنون الطريقية من سائر طرق الواقع مع اشتراك الجميع في الانسداد وفي العلم الإجمالي وفي غير ذلك من مقدّمات الانتاج إنّما يبتني على القول بمطلوبية العمل بالأخبار الصادرة عن المعصومين من باب الموضوعية والتعبّد، كالصلاة والصوم كما هو المنسوب إلى السيّد الصدر، وظاهر الفاضل التوني[2].

وهو مبنى فاسد؛ لما هو الحقّ المحقّق في محلّه من طريقية أخبار المعصومين وعدم مدخلية قول الشارع في مطلوبية المطلوب واقعاً، سوى

---

(١) لاحظ الفرائد: ١٠٢ ـ ١٠٤.

(٢) لاحظ الوافية: ١٦٥ ـ ١٦٦ و ١٧٢.

الكاشفية والمرآتية عن الواقع فضلاً عن قول غيره، كما هو قضية الملازمة الكلّية بين حكمي الشرع والعقل من الطرفين.

وأمّا على القول المشهور المنصور من اعتبار الأخبار من باب الطريقية لا الموضوعية فيلغى جهة خصوصية الأخبار ويكون مفاد دليل الانسداد المشترك بين الأخبار وغيرها هو حجّية مطلق ما يفيد الظنّ بصدور الحكم الشرعي التكليفي، سواء كان المفيد للظنّ خبراً أو شهرة أو غيرهما أو حجّية مطلق الظنّ بالواقع.

فدليل الانسداد المذكور لم يفد حجّية خصوص الجزء كما هو المدّعى وإنّما أفاد حجّية مطلق الظنّ الطريقي ـ كما هو مذهب الفصول[1] ـ أو مطلق الظنّ بالواقع كما هو مذهب القوانين[2].

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا يعلم أنّ مجرى انسداد باب العلم، القاضي بحكم العقل لقيام الظنّ مقامه في كلّ مورد وباب من أبواب الفقه وموضوعات الأحكام، منوط بعلمنا من حال الشارع مطلوبية ذلك الموضوع على كلّ حال، وعدم معذوريّة الجاهل بتشخيصه من طريق العلم بالبناء على أصالة العدم في جميع مظانّه أو على الأخذ بالاحتياط في تحصيله، كما علمنا ذلك من حال الشرع في تشخيص موضوع العدالة وعدم رضائه بتعطيل الشهادات والقضاوات، وسدّ أبواب الجمعة والجماعات والأطلقة والولايات عند انسداد باب العلم في تشخيصه بالبناء على أصالة عدم العدالة في مظانّ العدالة.

وأمّا في ما علمنا من حال الشرع عدم مطلوبيّته ـ الموضوع من الجاهل الغير القادر على تشخيصه بطريق العلم ـ فلا يقتضي انسداد باب العلم بقيام الظنّ

---

(١) الفصول الغروية: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢) القوانين ١: ٤٤٠.

مقامه، بل يجوز البناء على أصالة العدم في كلّ مورد من مظانّ وجوده وإن لزم ما لزم، كما علمنا ذلك من حاله في باب الطهارة والنجاسة، وعدم بقاء وجوب الاجتناب عن موضوع النجاسة الواقعية عند عدم العلم بها، ورضائه بجريان أصالة الطهارة وعدم النجاسة في كلّ مورد من مظانّ وجودها وإن علمنا بعدم انفكاك مجرى أصالة العدم في جميع مظانّها في تمام العمر عن الوقوع فيها أحياناً لا محالة.

وكذا لا يقتضي الانسداد حجّية الظنّ في ما لم يعلم من حال الشرع مطلوبية الموضوع، المكلّف به حال عدم العلم ولا عدم مطلوبيته، فإنّه أيضاً يجري أصالة العدم في جميع مظانّ وجوده، ولم يقم الظنّ مقام العلم في تشخيصه أخذاً بعموم أدلّة أصالة العدم والبراءة، كما لا يخفى.

فالحاصل: أنّه إذا انسدّ باب العلم في تشخيص شيء من موضوعات التكاليف المطلوبة مثلاً، فإمّا أن يعلم من حال المكلّف ـ بالكسر ـ رضاءه ببناء المكلّف ـ بالفتح ـ على أصالة عدم ذلك الموضوع في جميع مظانّ وجوده، كما علمنا ذلك منه في باب النجاسات.

وإمّا أن نعلم من حاله عدم رضائه بذلك، وبقاء مطلوبيّة التكاليف والآثار المترتّبة على تشخيص ذلك الموضوع في كلّ حال، كما علمنا ذلك منه في باب العدالة.

وإمّا أن يشكّ في رضائه وعدم رضائه.

أمّا الأول فالمجرى فيه مجرى البراءة وأصالة العدم، في كلّ مورد مورد من مظانّ احتمال تحقّق ذلك الموضوع إلى أن يتحقّق تحقّقه باليقين، وكذا الثالث أخذاً بعموم أدلّة البراءة وأصالة العدم.

وأمّا الفرض الثاني فالمجرى فيه مجرى الاحتياط إن لم يتعسّر، وإلّا

فالمرجع في تشخيص ذلك الموضوع إلى الظنّ عقلاً، ومع فقده فإلى الشكّ ومع فقده فإلى الوهم بحكم العقل المستقلّ. وهذا حكم عقليّ كبرويّ لا كلام فيه أصلاً وإنّما الكلام في انطباقه على ما نحن فيه لينتج حجّية الأخبار المظنونة الصدور وعدم انطباقه لئلّا ينتج ذلك.

وحاصل الكلام في تقرير انطباق ذلك الدليل العقليّ المنتج حجّية الأخبار المظنونة الصدور من بين الأخبار الموجودة: أنّ العقل بعد ملاحظة وجود العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار الموجودة في أيدينا عن الأئمة عليهم السلام بالوجدان وقضاء العادة، مضافاً إلى الشواهد المذكورة لروّاتها وبعد ملاحظة انحصار طريق الامتثال بها في الظنّ بواسطة تعذّر الاحتياط أو تعسّره، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة وأصالة العدم في جميع مظانّه ـ لاستلزامه الخروج عن الدين باليقين ـ يحكم بوجوب العمل بمطلق مظنون الصدور من تلك الأخبار.

وحاصل الجواب عنه على تقدير صحّته غير راجع إلى منع شيء من مقدّماته، لما عرفت من أنّها من قبيل القضايا التي قياساتها معها، ولا إلى منع انتاجها لأنّها بديهية الانتاج، بل هو راجع على حسبما ذكره الماتن:

أولاً: إلى دعوى أعمّية دليل الانسداد المذكور من إثبات حجّية خصوص مظنون الصدور من الأخبار، دون مظنون الطريقية من سائر طرق الواقع إلّا على القول باعتبار الأخبار من باب الموضوعية في عرض الواقع، دون ما هو المشهور المنصور من اعتبارها من باب الطريقية والكاشفية والمرآتية عن الأحكام الواقعية، إذ على الكاشفية يلغى اعتبار خصوصية جهة الإخبار وينتج عموم دائرة العلم الإجمالي حجّية مطلق مظنون الطريقية من الأخبار والشهرة وغيرهما.

وثانياً: إلى أخصّيته من المدّعى من وجه باعتبار أنّ اللازم منه عدم حجّية الخبر الغير المظنون مطابقته للواقع ولو كان مظنون الصدور.

وثالثاً: بأنّه أخصّ من المدّعى من وجه آخر، باعتبار أنّ اللازم منه عدم حجّية الأخبار النافية للتكليف.

انتهى محصّل أجوبة الماتن الثلاثة[1] عن الدليل المذكور.

ولكن لا يخفي أنّ مجموعها غير موجّهة على المستدلّ؛ لأنّ استنتاج المستدلّ من دليله المذكور حجّية خصوص الأخبار، إن كان من جهة اعتباره الأخبار من باب الموضوعية ـ كما هو قضية الجواب الأوّل عنه ـ فلا مسرح لتوجّه شيء من جوابيه الآخرين عليه، لمنع الملازمة في كلّ منهما على هذا التقدير، وإن لم يكن من جهة اعتبار الأخبار من باب الموضوعية ـ كما هو قضية الملازمة المدّعاة في كلّ من الجوابين الأخيرين ـ فلا مسرح لتوجّه جوابه الأوّل عليه.

فكان ينبغي للمجيب بهذه الأجوبة الثلاثة أن لا يطلق في الجواب بكلّ من أجوبته الثلاثة بل يشقّق ويقول للمستدلّ: إن كان استنتاجك حجّية خصوص مظنون الصدور من الأخبار من جهة اعتبارك الأخبار من باب الموضوعية توجّه عليك الجواب الأول، وإن لم يكن من تلك الجهة توجّه عليك الجوابين الأخيرين، فإطلاق جوابه بكلّ من الثلاثة يوهم توجه كلّ منها عليه على تقدير واحد، والحال أنّ توجّه كلّ من الأول والآخرين مبنيّ على تقدير لا يجامع تقدير الآخر.

بل ويمكن علاوةً على ذلك توجيه كلام المستدلّ بما لا يتوجّه عليه شيء من الأجوبة الثلاثة علاوة على عدم توجّه مجموعها عليه بتقريب: أن يجاب عن كلّ من الجوابين الآخرين: بأنّ مراد المستدلّ هو الاستدلال بالدليل العقلي على حجّية أخبار الآحاد في الجملة، في مقابل السلب الكلّي كما هو محطّ نظر

---

(١) الفرائد: ١٠٤.

المتنازعين في هذه المسألة، لا حجّيتهما بالجملة في مقابل السلب الجزئي، فإنّ هذا الفرض خارج عن محطّ أنظارنا في المقام.

وعلى ذلك فلا يتوجّه عليه شيء من الجوابين الآخرين، مضافاً إلى أنّه يكفي في منع توجّههما ضميمة عدم القول بالفصل في حجّية الأخبار بين الناقل والمقرّر، ولا بين الموافق للاحتياط والمخالف للإجماع، على أنّه إن كان لحجّية الأخبار شرط أو قيد فهو الظنّ بالصدور أو الوثوق به ليس إلّا.

وعن الأول بأنّ تخصيص المستدلّ الحجّية بخصوص مظنون الصدور من الأخبار دون مطلق مظنون الطريقية من سائر الطرق مع اشتراك الكلّ في العلم الإجمالي وانسداد باب العلم الإجمالي لا ينحصر مبناه في القول باعتبار الأخبار من باب الموضوعية، حتى يندفع بوضوح فساد هذا المبنى.

بل لعلّ مبناه كون الاستدلال على حجّية الأخبار في المقام مسوق في مقابل ردّ السيّد[1] وتابعيه[2] المنكرين حجّية الأخبار بالخصوص، فكأنّ تخصيصه الحجّية بخصوص الأخبار لأجل مراعاة المقابلة المناسبة بين المتنازعين، وإلّا فلا يأب المستدلّ على حجّية الأخبار بذلك الدليل من قضاء دليله حجّية سائر الطرق المظنونة الطريقية إذا لم يمنعها مانع.

كيف؟ ولو كان أعمّيّة الدليل من المدّعى من معايب الاستدلال لانحصر الاستدلال الغير المعيب في التمثيل والاستقراء والقياس الاستثنائي، وسقط الاستدلال بكلّ ما يرجع إلى القياس الاقتراني والشكل الأول من الأدلّة، إذ ما من منها إلّا وهو أعمّ من المدّعى، بل من شرائط انتاج الشكل الأول كلّية كبرية، ألا ترى الاستدلال على حرمة الخمر بكلّية الاسكار، وعلى حرمة الغصب بكلّية

---

(١) رسائل الشريف المرتضى «المجموعه الاولى» ٢١، الذريعة ٢: ٥٢٨.

(٢) الغنية ضمن الجوامع الفقهية: ٤٧٥.

الظلم، وعلى عصمة الإمام بكلّية اللطف، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

أو لعلّ مبنى استنتاجه خصوص مظنون الصدور من الأخبار هو الأخذ بالمتيقّن من بين طرق الواقع، ومن أطراف العلم الإجمالي، وهذا المتيقّن ليس إلّا الأخبار، لسلامة طريقها عمّا في طريقيّة سائر الطرق إلى الواقع من احتمال المانعية وشوائب المنع، فإنّ طريقيّة الأخبار للواقع وبناء العالم عليها خلفاً عن سلف من خلقة آدم إلى يومنا هذا، ووجود العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية في جملتها ممّا لا كلام لغير السيّد وتابعيه فيه، حتى أنّ الأخبارية المنكرة لطريقية الكتاب والإجماع والعقل، ولوجود العلم الإجمالي فيها لاتنكر طريقية الأخبار للواقع، ووجود العلم الإجمالي فيها.

بخلاف طريقية سائر الطرق من الشهرة والاستقراء والأولوية الظنّية، فإنّها ليست بمثابة الأخبار في الطريقية والمعروفية وعموم البلوى ووضوح المدرك، بل في طريقتها من الكلام واحتمال الموانع والأوهام ماليس في طريقية الأخبار معشارها، فقد استوجه جماعة من الأخبارية وكثير من الأصولية اندراجها تحت عموم الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مع تسليمهم طريقية الأخبار.

بل انحصار طريق الواقع فيها واختصاص العلم الإجمالي بها بأنّ المراد من الآيات الناهية عن الظن النهي عن الظنون الاستنباطية كالشهرة والاستقراء والمداليل الخفيّة من الألفاظ، فلا يشمل نصوص الأخبار ومداليلها الجليّة لخروجها عن الظنّ حكماً بل اسماً.

وبالجملة: لما كان طريقية الأخبار ووجود العلم الإجمالي فيها هو المتيقّن من بين الطرق ومن أطراف العلم الإجمالي، إذ كلّ من قال بطريقية الشهرة والاستقراء قال بطريقية الأخبار ولا عكس، وكلّ من قال بوجود العلم بالأحكام الواقعية في جملة الشهرة والاستقراء قال بوجوده في جملة الأخبار أيضاً ولا

عكس، صحّ للمستدلّ على حجية الأخبار الإغماض عن ما عدا الأخبار ببنائه على الأخذ بالمتيقّن من أطراف العلم الإجمالي، ومن طريقية الطرق للواقع، وما هو إلّا الأخبار، فيكون استدلاله على حجّية الأخبار مع الإغماض والسكوت عن نفي حجّية ما عداها، لا مع التعريض لنفي ما عداها.

بل وله أيضاً التعريض في استدلاله على حجّية الأخبار لنفي حجّية ما عداها بمنع وجود العلم الإجمالي في ما عدا الأخبار من بين سائر طرق الواقع، نظراً إلى رجوع الشهرات والاستقراءات الموافقة للأخبار إلى الأخبار، وكذا الإجماعات المنقولة والأولويات الظنية والرؤيات مطلقاً راجعة أيضاً على تقدير حجّيتها إلى الأخبار، بدلالة الالتزام فإنّ حاكي الإجمالي يحكى قول الإمام عليه السلام بدلالة الالتزام.

بل وكذا الشهرات المخالفة للأخبار على تقدير حجّيتها أيضاً راجعة إلى الأخبار بالنظر إلى أنّ من شأنها الكشف الظنّي عن مدرك من الأخبار والآثار لا محالة وإن لم نقف على ذلك المدرك تفصيلاً، بل وقفنا على خلافه.

فينحصر بهذا الاعتبار طرق الواقع في الأخبار، ولم يبق ما يحتمل للطريقية غير الأخبار في الآثار، ولو بقي شيء بعد لم يبقَ فيه علم إجمالي بل يخرج من أطراف العلم الإجمالي قطعاً.

وقد يجاب بالمنع من ذلك نقضاً: بأنّ إرجاع ما يوافق الأخبار من سائر الأمارات إلى الأخبار ثمّ دعوى خروج المخالف للأخبار من سائر الطرق عن أطراف العلم الإجمالي ليس بأولى من العكس، أعني من إرجاع ما يوافق الشهرة والإجماع المنقول من الأخبار إلى الشهرة والإجماع المنقول ثمّ دعوى خروج المخالف لهما من سائر الأخبار الباقية عن دائرة العلم الإجمالي.

وحلّاً: بشهادة الوجدان على اشتراك العلم الإجمالي بين المجموع وعدم

انحصاره في الاخبار، بل وبشهادة إعمال الميزان المقرّر في المتن لتشخيص سعة دائرة العلم الإجمالي وضيقه عند الشكّ، بتقريب: أنّه متى شكّ في كون العلم الإجمالي بوجود الأواني النجسة ـ مثلاً ـ منحصر في خصوص طائفة خاصّة من الأواني، أم مشترك بين تلك الطائفة وطائفة أُخرى من الأواني فاختبر تشخيص ذلك بإخراج القدر المعلوم إجمالاً نجاسته وعزله عن باقي أفراد تلك الطائفة ثمّ اضمم الطائفة الأُخرى من الأواني إلى تتمّة ما بقي من الطائفة الأُولى المحتمل انحصار العلم الإجمالي بها، فإن وجدت ارتفاع العلم الإجمالي وعدم بقاء شيء من أثره بعد إخراج القدر المعلوم نجاسته إجمالاً تبيّن انحصار العلم الإجمالي في أفراد الطائفة الأُولى، وإن وجدت عدم ارتفاعه وبقاء شيء من أثره تبيّن سعة دائرة العلم الإجمالي واشتراكه بين أفراد كلّ من الطائفتين المذكورتين. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّا إذا عزلنا من الأخبار قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الأمارات من الشهرة والإجماع المنقول والاستقراء والأولوية الظنّية وجدنا بقاء العلم الإجمالي بطريقية بعضها للواقع.

أقول: ولكن لنا الجواب عن النقض المذكور: بمنع عدم أولوية إرجاع ما عدا الأخبار من الأمارات المذكورة إلى الأخبار من العكس؛ وذلك لضرورة أنّه ما من إجماع منقول ولا شهرة ولا رؤيا ولا أولوية إلّا وهو مظنون الاستناد إلى الخبر ومأخوذ من الخبر وإن لم نعلم به تفصيلاً، بخلاف الأخبار فإنّها ليست بمظنونة الاستناد إلى الشهرة أو الاجماع المنقول أو غيرهما من سائر الأمارات، بل الأخبار كالأُصول والمباني لسائر الأمارات وهي كالفروع المأخوذة منها، ومعلوم أنّ إرجاع الفرع إلى الأصل أولى من العكس.

وعن حلّ النقض المذكور: بشهادة الوجدان على اشتراك العلم الإجمالي في مجموع الأمارات المذكورة دون انحصاره في الأخبار بالمنع؛ لما عرفت من

أنّ العلم الإجمالي الموجود في ما عدا الأخبار من سائر الأمارات إنّما هو في المأخوذ منها عن الأخبار والمستند منها إلى الأخبار، وإلّا فما لم يظنّ استناده إلى الأخبار من الشهرات المخالفة للأخبار لم يكن من أطراف العلم الإجمالي بوجود الطريق إلى الواقع فيها قطعاً، بضرورة الوجدان.

وعن الحلّ المذكور: بشهادة الميزان المذكور على اشتراك العلم الإجمالي بين مجموع الأمارات وعدم انحصاره في خصوص الأخبار بعدم شهادته، بل بشهادته على العدم لعين ما تقدّم.

مضافاً إلى أنّ ذلك الميزان وإن كان ميزان عدل نافع لتشخيص سعة دائرة العلم الإجمالي وضيقه للشاكّ في دائرة العلم الإجمالي ـ بل ولتشخيص كون العلم الإجمالي واحداً أم متعدّداً في كلّ باب من أبواب الفقه ـ إلّا أنّ في تعقّل الشاكّ في كيفية علمه أو كمّيته إشكال.

ومضافاً إلى أن في الوجدان بنفسه الكفاية بل الغنية عن إعمال هذا الميزان لتشخيصه على تقدير تعقّل الشكّ فيه.

مع أنّه يكفي أيضاً في تشخيص ذلك إعمال الميزان المذكور بوجه أسهل، وذلك لأنّ تشخيص بقاء أثر من العلم الإجمالي وارتفاعه رأساً يظهر أيضاً بمجرّد عزل الطائفة المحتمل انحصار العلم الإجمالي فيها عن سائر الطوائف الأُخر، والرجوع إلى الوجدان في باقي الطوائف من غير حاجة إلى مقدّمة الضمّ والضميمة، فإنك إذا عزلت في ما نحن فيه تمام طائفة الأخبار المحتمل انحصار العلم الإجمالي فيها عن سائر الأمارات الأُخر ولو راجعت وجدانك في سائر الأمارات الباقية شخّصت بقاء العلم الإجمالي فيها وعدمه من غير حاجة إلى عزلك من الأخبار خصوص القطعية الموجبة لانتفاء العلم الإجمالي في باقيها ثمّ ضمّك إلى ذلك الباقي مكان المعزول سائر الأمارات، لكي يرجع إلى الوجدان

المشخص لبقاء العلم الإجمالي وإرتفاعه.

وبالجملة: فإعمال الميزان المرقوم في المتن لتشخيص سعة دائرة العلم الإجمالي وضيقه، أو لتشخيص كون العلم الإجمالي واحداً أم متعدّداً ـ والفرق أنّ الأول من قبيل الشكّ في الكيفية والشكّ في الحادث، والثاني من قبيل الشكّ في الكمّية والحدوث ـ وإن كان ميزاناً عدلاً نافعاً في كلّ باب من أبواب الفقه إلّا أنّ في استشهاد الماتن به على دخول سائر الأمارات في أطراف العلم الإجمالي الموجود في الأخبار.

أولاً: المنع من شهادته عليه كمنع شهادة الوجدان عليه.

وثانياً: الغنى بنفس الوجدان عنه.

وثالثاً: الغناء بطريق أسهل منه حسبما مرّ تفصيل كلّها.

بقي الكلام في إيراد آخر أورده الماتن ﷺ على الدليل المذكور بل وعلى كلّ من الوجوه العقلية الآتية لإثبات حجّية الخبر الواحد[1] بتقريب: أنّ الدليل العقليّ المذكور لا يقتضي العمل بالأخبار على وجه التعبّدية في مخالفة الأُصول العملية واللفظية حتى ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية الذي هو معنى الحجّية، بل غاية ما يقتضي هو العمل بها على وجه الرجاء لتحصيل الواقع كالعمل بما يقتضيه الاحتياط أو الاشتغال، كصلاة المشتبه عليه القبلة إلى كلّ جهة من الجهات الأربع، لتحصيل القبلة الواقعية، والاجتناب عن جميع الأواني المشتبه، فكما أنّ الصلاة إلى غير القبلة من سائر الجهات المشتبهة بها والاجتناب عن غير النجسة من سائر الأواني المشتبهة بها لا يعدّ من معنى الحجية في شيء ولا القبلة ولا النجاسة فكذلك العمل بالأخبار في ما نحن فيه، بدليل العقل ليس من معنى الحجية في شيء، فيكون حال الدليل العقلي المستدلّ به على حجّية

---

(١) الفرائد: ١٠٤.

الأخبار هو حال الاحتياط لتحصيل الواقع المشتبه في اقتضائه الاتيان بكلّ ما يحتمل المطلوبية والترك لكلّ ما يحتمل المبغوضية، لكن لا بعنوان أنّه مطلوب أو مبغوض في الواقع بل برجاء إدراك الواقع واحتمال كونه الواقع، فلا يجوز على ذلك إفتاء المفتي ولا اجتهاد المجتهد في مضمون الأخبار المثبت حجّيتها بالاحتياط؛ لكون المأخوذ في موضوع الاحتياط هو عدم الدليل، والمأخوذ في موضوعه عدم الدليل، كيف يقاوم الدليل ويخصّص الدليل ويقيّد إطلاقه؟ كما لا يخفى. انتهى تقريب الإيراد.

ولكنه مدفوع أولاً: بالمعارضة بأنّه إن تمّ هذا الإيراد كفى أدلّة الانسداد من الإبطال والافساد، ولم يثمر بعده الاستعداد المملىء كتاباً من السواد، فإنّ التعرض لدلالة أدلّة الانسداد بعد فرض عدم إفادتها الحجّية والاجتهاد كالنفخ بلا ضرام لايثمر التخصيص والتقييد في الأحكام، فما الغرض بعده من هذا النقض والإبرام والتفصيل المتفرد به المقام، بل لعلّه منافٍ لعدالة الأعلام.

وثانياً: بأنّ المستدلّ بحكم العقل تارةً يستدلّ به على تعيين الأمر الغير المجعول طريقاً خاصّاً من قبل الشارع طريقاً موصلاً إليه من قبل نفسه، كتعيينه الاحتياط طريقاً لتحصيل فراغ الذمّة عن الاشتغال.

وتارةً أُخرى يستدلّ به على تمييز الطريق المجعول طريقاً خاصّاً من قبل الشارع عن أغياره المشتبه به.

وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول، والذي لا يثبت حجّية الأخبار على الوجه الناهض لصرف ظواهر الكتاب والسنّة هو ما كان من قبيل الأول لا الثاني؛ وذلك لأنّ تمسّكنا بحكم العقل ليس لإثبات أصل طريقية الأخبار للواقع حتى يكون نظير الاحتياط في عدم تخصيصه الدليل لكون المأخوذ في موضوعه عدم الدليل، بل إنّما هو لتمييز الطريق الثابت طريقيته من قبل الشارع، وهو الصادر

عن المعصوم عن الغير الثابت طريقيته عنه، وهو الغير الصادر المشتبه به.

نعم، لو فرضنا أنّ الشارع في مقام الانسداد باب العلم في تشخيص طريقه المجعول من قبله إلى أحكامه ألغى الطريق الخاص لأحكامه وحوّلهم عند انسداد باب العلم إلى الطريق العامّ العقلائي، وهو الاحتياط بالقدر المحصّل للواقع في الأحكام توجّه إيراد المورد على المستدلّ: بأنّ مجرّد العلم الإجمالي بوجود الأحكام الصادرة عن الأئمة المنسدّ في تشخيصها باب العلم لا يقتضي حجّية الظنّ بالصدور على الوجه الناهض لتخصيص الكتاب والسنّة القطعية، بل غاية ما يقتضي على تقدير تسليمه هو العمل بمظنون الصدور من الأخبار على الوجه المحتمل مصادفته الواقع، وكأنّ رفعه اليد عما في مشكوكات الصدور وموهوماته لأجل دفع العسر والحرج من قبيل رفعه اليد عن اجتناب بعض الشبهة المحصورة للضرورة الملجئة إلى ارتكابه في بقاء التكليف بالاجتناب عن الباقي قطعاً، ومن قبيل رفعه اليد عن فعل الصلاة في بعض الجهات الأربع للضرورة الداعية إلى تركه في بقاء التكليف بالصلاة إلى سائر الجهات الباقية.

ولكن من الإجماعيات ـ كما عن الشيخ[1] والعلّامة[2] ـ بل ومن ضروريات المذهب بل الدين أنّ للشارع طريق خاصّ مجعول إلى أحكامه الواقعية ولم يحوّل المكلّفين بها إلى الطريق العقلائي العامّ المذكور، وأنّ ذلك الطريق المجعول إمّا خصوص الأخبار الصادرة عن المعصوم عليه السلام، أو ما يعمّها، فيكون الأخبار الصادرة عن المعصوم عليه السلام بخصوصها طريق مجعول، أو في جملة الطرق الأُخر، فهي على التقديرين مجعولة بالإجماع وضرورة المذهب بل الدين.

ودعوى الماتن قدس سره في ردّ الدليل الثالث الآتي: بأن المتيقن من معقد

---

(١) لاحظ العدّة ١: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) نهاية الأُصول (مخطوط): لوحة ١٤٦.

الإجماع والضرورة هو مجعولية المقطوع بصدورها عن المعصوم عليه السلام طريقاً وأمّا الغير المقطوع بصدورها عن المعصوم ممّا نحن فيه من الأخبار فلم يثبت مجعوليتها طريقاً للواقع، ليخصّص بها عمومات الكتاب والسنّة القطعية، فلعلّ الحوالة في تحصيل ما فيها من الأحكام الواقعية إلى الطريق العقلائي العامّ وهو الاحتياط ولو بالقدر الممكن.

مدفوعة أولاً: بأنّ هذا الاحتمال ممّا لم يحتمله أحد من علماء السلف ولا الخلف، مع أنّ المحتملين منهم لانسداد باب العلم في هذه الأزمان كثيرون، إذ ما من فرقة من فرق الإسلام إلّا وبناؤه مستقر على الاجتهاد والتقليد في تحصيل الأحكام في هذه الأيام المنسدّ فيه باب العلم بالأحكام، كما أنّ بناءهم مستقر على ذلك عند انفتاح باب العلم بالأحكام، ولولا أنّ بقاء الطريق المجعول في الأحكام من المقدّمات المطوية في الأذهان لانسدّ باب الاجتهاد والتقليد والإفتاء والاستفتاء رأساً، وساوى المجتهد للمقلدين العوام والعوام للمجتهدين الأعلام، لانحصار طريق الكلّ إلى الواقع في الاحتياط وعدم جواز التعرّض لتخصيص عمومات الكتاب والسنّة القطعية بشيء من الأدلّة الظنّية وإن وجب تطبيق العمل على وفقها وهو العمل بكلّ ما يحتمل المطلوبية رجاء تحصيل المكلّف به، وترك كلّما يحتمل المبغوضية حذراً من الوقوع في غير المشروع من دون الافتاء بحرمة شيء، ولا وجوب شيء، بل ولا بإباحة شيء؛ لكون المفروض عدم الطريق له إلى الواقع في شيء من الأحكام فيعمل بها لا بعنوان أنّها مباحة في الواقع، بل لأجل خلوّها عن احتمال الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة.

وخلوّ الفعل عن هذه الأحكام لا يستلزم الإباحة في الواقع، لجواز الخلوّ عنها أيضاً كأفعال المجانين والصبيان الخالية عن جميع الأحكام الواقعية، وهذا اللازم ممّا لم يلتزم به أحد من فرق الإسلام في العمل بالأحكام وإن التزموا

بانسداد باب العلم في بعض الأيام، وما هو إلّا من جهة الإجماع والضرورة على أنّ الأحكام الشرعية كما أنّها باقية وليست بمرتفعة عن المكلّفين بواسطة طروّ انسداد باب العلم عليهم ـ كارتفاعها عن المجانين بواسطه طروّ الجنون ـ كذلك الطريق الخاصّ المجعول لها أيضاً باقياً على طريقيته ولم يبدل بالحوالة إلى الطريق العامّ في تحصيل الأحكام، وذلك الطريق إمّا هو خصوص الأخبار، أو ما يعمّها، وعلى كلّ من التقديرين فالأخبار مسلّمة الطريقية فيؤخذ بمظنون الصدور منها عند عدم كفاية مقطوع الصدور في رفع الحاجة عن معظم الأحكام.

وثانياً: بأنّ احتمال ارتفاع طريقية الأخبار الصادرة عند انسداد باب العلم في تمييزها، والحوالة في مضامينها إلى الطريق العقلائي العامّ مضافاً إلى عدم احتماله أحد من الخلف والسلف قد استفيض بل تواتر التصريح بنفيه من الخلف والسلف، ردّاً على السيّد وأتباعه كما تقدّم في المتن[1] عن الشيخ والعلّامة والمجلسي وابن طاووس وغيرهم من الفحول والأساطين في تقريب وجوه تحصيل الإجماع على حجّية أخبار الآحاد، حتى من السيّد وأتباعه.

قال الماتن طاب ثراه: «الثاني: ما ذكره في الوافية[2]...إلخ».

أقول: لا يخفى أنّ تقرير الوجه الثاني يساوق تقرير الوجه الأول، فالتقريب التقريب، والجواب الجواب، والصواب الصواب، إلّا أنّه يفترق في تخصّص المدّعى بأخبار الكتب المعتمدة للشيعة دون أخبار سائر الكتب، وبالأخبار الغير المردودة للشيعة دون المردودة، وبالأخبار المعمول بها جماعة من الشيعة دون الغير المعمول بها جماعة، فيزيد في جوابه على الأجوبة المتقدّمة عن الأول بأعمّيّة الدليل من المدّعى من جهة أُخرى، وهي هذه الجهات، فإنّه لا

---

(١) لاحظ الفرائد: ٨٨.

(٢) لاحظ الوافية: ١٥٩.

داعي إلى اشتراط الشروط الثلاثة المذكورة في العمل بالأخبار على تقدير حجّيتها.

ولكن قد عرفت أنّ أعمّيّة الدليل من المدّعى لا يضرّ بتمامية الدليل، مضافاً إلى إمكان أن يجيب المستدلّ بتخصيص الدليل وهو العلم الإجمالي بخصوص المجتمع للشروط الثلاثة من الأخبار.

كما كان له أن يجيب عن سائر الإيرادات السابقة بما قد عرفت.

فالمدّعى من التقرير الأول أعمّ منه من التقرير الثاني، كما أنّه من التقرير الثالث أعمّ منه من كليهما بواسطة اقتضائه في الثالث حجّية الظنّ بمدلول الكتاب أو بمدلول السنّة التي هي أعمّ من قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

نعم، يخرج عن مقتضى الدليل الثالث الظنّ الحاصل بالواقع من أمارة لا يظنّ كونها مدلولاً للكتاب والسنّة كما إذا ظنّ من الأولوية العقلية أو الاستقراء أنّ الحكم كذا في الواقع ولم يظن بصدوره عن الحجّة، أو قطعنا بعدم صدوره عنه.

والحاصل: أنّ الظنّ الحاصل من الأمارة تارةً يتعلّق بالواقع من دون وساطة تعلّقه أوّلاً بمدلول الكتاب أو السنّة.

وتارةً يتعلّق بالواقع بواسطة تعلّقه أولاً بمدلول الكتاب أو السنّة.

وتارةً يتعلّق بالواقع في عرض تعلّقه بمدلول الكتاب والسنّة.

وتارةً يتعلّق بالواقع ثمّ يتبعه التعلّق بمدلول الكتاب والسنّة بواسطة تعلقه أوّلاً بالواقع بعكس الصورة الثانية.

وتارةً لا يتعلّق بالواقع بوجه من الوجوه المذكورة بل يتعلّق بمدلول الكتاب والسنّة، كالأخبار المحتملة للتقيّة.

فجميع هذه الصور داخلة فيمقتضى الدليل الثالث القائم على حجّية الظنّ، إلّا الصورة الأُولى منها فإنّها خارجة، وبخروجها يمتاز مقتضاه عن مقتضى دليل

الانسداد الآتي لحجّية مطلق الظنّ. هذا كلّه في بيان المراد من التقرير الثالث.

وأمّا في صحّة ما أراد فحاله حال التقريرين الأولين، فالجواب الجواب، والصواب الصواب، والتوجيه التوجيه.

فعمدة ما أورد عليه في المتن هو رجوعه إلى دليل الانسداد[١] القاضي بحجّية مطلق الظنّ بالواقع ولو لم يظن كونه مدلولاً للكتاب والسنّة.

فيجاب أولاً: بإمكان أن يوجّه الاستدلال المذكور بابتنائه على القول باعتبار الكتاب والسنّة من باب الموضوعية، ولكن التوجيه به غير وجيه، بالفساد مضافاً إلى أنّه غير مراد.

وثانياً: بأنّ تخصيص الحجّية بما يظنّ كونه مدلولاً لأحد الثلاثة دون مطلق الظنّ بالواقع هو ندور الظنّ الحاصل بالواقع من أمارة لا يظن كونها مدلولاً لأحد الثلاثة، وذلك لأنّه وإن أمكن أن يكون حكم واقعي لم يصدر عن الأئمة وبقي مخزوناً عندهم لمصلحة من المصالح إلّا أنّ هذا نادر جداً؛ للعلم العادي بأنّ هذه المسائل العامّة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب أو ببيان الحجّة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فكلّما ظنّ من أمارة بحكم الله تعالى فقد ظنّ بصدور ذلك الحكم عنهم.

ويدلّ عليه مضافاً إلى العلم العادي، الآيات والأخبار بأنّه ﴿**ما فرّطنا في الكتاب من شيء**﴾[٢] و«فيه تبيان لكل شيء»[٣] وأنّه ﷺ بيّن جميع الأحكام حتى أرش الخدش في الوجه[٤].

وثالثاً: بأنّ أعمّية الدليل من المدّعى لا يضرّ المدّعى إذا أُريد منه التمثيل لا التخصيص.

---

(١) الفرائد: ١٠٥.

(٢) الانعام: ٣٨.

(٣) كما هو مفاد الآية «٨٩» في سورة النحل: ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء﴾.

(٤) لاحظ الكافي ١: ٢٣٨ ح ١، الوسائل ١٩: ٢٧٢ ب «٤٨» من أبواب ديات الأعضاء.

ورابعاً: سلّمنا أخذ خصوصية الأخبار في المدّعى، إلّا أنّه نمنع أعمّية الدليل منه بواسطة تخصيص دائرة العلم الإجمالي بخصوص الأخبار دون غيرها، ولا أقلّ من الشكّ في تعميم دائرة العلم الإجمالي فيقتصر على المتيقّن منه، وهو الأخبار حسبما تقدّم تفصيله.

وقد يورد ثانياً على الاستدلال المذكور بأنّه إن أُريد دعوى الإجماع والضرورة على حجّية الكتاب والسنّة حجّية دلالتهما فيسلّم الإجماع والضرورة، لكنه إنّما يثبت حجّية مظنون الدلالة من القطعي سنده منهما، لا حجّية ظنّي السند منهما الذي هو المدّعى.

وإن أُريد من المدّعى حجّية ظنّي السند منهما فنمنع الإجماع والضرورة؛ لأنّ المتيقّن من معقدهما هو حجّية قطعيّ الصدور والسند من الكتاب والسنّة كما هو قضية انصراف الكتاب والسنّة إلى الكتاب والسنّة الواقعية لا المحكيّة والظنّية.

مضافاً إلى إمكان معارضة الدليل المذكور بأنّه لو اقتضى حجّية مظنون الخبرية من الأخبار المحكيّة لا قتضى أيضاً حجّية مظنون الكتابية من القراءات المحكيّة عن عليّ عليه السلام، أو غيره من الصحابة.

إلّا أن يجاب عن المعارضة بمنع حصول الظنّ بقرآنيّة المحكيّ بمجرّد حكايته عن عليّ عليه السلام، أو غيره من الصحابة بناءً على ما قيل من أنّ القرآن متواتر فما ليس بمتواتر ليس من القرآن، أو نمنع دخول الظنّ الحاصل منه على تقدير حصوله في دائرة العلم الإجمالي، أو بالإلتزام بحجّية مظنون الكتاب من القراءات أيضاً بناءً على منع تواتر القرآن.

كما يجاب عن منع حجّية مظنون السنديّة من الكتاب والسنّة بما تقدّم الجواب عنه تفصيلاً، فراجع فلا نطيل بالإعادة.

هذا تمام الكلام في الأدلّة الأربعة التي أقاموها على حجّية أخبار الآحاد،

وقد علمت دلالة كلّ واحد منها عليه بوجوهه العديدة بالتقارير السديدة، ودفع جميع الإيرادات القريبة والبعيدة، كما لا يخفى على أُولي الأوصاف الحميدة، وأنّ دلالتها سيما الوجوه العقلية إنّما هو على حجّية مطلق مظنون الصدور.

والعجب من شدّة انهماك الماتن طاب ثراه في التدقيقات، وكثرة تورّعه في الاقتصار على المتيقّنات، حيث قال بعد الفراغ عن ذكر الأدلّة المذكورة وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الآخر: «والانصاف أنّ الدالّ منها لم يدل إلّا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤدّاه[1]...إلخ».

أقول: وقد علمت ممّا تلونا أيضاً أنّ إنكار دلالة شيء من الأدلّة المذكورة أو إنكار دلالتها على حجّية مطلق مظنون الصدور من الأخبار ليس من الانصاف، بل هو إجحاف واحتراف عن طريقة الأشراف، فإنّ الإباء عن ظهور ظاهر منها ليس بأهون من الإباء عن ظهور حديث الغدير في خلافة الأمير عليه السلام، وحديث الثقلين المتواتر بين الفريقين على اقتران العترة بالكتاب في الحجّية والصواب والعصمة والانتخاب على جميع الأصحاب، وعدم خلوّ الدهر منهم بالغياب إلى يوم الحساب، فإنّ الاقتحام في الصغائر افتتاح باب الكبائر كما لا يخفى على أولي البصائر، ولولا المتشابهات لم يؤجر على المحكمات.

قال قدس سره: «الأول: انّ مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي ...إلخ».

أقول: قبل الخوض في الدليل ينبغي أولاً تحرير محلّ النزاع في حجّية مطلق الظنّ.

فنقول: أمّا الظنّ المطلق فليس المراد منه الحاصل من أيّ سبب من الأسباب ولو من مثل الاستخارة والجفر والقياس، كما ربما يتوهّم على المبتدين، بل المراد منه الحاصل من الأسباب العادية للظنّ الغير القائم على إلغاء اعتبارها

---

(١) الفرائد: ١٠٦.

دليل خاصّ، مخرج إيّاها عن تحت دليل اعتبار مطلق الظنّ سواء في ذلك الحاصل من الكتاب أم السنّة أم الشهرة أم الاستقراء أم الأولوية الظنّية أم الرؤيا، في مقابل الظنّ الخاصّ حصوله من خصوص الكتاب والسنّة.

ومن هنا يظهر لك اندفاع تشنيع بعض المشنّعين على القائلين بحجّية مطلق الظنّ بمثل الاستخارة والقياس ونحوهما.

وأمّا المراد من حجّيته فليس العمل على طبقه برجاء إدراك الواقع ولا العمل على طبقه على أنّه الواقع وأمر به الشارع من دون رجوعه إلى المقدّمات العلمية؛ ضرورة عدم الخلاف في جوازه بالمعنى الأول لرجوعه إلى الاحتياط المستحسن عقلاً إذا لم يعارضه احتياط آخر، وعدم جوازه بالمعنى الثاني لرجوعه إلى الافتراء والتشريع المحرّم عقلاً وشرعاً، بل إنّما المراد من حجّيته هو جواز التعبّد والتديّن به بواسطة رجوعه إلى مقدّمات علمية بالأخرة على نهج ما هو المراد من حجية سائر الأمارات الشرعية، فإنّ حجّية الظنّ من حيث إنّه ظنّ من دون أن يرجع إلى العلم ولو بألف واسطة غير معقول.

ومن هنا يظهر لك اندفاع ما سيورده الماتن[1] على إثبات حجّية مطلق الظنّ بقاعدة «وجوب دفع الضرر المظنون»: بأنّه إن أُريد من ذلك إثبات العمل على طبق الظنّ برجاء إدراك الواقع فيأتي بالمظنون حذراً من ترتّب الضرر على تركه، ويترك الموهوم حذراً من التضرّر بفعله، فإثبات العمل بالظنّ بهذا المعنى وإن استقلّ العقل بحسنه، وان كانت الأمارة المفيدة للظنّ ممّا ورد النهي عن اعتباره كالقياس، إلّا أنّه من شؤون العمل بالاحتياط المقيّد جوازه بما إذا لم يعارضه احتياط آخر كما في صورة الشكّ في المكلّف به، لا من شؤون معنى حجّية الظنّ على الوجه المتّبع في مخالفة الأُصول العملية واللفظية مطلقاً كحجية

---

(١) لاحظ الفرائد: ١٠٨.

سائر الأمارات المتّبعة.

وإن أُريد منه تطبيق العمل على مؤدّاه على أنّه الواقع والتدّين به على أنّه من الشارع كما هو معنى الحجّية فهو تشريع وافتراء يستقلّ العقل بقبحه.

ووجه اندفاع هذا الإيراد عن الاستدلال: أنّ ما ذكره من كون التديّن بالظنّ افتراءً يستقلّ العقل بقبحه، وكون الاستناد إليه مع معرضيته لتفويت واقع أو طرح ظاهر محرّماً بأدلّة الواقع والظاهر إنما هو مقتضى الأصل الأولي في حكم الظنّ المشكوك الاعتبار أو المعلوم عدم الاعتبار، وهو خارج عن محلّ النزاع لما عرفت من عدم تعقّل النزاع في عدم جواز العمل بالظنّ من حيث إنّه ظنّ وإن لم يرجع إلى مقدمات علمية وان النزاع إنّما هو في جواز العمل به من حيث إرجاعه إلى مقدّمات علمية بالأخرة.

وبعبارةٍ أُخرى: انّ محلّ النزاع في حكم الظنّ ليس في حكمه بمقتضى الأصل الأوّلي الذي هو مرجع الشاكّ في حجّيته عند عدم الدليل على حجّيته حتى يكون هو الحرمة عقلاً وشرعاً، بل إنّما هو في حكمه بمقتضى الأصل الثانوي الذي هو مرجع غير الشاكّ. فتدبّر جيداً.

هذا كلّه في بيان المراد من مطلق الظنّ ومن حجّيته.

وأمّا ثمرة النزاع فتظهر في مرجعية مطلق الظنّ على القول بحجّيته ومرجعية أصل البراءة أو الاستصحاب وإن كان موهوماً على القول بعدم حجّيته.

وإذ قد عرفت محلّ النزاع وثمرته، فاعلم أنّ الأدلّة التي استدلّ بها على حجّية مطلق الظنّ على ضربين: نقلية وعقلية.

أمّا الوجوه النقلية فقد تعرّضنا لنقلها مستقصىً في أول حجّية المظنة عند التعرض لكلام الماتن في تأسيس الأصل ومن شاء فليراجع، فلا نطيل بالإعادة.

وأمّا الوجوه العقلية فقد تعرض الماتن لنقلها مستقصى في المقام حيث

قال: « الأول: انّ في مخالفة المجتهد» ومختصره: أنّ مخالفة ما ظنّه المجتهد حكم الله ـ فعلاً أو تركاً ـ مظنّة للضرر بالترك في الأول، والفعل في الثاني، عقاباً ـ كما عليه الأشاعرة المنكرة للتحسين والتقبيح ـ أو ما يعمّه والمفسدة ـ كما عليه العدلية القائلون بهما ـ ودفع الضرر المظنون لازم واجب فيجب العمل بالظنّ دفعاً له، أمّا الصغرى فحسّية، وأمّا الكبرى فعقلية، والنتيجة ضرورية.

وأُجيب عنه بوجوه ذكر أكثرها في المتن[1] ولم يذكر بعضها.

فالذي لم يذكر في المتن دعوى معارضة الدليل بمثله بتقريب: أنّه كما يحتمل أن يكون في ترك العمل بالمظنون ضرر كذلك يحتمل أن يكون في فعله أيضاً ضرر.

ويندفع: بأنّ الموهوم لا يعارض المظنون عقلاً، لرجحان المظنون على الموهوم قطعاً، بل لو استدللنا على حجّية الظنّ بدفع الضرر المحتمل لا بدفع الضرر المظنون لم يعارض الضرر الموهوم للضرر الغير الموهوم، نظراً إلى أنّ دفع الضرر المحتمل لا يشمل الموهوم كما لم يشمله الضرر المظنون، فلا يصلح للمعارضة والمقاومة لغيره أصلاً.

وأمّا ما في المتن من الأجوبة عن الدليل المذكور فخمسة قد تعرّض الماتن لدفع ثلاثة منها، واستصوب اثنين منها بالأخرة، وسنبيّن في ضمن الشرح اندفاع الكلّ، وتماميّة الدليل المذكور بما هو أقرب إلى الظهور.

قوله: «وهو فاسد، لأنّ الحكم المذكور حكم إلزامي ...إلخ».

أقول: ويدلّ على أنّ دفع الضرر حكم إلزامي مضافاً إلى ما استدلّ به في المتن ـ من العقل المستقلّ[2] وبناء العقلاء وبما في الكتاب والسنّة ـ الإجماع الذي

---

(١) الفرائد: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) الفرائد: ١٠٧.

نقله استاذنا العلّامة عن جمال الدين في شرح الشرح وعن صاحب الطوالع في طوالعه، وقبح ترجيح المرجوح وهو الموهوم ـ على الراجح ـ وهو المظنون ـ وعموم أدلّة الاحتياط، وعموم أدلّة نفي العسر والحرج[١]، وعموم أدلّة نفي الضرر والضرار[٢] نظراً إلى أنّ وجوب الرجوع إلى البراءة في موارد الظنّ بالضرر يوجب العسر والحرج والضرر المنفيّة في الشريعة.

بل الأقوى وفاقاً للشيخ[٣] والسيّد[٤] والماتن[٥] ﷺ لزوم دفع الضرر المحتمل فضلاً عن المظنون وإن افترق الضرر المحتمل عن المظنون، من جهة اختصاص لزوم دفعه عند من عدا الأخبارية بما قبل ثبوت الشرع والشريعة، ومن جهة أنّ الناهض حجّة على لزومه بعض الوجوه الناهضة حجّة على لزوم دفع الضرر المظنون لا كلّها.

قوله: «ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله على غير الناظر حجّة».

[أقول :] وذلك لأنّ إلزام المكلّف بالنظر في المعجزة واستحقاق العقاب على تركه بالدليل الشرعي قبل إثبات أصل الشرع دَور باطل، فينحصر الملزم له في الدليل العقلي، وهو استقلال العقل بدفع الضرر ولو محتملاً، إلّا على مذهب الأشاعرة المنكرة لحكم العقل المانعة من الدَور المذكور بمنع استحقاق غير

---

(١) البقرة: ١٨٥، المائدة: ٦، الحج: ٧٨، وغيرها من الآيات، وللاستزادة راجع القواعد الفقهية للسيد البجنوردي ﷺ ١: ٢٠٩.

(٢) الوسائل ١٧: ٣٤٠ ب «١٢» من أبواب احياء الموات.

(٣) العدّة ٢: ٧٤٢ و٧٤٧، ولاحظ الفرائد: ١٠٧.

(٤) الظاهر أن المراد هو السيد ابن زهرة كما يظهر بالمراجعة الى الفرائد: ١٠٧ ويظهر ذلك من السيّد ابن زهرة من عدم ردّه على كبرى هذه القاعدة عند استدلال المستدلّ بها على حجيّة الخبر الواحد وإنّما ردّه بالعلم بانتفاء المضرّة مع عدم إعلام الشارع بحكمه لنا. لاحظ الغنية ضمن الجوامع الفقهية: ٤٧٦.

(٥) الفرائد: ١٠٧.

الناظر في المعجزة العقاب على مخالفة حكم العقل وإنّما هو على مخالفة العلم الفطريّ اللدنّي الذي يزعمون إيجاده في المكلّف بقدرته تعالى من دون سبب عادي.

قوله: «الظاهر أنّه خلاف مذهب الشيعة».

أقول: وإن كان الظاهر من إطلاق كلمات الأصحاب ـ كإطلاق نواهي العمل بالقياس[1] ـ هو حرمة العمل بالقياس مطلقاً إلاّ أنّ الأظهر من ذلك أنّ منصرف جميع هذه الإطلاقات هو القياس الغير المفيد للظنّ بالواقع، إلّا في بادىء النظر كالقياس المعمول به عند العامّة المستغنى به عن قول المعصومين وسائر الأمارات، التي هي أقدم رتبةً وأغلب إيصالاً إلى الواقع منه. كما يرشد إليه أنّ أغلب موارد النهي عن القياس كأغلب موارد النهي عن تفسير القرآن بالرأي والاستحسان هم المخالفون العامّة، كأبي حنيفة ونحوه، لا الموافقون الخاصّة.

كما أنّ أغلب الآيات الناهية عن العمل بالظنّ إنّما هي في مقام ردع الكفّار عن الظنون البدويّة والمستحسنات الوهمية المستغنى بها عن سائر الأمارات القطعية وغير القطعية، التي هي أقدم رتبة وأغلب إيصالاً.

[وأمّا ردع أبان بن تغلب عن القياس الذي عمل به[2] مع كونه من الخاصّة لا العامّة بل ومع استفادته القطع من قياسه لا مجرّد الظنّ فإنّما هو لأجل أنّه إنّما عمل بالقياس في مقابل النصّ الوارد إليه بخلافه كالعامّة، حيث إنّه لمجرّد القياس أطرح النصّ الوارد بخلافه، بل قد تجسّر غاية التجسّر بقوله: «إنّ المخبر به إبليس» واستفادته القطع بل وكذا الظنّ من قياسه لا يزيد على استفادته القطع أو الظنّ من سائر الأسباب الغير العادية للقطع أو الظنّ في اللحوق بالقطّاع والظنّان

---

(١) راجع الوسائل ١٨: ٢١ ب «٦» من أبواب صفات القاضي.

(٢) الكافي ٧: ٢٩٩ ح٦، الفقيه ٤: ٨٨ ح٢٨٣، التهذيب ١٠: ح٧١٩ الوسائل ١٩: ٢٦٨ ب «٤٤» من أبواب ديات الاعضاء ح١.

في عدم العبرة بقطعه وظنّه].

وأمّا العامل في كلّ مسألة من مسائل الحلال والحرام بكلّ ما ورد في تلك المسألة من نصوص خلفاء الملك العلّام الراجع في غيرها من الوقائع المجرّدة عن نصوص الأحكام إلى مطلق العمل بالظنّ ولو حصل من القياس فلا دليل على بطلانه؛ لأنّ الظنّ المعمول في الوقائع الخالية عما عدا الظنّ من جميع الأمارات الواقعية ليس من الظنون البدويّة والمستحسنات الوهمية المعمولة عند العامية حتى في الوقائع الغير الخالية عن الأمارات الواقعية، بل هو من الظنون العقلائية ومركز جميع الطباع الإنسية في جميع الأُمور الدنيوية والدينية، كما لا يخفى على أولي الأفهام الجلية.

ويرشد إليه أيضاً ما يظهر من بعض الأخبار من احتجاج أئمتنا عليهم السلام بالقياس على الناس في غير موضع من المواضع[1].

وحمله على التقية، أو المجادلة بالتي هي أحسن، أو على تعليم أصحابهم طريق دفاع المخالفين، أو على مجرّد تقريب الحكم إلى فهم المخاطب ودفع الاستبعاد، دون الاحتجاج خلاف الظاهر قطعاً.

وبالجملة: فمن تتبّع وتأمّل بعين الانصاف ورفع اليد عن الإجحاف والاحتراف تبيّن له أنّ منصرف جميع الإطلاقات الناهية عن العمل بالظنّ والقياس هو الكفّار والعامّة المستغنية بالظنّ والقياس عن الواقع، وعن أماراته المجعولة طريقاً إلى الواقع في كلّ الوقائع، كقول أبي حنيفة: إنّ أبا جعفر عليه السلام صُحُفي، قال: كذا، وأقول: كذا[2]، وقول إبليس في مقابل أمره تعالى بالسجود:

---

(١) لاحظ الوسائل ١٣: ٤٤٢ ب «٥٤» من أبواب كتاب الوصايا وج ١٦: ١٨٦ ب «٣» من أبواب كتاب النذر والعهد، سنن النسائي ٧: ٢٦٨.

(٢) لاحظ علل الشرايع: ٨٩ ح ٥، البحار ٢: ٢٩٢ ح ١٣.

﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾[١].

إلى غير ذلك من موارد العمل بالظنّ والقياس على وجه الموضوعية والمقابلية. بل المخالفية للأمارات الواقعية، دون العمل بالظنّ والقياس على وجه الكاشفية والتوصّلية إلى الواقع في الوقائع الخالية عن الأمارات الواقعية، الدائر أمرها بين الرجوع إلى الظنّ ولو كان من القياس وبين الرجوع إلى البراءة والاستصحاب ولو كان مطابقتهما الواقع موهوماً لا مظنوناً.

ولا ريب في أرجحّية العمل بالظنّ وأغلبية إيصاله إلى الواقع من الوهم، كما لا ريب في انحصار انطباق تعليلات نواهي العمل بالظنّ والقياس من قوله: «**إنّ دين الله لا يصاب بالعقول**»[٢] و «**أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس**»[٣]، و «**السنّة إذا قيست محق الدين**»[٤] على العمل بالظنّ البدوي والقياس الوهمي في مقابل الدليل العلمي، كما هو دأب المخالفين في مقابلة المعصومين ودأب الشيطان في مقابل الرحمان، وعدم انطباق شيء من تلك التعليلات على العمل بالظنّ في مقابل العمل بالوهم بالرجوع إلى البراءة أو الاستصحاب، كما هو مدّعى القائلين بحجّية مطلق الظنّ من الخاصّة والموافقين.

بل كيف يتعقّل أن ينهى الشارع عن العمل بالظنّ في مقابل العمل بالوهم والرجوع إلى البراءة والاستصحاب مع اشتمال مورد كلّ من البراءة والاستصحاب على القياس مع الفارق فضلاً عن أصل القياس، أعني مقايسة مورد الشكّ اللاحق على مورد اليقين السابق.

والحاصل: أنّ المستفاد من تعليلات نواهي العمل بالظنّ والقياس

---

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) كمال الدين واتمام النعمة: ٣٢٤ ح ٩، البحار ٢: ٣٠٣ ح ٤١.

(٣) الوسائل ١٨: ١٤٩ ب «١٣» من أبواب صفات القاضي ح ٦٩ «مع اختلاف».

(٤) الكافي ١: ٥٧ ح ١٥، الوسائل ١٨: ٢٥ ب «٦» من أبواب صفات القاضي ح ١٠.

ومواردها ليس حرمة العمل بهما تعبّداً ـ كما هو توهّم ـ لما عرفت من عدم انطباق التعليلات المذكورة لها على الحرمة النفسية والتعبّدية، بل إنّما هو حرمة العمل بالظنّ والقياس لأجل عدم الايصال إلى الواقع كما في صورة الاستغناء به عن قول المعصومين والإغماض عن سائر أمارات الواقع المتقدّمة عليه، لا في صورة التوصّل به إلى الواقع وإلى رأي المعصومين، كحرمة العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص أو بالخاصّ قبل الفحص عن المعارض، فيكون حكم الظنّ والقياس هو حكم سائر طرق الواقع من الأخبار وغيرها، لا حكم نفسي تعبّدي مخالف لقواعد العقل والنقل كما توهّم.

فكما أنّ العمل بالعامّ لا يجوز قبل الفحص عن المخصّص والعمل بكلّ خبر لايجوز قبل الفحص عن المعارض لعدم حصول الظنّ الحقيقي والإيصال الغالبي منه إلى الواقع كذلك العمل بالظنّ والقياس إنّما لا يجوز قبل الفحص عن المخصّص والمعارض على ما هو دأب العامّة، لعدم حصول الظنّ الحقيقي والايصال الغالبي منه إلى الواقع، لا بعد الفحص وحصول الظنّ الحقيقي والايصال الغالبي منه إلى الواقع كما هو دأب الخاصّة.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ حال القياس والظنّ هو حال سائر أمارات الواقع في أنّ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقية والكاشفية والمرآتية عن الواقع، فينوط بحصول الظنّ لا من باب الموضوعية والسببية والتعبّدية الصرفة.

فإن قلت: إذا كان حال القياس حال سائر أدلّة الواقع وأماراته في إناطة اعتبارها بحصول الظنّ لا مطلقاً فما وجه تخصيص نواهي الشرع بالقياس والظنّ، دون سائر أمارات الواقع؟

قلت: وجه تخصيصهما بالنهي من بين سائر الأمارات هو اختصاص مخالفة الكفّار بالظنون الحاصلة من مستحسنات أوهامهم القاصرة دون مخالفتهم

في سائر الأدلّة والأمارات، واختصاص مخالفة العامّة بالقياس والمصالح المرسلة دون مخالفتهم في سائر الأدلّة والأمارات، ومعلوم أنّ البلاغة في الكلام هو مطابقته لمقتضى الحال والمقام، ولهذا اختصّ جميع نواهي العمل بالظنّ بلسان الشارع في القرآن دون ورود شيء في السنّة بلسان أحد المعصومين، وجميع نواهي العمل بالقياس بالأخبار الوصوية دون ورود شيء منها في القرآن. ولا في الأخبار النبوية.

ولولا اختصاص حرمة العمل بالظنّ البدوي الذي يعمل به الكفّار على وجه الاستغناء والإغماض عما هو أقدم رتبة وأقرب إيصالاً من سائر الأمارات لكان مقتضى اللطف والعادة ورود شيء من نواهيه في السنّة النبوية أو الأخبار الوصوية أيضاً.

كما أنّه لولا اختصاص حرمة القياس بالقياس الوهميّ المعمول به عند العامّة على وجه الاستغناء والإغماض عما هو أقدم رتبة منه وأقرب إيصالاً إلى الواقع لكان مقتضى اللطف والعادة ورود شيء من نواهيه في الأخبار النبوية.

فإن قلت: قد ورد في الأخبار النبوية أيضاً من أنّه «**ستفترق اُمّتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأُمور برأيهم**»[1]. ومن قوله ﷺ: «**تعمل هذه الأُمّة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنّة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا**»[2].

قلت: المقصود من عدم حرمة القياس في الأخبار النبوية عدم ورود إطلاق حرمته في الأخبار النبوية على النحو الوارد إطلاق حرمته في الأخبار الوصوية، لا عدم ورود حرمة العمل المستحدث بالقياس بعد زمان النبيّ، كما

---

(١) كنز الفوائد للكراجكي ٢: ٢٠٩، البحار ٢: ٣١٢ ذ ح ٧٥.

(٢) عوالي اللآلىء ٤: ٦٤ ح ١٨، البحار ٢: ٣٠٨ ح ٦٨، وانظر الجامع الصغير ١: ٦٠١ ح ٣٣٣١.

يدلّ عليه التسويف بقوله: «ستفترق»، وبقوله: «فإذا فعلوا» فإنّ ورود حرمة هذا النحو من القياس في الأخبار النبوية أدلّ على المطلوب لا منافٍ للمطلوب. فتدبّر.

وبالجملة: فالذي يؤدّي إليه نظري القاصر في المقام هو حجّية مطلق الظنّ في الأحكام وفاقاً لأعلم أساتيذنا الأعلام بعدما كنت مخالفاً له في سالف الأيام وإن كان من سنن الرحمان كتمان الإيمان من جهّال أهل الزمان، كما ورد «استر ذهبك وذهابك ومذهبك» ولكن الحقّ أعزّ من أن يطلق، إذ ما من دليل يدلّ على حجّية ظنّ بالخصوص إلّا ويدلّ أيضاً على حجّية سائر الظنون بالفحوى أو الأولوية فتفرقة المفرّق في العمل ببعض ما يسمّيه ظنّا خاصاً من بين الظنون وعدم العمل بما يسمّيه ظناً مطلقاً منها لا يرجع إلى محصّل، نظير تفرقة الأخبارية بين أخبار الكتب الأربعة وأخبار غيرها، في تسميتهم الأولى قطعية الصدور، والأُخرى ظنّية الصدور، مع أنّ الكلّ ظنّية، بل نظير ما نقل عن رأس البابية من تجزئته الرغيف الواحد بأجزاء صغار يأكل بعضها ويسقط بعضها الآخر، مدّعياً بأنّ الذي آكله ممّا آمن والذي لاآكله من الأجزاء ممّا لم يؤمن، ومن تفرقته في الطعام الواحد المصنوع في قدر واحد بين ما أُوتى به من رأس القدر فلم يأكله، وما أُوتي به من كعب القدر فأكله، مدعياً بأنّ الذي أكلته ممّا أمن والذي لم آكله ممّا لم يؤمن.

هذا كلّه بيان من تقريبات حجّية مطلق الظنّ، وبيان اندفاع نقض الناقض حجّيته بالقياس بمنع خروجه عن حكم سائر الظنون المطلقة على تقدير حجيتها، وإن أبيت عن حجّية مطلق الظنّ فالقياس أولى بالإباء.

وأمّا إن أبيت عن حجيّة القياس بالخصوص مع تسليم حجّية مطلق الظنّ ففي بيان كيفية خروجه عن تحت أدلّة حجّية مطلق الظنّ وجوه:

منها: ما أُشير إليه في المتن: من أنّ الشارع إذا ألغى ظنّاً تبيّن أنّ في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل[1] به كما أنّ الطبيب الحاذق ـ فضلاً عن العطوف الخالق ـ إذا أمر بقطع عضو من أعضاء المتمرض ببعض الأمراض تبيّن أنّ في إبقائه ضرراً مسرياً أعظم من ضرر قطعه، فكذا نهى الشارع عن القياس ونحوه كاشف عن أنّ في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

إمّا من جهة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتّفقات بحيث لا يحصل الظنّ من إعمال القياس في الأحكام وإن حصل من إعماله في غير الأحكام وإمّا من جهة أنّه وإن حصل الظنّ من إعماله إلّا أنّ الظنّ الحاصل من إعماله في الأحكام كالظنّ الحاصل من الأسباب الغير العادية للظنّان في سقوطه عن درجة الاعتبار.

وإمّا من جهة عدم حصول الظنّ العادي من إعماله في الموارد المتضمّنة للنصوص الخاصّة من أحد المعصومين، ومن جهة حكمة الاطّراد في سائر الموارد الخالية عن نصّ خاص تسهيلاً على العباد.

وإمّا من جهة أنّ سلوك طريق القياس ولو في الموارد الخالية عن نصّ خاص لمّا كان شبيهاً بمسلك المخالفين ألغاه الشارع رأساً، دفعاً لشوائب أهل الخلاف وحثّاً على الرجوع إلى مسلك الأشراف وتمييزاً بين أهل الوفاق والخلاف.

إلى غير ذلك من الجهات الكامنة لحرمة العمل بالقياس وإن كانت تعليلات حرمة العمل به إنّما تنطبق على الجهتين الأوليتين دون الأخيرتين. انتهى توجيه ما قيل في دفع انتقاض حجّية مطلق الظنّ بالقياس من أنّ الشارع إذا ألغى ظنّاً تبيّن أنّ في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

---

(١) الفرائد: ١٠٧.

ولكن مع ذلك يضعّفه ما أشار إليه الماتن بقوله: فإن أراد أنّ الأمارات التي يقطع بعدم حجّيتها كالقياس ونحوه يكون في العمل بها بمعنى التديّن بمؤدّاها وجعله حكماً شرعياً ضرراً أعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون؛ لأن كلّ ظنّ لم يقم على اعتباره قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم، أعني التشريع، وإن أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى اتيان ما ظنّ وجوبه حذراً من الوقوع في مضرّة ترك الواجب وترك ما ظنّ حرمته لذلك فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلاً. وإن كان ذلك في الظنّ القياسي بل وإن كان ذلك في الوهم والشكّ....إلى أن قال: فالأولى لهذا المجيب أن يبدّل دعوى الضرر في العمل بتلك الأمارات المنهي عنها بالخصوص بدعوى أنّ في نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بأنّ تركها ربما يفضي إلى ترك الواجب وفعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع. فتأمل[1]. انتهى كلامه.

أقول: أمّا وجه الأولوية والتأمل في كلامه فيظهر من ملاحظة الفرق بين الوجهين، وأمّا الفرق بينهما، فمن حيث الماهية هو كون المصلحة في إيجاد العمل على طبق ما يخالف القياس في الوجه الأول، وفي تطبيق العمل على ما يخالف القياس والالتزام بأنّ مؤدّاه هو الواقع في ترتيب آثار الواقع عليه في الوجه الثاني.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المصلحة في نفس العمل بما يخالف القياس الناشىء عن الالتزام به في الأول، وفي نفس الالتزام الناشىء منه العمل به في الثاني، نظير الفرق بين الأوامر الحقيقية والتوطينية حيث إنّ مصلحة الأول في نفس المأمور به والثاني في نفس الأمر، ونظير الفرق بين قيام الأمارة على نفس حكم شرعي،

---

(١) الفرائد: ١٠٨.

وقيامها على موضوع خارجي كحياة زيد وموت عمرو... إلى آخر ما تصدّى المصنف لبيانه في الفرق بين الوجه الثالث والثاني من وجوه طريقية الظنّ في أوّل رسالة حجّية الظنّ، فإن شئت راجعه[١].

وأمّا من حيث الخاصية فإنّهما وإن لم يفترقا في صورة عدم انكشاف الخلاف من رأس أو انكشافه قبل الشروع في العمل أو شيء من لوازمه، إلّا أنّهما يفترقان في صورة انكشافه بعد العمل أو بعد ترتيب شيء من لوازمه، حيث إنّ لازم الوجه الأول ـ وهو التصويب في الأحكام الثانوية ـ الإجزاء وسقوط القضاء والإعادة، لمفروضيّة أنّ مؤدّاه حكم واقعي ثانوي في حقّ الجاهل عن الحكم الواقعي الأوّلي، فبعد الكشف والعلم بالحكم الواقعي الأولي ينقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كانقلاب موضوع الحاضر بالمسافر بعد فعل الصلاة.

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

[ولعلّ[٣] وجه التأمل إشارة إلى أنّ احتمال كون نهي الشارع عن بعض الظنون فيه مصلحة متداركة للضرر المظنون ليس بأولى من حمل نهيه على صورة التديّن بالظنّ المحرّم تشريعاً، مضافاً إلى أنّ مجرّد احتمال المصلحة المتداركة للضرر المظنون غير مانع من تأثّر المقتضي أثره، لأصالة عدمه عند العقلاء.

---

(١) لاحظ الفرائد: ٢٧.

(٢) الفرائد: ٢٨.

(٣) تعليقة على هامش النسخة الأصلية قبال ما نقله عن الماتن من قوله: «على تقدير ثبوته في الواقع فتأمل»، والظاهر أنها إلحاق وليست استدراك سقط.

أو إشارة إلى كون الالتزام بكاشفية النهي عن المصلحة مبنيّ على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وأما على القول بعدم التبعيّة فلا يكشف النهي عن المصلحة كما لا يكشف عن المضرّة].

قوله: «فالأولى أن يقال».

أقول: وهذا القول راجع إلى الجواب الثالث الذي أجاب به سابقاً عن الدليل، حيث قال: «فالأولى أن يجاب... إلخ»[1]. وإنّما اعاده لمجرّد التوضيح ومحصّل مفاده: هو منع صغرى الدليل، أعني منع وجود مظنون الضررية في الأحكام الغير المعلومة شرعاً بدعوى أنّ المستفاد من التتبّع والاستقراء في الأحكام الشرعية وحكم الشارع قطعاً أو ظنّاً بالرجوع في موارد الظنّ الحاصل من القياس أو غيره إلى البراءة والاستصحاب، وترخيصه لترك مراعاة الظنّ هو القطع أو الظنّ بتدارك ذلك الضرر المظنون بوجود المؤمّن من عقابه الأُخروي بقاعدة «نفي العقاب بلا بيان» ومن مفسدته الدنيوية بالملازمة، وبعد حصول الظنّ من الاستقراء بتدارك الضرر المظنون في الأحكام الغير المعلومة شرعاً لا مسرح لحصول الظنّ بالضرر فيها، وإلّا يلزم اجتماع الضدّين.

وتوهّم أنّ الأخبار الظنّية لا تعارض العقل المستقلّ بدفع الضرر المظنون، وعلى تقدير معارضته فتقديم مفاد الأخبار على مقتضى العقل ليس بأولى من العكس.

مدفوع: بأنّ تصوير وقوع المعارضة بينهما مبنيّ على تقدير أن يكون ترخيص الشارع لترك العمل بالظنّ لا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المتفق منه، أو على أن يكون حكم العقل بدفع الضرر المظنون هو العمل بالظنّ من باب التعبّد العقلائي.

---

(١) الفرائد: ١٠٨.

وكلا المبنيين فاسدان؛ ضرورة أنّ الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظانّ الضرر إلّا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، وأنّ العقل لايحكم بوجوب العمل بالظنّ إلّا من باب الإرشاد والاحتراز عن الوقوع في الضرر الواقعي.

وبعد هاتين المقدّمتين لا ينبغي الإشكال في أنّ ترخيص الشارع لترك العمل بالظنّ رافع لموضوع الضررية، ونافٍ لصغرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، فهو وارد ومزيل لحكم العقل كنسبة الأدلّة إلى الأُصول، فلا يتصوّر المعارضة بينهما بعد ذلك، كما لا يتصوّر بين الأدلّة والأُصول المأخوذ في موضوعها عدم الدليل.

فإن قلت: إنّ مقتضى العقل أو الأخبار هو نفي العقاب بلا بيان، وحكم العقل بالتحرّز عن مظنون الضررية بيان، فيكون المأخوذ في موضوع نفي العقاب عدم حكم العقل بدفع الضرر المظنون، لا أنّ المأخوذ في موضوع دفع الضرر المظنون عدم حكم الشارع بنفي العقاب كما هو المدّعى، وعلى ذلك يكون الوارد من القاعدتين على الأُخرى هو قاعدة «دفع الضرر المظنون» لا «نفي العقاب بلا بيان».

قلت: بيانية حكم العقل بدفع الضرر المظنون مبنيّ على أن يكون حكم العقل بدفع الضرر المظنون من باب التعبّد العقلائي وهو فاسد؛ ضرورة أنّ حكم العقل بالعمل بالظنّ على تقديره ليس حكماً إلزامياً بل إنّما هو حكم إرشادي، مراعى بمصادفة المظنون للواقع وعدمه، فيرجع محصّله إلى أنّك لاتترك العمل بالظن لئلا يصبك ضرر الترك لو صادف المظنون الواقع. ومعلوم أنّ هذا مرجع عقلائي لموارد الشكّ والحيرة فكيف يتعقّل كونه بياناً بالنسبة إلى قاعدة «نفي العقاب بلا بيان»؟

فإن قلت: إنّ قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» إنّما ينفي العقاب عمّا من شأن الشارع بيانه ولم يبيّنه، كالأحكام الكلّية مثل: «أنّ العصير الكلّي حرام أو نجس» وأمّا ما ليس من شأن الشارع بيانه، كتشخيص الموضوعات الجزئية مثل: «أنّ هذا عصير أو خمر» فلا ينفي الشارع العقاب بلا بيانه.

قلت: أوّلاً: إنّ عموم أدلّة نفي العقاب بلا بيان تقتضي عموم نفي العقاب بلا بيان، سواء كان المعدوم بيانه ممّا من شأن الشارع بيانه ولم يبيّنه كالأحكام الكلّية، أو ممّا من شأن غير الشارع بيانه ولم يتبيّن لنا كلّما تفحّصنا مظانّ بيانه.

وثانياً: أنّه يكفي في المطلوب ضميمة عدم القول بالفصل في نفي العقاب بلا بيان بين أن يكون عدم البيان ممّا بيانه من شأن الشارع وعدمه.

وثالثاً: أنّه يكفي في المطلوب وهو منع نهوض قاعدة «دفع الضرر» إلى حجّية مطلق الظنّ ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» عليها ولو في الجملة لا بالجملة.

فإن قلت: لو فرضت ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» على قاعدة «دفع الضرر المظنون» فما يبقى لقاعدة «دفع الضرر المظنون» من مورد.

قلت: الباقي لها من الموارد جميع موارد الظنّ بالضرر من الأُمور الدنيوية اتّفاقاً، بل وجميع موارد الظنّ بالضرر من الأُمور الأُخروية في الشبهات المحصورة، عند المشهور القائلين بأنّ العلم الإجمالي الموجود في الشبهات المحصورة مخرج إيّاها عن موضوع عدم البيان المنفيّ عنه العقاب، فلم يخرج عن تحتها بواسطة ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» عليها إلّا موارد الشكّ والظنّ من الأُمور الأُخروية في الشبهات البدوية.

بخلاف ما لو فرض ورود قاعدة «دفع الضرر المحتمل» على «نفي العقاب بلا بيان» فإنّه يستوعب جميع موارد نفي العقاب بلا بيان استيعاباً يلغى معه امتنان

الشارع علينا بنفي العقاب بلا بيان بقوله: «**رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون**»[١] و «**كلّ ما حجب الله علمه عنه فهو موضوع**»[٢] إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في مقام الامتنان.

نعم، لو قيل بورود دفع الضرر المظنون على نفي العقاب بلا بيان لم يستلزم ما استلزمه ورود دفع الضرر المحتمل، من استيعاب جميع موارد نفي العقاب بلا بيان.

فإن قلت: لو فرضنا ورود «نفي العقاب بلا بيان» على لزوم «دفع الضرر المحتمل» لما صحّ التمسك بدفع «الضرر المحتمل» في وجوب النظر في المعرفة والمعجزة ووجوب شكر المنعم، وغير ذلك من موارد عدم البيان، بل جاز للمكلّف إغماض بصره عن ظهور المعجزة عليه ووضع أصابعه في أُذنيه من إسماع الإعجاز تعويلاً على قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» ما لم يحصل له بيان قهريّ بقدرته تعالى من دون سبب عاديّ، والحال إطباق المتكلّمين والعقلاء ثابت على انحصار دليل وجوب النظر إلى المعرفة والمعجزة وشكر المنعم، واستحقاق العقاب على التارك في قاعدة «نفي الضرر المحتمل» وكذا لو فرضنا ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» على «دفع الضرر» لم يصح عقاب التارك للاحتياط في الشكّ في المكلّف به والشبهات المحصورة، ولا عقاب الجاهل المقصّر في تحصيل المسائل على كلّ ما يفوته من الواجبات بواسطة الجهل لعدم تحقّق البيان في شيء من تلك الموارد الأربعة.

قلت: أمّا النظر إلى المعرفة والمعجزة فاستحقاق تاركه العقاب من جهة عدم المؤمّن له عن العقاب بلا بيان، لأنّ المؤمّن إن كان هو الشارع فالمفروض

---

(١) الكافي ٢: ٤٦٣ ح ٢، التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الفقيه ١: ٣٦ ح ١٣٢ الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ٣.

(٢) الكافي ١: ١٦٤ ح ٣، التوحيد: ٤١٣ ح ٩، البحار ٢: ٢٨٠ ح ٤٨.

عدم إثباته بعد، وإن كان هو العقل فمن الواضح أنّ العقل لا يؤمّن المكلّف عن العقاب بلا بيان إذا استند عدم بيانه إلى إغماض المكلّف عن البيان بالطريق المتعارف، وإلّا لانسدّ باب بيانه تعالى الأحكام والتكليفات والتبليغات، إلّا بالطرق الخارقة للعادات المؤدّية إلى إجبار المكلّفين بايجاد البيان القهريّ فيهم من دون سبب عادي، وقد أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بأسبابها العادية والطرق العقلائية، في بيان الأحكام والتبليغات والسياسات وإرسال الرسل وإنزال الكتب، ولهذا ترى لم يرسل لكلّ شخص رسولاً على حدة ولم يحفظ رسوله غالباً بعد الإبلاغ وإتمام الحجّة من القتل والصلب والحرق بالطرق الخارقة للعادة، وعدم إظهار خليفته بعد تسبيب الناس لإخفائه، وهذا معنى أنّ وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا.

وأمّا الشبهات المحصورة وسائر موارد الاحتياط فاستحقاق مرتكبها العقاب على القول به ليس من جهة عدم ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» على قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» بل إنّما هو من جهة عدّ العلم الإجمالي بياناً ببناء العقلاء كالعلم التفصيلي.

وأمّا الجاهل المقصّر في تحصيل الأحكام فعقابه على كلّ ما يفوته من الواجبات مع جهله بها إنّما هو من جهة استناد عدم البيان إلى سوء الاختيار، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولهذا يعاقب الكفّار على الفروع كما يعاقبون على الأُصول.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى لزوم دفع الضرر المظنون هو حجّية مطلق الظنّ بالأصل الأوّلي، ولكن المستفاد من الاستقراء في الأحكام الشرعية وحكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في موارد الظنّ الحاصل من القياس أو غيره إلى البراءة أو الاستصحاب هو القطع أو الظنّ بوجود أصل ثانوي واردٍ على

الأصل الأوّلي في الأحكام الشرعية، ومؤمّن من الضرر فيها وهو قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» بالتوجيهات المتقدّمة.

ولكنه مع كلّ تلك التوجيهات مردود بأنّ مستند «نفي العقاب بلا بيان» إن كان هو العقل، أعني قبح العقاب بلا بيان عقلاً فمن المعلوم أنّ قبحه العقلي إنّما هو في العقاب على المحتملات المشكوكة والموهومة، دون العقاب على المظنونات المتّبعة عقلاً؛ لاختصاص عدم البيان المستقبح عليه العقاب عقلاً بالمحتملات لا المظنونات المتّبعة عقلاً، فقاعدة «نفي العقاب بلا بيان» على تقدير استنادها إلى العقل إنّما تكون واردة بعد ثبوت الشريعة على قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» المتّبعة عقلاً قبل ثبوت الشريعة، لا على قاعدة «لزوم دفع الضرر المظنون».

وأمّا على تقدير استنادها إلى الشرع فمن الواضح على من تأمّل في مفاد الأخبار المستندة لها أنّ غاية مفادها هو نفي العقاب على المحتملات مطلقاً وعلى المظنونات في الشبهات الموضوعية، لا مطلقاً حتى في الشبهات الحكمية.

نعم، لو حصل الظنّ من القياس فإطلاق الأخبار الناهية عنه تقتضي نفي العقاب على مخالفته مطلقاً، حتى في الشبهات الحكمية على إشكال سبق تفصيله.

وأمّا إذا حصل الظنّ في الشبهات الحكمية سيّما من غير القياس فلا دلالة في شيء من أخبار نفي العقاب بلا بيان ولا في أخبار البراءة ولا في أخبار الاستصحاب على التأمين من ضرر مخالفته، بل غاية دلالتها إنّما هو على التأمين من الضرر المحتمل مطلقاً، ومن الضرر المظنون في الشبهات الموضوعية لاغير.

ولو سلّمنا دلالتها على التأمين مطلقاً حتى عن الضرر المظنون في الأحكام من غير القياس فهو مبنيّ على تقدير انفتاح باب العلم والظنّ الخاصّ،

بقدر الكفاية ورفع الحاجة عن معظم الأحكام، وأمّا على تقدير انسداد بابه فلاتكون قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» مؤمّنة عن الضرر المظنون مطلقاً، لأنّه بعد فرض انسداد باب البيان الخاصّ التفصيلي في الأحكام لا إشكال في كفاية البيان العامّ الإجمالي بالطريق العامّ العقلائي، وهو ترجيح المظنونات على الموهومات في الأحكام.

وبعد كفاية هذا النحو من البيان العامّ لم يبقَ مسرح لقاعدة «نفي العقاب بلا بيان» فيرجع حاصل الكلام في ما ادّعاه الماتن «طاب ثراه» من دلالة الاستقراء والتتبّع على ورود المؤمّن شرعاً من الضرر المظنون إلى منع عموم المؤمّن المستفاد من الاستقراء، حتى عن الضرر المظنون في الأحكام.

ولو سلّمنا عموم المؤمّن فوروده على قاعدة «لزوم دفع الضرر المظنون» حتى في الأحكام مبنيّ على تقدير انفتاح باب العلم والظنّ الخاصّ لا مطلقاً حتى على تقدير الانسداد الآتي بيان ثبوته في زماننا نوعاً.

لا يقال: إنّ قاعدة لزوم دفع الضرر المظنون على تقدير تماميته راجع إلى دليل الانسداد فلا وجه لعدّه دليلاً برأسه، لما عرفت من أنّا منعنا أولاً توقّفه على الانسداد، وبعد التنزّل والتسليم فتوقّفه على الانسداد غير رجوعه إليه، كما لا يخفي على المتأمّل الخبير. فتأمل.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات