

بِحُجْرِ الْقَوَائِدِ
فِي
شَرْحِ الْفَرَائِدِ

بَحْرُ الْفَوَائِدِ

ف

شَرْحُ الْفَرَايدِ

تأليف

آية الله العظمى العلامة محمد حسن طهرتياي في القم

١٣٤٨ هـ / ١٣١٩ م

مع شرح لـ "المرشاة"

للميرزا الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤ هـ / ١٢٨١ م

الجزء الثالث

تفقيهِ وتبجيهِ

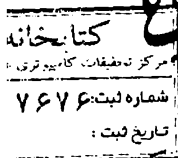
مُجَنَّدٌ لِجَهَنَّمَ وَالْجَنَّةِ وَالْجَنَّةِ وَالْجَنَّةِ

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد محمد مرتضى العاملي

مؤسسة سوره سوره (العربي)

بيروت. لبنان

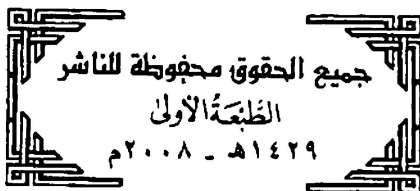


شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net



THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تليفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrouth - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email: info@dartourath.com www.dartourath.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرابع: دليل العقل

وهو من وجوه بعضها يختص بإثبات حجية خبر الواحد وبعضها يثبت حجية الظن مطلقاً، أو في الجملة فيدخل فيه الخبر.

أما الأول وهو حجية خبر الواحد فتقريره من وجوه:

أولها ما اعتمدته سابقاً^(١) وهو أنه لا شك للمتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار، بل جلها إلا ما شذ وندر

(١) لا يخفى عليك أن المعلوم صدوره تفصيلاً من الأخبار بالتواتر بأقسامه أو القرينة بأقسامها خارج عن أطراف العلم الإجمالي، فالمعلوم صدوره من الأخبار الكثيرة إنما هو في ضمن غير المعلوم صدوره تفصيلاً.

فمحصل هذا الوجه أنا نعلم إجمالاً بصدور أكثر ما بأيدينا من الأخبار التي لا نعلم تفصيلاً بصدورها، ولا طريق لنا إلى تشخيص الصادر عن غيره، فيجب إما الاحتياط والأخذ بكل ما يحتمل صدوره ولو موهوماً على ما يقتضيه العلم الإجمالي بحكم العقل أو الأخذ بما ظن صدوره منها بعد فرض قيام الدليل على بطلان الاحتياط الكلي.

والقول بأن ما أفاده قدس سره في تقريب العلم الإجمالي لا يفيد العلم أصلاً بعد فرض عدم التواتر والقرينة، ضرورة أن الأخبار المفروضة ليست في واقعة واحدة وإنما هي في وقائع مختلفة متعددة لا ارتباط بينها أصلاً كلها مروية بسند واحد، فيلاحظ كل خبر بنفسه من غير أن يكون له تعلق بخبر آخر في قضية أخرى، غاية ما هناك كونها مظنون الصدور بالظن الاطمئنان بعد ملاحظة كيفية ورودها إلينا واهتمام المشايخ في شأنها وأخذها وإيداعها في أصولهم.

صادرة عن الأئمة عليهم السلام وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم، وعدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين.

فقد حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه قال: «جئت إلى الحسن بن علي الوشاء وسألته أن يخرج إلي كتاباً لعلاء بن رزين وكتاباً لأبان بن

وأين هذا من العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو كثير منها وإن هي إلا نظير الأخبار الكثيرة الواردة على الشخص في القضايا المتعددة المختلفة الغير المربوطة بعضها ببعض من غير أن يكون مرجعها إلى تعيين ما اتفقوا على وقوعه حتى يرجع إلى تواتر القدر المشترك، وإلا فيخرج عن الفرض، ضرورة أنه لا فرق بين خبر واحد في قضية شخصية ولو كان راويه عدلاً إمامياً ضابطاً وبين أخبار كثيرة غاية الكثرة في وقائع مختلفة ولو كانت من ثقات محتاطين في النقل، فإن أفادت العلم بالصدور فلا بد أن يفيد العلم به أيضاً وهو خلف، مع أنه على هذا التقدير الفاسد لا بد أن يكون معلوم الصدور تفصيلاً، لا أن يكون بعضها معلوم الصدور إجمالاً فيتردد بين الجميع فاسد جدّاً، إذ الكلام بعد العلم ببيان النبي صلى الله عليه وآله والوصي جميع ما يحتاج إليه الأمة في الوقائع لأهل زمانها وإيجابها تبليغ الشاهد واهتمام كل طبقة على نقل ما سمعوه ولو بوسائل وعدم اندراس تمام ما بينه النبي والوصي صلوات الله عليهما، ووجود ما ثبت منهما فيما وصل إلينا من أخبار الكتب من جهة ما أفاده قدس سره من الشواهد والقرائن بحيث لا يحتمل كون تمام ما بأيدينا غير ما صدر عن المعصوم عليه السلام في بيان الأحكام بحيث اختفى تمامه علينا، ويكون تمام ما وصل إلينا من الأخبار المكذوبة عليهم السلام.

نعم لا ينكر اختفاء البعض، كما لا ينكر احتمال وجود بعض الأخبار المكذوبة

عثمان الأحمر فأخرجهما فقلت: أحب أن أسمعهما، فقال لي رحمك الله ما أعجلك اذهب فاكتبهما وأسمع من بعد، فقلت له: لا آمن الحدثان فقال لو علمت أن الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرته منه، فإني قد أدركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد عليه السلام*.

وعن حمدويه عن أيوب بن نوح أنه دفع إليه دفترًا فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: «إن شئت أن تكتبوا ذلك فافعلوا فإني كتبت عن محمد بن سنان، ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً، فإنه قال قبل موته كل ما حدثكم به فليس بسماع ولا برواية وإنما وجدته»*.

فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وإنما وجد في الكتب وكفاك شاهداً أن علي بن الحسن بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه، وإنما يرويها عن أخويه أحمد ومحمد عن أبيه واعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثير

فيما بأيدينا، وهذا لا ينافي العلم الإجمالي بصدور كثير منها أو أكثرها، بل لا ينافية العلم بالاختفاء في الجملة ووجود الأخبار المكذوبة عليهم فيما بأيدينا في الجملة كما هو واضح فقياس المقام بالأخبار الكثيرة الواردة في الوقائع المختلفة قياس مع الفارق، فالذي يقاس به المقام ما لو علم بصدور أحكام كثيرة من سلطان لم نسمعها منه، ولكن نقلت إلينا بوسائط ثقات محتاطين في النقل مع شدة اهتمامهم في الضبط، فإنه يعلم إجمالاً بأن تلك الأخبار مشتملة على ما صدر من السلطان ومن أنكره، فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان.

معرفة بالروايات فقرأها على أخويه ثانياً.

والحاصل: أن الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه فلم يكونوا يودعون، إلا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب مع اطمئنانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم.

حتى أنهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد قدس سرهما.

وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلة في الصدق، ولذا حكى عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي من الضعفاء ويعتمد المراسيل وإن كان ثقة في نفسه، كما اتفق بالنسبة إلى البرقي.

بل يتحرزون عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع أن عمله لا دخل له بروايته، كما اتفق بالنسبة إلى الإسكافي حيث ذكر في ترجمته أنه كان يرى القياس فترك رواياته لأجل ذلك.

وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وإن كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة حتى أذن لهم الإمام عليه السلام أو نائبه كما سألوا العسكري عليه السلام عن كتب بني فضال، وقالوا إن بيوتنا منها ملاء فأذن عليه السلام لهم وسألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبي عزافر التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها.

والحاصل: أن الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن تحصى ويظهر

للمتبع.

والداعي إلى شدة الاهتمام مضافا إلى كون تلك الروايات أساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله، ولهذا قال الإمام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة: «لو لا هؤلاء لاندurst آثار النبوة»، وإن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني بل ولا دنيوي، فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي إليها في أمور الدين على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بأنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني قدس سره في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك ما تنبهوا له ونبههم عليه الأئمة عليهم السلام من أن الكذابة كانوا يدسون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام، كما يظهر من الروايات الكثيرة:

منها: أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام: «كتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليهم السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام وقال إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام».*

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعد لعنه الله يتعمد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي

فيدفعونها إلى المغيرة لعنه الله، فكان يدرّس فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي عليه السلام* الحديث.

ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ إلى غير ذلك من الروايات.

وظهر مما ذكرنا أن ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الحديث

فهو إنّما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين أصحاب الأئمة عليهم السلام مع أن العلم بوجود الأخبار المكذوبة إنّما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب إلى بعض الأخباريين، أو دعوى الظن بصدور جميعها^(١)، ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو كثير منها، بل هذه دعوى بديهية، والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربّما يكابره المتعسف الخالي عن التبع من منع هذا العلم الإجمالي.

ثم إنّ هذا العلم الإجمالي إنّما هو متعلق^(٢) بالأخبار المخالفة للأصل

(١) لا يخفى عليك أنّ المراد من الظن بصدور الجميع المنافي للعلم الإجمالي بكذب البعض هو الظن الشخصي الفعلي لا النوعي الشّائني ولا الأعمّ منهما، ضرورة إمكان اجتماع الظن الشّائني بصدور الجميع مع العلم الإجمالي بكذب البعض نظير العلم الإجمالي مع الشك في جميع أطراف الشبهة.

(٢) قد عرفت أنّ متعلّق العلم ما لم يعلم صدوره تفصيلاً من الأخبار بالتواتر أو القرينة، لأنّ العلم الإجمالي المتعلّق بمطلق الصّادر المرّدّد بين المعلوم التفصيلي

والمشكوك لا أثر له بالنسبة إلى المشكوك لرجوع الشك فيه إلى الشك البدوي، إذ لا يعقل العلم الإجمالي مع كون أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل.

وهذا مع وضوح الأمر فيه ستسمع شرح القول فيه في الجزء الثاني من التعليقة في حكم الشبهة المحصورة وأن العلم الإجمالي فيها إنما يؤثر في وجوب الاحتياط وحمل المكلف على الإطاعة الإجمالية فيما لو أوجب التكليف وأثبتته على كل تقدير، أما لو أثبتته على بعض التقادير دون بعض فلا يؤثر في وجوب الاحتياط، كما لو علم بتنجس أحد الإناءين من جهة العلم بوقوع النجس في أحدهما يعلم بنجاسة أحدهما تفصيلاً قبل العلم الإجمالي، فلا يجب الاحتياط عن المشكوك، بل يرجع إلى أصالة الظهارة فإنه على تقدير وقوع النجس فيما علم بنجاسته تفصيلاً لا يوجب فيه تكليفاً بوجوب الاجتناب فيما لو كانا من جنس واحد، بل الأمر فيما نحن فيه أوضح من المثال المفروض لاحتمال كون الخبر الصادر ما علم صدوره تفصيلاً، فلا يكون هناك علم إجمالي أصلاً، بل علم تفصيلي ومشكوك بدوي كما هو الظاهر.

وأما اعتبار كونهما متعلق الخبر المخالف للأصل.

وبعبارة أخرى الأخبار المثبتة للتكاليف الإلزامية فيما لا يحكم بمقتضاها بمقتضى الأصول المثبتة للتكليف الإلزامي، فلأن الرجوع إلى الأصل لا يوجب طرح المعلوم بالإجمال، لأن الخبر الدال على الإباحة مثلاً ولو كان صادراً عن الإمام عليه السلام في الواقع لا يقتضي إيجاب العمل بمقتضاه حيث إن الالتزام بالإباحة الظاهرية ثابتة بالفرض كما أن الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه ثابت أيضاً والالتزام بالإباحة الظاهرية من حيث اقتضاء الخبر لها لا دليل عليه أصلاً وإن منع العلم بصدوره تفصيلاً عن جريان الإباحة الظاهرية، إلا أن الرجوع إلى الأصل في مورد العلم الإجمالي لا يوجب طرحه عملاً والتزاماً، وكذلك الخبر

المجردة عن القرينة، وإلا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة، فيجب بحكم العقل العمل^(١) بكل خبر

الخبر الذال على الوجوب مثلاً لا يقتضي إلا وجوب إيجاد الفعل في الخارج والمفروض حصوله بمقتضى الأصل المطابق له ووجب إيجاده من حيث دلالة الخبر عليه لا مطلقاً إنما هو إذا علم بصدوره تفصيلاً لا إجمالاً، والفرق ظاهر، حيث إن الاحتياط لا يوجب رفع اليد عن الأصل المثبت للتكليف وليس العلم بصدور بعض الأخبار في الفرض إلا نظير العلم ببقاء الحالة السابقة في أحد مستصحي النجاسة إجمالاً أو وقوع نجاسة في واحد من مستصحي النجاسة، فإن هذا العلم الإجمالي لا يوجب رفع اليد عن استصحاب النجاسة جزماً والالتزام بالحكم الظاهري الإلزامي أيضاً حاصل وإن لم يكن من مقتضيات أدلة وجوب العمل بالخبر الصادر على ما عرفت، فلا بد أن يدعى كون المعلوم بالإجمال الأخبار المخالفة للأصول التي لم يعلم بصدورها تفصيلاً فتدبر.

(١) تعيين العمل بخصوص مظنون الصدور لتحصيل الواقع المراد به في المقام الخبر الصادر عن المعصوم عليه السلام إنما هو مبني على ما زعمه غير واحد من قيام الظن التفصيلي في حكم العقل مقام العلم التفصيلي والظن الخاص عند انسداد بابهما من غير التفات إلى الامتثال العلمي الإجمالي بإتيان جميع الاحتمالات نظراً إلى قيام الدليل من إجماع وغيره عندهم على عدم وجوبه.

وأما على ما يقتضيه التحقيق من كونه المتعين بعد تنجز التكليف بالواقع المعلوم إجمالاً المجهول تفصيلاً من غير فرق بين الحكم الأصولي والفرعي وأن المانع منه هو لزوم الاختلال أو الحرج من مراعاته فيما لا نقول بوجوبه كالشبهة الغير المحصورة أو الشبهة الكثير في الكثير، كما سيجيء تفصيل القول فيه عند التكلم في دليل الانسداد الذي أقاموه على حجية الخبر أو الظن مطلقاً أو في الجملة، فلا بد

مظنون الصدور، لأنّ تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة.

بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من والجواب عنه أولاً^(١) أن

من أن يؤخذ بكلّ ما يحتمل صدوره ولو موهوماً في غير مورد التعارض لعدم المانع منه في المقام أصلاً بل الاحتياط الكلّي في المقام ربما يوجب السّعة على المكلف لا الضيق كما لا يخفى، وبما يظنّ صدوره من المتعارضين أو يظنّ مطابقتها للواقع بينهما من حيث إنّ العمل بالخبر الصادر إنّما يجب من حيث كونه طريقاً إلى الواقع لا من حيث هو وليس هذا من جهة ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالظنّ، حتّى يقال إنّ كيف يتصور الترجيح بين ما لم يثبت حجّته من الأخبار المتعارضة، بل من جهة أنّه غاية ما يمكن الأخذ به من باب امثال الواقع المرّد، لأنّ الغرض عدم إمكان الاحتياط وإحراز الواقع على وجه اليقين لمكان التعارض.

ومما ذكرنا كلّ يظهر تطرّق المناقشة إلى قوله قدّس سرّه: (بل ربما يدعى) إلى آخره فإنّ المقام حقيق أن يقال بدل ما عرفت فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر يحتمل صدوره في غير مورد التعارض إلى آخر ما عرفت.

وربما يدعى وجوب العمل بخصوص مظنون الصدور بتوهم قيام الدليل على عدم وجوب الاحتياط في المقام، إلّا أنّ العذر في سوق التحرير على النمط المسطور عدم كونه في مقام التحقيق، بل في مقام مجرد ذكر وجوه المسألة أو كونه في مقام بيان ما اعتمد عليه في سالف الزّمان لا يبان ما يقتضيه التحقيق عنده لاحقاً من مقتضى العلم الإجمالي.

(١) ما أفاده في كمال الوضوح عند من تأمل في عنوان وجوب الأخذ بالسّنة

القطعية ويقول النبي صلى الله عليه وآله والوصي القائم مقامه، حيث إن إطاعة النبي صلى الله عليه وآله والولي ليست واجبة في قبال إطاعة الله جل شأنه على سبيل الاستقلال بحيث لو خالفهما المكلف لعوقب على مخالفتها زائداً على عقاب مخالفة الله الحاصلة من مخالفتها من حيث كون قولهما كاشفاً قطعياً عن حكم الله تبارك وتعالى، بل من حيث كونهما إطاعة الله نظراً إلى كون قولهما طريقاً إلى حكمه جل جلاله وكاشفاً عنه نظير كشف حكم العقل عن حكم الشرع، حيث إنه رسول في الباطن، كما أن الشرع رسول في الظاهر وعقل في الحقيقة فحيثية وجوب الأخذ بقولهما وعنوانه كونهما دليلين على حكم الشارع وموصلين إليه من غير أن يكون له مطلوية نفسية ذاتية في عرض حكم الله تعالى، بل التحقيق كون وجوب العمل بالكتاب أيضاً من حيث كونه دليلاً وطريقاً إلى حكم الله تبارك وتعالى، كما هو واضح فالعمل بالخبر الصادر يقيناً بالعلم التفصيلي عن الحجة إنما هو من حيث كونه عملاً بحكم الله تعالى الواقعي وامتنالاً له، فإذا علم إجمالاً بصدور أخبار كثيرة عن الحجج في بيان أحكام الله تعالى فيجب الأخذ بالأحكام المدلول عليها بتلك الأخبار حقيقة والأخذ بالأخبار إنما هو من حيث كونها كاشفة عنها وطريقة إليها، فإن علم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة وتكاليف شرعية عنهم عليهم السلام من غير أن يعلم باختصاصها بموارد الأخبار، بل علم بوجودها في موارد الأخبار وسائر الأمارات الكاشفة عن صدور الحكم عن الحجج، فالواجب الأخذ بجميع الأخبار والأمارات الكاشفة أو خصوص ما يحصل الظن منه بصدور الحكم فلا ينتج هذا الدليل حجية خصوص الخبر، بل ولا الاحتياط في خصوص الأخبار.

ونحن ندعي وجود العلم الإجمالي بصدور أحكام إلزامية كثيرة في ضمن تمام الأمارات الشاملة للأخبار وغيرها.

وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار، فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السلام إنما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي، وحينئذ نقول إن العلم الإجمالي^(١) ليس مختصاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام

(١) لما ادعى قدس سره العلم الإجمالي العام الشامل لموارد جميع الأمارات توجه عليه سؤال اختصاصه بموارد الأخبار من حيث إن العلم بالأحكام على سبيل الإجمال إنما نشأ وحصل من العلم الإجمالي بصدور أكثر تلك الأخبار، وإلا فلا موجب للعلم الإجمالي، إذ لا يعلم إجمالاً بمطابقة أكثر تلك الأمارات للواقع حتى يدعى العلم الإجمالي بالأحكام في مواردها أيضاً.

فاجاب قدس سره عن السؤال بعد تسليم وجود العلم الإجمالي في ضمن خصوص الأخبار بأن هناك علماً إجمالياً شاملاً لموارد الأخبار والأمارات والواجب مراعاته لا العلم الإجمالي الخاص، إذ في مراعاته مراعات للخاص بخلاف العكس كما هو ظاهر.

والشاهد على ما أفاده والدليل عليه أن العلم الإجمالي بوجود أحكام كثيرة صادرة عن الحجج عليهم السلام إنما حصل من العلم بأن الغرض من الرسالة في كل عصر وزمان بعث فيه رسول تبليغ الأحكام الإلهية والأوامر والنواهي الواقعية إلى العباد بحيث لا ينفك العلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب من العلم بما ذكر.

فالعلم ببعث الرسول ملازم للعلم بالتكاليف، فإذا علمنا برسالة الرسول المختار صلى الله عليه وآله فتعلم بتبليغه صلى الله عليه وآله تكاليف من الله عز وجل إلى العباد، فيكلفون بها من الله تبارك وتعالى من غير فرق بين الحاضر والغائب والموجود والمعدوم، فإذا لم يعلم بها تفصيلاً فيعلم بوجودها بين ما يحكى عنها من الأخبار وغيرها من غير اختصاص بإحداهما.

لا يقال: ما ذكر إنما هو قبل الاطلاع على حال الأخبار والعلم بصدور أكثرها عن الحجج عليهم السلام، وأما بعد العلم بصدور أكثرها عن الحجج عليهم السلام، فلا نسلم العلم بوجود أحكام كثيرة على وجه الإطلاق بحيث يشمل موارد الأمارات سلّمنا لكن لا نسلم كون الشبهة في المقام من الشبهة المحصورة لم لا يكون من غيرها، فلا يؤثر في وجوب الاحتياط، لأننا نقول العلم بصدور أحكام كثيرة في مضامين تلك الأخبار بملاحظة العلم الإجمالي بصدور أكثرها عن الحجج عليهم السلام لا ينافي بقاء العلم الإجمالي في موارد مجموع الأمارات، وإلا أمكن دعوى ارتفاع العلم الإجمالي عن موارد الأخبار من جهة العلم بكثير من الأحكام الشرعية المدلول عليها بالكتاب وسائر الأدلة العلمية وذلك من جهة كثرة المعلومات الإجمالية بحيث لا يحتمل اختصاصها بمراد الأخبار والكتاب وسائر الأدلة العلمية.

ومنه يظهر فساد ما يتخيل من كون الشبهة في المقام من الشبهة الغير المحصورة وإن كنت في شكّ ممّا ذكرنا من وجود العلم الإجمالي في مجموع الأمارات مضافاً إلى العلم الإجمالي الموجود في موارد خصوص الأخبار، فارجع إلى الضابط الذي ذكره قدس سرّه في الكتاب لتمييز موارد وجود العلمين عن موارد وجود العلم الواحد حتى تعلم صدق ما ادّعاه فإنه لا شبهة في بقاء العلم الإجمالي بعد عزل طائفة من الأخبار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال من الأحكام في الأخبار في مواردّها وضّمّ تمام الأمارات بباقي الأخبار وملاحظتها معها بعد عزل تلك الطائفة الخاصة.

وهذا دليل على وجود العلم الإجمالي الأعم، وإلا لم يبق علم بعد عزل تلك الطائفة الخاصة التي يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال في الأخبار فيها لا ما يزيد عليه ولا ما ينقص عنه، فإنه على كلّ من الوجهين لا يدلّ على وجود العلمين كما

كثيرة عن الأئمة عليهم السلام لوجود تكاليف كثيرة وحينئذ فاللزام أولاً الاحتياط ومع تعذره أو تعسره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة عليه السلام سواء كان المفيد للظن خبراً أو شهرة أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر وإنما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وإن لم يكن خبراً.

فإن قلت: المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا، وأما صدور لأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون.

هو واضح فمجرد وجود العلم الإجمالي بالتكاليف الكثيرة في مضامين الأخبار لا يكشف عن خروج سائر الأمارات عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي العام، وإلاّ أمكن اختصاص العلم في الأخبار بطائفة خاصّة منها كأخبار العدول مثلاً وخروج غيرها فإنّه لا ينبغي الإشكال في وجود العلم الإجمالي بالتكاليف في مضامين أخبار العدول مضافاً إلى العلم الإجمالي الموجود في مضامين تمام الأخبار فتدبر.

فإذا فرض تعلّق العلم الإجمالي بمجموع الأمارات فلا بدّ من رعايته في مضامينها على ما عرفت غاية الأمر كون الاحتياط في الأخبار أولى بالاهتمام من جهة العلم الإجمالي في مضامينها بالخصوص أيضاً ولكن مجرد كونها أولى بالاهتمام لا يمنع من الاحتياط في غيرها.

نعم يمكن أن يقال إنّ الاحتياط على هذا الوجه الكلّي يوجب الحرج الشديد، إذ يجب أن يؤخذ حينئذ بكلّ ما يثبت التكليف الإلزامي خبراً كان أو غيره لكنّه مضافاً إلى اقتضائه رعاية الاحتياط في خصوص الأخبار وإلقائه في غيرها، كما سيجيء الكلام فيه لا تعلّق له بدعوى اختصاص العلم الإجمالي بموارد الأخبار.

قلت أولاً: العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا إلا أن العلم الإجمالي حاصل أيضًا في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر المجردة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، وليست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الإجمالي في المجموع مستندًا إلى بعضها وهي الأخبار، ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر كان العلم الإجمالي بحاله فهنا علم إجمالي حاصل في الأخبار وعلم إجمالي حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الأمارات المجردة عن الخبر.

فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني وعدم الاختصار على مراعاة الأول. نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شيء محرمة في قطع غنم بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، وعلمنا أيضاً بوجود شيء محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، والكاشف عن ثبوت العلم الإجمالي في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً، من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها أيضاً.

وحينئذ فلا بد من أن نجري حكم العلم الإجمالي في تمام الغنم، إما بالاحتياط أو بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط وما نحن فيه من هذا القبيل.

ودعوى أن سائر الأمارات المجردة لا مدخل لها في العلم الإجمالي وأن

هنا علماً إجمالياً واحداً بثبوت الواقع بين الأخبار خلاف الإنصاف.
وثانياً: أن اللازم من ذلك^(١) العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به.

وحينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مضمون الصدور، فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور.
وثالثاً: أن مقتضى^(٢) هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف،

(١) لا يخفى عليك أن هذا الجواب مبني على الإغماض عما يقتضيه التحقيق من كون النتيجة بعد تسليم اختصاص العلم الإجمالي بمضامين الأخبار الاحتياط الكلي، لا الاقتصاد على خصوص موارد الظن.

وقد عرفت الإشارة إلى استقامة ما أفاده بعد وضوح كون العمل بالخبر الصادر يقيناً من حيث كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فالعبرة بما يظن مطابقته للواقع من الأخبار، لا ما يظن بصدورها كما يقوله المستدل بالوجه المزبور.

(٢) لما كان عنوان الأخذ بالخبر بمقتضى هذا الوجه رعاية الاحتياط اللازم في مضامين الأخبار من جهة العلم بصدور أكثرها عن الحجج عليهم السلام وكون مضامينها أحكام الله تعالى، فلا يتعدى عما يقتضي الوجوب والتحريم من الأخبار، ضرورة عدم تطرق الاحتياط اللازم في الأخبار الغير المتضمنة للأحكام الإلزامية. ومن هنا قيد المعلوم بالإجمال بالأخبار المثبتة للتكاليف الإلزامية المخالفة للأصول، مع أن معنى حجية الخبر هو الأخذ بمقتضاه من غير فرق بين الأحكام المدلول عليها، فهذا المعنى لا يمكن إثباته بهذا الوجه، فلا معنى للاستدلال به.
نعم هنا حكم إلزامي متعلق بغير الحكم الإلزامي أيضاً سواء كان واقعياً أو

لأنه الذي يجب العمل به، وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف، فلا يجب العمل بها نعم يجب الإذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها، وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار^(١) على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية.

ظاهرياً وهو وجب الالتزام به على ما هو عليه، فإنه من الحكم الأصولي حقيقة ومن فروع تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما جاء به وبلغه عن الله تبارك وتعالى من غير فرق بين كون ما جاء به حكماً إلزامياً وغيره، فلا تعلق له بدليل حجية الخبر ولا يمكن إثباته به.

نعم دليل حجتيه فيما فرض كون مدلوله هي الحجة عند الشارع لا وجوب الاحتياط يثبت الحكم الشرعي في مرحلة الظاهر من غير فرق بين الإلزام وغيره فيلتزم به كذلك، كما أنه يلتزم بالحكم الواقعي على نحو ثبوته في موارد الأخبار على تقدير عدم قيام الدليل على حجيتها من غير فرق بين كون مفادها الإلزام وغيره وإن علمنا بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام ومطابقته للواقع وهذا أمر ظاهر.

(١) لما كان مفاد الوجه المذكور على ما عرفت الاحتياط في موارد الأخبار المثبتة للتكليف الإلزامي لا حجية خبر الواحد، فلا محالة لا يعارض الدليل الموجود في المسألة وإن كان عموماً من العمومات الكتابية والسنة القطعية أو إطلاقاً من إطلاقاتها لرجوع المعارضة إلى معارضة الأصل والدليل، ومن هنا قال قدس سره ما قال من عدم وفاء هذا الوجه لإثبات حجتيه الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية، كما أنه لا ينهض لرفع اليد به عن مقتضى الأصول العملية فيما إذا اقتضت التكليف كالاتصحاب المقتضي للتكليف الإلزامي أو أصالة الاحتياط المقتضية للجمع بين المحتملين في دوران الأمر بين

والحاصل أن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفة الأصول العملية والأصول اللفظية مطلقاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية، بل كلها فانتظر.

الثاني: ما ذكره في الوافية مستنداً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعه كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه:

«قال الأول: أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيما بالأصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمناجر والأنكحة ونحوها، مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان» انتهى.

ويرد عليه:

أولاً: أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع

المتباينين، فإذا دلّ الخبر على وجوب أحدهما لم يجز رفع اليد به عن الآخر، بل يجب الإتيان به كما إذا لم يكن هناك خبر وهذا بخلاف ما لو كان مفاد الدليل حجية الخبر فإنه يثبت به مدلوله في مرحلة الظاهر ويرفع اليد به عن مقتضيات الأصول لفظية كانت أو علمية، كما يسلكه القائل بحجية الخبر ويزعمه وإن كان لنا كلام فيما أفاده قدس سره، من كون لازم حجية الظن بقول مطلق وإن كان اعتباره من حيث العجز عن تحصيل العلم جواز رفع اليد به عن الأصول اللفظية سيجيء عند الكلام في دليل الانسداد، كما نتكلم فيما ذكره قدس سره فيما سيجيء من كون لازم حجية الظن الرجوع إلى الأصول العلمية في موارد فقده إذا كان بقدر الكفاية أو رفع الإجمال به في الألفاظ المجملة.

الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، كما عرفت في الجواب الأول عن الوجه الأول، وإلا لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي كأخبار العدول مثلاً، فاللازم حينئذٍ إما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطية، وإما العمل بكل خبر ظن صدوره^(١) مما دل على الجزئية أو الشرطية، إلا أن يقال إن المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط.

وثانياً: أن مقتضى^(٢) هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط

(١) بعد البناء على كون المعلوم بالإجمال في خصوص الأخبار إغماضاً عما عرفت في الجواب عن الوجه من اختصاص العلم الإجمالي بمضامين الأخبار والمنع من اختصاصه في مضامين الأخبار المشروطة بما ذكره من الشروط وإن كان هناك علم إجمالي خاص في مضامينها والإغماض عما يقتضيه العلم الإجمالي من الأخذ بكل خبر كان من أطراف الشبهة بعد العجز عن تعيين الصّادر وتميزه عن غيره، كما هو المفروض يجب الأخذ بما ظنّ مطابقته للواقع من الأخبار، لا بما ظنّ بصدوره وإن لم يظنّ بمطابقته للواقع، حيث إن عنوان الأخذ بالأخبار الصّادرة هو كشفها عن الواقع، لا من حيث هو حسبما عرفت في طي الجواب عن الوجه الأول، فلعلّ ما أفاده إغماض عما يقتضيه التحقيق في المقام وتسليم لما يقوله الخصم.

(٢) ما أفاده قدّس سرّه من قصر مقتضى الدليل المذكور على ما يثبت الأجزاء والشرائط والموانع للماهيات وعدم عمومها لما ينفي أحد الأمور المذكورة لخروجه عن أطراف العلم ممّا لا خفاء فيه أصلاً، مع أن معنى حجّة الخبر إثبات

والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمهما خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية.

والثالث: ما ذكره بعض المحققين^(١) من المعاصرين في حاشيته على المعالم

ما دلّ عليه مطلقاً من غير فرق بين أن يكون مدلوله الإثبات أو النفي سواء على القول بالاشتغال في ماهيات العبادات أو البراءة، كما يقول به المستدلّ وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور المقتضى للأخذ بالأخبار المثبتة للماهيات بعنوان الاحتياط سيما إذا اقتضى الأصل خلافه، كما لا يثبت به الأخذ بالأخبار الغير المتضمنة لحكم الماهيات وإن اقتضت الإلزام فضلاً عما لا يقتضيه، ودعوى الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل في المقام كما ترى، وأيضاً لا يثبت به العمل بالخبر المقتضي للحرمة مثلاً فيما كان هناك عموم أو إطلاق ينفيها سواء كان في المعاملات أو العبادات على مذهب الأعني في ألفاظها إذا وجد هناك شرائط التمسك بالإطلاق، ولعله قدّس سرّه طوى ذكر هذا الاعتراض اعتماداً على ما أفاده في الإراد على الوجه الأوّل المشترك مع هذا الوجه في النتيجة، كما أشار بقوله سابقاً وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور إلخ.

(١) الأولى نقل كلامه بألفاظه ولو يأسقاط مكرّراته أو ما لا تعلق له بالمقام قال قدّس سرّه في تعليقاته على المعالم في عداد الوجوه على حجّة الأخبار «السادس: أنّه قد دلت الأخبار القطعية والإجماع المعلوم من الشيعة على الرجوع إلى الكتاب والسنة، بل ذلك ممّا اتّفقت عليه الأئمة وإن وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة، وذلك ممّا لا ربط له بالمقام وحيثنّ نقول إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع إليهما في الغالب تعيّن الرجوع إليهما على الوجه المذكور حملاً لما دلّ على الرجوع إليهما على ذلك وإن لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفة الرجوع إليهما تعيّن الأخذ به

وكان بمنزلة الوجه الأول وإذا انسدَّ سبيل العلم به أيضاً وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع إليهما لزوم الانتقال إليه والأخذ بمقتضاه وإن لم يفد الظن بالواقع تنزلاً من العلم إلى الظن، مع عدم المناص من العمل وإلا لزم الأخذ بهما والرجوع إليهما على وجه يظنّ منهما بالحكم على أيّ وجه كان، لما عرفت من وجوب الرجوع إليهما حيثنّذ، فينزل إلى الظنّ وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق الظنّ المتعلّق بهما حجة، فيكون المتّبع حيثنّذ هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ منهما، والحاصل أنّ هناك وجهين:

أحدهما: الرجوع إليهما على وجه يعلم منه بأداء التّكليف من أوّل الأمر، إمّا لكون الرجوع إليهما مفيداً للعلم بالواقع أو القيام دليل على الرجوع إليهما على وجه مخصوص سواء أفاد اليقين بالواقع أو الظنّ به أو لم يفد شيئاً منهما. ثانيهما: الرجوع إليهما على وجه يظنّ معه بذلك، وذلك بعد انسداد سبيل العلم إلى الأوّل مع العلم ببقاء التّكليف المذكور، فينزل في حكم العقل إلى الظنّ به.

فإن سلّم انسداد سبيل الوجه الأوّل على وجه يكتفى به في استعلام الأحكام كما يدعيه القائل بحجّية مطلق الظنّ، فالمتّبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظنّ بالطريق أو بالواقع وإن ترتب الوجهان على حسب ما مرّ من التّفصيل، وحيثنّذ فالواجب الأخذ بمقتضى الظنّ المذكور بخصوصه في استنباط الأحكام من غير تعدية إلى سائر الظنّون.

فإن قلت: إنّنا نمنع وجوب الأخذ بالكتاب والسنة مطلقاً ولو مع عدم إفادتهما اليقين بالحكم ولم يقدّم دليل قاطع وقيام الإجماع على وجوب الرجوع إليهما من القائل بحجّية مطلق الظنّ، والظنّ المخصوص لا يفيد حجّيتهما بالخصوص، إذ

القائل بحجّة مطلق الظن لا يقول بحجّته من حيث الخصوصية وإنما يقول به من جهة اندراجهِ تحت مطلق الظن، والقائل بحجّة الظن الخاص لا يثبت بقوله إجماع مع مخالفة الباقيين ولم يَقم دليلاً قطعاً حتّى يثبت به ذلك والقول بدلالة الأخبار القطعية عليه ممنوع أقصى الأمر دلالتها على حجّة ذلك بالنسبة إلى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم، وحينئذٍ قد يقال بحصول العلم بالنسبة إليهم، إذ لا بعد في احتفافها إذن بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدمه، غاية الأمر حجّة الظن الحاصل بالنسبة إليهم وذلك غير الظن الحاصل لنا للاحتياج إلى ضمّ ظنون عديدة لم يكن محتاجاً إليها حينئذٍ ولا دليل على حجّيتها عندنا، إلا ما دلّ على حجّة مطلق الظن.

قلت: المناقشة فيما ذكرنا واهية إذ انعقاد الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة بالنسبة إلى زماننا هذا وما قبله من الأمور الواضحة الجليّة، بل ممّا يكاد يلحق بالضروريّات الأولى وليس بناء الإيراد على إنكاره حيث إنّهُ غير قابل للمنع والمنازعة، ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبني، فإنّ منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظن لا الخصوصية فيهما، فلا يقوم إجماع على اعتبار الظن الحاصل منهما بخصوصيّة، وفيه أنّه بعد قيام الإجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصددهِ إذ ليس المقصود دعوى الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة لخصوصيّة لهما، بل المدعى قيام الإجماع بالخصوص على وجوب الرجوع إليهما لكون الظن الحاصل منهما حجّة ثابتة بالخصوص، إذ لا حاجة إذا في إثبات حجّيتهما إلى ملاحظة الدليل العقلي المذكور، بل هو ثابت بالإجماع القطعي فيكون ظناً ثابتاً بالدليل وليس نعني بالظن الخاص، إلا ما يكون حجّيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجّة بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية الحاصلة فيه لا من جهة عامة

وهو واضح لا خفاء فيه، فإذا ثبت حجبة الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنده ولم يتعين عندنا طريق خاص في الاحتجاج بهما كان قضية حكم العقل حجبة الظن المتعلق بهما مطلقاً حسبما قررنا.

وأما المناقشة في الأخبار الواردة في ذلك، فإن كان من حيث الإسناد فهي واهية جداً وكذا من جهة الدلالة إذ من البين بعد ملاحظة فهم الأصحاب وعملهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعاً وليس جميع تلك الأخبار من قبيل الخطاب الشفاهي لمحضر الحاضرين ويتوقف في شموله للغائبين على قيام الإجماع، ومع الغرض عن ذلك ف فيما ذكرنا من الإجماع المعلوم كفاية في المقام، وكيف كان فإن سلم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع أولاً على حجبة الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الأحكام حسبما ندعيه، كما سيأتي الإشارة إليه فقضية حكم العقل هو حجبة الظن المتعلق بهما من أي وجه كان على ما يقتضيه الدليل المذكور والمقصود بالاحتجاج المذكور بيان هذا الأصل وبعد ثبوته لا وجه للرجوع إلى شيء من سائر الظنون، إذ لا ضرورة إليها ولم يقم عليها دليل خاص، فإن قلت القدر المسلم الرجوع إلى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقضي ذلك بحجبة الظن الحاصل منهما مطلقاً، بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الإجماع عليه فيقتصر من الكتاب على خصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذي يعتمد مزكى رجاله، فلا يعم سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة وحيث نقول لا يكفي الظن المذكور، لأن المعلوم بإجماع الشيعة، بل الأمة والأخبار القطعية وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة الواقعية التي هي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره ولا فرق في ذلك بين أن يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي أو الظن به، بل وإن لم يفد أحدهما وليس شيء من

ذلك من باب الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد، فإذا انسَدَ باب العلم بالسنة الواقعية فاللّازم الأخذ بالظن بكونها سنة، ومن المعلوم أنّ الظن الحاصل من الشهرة وأخواتها من الظنون المطلقة مساوية مع الأخبار في كونها كاشفة ظناً عن السنة الواقعية أعني القول أو الفعل أو التقرير الصادرة من المعصوم عليه السلام، فهذا هو الاستدلال المشهور لحجية الظن المطلق في الأحكام الواقعية، مع اختلال وفساد في تقريره من جهة أنّ وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة ليس لذاته، بل لأجل ثبوت التكليف بالأحكام الواقعية الموقوف معرفتها على الرجوع إلى الكتاب والسنة إلى أن قال قلت بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الأخبار وساق الكلام إلى أن قال فإن قلت إنّ قضية ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة هو الرجوع إلى ما علم كونه كتاباً وسنة وإن كان الأخذ منهما على سبيل الظن، فلا عبرة بالكتاب الواصل إلينا على سبيل الظن حسبما أشاروا إليه في بحث حجية الكتاب، وكذا ينبغي أن لا يعتبر من السنة، إلّا ما نقل إلينا على وجه اليقين من المتواتر أو المحفوف بقرينة القطع وحيثئذ، فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالأحكام وإن كان استنباط الحكم على سبيل الظن، فلا بدّ إذا من الرجوع إلى مطلق الظن قلت لا ريب أنّ السنة المقطوع بها أقلّ قليل وما يدلّ على الرجوع إلى السنة في زماننا يفيد أكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة بإجماع الفرقة واتّفاق القائل بحجية مطلق الظن والظن الخاص، فلا وجه للقول بالاعتصار على السنة المقطوعة، وبذلك يتم التقريب المذكور» انتهى ما أردنا نقله من كلامه، وهو كما ترى وإن كان مشبه المراد حيث إنّه قد يظهر منه أنّ محلّ البحث في حجية ظواهر الكتاب والسنة

وهي لا تعلق لها بما نحن فيه، وقد يظهر منه كون محلّ بحثه في كشف الأخبار الظنية وحكايتها من حيث إسناد الراوي عن السنة الواقعية وأن ما يحكيه المخبر عن المعصوم عليه السلام من السنة يجب الاعتماد عليه والعمل به من حيث كشفه ظناً عن السنة بالنظر إلى الحكاية الظنية، كما هو المقصود بالبحث في المقام، إلا أنه بعد التأمل في أطراف كلماته ومجموعها يظهر ممّا أفاده تعلق قصده بإثبات حجّة الظنّ الخبري من حيث السنة، أمّا من جهة كونه من الظنون المخصوصة من حيث قيام الإجماع من القائل بحجّة الظنّ الخاص والظنّ المطلق على حجّيته كما هو ظاهر بعض كلماته وإن كان التمسك بمثل الإجماع المذكور كما ترى.

وأما من جهة إجراء دليل الانسداد في التكليف المتعلق بالمسألة الأصولية أعني وجوب العمل بالسنة بتقريب أنه بعد الفراغ عن ثبوته وانسداد طريق العلم إليها في الغالب، وكذا الظنّ الخاص لا بدّ من الرجوع إلى الأخبار الغير العلمية الكاشفة عنها على سبيل الظنّ، إذ هو الأقرب إلى العلم في حكم العقل بعد انسداد الطريق إليه وعدم نصب الشارع ما يقوم مقامه عند تعذّر تحصيله، كما يستظهر من بعضها أيضاً وإن توجه عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدّس سرّه من أنّ التكليف المتعلق بالعمل بالسنة إنّما هو من حيث كونها كاشفة عن الحكم الواقعي المدلول عليه بها لا من حيث ذاتها مع أنّ مقتضاه العمل بكلّ ما يكشف ظناً عن السنة الواقعية لا خصوص الأخبار، مع أنّ كلّ أمانة كاشفة عن الحكم الواقعي كاشفة عن السنة بعد العلم ببيان النبي صلى الله عليه وآله لأحكام جميع الوقائع، كما هو المعلوم عندنا وإليه أشار شيخنا قدّس سرّه بقوله: (والحاصل أن مطلق الظنّ بحكم الشارع) إلى آخره، ودعوى عدم العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية في غير مضامين الأخبار قد عرفت فسادها بما فصلّ في الجواب عن الوجه الأوّل الذي اعتمد عليه شيخنا قدّس سرّه في سابق الأيّام، فلا حاجة إلى إطالة البحث والكلام.

لإثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً وقد لخصناه لطوله وملخصه: «أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع، بل الضرورة والأخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة المذكورة وحينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظن الخاص به فهو، وإلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما» * هذا حاصله.

وقد أطلال قدس سره في النقض والإبرام بذكر الإيرادات والأجوبة على هذا المطلب.

ويرد عليه أن هذا الدليل بظاهره عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذي ذكره لحجية الظن في الجملة أو مطلقاً، وذلك لأن المراد بالسنة هو قول الحجة أو فعله أو تقريره فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولاً لأحدهما، فإذا ظننا أن مؤدى الشهرة أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره وجب الأخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها التي تسمى خبراً وحديثاً في الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من أمانة لا يظن كونها مدلولاً لأحد الثلاثة، كما إذا ظن بالأولوية العقلية أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام، إذ رب حكم واقعي لم يصدر عنهم وبقي مخزوناً عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جداً للعلم العادي بأن هذه المسائل

العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب أو ببيان الحجة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فكل ما ظن من أمانة بحكم الله تعالى، فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

والحاصل أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية.

فإن قلت: المراد بالسنة الأخبار والأحاديث والمراد أنه يجب الرجوع إلى الأخبار المحكية عنهم فإن تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو وإلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت: مع أن السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره لا حكاية أحدها يرد عليه أن الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دلّ على الرجوع إلى قول الحجة وهو الإجماع، والضرورة الثابتة من الدين أو المذهب.

وأما الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالإجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل، فإن غاية الأمر دعوى إجماع الإمامية عليه في الجملة، كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل السيد وأتباعه قدست أسرارهم.

وأما دعوى الضرورة من الدين والأخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها، ولعل هذه الدعوى قرينة على أن مراده من السنة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره لا حكايتها، التي لا توصل إليها على وجه العلم.

نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلمية لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية.

يرد عليه أنه أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذي ذكره لحجية الظن ومفاده ليس إلا حجية كل أمانة كاشفة عن التكليف الواقعي.

وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار حتى لا يثبت به غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلاً عقلياً على حجية خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه فراجع.

هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الآخر.

والإنصاف أن الدال منها^(١) لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء ولا يكون عندهم موجباً للتحير والتردد، الذي لا ينافي حصول مسمى الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك الصلاة فافهم، وليكن على ذكر منك لينفعك فيما بعد.

(١) المراد بمؤدى الخبر الذي تعلق به الوثوق والاطمئنان مضمونه من حيث الحكاية عن السنة لا الحكم الواقعي الذي تضمنه السنة المحكية، فإنه لا تعلق له بالمقام أصلاً، كما عرفت تفصيل القول فيه في ابتداء البحث عن مسألة حجية أخبار الآحاد وأن الكلام فيها من حيث الحكم بصدق الراوي في الحكاية وهو المراد بالواقع أيضاً في قوله قدس سره: (والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً، كما هو واضح لا الحكم الواقعي كما ربما يتوهمه من لا خبرة له).

الثاني: حجية مطلق الظن

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

الأول: أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو

(١) ما أفاده من باب المثال على تقدير عدم الكلية والإهمال في النتيجة لأن المعين لا ينحصر فيه على هذا القدر، كما سيجيء تفصيل القول فيه.

ثم إن ذكر الوجوه الأربعة غير الوجه الثالث في كلمات القدماء والمتأخرين من الخاصة والعامة عدداً جمع من متأخري المتأخرين إنما هو لإثبات حجية الظن الخبري وإن لم يكن الوجوه بأسرها ناظرة إليه، إلا أنهم أقاموها لإثبات حجية الخبر بأخذه في عنوان الدليل أو إرجاعه إليه، كما صنعه في المعالم عند الاستدلال بالدليل الرابع لإثبات حجية الخبر وإن كان الصواب في تحريرها ما صنعه جمع من متأخري المتأخرين، ثم إن الوجهين الأولين بل الثالث على تأمل لا يفرق في مفادهما بين التمكن من تحصيل العلم والظن الخاص في غالب الأحكام، أو في المسألة الشخصية والحكم الشخصي وعدم التمكن منهما وعدم التزام المستدل بهما بما ذكر لا يوجب، إلا نقضاً عليه أو هو مع إيراد عليهما على تقدير الاتفاق على عدم الالتزام بمفادهما عند التمكن من تحصيل العلم أو الظن الخاص، وما ستعرفه من المحقق القمي قدس سره من أخذ مقدمات دليل الانسداد في سائر الوجوه العقلية، لا تعلق له بكلامهم في الاستدلال بالوجوه المذكورة، مع أنه لا معنى له بناء على ما أفاده قدس سره من جعلها دليلاً مستقلاً في قبال الدليل

التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل، أو لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وقد جعل في النهاية كلاماً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلوب.

وأجيب عنه بوجوه:

أحدها: ما عن الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى، وأن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين والتقيح العقلين احتياط مستحسن لا واجب. وهو فاسد لأن الحكم المذكور^(١) حكم إلزامي أطبق العقلاء على الالتزام

المذكور وإن زعم قدس سره عدم التنافي بين الأمرين، كما سيجيء الإشارة إليه. (١) فساد منع الكبرى وكون الحكم المذكور إلزامياً أطبق عليه العقلاء والعلماء في جميع أمورهم مما لا يحتاج إلى البيان من غاية وضوحه، ومن هنا استدلكوا على وجوب المعرفة بوجهين:

أحدهما: أن شكر المنعم من حيث ذاته لازم في حكم العقل، ويتوقف على معرفة المنعم فيجب من باب المقدمة.

ثانيهما: أن شكر المنعم واجب من حيث إن تركه في معرض زوال النعمة والضرر، فإذا كان واجباً وجب المعرفة من باب المقدمة، وحكموا بوجوب النظر في أمر من يدعي النبوة من حيث إن تركه في معرض الضرر ويجب دفعه عقلاً، فيجب النظر لدفعه، والمفروض أنه لا يمكن إثبات وجوبه بالشرع، كما هو واضح، فلو لم يجب عقلاً لم يكن لله على غير الناظر حجة، فيلزم إقحام الأنبياء وإثبات نبوة النبي اللاحق بإخبار النبي السابق لا يجدي جدلاً، إذ ينقل الكلام إلى طريق إثبات نبوة السابق.

به في جميع أمورهم وذم من خالفه، ولذا استدل به المتكلمون في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن الله على غير الناظر حجة، ولذا خصوا النزاع في الحظر والإباحة في غير المستقلات العقلية بما كان مشتتاً على منفعة وخالياً عن أماراة المفسدة، فإن هذا التقييد يكشف عن أن ما فيه أماراة المضرة لا نزاع في قبحه بل الأقوى، كما صرح به الشيخ في العدة^(١) في مسألة الإباحة والحظر والسيد في الغنية وجوب دفع الضرر المحتمل وببالي أنه تمسك في العدة بعد العقل بقوله تعالى ولا تلقوا إلخ.

(١) ما أفاده قدس سره من تسرية الحكم إلى الضرر المحتمل، وأنه مما يجب دفعه في حكم العقل لا بد من أن يحمل على الإهمال من حيث الضرر الدنيوي والأخروي، ومراتب الاحتمال في الضرر الدنيوي وأقسامه، فإن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الأخروي مما لا شبهة فيه، كما يرشد إليه اتفاقهم في مسألة وجوب النظر مع أنها ليست مفروضة في خصوص الظن بصدق المدعى، كما لا يخفى كحكمه بدفع الضرر المشكوك الدنيوي في الجملة لا مطلقاً، كيف وستعرف تصريحه بعدم اعتناء العقلاء باحتمال الضرر الدنيوي مع ظن السلامة، هذا وستعرف شرح القول في ذلك من قريب.

نعم كلام الشيخ قدس سره في العدة لا يأبى عن ذلك، فإنه بعد ما اختار القول بالوقف من جهة العقل في مسألة الحظر والإباحة في الأشياء المشتتة على المنفعة الخالية عن أماراة المفسدة وفاقاً لجماعة وشيخه أبي عبد الله قال ما هذا لفظه: «والذي يدل على ذلك أنه قد ثبت في العقول أن الإقدام على ما لم يؤمن المكلّف كونه قبيحاً مثل إقدامه على ما يعلم قبحه ألا ترى أن الإقدام على الإخبار بما لا يعلم صحته يجري في القبح مجرى من أخبر مع علمه بأن خبره على خلاف ما أخبر به

على حدّ واحد، وإذا ثبت ذلك وفقدنا الأدلة على حسن هذه الأشياء قطعاً ينبغي أن يجوز كونها قبيحة وإذا جوزنا ذلك فيها قبح الإقدام عليها، فإن قيل نحن نأمن قبحها، لأنها لو كانت قبيحة لم يكن إلا لكونها مفسدة لأنه ليس لها جهة قبح يلزمها مثل الجهل والظلم والكذب ولو كانت قبيحة للمفسدة وجب على القديم تعالى أن يعلمنا ذلك، وإلا قبح التكليف فلما لم يعلمنا ذلك علمنا حسننا عند ذلك وذلك يفيدنا الإباحة قبل لا يمنع أن يتعلّق المفسدة بإعلامنا جهة الفعل على التفصيل فبقبح الإعلام ويكون المصلحة لنا في التوقّف في ذلك والشكّ وتجويز كلّ من الأمرين»، انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدّس سرّه.

وهو كما ترى لا يأبى الشمول لبعض مراتب الاحتمال الموهوم وإن كان آياً لشمول جميع مراتبها، فإن مع الاطمئنان يحصل الأمن فتدبر، وأمّا تمسّكه بعد العقل بالآية الشريفة فليس له عين ولا أثر في النسخة الموجودة عندي مع أن في الاستدلال بها ما لا يخفى، فإن الاستدلال بما يثبت الحكم للموضوع النفس الأمري الواقعي لإثبات الحكم في صورة احتمال وجود الموضوع كما ترى.

وقال قدّس سرّه في العدة في آخر المسألة: «واستدلّ كثير من الناس على أن هذه الأشياء على الخطر أو الوقف بأن قالوا قد علمنا أن التحرز من المضار واجب في العقول وإذا كان ذلك واجبا لم يحسن منا أن نقدم على تناول ما لا نأمن أن يكون سمّاً قاتلاً فيؤدّي ذلك إلى العطب، لأننا لا نفرق بين ما هو سمّ أو غذاء وإنّما ينظر ذلك إعلام الله تعالى لنا ما هو غذاء والفرق بينه وبين السموم واعتراض من خالف في ذلك بهذا الاستدلال بأن قال يمكننا أن نعلم ذلك بالتجربة إلى أن قال بعد جملة كلام له والنقض والإبرام على الوجه المذكور، فالمعتمد في هذا الباب ما ذكرناه أولاً في صدر هذا الباب» انتهى كلامه رفع مقامه.

ثم إن ما ذكره من ابتناء الكبرى^(١) على التحسين والتفبيح العقليين غير ظاهر، لأنّ تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والأخروية مما دلّ عليه الكتاب والسنة مثل التعليل في آية النبا، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، بناء على أن المراد العذاب والفتنة الدنيويان، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ﴾، إلى غير ذلك.

(١) مراده قدّس سرّه من تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والأخروية لا بدّ أن يكون أعمّ من التحريم الإرشادي العقلي أو خصوص الإرشادي، ضرورة عدم تصوّر التحريم الشرعي بالنسبة إلى المقطوع من الضرر الأخروي فضلاً عن المظنون أو المحتمل منه، بل الأمر بالنسبة إلى تعريض النفس للمهالك الدنيوية أيضاً كذلك، فإنّ الضرر الدنيوي وإن كان قابلاً لتعلق الوجوب الشرعي بدفع المظنون منه، بل المشكوك منه من باب الموضوعيّة، إلّا أنّه خلاف ما يستفاد من الأدلّة، فإنّ ما ذكره من الآيات على تقدير دلالتها على حكم التعريض المدعى صدقه في صورة الظنّ بالضرر لا يدلّ، إلّا على الطلب الإرشادي وأكثرها يرجع إلى الإبعاد على ترتيب لوازم مخالفة الشارع، مع أنّه قد يمنع من دلالتها على حكم صورة الظنّ سيّما آية التهلكة، ثمّ إنّّه قد يناقش في الابتناء الذي أفاده بقوله: (بناء على أن المراد) إلى آخره، مضافاً إلى ظهور الفتنة فيما أفاده بأنّ المدعى أعمّ من الضرر الدنيوي والأخروي، فالاستدلال يتمّ على كلّ تقدير.

* سورة البقرة: الآية ١٩٥.

* سورة النور: الآية ٦٣.

* سورة الأنفال: الآية ٢٥.

* سورة آل عمران: الآية ٢٨.

* سورة النحل: الآية ٤٥.

نعم التمسك في سند الكبرى^(١) بالأدلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الأدلة العقلية، لكن الظاهر أن مراد الحاجبي منع أصل الكبرى، لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه، ولا يبعد عن الحاجبي^(٢) أن يشبه عليه حكم العقل الإلزامي بغيره بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن والقيح، والمكابرة في الأول ليس بأعظم منها في الثاني.

ثانيها: ما يظهر من العدة والغنية^(٣) وغيرهما من أن الحكم المذكور مختص بالأمور الدنيوية، فلا يجري في الأخروية مثل العقاب.

وهذا كسابقه في الضعف فإن المعيار هو الضرر مع أن المضار الأخروية

(١) ما أفاده قدس سره واضح لا خفاء فيه أصلاً فإن الافتراق بين الدليل العقلي والشرعي إنما هو بالكبرى، فإن ملاك الدليّة إنما هو بها لا بالصغرى ولا بالمجموع، غاية ما هناك تسمية ما يكون الكبرى فيه فقط عقلياً بالعقل الغير المستقل في اصطلاحهم نظراً إلى عدم كفايته في الإنتاج، وإلا لم يعقل عدم الاستقلال فيما يحكم به العقل وتسمية ما يكون المقدّمتان فيه عقلياً بالعقل المستقل، كما في مسألة التحسين والتفجيج العقليين مع ثبوت الملازمة بحكم العقل.

(٢) لا خفاء فيما أفاده قدس سره وإنما العجب من حكمه بأن حكم العقل في المسألة استحساني، مع أنه منكر لأصل حكم العقل رأساً، فإنه مع إنكاره الرأسي كيف تصوّر ما حكم به، اللهم إلا أن يقال إن الجواب الإغماضي لا يتوقف على التصور التحقيقي فتدبر.

(٣) لم أر الجواب المذكور والفرق بين الضّررين في النسخة الموجودة عندي من عدة الشيخ قدس سره، فلعلّ ما كان عنده قدس سره من النسخة مغاير لما عندي، ولا ريب في لزوم تصديقه.

أعظم، اللهم إلا أن يريد المجيب ما سيجيء من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلاً على التكليف به بخلاف المضار الدنيوية التابعة لنفس الفعل أو الترك علم حرمة، أو لم يعلم أو يريد أن المضار الغير الدنيوية^(١) وإن لم تكن خصوص العقاب مما دل العقل والنقل على وجوب إعلامها على الحكيم وهو الباعث له على التكليف والبعثة.

لكن هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى لا الكبرى.

ثالثها: النقض بالأمارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق^(٢)، والقياس على مذهب الإمامية.

(١) هذا منبئ على كون المراد من العقاب خصوص ما يستحقه المكلف للمعصية من الدخول في النار أو العذاب والعقوبات التي يلحقه في عالم البرزخ إلى ورود جهنم، لا مثل انحطاط الشأن والمرتبة بحسب الدرجات العالية والبعث عن مراتب قرب ساحته جلّ جلاله والحرمان عن الفيوضات الغير المتناهية، أو خصوص دخول النار لا غيره، ثم إن الباعث على التكليف وبعث الرسل إنما هو تكميل النفوس وحصول الاستعداد لها لفيضان رحمة الحق جلّت عظمتها والشبهة بالمبدأ الموجب لقرب حضرته الذي هو منتهى المقصود، فدفع المضار الأخروية مما يترتب على هذا المقصود كجلب المنافع الأخروية، وليس مما يقصده بالتكليف والبعث أولاً وبالذات فلعل مراده قدس سرّه ما ذكرنا، لا ما ربما يستظهر من العبارة في بادي النظر.

(٢) غرضه قدس سرّه مجرد التمثيل ومثالية الأول إنما هي على سبيل الإهمال، كيف وقد صرح قدس سرّه بحجّة خبر الفاسق في الجملة في مواضع من كلماته، بل وكذا غيره من الإمامية، وقد عرفت قول المحقق إنّه ما من مصنف، إلا ويعمل بخبر المجروح، وكذا قول الشيخ وغيره من الأصحاب رضوان الله عليهم.

وأجيب عنه تارة بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم، وأخرى بأن الشارع إذا ألغى ظنا تبين أن في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به.

ويضعف الأول^(١) بأن دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسألة انسداد فيها باب العلم وإن لم ينسد في غيرها الظاهر أنه خلاف مذهب الشيعة، لا أقل من كونه مخالفاً لإجماعاتهم المستفيضة، بل المتواترة كما يعلم مما ذكره في القياس.

والثاني: بأن إتيان الفعل حذراً^(٢) من ترتب الضرر على تركه أو تركه حذراً

(١) الجواب المذكور للمحقق القمي قدس سره ولا يبعد أن يكون مراده من الانسداد، كما سيجيء هو الانسداد الغالب لا الشخصي، إلا أن مبنى الدليل لما لم يكن على فرض الانسداد أصلاً فضلاً عن الغالب يتوجه عليه النقص والإبرام بحرمة العمل بالقياس المفيد للظن بالوجوب، والتحرير في الجملة لامتناع تطرق التخصيص في الدليل العقلي، وإلا لم يكن حاكماً فكأنه لما عرفت حمل الانسداد في الجواب على الشخصي.

(٢) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره في تضعيف الوجه الثاني من أن عنوان وجوب دفع الضرر المظنون في حكم العقل الذي يرجع إلى الاحتياط في مورد قيام الأمانة على الوجوب، والتحرير كحكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل فيما يحكم به من موارد تنجز التكليف بالعلم الإجمالي لا يتنافى عنوان حرمة العمل بالظن القياسي من كونه الأخذ به بعنوان التدبير والتعبد به، ولذا انعقد الإجماع على حسن الاحتياط في موارد القياس وأشباهه مع انعقاد الإجماع على حرمة العمل به كما يحكم بحرمة العمل بالظن المشكوك الاعتبار أيضاً بهذا العنوان، فلا فرق في عنوان الحرمة ومعروضها بينهما أصلاً، وإنما الفرق بينهما بعد ثبوت حرمة العمل بالخصوص في القياس جواز قيام

الدليل على الاعتبار في المشكوك الاعتبار، فيخرج العمل به عن عنوان التشريع وعدم جوازه في القياس وأشباهه إنما هو مبني على ما هو الصواب والحق عنده من كون مفاد الوجه المذكور على تقدير تسليمه، كما هو المفروض في كلام المجيب هو إيجاب الاحتياط في مورد الظن بالضرر في حكم العقل لا حجية الظن وطريقته، كما هو مبني الاستدلال به ومقتضاه في زعم المستدل، وإلا فلا توجه لما أفاده قدس سره في المقام، مع أنه قد يناقش فيه على التقدير الصواب، والحق بأن مرجع تحريم العمل بالقياس وأشباهه وإن كان إلى تحريم التبعّد بمقتضاه، فلا ينافي الاحتياط من جهة إدراك الواقع المحتمل في مورد، إلا أنه ينافي وجوب مراعاة الظن المذكور ولو بعنوان الاحتياط، ضرورة أن معنى إلغاء الظن هو وجوب الرجوع إلى الأصول الشرعية الجارية في مورد، كما أن معنى اعتباره عند الشارع هو رفع اليد عن الأصول الجارية في مورد، وهذا كما ترى لا يجامع إيجاب الاحتياط فيما حكم بعدم اعتباره من جهة نفس الأمانة الغير المعبرة، نعم يجامع إيجاب الاحتياط من جهة الشك في المسألة الفرعية التي قامت الأمانة الغير المعبرة عليها فيما لو كان الشك موجبا للاحتياط لكنه لا دخل له بالاحتياط من جهة الأمانة القائمة ولو كان الأصل الجاري في المسألة نافيا للاحتياط، كما إذا كان الشك في التكليف.

نعم لو فرض إبطال الأصول رأسا كالطرق الأخر غير الظن وما يقابله بحيث دار الأمر بينهما حكم حينئذ باعتبار الظن فيرجع إلى دليل الانسداد، ولا دخل له بهذا الوجه وإن أمكن دفع المناقشة عما أفاده قدس سره بأن غرضه الاعتراض على من أجاب بكون خروج القياس عن هذا الوجه أي حكم العقل بوجوب دفع الضرر من جهة الخروج الموضوعي من حيث إن العمل به مشتمل على الضرر الأعظم، فلا يقتضي الوجه المذكور وجوب العمل به، حيث إنه توهم أن العمل به بأي عنوان كان مشتمل على تلك المفسدة وليس في مقام منع دلالة دليل إلقائه على عدم وجوب الاحتياط في مورد فتأمل.

من التضرر بفعله لا يتصور فيه ضرر أصلاً، لأنه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه وإن كانت الأمانة مما ورد النهي عن اعتباره، نعم متابعة الأمانة المفيدة للظن بذلك الضرر وجعل مؤداها حكم الشارع والالتزام به والتدين به ربما كان ضرره أعظم من الضرر المظنون، فإن العقل مستقل بقبحه ووجود المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه، لأنه تشريع، لكن هذا لا يختص بما علم إلغاؤه، بل هو جار في كل ما لم يعلم اعتباره.

توضيحه أنا قدمنا لك في تأسيس الأصل في العمل بالمظنة أن كل ظن لم يقيم على اعتباره دليل قطعي سواء قام دليل على عدم اعتباره أم لا، فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه وجعله حكماً شرعياً تشريع محرم دلّ على حرمة الأدلة الأربعة.

وأما العمل به بمعنى إتيان ما ظن وجود مثلاً أو ترك ما ظن حرمة من دون أن يتشرع بذلك، فلا قبح فيه إذا لم يدل دليل من الأصول والقواعد المعتمدة يقيناً على خلاف مؤدى هذا الظن بأن يدلّ على تحريم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحريمه.

فإن أراد أن الأمارات التي يقطع بعدم حجيتها كالقياس وشبهه يكون في العمل بها بمعنى التدين بمؤداه وجعله حكماً شرعياً ضرراً أعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون، لأن كل ظن لم يقيم على اعتباره دليل قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم أعني وإن أراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى إتيان ما ظن وجوبه حذراً من الوقوع في مضرة ترك الواجب وترك ما ظن حرمة لذلك، كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر، فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك أصلاً وإن كان ذلك في الظن القياسي.

وحينئذ فالأولى لهذا المجيب^(١) أن يبدل دعوى الضرر في العمل بتلك الأوامر المنهي عنها بالخصوص بدعوى أن في نهى الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بأن تركها ربما يفضي إلى ترك الواجب وفعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع، فتأمل وسيجيء تمام الكلام عند التكلم في الظنون المنهي عنها بالخصوص وبيان كيفية عدم شمول أدلة حجية الظن لها إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل.

بأنه إن أريد من الضرر المظنون العقاب، فالصغرى ممنوعة لأن استحقاق العقاب على الفعل أو الترك^(٢) كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب

(١) فعلى ما أفاده قدس سره يكون مرجع خروج القياس عن حكم العقل المزبور إلى التخصّص والخروج عن الموضوع لا التخصيص والخروج الحكمي، حيث إن حكم العقل في مسألة دفع الضرر ولو في الضرر المقطوع إنما هو في الضرر الغير المتدارك، فالضرر المتدارك خارج موضوعاً عن مورد حكم العقل والوجه في أمره بالتأمل ما سيجيء في بيان وجوه خروج القياس عن دليل الانسداد من الإشكال في تمامية هذا الوجه فانتظر.

(٢) ما أفاده قدس سره في بيان وجه منع الصغرى على تقدير إرادة العقاب من الضرر المظنون في موارد الظن بالحكم الإلزامي من جهة عدم في حكم العقل بين الحكم الإلزامي الواقعي الذي تعلق به الظن واستحقاق العقاب ممّا لا خفاء فيه أصلاً، ومن هنا يتخلّف قولاً واحداً عن مخالفة الحكم الواقعي في موارد تحققها عن جهل مركّب أو بسيط في الجملة أي مع القصور لا التقصير وهو المراد بما أفاده لا القضية المطلقة، فإذا لم يكن ملازمة بينهما، فلا يمكن أن يستكشف من الظن بالحكم الإلزامي الواقعي الظن بالضرر ويستدلّ به عليه، إلا أن قصره الإطاعة

والتحريم الواقعيين، كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنما هو على تحقق الإطاعة والمعصية اللتين لا تتحققان، إلا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظن المعتبر بهما.

وأما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك، بل هو هو بعد ملاحظة أن من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه، ويحتمل أن يكون المفروض منها. اللهم إلا أن يقال إن الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورتي

والمعصية الموجبتين لاستحقاق الثواب والعقاب على العلم والظن المعتبر محل مناقشة، إذ كثيراً ما يحكم بترتب الثواب على موافقة الأحكام الواقعية من دون حصول أحد الأمرين كما قد يحكم باستحقاق العقاب على مخالفتها من دون تحقق أحدهما، كما في موارد جهل الذي لا يكون عذراً في حكم العقل، اللهم إلا أن يكون الحصر إضاقياً ومقصوداً بالنسبة إلى الظن الغير المعتبر بحيث لا يكون في المسألة مقتضياً لاستحقاق العقوبة من غير جهة الظن، ومن هنا ألحقه بالشك حكماً من حيث إن العقل حاكم بالمعذورية معه كما يحكم بالمعذورية مع الشك والإلحاق الموضوعي بقوله، بل هو هو كما في بعض النسخ غلط جداً إذ حكم الشارع بعدم الاعتبار لا يوجب خروج الشيء عن حقيقته وانقلابه عما هو عليه والقول بأنه يوجب ارتفاع الظن عن الأمانة خروج عن الفرض، إذ الكلام إنما هو في حكم الظن وقد أمر في مجلس البحث بكونه غلطاً ومحوه عما وجد فيه من النسخ وبالجمله لا يمكن جعل حكم العقل المفروض دليلاً على وجوب العمل بالظن في المقام الموقوف على ثبوت الظن بالعقاب الموقوف على حجية الظن، ومن هنا قال قدس سره ومنه يعلم فساد ما ربما يتوهم أن قاعدة دفع الضرر إلخ.

الجهل البسيط أو المركب بالوجوب والحرمة إنمّا هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، وإمّا مع الظنّ بالوجوب أو التحريم، فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذه ولا إجماع أيضاً على أصالة البراءة في موضع النزاع.

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

ومنه يعلم فساد ما ربّما يتوهم أن قاعدة دفع الضرر يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق، وجه الفساد أن هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى وهي الظنّ بالعقاب، نعم لو ادعي أن دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظنّ بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظنّ فيصير وجوده محتملاً، فيجب دفعه لكنه رجوع عن الاعتراف^(١) باستقلال العقل وقيام الإجماع على عدم المؤاخذه على

(١) حقّ التحرير أن يقال بدل القول المذكور لكّنه منافي لحكم العقل المستقلّ بقبح العقاب من دون وصول بيان من الشارع إلى المكلف ولو مع الظنّ الغير المعبر بالتكليف، والمفروض أن بياثية الظنّ في المقام دوري على ما عرفت والوجه في أولوية التبدّل ممّا لا يخفى، فإنّه لم يسبق اعتراف من المستدلّ بذلك، إلّا أن يقال إنّ التزامه بإثبات حجّة الظنّ اعتراف بأنّه لولاه لم يكن مانع عن الرجوع إلى البراءة حتّى في مورد الظنّ بالتكليف، ألّهم إلّا أن يقال إنّ مرجع التزامه إلى ورود قاعدة دفع الضّرر دائماً على قاعدة القبح وهو في معنى عدم الالتزام بلزوم قيام دليل على التكليف في المنع عن الرجوع إلى البراءة، وإلّا فليس

الوجوب والتحريم المشكوكين.

وإن أريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة، ففيه أيضاً منع الصغرى، فإننا وإن لم نقل بتغير المصالح والمفاسد بمجرد الجهل، إلا أننا لا نظن بترتب المفسدة^(١) بمجرد ارتكاب ما ظن حرمة لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف، أو يعلمه بإعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات اللاتي يذهبن السيئات.

ويرد عليه أن الظن^(٢) بثبوت مقتضى المفسدة مع الشك في وجود المانع

في المقام دليل سوى الظن الذي لم يقدّم دليل على اعتباره غير قاعدة وجوب دفع الضرر فتأمل.

(١) ما أفاده قدس سره مبني على ما عرفت الإشارة إليه من كون حكم العقل لاحقاً وعارضاً في قاعدة وجوب الدفع للضرر الغير المتدارك من حيث كون عنوان موضوع حكمه الضرر الغير المتحقق في صورة التدارك، فكما أنه لا بد من إحراز ذات الضرر في حكم العقل كذلك لا بد من إحراز قيده وهو عدم التدارك فإذا احتمل مصادفة ما يتدارك به الضرر، فلا يلزم الظن بالوجوب مثلاً الظن بالضرر، بل قد يقال بأنه على قول العدلية بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، لا يلزم الظن بالحكم الإلزامي الظن بالمفسدة في الفعل، إذ ربما يكون المصلحة في التشريع والتكليف أو يكون حكمة التشريع وجود المصلحة في وجود الفعل في الجملة لا في جميع أشخاصه، ومن هنا حكموا بعدم لزوم الاطراد في الحكمة، فالظن بالحكم لا يلزم الظن بالضرر في جميع موارد وجوده فتأمل.

(٢) ما أفاده مما لا خفاء فيه بعد التأمل في بناء العقل وحكم العقل في موارد

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

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

ووجه الضعف ما ثبت سابقاً^(١) من أن عمومات حرمة العمل بالظن، أو بما

ثبوته، فالأخوذ في موضوع الحكم العقلي عدم العلم بالتدارك لا العلم بعدم التدارك المتتفي باحتمال التدارك ولا التدارك الواقعي حتى يلزم إحراز عدمه ضرورة استحالة تعلّق الحكم العقلي بالأمر النفس الأمري، كما ستعرف شرح القول فيه مضافاً إلى ما عرفته في مطاوي كلماتنا السابقة.

(١) قد تقدّم سابقاً عند تأسيس الأصل في العمل بالظن، بل مطلق غير العلم أن النهي عن العمل به قد يكون من باب الطريقيّة من حيث أنه موجب لطرح الواقع الأولي أو الثانوي في موردّه فيكون النهي عنه إرشادياً، حتى لا يقع في محذور مخالفة الواقع المحتمل أو المحقّق، وقد يكون من باب الموضوعيّة من حيث إن التدين به مع عدم العلم بحجّيته ولو لم يوجب طرح الواقع أصلاً حرام من حيث كونه تشريعاً محرماً بالأدلة الأربعة، فإذا فرض الظن بوجوب فعل ففعله المكلف

عدا العلم إنمّا يدل على حرمة من حيث إنه لا يغني عن الواقع، ولا يدل على حرمة العمل به في مقام إحراز الواقع والاحتياط لأجله والحذر عن مخالفته. فالأولى أن يقال إن الضرر وإن كان مظنوناً، إلا أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون، وإلا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلغاء، توضيح ذلك أنّه لا إشكال في أنه متى ظن بوجوب شيء، وأن الشارع الحكيم طلب فعله من طلباً حتمياً منجزاً، لا يرضى بتركه، إلا أنه اختفى علينا ذلك الطلب أو حرم علينا فعلاً كذلك، فالعقل مستقل بوجوب فعل الأول وترك الثاني، لأنه يظن في ترك الأول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحبوب المنجز النفس الأمري ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض

تحرّزاً عن الوقوع في مخالفة الحكم الإلزامي ويعنوان الاحتياط بحيث لا يكون في فعله احتمال حرمة أصلاً فليس الفعل المزبور بالعنوان المذكور محرماً بوجه من الوجوه، بل يكون حسناً قطعاً في حكم العقل.

نعم قد عرفت أنّ إيجاب الاحتياط في مورد الظن المزبور من جهته مع فرض ترخيص الشارع الرجوع إلى الأصل المقابل للظن المستفاد ممّا دلّ على عدم اعتباره ولو من جهة الشك في الاعتبار لا يجمع عدم حجّة الظن والمفروض كون مفاد الدليل المذكور الاحتياط لا الحجّة، كما هو مبنى كلامه قدس سره، فتأمل وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أفاده قدس سره بقوله المذكور (إنما هو بالنسبة إلى بعض ما دلّ على حرمة العمل بالظن، وإلا فقد عرفت تصريحه مراراً بثبوت الجهة الثانية لحرمة العمل بالظن)، فلعلّه ترك التعرض له في المقام من جهة تعرّضه فيما تقدّم لعدم مانعية للعمل بالظن بالضرر بعنوان الاحتياط.

النفس الأمري، إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصة في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون، ولذا وقع الإجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظن من القياس، وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم، أو تقوم به البيئة.

ثم إنه لا فرق بين أن يحصل القطع^(١) بترخيص الشارع ترك مراعاة الظن

(١) لما أبطل مانعة مجرد احتمال التدارك ومزاحمته لحكم العقل بوجوب الدفع ولو كان بمرتبة الشك فالترحم بإثبات التدارك للضرر بما ذكره معهما في مراتب الثبوت بقوله هذا، وما أفاده من عدم الفرق بين حصول القطع بالتدارك وبين الظن به مما لا خفاء فيه أصلاً، حيث إنه لا يظن بالضرر مع الظن بالتدارك أيضاً، كما لا يظن به مع القطع بالتدارك من جهة القطع بالإذن من الشارع فالواجب في حكم العقل دفع الضرر والمظنون الذي لم يظن تداركه فإنه مع الظن بالتدارك يكون كالظن بالسلامة، فكما لا يحكم العقل بوجوب دفع الضرر المقطوع الذي يقطع بتداركه من جهة القطع بإذن الشارع، كذلك لا يحكم بوجوب دفع مظنونه مع التدارك الثابت بإذن الشارع ولو ظناً.

نعم الفرق بينهما أنه مع القطع بالضرر لا يجوز الرجوع إلى الأصول من جهة القطع بالحرمة، ومع الظن به يجوز الرجوع إليها من حيث إن الظن لم يثبت حجتيه شرعاً، وإنما فرض حكم العقل بوجوب الدفع في مورد من باب الاحتياط والمفروض أن إذن الشارع في مورد ظاهره الكاشف عن التدارك لا يتنافى حكم العقل أصلاً كما عرفت، ومن هنا يعلم أنه لو فرض قيام الدليل على اعتبار الظن بالحكم شرعاً لم يجز الرجوع إلى الأصول أيضاً، حيث إن الدليل مانع عن الرجوع إلى الأصل بخلاف العكس فافهم.

ثم إن له قدس سره تعليق متعلق بالمقام قبل قوله، ثم إن مفاد هذا الدليل إلى آخره لا بد من نقله وإيراده وبيان ما يحتاج إلى التوضيح منه، ثم إيراد ما يخطر بالبال في تنقيح المقام قال قدس سره ومحصل الكلام: «أن الضرر الديتوي لما جاز حكم الشارع عليه بجواز الارتكاب بخلاف الضرر الأخروي، فيجوز أن يحكم الشارع بجواز الارتكاب مع ظنه، فيكون مظنون الضرر كمحتمله مرخصاً فيه بأدلة الأصول، نعم لو ثبت طريقة الظن وحجيته كان كمقطوع الضرر، فإذا فرضنا أن الإضرار الواقعي بالنفس محرم، فإن قطع أو ظن بظن معتبر جاء التحريم وإلا دخل تحت الشبهة الموضوعية المرخص فيها مع الشك والظن الغير المعبر، فوجوب دفع الضرر المظنون موقوف على إثبات طريقة الظن فأبوابها به دور ظاهر، فالتحقيق أن الظن بالضرر إن استند إلى الأمارات الخارجية في الشبهات الموضوعية كان طريقاً وحجة بإجماع العقلاء والعلماء والسر فيه انسداد باب العلم بالضرر في الأمور الخارجية، فالعمل بالأصول في مقابل الظن يوجب الوقوع في المضار الكثيرة بحيث يخل بنظام المعاش نظير ترك العمل بظن السلامة وإن كان مستنداً إلى الأمارات في الشبهات الحكمية، فلا دليل على اعتباره، بل المرجع الأصول المرخصة النافية للتكليف، إلا إذا ثبت انسداد باب العلم فيها فيرجع إلى دليل الانسداد، وكذلك الكلام في ظن السلامة في مقابل الأصول المثبتة للتكليف فتأمل، والأولى والأسلم الجواب بمنع ترتب الضرر الديتوي على مخالفة الواجب والحرام إما بالوجدان، وإما لاحتمال كون المصالح والمفاسد مترتبة على المخالفة عصباناً لا مطلقاً، ولا يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط في موارد الشك فافهم» انتهى كلامه قدس سره في الهامش، قوله فيه: (فوجوب دفع الضرر المظنون) إلى آخره، ظاهره وإن كان في بادي النظر منع أصل الكبرى في الضرر المظنون الديتوي ما لم يثبت حجته نظراً إلى كون

التحريم متعلقاً بالإضرار الواقعي، فيكون الظن المتعلق به كالظن الغير المعتمد المتعلق بسائر الموضوعات المحرمة إلا أنه بعد التأمل في أطراف كلماته يعلم أن مراده منع وجوب الدفع من حيث ترخيص الشارع الثابت بأدلة الأصول الموجب للتدارك الراجع لقيد الموضوع في حكم العقل، كما أن إذن الشارع بالنسبة إلى الضرر الأخرى يرجع إلى رفع الموضوع أيضاً فينطبق على ما أفاده في الكتاب، فإذا كان تطبيق الكبرى في المورد الخاص على الصغرى موقوفاً على حجية الظن، حتى يمنع جريان الأصل المثبت للتدارك، فلا يمكن إثبات حجية الظن بالضرر بنفس وجوب الدفع الموقوف جريانه على إثبات الصغرى الموقوف على الحجة، وإلا لزم الدور الواضح من حيث توقف الصغرى على الحجة المتوقفة على وجوب الدفع المتوقف على الحجة، فإن أسقطت الوسطة قلت يتوقف كل من الصغرى والكبرى على الأخرى وتوهم لزوم الدور أيضاً من استناد رفع قيد الموضوع إلى أصالة البراءة من حيث إن إجراءها يتوقف على عدم البيان الموقوف على عدم حجية الظن بالضرر المستند إلى أصالة البراءة، فيلزم توقف كل من الصغرى والكبرى في قاعدة قبح العقاب من غير بيان على الأخرى، وهذا معنى الدور فاسد جداً حيث إن القاعدة يتوقف على عدم العلم بالحجة وهو حاصل في المقام إذ المفروض عدم إمكان حجية الظن بالضرر بنفس وجوب الدفع وحكم العقل لكونه دورياً.

هذا وسيجيء تتمّة الكلام في ذلك عند تعرض شيخنا قدس سره له في الجزء الثاني من الكتاب قوله قدس سره في الحاشية: (فالتحقيق أن الظن بالضرر) إلى آخره، مراده من ذلك الظن المتعلق بموضوع الضرر من الأمارات الخارجية القائمة عليه ابتداء وبالذات في قبال الظن المتعلق به ثانياً وبالغرض من جهة الظن بالحكم الشرعي الإلزامي سواء كان من جهة تعلقه بالحكم الكلّي، كما في الشبهات

الحكمية، كما هو مفروض البحث أو الحكم الجزئي، كما في الشبهات الموضوعية الوجوبية أو التحريمية.

ومن هنا تبين أن ملاك الفرق بين القسمين هو تعلق الظن بالضرر ابتداء من غير تعلقه به من جهة تعلقه بالحكم الإلزامي المبني على المفسدة على مذهب العدلية وإن كان من جهة تعلقه بوجود الضرر في موضوع كلي وتعلقه به من جهة تعلقه بالحكم الإلزامي وإن كان من جهة تعلقه بتحريم موضوع جزئي من جهة الظن بكونه من مصاديق الحرام المعلوم في الشرع وجعل السر في اعتبار الظن في الأول انسداد باب العلم بالضرر فيه غالباً، حيث إنه لا يعلم به غالباً إلا بعد الوقوع فيه يحتمل أن يكون من باب الحكمة لاتخاذ إجماع العلماء والعقلاء على اعتباره، كما هو الحكمة في اعتبار أغلب الظنون الخاصة، ويحتمل أن يكون من جهة كونه علة ودليلاً بحجية الظن به في حكم العقل، فيكون هو الوجه والداعي لإجماعهم على سلوكه، كما هو الشأن في إجماعهم على اعتبار الظن في الأمور المستقبلية وجملة من الموضوعات الخارجية كالعدالة والنسب والوقف ونحوها مما ستعرف الكلام فيها في تنبيهات دليل الانسداد والفرق بين الوجهين لا يكاد يخفى على أحد، فالظن بالمفسدة والضرر في القسم الثاني بناء على ما أفاده قدس سره لا يفيد شيئاً، إلا إذا فرض تمامية مقدمات الانسداد في الشبهات الحكمية وعليه يحكم بحجية الظن المتعلق بالحكم الشرعي الكلي ابتداء من غير اعتبار توليد الظن بالضرر منه، ولذا لا يفرق على فرض تماميتها بين مذهب العدلية والأشاعرة والوجه في أمره بالتأمل عقيب حكمه قدس سره بالفرق بين القسمين ما سنبتك عليه في توضيح المقام من أنه لو حصل الظن بمرتبة من الضرر يجب دفعها في حكم العقل إذا حصل الظن بها في الموضوعات الخارجية كالضرر المهلك من الظن بالحكم الشرعي الكلي لم يكن معنى للحكم بعدم وجوب دفعه.

ومن هنا ذكر قدس سره: (أن الأولى والأسلم الجواب بمنع ترتب الضرر) إلخ، ومراده من ذلك العلم بعدم كون الضرر والمفسدة من لوازم نفس الفعل بحيث يترتب عليه قهراً والشاهدة له مشاهدة التخلّف كثيراً أو احتمال ذلك باحتمال كون الضرر مترتباً على الفعل إذا صدر بعنوان العصيان كما أن المصلحة مترتبة في العبادات على الفعل الصادر بعنوان الإطاعة ولا يلزم على هذا الاحتمال عدم حسن الاحتياط في موارد احتمال الحكم الإلزامي فيما اقتضت أدلة البراءة نفي العصيان على وجه العلم واليقين بتوهم أن حسن الاحتياط ورجحانه في حكم العقل إنما هو من جهة التحرز عن لوازم فعل الحرام وترك الواجب من المفساد الكامنة الثابتة في نفس الأفعال بأي نحو وجدت، ضرورة أنه يكفي في حسنة احتمال ترتب المفسدة على الفعل بعنوانه الإطلاقي والتجريد عن المعصية وإن احتمل ترتبها على الفعل إذا صدر بعنوان العصيان، نعم على الوجه الأول لا معنى للحكم بحسن الاحتياط في صورة القطع بانتفاء العصيان فتدبر هذا بعض ما خطر ببالي وخاطري القاصر في توضيح مرامه ممّا علّقه بالمقام عاجلاً وإن أردت تنقيح المقام وشرح القول فيه بحيث يزول عنك جملة الشبهات المتطرقة في نفسك، فاستمع لما يتلى عليك بسمع الطالب الشائق.

فقول من باب المقدمة إنه لا ريب ولا إشكال في أن الحكم بمعنى الإنشاء من أيّ حاكم كان شارعاً أو عقلاً أو غيرهما يتبع الموضوعات الوجدانية عند الحاكم، فيلحقها من غير فرق بين الموضوعات البسيطة أو المركبة الأعم من المقيّدة الراجعة عند التحقيق ببعض الملاحظات إلى الموضوعات البسيطة التي تكون علّة الحكم في نظر الحاكم وموجبه له، فلا يعقل عروض الحكم للموضوع النفس الأمري المجهول عند الحاكم بحيث يلزم وجود الحكم في الواقع من الحاكم مع جهله به، ضرورة استحالة تبعيّة الأمر الوجداني للأمر النفس الأمري.

وأما تقسيم الحكم الشرعي إلى الواقعي الشأني والفعلي المنجز فإنما هو بملاحظة أمر آخر يرجع إلى المكلف لا إلى الشارع الحاكم فلا يعقل جهل الشارع بحكمه وإنما يتصور جهل الغير بحكم الشارع، وهذا ليس من جهة كونه شارعا عالما بالغيب معصوما عن الخطأ، بل من جهة كونه حاكما حسبما عرفت.

ومن هنا قلنا بامتناع جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية الراجعة إلى التحسين والتفحيح العقلين كما يمر عليك في باب الاستصحاب، حيث أنه لا يتصور الشك فيها للعقل وحكمنا بفساد القول بجريان استصحاب الاشتغال العقلي والبراءة العقلية، كما ستقف عليه في باب البراءة وإن كان الشك متصورا في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي وإن رجع إلى الشك في بقاء ما هو المناط والموضوع في نظر الشارع، ومعه لا يجري الاستصحاب أيضاً إلا أنه ليس من تلك الحيثية كما لا يخفى، ولذا قلنا بجريان الاستصحاب لإثبات الحكم الشرعي فيما يرجع الشك فيه إلى الشك في بقاء الموضوع في الآن اللاحق فيما لا يرجع إلى الشك في موضوعية الموضوع كالموضوع الذي كان مضراً في السابق مثلاً يقينا وشك في بقاء الضرر فيه من جهة الأمور الخارجية، فإنه لا مانع من استصحاب الضرر له والحكم من أجله بالحرمة الشرعية وإن لم يكن الحكم بالحرمة العقلية بمعنى التفحيح العقلي من حيث كون حكمه تابعا للأمر الوجداني لا للأمر الواقعي النفس الأمري حتى يقبل الشك في بقاءه إذا عرفت ما قدمنا لك من المقدمة، فاستمع لما يتلى عليك في توضيح المقام في موضوعين:

أحدهما: في الضرر الأخروي.

ثانيهما: في الضرر الدنيوي.

أما الأول: فتحقيق القول فيه أنه لا ريب في استقلال العقل وحكمه بوجوب دفع محتمله كمقطوعه من غير فرق بين مراتب الاحتمال ظناً وشكاً ووهماً، إلا في

الوضوح والخفاء حيث إن حكمه بوجوب دفع الموهوم ليس كحكمه به في المشكوك وفي المشكوك ليس في الوضوح كحكمه به في المظنون، كما أن في المظنون ليس كحكمه به في المقطوع في كونه بالنظر الأولي وإن كان حكمه في الموهوم ينتهي إلى البديهي الأولي فضلاً عن حكمه في المظنون كما هو الشأن في جميع النظريات، وتوهم عدم حكمه في الموهوم أصلاً فاسد جداً، حيث إنه مخالفته للوجدان السليم موجب لإقحام الأنبياء وأن لا يكون لله تعالى حجة على غير الناظر وعدم حكمه بوجوب شكر المنعم الذي هو منى وجوب معرفة الله تعالى ولو في حق المتوهم فليس حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون من حيث كون الظن طريقاً إلى الضرر النفس الأمري، وإلا لم يتحقق في المشكوك والموهوم كما لا يخفى، مضافاً إلى ما عرفت في المقدمة من استحالة لحق حكم العقل للموضوع النفس الأمري، بل من حيث ذاته كالمقطوع، فالعلم والظن سيان من هذه الجهة ثم إن الحكم العقلي المذكور في المقام وإن كان إرشادياً كسائر الأحكام العقلية، إلا أنه لا يمكن أن يجعل دليلاً على الحكم الشرعي المولوي كما في أكثر الموارد بل يجعل دليلاً على الحكم الإرشادي للشارع لاستحالة الاستكشاف من ذلك في المقام، كما في حكمه في مسألة وجوب الإطاعة وحرمة المعصية، حيث أن حكم العقل فيها لا يمكن أن يجعل دليلاً، إلا على الحكم الإرشادي للشارع، كما هو واضح لا ستره فيه فكل ما ورد مما يدل على الطلب الإلزامي من الآيات والأخبار، فيحمل على الطلب الإرشادي، فيكون تأكيداً لحكم العقل به كأمر الإطاعة.

ثم إن حكم العقل فيما ذكرنا من الضرر الأخروي بمراتبه المذكورة لا يبحث فيه من حيث إنه لاحق للضرر أو الضرر الغير، حيث أن إيقاع الشارع في الضرر الأخروي مع جبره بالتدراك غير معقول وإن كان حكم العقل لاحقاً عند التحقيق

.....

للضّرر الغير المتدارك مطلقاً ففي كلّ موضع لم يحكم فيه بوجوب الدّفع بالنّسبة إلى الضّرر الأخرى مع إذن الشّارع خصوصاً أو عموماً فليس من جهة كشفه عن التّدارك وارتفاع القيد للموضوع العقلي، بل من جهة ارتفاع أصل الضّرر مع إذن الشّارع، ضرورة امتناع التّخصيص، بل الحكومة بالنّسبة إلى الأحكام العقليّة، فلا بدّ أن يجعل دليل الإذن وارداً على الحكم العقلي ورافعاً لموضوع حكمه حقيقة، فإذا فرضنا في المقام كما هو المفروض عدم قيام دليل من الخارج على حجّية الظّن بالوجوب والتّحريم، بل أريد إثبات حجّيته بنفس حكم العقل من حيث كون الظّن بهما ظناً بالضّرر الأخرى فهو إنّما يتمّ فيما إذا كان الظّن بهما ظناً به مع قطع النّظر عن حكم العقل بوجوب دفع الضّرر المظنون وإلاّ لدار، فلا يتمّ القياس والاستدلال، والمفروض أن الحاكم باستحقاق العقاب على مخالفة المولى العقل، فلا يعقل أن يتبع حكمه المخالفة الواقعيّة التّابعة للطلّب الحتميّ النّفس الأمري، بل إنّما يتبع تبيين الطّلّب وقيام الدّليل عليه عند المكلف ولو في مرحلة الظّاهر إلاّ فيما لا يعذر فيه الجاهل من جهة جهله مع التّقصير حيث أن نفس احتمال الحكم الإلزامي يكفي في تنجزه في حقّه كما هو واضح.

وهذا معنى ما ذكرنا من لحوق حكم العقل للموضوع الوجداني لا النّفس الأمري، ومن هنا ذكر شيخنا قدس سره في مطاوي كلماته الشّريفة أن حكم العقل بالاستحقاق يتبع المعصية التي هي من الأمور الوجدانيّة، لا المخالفة الواقعيّة للخطاب الشرعيّ النّفس الأمري، فإذا لا يحتاج في إبطال جعل حكم العقل بوجوب دفع الضّرر المظنون الأخرى دليلاً على حجّية الظّن بالوجوب والتّحريم إلى ملاحظة ورود دليل البراءة على هذه القاعدة العقليّة، بل نفس القاعدة غير جارية إذا فرض استحالة جعلها موجبة للصّغرى وهو الظّن بالضّرر والعقاب حسبما عرفت، وهذا معنى عدم إمكان الاستدلال على حجّية الظّن بقاعدة وجوب دفع الضّرر، بل قد يتأمّل في إبطال

جعله دليلاً من جهة الورد المذكور بعد تسليم وجود الموضوع لقاعدة وجوب الدفع مع قطع النظر عن حكم العقل في قاعدة قبح العقاب من غير بيان وغيره من أدلة البراءة، حيث إنه يجعل بيانا بعد تسليم وجود موضوعه بالملاحظة المسطورة ودليلاً ظاهرياً على وجود الحكم الإلزامي، فيجعل وارداً على دليل البراءة وإن كان فاسداً بما أشرنا إليه سابقاً عن قريب في توضيح ما أفاده قدس سره من لزوم الدور في كلامه السابق في الهامش فتأمل، فإن المقام حقيق بالتأمل فيه، بل قد يقال برجوع ما أفاده قدس سره في غير موضع من ورود دليل البراءة على القاعدة إلى ما ذكرناه، وبالجمله حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون عند الظن بالوجوب والتحريم سواء كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية إنما يجعل دليلاً على عدم معذورية المكلف وحسن عقابه على الواقع المظنون فيما فرض عدم معذورية الجاهل من جهة جهله من غير توقف على كون الظن دليلاً كما في الجاهل المقصر الذي منه التارك للنظر في المعجزة، فهذا الدليل لا يتم إلا بإرجاعه إلى دليل الانسداد، فلا يكون دليلاً مستقلاً على المدعى، كما هو المدعى والقول بعدم المانع من جعله دليلاً مستقلاً مع توقفه على ضم مقدمات الانسداد نظراً إلى أنه قد يؤخذ مقدمات دليل في دليل آخر كما في القوانين فيه ما لا يخفى.

ثم إن الحكم العقلي المذكور فيما يكون ثابتاً كما في موارد عدم معذورية الجاهل حسبما عرفت إنما يصح دليلاً على حسن المواخذة على الواقع المظنون على تقدير ثبوته وفي نفس الأمر لا على حجية الظن بالحكم الإلزامي، وإلا لم يتحقق في المحتمل، إذ لا يعقل طريقيّة مجرد الاحتمال، مع أنك قد عرفت ثبوت حكمه في المحتمل كالمظنون وهذا وإن كان أمراً ظاهراً لا سترة فيه بعد التأمل فيما ذكرناه، إلا أنه كلام آخر لا تعلق له بالمقام هذا بعض الكلام في الموضوع الأول.

وأما الموضع الثاني: وهو الضرر الدنيوي فتفصيل القول فيه أنه لا شبهة في استقلال العقل في الحكم بوجوب دفع مقطوعه ومظنونه في الجملة ولو كان في خصوص ما يوجب هلاك النفس أو يقرب منه، بل التحقيق حكمه بوجوب دفع المحتمل من هذا القسم من الضرر الدنيوي الذي يحكم به مع القطع أو الظن به في الجملة أي في بعض مراتب الاحتمال، ولا ينافي ما ذكرنا في الموضع الأول من حكم العقل بالوجوب في المحتمل من الأخروي مطلقاً للفرق بين الضررين، كما لا يخفى، كالفرق بين مراتب الضرر الدنيوي حسبها، لكن حكمه بالوجوب فيما يحكم به من الضرر الدنيوي حتى في المقطوع منه إنما هو من حيث ذات الضرر وعنوانه بنفسه مع قطع النظر ممن ضمّ عنوان آخر حسن إليه بالعرض كحكمه بالحسن والقبح في كثير من الموضوعات والعنوانات، فإنه ليس إلا بالملاحظة التي ذكرنا وليس العنوان المعروض للحسن والقبح فيها علة تامة لهما في نظر العقل، بل إنما هو مقتض لهما.

فإن شئت قلت: إنهما يعرضان في أكثر الموارد للعنوانات المقيّدة بعدم المزاحم لا المطلقة البسيطة، كما في بعض الموارد كقبح الكفر بالله والظلم والمعصية وحسن الإيمان بالله وإطاعته مثلاً، فإذا حكم الشارع في مورد بتعريض النفس للمهلكة، فيكشف ذلك عن ضمّ عنوان حسن إلى الضرر غالب على قبحه، ومن هنا ذكر قدس سره في الكتاب أنه يجوز إذن الشارع في ارتكاب الضرر المقطوع الدنيوي فضلاً عن المظنون منه وإن كان مجرد احتمال ذلك غير مجد في نظر، وإلا لزم تأثير الأمر النفس الأمري في الأمر الوجداني وهو محال ظاهر على ما عرفت مفصلاً.

ثم إن الحكم العقلي المذكور يكشف بقاعدة التلازم من حيث قابلية المورد سواء كان في مقطوع الضرر أو مظنونه عن حكم شرعي مولوي يعاقب على

مخالفته وإن تخلف الاعتقاد عن الواقع، لما عرفت من استحالة طريقة الاعتقاد في المستقلات العقلية، ومن هنا ذكر الفقهاء رضوان الله عليهم في باب القصر أن سلوك طريق مقطوع العطب أو مظنونه معصية يجب إتمام الصلاة معه وإن انكشف عدم الضرر وليس قولهم هذا مبنياً على حرمة التجري، كما زعم واستظهره شيخنا العلامة قدس سره من كلماتهم على ما عرفت في أول الكتاب في فروع مسألة العلم، بل على ما ذكرنا، وليس هذا كحكمه في الضرر الأخروي من حيث عدم إمكان كشفه عن حكم شرعي مولوي في مورده على ما عرفت شرح القول فيه في الموضع الأول، هذا في الضرر الديوي الذي يستقل العقل بالحكم فيه وقد عرفت عدم إمكان جعل الظن طريقاً بالنسبة إليه من حيث اختصاص طريقته بما يكون الحكم عارضاً، نعم يمكن طريقته فيما لوحظ بالنسبة إلى الحكم الشرعي المعلق على نفس ارتكاب المضر الواقعي ولو كان مهلكاً، ويحكم العقل بوجوب الدفع في مقطوعه ومظنونه بل مشكوكه فتدبر.

وأما الضرر الذي لا يستقل العقل بحكمه من حيث كونه دون المرتبة التي يحكم العقل فيها، فلا إشكال في إمكان ثبوت الحرمة الشرعية له من حيث كون الموضوع في الحكم الشرعي في باب الضرر أوسع منه في الحكم العقلي وحكم العقل بوجوب الدفع إجمالاً من جهة تصديق الشارع نظراً إلى عكس قاعدة التلازم كما هو الشأن في جميع موارد ثبوت الحكم الشرعي فيما لا يستقل العقل بحكمه، فلا إشكال في إمكان جعل الظن طريقاً بالنسبة إليه خصوصاً أو عموماً من جهة قيام دليل خاص أو عام كشبه دليل الانسداد حيث إنه قد يقال بجريانه في بعض الموضوعات التي منها الضرر على ما عرفت الإشارة إليه في شرح الحاشية، وعلى هذا القسم لا بد من أن يحمل ما أفاده قدس سره فيها لما عرفت من استحالة طريقة الظن فيما يستقل العقل بحكمه.

ثم إن هذا الذي ذكرنا إنما هو فيما لو تعلّق الظن ابتداء بالضّرر الدنيوي وإن تعلّق الظن بالحرمة من جهته كما فيما يظنّ كونه مضرّاً في الموضوعات الخارجية، وأمّا إذا تعلّق الظن ابتداء بالحرمة فيظنّ من جهته بالضّرر الدنيوي كما في الظنّ بالتّحريم مثلاً في الشّبهات الحكميّة حسبما يبحث عنه بناء على ما هو المقرّر عند العدليّة من تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد النّفس الأُمريّة فلم يبق هناك دليل على حجّية الظنّ حتّى يجب متابعتها، لما عرفت من عدم استقلال العقل فيه بحكم والدليل الدّال على حرمة ارتكاب المضرّ لا يجدي مع عدم إحراز الموضوع بالطّريق المعبر والمفروض إذن الشّارع بالرّجوع إلى الأصول فيما لم يبق هناك دليل على الرافع حتّى في مورد قيام الظنّ، فالضّرر وإن كان مظلوناً من جهة الظنّ بالتّحريم الشرعي، إلّا أنّه مع كونه متداركاً على تقدير ثبوته من جهة إذن الشّارع فيه الثّابت بالفرض لا يستقلّ العقل فيه بشيء، فجعل مطلق الظنّ بالضّرر في الفرض حجّة يتوقّف على جعل الظنّ بالحرمة مطلقاً حجّة شرعيّة من دليل الانسداد ونحوه، فيرجع الكلام إلى عدم صلاحية قاعدة وجوب الدّفع لجعل الظنّ بالتّحريم والوجوب حجّة في الأحكام الشرعيّة من حيث استلزامه للظنّ بالضّرر الدنيوي، إمّا من جهة منع استقلال العقل في ذلك الذي يرجع إلى المنع الكبروي، وإمّا من جهة ثبوت التّدارك من إذن الشّارع في مورد الظنّ المستفاد من أدلّة حرمة العمل بغير العلم وأدلّة الأصول فيرجع إلى المنع الصّغروي، وإن كان الثّاني منظوراً فيه نظراً إلى أنّه بعد تسليم استقلال العقل في الحكم لم يكن هناك محلّ للرّجوع إلى عمومات حرمة العمل بغير العلم أو أدلّة الأصول، فلا بدّ من منع استقلال العقل وإن كان إذن الشّارع على تقدير مصادفته للوقوع في الضّرر في مورد ثبوته يتدارك به الضّرر، فلعلّ هذا وجه أمره قدس سره بالتأمّل وإن كان بعيداً عن مساق العبارة، إذ الظّاهر منها بعد إمعان النّظر كما صرح

به قدس سره في مجلس المذاكرة على ما هو بيالي وعرفت توجيه التأمل به في مطاوي شرح الحاشية التأمل في حكم الظن المتعلق ابتداء بالضرر كما في الشبهة الموضوعية، والظن المتعلق به ثانياً، وبالعرض من جهة الظن المتعلق بالحكم الإلزامي الشرعي كما في الشبهة الحكمية، فإن المناط هو الظن بالضرر عند، فلا بدّ من القول بعدم حكم العقل في الصورتين، وإما من القول به فيهما، فالتفصيل لا معنى له وإن كان هذا منظورا فيه بعد التأمل فيما تلوناه عليك.

ثم إن الوجه المذكور للتأمل دعاه قدس سره إلى العدول عما أفاده إلى الجواب عن القاعدة في الضرر الدنيوي بقوله: (والأولى والأسلم في الجواب) إلى آخره، الرجوع إلى منع استلزام الظن بالحكم الإلزامي للظن بالمفسدة الكامنة في الفعل من غير احتياج إلى إثبات التدارك وإن قلنا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد على ما هو المفروض، إذ لا يلزم القول بذلك القول بوجود المفاسد في ذوات الأفعال، بل يكفي الالتزام بوجود المفاسد الداعية للطلب والباعثة عليه في الجملة ولو كان في الفعل باعتبار وجوده بعنوان المعصية، ولا يلزم عليه محال من حيث إن تحقق الإطاعة والمعصية متأخر عن الطلب المتأخر عن جهته أعني المصلحة والمفسدة، إذ الحكمة الداعية على الطلب والعلة الغائية له لا بدّ أن يكون مقدّمة عليه من حيث التصوّر وإن كانت متأخرة عنه من حيث الوجود، كما هو الشأن في مطلق العلل الغائية حتّى الموجودة في ذوات الأفعال، فإنّ وجود الأفعال متأخر عن الطلب وتصور المعصية لا يتوقّف على وجود طلب خارجي، ومن هنا حكموا بأنّ المصلحة في العبادات إنّما هي في وجودها بعنوان الإطاعة لا مطلقاً.

فحصل من ذلك أنّ القول بالتبعية لا يلزم وجود المفسدة في ذات الفعل فنقول في توضيح الجواب بعد منع الملازمة المذكورة إنّ الظن بالتحريم مثلاً إنّما يكون ظناً بالمفسدة إذا كان ظناً، ولا يكون ظناً بها إلا بعد حجّة الظن وهو محال

بالضرر، كما عرفت من الظن القياسي بالوجوب والتحريم، ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية وبين أن يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظن، كما في الظن الذي ظنَّ كونه منهيًا عنه عند الشارع، فإنه يجوز ترك مراعاته، لأنَّ المظنون تدارك ضرر مخالفته لأجل ترك مظنون الوجوب، أو فعل مظنون الحرمة فافهم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن أصل البراءة والاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعي بحيث يدلّ على وجوب الرجوع إليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر، فلا إشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر وفي أنه لا يجب الترك أو الفعل بمجرد ظن الوجوب أو الحرمة لما

كما عرفته في الضرر الأخرويّ طابق النعل بالنعل، ولا يلزم من ذلك عدم حكم العقل في موارد احتمال الحكم الإلزامي بحسن الاحتياط ورجحانه من جهة أن تحقق الإطاعة مثلاً يتوقف على ثبوت الطلب المفروض عدمه في مورد الاحتمال، حيث إن المنع الذي ذكرنا لم يكن مبيّناً إلا على احتمال تبعية المفسدة للعصيان مع احتمال تبعيتها لذات الفعل، فلا ينافي حسن الاحتياط المبني على الاحتياط، كما لا يخفى وهذا الوجه وإن أمكن تصحيحه في الجملة بتكليف بعيد حسبما عرفت، إلا أن الأوجه في الجواب عن الضرر الدتيوي ما ذكرنا وملخصه المنع من كون الظن بالتحريم مثلاً ظناً بالضرر الذي يحكم العقل بوجوب دفعه، مع قطع النظر عن حكم الشارع، وإلا لحكم به استقلالاً وهو خلف فتدبر.

فما يحكم العقل بوجوب دفعه من الضرر لا يظنّ من الظن بالتحريم، وما يظنّ من الظن بالتحريم لا يحكم العقل بوجوب دفعه، هذا آخر ما أردنا إيراده في المقام، وقد بقي خبايا في زوايا ولعل المتأمل فيما ذكرنا يستغني به عما طوينا إيراده.

عرفت من أن ترخيص الشارع الحكيم للإقدام على ما فيه ظن الضرر، لا يكون إلا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعاً. وإن منعنا عن قيام الدليل القطعي على الأصول، وقلنا إن الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصاً في الأحكام الشرعية وخصوصاً مع الظن بالخلاف وكذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتى مع الظن بالتكليف، لأن العمدية في دليل البراءة الإجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف، فنقول: لا أقل من ثبوت بعض الأخبار الظنية على الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعاة ظن الضرر، وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر.

وتوهم أن تلك الأخبار الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع، بأن الفرض أن الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظان الضرر، إلا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفاً للعقل، فلا وجه لاطراح الأخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المتنافي لحكم العقل.

ثم إن مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن^(١) إذا طابق الاحتياط لا

(١) لا يخفى عليك أن المدعى هو حجبة الظن بحيث يكون مثبتاً لمدلوله وطريقاً إليه شرعاً مطلقاً سواء قام على الحكم الإلزامي وغيره وسواء وافق الاحتياط، كما إذا كان مفاده إثبات جزئية ما شك في جزئته أو شرطيته أو خالفه، كما إذا كان مفاده تعيين الواجب المراد بين المتباينين في الشك في المكلف به ومن المعلوم ضرورة حسماً عرفت الإشارة إليه في كلام شيخنا في طي الجواب

من حيث هو، وحينئذ فإذا كان الظن مخالفاً للاحتياط الواجب، كما في صورة الشك في المكلف به، فلا وجه للعمل بالظن حينئذ.

ودعوى الإجماع المركب وعدم القول بالفصل واضحة الفساد، ضرورة أن العمل في الصورة الأولى لم يكن بالظن من حيث هو، بل من حيث كونه احتياطاً وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية، فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية وعدم العمل بالظن رأساً ويمكن أن يرد أيضاً بأنها قاعدة عملية^(١) لا تنهض دليلاً حتى ينتفع به في مقابل العمومات الدالة على

عن الوجه الأول الذي اختاره في سابق الأيام عدم وفاء الوجه المذكور على تقدير تماميته بإثبات هذا المدعى، فإن مرجعه إلى الاحتياط في مورد قيام الظن على الحكم الإلزامي، فلا يشمل فيما لو قام على غيره من الأحكام الثلاثة، كما أنه لا يشمل فيما لو قام على تعيين المكلف به فيما يقتضي الاحتياط في المسألة الفرعية الجمع بين المحتملين وإثبات المدعى وتماميته من الجهتين بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، كما ترى إذ من قال بحجية ظن لا يفرق بين موارد قيامه ومفاده، لا من يعمل به من باب الاحتياط، فإنه لا معنى لعدم تفصيله، بل لا بد له من القول بالتفصيل، فإن الحيثية الموجبة للعمل به نافية له فيما خالف الاحتياط، كما لا يخفى.

(١) ما أفاده قدس سره كالإيراد السابق عليه مبني على ما هو الحق والصواب في مفاد القاعدة من كونه وجوب الاحتياط ظاهراً في موارد الظن بالحكم الإلزامي، فيكون أصلاً من الأصول في خصوص مورد الظن بالتكليف الإلزامي، فلا يقبل المعارضة للعمومات الاجتهادية المثبتة للحكم الغير الضرري في مورد الظن بالحكم الضرري، بل يكون العمومات واردة عليه، كما هو الشأن في مقابلة مطلق الدليل مع الأصل العقلي، مع أن المستدل بهذا الوجه يريد إثبات حجية الظن به بحيث يكون دليلاً في مقابل العمومات الاجتهادية النافية بعمومها للحكم الضرري.

الحكم الغير الضروري، وقد يشكل بأن المعارضة^(١) حينئذ تقع بين هذه القاعدة

نعم لو قيل: بحجته من جهة دليل الانسداد ولم يتوجه عليه هذا الإشكال بناء على اعتبار العمومات من باب الظن الخاص الموجب لانفتاح باب العلم في مورده، كما ستقف على تفصيل القول فيه عن قريب.

(١) توضيح الإشكال أن مبنى الإيراد وهو عدم نهوض القاعدة دليلاً ينتفع به في مقابل العمومات الاجتهادية الدالة على الحكم الغير الضروري في الشبهات الحكمية ولو كان مواردنا شكاً في التكليف مثل قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ مثلاً على أن مفاد قاعدة وجوب الدفع إثبات الاحتياط في موارد الظن بالتكليف ولزوم الاحتياط في كل مورد فرض في حكم العقل إنما هو من جهة احتمال الضرر، كما هو المفروض في المقام أيضاً والعمومات الاجتهادية المرخصة رافعة لاحتمال الضرر أو مثبتة للتدارك فيما لو كان المحتمل هو الضرر الدنيوي، فيرجع إلى منع صغرى قاعدة وجوب الدفع بملاحظة العمومات الاجتهادية، كما كان مرجع الإيراد الأول في قوله قدس سره: (فالأولى أن يقال) إلى آخره إليه أيضاً. لأن مفاده ملخصاً منع الصغرى بملاحظة دليل البراءة والحال أن مبنى الإيراد الثاني على الإغماض عن الإيراد الأول الراجع إلى منع الصغرى وتسليم تمامية القاعدة والمنع عن إنتاجها حجية الظن والمراد من الحكومة في قوله قدس سره في تقريب الإشكال، فإن نهضت للحكومة إلى آخره الورد، إذ كثيراً ما يطلق أحدهما على الآخر مسامحة فتدبر.

والوجه في أمره بالتأمل المشير إلى عدم تمامية الإشكال واستقامة الإيراد هو أن مبنى الإيراد ليس على منع أصل القاعدة بمنع الصغرى حتى يرجع إلى الإيراد الأول فيستقيم حينئذ مطالبته الفرق بين الجوابين، بل على أن مفادها على تقدير تماميتها والإغماض عن منع صغرها قاعدة عملية وتقدير بعض الأصول العملية

القاعدة والأصول اللفظية، فإن نهضت للحكومة على هذه القاعدة جرى ذلك أيضاً في البراءة والاستصحاب النافين للتكليف المرخصين للفعل والترك المؤمنين من الضرر فتأمل.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح^(١) على الراجح وهو قبيح.

على بعض من حيث الاختلاف في المرتبة، لا يلزم تقديم ما هو مقدم على الأصل العملي على الأصل اللفظي وإن كان معمولاً به عند الشك كالأصل العملي، ألا ترى أن الاستصحاب وارد على البراءة العقلية وحاكم على البراءة الشرعية، ولا يعارض أصلاً من الأصول اللفظية وإن كان في غاية الضعف كأصالة الإطلاق فضلاً من أن يقدم عليه والوجه فيه مع كون كل منهما معمولاً به عند الشك أن الأصل اللفظي إنما يعمل به عند الشك في القرينة على المراد والصارف عن الظاهر، والأصل العملي ليس اعتباره من حيث كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عن مراد الشارع من اللفظ كأصل البراءة مثلاً، فإنه إنما يعمل به عند عدم ثبوت التكليف من الشارع رأساً واقعاً وظاهراً نقلاً وعقلاً، فإذا يصلح القاعدة على تقدير تماميتها للورود على البراءة، كما هو مبني الإغماض ولا تصلح قرينة لإرادة خلاف الظاهر من اللفظ، فهذا الإيراد راجع إلى منع صلاحية القاعدة للصارقية لا إلى رفع صغرها بالعمومات الاجتهادية وإن كان وجودها ملازماً لرفع الصغرى، إلا أن مبني الإيراد ليس عليه فتأمل حتى لا يختلط عليك الأمر في وجه أمره قدس سره بالتأمل فتقع في حيص ويص.

(١) لا يخفى عليك أن الوجه المذكور في كلماتهم لحجية خصوص الخبر أو مطلق الظن غير محصل المراد ومحتمل للوجهين، فإنه قد يقرر بالنسبة إلى الحكم بمقتضى الظن وجعل حكم الله الظاهري ما اقتضاه من غير نظر إلى العمل وإن

وربما يجاب عنه بمنع^(١) قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح

ترتب عليه العمل في الجملة من غير فرق بين أن يكون مفاده الحكم الإلزامي من الوجوب والتشريع أو غيره ومن غير فرق على الأول بين أن يكون مورده من موارد الشك في التكليف أو المكلف به، وقد يقرر بالنسبة إلى العمل بمقتضاه وإن استتبع الحكم به أيضاً في الجملة، كما إذا كان مفاده الإلزام من غير فرق بين الصّور المذكورة وعلى الأول يكون مفاده حجية الظن مطلقاً من غير فرق بين الصّور المتصورة، والمراد منه على كلّ تقدير ومفروضه أنّه لو لم يؤخذ بالظن لم يكن هناك مناص عن الأخذ بالوهم، فلا يرد بأنّه مع التمكن من الأخذ بالعلم وتحصيله في المسألة لا يؤخذ بشيء من الظن والوهم، فإذا كان الظن حجة فيجب تحصيله للشك، فإنّ اعتباره أوجب تقديمه فيجب تحصيله قال المحقّق القميّ قدس سره بعد ذكر الوجه المذكور ونقله عن العلامة قدس سره في نهاية الأصول وغيره في غيرها ما هذا لفظه: «وتوضيحه أنّ لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بأنّ الموهوم حكم الله أو العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بأنّ المظنون حكم الله تعالى أو العمل بمقتضاه، ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرّجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح أو الذمّ بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الدّاعية إلى الفعل، كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح إلى أن قال وبالجملة المراد أنّ الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه أنّ الأوّل يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثّاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبح» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بأنّ مرادهم من الراجح في المقام الظن ومن المرجوح الوهم.

(١) يستفاد هذا الجواب ممّا أفاده بعض مشايخ المحقّقين في تعليف على المقام المعالم وهو مبنيّ على إرادة إثبات إيجاب العمل بمقتضى الظن كلّية من

قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به حسن عقلاً.

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

وإن أريد الإتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب، ففيه أن الإتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط، فإن الاحتياط هو الإتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده.

وقد يجاب أيضاً بأن ذلك فرع^(١) وجوب الترجيح بمعنى أن الأمر إذا دار

الدليل المذكور، فأورد عليه بأن لزوم ترجيح الظن على الوهم إنما هو من حيث كونه أقرب إلى الواقع من الوهم، فإذا فرض كون الوهم مطابقاً للاحتياط فليس في ترجيحه بمعنى العمل بمقتضاه طرْحاً للواقع أصلاً، وهذا بخلاف العكس، فإنه لو عمل بمقتضى الظن، باختيار ترك ما يظن إباحته مثلاً مع احتمال وجوبه لم يؤمن من مخالفة الواقع، ومن هنا ربما يناقش فيما أفاده قدس سره في الإيراد على هذا الجواب بقوله: (وفيه أن المرجوح المطابق للاحتياط) إلخ، بأن العمل بالمرجوح في الفرض وأن لم يكن طرْحاً للراجح، إلا أن العمل بالراجح باختيار التَّرك خلاف الاحتياط يقينا وإن التزم في الفرض بعدم جواز اختيار التَّرك كان هذا في معنى لزوم العمل بالمرجوح، نعم لو كان المراد من ترجيح المرجوح الفتوى بمقتضى الوهم لا بعنوان الاحتياط لم يكن معنى للجواب المذكور في كلام المجيب فتدبر.

(١) هذا الجواب معروف ذكره في القوانين وغيره والغرض منه أن مرجع الوجه المذكور إلى أن نفس دوران الأمر بين الظن والوهم يوجب في حكم العقل

بين ترجيح المرجوح و ترجيح الراجح كان الأول قبيحاً، وأما إذا لم يثبت وجوب الترجيح، فلا مرجح للمرجوح ولا للراجح.
وفيه أن التوقف عن ترجيح الراجح أيضاً قبيح كترجيح المرجوح فتأمل^(١) جداً.

من حيث كون الظن راجحاً والوهم مرجوحاً، وجوب العمل بالظن وحجته عند العقل، فيرجع إلى كون اعتبار الظن ذاتياً وهو فاسد، إذ مع التمكن من تحصيل العلم في المسألة يتعين تحصيل العلم فيها ومع العجز عنه يرجع إلى الأصول، فعلى كل تقدير لا يرجح الظن والوهم وإن كان العمل على طبق أحدهما، نعم لو فرض في مقام وجوب ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر وكان الأمر دائراً بينهما لزم في حكم العقل ترجيح الظن وقبح ترجيح الوهم، بل يقبح التوقف أيضاً.

(١) كآته قدس سره زعم من الجواب كون المراد منه مجرد عدم ترجيح المرجوح فأورد عليه بما ذكره ولو حمله على ما عرفت في شرح المراد منه لم يورد عليه أصلاً، فإنه راجع كما ترى إلى ما أفاده في الجواب الحلّي عن الوجه المذكور فليته ذكر في وجه التأمل ما يرجع إلى الجواب الذي ذكره عن الجواب لا ما أفاده بقوله في الحاشية وجه التأمل أن مراد المستدل من الراجح والمرجوح ما هو الأقرب إلى الغرض والأبعد عنه في النظر ولا شك في وجوب الترجيح بمعنى العمل بالأقرب وقبح تركه مطلقاً، فلا فرض لعدم وجوب الترجيح يردّ به هذا الدليل فلا فائدة في الرد انتهى كلامه قدس سره في حاشية الكتاب في وجه التأمل، فإن ما أفاده يرجع إلى تأييد الاستدلال بعد الجواب عن الإيراد عليه بقوله وفيه إلى آخره ويتوجه عليه مضافاً إلى أنه ليس المقام مقام الأمر بالتأمل بأن تنزيل الاستدلال عليه موجب لأخذ تمام مقدمات دليل الانسداد في هذا الوجه وعليه لا يتوجه عليه ما أفاده من الإيراد أيضاً كما لا يخفى.

فالأولى الجواب أولاً بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع أو الضرورة، وثانياً بالحل وتوضيحه تسليم القبح إذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط، فإن العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بغداد وتردد الأمر بين طريقين: أحدهما مظنون الإيصال والآخر موهوم، فترجيح الموهوم قبيح، لأنه نقض للغرض، وأما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجب الأخذ بالراجع، بل اللازم في الأول هو الأخذ بمقتضى البراءة، وفي الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط فإنبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيهما، ومعلوم أن العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح، بل ترك ترجيح الراجح على المرجوح، فلا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع إلى البراءة وعدم لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجع والأخذ بالمرجوح، إلا بعد إبطالها.

الثالث: ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائي قدس سرهما:

«من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك كله لأنه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه^(١) بإخراج بعض المظنونات،

(١) الصّور المتصورّة بعد بطلان الاحتياط الكلّي في جميع الوقائع المشتبهة

وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

وفيه أنه راجع إلى دليل الانسداد^(١) الآتي، إذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك

كثيرة الاحتياط في المظنونات فقط والاحتياط في المشكوكات فقط دون المظنونات والموهومات، والاحتياط في الموهومات فقط والتبعض بين الجميع، والتبعض بين البعض المتصور بصور كثيرة غير مخفية وعين الوجه الأول في الجمع بين قاعدة وجوب الاحتياط من جهة العلم الإجمالي، وقاعدة نفي الحرج بإبطال غيره بالإجماع وهو بظاهره محل مناقشة واضحة، إذ بعد الغض عن سند قيام الإجماع يتوجه عليه بأن تعين الأخذ بالظن من جهة الإجماع يخرج الدليل عن الدليل العقلي، فالأولى بناء عليه التمسك بقيام الإجماع على وجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية كما ذكره في القوانين وغيره هذا كله مضافاً إلى أن صريح الوجه المذكور وجوب الاحتياط في مظنونات التكليف الإلزامي، وأين هذا من حجية مطلق الظن في الأحكام الشرعية وستقف على الفرق بينهما مضافاً إلى وضوحه عند تعرض شيخنا الأستاذ العلامة له في طي دليل الانسداد.

(١) توقف إتمام هذا الدليل على أخذ مقدمات دليل الانسداد فيه مما لا ريب فيه أصلاً إذا مجرد العلم بوجود الواجبات والمحرمات مع فرض انفتاح باب العلم أو الظن الخاص أو الرجوع إلى ما ينفي التكليف في جميع الوقائع مع فرض الانسداد أو إلى الأصول في الوقائع لا يقتضي العمل بالظن قطعاً، فيتوجه عليه مضافاً إلى ما عرفت ما أفاده قدس سره بقوله مع أن العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً إلى آخره، حيث أن مبنى الدليل المذكور على ما عرفت على وجوب العمل بالاحتياط في المظنونات وترك العمل به في المشكوكات والموهومات دفعاً للحرج، فإذا فرض اندفاع الحرج من ترك الاحتياط في الموهومات من جهة كثرتها، فلا يلزم

الدليل، إلا ويحتاج إليها في إتمام هذا الدليل، فراجع وتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال مع أن العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً كالمظنونات، لا يلزم منه حرج قطعاً لقلّة موارد الشك المتساوي الطرفين، كما لا يخفى فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط، ودعوى أن كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه أيضاً في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط.

الدليل الرابع: هو الدليل المعروف^(١) بدليل الإنسداد

هناك حرج من ضم الاحتياط في المشكوكات إلى الاحتياط في مظنونات التكليف، فلا مانع من الحكم بوجوبه بمقتضى العلم الإجمالي الكلّي ودعوى ضمّ المشكوكات بالموهومات من حيث عدم وجوب الاحتياط من جهة عدم القول بالفصل فاسدة جداً من حيث أن عدم وجوب الاحتياط في الموهومات إنّما هو من جهة دفع الحرج، لا من جهة تعيين المعلومات الإجمالية بالظن، وكلّ من قال بعدم وجوب الاحتياط في الموهومات من جهة ذهابه إلى حجّة الظن المطلق أو الخاص قال بعدم وجوبه في المشكوكات من جهة العلم الإجمالي الكلّي أيضاً وإن التزم بوجوبه من جهة العلم الإجمالي الخاص الموجود في بعض المسائل وكلّ من قال بعدم وجوبه في الموهومات من جهة لزوم الحرج من مراعاته فيها مع اعترافه باندفاع الحرج من الاقتصار في مخالفة الاحتياط عليها لا يقول بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، بل يقول بوجوب الاحتياط فيها.

(١) للدليل المذكور في كلماتهم تقارير مختلفة وبيانات متعدّدة من حيث أخذ بعض المقدمات فيه وتركه من جهة وضوحه أو استفادته ممّا ذكر من المقدمات كالعلم الإجمالي بالواجبات والمحرمات في الوقائع، وكوننا مكلفين بها

كالحاضرين الغير الموجودين، كما سلكه قدس سره وإن كان مستفاداً من مطاوي ما ذكره من المقدمات كوجوب التعرض لامثال الأحكام المشبهة وعدم جواز إهمالها، ثم إن الدليل المذكور قد يقرّر بالنسبة إلى وجوب الامتثال والعمل بالأحكام المشبهة على كثرتها، وقد يقرّر بالنسبة إلى تحصيل الأحكام وحفظها عن الضياع وضبطها من حيث وجوب حفظ الأحكام الدينية كفاية على المكلفين ولو لم يكن متعلقاً لعمل المأمور بمعرفته وضبطه كأحكام النساء للرجال، وكالأحكام الغير الإلزامية والمعروف في تقريره هو الوجه الأول والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى، إذ على الأول يكون تحصيل الظن من باب المقدمة للعمل كتحصيل العلم فلا يجب، إلا إذا وجب العمل، فلا يقتضي الدليل اعتبار الظن بالنسبة إلى غير الأحكام الإلزامية ويحتاج إتمامه إلى إبطال الاحتياط والرجوع إلى الأصول وعلى الثاني يكون مطلوباً نفسياً كفاثاً من غير فرق بين الأحكام الإلزامية وغيرها، ولا يتصور الاحتياط على هذا التقرير ولا الرجوع إلى الأصول بعد فرض ثبوت وجوب الحفظ حتى يتوقف إتمامه على إبطال وجوب الاحتياط والرجوع إلى سائر الأصول وإن كان الغرض من حفظ الأحكام العمل بها في الجملة، إلا أنه ليس واجباً مقدّمياً، فإن الغرض من إرسال الرسل وتشريع الدين وإبلاغه إلى المكلفين هو حصول الكمال لأنفسهم بأخذه والعمل بمقتضاه، إلا أنه لا يوجب كون وجوب البيان على الأنبياء غيرياً وبالجملة تقرير الدليل على الوجه الثاني غير مذكور في كلماتهم وإن كان على تقدير تماميته أنفع من الوجه الأول وإن كان مقتضاه حصول المعرفة الظنية بالنسبة إلى الواقع والقطعية بالنسبة إلى الحكم الظاهري على تقدير إثباته حجة الظن بالنسبة إلى مورد أيضاً، إلا أنه يتوجه عليه إشكال لزوم التبعيض في الاحتياط على ما ستقف عليه وعدم العموم له بالنسبة إلى الظن بغير الأحكام الإلزامية.

وهو مركب من مقدمات:

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

الثانية: أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة وترك التعرض لامثالها بنحو من أنحاء امثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي بأن يقتصر في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً، أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل أنفسنا^(١) في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالأطفال والبهائم، أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم.

الثالثة: أنه إذا وجب التعرض لامثالها فليس امثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالي بالامثال، أو الأخذ في كل مسألة بالأصل المتبع شرعاً في نفس تلك المسألة، مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة إلى غيرها من المجهولات، أو الأخذ بفتوى

ثم إن ما أفاده قدس سره في بيان المقدمة الأولى في عداد المقدمات على الوجه الأول على سبيل الإجمال والفهرست من انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية ليس المراد منه ما يترأى من ظاهر لفظ المعظم، بل المراد منه هو الكثير من المسائل الفقهية المشتملة على الأحكام الإلزامية بحيث يكون الشبهة من الكثير في الكثير ولو فرضت كثرة المعلومات التفصيلية أو المظنونة بالظن الخاص، فالمراد أن المشتبهات المشتملة على الواجبات والمحرمات يكون أكثر بمراتب من المعلومات والمظنونات بالظن الخاص.

(١) الفرق بين الوجهين لا يكاد أن يخفى، فإنه على الأول لم يصدر حكم من الشارع في حق الجاهل وإنشاء في مرحلة الظاهر أصلاً، وفي الثاني صدر إنشاء من الشارع في حقه بمقتضى أدلة البراءة أو أصالة العدم.

العالم بتلك المسألة وتقليده فيها.

الرابعة: أنه إذا بطل الرجوع في الامتثال إلى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب في بعضها^(١) وعدم الجواز في الآخر، والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية تعين بحكم العقل المستقل الرجوع إلى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع، ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهمية بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشككية بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظن فيها أو

(١) المراد من البعض الذي يكون إبطال وجوبه مقدّمة، لا جوازه هو الاحتياط، كما ستقف عليه مشروحاً حيث أن بطلان تعيينه يكفي في الحكم بحجية الظن ولا يتوقف على بطلان جوازه، فإن جوازه بل رجحانه يجمع انفتاح باب الظن الخاص بل العلم التفصيلي فضلاً عن الظن المطلق، فإن حجية الظن لا تنفي جواز إحراز الواقع بالاحتياط وهذا بخلاف سائر الأصول والطرق المحتملة فإن جوازها ينافي حجية الظن، أما الأصول فظاهر وأما التقليد ونحوه، فإن حجية الظن في حق المجتهد يوجب تمكنه عن الاجتهاد في المسألة فكيف يجوز له الأخذ بوظيفة العامي.

ثم إن المقدمة الرابعة، كما ترى بمنزلة الكبرى للقياس المركّب من الصغرى الموقوفة على المقدمات الثلاثة، فإنه يثبت بمعونتها الدوران بين الامتثال الظني والشككي والوهمي وبمقتضى المقدمة الرابعة تثبت كبرى هذه الصغرى، فإن العقل يحكم حكماً كلياً بأنه كلما دار الأمر فيه بين الظن والاحتمالين الآخرين يجب تقديم الظن عليهما، فإذا انضمت إلى الصغرى المذكورة، فيحصل من المجموع العلم بالنتيجة وهي وجوب الامتثال الظني، ومن هنا سمي الدليل عقلياً من حيث إنّ الحاكم في كبرى القياس المذكور العقل، وما أفاده في تقرير المقدمة الرابعة وإن لم يكن واضح الدلالة على ما ذكرنا من البيان، إلا أن مراده ما ذكر.

يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للامتثال من دون إفادته للظن أصلاً، فيحصل من جميع تلك المقدمات وجوب الامتثال الظني والرجوع إلى الظن.

وأما المقدمة الأولى^(١)

[و هي انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية].

(١) ما أفاده بالنسبة إلى انسداد باب العلم في أغلب الأحكام من عدم احتياجه إلى الإثبات بما في المعالم وغيره في كمال الظهور، فإن كثيراً من الواجبات والمحرمات وأن كانت معلومة في الجملة من جهة الضرورة والإجماع والأخبار المتواترة، إلا أنه لا ينافي ما ندعيه من انتفاء العلم التفصيلي بالنسبة إلى كثير منها، فإن المنافي له العلم بأكثر الأحكام بحيث يلحق الباقي بالشبهة الغير المحصورة وهو منفي قطعاً، مع أن الواجبات المعلومة إنما علمت على سبيل الإجمال لا بجميع أجزائها وشرائطها وموانعها، ألا ترى أننا نعلم بوجوب الصلاة، لأنه من أوضح ضروريات الدين التي يكون العلم بها خارجاً عن الفقه حقيقة، إلا أننا لا نعلم بجميع ما يعتبر فيه وكذلك الصيام والحج والزكاة والخمس وغيرها من أمهات الفروع وأصولها.

وأما بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاص المراد به ما قام الدليل على اعتباره من حيث حصوله من سبب خاص، فتصديقه موقوف على أن لا يثبت مما تقدم من الأدلة القطعية على حجية الظواهر والأخبار ما يفي بضميمة الأدلة القطعية بأغلب الأحكام بحيث لم يكن هناك مانع من الرجوع إلى الأصول في المسائل الخالية عنه، فهذا يتوقف على سير في الأدلة وفي المسائل الفقهية ولو على نحو الإجمال حتى يعلم وجود ما علم حجته بالخصوص في أغلبها وعدمه، وليس هذا أمراً مضبوطاً جداً، بل يختلف باختلاف اعتقاد العلماء في باب حجية الأمارات الخاصة

فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الإثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أمانة غير علمية، وأمّا بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاص فهي مبنية على أن لا يثبت من الأدلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الأدلة العلمية وباقي الظنون الخاصة بإثبات معظم الأحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة، أو الاستصحاب، أو الاحتياط، أو التخيير.

ف تسليم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر، إلا بعد التأمل التام وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من أدلة حجية الخبر وأنه هل يثبت بها حجية مقدار وافٍ من الخبر أم لا.

ومذهب شيخنا قدس سره لا يستفاد من الكتاب قطعاً، وقد استفدت من كلماته في مجلس البحث وغيره أنه يعتقد وفاء الظنون الخاصة بأغلب الأحكام بضميمة الأدلة العلمية وإن كان الظن الخاص منحصراً في زعمه حسبما عرفت بظواهر الألفاظ والخبر المفيد للوثوق والاطمئنان وكل ما يوجب نفى الريب بالإضافة في باب التعارض، كما ستقف عليه في الجزء الرابع.

ثم إن إثبات هذا الجزء من المقدمة الأولى هو العمدة في المقام، لأن إثبات انسداد باب العلم في الأغلب، وكذا إثبات سائر المقدمات لا يحتاج إلى إتعاب النظر بل هو أمر مسلّم عندهم، ولذا لم يتعرض أكثر المستدكين بالدليل له، إلا على سبيل الإشارة والإجمال في الجملة كصاحب المعالم والشيخ في الزبدة فإنهما أبطلا الرجوع إلى البراءة بعدم حصول الظن منها مقابل الخبر، ومن هنا سمّي الدليل بدليل الانسداد من حيث كونه هو العمدة من مقدماته.

وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد، بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص، ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجية الظن الخيري غير انسداد باب العلم. وأما احتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص إلى شيء آخر غير الظن، فإنما هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين أولهم فيما أعلم المحقق جمال الدين الخوانساري حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة، واحتمال الرجوع إلى الاحتياط وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات آخر.

وأما المقدمة الثانية

وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة على كثرتها وترك التعرض لامثالها بنحو من الأنحاء، فبدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على أن المرجح على تقدير انسداد باب العلم، وعدم ثبوت الدليل على حجية أخبار الآحاد بالخصوص ليس هي البراءة وإجراء أصالة العدم في كل حكم، بل لا بد من التعرض لامثال الأحكام المجهولة بوجه ما، وهذا الحكم وإن لم يصرح به أحد من قدمائنا، بل المتأخرين في هذا المقام، إلا أنه معلوم للمتبع في طريقة الأصحاب، بل علماء الإسلام طرا قرب مسألة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها، أترى أن علماءنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردنا إلى أصالة العدم حاشا ثم حاشا، مع أنهم كثيراً ما يذكرون أن الظن يقوم مقام العلم في

الشرعيات عند تعذر العلم، وقد حكى عن السيد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم، بل قد ادعى في المختلف في باب^(١) قضاء الفوائد الإجماع على ذلك.

الثاني: أن الرجوع في جميع تلك الوقائع^(٢) إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين، بمعنى أن المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يعدّ خارجاً عن الدين لقلة المعلومات التي أخذ بها، وكثرة المجهولات التي أعرض عنها.

وهذا أمر يقطع بطلانه كل أحد بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع إلى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم أصلاً لو فرض

(١) بل ادعى غير واحد في هذا الباب الإجماع على تضييق الواجبات الموسعة بظن الضيق، بل ادعى بعض المحققين الإجماع على حجية الظن بالنسبة إلى الأمور المستقبلية نظراً إلى انسداد باب العلم بها غالباً.

(٢) صريح هذا الكلام كما ترى كون المخالفة الكثيرة للعلم الإجمالي المعبر عنها في لسان المتأخرين بالخروج عن الدين مانعاً مستقلاً من الرجوع إلى أصالة البراءة وأصالة العدم على القول بجريانها في موارد جريان البراءة وإن لم نلزم بقدر المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في الشبهة المحصورة ومنعها عن الرجوع إلى الأصل، وقد استظهره قدس سره مما حكاه من كلمات المتقدمين والمتأخرين فإن كان هناك إجماع كاشف عن حكم الشارع بذلك فهو، وإلا فللمناقشة فيه مجال إذا المانع في حكم العقل في كل مورد هو مخالفة الخطاب المتعلق به لا بملاحظة اجتماع الخطابات وكثرتها بحسب الموارد، فلو لم يكن المخالفة القطعية للخطاب المعلوم بالإجمال قبيحة عند العقل لم يكن كثرتها أيضاً قبيحة، نعم الفرق بينهما لو كان فإنما هو بالوضوح والخفاء.

والعياذ بالله انسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الأحكام وانطماس هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومة.

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

نعم هذا إنما يستقيم في حكم واحد^(١) أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي أو ظني معتبر، كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والأمارات في أغلب الأحكام، أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولاً، فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

والحاصل أن طرح أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه

(١) إنما يستقيم ما أفاده على القول بالانفتاح بالنسبة إلى أغلب الأحكام بحيث كانت موارد الشبهة داخلة في الشك الغير المقرون بالعلم الإجمالي بالتكليف ولو بتعين المعلومات الإجمالية بالظنون الخاصة بناء على كونها بمنزلة العلم التفصيلي من هذه الجهة، وإلا فلو فرض هناك علم إجمالي بالتكليف في مسألة شخصية كالقصر والتّمَام ونحوها من موارد الشك في المكلف به، فلا معنى للرجوع إلى أصالة البراءة، وبالجمله هذا الكلام مسوق لبيان ارتفاع أثر العلم الإجمالي الكلي من جهة الانفتاح في الأغلب ولا دخل له بما فرضنا من صورة العلم الإجمالي بالتكليف في المسألة الشخصية، نعم لو أغمض عن منع مطلق المخالفة القطعية من الرجوع إلى الأصول وجعل خصوص كثرتها مانعة صَحَّ ما أفاده على تقدير عدم حمله على ما ذكرنا أيضاً ولَمَّا كان مبنى الوجه الثاني على ذلك، فلا مانع من حمله على ما ذكر إغماضاً عما بنى عليه الأمر في الوجه الثالث فتدبر.

كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهولة.

وقد وقع ذلك تصريحاً أو تلويحاً في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين:

منهم: الصدوق في الفقيه في باب الخلل الواقع في الصلاة في ذيل أخبار سهو النبي: «فلو جاز رد هذه الأخبار الواقعة في هذا الباب لجاز رد جميع الأخبار وفيه إبطال للدين والشرعة»^{*} انتهى.

ومنهم: السيد قدس سره حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد، وقال: «فإن قلت إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أي شيء تعملون في الفقه كله فأجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم في الأحكام»^{*}.

ولا يخفى أنه لو جاز طرح الأحكام المجهولة ولم يكن شيئاً منكراً لم يكن وجه للإيراد المذكور، إذ الفقه حينئذ ليس إلا عبارة عن الأحكام التي قام عليها الدليل والمرجح وكان فيه معول ولم يكن وقع أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة إلى دعوى عدم الحاجة إلى أخبار الآحاد، بل المناسب حينئذ الجواب بأن عدم المعول في أكثر المسائل، لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

والحاصل أن ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على أنه لو فرض الحاجة إلى أخبار الآحاد لعدم المعول في أكثر الفقه لزم العمل عليها وإن لم يقم عليه دليل بالخصوص، فإن نفس الحاجة إليها هي أعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الأحكام، ومن هنا ذكر السيد صدر الدين في

* من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٣٦٠.

* إبطال العمل بأخبار الآحاد: (رسائل الشريف المرتضى): ج ٣، ص ٣١٢.

شرح الوافية أن السيد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين.

ومتهم: الشيخ قدس سره في العدة، حيث إنه بعد دعوى الإجماع على حجية أخبار الآحاد، قال ما حاصله: «أنه لو ادعى أحد أن عمل الإمامية بهذه الأخبار كان لأجل قرائن انضمت إليها كان معولاً على ما يعلم من الضرورة خلافه»^{*}.

ثم قال: «ومن قال إنني متى عدمت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب أهل العلم عنه ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه» انتهى، ولعمري إنه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم والظن الخاص في أكثر الأحكام. ومتهم: المحقق في المعتبر حيث قال في مسألة خمس الغوص في رد من نفاه مستدلاً: «بأنه لو كان لنقل بالسنة قلنا أما تواترا فممنوع وإلا لبطل كثير من الأحكام»^{*} انتهى.

ومتهم: العلامة في نهج المسترشدين في مسألة إثبات عصمة الإمام حيث ذكر: «أنه عليه السلام لا بد أن يكون حافظاً للأحكام واستدل بأن الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل إلى أن قال والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام».

ومتهم: بعض أصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بعصرة المنجود حيث استدل على عصمة الإمام عليه السلام: «بأنه حافظ للشرعية

* عدة الأصول: ص ٥٦.

* المعتبر: ج ٣.

لعدم إحاطة الكتاب والسنة به إلى أن قال والقياس باطل والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام* انتهى.

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

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

ومنهم: المحقق الخوانساري فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية من: «أنه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل مستدلاً بعد مفهوم آية النبأ بأن اعتبار التعدد يوجب خلو أكثر الأحكام عن الدليل»،

ومنهم: صاحب الوافية حيث تقدم عنه الاستدلال على حجية أخبار الآحاد: «بأننا نقطع مع طرح أخبار الآحاد في مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والمتاجر والأنكحة وغيرها بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور»، وهذه عبارة أخرى عن الخروج عن الدين الذي عبر به جماعة من مشايخنا.

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

ومنهم: المحدث البحراني صاحب الحقائق حيث ذكر في مسألة ثبوت الربا في الحنطة بالشعير خلاف الحلبي في ذلك وقوله: «بكونهما جنسين وأن الأخبار الواردة في اتحادهما آحاد لا توجب علماً ولا عملاً قال في رده إن

* نهج المسترشدين: ص ٦٣.

* النافع يوم الحشر: ص ٤٧.

الواجب عليه مع رد هذه الأخبار ونحوها من أخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر* انتهى.

ومنهم: العضدي تبعاً للحاجبي حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجية خبر الواحد: «بأنه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن المدرك».

ثم إنه وإن ذكر في الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرك، لأن الأصل من المدارك، لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعدم إتيان النبي صلى الله عليه وآله بأحكام جميع الوقائع ولو كان المجيب من الإمامية القائلين بإكمال الشريعة وبيان جميع الأحكام لم يجب بذلك.

وبالجملة فالظاهر أن خلو أكثر الأحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها إلى نفي الحكم، وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفي كأنه أمر مفروغ البطلان.

والغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمة ولم يأت بشيء عدا ما قرع سمع كل أحد من أدلة البراءة وعدم ثبوت التكليف، إلا بعد البيان ولم يتفطن بأن مجراها في غير ما نحن فيه، فهل يرى من نفسه إجراءها ولو فرضنا والعياذ بالله ارتفاع العلم بجميع الأحكام، بل نقول لو فرضنا أن مقلداً دخل عليه وقت الصلاة ولم يعلم من الصلاة عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالاً ضعيفاً ولم يتمكن من أزيد من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة، أو أنه يأتي بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه والمفروض أن قول أبويه مما لم يدل عليه دليل شرعي، فإذا لم تجد من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلاة لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الأحكام في نفي الالتزام

بشيء منها عدا القليل المعلوم، أو المظنون بالظن الخاص، وترك ما عداه ولو كان مضموناً بظن لم يقيم على اعتباره دليل خاص.

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

الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي وهو الخروج عن الدين، فنقول: إنه لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، فإن أدلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم إجمالاً أن في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه أن الوجه السابق كان مبنياً على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل،

(١) ما أفاده قدس سره من عدم سقوط الامتثال بعد العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية على تقدير انسداد باب الظن المطلق مما لا شبهة فيه غاية الأمر تعيين الامتثال أولاً بعد انسداد باب الظن الشخصي بتحصيل الأمارات والظنون النوعية وعلى تقدير عدم وجودها، أو عدم كفايتها يتعدى إلى الامتثال الشككي، ثم يتعدى إلى الامتثال الوهمي على تقدير.

وبالجملة بعد العلم الإجمالي بالواجبات والمحرمات لا بد في حكم العقل من امتثالها بنحو من أنحاء امتثال العاجز عن تحصيل العلم التفصيلي الذي آخر مرتبة الامتثال الإجمالي، وهذا مما يحكم به بديهة العقل أ ترى أنه لو طرأ العجز عن الصلاة إلى أربع جهات عند تردد القبلية أن تحكم بسقوط الصلاة بالنسبة إلى الجهة الممكنة، وهكذا في تردد الثوب ونحوه مما يجب فيه الجمع وفرض العجز

وإن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية.
وهذا الوجه مبني على أن مطلق المخالفة القطعية غير جائز وأصل البراءة
في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الإجمالي إلى حد الشبهة الغير
المحصورة^(١)، وقد ثبت في مسألة البراءة أن مجراها الشك في أصل
التكليف، لا الشك في تعيينه مع القطع بثبوت أصله كما في ما نحن فيه.
فإن قلت: إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى في جميع الوقائع إلى ما يوافق
البراءة فما تصنع.

قلت: أولاً إنه مستحيل^(٢)، لأن العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات

عنه مع التمكن من الإتيان ببعض الاحتمالات.

(١) المراد مما أفاده قدس سره عدم الجريان رأساً عند اشتباه الواجب أو الحرام في
الشبهة المحصورة أو الشبهة الملحقة بها، وإن كان الحقّ عنده حسبما ستقف على
تفصيل القول فيه عدم جواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة أيضاً.
(٢) ما أفاده من استحالة اجتماع العلم الإجمالي مع الظن التفصيلي الشخصي
بالخلاف في جميع أطراف الشبهة من حيث أوله إلى اجتماع النقيضين أو الضدين
نظراً إلى عدم تنافي الإدراكات من حيث الذات، وإنما هو من جهة متعلقاتها مما
لا شبهة فيه، نعم لو فرض الظنون القائمة على خلاف العلم الإجمالي في جميع
أطراف الشبهة من الظنون النوعية على تقدير تعميم النتيجة بالنسبة إلى حجّة الظن
النوعي أو كانت مظنونة الاعتبار على تقدير التعميم بالنسبة إلى المسألة الأصولية،
كما ستقف على شرح القول فيه توجه منع الاستحالة، لكن كلامه قدس سره مبنيّ
على خلاف المفروض وتوهم عدم التنافي بين الأمرين، كما يشاهد في الغلبة من
حيث حصول الظن بالإلحاق بالنسبة إلى الأفراد المشكوكة مع العلم الإجمالي
بتخلف الفرد النادر فاسد جدّاً، كما ستقف على تفصيل القول فيه، فإن قلت كيف

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

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

وثالثاً: لو سلمنا وقوعه لكن لا يجوز حينئذ العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع لأجل العلم الإجمالي المفروض، فلا بد حينئذ من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف، فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط، وفي موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة

يحكم بالاستحالة فيما فرض، مع أننا نرى بالوجدان اجتماع الشك مع العلم الإجمالي ولا ينكره أحد، وأي فرق بين الظن بالخلاف في جميع أطراف العلم الإجمالي والشك فكما أن مرجع الأول إلى اجتماع العلم بالشيء والظن بعدمه فينول إلى اجتماع الوجود والعدم، كذلك مرجع الثاني إلى العلم بوجود الشيء والشك فيه فينول إلى تجويز اجتماع الوجود والعدم، قلت ما قرع سمعك من اجتماع العلم مع الشك بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة، فإنما هو بالنسبة إلى الشك في انطباق المعلوم بالإجمال وتعيينه، لا بالنسبة إلى وجوده ولا يمكن هذا الاعتبار بالنسبة إلى الظن في جميع الأطراف، ضرورة أن الظن بعدم انطباق المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى بعض الأطراف موجب للظن بانطباقه على الطرف الآخر فتدبر حتى لا يختلط عليك هذا الأمر الواضح.

ولو فرض التسوية في القوة والضعف كان الحكم، كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الوقائع من التخيير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط، وإن تيسر الاحتياط تعين الاحتياط في حق نفسه وإن لم يجز لغيره تقليده، ولكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض^(١) غير واقع، لأن الأمارات كثير منها مثبتة للتكليف فراجع كتب الأخبار.

ثم إنه قد يرد^(٢) الرجوع إلى أصالة البراءة تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة: «بأن اعتبارها من باب الظن والظن متنف في مقابل الخبر ونحوه من أمارات الظن».

(١) ربما ينافي ظاهر ما استظهره هنا مع الجزم بعدم الوقوع الذي ذكره سابقاً من حيث دلالة كثير من الأمارات على الحكم الإلزامي وجوباً أو تحريماً، كما هو واضح لمن راجع الفقه إجمالاً، فإنه يعلم علماً يقينياً بأن كثيراً منها مثبتة له فكيف يحصل منها الظن بعدم التكليف في جميع الوقائع المحتملة للحكم الإلزامي، فلا مناص عن هذا الجواب، كما أنه لا مناص عما قبله وما بعده من التبعيض على تقدير اختلاف المراتب أو الأخذ باحتمال التكليف بالنسبة إلى بعضها تخيراً على تقدير التساوي وإن كان لا يتفق عادة.

(٢) لا يخفى عليك أن ما ذكره في المعالم والزبدة لما كان مفروضاً لإثبات حجبة الظن الخبري تعرضاً لحال أصل البراءة في مقابل خبر الواحد، وأنه لا يحصل منه الظن في مقابل الخير من حيث كونه من الأمارات التعليلية سواء كان مثبتاً على استصحاب البراءة أو غيره والخبر من الأمارات التنجزية إذا فرض الكلام في مطلق الظن، وسيجيء في باب البراءة والاستصحاب أن مبناهما على الحكم القطعي، كما في البراءة والتعبد الثابت من الشارع كما فيهما وإن توهم كونهما من باب الظن، كما نسب إلى الأكثر فاسد جداً موضوعاً وحكما أي من حيث الصغرى والكبرى.

وفيه منع كون البراءة من باب الظن كيف ولو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف من دون بيان.

وذكر المحقق القمي رحمه الله في منع^(١) حكم العقل المذكور: «أن حكم العقل، إما أن يريد به الحكم القطعي أو الظني.

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره في الكتاب من المحقق القمي قدس سره هو الذي أورده على المحقق جمال الدين بعد نقل كلامه المحكي في الكتاب في الإيراد الثاني، فإنه بعد نقله أورد عليه بإيرادات كثيرة منها الإيراد الثاني الذي أورده في الكتاب وسائر ما أورده عليه غير الإيراد الأول والثاني واضح الدفع، كما يظهر لمن راجع إلى القوانين.

وأما الإيراد الأول: فهو مبني على ما أورده في مسألة أصل البراءة في الشك في المكلف به من تسليم وجوب الاحتياط فيما كان التكليف متعلقاً بالواقع المعلوم إجمالاً من غير اشتراطه بالعلم التفصيلي، كما ستقف على تفصيل القول فيه في محله فلا ينافي ما بنى عليه الأمر في الشك في المكلف به من عدم وجوب الاحتياط.

وأما الإيراد الثاني: فإن كان مبنيّاً على زعم إرادة المحقق جمال الدين قدس سره من حكم العقل بالبراءة فيما لا علم بالتكليف حكم العقل القطعي بعدم التكليف في الواقع ونفس الأمر كما يستفاد من قولهم بالإباحة الواقعية في الأشياء قبل الشرع فما أورده عليه من الإيرادات على التقدير المزبور حق لا محيص عنه، لكن الكلام في صحة الزعم المزبور، حيث إنه لا شاهد له من كلامه أصلاً وإن كان مبنيّاً على ما يستفاد من ظاهره من إرادة حكم العقل بعدم التكليف في مرحلة الظاهر وقبح العقاب على الواقع المجهول، كما هو مبنى البراءة عند المحققين فما

فإن كان الأول فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أول الكلام، كما لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعياً في الجملة لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع وأما بعد ورود الشرع فالعلم بأن فيه أحكاماً إجماعياً على سبيل اليقين يشبطنا عن الحكم بالعدم قطعاً كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه.

وإن أراد الحكم الظني سواء كان بسبب كونه بذاته مفيداً للظن أو من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو أيضاً ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والأخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص، مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه* انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه أن حكم العقل بقبح المؤاخذه من دون البيان حكم قطعي لا ولم

أورده عليه بقوله فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أول الكلام لا توجه له أصلاً، ضرورة استقلال العقل في الحكم بما ذكر على سبيل القطع واليقين. وأما ما أورده عليه بقوله سلمنا كونه قطعياً في الجملة إلى آخره فهو وإن كان متوجهاً عليه في الجملة، إلا أنه يرجع إلى الإيراد الأول حقيقة على تقدير ومناقض لما بنى عليه الأمر في باب البراءة من صور الشك في المكلف به من جواز الأخذ بأصالة البراءة فيما لم يكن هناك إجماع ونص على عدم جواز ترك المشتبهين، وبالجملة ما أفاده المحقق القمي قدس سره في المقام لا يخلو عن تشويش واضطراب مضافاً إلى ما يتوجه عليه من المناقشات الغير المخفية على المتأمل في أطرافه.

اختصاص له بحال دون حال، فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع ولم يقع فيه خلاف بين العقلاء، وإنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات والأخبار التي ذكروها، وأما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلاً في البيان ولا كلام في عدم جريان البراءة معه، وإلا فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم، والحاصل أنه لا ريب لأحد فضلاً عن أنه لا خلاف في أنه على تقدير عدم بيان التكليف.

بالدليل العام أو الخاص، فالأصل البراءة وحيثئذٍ، فاللزام إقامة الدليل على كون الظن المقابل بياناً.

وبما ذكرنا ظهر صحة دعوى الإجماع^(١) على أصالة البراءة في المقام

(١) لا يخفى عليك أن دعوى الإجماع على البراءة في المقام يرجع إلى الإجماع المدعى على الحكم الظاهري الذي لم يخالف فيه أحد من المجتهدين والأخباريين من أن الحكم فيما لا يعلم بصدور الحكم الإلزامي من الشارع بعد الفحص التأم لا خصوصاً ولا عموماً هو جواز الفعل والترك في مرحلة الظاهر بانضمام عدم قيام الدليل على حجية الخبر الذي دلّ على التكليف، كما هو المفروض، فإن من انضمامه يتحقق مبنى القياس الثابت كبراه بالإجماع، فإن خلاف القائل بحجية الخبر من حيث الخصوص لا يقدح في دعوى الإجماع بعد فرض عدم تمامية دليل حجته عند المستدل بالإجماع، فإن الصغرى وهو عدم العلم بالبيان أو عدم البيان الواصل إلينا قطعية وجدائية عنده، فالمراد من عدم البيان في قوله صدق قطعاً عدم البيان أحد الأمرين اللذين عرفت الإشارة إليهما، ثم إن ما أفاده قدس سره مبني، كما هو واضح على الإغماض عما ذكره في وجه بطلان الرجوع إلى البراءة في المقام، وإلا فلا تأمل عنده فيه حسبما عرفت وستعرفه من كلامه.

لأنه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعاً عدم البيان، فتجري البراءة، وظهر فساد دفع أصل البراءة بأن المستند فيها إن كان هو الإجماع فهو مفقود في محل البحث، وإن كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر.

وهذا الكلام خصوصاً الفقرة الأخيرة منه مما يضحك الثكلى فإن عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البراءة.

واعلم أن الاعتراض على مقدمات دليل الإنسداد بعدم استلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع إلى البراءة وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة وأجابا عنه بما تقدم مع رده من أن أصالة البراءة، لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، إلا أن أول من شيد الاعتراض به وحرره لا من باب الظن هو المحقق المدقق جمال الدين قدس سره في حاشيته حيث قال: «يرد على الدليل المذكور أن إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالباً لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكروه لجواز أن لا يجوز العمل بالظن».

فكل حكم حصل العلم به من ضرورة أو إجماع نحكم به، وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظن، ولا للإجماع على وجوب التمسك بها، بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم.

ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه، لا لأن الأصل المذكور يفيد ظناً بمقتضاها، حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها، بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم

شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا، ولا يكفي الظن به.
ويؤكد ما ورد من النهي عن اتباع الظن.

وعلى هذا ففي ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كفصل الجمعة، فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور.

وأما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والإخفات بها في الصلاة الإخفائية التي قال بوجوب كل منهما قوم، ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الإتيان بأحدهما، فنحكم بالتخير فيها لثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والإخفات، فلا حرج لنا في شيء منهما، وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور، لأننا لا نعمل بالظن أصلاً*، انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد عرفت أن المحقق القمي قدس سره أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد، فالحق رده بالوجوه الثلاثة المتقدمة.

ثم إن ما ذكره من التخلّص^(١) عن العمل بالظن بالرجوع إلى البراءة، لا

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده في كمال الوضوح من الاستقامة، ضرورة عدم جريان البراءة في الوضعيات والماليات المشكوكة المرددة في أبواب المعاملات بالمعنى الأعم وإن فرض هنا شك في التكليف المسبب عن الوضع، فإنه بمجرد عدم جواز المعالجة بالتخير في هذه الموارد حتى يخير الحاكم المرجع عند تعادل الأمارات المعتبرة في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، فأمر واضح بعد عدم جريان دليله في المقام، بل عدم تحقق موضوعه سيما التّخيير الذي ذكره

يجري في جميع الفقه، إذ قد يتردد الأمر بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شك في صحة بيع المعاطاة فتبايع بها اثنان، فإنه لا مجرى هنا للبراءة لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه وكذا في الثمن، ولا معنى للتخيير أيضاً لأن كلا منهما يختار مصلحته، وتخير الحاكم هنا لا دليل عليه مع أن الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة، اللهم إلا أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر بناء على أن أصالة العدم من الأدلة الشرعية، فلو أبدل في الإيراد أصالة البراءة بأصالة العدم كان أشمل. ويمكن أن يكون هذا الأصل^(١) يعني أصل الفساد وعدم التملك وأمثاله

المحقق المعترض الذي يرجع إلى اللزوم واللابدية وعدم الحكم حقيقة. فإن شئت قلت: إن مقتضى الأصل في الماليات الحكم بحرمة التصرف فيما شك في صحة المعاملة الواقعة عليها، إما من جهة الأصل الموضوعي أو الحكمي على أضعف الوجهين، فلا معنى للرجوع إلى البراءة هذا وقوله قدس سره في وجه المنع إلى الرجوع إلى البراءة لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه، لا يخلو عن غموض، بل ربما يناقش في دلالة على المدعى.

(١) قد عرفت في أول التعليق وسيجيء في باب الاستصحاب أن أصل العدم ليس أصلاً مستقلاً في قبالة الاستصحاب، بل هو قسم منه وأن دعوى الإجماع على اعتباره وكونه مسلماً عندهم فاسدة، نعم يمكن دعوى الإجماع على اعتبار خصوص أصالة الفساد في المعاملات، فإنها أمر مسلّم عندهم ظاهراً في جميع أبواب المعاملات، وأما اعتبار مطلق أصالة العدم سيما في الشبهات الحكمية وسيما فيما قامت أماره على خلافها فليس أمراً مسلماً عندهم ويشهد له نزاعهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا واستدلال النافين لاعتبار الاستصحاب بأنه لو كانت حجة لكانت بينة النفي مقدّمة على بينة الإثبات، والمراد من الرجوع إلى الظن

داخلاً في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا، إلا بالعلم أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على أن أصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الإجماع والسيرة، إلا أن يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه.

واعتباره من باب الاستصحاب مع ابتناؤه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع إلى الظن العقلي أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الدالة على الاستصحاب، اللهم إلا أن يدعى تواترها^(١) ولو إجمالاً بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالاً، فيخرج عن خبر الآحاد ولا يخلو عن تأمل وكيف كان ففي الأجوبة المتقدمة ولا أقل من الوجه الأخير غنى وكفاية إن شاء الله تعالى.

المقدمة الثالثة

في بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط، أو الرجوع في كل مسألة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها.

فنقول: إن كلا من هذه الأمور الثلاثة وإن كان طريقاً شرعياً في الجملة

العقلي على تقدير ابتناؤه على الاستصحاب الرجوع إلى ما هو المعروف من استدلالهم في باب الاستصحاب بقولهم ما ثبت دام المعروف منه بقولهم ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم، ويمكن أن يكون المراد منه ما ذكره في منع الكبرى في باب الاستصحاب فتأمل.

(١) يرد على الاستدراك المذكور مضافاً إلى منع التواتر الإجمالي أنه لا ينفع أصلاً، لأن العلم بصدور بعض أخبار الاستصحاب مع دلالة بعضها وعدم دلالة

الأخر لا يجدي أصلاً، كما لا يخفى، لامثال الحكم المجهول، إلا أن منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري.

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

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

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

وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر^(١) كلمات العلماء المتقدمة في

الأخر لا يجدي أصلاً، كما لا يخفى.

(١) وجه الاستفادة أنه لو لم يكن بطلان وجوب الاحتياط أمراً مسلماً مفروغاً عنه عندهم لم يحسن الاستدلال المذكور ولم يتم أصلاً، حيث إنه على تقدير وجوب الاحتياط لا يلزم من عدم الالتزام بحجية الخبر الرجوع إلى البراءة حتى يترتب عليه بطلان أكثر الأحكام كما هو واضح، اللهم إلا أن يقال إن الاحتياط في

بطلان الرجوع إلى البراءة، وعدم التكليف في المجهولات، فإنها واضحة الدلالة في أن بطلان الاحتياط كالبراءة مفروغ عنه فراجع.

الثاني: لزوم العسر الشديد والحرص الأكيد في التزامه لكثرة ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا في أبواب الطهارة والصلاة، فمراعاته مما يوجب الحرج والمثال لا يحتاج إليه، فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعي أو خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط في جميع أموره يوماً وليلة لوجد صدق ما ادعينا، هذا كله بالنسبة إلى نفس العمل بالاحتياط.

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

توضيح ذلك أن الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ترك التطهير به، لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات أخر بعضها أقوى منه، وبعضها أضعف، وبعضها مساو، فإنه قد يوجد ماء آخر للطهارة، وقد لا يوجد معه، إلا التراب، وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره.

احراز الواقع بحسب العمل غير الحكم به والغرض الثاني، إلا أن يقال إن الغرض الحكم بالواقع هو العمل بمقتضاه، وإلا فلا يلزم إبطال أكثر الأحكام من الرجوع إلى البراءة، فإن الرّاجع إليها يلتزم بأن الحكم الواقعي ثابت للمشتبه في نفس الأمر وإن خالف مقتضى البراءة فتأمل.

فإن الاحتياط في الأول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة أخرى، كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الإجماع على طهارته وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية إن لم يزاحمه ضيق الوقت المجمع عليه، وفي الثالث الطهارة من ذلك المستعمل والصلاة إن لم يزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب، فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقي إلى مقلده أن الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل، مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله فقط، أو الجمع بينه وبين غيره.

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

فإن قلت: لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذي أدى نظره إلى انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط بل يقلد غيره.

قلت: مع أن لنا أن نفرض^(١) انحصار المجتهد في هذا الشخص إن كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب العلم، وعدم الدليل على ظن خاص يكتفى به في تحصيل غالب الأحكام، وإن من يدعي وجود الدليل على ذلك، فإنما نشأ اعتقاده مما لا ينبغي الركون إليه، ويكون الركون إليه جزءاً في غير محله.

(١) حاصل ما أفاده أننا نتكلم في حكم موضوع الانسداد وأنه لا يمكن أن يكون وجوب الاحتياط، بل لا يمكن أن يكون جواز الاحتياط نظراً إلى إيجابه الحرج الموجب لاختلال نظام المعاش، بل المعاد من حيث لزومه من اختلال نظم المعاش فتدبر، فهذا ما ذكرنا فيكون منافياً للغرض فيقيح من الشارع تجويله فتدبر، فإذا لا تعلق لدفعه بأن الاختلال إنما يلزم من التعليم والتعلم لا من مجرد العمل بالاحتياط، فيرجع المكلفون بالتقليد إلى من يعتقد الانفتاح.

فالكلام في أن حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص، لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبة إلى العباد للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام.

ولا يخفى أنه لا وجه لدفع هذا الكلام بأن العوام يقلدون مجتهداً غير هذا قائلاً بعد انسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنية الوافية بأغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرج وضيق.

ثم إن هذا كله مع كون المسألة^(١) في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات، أما مع عدم إمكان الاحتياط كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما إلى صرفه عليه في الحال وكما في المرافعات، فلا مناص عن العمل وقد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه، لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

منها: النقض بما لو أدى اجتهاد المجتهد وعمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمداً وإن أصابه من المرض ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا، وكذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد^(٢) إلى وجوب

(١) ما أفاده في كمال الوضوح حيث إن موضوع الاحتياط على ما عرفت مراراً إنما هو في موارد إمكانه، لا فيما دار الأمر فيه بين المحظورين سواء أجري فيه التخيير أم لا، حيث إنه لا مناص فيه عن العمل بالظن، كما ستقف على تفصيل القول فيه.

(٢) فرض أداء ظن المجتهد إلى ما ذكره يحصل بأمرين: أحدهما: أدائه إلى الحكم الإلزامي في جميع الوقائع المشتبهة، وبعبارة أخرى أدائه إلى ما يوافق الاحتياط بالنسبة إلى جميع موارد احتمال التكليف.

أمور كثيرة يحصل العسر لمراعاتها، وبالجمله فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها، وفيما نحن فيه إذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر.

والجواب أن ما ذكر في غاية^(١) الفساد.

ثانيهما: أداؤه إلى ذلك بالنسبة إلى أكثرها بحيث يفرض لزوم العسر من الاحتياط فيها من غير توقّف حصوله على ضم الباقي.

(١) لا يخفى عليك أن كلام المورد مشتبه المراد، فإن ملخص ما ذكره من النقص أن إثبات حجية مطلق الظن بإبطال وجوب الاحتياط من حيث إيجابه الحرج والعسر لا يجوز من حيث لزوم المحذور المزبور على تقدير العمل بالظن أيضاً، وأما قوله وبالجمله فلزوم الحرج إلى آخره، فغير محصل المراد إذ لم يظهر كون المراد منه المنع من قيام دليل على نفي التكليف العسري أو منع حكومته على ما يثبت التكليف في الشريعة مع تسليم وجوده أو تقديم القواعد عليه وترجيحه عليه بضرب من الترجيح مع تسليم وجوده وتقديمه الذاتي على عمومات التكليف في الجمله، فإن كان المراد الأول فلا شبهة في بدهاه بطلانه بعد دلالة الأدلة الثلاثة، بل الأربعة عليه في المقام وأشباهه ممّا يوجب الحرج البالغ حدّ الاختلال الذي يحكم العقل المستقل بوجوب رفعه على الحكيم تعالى وإن كان المراد الثاني، فلا ينبغي الأشكال في فساده وإن زعم بعض المتأخرين صحته، فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وأشباهه من الآيات والأخبار يكون شارحاً لما أثبت الأحكام الدينية من العمومات والإطلاقات ومفسراً لها بالدلالة اللفظية، وحاكياً عنه، ومتفرعاً عليه، وهذا معنى الحكومة والتقدم الذاتي بحيث لا يلاحظ نسبة وترجيح بينهما أصلاً، ومن هنا يقدمونه عليه من غير ملاحظة مرجح هذا كله بالنسبة إلى غير المقام، وأما بالنسبة إليه، فلا شبهة في

ورود دليل نفي الجرح من وجهين:

أحدهما: كون مبنى وجوب الاحتياط عند العقل ومناطه احتمال العقاب، ومن المعلوم ضرورة ارتفاعه بإذن الشارع ولو لم يكن مستفاداً مما يكون حاكماً على التكاليف، بل ولو لم يكن من الأدلة الاجتهادية، ومن هنا يكون الاستصحاب وارداً على الاحتياط العقلي.

ثانيهما: كون النافي للحرج في المقام العقل المستقل، فلا محالة يكون وارداً على ما يوجب الاحتياط ولو كان دليلاً شرعياً، هذا وإن كان المراد الثالث ففيه أن الموجب للاحتياط في المقام حكم العقل من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل فيكون دليل نفي الجرح وارداً عليه لا محالة، فلا يكون قابلاً، لأن يقدم عليه ويخصّصه مضافاً إلى ما عرفت عن قريب من كون النافي في المقام بملاحظة لزوم الاختلال من الاحتياط العقل المستقل، فكيف يحكم بتقديم الاحتياط عليه نعم قاعدة نفي العسر والحرج في غير ما يوجب الاختلال ظنية مستفادة من عمومات الكتاب والسنة القطعية على ما هو الصواب عندنا وفقاً للمشهور، وخلافاً لبعض أفاضل المتأخرين في عوائده وغيره في غيره حيث زعموا كون التكليف العسري قبيحاً عقلاً وخلافاً للطف وأن ما في الشرعيات مما حكموا بكونه تكليفاً عسرياً مثل الجهاد ونحوه لا يكون عسراً بعد ملاحظة ما أعد الشارع له من الأجر والثواب.

ولتحقيق المقام وتوضيح فساد الزعم المزبور مقام آخر، فعلى ما ذكرنا يكون القاعدة في غير ما يوجب الاختلال قابلة للتخصيص بما هو أخص منه مثل ما دلّ على وجوب الغسل على المريض المجنب عمداً على تقدير تماميته سنداً ودلالة، وما دلّ على وجوب الترتيب بين الفوائد لمن عليه فوائد كثيرة أو بين الحاضرة والفائدة في الفرض المسطور ونحوهما، فيخرج بها عن القاعدة بعد تماميتها نظراً

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

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

وأما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف، فلا إشكال، بل لا خلاف في حكومة أدلة نفي الحرج عليها فليس الوجه في التقديم كون النسبة بينهما عموماً من وجه فيرجع إلى أصالة البراءة، كما قيل أو إلى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج كما زعم، بل لأن أدلة نفي العسر بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكليف فهي بالذات مقدمة عليها، وهذا هو السر في عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجي، بل يقدمونها من غير مرجح خارجي.

نعم جعل بعض متأخري المتأخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من

إلى عدم إمكان تحكيم القاعدة عليها، كما لا يخفى فيعامل معها معاملة مطلق الخاص والعام المتنافيين.

فلتخصّ ما ذكرنا أن ما ذكره المورد من النقص لا توجه له أصلاً بالنسبة إلى ما فرضه من المثاليين وأشباههما لوضوح الفرق بينهما وبين المقام من وجوه وأما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور يلزم من مراعاتها الحرج، فيسجيء الكلام عليه عند تعرض شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره له.

المرجحات لتلك القاعدة زعماً منه أن عملهم لمرجح توقفي اطلعوا عليه واختفى علينا ولم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمة على العمومات. ومما يوضح ما ذكرنا ويدعو^(١) إلى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله ويوجب الإعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب الرجوع إلى الأصول أو المرجحات هو ما: «رواه عبد الأعلى مولى آل سام في من عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة فكيف يصنع بالوضوء فقال عليه السلام يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه».

فإن في إحالة الإمام عليه السلام لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي الحرج، وبيان أنه ينبغي أن يعلم منه أن الحكم في هذه الواقعة المسح فوق

(١) دلالة الرواية على كون تقدم ما دلّ على نفي الحرج على العمومات المثبتة للتكاليف العسرية بعمومها ذاتياً ومن باب الحكومة مضافاً إلى ما عرفت من وضوحه مما لا يكاد أن يخفى، فإن معرفة المسئول من كتاب الله بحيث يغني عن السؤال عن الإمام عليه السلام مع كون النسبة بين قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وما دلّ على وجوب المسح على الرجل الظاهر في المسح على بشرتها عموم من وجه، فلا يمكن المعرفة من الكتاب بنفسه، إلا بكون ما دلّ على نفي الحرج مقدماً عليه بذاته وبحسب المرتبة، ولا فرق فيما ذكرنا من الدلالة بين كون إيجاب المسح على المرارة مستفاداً من الكتاب أيضاً حسبما هو ظاهر شيخنا قدس سره في المقام وصريحه فيما تقدم وبين كونه تأسيساً من الإمام عليه السلام، وكون الغرض من الإحالة والإجماع إلى الكتاب نفي وجوب المسح على البشرة حسبما عرفت باستظهاره سابقاً وإن كان خلاف ظاهر الرواية في بادي النظر، فإن المقصود يحصل بالثاني.

المرارة مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة دلالة واضحة على حكومة عمومات نفى الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة إلى ملاحظة تعارض وترجيح في البين فافهم. وإن كان مرجع ما ذكره إلى أن التزام العسر إذا دلّ عليه الدليل لا بأس به، كما في ما ذكر من المثال والفرض.

ففيه ما عرفت من أنه لا يخصص تلك العمومات إلا ما يكون أخص منها معاضداً بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة، والمفروض أنه ليس في المقام إلا قاعدة الاحتياط، التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة، وما لو علم أن عليه فوائت لا يحصي عددها وغير ذلك، بل أدلة نفى العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل، فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهادية.

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

وأما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور^(١) يلزم من فعلها الحرج.

(١) لما كان النقص المذكور نظير نقض بطلان البراءة من جهة العلم الإجمالي بأداء ظن المجتهد إلى ما يوافق البراءة في جميع الوقائع المشتبهة، فلا بد أن يجاب عنه:

أولاً: بعدم الإمكان من حيث وجود العلم الإجمالي بالأحكام الغير الإلزامية في الوقائع المشتبهة، ومعه لا يمكن الظن بما يوافق الاحتياط في جميعها أو فيما

يوجب من مراعاته الحرج نظراً إلى كثرة الأحكام الغير الإلزامية، كما هو واضح، فكما أن العلم الإجمالي بالأحكام الإلزامية يمنع من الظن بما يوافق البراءة في جميع الوقائع المشتبهة كذلك العلم الإجمالي بالأحكام الغير الإلزامية يمنع من الظن بما يوافق الاحتياط في جميع الوقائع.

وثانياً: بعدم الوقوع على تقدير تسليم الإمكان بجعل نتيجة الدليل أعم من الظن الشخصي والنوعي، وكون الأمارات القائمة على التكليف مفيدة للظن النوعي كلاً أو جلاً بحيث يجامع العلم الإجمالي بالخلاف نظراً إلى كون مدلول غالب الأمارات من الأخبار وغيرها الأحكام الغير الإلزامية، فكيف يظن منها الحكم الإلزامي.

وثالثاً: بعدم جواز العمل بجميعها على تقدير تسليم الإمكان والوقوع نظراً إلى لزوم الحرج والاختلال فيحكم بالتبعض بين مراتب الظنون بالقوة والضعف، فيختار جانب التكليف الإلزامي فيما قام الظن القوي عليه وجانب الحكم الغير الإلزامي فيما قام على التكليف الظن الضعيف، فإن سلم الخصم هذا المعنى فيرجع إلى الاعتراف بوجود العمل بالظن في مقابل الاحتياط في الجملة، وأما ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب من الأجوبة فغير نقية عن المناقشة، لأن حصول العلم من أدلة نفي الحرج بعدم جعل الحكم العسري في الشريعة أصلاً ورأساً مبني على كون نفي الحكم العسري في الشريعة عقلياً لا من جهة لزوم الاختلال فيما فرض لزومه، فإنه مضافاً إلى مخالفته لظاهر كلامه في المقام منافي لصريح كلامه فيما يأتي حيث إنه جعل لزوم الاختلال فيما سيأتي جواباً مستقلاً، بل من جهة ما زعمه بعض المتأخرين من كون التكليف العسري خلاف اللطف وهو منافي لصريح كلامه فيما مضى وتصديقه بكونه في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنية قابلة للتخصيص بقوله: (نعم) إلى آخره فراجع هذا لو أريد من العلم العلم التفصيلي،

فيرد عليه أولاً: منع إمكانه لأننا علمنا بأدلة نفي الحرج أن الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف، ومع هذا العلم الإجمالي يتمتع الظن التفصيلي بوجود أمور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر على ما مر نظيره في الإيراد على دفع الرجوع إلى.

وثانياً: سلمنا إمكان ذلك^(١)، إمّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل

كما هو ظاهر كلامه، بل صريحه عند التأمل، وأمّا لو أريد منه العلم الإجمالي من حيث العلم بإرادة بعض الأفراد من كلّ عام ومن هنا حكموا بقبح التخصيص المستغرق، ففيه أنه لا يجدي شيئاً أصلاً وإن كان مسلماً، فإنه يكفي فيه عدم عسرية بعض أحكام الشريعة.

نعم ينافي هذا العلم الظنّ بكون كلّ حكم مجعول شرعاً عسرياً، لكنه ليس مراد المستدل قطعاً، إذ مبنى كلامه على لزوم العسر من مراعات الظنّ كلزومه من مراعات الاحتياط، وأين هذا من فرض أداء ظنّ المجتهد إلى كون المجعول في كلّ واقعة حكماً عسرياً.

وبالجملة لا أرى وجها لتصحيح الجواب الذي أفاده، وقد اعترضت عليه قدس سره في مجلس البحث بما عرفت، فاعتذر بعد الاعتراف بعدم تماميته بأنه ليس جواباً مستقلاً عنده تاماً عند التأمل.

(١) ما أفاده في تصور الإمكان صريح في كون الجواب الأول مبنياً على قطعية ما دلّ على نفي الحرج دلالة، وقد عرفت ما فيه، ثم إن ما ذكره في وجه الإمكان أولاً مبنياً على كون نتيجة دليل الإنسداد هي حجّة الظنّ بالمعنى الأعمّ من الظنّ النوعي والشخصي أو كون الظنون القائمة في المسائل الفرعية مظنونة الاعتبار، وما أفاده في تصويره ثانياً مبنياً على كون اعتبار الظواهر من باب الظنّ المطلق، وإلا فيخرج عن الفرض وما أفاده ثالثاً في تصويره مبنياً على ما أسمعناك في طي

الفرعية كلها أو بعضها ظنوناً نوعية، لا تنافي العلم الإجمالي بمخالفة البعض للواقع أو بناء على أن المستفاد من أدلة نفي العسر ليس هو القطع ولا الظن الشخصي بانتفاء العسر، بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف، وأما بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الإجمالي بخلافها، كما في الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الإجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف، لكن نمنع وقوع ذلك لأنّ الظنون الحاصلة للمجتهد بناء على مذهب الإمامية من عدم اعتبار الظن القياسي وأشباهه ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة كأقسام الخبر والشهرة والاستقراء والإجماع المنقول والأولية الاعتبارية ونظائرها، ومن المعلوم للمتبع فيها أن مؤدياتها لا تفضي إلى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبراً إجمالياً.

وثالثاً: سلمنا إمكانه ووقوعه لكن العمل^(١) بتلك الظنون لا يؤدي إلى

كلماتنا السابقة فساداً من إمكان اجتماع الظنون الشخصية مع العلم على الخلاف، حيث إنّنا نرى بالوجدان اجتماعها في الغلبة نظراً إلى حصول الظن بملاحظة الغلبة بإلحاق الأفراد المشكوكة بالغالب مع العلم الإجمالي بتخلف النادر والوقوع أخص من الإمكان وإن كان هذا الوهم في كمال الوضوح من الفساد، وخلاف العقل والوجدان حتّى فيما فرضه من مثال الغلبة، فإنّ الظن بالإلحاق بالنسبة إلى الأفراد المشكوكة إذا لوحظت بعنوان الاجتماع لا يحصل جدّاً، فإذا بقي فرد مشكوك لا يمكن الظن بإلحاقه، إلّا إذا فرض ذهاب الظن بالإلحاق من غيره ممّا شكّ فيه وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

(١) الفرق بين العمل بالظن وكونه حجةً ومناطاً للتكليف في الشرعيات مع

اختلال النظام حتى لا يمكن إخراجها من عمومات نفي العسر، فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصصها بها، لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال وليس هذا كراً على ما فر منه، حيث إنّا عملنا بالظن فراراً عن لزوم العسر فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به، لأن العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغاً حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة

أدائه إلى الحكم الإلزامي في جميع الوقائع المشبهة والأخذ بالاحتياط فيها، وكونه مناطاً لإطاعة الأحكام المشبهة في لزوم الاختلال على الثاني دون الأول هو أن لزوم الاختلال إنما هو من جهة انضمام التعليم وتعلّم موارد الاحتياط إلى العمل به على ما عرفته مفصلاً وهو لا يلزم من حجية الظن إذا فرض أدائه إلى ما يوافق الاحتياط في جميع الوقائع فإنه أمر منضبط واحد كما هو واضح، نعم لو كان الموجب للاختلال نفس العمل بالاحتياط لم يكن فرق بينهما أصلاً، كما لا يخفى ومما ذكرنا كلاً يظهر لك توجه المناقشة إلى ما أفاده في وجه عدم ورود إشكال لزوم العسر على تقدير العمل بالظن وأنه ليس كراً على ما فر منه بقوله لأن العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغاً حد اختلال النظام من جهة لزوم مراعات الاحتمالات المشكوكة والموهومة إلى آخره حيث إن ظاهره بيان الفرق بين الأمرين مع قطع النظر عن التعليم والتعلّم وهو كما ترى، فإن المفروض في الإيراد أداء ظن المجتهد إلى ما يوافق الاحتياط في جميع الوقائع المشبهة، فلا يبقى هنا موارد موهومة ومشكوكة حتى تجعل فارقة.

نعم لو فرض لزوم الحرج من العمل بالظن فيما لو أدى إلى ما يوافق الاحتياط في كثير من الوقائع المشبهة بحيث لو انضم إلى العمل بالظن العمل بالاحتياط في سائر الموارد المشبهة لزوم الاختلال توجه الفرق بينهما بما أفاده لكنه رجوع عما ذكره سابقاً من كون الاختلال مستنداً إلى التعليم والتعلّم وبالجمله عبارة الكتاب في بيان الفرق لا يخلو عن شيء.

الاحتمالات الموهومة والمشكوكة، وأما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط، فلا بد من العمل بها سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط، وحينئذ ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعترض من جهة العمل بالظن، بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط، فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط.

ومنها: أنه يقع التعارض^(١) بين الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للحرَج والأول أكثر، فيبقى أصالة الاحتياط مع العلم الإجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم. وفيه ما لا يخفى لما عرفت^(٢) في تأسيس الأصل من أن العمل بالظن ليس

(١) وقوع التعارض بين ما دلّ على حرمة العمل بالظن ودليل نفي الحرَج إنما هو من جهة اقتضاء النافي للحرَج حجّة الظن بعد فرض تمامية سائر المقدمات، كما هو المفروض عند البحث في بطلان الاحتياط كالبحث عن سائر ما له دخل في تمامية الدليل، فيتعارضان في حكم العمل بالظن في زمان الانسداد منعاً وإثباتاً تعارض العامين من وجه، فإذا كان الأول أكثر فلا مجال لترجيح الثاني عليه غاية الأمر تعادلها فيحكم بتساقطهما والرجوع إلى ما يقتضي وجوب الاحتياط من حكم العقل بملاحظة العلم الإجمالي.

(٢) لا يخفى عليك وضوح فساد التعارض المتوهم في المقام، فإن الدليل الدال على وجوب العمل بالظن وارد على ما دلّ على حرمة من جهة التشريع، بل من جهة إحراز الواقع بالاحتياط أيضاً، ضرورة ارتفاع موضوع التشريع المبني على عدم العلم بالحجّة والاحتياط المبني على احتمال الضّرر بالدليل القائم على الحجّة، بل التعارض المتوهم في المقام إنما هو بملاحظة الاحتياط، فإذا حكم

فيه إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمؤداه حرمة ذاتية، وإنما يحرم إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم فالتأني للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلا قاعدة الاحتياط الآمرة بإحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات، وقد فرضنا أن قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفي العسر، ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع لكن عرفت سابقاً عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر.

ومنها: أن الأدلة النافية للعسر^(١) إنما تنفي وجوده في الشريعة بحسب

بارتفاع موضوعه بدليل نفي الحرج، فلا يبقى تعارض أصلاً، فأين تعارض الدليلين حتى يصير الاحتياط مرجعاً بعد تساقطهما، ومن هنا يظهر أنه لا تعارض حقيقة بين دليل الحرمة ودليل نفي الحرج على تقدير ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن أيضاً، إذ مقتضى دليل نفي الحرج عدم وجوب الاحتياط عند انسداد باب العلم وقضية العقل بعد تمامية تمام المقدمات وجوب العمل بالظن، وأين هذا من التعارض بين دليل الحرمة ودليل نفي الحرج، فكلام المورد ساقط من أصله.

(١) توهم عدم شمول الأدلة النافية للعسر للمقام من وجهين أحدهما ما أفاده قدس سره في الكتاب من أن المنفي بها هو الأحكام المجعولة أولاً وبالذات للأفعال والموضوعات العسرة بحيث لم يستند إلى غير الشارع أصلاً إذ الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ونحوه هو ما ذكر لا غيره، فيبقى الغير تحت العمومات والأدلة المقتضية للتكليف بالأمور المتعسرة، فإذا كان موضوع وجوب الاحتياط والسبب فيه اشتباه الحكم الإلزامي الصادر من الشارع بحيث لو لم يكن تقصير من المكلفين في حفظه وتبليغه، بل في اختفاء من كان حافظاً للدين ومبيناً لما اشتبه من أحكام جدّه سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله

للمكلفين لم يقعوا في الاشتباه جدًّا، فلا ينفي تلك الأدلة، ثانيهما أن المنفي بتلك الأدلة هو الحكم الشرعي لا العقلي، فإن صريح قوله تعالى وما جعل الآية هو المجعولات الإلهية لا العقلية، ومن المعلوم ضرورة أن الحاكم بوجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي هو العقل وما ورد من الأخبار بعنوان العموم لا يستفاد منها وجوب الاحتياط وعلى تقدير الدلالة يكون مؤكّدًا لحكم العقل نظير ما دلّ من الآيات والأخبار على وجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

فإن شئت قلت: إن الاحتياط من مراتب الإطاعة التي لا يمكن أن يتعلّق بها حكم شرعي مولوي، فلا ينفيه ما دلّ على عدم جعل الحكم الحرجي في الذين إذ هو مفسّر وشارح لما أثبتّه الشارع من الأحكام، فكما أن إثبات وجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي ليس من الشارع كذلك نفيه ليس منه بما ينفي المجعولات الشرعية، هذا ولكنك خير بفساد كلا الوجهين:

أما الأول: فلما ذكره قدس سره في الكتاب من منع الاختصاص أولاً، لأنّ دخل المكلف في تحقّق موضوع الحكم وتسييه له لا دخل له في جعل الحكم ولا أثر له بالنسبة إليه أصلاً فالجعل دائماً من الشارع سواء كان في الموضوع العسري أو الضرري فوجوب الغسل على المريض المجنب عمداً وإن أصابه من المرض ما أصابه ممنوع، وكذا أشباهه وأمثاله، نعم لو قام هناك دليل قطعي على جعل حكم حرجي أو ضرري أو ظني معمول به عندهم لخرجنا به عمّا دلّ على نفي الحرج والضرر من غير فرق بين أن يكون السبب لإيجاد موضوعه نفس المكلف أو غيره، ومن هنا يحكم بوجوب الجهاد والاجتهاد وإن سلم كونه حرجياً وأغمض عمّا في الكتاب من منعه بأنّ مزاولة العلوم لأهله إلى آخره من جهة ما أفاده فيما سيجيء من كونه أشقّ من طول الجهاد، وأمّا العمومات المثبتة للتكليف فهي محكمة بالنسبة إلى ما دلّ على نفي الأمرين من غير فرق بين

أصل الشرع أولاً وبالذات، فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع، ولذا لو نذر المكلف أموراً عسرة كالأخذ بالاحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة وكصوم الدهر أو إحياء بعض الليالي أو المشي إلى الحج أو الزيارات لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها، لأن الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف، وكذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الإجارة ووجوب الوفاء بها، وحينئذ فنقول لا ريب أن وجوب الاحتياط بإتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة إنما هي من

الصورتين هذا مع الإغماض عن كون النافي لوجوب الاحتياط في المقام العقل بملاحظة لزوم الاختلال وتسليم التوهم المذكور على تقدير الإغماض بالنسبة إلى ما التزم به المكلف من الأمور الشاقة.

ثانياً: فيفرق بين المريض المجنب عمداً، فلا يجب عليه الغسل وبين الأجير على الأعمال الشاقة فيجب عليه الوفاء من حيث إن إيجاب الوفاء في حقه يرجع إلى إيجاب الوفاء بما التزم على نفسه باختياره كالتأذر للأمور الشاقة فمرجع الجعل في هذا القسم إلى إمضاء ما التزم به المكلف وهذا التسليم لا ينفع المتوهم في المقام، فإنه من القسم الأول لا الثاني، كما لا يخفى.

وأما الثاني: فلأن إيجاب الاحتياط وإن كان عقلياً والحاكم به وإن كان هو العقل المستقل، إلا أنه كاشف عن حكم شرعي مطابق له بقاعدة التلازم جدّاً، وإلا لم يكن دليلاً متبعاً معتبراً فإذا حكم الشارع بعدم جعل الحكم الحرجي مطلقاً سواء كان حكماً واقعياً أو ظاهرياً، فيكشف ذلك عن عدم مواخذة الشارع على الواقع المجهول المعلوم إجمالاً في موارد تعسر الاحتياط في تحصيله فيرفع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، ومن هنا حكموا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة وحكم الشارع بعدم وجوبه عند اشتباه القبلة وقنع بالصلاة إلى أربع جهات فتدبر.

جهة اختفاء الأحكام الشرعية المسبب عن المكلفين المقصرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبينة للأحكام والمميزة للحلال عن الحرام، وهذا السبب وإن لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخلية أكثر المكلفين في ذلك، إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سببا له ويختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره، بل هو أمر منفي بالأدلة الشرعية السمعية وظاهرها أن المنفي هو جعل الأحكام الشرعية أولاً وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافي عروض التعسر لامثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال حينئذ أكثر بمراتب ألا ترى أن الاجتهاد الواجب على المكلفين ولو كفاية من الأمور الشاقة جداً خصوصاً في هذه الأزمنة فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعة، وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني.

والجواب عن هذا الوجه أن أدلة نفي العسر سيما البالغ منه حد اختلال النظام والإضرار بأمور المعاش والمعاد لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع وهو الذي أريد بقولهم عليهم السلام: «ما غلب الله عليه فآله أولى بالعدرة» وبين ما يكون مسنداً إلى غيره ووجوب صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادة ممنوع، وكذا أمثالها من المشي إلى بيت الله جل ذكره وإحياء الليالي وغيرها مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات لا ما كان السبب فيه نفس المكلف فيفرق بين الجنابة متعمداً، فلا يجب الغسل مع المشقة وبين إجارة النفس للمشاق، لأن الحكم في الأول تأسيس من الشارع وفي الثاني

إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه فتأمل.

وأما الاجتهاد الواجب كفاية عند انسداد باب العلم، فمع أنه شيء يقضي بوجوبه الأدلة القطعية فلا ينظر إلى تعسره وتيسره فهو ليس أمراً حرجاً خصوصاً بالنسبة إلى أهله فإنّ مزاولة العلوم لأهلها ليس بأشق من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم، وكيف كان فلا يقاس عليه.

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

وقد يرد الاحتياط بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الإجماع والحرج: منها: أنه لا دليل على وجوب الاحتياط، وأن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

وفيه أنه إن أريد أنه لا دليل على وجوبه في كل واقعة إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بوجود التكليف بينها وبين الوقائع الآخر فهو مسلم بمعنى أن كل واقعة ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها الاحتياط، بل الشك فيها إن رجع إلى التكليف، كما في شرب التن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال لم يجب فيها الاحتياط وإن رجع إلى تعيين المكلف به كالشك في القصر والإتمام والظهر والجمعة وكالشك في مدخلة شيء في العبادات بناء على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخلته وجب فيها الاحتياط، لكن وجوب الاحتياط في ما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم الإجمالي

بوجود الواجبات والمحرمات فيها وإن كان الشك في نفس الواقعة شكا في التكليف، ولذا ذكرنا سابقا أن الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند انسداد باب العلم نعم من لا يوجب الاحتياط^(١) حتى مع العلم الإجمالي بالتكليف، فهو يستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط.

ومنها: أن العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط، لأن مذهب جماعة من العلماء، بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهداً أو تقليداً، قال في الإرشاد^(٢) في أوائل الصلاة: «يجب

(١) فلعلّ المجيب المورد بما ذكر هو مَن لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الإجمالي بالتكليف كما يشهد له قوله بعدم الدليل على وجوب الاحتياط وكونه أمراً مستحباً، بل هو الظاهر فالغرض من الاستدراك بيان كون الإيراد مبنياً على هذا الزعم الفاسد، لا على ملاحظة الشك في الواقعة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي الكلّي حتى يتوجه على أنّ الإغماض وقطع النظر لا يوجب رفع الأثر من العلم الإجمالي الموجود بالفرض فتدبر.

(٢) ما ذكره في الإرشاد يحتمل وجهين: أحدهما كون كل من المعرفة وإيقاع الفعل على وجهه بعد المعرفة واجبا مستقلاً وشرطاً في صحة العبادة من غير أن يكون المعرفة مقدّمة لقصد الوجه، كما ربما يتراءى من العبارة في النظرة الأولى، ثانيهما كون المعرفة مقدّمة للقصد من غير أن يكون شرطاً مستقلاً في العبادة ولعلّه الظاهر بعد ملاحظة عدم القول باعتبارها على الوجه الأوّل وإن قبل باعتبار الأوّل دون الثاني أو الثاني دون الأوّل، إلّا من باب المقدّمة العقلية حيث إنّ القصد إلى عنوان الفعل يتوقّف عقلاً على معرفته، ثمّ إنّنا قد أشرنا عند البحث عن حكم العلم الإجمالي وكون الاحتياط طريقاً مع التمكن من تحصيل الظنّ المعتبر إلى ما زعمه المتكلمون وجمع من الفقهاء وجهاً لاعتبار معرفة الوجه أو قصده في

تحقق الإطاعة وإلى فساد، ونشير هنا أيضاً على سبيل الإجمال والاختصار طلباً لمزيد البصيرة وتنبهها لبعض ما طوينا ذكره هناك، فنقول إن الاستفادة من كلماتهم في وجه ما ذهبوا إليه هو أن الفعل إنما يجب شرعاً من حيث كونه معنوياً بعنوان منطبق عليه لا بعنوانه الأولي وباعتبار كونه، وإلا لوجب كل فعل شرعاً، فالأمر المتعلق بالأفعال حقيقة معلول للعنوان المذكور المشتمل على المصلحة الملزمة، فإذا أتى بالفعل بعنوانه إما يقصد نفس العنوان أو يقصد ما يكون حاكياً عنه ومشيراً إليه ومعلولاً عنه كان ترتب العنوان على الفعل وتحققه اختيارياً فتحصل الإطاعة وامثال الأمر، فيترتب جميع ما هو آثار الامتثال عقلاً وشرعاً وإذا أتى به لا بذلك العنوان بالمعنى الذي عرفته كان ترتبه على تقديره من غير اختيار كما إذا فعل فعلاً كان إهانة لشخص ولم يلتفت إلى كونه إهانة فإنه يترتب عليه الإهانة جدّاً، إلا أنه ليس فعلاً اختيارياً للفاعل، ومن هنا يترتب إسقاط الأمر على الواجبات التوصلية إذا أتى بها لا بعنوان الإطاعة نظر إلى عدم اشتراط الامتثال في صحتها وسقوط الأمر المتعلق بها وإن كان شرطاً في ترتب استحقاق الثواب عليها فإذا فرض اشتراط تحقق الإطاعة والامتثال في صحة العبادات، فلا بد من قصد العنوان المزبور والوجه المذكور ولو بقصد الوجوب المسبب عنه مثلاً حتى يتحقق الامتثال، ومن هنا قالوا إنه لا بد من قصد الوجوب أو وجه الوجوب هذا على القول باعتبار قصد الوجه، فيكون المعرفة حيثئذ مقدمة له، وأما على القول بكفاية نفس المعرفة وإن لم يقصد الوجه المعلوم فيستدل له بأن العلم بعنوان الواجب أو الحكم المعلول عنه يكفي في تحقق الامتثال بالنسبة إلى الأمر المتعلق بالمعنون وصدق كونه بذلك العنوان اختيارياً، ولا يعتبر قصده بعد معرفته في تحقق الامتثال، هذا ملخص ما يستفاد من كلماتهم في وجه المسألة.

ولكنك خبير بأنه لا يقتضي على تقدير تمامية الاختصار على ما ذكرناه لأنه بعد

معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها وإيقاع كل منهما على وجهه،
وحينئذ ففي الاحتياط إخلال بمعرفة الوجه التي أفتى جماعة بوجوبها
وبإطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وفيه أولاً: أن معرفة الوجه مما يمكن^(١) للمتأمل في الأدلة وفي إطلاقات

التعدي عن القصد التفصيلي بعنوان الفعل ولو من جهة تعذره غالباً وعدم الاطلاع
عليه إلى كفاية القصد الإجمالي بقصد ما يكون حاكياً عنه، لا يلزم قصد خصوص
الوجوب والاستحباب، بل يكفي قصد الظهريّة والعصريّة مثلاً نعم لو فرض في مقام
كان المميّز منحصراً في الوجوب والاستحباب تعيّن قصدهما، كما ذكره بالنسبة
إلى فريضة الصبح وناقلته، هذا كلّه مضافاً إلى أنّه يتمكّن في موارد الاحتياط من
القصد الذي ذكره، فإنّه يجعل الداعي للجمع بين الفعلين مثلاً وجوب أحدهما عند
الله كما أنّه يجعل الداعي له امتثال الأمر المتعلّق بأحدهما من غير فرق بين الأمرين
ومن هنا اتّفقوا على كفايته فيما لا يتمكّن من تحصيل الوجه أصلاً ولو بالظن والقول
بالتفكيك والفرق بين صورتَي التمكن والعجز ممّا يضحك منه الثكلي، ومن هنا ذكر
المحقّق قدس سره في المعتبر في باب الوضوء في مسألة قصد الخلاف بعد ذهابه
إلى الصحّة، وأمّا ما ذكره المتكلّمون من وجوب إيقاع الواجب على وجهه أو وجه
وجوبه فكلام شعري، فإنّا وإن ذكرنا في الفقه أنّ قصد الخلاف لا يمكن من العالم
بالوجه وذكر جماعة أنّ عدم اعتبار قصد الوجه لا يلزم جواز قصد الخلاف من
حيث إنّ قصده يرجع إلى قصد غير الأمر المتوجّه إلى المكلف، فلا يكون قاصداً
للأمر المتعلّق به، إلّا أنّه كلام آخر لا تعلق له بالمقام وقد مضى شطر من الكلام فيه
عند تأسيس الأصل في العمل بغير العلم.

(١) لعل المراد من الأدلة في قبال إطلاقات العبادة الأخبار البيّنة للعبادات،

فإن سكوتها عن اعتبارها في مقام بيان ما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً يكشف عن

عدم اعتبارها فإنَّ المستفاد منها حصر ما يعتبر فيها فيما ذكر فيها فتدبر.

وأما إطلاق العبادة فالمراد منه ظاهراً هو إطلاق المادة، ضرورة أنَّ إطلاق الهيئة إنما ينفع عند الشك في الإطلاق واشتراط الواجب لا عند الشك فيما يعتبر في تحقق امتثال الأمر المطلق المتعلّق بالواجب، فقد يناقش فيما أفاده قدس سره بأنَّ التمسك بإطلاق العبادات مادةً مبنيةً على القول بكون ألفاظها أسامي للأعم، وأما على القول بكونها أسامي لخصوص الصّحيحة التامة، كما اختاره قدس سره في محله، فلا محالة يكون ألفاظها مجعلة ذاتاً، ثمَّ على القول بالأعم لا يجوز التمسك بها على الإطلاق وإنما يجوز إذا وجد هناك شرائط التمسك بالإطلاق، فإنَّ حال ألفاظ العبادات على هذا القول حال سائر المطلقات من حيث كونها مبنية بالذات.

وقد ذكر شيخنا قدس سره في الجزء الثاني من الكتاب، كما سيجيء الإشارة إليه أنّه لا يجوز التمسك بأكثر ألفاظ العبادات، بل كلّها على القول بالأعم أيضاً من حيث ورودها في مقام الإهمال وبيان المطلوبة في الجملة أو سوقها لبيان حكم آخر من الحثّ والترغيب، هذا كلّ مضافاً إلى ما ربما يقال من منافاته لما أفاده في أوّل الكتاب من عدم كون اعتبار هذه الخصوصية وأمثالها تقييداً في العبادة حتّى يدفع بإطلاقها من حيث إنّ معرفة الوجه وكذا قصده كقصده القربة يلاحظ بعد تحقق الأمر فكيف يمكن أخذها في المأمور به المتأخّر عن الأمر وإن ذكرنا هناك بعض المناقشات في ذلك وأنَّ الظاهر من حال الأمر والأمر كون غرضه متعلّقاً بوجود الفعل المأمور به من غير اعتبار أمر آخر فيه، إلّا فيما ثبت اعتبار قصد الامتثال فيه، ومن هنا انفقوا على أنّ مقتضى الأصل اللفظي في الواجبات التوصلية، فلعلّه المراد من إطلاق العبادة وكون الخصوصية المذكورة متأخرة عن الأمر من حيث التصور لا ينافي تأخرها عنه من حيث الوجود فيعتبر

في صحّة العبادة فتأمل في المقام، فإنّه من مزال الأقدام وذكر قدس سره في مقام آخر، كما سيجيء الإشارة إليه لدفع مثل الخصوصيّة المشكوكة في المقام بدل إطلاق العبادة إطلاق الإطاعة وهو إشارة إلى التمسك بما ورد في باب الإطاعة من الآيات والأخبار من حيث المادّة بعد الفراغ عن صدق الإطاعة على وجه القطع واليقين على الخالية عن الخصوصيّة المبحوث عنها والشكّ في اعتبارها عند الشارع فيها تعبدّاً، والألم يعقل التمسك بها، كما لا يخفى وهذا وإن كان أسلم من التمسك بإطلاق العبادة، إلاّ أنّه ربّما يناقش فيه أيضاً بأن ما دلّ على وجوب الإطاعة وحرمة المعصية إنّما هو في مقام بيان حكم الموضوعين المذكورين من غير أن يكون في مقام بيان حقيقة الإطاعة وما يعتبر فيها شرعاً فتدبر.

وأما التمسك بسيرة المسلمين في المقام فقد يناقش فيه أيضاً بعدم العلم بوجودها، بل نعلم بعدمها كيف ومذهب جماعة من الفقهاء الذين كان مدار عمل المسلمين على تقليدهم ومتابعة آرائهم كالعلامة قدس سره وغيره على اعتبار معرفة الوجه أو قصده المتوقّف على المعرفة، فكيف يمكن مع ذلك تحقّق السيرة الكاشفة عن تقرير المعصوم عليه السلام، ومثله التمسك بسيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مع الناس، فإنّه يناقش فيه مضافاً إلى عدم كونه وجهاً آخر في قبال سيرة المسلمين بأنّه لم يعلم عنوان عمل الناس في زمان الحضور وأنهم يكتفون بالاحتياط مع التمكن من المعرفة العلميّة أو لا يقصدون وجه الفعل بعد تحصيل المعرفة، مع أنّه قد يدعى على تقدير تسليم العلم بالعنوان أنّ ما ورد من الآيات والأخبار في باب وجوب تحصيل العلم بالأحكام يكفي رادعاً، هذا مضافاً إلى أنّه قد يدعى أنّ السيرة على إلقاء الإطاعة الإجماليّة مع التمكن من الإطاعة التفصيليّة العلميّة، بل ادّعى عليه الإجماع في كلام بعضهم وإن كانت هذه الدّعوى فاسدة بما أسمعناك في فروع العلم فراجع، فالحقّ فساد ادّعاء السيرة من

العبارات وفي سيرة المسلمين وفي سيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية، ولذا ذكر المحقق قدس سره كما في محكي المدارك في باب الوضوء: «أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري» وتام الكلام في غير هذا المقام.

وثانياً: لو سلمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب للاحتياط^(١) فإنما

الجانبين، فلا وجه يقضي بوجوب تحصيل معرفة الوجه أو قصده بالمعنى المبحوث عنه في المقام وإن كان ما يدل على وجوب تحصيل العلم من الآيات والأخبار بالمعنى الذي عرفته في أوائل التعليقة عند التكلم في حكم العلم الإجمالي أكثر من أن تحصى.

(١) الحكم بوجوب المعرفة ظاهراً مع احتمال وجوبها مبني على جريان الاشتغال في خصوص المسألة مع القول بالبراءة عند الشك في ماهية العبادة ودورانها بين الأقل والأكثر، كما اختاره شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره وفقاً للمشهور، كما ستقف عليه في الجزء الثاني من الكتاب نظراً إلى استقلال العقل في حكمه بلزوم الأخذ بالطريق اليقيني في باب الإطاعة عند الشك في حصولها بغيره كما بنى عليه الأمر في أول الكتاب أيضاً لكنك عرفت التأمل في ذلك هناك وأن مرجع الشك إن كان إلى الشك في حصول الإطاعة في حكم العقلاء عند إلقاء خصوصية من الخصوصيات يلزم في حكم العقل الإتيان على وجه يحصل مع العلم بحصول الإطاعة وإن كان إلى الشك في اعتبار خصوصية زائدة عند الشارع مع الجزم بحصول الإطاعة عند العقلاء بدونها فلا يسلم حكم العقل بلزوم الإتيان بالخصوصية بل مبني على القول بالاشتغال في ماهية العبادة المرددة، بل يمكن المصير إلى البراءة في المثال المقام ولو قلنا بالاشتغال في ماهيات العبادات المرددة من حيث أن الرافع

هو مع التمكن من المعرفة العلمية، أما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعاً.
لأن اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه عليها، فلا يخفى أنه لا
يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه، فإن مجرد الظن بوجوب شيء لا يتأتى

لحكم العقل هو العلم بمنع الشارع ولا يكفي مجرد احتمال المنع على ما عرفت في
طبي كلماتنا السابقة وستعرفه فيما يتلى عليك بعد هذا إن شاء الله تعالى، ثم إن الوجه
فيما أفاده قدس سره من الفرق على تقدير تسليم وجوب المعرفة في الجملة بين
التمكن من المعرفة العلمية والتمكن من المعرفة الظنية على ما ذكره من اعتبار
الجزم بالنية ظاهر، حيث إنه لا جزم بالمنوي في صورة الظن فكيف يتمكن من
جعله على سبيل الجزم داعياً ولو اكتفي باحتماله لم يفرق بين الإطاعة الظنية
والاحتمالية الحاصلة عند الاحتياط، بل لم يفرق بين صورتين اعتبار الظن وعدمه،
ضرورة أن حجية الظن لا يوجب القطع بوجود المظنون، والأخرج عن كونه ظناً
فالداعي بالنسبة إلى الأمر الواقعي عند عدم العلم بالواقع هو احتمال وجوده المشترك
بين صور الظن والشك والوهم، نعم قطعية اعتباره يوجب القطع بالحكم الظاهري
ولا تعلق له بالأمر الواقعي العبادي الذي يجب معرفته نفساً أو مقدّمة لقصد الوجه
في العبادات، ضرورة كون الأمر المتعلق بالطريق توصلياً إرشادياً دائماً ولا يوجب
قصده قصد الواقع ولا يغني عنه أصلاً، مع أنه على تقدير كونه تعبدياً لم ينفع قصده
عن قصد الواقع وأدلة وجوب الأخذ بالطريق وتنزيله منزلة الواقع إنما تجدي بالنسبة
إلى الآثار الشرعية والأحكام الإلهية المحمولة على الواقع لا الآثار العقلية المرتبة
على العلم بالواقع، فلا يمكن أن يتوهم بملاحظة دليل اعتبار الطريق وتنزيله منزلة
الواقع إمكان الجزم بنية الوجه ومنه يظهر تطرق المناقشة إلى قوله قدس سره.

فالتحقيق أن الظن بالوجه إذا لم يثبت حجتيه فهو كالشك فيه إلى آخره لما
عرفت من عدم الفرق بالنسبة إلى قصد المظنون بين اعتبار الظن وعدمه.

معه المقصد إليه لوجوبه، إذ لا بدّ من الجزم بالنية ولو اكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو مما لا يفي بوجوبه ما ذكره في اشتراط نية الوجه، نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن، فالتحقيق أن الظن بالوجه إذا لم يثبت حججه فهو كالكشك فيه لا وجه لمراعاة نية الوجه معه أصلاً.

وإن كان اعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلاً أو شرعاً عليه، ولذا أجمعوا ظاهراً على عدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي بأن يتمكن من الصلاة إلى القبلة في مكان ويصلي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات أو يصلي في ثوبين مشتهين أو أكثر مرتين أو أكثر مع إمكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة إلى غير ذلك، ففيه أن ذلك إنما هو مع التمكن من العلم التفصيلي، وأما مع عدم التمكن منه كما في ما نحن فيه فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الإجمالي العلمي، إذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان إلى جهة مضمونة على الصلاة المكررة في مكان مشتهى الجهة، بل بناء العقلاء في إطلاعهم العرفية على ترجيح العلم الإجمالي على الظن التفصيلي.

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

(١) الوجه فيما أفاده من ترجيح الاحتياط عند العقل على سلوك الظن الخاص

نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي^(١) في العبادات مما انعقد الإجماع ظاهراً على عدم جوازه كما أشرنا إليه في أول الرسالة في مسألة اعتبار العلم الإجمالي وأنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا فراجع. ومما ذكرنا ظهر أن القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظن ليس له أن يتأمل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد إذا أخذ بالاحتياط، لأنه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه، فالأخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج لا من باب العزيمة.

ولو كان مبني اعتباره على ملاحظة المصلحة المتدركة لمصلحة الواقع على تقدير فوتها من سلوك الأمانة المعتبرة بالخصوص ظاهر، إذ غاية ما هناك تدارك المصلحة الواقعية الفاتئة، ومن المعلوم أن إدراك نفس المصلحة الأولية أولى من إدراك ما يتدارك به تلك المصلحة، فالاحتياط بهذه الملاحظة أولى من سلوك الظن الخاص لكن سلوك الظن الخاص بملاحظة منع جماعة عن سلوك الاحتياط مع وجود الطريق المعتبر في الشرعيات وإطلاقهم القول في اعتبار قصد الوجه أولى من الاحتياط، وهذا هو الوجه في أمره قدس سره بالتأمل في ترجيح الاحتياط على الظن الخاص، فالأولى لمن يريد الاحتياط تحصيل الواقع أولاً بظنه المعتبر وإتيان العمل بمقتضاه ثم الإتيان بالمحتمل بعنوان الاحتياط وإن لم يكن هذا ولا ذاك لازماً لما أسمعناك في مسألة العلم الإجمالي مفصلاً.

(١) لا يخفى عليك أن هذا الكلام لا بد أن يحمل على الإهمال لا الإطلاق لاستظهاره قدس سره عدم الإجماع على المنع فيما لا يتوقف الاحتياط على تكرار العبادة، فالحمل على الإطلاق ينافيه فراجع إلى ما أفاده هناك حتى تصدق ما ذكرنا.

ثالثاً: سلمنا^(١) تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان ظنياً على الإجمالي ولو كان علمياً لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسألة ومعرفة الوجه ظناً والمقصد إليه على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط مثلاً إذا حصل الظن بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية، ويأتي بالإتمام بقصد القرية احتياطاً أو بقصد الندب، وكذلك إذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلاة، فينوي الصلاة المخالية عن السورة على وجه الوجوب، ثم يأتي بالسورة قرينة إلى الله تعالى للاحتياط.

ورابعاً: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا^(٢) فنقول إن الظن إذا لم يثبت

(١) إذا كان الجمع ممكناً، فلا يجدي التوهم المذكور لإبطال وجوب الاحتياط فيؤخذ بمقتضى العلم الإجمالي بوجود التكليف بين الوقائع المشبهة ودليل اعتبار قصد الوجه الظني على تقدير تسليمه وتمايمه، وإلا فقد عرفت عدم دليل عليه أصلاً.

(٢) الوجه فيما أفاده ظاهر بعد التأمل فيما قدّمنا لك سابقاً في طي الأجوبة السابقة، حيث إن المقتضي لبطلان الاحتياط مع الاعتراف بأنه مقتضى الأصل والقاعدة الأولية بالنظر إلى العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي بين الوقائع المشبهة ليس إلا وجوب قصد الوجه الظاهري المبني على حجة الظن المبينة على وجوب قصد الوجه أو الوجه الواقعي بعنوان الاحتمال أو المعرفة القطعية للوجه الظاهري المبينة على حجة الظن، ومن المعلوم ضرورة عدم اقتضاء ما ذكر لبطلان الاحتياط مع الغض عما فيه من لزوم الدور في الجملة كما هو ظاهر، فإنه بعد الاعتراف بكون وجوب الاحتياط ممّا يقضي به العقل والنقل بملاحظة العلم الإجمالي فتحصل هناك معرفة الوجه الظاهري علماً فيأتي بيّته على تقدير كون

حجته، فقد كان اللازم بمقتضى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقاً، فإذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب، وتأتي نية الوجه الظاهري كما تأتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال فتأمل.

فحصل مما ذكرنا أن العمدية في رد الاحتياط هي ما تقدم من الإجماع

المعرفة مقدّمة لنية الوجه، ولا يلزم عليه شيء من لزوم الدور ونحوه ومن هنا يؤتى بالفعل بهذا العنوان فيما يفتي فيه الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط والأصول الظاهرية، اللهم إلا أن يقال إن إتيان العوام بعنوان الوجوب فيما يفتي فيه الفقهاء بالوجوب من حيث إنه ممّا أفتى به المفتي من غير ملاحظة مدرك فتواه فتدبر، نعم قد يناقش في هذا الوجه الرابع بأن وجوب كلّ من المحتملين أو المحتملات في موارد العلم الإجمالي وجوب عقليّ إرشاديّ محض لا دخل له بوجوب المعلوم بالإجمال في حكم الشارع فقصد هذا الوجوب كمعرفته ليس قصداً للوجوب الواقعي يقيناً، كما أن معرفته ليست معرفة له فلا يجدي على القول بوجوب معرفة الوجه أو قصده جداً فتأمل، وهذا هو الوجه في أمره قدس سره بالتأمل عقيب الوجه الرابع وإن احتمل ضعيفاً كون الوجه فيه ما ذكرنا في وجه استكشاف حكم المقام من موارد إفتاء الفقهاء بالوجوب الظاهري بقولنا، إلا أن يقال إلخ فتدبر، نعم هنا شيء قد ثبتنا عليه سابقاً وهو أنه يمكن قصد الوجه الواقعي جزءاً بعنوان الاحتمال في موارد الاحتياط، كما يقصد التفريب كذلك، وهذا لا يتأتى مع إلقاء الاحتياط والاقتصار على الظن فهذه جهة مزية الاحتياط على العمل بالظن، فإنه على تقدير حجته بعنوان الخصوص لا يمكن قصد الوجه الواقعي معه على وجه الجزم واليقين.

ولزوم العسر، دون، اللهم إلا أن يقال إن هناك شيئاً ينبغي أن ينبه عليه^(١)

(١) حاصل ما أفاده من التحقيق الذي تفرّد به في بيان مفاد هذه المقدمة ولازمها هو أن مقتضى ما أقاموه على بطلان وجوب الاحتياط الكلي في الوقائع المشبهة من مظنونات التكليف بقسميها وموهومات التكليف كذلك ومشكوكات التكليف من الوجوه الثلاثة المتقدمة هو بطلان كلفة الاحتياط فيها لا بطلانه فيها رأساً، أمّا دليل بطلان الحرج ولزوم الاختلال فظاهر أنه لا يقتضي، إلا رفع اليد عن الاحتياط بحيث لا يترتب عليه شيء من المحذورين، ومن المعلوم أن مقتضاه رفع اليد عن الاحتياط ومخالفته في الوقائع المشبهة في الجملة، غاية الأمر تعيين العقل اختيار مخالفة الاحتياط الكلي اللازم بمقتضى العلم الإجمالي في ضمن ما كان احتمال التكليف فيه في كمال البعد على تقدير اندفاع المحذور بمخالفة الاحتياط في ضمنه فقط أو في ضمن مطلق موهومات التكليف على تقدير توقف اندفاع الحرج بذلك وهذا هو المراد بالتردد في قوله كلاً أو بعضاً، وأمّا الإجماع فلائذ القدر المسلّم الثابت منه هو انعقاده على بطلان الاحتياط الكلي بأن يحتاط في كلّ واقعة يحتمل التكليف فيه على ما يقتضيه العلم الإجمالي، فيكون مفاده مفاد دليل نفي الحرج لا غير، فيلزم أن يؤخذ في باقي الاحتمالات بمقتضى العلم الإجمالي، إذ لا مانع منه بعد فرض عدم اقتضاء دليل البطلان إلا البطلان في الجملة المعين في حكم العقل في ضمن الموهومات كلاً أو بعضاً، فالدليل على وجوبه فيه هو بعينه الدليل الذي اقتضى وجوب الاحتياط في صرة العلم الإجمالي بالتكليف وتوهم عدم المقتضي للاحتياط في باقي الاحتمالات بعد فرض قيام الدليل على عدم وجوب الاحتياط في الجملة المستلزم لعدم تنجز التكليف بالواقع على كلّ تقدير فاسد جدّاً، إذ لو كان قيام الدليل على البطلان في الجملة رافعاً لتنجز التكليف مطلقاً لم يجب العمل بالظن أيضاً.

وهو أن نفي الاحتياط بالإجماع والعسر لا يثبت، إلا أنه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها.

ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة، لأنها الأولى بالإهمال.

وإذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر يبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار لما تقرر في مسألة الاحتياط، من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات، وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.

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

وليس هذا معنى حجية الظن، لأن الفرق بين المعنى المذكور وهو^(١) أن

هذا مع أن ما يستلزمه هو المعذورية في مخالفة الواقع في ضمن موهومات التكليف لا مطلقاً، وبعبارة أخرى عدم تنجز التكليف بالواقع المتحقق في ضمن خصوص موهومات التكليف، هذا وسيجيء تنمية الكلام في اندفاع التوهم المزبور عن قريب.

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره في بيان الفرق بين حجية الظن والتبعض في الاحتياط بين الوقائع المشتبهة والثمرة بينهما في موارد فقد الظن من خروج الوقائع المشكوكة الخالية عن الأمانة عن أطراف العلم الإجمالي الكلي

على الأول من حيث تعيين الواجبات والمحرمات الإجمالية بالظن القائم على التكاليف الإلزامي وجوباً أو تحريماً، فلا يبقى علم إجمالي في موارد فقدته بحكم دليل حجته فيلاحظ الشك في نفس الواقعة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي ويؤخذ بمقتضاه وعدم خروجها عنها على الثاني، حيث إن الجهة المقتضية للبناء على التكاليف في منظونات الإلزام كونها من أطراف العلم الإجمالي الكلي وهو بعينه موجود في مشكوكات التكاليف، غاية الأمر عدم وجوب رعاية العلم الإجمالي في موهومات التكاليف بملاحظة حكم العقل بانضمام دليل نفي الحرج وعدم وجوب الاحتياط الكلي على ما عرفت تفصيل القول فيه إنما هو مبني على كون لازم حجية الظن تعيين المعلومات الإجمالية وارتفاع العلم الإجمالي به وإن لم يقم على التعيين ولم يكن مفاده ذلك، فيكون معنى حجية الظن سواء كانت من حيث الخصوص أو من حيث الإطلاق والعموم كونه معيار الامتثال الأحكام المشتبهة إثباتاً ونفيّاً فيكون كالعلم التفصيلي وإن كان الفرق بينهما ظاهراً، حيث إن ارتفاع العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي إذا تعلق بالمعلوم بالإجمال في بعض أطراف الشبهة قهريّ عقليّ، وهذا بخلاف الظن بالمعلوم بالإجمال في بعض أطراف الشبهة، فإنه لا ينافي العلم الإجمالي بوجود التكاليف في تمام الوقائع المشتبهة في حكم العقل وإنما ينافيه بحكم الشرع هكذا قرّر الفرق، وقد تنظر قدس سره فيه في الجزء الثاني من الكتاب بأن ذلك إنما يسلم فيما كان مفاد الأمانة على التكاليف تعيين المعلومات الإجمالية وقصرها وحصرها في موارد وجودها، وإلا يمنع كون لازم حجية الظن شرعاً حصر المعلومات الإجمالية في موارد فيما لم يفرض قيامه على التعيين، هذا وسيجيء تنمّة الكلام في ذلك في التّنبّهات مع الإشارة إلى دفعه، كما أنه يجيء تفصيل القول فيه في الجزء الثاني من التعليقة فانتظر.

مظنون عدم الوجوب لا يجب الإتيان به وبين حجية الظن بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعية نفياً وإثباتاً، وبعبارة أخرى الفرق بين تبعض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو أن الظن إذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من دون التفات إلى العلم الإجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات، إذ حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقائع، فيكون الوقائع بين معلومة الوجوب تفصيلاً أو ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوكة الوجوب رأساً.

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

وحاصل ذلك أن مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للأحكام والتكاليف المعلومة إجمالاً ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الإجمالي وهو الاحتياط المطلق، ومع تعذره لو دار الأمر بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الإجمالي في البعض والظني في الباقي كان الثاني هو المتعين عقلاً ونقلاً.

ففيما نحن فيه إذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الأمر بين إلغائه بالمرة والاكتفاء بالإطاعة الظنية وبين إعماله في المشكوكات والمظنونات وإلغائه

هو الموهومات كان الثاني هو المتعين.

ودعوى لزوم الحرج أيضاً من الاحتياط^(١) في المشكوكات خلاف الإنصاف لقلة المشكوكات، لأن الغالب حصول الظن إما بالوجوب وإما بالعدم. اللهم إلا أن يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضاً وحاصله دعوى أن الشارع لا يريد^(٢) الامتثال العلمي

(١) ما ذكره من الدعوى ناظر إلى رفع الفرق الذي أفاده بين حجية الظن والتبعض في الاحتياط من حيث إنه بعد فرض لزوم الحرج من انضمام الاحتياط في مشكوكات التكليف إلى مظنونات التكليف لا بد من رفع اليد عن مقتضى العلم الإجمالي الكلي في مشكوكات التكليف، فيكون حالها حال الموهومات فيقتصر في رعاية جانب العلم الإجمالي الكلي على مظنونات التكليف ويرتفع الفرق المذكور والثمرة المزبورة وإن كان هناك فرق آخر من جهة أخرى سيجيء الكلام فيه، إلا أنه لا دخل له بهذا الفرق وما أفاده في وجه ضعف الدعوى المذكورة مما لا خفاء فيه أصلاً مضافاً إلى أن الأخذ بالاحتياط في المشكوكات إذا اقتضاه الشك في نفس المسألة من جهة العلم الإجمالي الجزئي مما لا مناص عنه على كل تقدير، كما أن الأخذ بالتكليف إذا اقتضاه أصل آخر في المشكوكات مما لا مناص عنه أيضاً وإن لم يكن بعنوان الاحتياط فعلى تقدير عدم حجية الظن ينضم إلى مظنونات التكليف حقيقة ما شك فيه مما لا يقتضي الأصل الأخذ بالتكليف فيه ولا ريب في قلته، فلا يلزم الحرج فالدعوى المذكورة من جهة فسادها لا تجدي في رفع الثمرة المذكورة، فينحصر الرافع في قيام الإجماع على عدم وجوب مراعات العلم الإجمالي الكلي في المشكوكات كالموهومات وستعرف ما في دعواه.

(٢) المراد من الامتثال العملي الامتثال المستند إلى العلم الإجمالي والمنبعث

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

لكن الإنصاف أن دعواه مشكلة جداً وإن كان تحققه مظنوناً بالظن القوي، لكنه لا ينفع ما لم ينته إلى حد العلم.
فإن قلت: إذا ظن بعدم وجوب الاحتياط^(١) في المشكوكات فقد ظن

عنه إلى الاحتياط لا الامتثال المحصل للعلم الإجمالي، كيف ولا يحصل بالاحتياط في بعض موارد الشبهة، كما هو المفروض، ثم إن قيام الإجماع على بطلان الاحتياط رأساً وإن كان ربما يستظهر من كلماتهم في بطلان الرجوع إلى البراءة عند الاستدلال على حجية الخبر بالحاجة على ما عرفت الكلام فيه، إلا أن الجزم بذلك ممنوع، ألا ترى أن الفقهاء عند ترددهم في المسائل من جهة عدم استقصاء النظر في أنظارهم يحتاطون فيها وإن جوزوا للعامي تقليد من أقصى النظر فيها في اعتقاده وأفتى بأحد طرفي المسألة.

(١) لما سلم قدس سره قيام الإجماع الظني على عدم وجوب الاحتياط أصلاً ورأساً وأن الشارع لا يريد امتثال المعلومات الإجمالية على تقدير وجودها في ضمن المشكوكات بمعنى معذورية المكلف في مخالفتها توجه عليه السؤال بأن لازم الظن ببطلان الاحتياط بالمعنى المذكور الحاصل من الظن بالإجماع على ذلك الظن يكون المرجع في المشكوكات الأصول الجارية فيها بمقتضى الشك في نفس المسألة من غير ملاحظة العلم الإجمالي، فإن المانع من الرجوع إليها في مجاريها لم يكن، إلا الاحتياط المسبب عن العلم الإجمالي، فالظن ببطلانه ملازم للظن بالرجوع إلى الأصول، فيكون الأصل مظنون الاعتبار وسيجيء في التنبية

بأن المرجع في كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد فيصير الأصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الأصول، وسيجيء أنه لا فرق في الظن الثابت حجتيه بدليل الإسناد بين الظن المتعلق بالواقع، وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقاً إلى الواقع وكون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع.

قلت: مرجع الإجماع^(١) قطعياً كان أو ظنياً على الرجوع في المشكوكات

الأول من تنبيهات دليل الإسناد عدم الفرق في نتيجة مقدمات دليل الإسناد الجاري في المسائل الفقهية سواء على القول بكون نتيجة حجية الظن، أو التبعيض في الاحتياط بين الظن بالمسألة الأصولية، وكون الشيء حجة ومعتبراً وطريقاً عند الشارع، وبين الظن بالمسألة الفقهية المنسدة فيها باب العلم وإن كان هذا على خلاف التحقيق الذي بنى عليه الأمر قدس سره في سالف الزمان وأن عدم الفرق مبني على كون النتيجة حجية الظن لا التبعيض في الاحتياط، إلا أن المختار عنده لاحقاً هو الحكم بتعميم عدم الفرق، كما ستقف على تفصيل القول فيه.

(١) الوجه مبتدأ فيما أفاده من رجوع الإجماع على الرجوع إلى الأصول في مجاريها بعد العلم الإجمالي قطعياً كان أو ظنياً إلى الإجماع على وجود الحجة الكافية الوافية بتشخيص المعلومات الإجمالية ولو كان هو الظن المطلق، فيرجع الأمر بالآخره في المقام إلى دعوى الإجماع على حجية الظن المطلق ووضح خبر بعد إمعان النظر فيما ذكرنا، حيث إنك قد عرفت انحصار المانع من الرجوع إلى الأصول في العلم الإجمالي ولا يرتفع، إلا بالعلم التفصيلي بالمعلومات الإجمالية أو ما في حكمه من الظن المعبر على ما بنى عليه الأمر في بيان الثمرة بين حجية الظن والتبعيض في الاحتياط، فقيام الإجماع القطعي أو الظني على اعتبار الأصول في محل البحث إنما

هو من جهة قيامه على اعتبار الظن المطلق فلملخص دعوى الإجماع في كلام المتوهم دعوى الإجماع الظني على حجة مطلق الظن في زمان الانسداد، ومن المعلوم ضرورة عدم كفايته أصلاً في الخروج عن مقتضى الأصل الأولي في الظن وما قرع سمعك من عدم الفرق في النتيجة إنما هو بعد إنتاج المقدمات في حكم العقل على وجه القطع الرجوع إلى الظن، فلا يفرق بين الظن في المسألة الفقهية والظن في المسألة الأصولية، فلا معنى لتوهم أنه بناء عليه يلزم الاكتفاء بالظن الحاصل من الإجماع القطعي على اعتبار الأصول في المشكوكات على حجة الظن المطلق فيرجع الأمر بالآخرة إلى إثبات الظن بالظن من غير حاجة إلى إنهائه إلى القطع، وهذا أمر واضح لا ستره فيه أصلاً، هذا مضافاً إلى أنه بعد البناء على كفايته لا معنى للتمسك بدليل الانسداد لإثبات المدعى في حكم العقل أصلاً، بل يتمسك بالإجماع الظني على حجته، ومن هنا استدل بعض أفاضل من تأخر في المقام بإجماع العلماء كافة على حجته في زمان الانسداد وإن كان هذا كما ترى لا شاهد له أصلاً.

فإن قلت: المفروض في المقام أيضاً إنتاج المقدمات في حكم العقل على وجه القطع واليقين الرجوع إلى الظن في الجملة ولو من جهة التبعض في موارد الاحتياط اللازم بمقتضى العلم الإجمالي الكلي فيحكم بعد ملاحظته بوجوب الأخذ بالظن القائم على حجة مطلق الظن الحاصل من الإجماع الظني.

قلت: ما ذكر توهم فاسد وتمحل بارد، لأن التبعض في الاحتياط الملازم لعدم حجة مطلق الظن لا يمكن أن ينتج حجة مطلق الظن المانعة من التبعض في الاحتياط، نعم الظن بحجة بعض الأمارات القائمة على نفي التكليف الإلزامي مع عدم إفادتها الظن الفعلي به في حكم الظن الفعلي على القول بكون النتيجة هو التبعض في الاحتياط، وأين هذا من اتصافه بالظن بحجة مطلق الظن بناء على التبعض في الاحتياط والفرق بين الأمرين مما لا يكاد أن يخفى على ذي مسكة.

إلى الأصول هو الإجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي انسد فيها باب العلم، حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للأصول ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الانسداد.

قلت: مسألة اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة بيان ذلك أنه لو قلنا ببطالان لزوم الاحتياط في الشريعة رأساً من جهة اشتباه التكليف الواقعية فيها، وعدم لزوم الامتثال العلمي الإجمالي، حتى في المشكوكات وكفاية الامتثال الظني في جميع تلك الوقائع المشتبهة لم يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع وبين حصول الظن بقيام شيء من الأمور التعبدية مقام الواقع في حصول البراءة الظنية عن الواقع، والظن يسقط الواقع في الواقع، أو في حكم الشارع وبحسب جمعه.

أما لو لم يثبت ذلك بل كان غاية ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط بإحراز الاحتمالات الموهومة للزوم العسر كان اللازم جواز العمل على خلاف الاحتياط في الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم، وأما الوقائع المشكوك وجوبها أو تحريمها فهي باقية على طبق مقتضى الأصل من الاحتياط اللازم المراعاة، بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحريمها يحكم فيها بلزوم الفعل أو الترك من جهة كونها من محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية.

وحينئذ فإذا قام ما يظن كونه طريقاً على عدم وجوب أحد الموارد المشكوك وجوبها، فلا يقاس بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهة في ترك الاحتياط، بل اللازم هو العمل بالاحتياط، لأنه من الموارد المشكوكة والظن بطريقة ما قام عليه لم يخرج عن كونه مشكوكاً.

وأنت خير بأن جميع موارد الطرق المظنونة التي يراد إثبات اعتبار الظن بالطريق فيها إنما هي من المشكوكات، إذ لو كان نفس المورد مظنوناً مع

ظن الطريق القائم عليه لم يحتاج إلى إعمال الظن بالطريق ولو كان مظنوناً بخلاف الطريق التعبدى المظنون كونه طريقاً لتعارض الظن الحاصل من الطريق والظن الحاصل في المورد على خلاف الطريق، وسيجيء الكلام في حكمه على تقدير اعتبار الظن بالطريق.

والحاصل أن اعتبار الظن بالطريق وكونه بالظن في الواقع مبني على القطع بطلان الاحتياط رأساً بمعنى أن الشارع لم يرد منا في مقام امتثال الأحكام المشتبهة الامتثال العلمي الإجمالي، حتى يستتج من ذلك حكم العقل بكفاية الامتثال الظني، لأنه المتعين بعد الامتثال العلمي بقسميه من التفصيلي والإجمالي فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفاية الامتثال الظني بين الظن بأداء الواقع، والظن بمتابعة طريق جعله الشارع مجزياً عن الواقع، وسيجيء تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إذا لم يقم في موارد الشك ما ظن طريقته لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه أحد احتمالات الواجبات أو المحرمات الواقعية وإن حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسألة كما لو كان الشك فيه في المكلف به، وهذا إجماع من العلماء حيث لم يحتط أحد منهم في مورد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية وإن احتاط الأخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم، فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظن طريقته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولوية القطعية.

قلت: العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط في موارد الشك لعدم العلم الإجمالي لهم بالتكاليف، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو

مظنون لهم بالظن الخاص وبين مشكوك التكليف رأساً، ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين، بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية. والحاصل أن موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد، وقد نبهنا على ذلك غير مرة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء فراجع. ويحصل مما ذكر إشكال آخر أيضاً^(١) من جهة أن نفي الاحتياط بلزوم

(١) لما كان لازم حجية الظن أمرين:

أحدهما: تعيين المعلومات الإجمالية به فيما قام عليها، فيلزم خروج المشكوكات عن أطراف العلم الإجمالي بعد ما كانت منها فيرجع فيها إلى الأصول. ثانيهما: إثباته لمدلوله وطريقته إليه وترتيب أحكامه عليه، ورفع اليد به عن الظواهر الموجودة في مورده على خلافه من العمومات والإطلاقات وغيرهما إذا كان أقوى منها، فإذا لم يثبت بالدليل المذكور نظراً إلى المقدمة الثالثة، إلا رفع اليد عن الاحتياط الكلي في الجملة وإن تعين هذه المهمة نظراً إلى حكم العقل في ضمن جزئية معينة وهي الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً لم يترتب عليه شيء من الأمرين، أما الأول فقد عرفت الكلام فيه، وأما الثاني فظاهر بعد فرض كون النتيجة ما ذكر من التبعض في الاحتياط من غير فرق بين الظن القائم على التكليف في قبال ما ينفيه من الظواهر كما هو مفروض الكتاب، فإنه لا يجوز رفع اليد به عنها لعدم جواز رفع اليد عن الدليل بأصالة الاحتياط وبين القائم على عدمه فإن الثابت عنده مجرد عدم وجوب الاحتياط في مورده لا إثبات مدلوله فلو دلّ على استحباب شيء لا يحكم به وإنما يحكم بعدم وجوب الاحتياط، فإن دليل نفي الحرج أو الإجماع على عدم وجوب الاحتياط لا يقتضي، إلا عدم رعاية احتمال الوجوب والاحتياط من جهة العلم الإجمالي ولا يقتضيان الحكم بالاستحباب كما هو ظاهر

العسر، لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة، ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها.

ودعوى أن باب العلم والظن الخاص^(١) إذا فرض انسداد سقط عمومات

هذا، وقد يناقش فيما أفاده قدس سره بأن رفع اليد عن الظواهر المعتمدة من الكتاب والسنة القطعية أو الظنية المعتمدة بالظن على خلافها إنما هو فيما كان مبنى اعتباره على الحجية من حيث الخصوص حتى يكون في مرتبة الظواهر، لا على الحجية من جهة الظن المطلق فإنه ليس في مرتبة الظواهر حتى يرفع اليد به عنها.

فإن شئت قلت: إن حجية الظن المطلق مبنية على عدم انفتاح باب العلم والظن الخاص في المسألة الشخصية، فإذا فرض انفتاح أحدهما في مسألة، فلا معنى لحجية الظن المطلق فيها كما لا يخفى فما أفاده من رفع اليد عن الظواهر إذا كانت النتيجة حجية الظن بخلاف ما إذا كانت هو التبعض في الاحتياط كما ترى فهذه الثمرة ساقطة على الوجهين، كما أنها ساقطة على القول باعتبار الظواهر من باب الظن المطلق لاستحالة حصول الظنين الفعلين بطرفي التقيضين، إلا على القول بكون النتيجة هي حجية الظن بالمعنى الأعم من الشخصي والتوعى لكنه فاسد، كما ستقف على تفصيل القول فيه، نعم إنما يتصور التعارض الحقيقي بينهما فيما لو كان مبنى حجية أحدهما على الظن باعتباره لا حصول الظن منه في المسألة الفقهية فإنه يتصور التعارض حينئذ لكن مبنى كلامه قدس سره ليس على ذلك، بل على الوجه الأول، فيتوجه عليه الإشكال بعدم الفرق على الوجهين في عدم جواز العمل بالظن المطلق في مقابل الظواهر التي ثبت كونها من الظنون الخاصة، فهذه الثمرة ساقطة عنها.

(١) ما ذكر من الدعوى يرجع إلى ما سبق إلى بعض الأوهام من نفي الإشكال الثاني والثمرات المذكورة من جهة توهم عدم وجود لموضوع الظواهر بعد فرض

الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم، فلا يبقى ظاهر هاهنا على حاله، حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص والمقيد مجازفة، إذ لا علم ولا ظن بطرو مخالفة الظاهر^(١) في غير الخطابات

العلم الإجمالي باختلالها من جهة طرؤ الصّوارف، فلا يبقى ظاهر منها على ظهوره، وإلا لم يجز ادعاء انسداد باب الظن الخاص لتكفل ظواهر الكتاب والسنة القطعية والظنية المعتمدة بالاتفاق لأحكام أكثر الوقائع، فلو لا إجمالها من الجهة المذكورة لم يكن معنى لدعوى الانسداد، فإذا قام هناك أمانة على التكليف في قبال الظواهر النافية له لم يفرق في وجوب العمل بها بين كون عنوان العمل بالظنون الموافقة للاحتياط أو الحجة، وهذا معنى نفي الثمرة المذكورة.

(١) خطابات الكتاب والسنة القطعية والمعتبرة الغير الوافية بأغلب الأحكام ولو مع الانضمام بالأدلة القطعية وسائر الظنون الخاصة، قد يكون مجملة من حيث الذات كالألفاظ العبادات على القول بالوضع للصّححة أو على القول بالوضع للأعم إذا قيدت بقيد مجمل أو كان المشكوك من معظم الأجزاء التي لها دخل في أصل الصّدق أو من جهة وضعه للمعاني المتعددة مع عدم القرينة على التّعين كلفظ القرء أو من جهة إرادة المعنى المجازي مع تعدده وعدم القرينة على التّعين، وقد يكون غير ظاهرة من جهة سوقها في مقام الإهمال وبيان التكليف في الجملة كقوله تعالى كتب عليكم الصّيام، كما كتب على الذين من قبلكم، فإنه ليس إلا في مقام أعلام تشريع وجوب الصّوم في هذه الشريعة كالشرائع السابقة، وقد يكون غير ظاهرة من جهة ورودها في مقام بيان حكم آخر ككثير من الخطابات الواردة في العبادات كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ونحوه، ممّا ورد في بيان الحث والترغيب والتأكيد، بل المعاملات كقوله البيعان بالخيار ونحوه ممّا يشهد به

التَّبَع كالأخبار الواردة في عدم انزال الوكيل إلا بعد بلوغ العزل إليه، فإنه لا ظهور لها من حيث بيان شروط الوكالة وما يعتبر فيها كما زعمه بعض مشايخنا المتأخرين في شرحه على الشرائع، وقد يكون غير ظاهرة من جهة كثرة استعماله في بعض الأفراد أو المعنى المجازي فيما أوجبت الإجمال وهكذا وقد تكون مجملة من حيث العلم الإجمالي الخاص، كما في العامين من وجه أو مطلق الظاهرين المتعارضين بعد القطع من غير جهة الدلالة، وقد تكون مجملة من جهة العلم الإجمالي العام إذا كانت الشبهة ملحقة بالمحصورة نظراً إلى العلم بإرادة خلاف الظاهر من كثير من الخطابات والإثبات والنفي في كلام المدعي وشيخنا الأستاذ العلامة قدس سره يرجع إلى القسم الأخير لا إلى سائر الوجوه والأقسام، فإنها ليست محلّ الإنكار أصلاً ولا ينفع المدعى جزماً، إذ هي مسلّمة على القول بانفتاح باب العلم والظن الخاص أيضاً، إذ ليس مبنياً على كون جميع الخطابات مبنية فعلاً بحيث يجوز الرجوع إليها عند الشك وبعد إخراج ما يكون مجملة من غير الجهة الأخيرة، لا يبقى ظواهر كثيرة يمنع ظهورها عن ادعاء الانسداد حتى يكون إثبات إجمالها من جهة العلم الإجمالي من مقدمات دليل الانسداد مضافاً إلى أنه لا شاهد لهذا العلم الإجمالي والتّمسك بالقضية المعروفة ما من عام، إلا وقد خصّ وما من مطلق، إلا وقد قيّد مضافاً إلى عدم إيجابه الإجمال، كما حقّق في محلّه وعدم الفرق بناء عليه بين القولين لا يجدي بالنسبة إلى غير العموم والإطلاق من الظواهر.

هذه غاية ما يقال في بيان كلامه وتوجيه مرامه لكن ما أفاده قدس سره في المقام ينافي ما أفاده بعد ذلك عند التكلّم في التنبيه الثاني، فإنه قد جزم هناك، كما سيجيء بأنّ إجمال تلك الخطابات من مقدمات دليل الانسداد وآته لا شبهة فيه من جهة العلم الإجمالي العام، وقد جعل الثمرة بين حجة الظن والتّبعيض في الاحتياط

الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص مثل ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾*، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾* وشبههما، وأما كثير من العمومات التي لا نعلم بإجمال كل منها، فلا يعلم ولا يظن بثبوت المجمل بينها لأجل طرو التخصيص في بعضها، وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات إن شاء الله هذا كله حال الاحتياط في جميع الوقائع.

وأما الرجوع في كل واقعة^(١) إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من غير التفات إلى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع بأن يلاحظ نفس الواقعة، فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغير، وإلا فإن كان الشك في أصل التكليف كشرب التبن أجري البراءة وإن كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والإتمام، فإن أمكن الاحتياط وجب وإلا تخير، كما إذا كان الشك في تعيين التكليف الإلزامي كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

مع فرض الإجمال وتسليمه في ارتفاع الإجمال عن الخطابات وعودها إلى الحالة الأولية من البيان على الأول وعدم ارتفاع الإجمال منها على الثاني، وفي كلام ستقف عليه عند شرح القول في التنبيه الثاني، فانتظر فما أدري بالمراد بقوله قدس سره: (وسيجيء بيان ذلك عند التعرض) إلخ، مع أن ما تعرضه هناك مناف لما أفاده في المقام.

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده في بيان مجاري الأصول في المقام لا يخلو عن اضطراب، لأن ظاهره أولاً حصر مجرى التخيير في الشك في المكلف به وظاهر قوله: (كما إذا كان الشك في التكليف الإلزامي) إلى آخره، أخيراً تعميم مجراه بالنسبة إلى الشك في التكليف كما هو الحق عنده وعندنا، بل وعند الكل.

فيرد هذا الوجه أن العلم الإجمالي^(١) بوجود الواجبات والمحرمات يمنع

(١) ما أفاده في بيان عدم جواز الرجوع إلى الأصول النافية للتكليف من البراءة أو الاستصحاب المطابق لها ظاهر لا شبهة في صحته واستقامته، فإن الوجه فيه هو الذي عرفت توضيحه في طي إثبات عدم الرجوع إليها في جميع الوقائع، فإن ملاحظة الشك مع قطع النظر عن العلم الإجمالي لا يرفعه كما هو واضح. وأما ما أفاده في بيان عدم جواز الرجوع إلى غير الاحتياط من الاستصحاب المثبت للتكليف من منع العلم الإجمالي بوجود الأحكام الغير الإلزامية في مجراه من جريانه في موارد فهو مبني على ما أفاده في الجزء الثاني من الكتاب في الشبهة المحصورة من عدم الفرق في عدم جواز الرجوع إلى الأصل الجاري في المشتبهين مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بين كونه على طبق الاحتياط أو على خلافه من حيث أن الغاية في أدلة الأصول أعم من العلم الإجمالي والتفصيلي هذا، ولكن هنا وجهين آخرين:

أحدهما: جريان ما لم تنتقض حالته السابقة في الواقع وفي علم الله ولما لم يكن معلوما تفصيلاً للمكلف فيحتاج في العمل بهما احتياطاً في الحكم الظاهري وعملاً بالاستصحاب الجاري في الواقع نظير الاحتياط في العمل بالخبرين اللذين يعلم بصحة سند أحدهما إجمالاً، وهذا هو الذي يحتمله قوله قدس سره بمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنها استصحابات إلى آخره، فإنه على الأول لا يكون العمل بالاستصحابات أصلاً ورأساً، إلا على تكلف بأن يكون المراد العمل على طبقها فتدبر.

ثانيهما: جريان الاستصحابات بأسرها والفرق بين الأصول المثبتة والنافية في قبح العلم بالخلاف، حيث أن قدحه من جهة لزوم طرح التكليف الإلزامي المعلوم بالإجمال المتوجه إلى المكلف على وجه التنجز، فإذا لم يلزم ذلك في المقام كما هو المفروض، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل، ومن هنا يرجع إلى

الأصل في المشتبهين إذا كان نافيا للتكليف أيضاً فيما لم ينجز التكليف بالمعلوم إجمالاً على كل تقدير في الشبهة المحصورة.

وهذا هو الوجه عندنا وقد مال إليه قدس سره في أواخر الاستصحاب إلا أن استفادة ذلك من أخبار الاستصحاب بحيث يفرق في الغاية بين العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي وغيره يحتاج إلى إمعان نظر تام، ولعلنا نتكلم في ذلك ونشرح لك القول فيه في أجزاء التعليقة المتعلقة بالبراءة والاستصحاب.

ثم إن الوجه في أمره قدس سره بالتأمل يحتمل أن يكون منع قدح العلم الإجمالي بالنسبة إلى الأصول المثبتة كما هو مبني الوجه الأخير، ويحتمل أن يكون منع جريان ما لم تنتقض حالته السابقة في علم الله كما هو مبني الوجه الثاني بناء على حمل كلامه عليه كما سمعنا عنه في مجلس البحث حيث أن عدم الانتقاض واقعاً وبقاء الحالة السابقة في علم الله لا يمكن أن يجعل مناطاً وموضوعاً للأصل الظاهري ولا يقاس ذلك بالخير الصحيح المردد بين الخبرين للفرق بينهما بما لا يخفى على ذي مسكة فإن الصحة يكون عنواناً لحجية الخبر بخلاف بقاء المستصحب في الواقع، فإنه لا يمكن أن يكون مناطاً وإنما المناط الشك في البقاء المتحقق بالنسبة إلى كل منهما.

هذا ثم إن لازم الوجوه الثلاثة في الأصول المثبتة بأسرها البناء على الأخذ بالتكليف الإلزامي وإن افرقت من جهة أخرى، حيث أن لازم الوجه الأخير الرابع إلى جريان الاستصحاب الحكم بترتب جميع آثار المستصحب في زمان الشك فيحكم بتنجس ملاقي أحد مستصحبي النجاسة مع العلم بطهارة أحدهما بخلافه على الوجهين الأولين كما هو واضح، وسيجيء تفصيل القول فيه في محله هذا.

ثم إنه لم يتعرض لوجه عدم جريان أصالة التخيير في مواردنا وإن تعرض لها عند بيان مقتضى الأصل في الوقائع بقوله: (وأما الرجوع في كل واقعة) إلخ، من

عن إجراء البراءة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط، بل وكذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث إنها استصحابات وإن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط فتأمل، لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر.

وبالجملة فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرَج، وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين، كما لا يخفى على المتأمل. وأما رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل لوجهين: أحدهما: الإجماع القطعي؛ والثاني: أن الجاهل الذي وظيفته^(١) الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص.

حيث وضوح كون الموضوع والمناط فيها نسوية الاحتمالين المرتفعة بالظن، فالرجوع إلى الظن في موارد التَّخْيِير مِمَّا لا مناص عنه سواء على القول بكون نتيجة المقدمات حجية الظن أو التبعض في الاحتياط، كما أن الأخذ بالتَّخْيِير مِمَّا لا مناص عنه مع عدم التمكن من تحصيل الظن على كلِّ تقدير، هذا وسيجيء توضيح القول في ذلك زيادة على ذلك في التَّشْبِيهِ الثَّانِي، وحاصل ما أفاده قدس سره في حكم المقام أنه بعد البناء على عدم جواز الرجوع إلى الأصول النَّافِيَةِ من جهة العلم الإجمالي ينول الأمر بالأخْرة إلى الأخذ بمقتضى التَّكْلِيفِ الإلزامي سواء كان من جهة الأخذ بالاحتياط أو الاستصحاب أو التَّخْيِير، فيوافق من حيث العمل للاحتياط الكلي فيلزمه العسر والحرَج لا محالة.

(١) إذا فرض عدم شمول دليل التَّقليد كتاباً وسنَّة وإجماعاً للمقام كما هو

وأما الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده إليه واعتقاده عنه، فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة إليه، وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل، فإن من يخطئ القائل بحجية خبر الواحد في فهم دلالة آية النيا عليها كيف يجوز له متابعتها وأي مزية له عليه، حتى يجب رجوع هذا إليه، ولا يجب العكس.

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

والحاصل أن اعتقاد مجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد، وأدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذي يختفي

واضح لكل من له أدنى تأمل، فلا معنى للحكم بتبعيته وتقدمه على الظن بل مقتضى الوجه الأول كونه ممّا قام الدليل القطعي على حرمة من حيث الخصوص، فلا يكون في عرض سائر الظنون أيضاً على تقدير الإغماض عن عدم إفادته للظن في حقّ هذا المجتهد المخطئ القائل بالانفتاح، بل مع فرض العلم بخطأ المجتهد في مدارك اجتهاده، لا يجوز تقليده للعالم بالخطأ وإن كان عامياً، فكيف إذا كان مجتهداً فعدم الشمول للمقام حقيقة من وجهين:

أحدهما: أن دليل التقليد يختصّ بالجاهل العاجز عن الاستنباط وبعبارة أخرى يختصّ بالعامي العاجز والمفروض في المقام كون المكلف مجتهداً بالقوة بل بالفعل.

ثانيهما: أن مصبه فيمن خفي عليه مدرك استنباط المجتهد واحتمل إصابته فيه، فلا يشمل من يعلم بخطأ المجتهد في مدرك استنباطه ولو فرض كونه عامياً، لأن نظره ليس له طريقته بالنسبة إليه هذا.

منشأ علمه على ذلك الجاهل، لا مجرد المعتقد بالحكم، ولا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين في الاعتقاد وبين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلالة، والآخر اعتقد بفساد تلك الدلالة فلم يحصل له اعتقاد وهذا شيء مطرد في باب مطلق رجوع^(١) الجاهل إلى العالم شاهداً كان أو مفتياً أو غيرهما.

المقدمة الرابعة

في أنه إذا وجب التعرض لامتنال الواقع^(٢) في مسألة واحدة، أو في مسائل

(١) ما أفاده من أفراد ما ذكره في حكم المقام في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم سواء كان المرجع مفتياً أو شاهداً أو غيرهما ممّا لا خفاء فيه ولا شبهة تعتريه، ضرورة أن مبنى الإرجاع على طريقة قول المرجع وكشفه عن الواقع فلا بد أن يكون له مزية فإذا فرض انكشاف مبنى قوله: (واختياره لمن أمر بالرجوع إليه) بحيث علم بخطئه فيه أو عدم صلاحيته للاستناد إليه أو تحققه في حقه، فلا معنى للأمر برجوعه إليه، ومن هنا حكموا بعدم حجية الشهادة على النفي الأصلي ونحوه إلى غير ذلك.

(٢) قد عرفت الإشارة إلى أن غير المقدمة الرابعة من المقدمات مهدت لإثبات الصغرى والمقدمة الرابعة ذكرت لبيان الكبرى العقلية، وأنه كلما وجب التعرض لامتنال الخطاب الواقعي في مسألة واحدة كما في الشك في المكلف به أو في مسائل كما في المقام في الشبهة الموضوعية أو الحكمية، ولا يمكن تحصيله بالعلم أو الطرق المقررة من الشارع ولا يجب الاحتياط في تحصيله وجب الرجوع إلى الظن في تحصيله.

فإن شئت قلت: في بيان الكبرى إنه كلما وجب تحصيل الواقع ودار الأمر بين

ولم يمكن الرجوع فيها إلى الأصول، ولم يجب أو لم يجز الاحتياط تعين العمل فيها بمطلق الظن، ولعله لذلك يجب العمل بالظن في الضرر والعدالة وأمثالهما.

إذا تمهدت هذه المقدمات.

ف نقول: قد ثبت وجوب العمل بالظن فيما نحن فيه ومحصلها أنه إذا ثبت انسداد باب العلم والظن الخاص كما هو مقتضى المقدمة الأولى، وثبت وجوب امتثال الأحكام المشتبهة وعدم جواز إهمالها بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانية، وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط، وعدم جواز الرجوع فيه إلى الأصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة تعين بحكم العقل التعرض لامثالها على وجه الظن بالواقع فيها، إذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظني.

الظن والشك والوهم يجب تقديم الظن وسلوكه في تحصيله، فيجب استفراغ الوسع في تحصيل الظن، ولا يجوز قبله الأخذ بأحد طرفي الشك كما أنه لا يجوز بعد حصوله الأخذ بالوهم.

وهذا مما يحكم به، ضرورة العقل إن فرض تمامية المقدمات حتى بطلان التبعض في الاحتياط المثبتة للصغرى، فيحصل من ضمّ المقدمة الرابعة إليها العلم بحجية الظن بحكم العقل.

ثم إن عدم الجزم بثبوت حجية الظن فيما ذكره من الموضوعات المشتبهة كالضرر والعدالة والنسب والوقف وغير ذلك من جهة التأمل في تمامية المقدمات بالنسبة إليها كما ستقف على تفصيل القول في ذلك، لا من جهة الفرق بعد فرض تماميتها بين الموضوعات والأحكام كما هو واضح.

توضيح ذلك أنه إذا وجب عقلاً^(١) أو شرعاً التعرض لامثال الحكم الشرعي فله مراتب أربع:

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

الثانية: الامثال العلمي الإجمالي وهو يحصل بالاحتياط.

الثالثة: الامثال الظني وهو أن يأتي بما يظن أنه المكلف به.

الرابعة: الامثال الاحتمالي كالتعبد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم أو التعبد

ببعض احتمالات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه. وهذه المراتب مترتبة، لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها إلى لاحقها، إلا مع تعذرها على إشكال في الأولين تقدم في أول الكتاب، وحينئذ فإذا تعذرت المرتبة الأولى ولم يجب الثانية تعينت الثالثة، ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد^(٢) دليل الانسداد بأنه لا يلزم

(١) لا يخفى عليك أنه قدس سره قد أسقط بعض مراتب الامثال كالإطاعة الظنية الاطمئنائية، فإنها مقدمة على الامثال الظني بقول مطلق والإطاعة الظنية بالظن النوعي فإنها مقدمة على الامثال الشكي والوهمي، فمراتب الامثال ستة لا أربعة، بل قد يقال إنها سبعة بناء على عدم إدراج التبعض في الاحتياط في المرتبة الثانية فتدبر.

(٢) قد عرفت استقلال العقل بوجوب متابعة الظن عند دوران الأمر في الامثال

من إبطال الرجوع إلى البراءة ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد أو غيرهما لا نعلمه، فعلى المستدل سدّ باب هذه الاحتمالات، والمانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع بعد الإغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعة وما بعدها أن مجرد احتمال كون شيء غير الظن طريقاً شرعياً، لا يوجب العدول عن الظن إليه، لأنّ الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امثال

بينه وبين الشك والوهم، فإذا لا معنى لقدح مجرد احتمال جعل شيء آخر، فإما أن يختار عدم حكم العقل في موضوع الدّوران، وإما أن يختار ويلتزم بعدم قدح احتمال جعل شيء آخر لما قد عرفت مراراً من عدم إمكان دخل الأمر النفس الأمري في جعل العقل المبني على الوجدان، وقدح مجرد الاحتمال المتحقّق بالوجدان خروج عمّا فرضنا من حكم العقل في موضوع الدّوران من غير مدخلية شيء آخر والغرض أن مجرد الاحتمال لا يخرج الموضوع عن الدّوران.

فإن شئت قلت: إذا فرض تقدّم الامتثال الظني على الشكي والوهمي عند العقل الحاكم في أصل مسألة الإطاعة ومراتبها، فلا معنى لقدح احتمال جعل شيء آخر وإنما القادح العلم بالجعل من حيث إنّ رافع لموضوع حكم العقل، ضرورة أنّه لا دوران هنا بين الظن والشك والوهم، بل بينه وبين الامتثال العملي فكما أنّ مجرد وجود الظن وإن احتمل كونه مجعولاً لا يرفع حكم العقل بلزوم الامتثال العلمي عند التمكن منه كذلك احتمال جعل ما لا يفيد الظن في زمان الإنسداد مع التمكن من الظن، لا يوجب رفع موضوع حكم العقل، فالظن عند تمامية مقدّمات دليل الإنسداد كالعلم في عدم الحاجة إلى جعل الشّارع لا مثل العلم في عدم إمكان تعلّق الجعل به مطلقاً سواء كان من الشّارع أو العقل، وهذا هو المراد من قوله قدس سره: (والحاصل أنّه كما لا يحتاج الامتثال العلمي) إلى آخره.

الواقع وإن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، إذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون، فإنَّ العدول عن الظن إلى الوهم والشك قبيح.

والحاصل أنه كما لا يحتاج الامتثال العلمي إلى جعل جاعل، فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي، وفرض عدم سقوط الامتثال. واندفع بما ذكرنا^(١) أيضاً ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف

(١) اندفاع التوهم المذكور بما أفاده واضح، ضرورة أن ما ذكره المتوهم من التنافي بين الالتزام ببقاء التكليف وتعلقه بالواقع وكفاية ما لا يقطع معه بإحراز الواقع قضية عقلية لا شرعية، فإذا فرض كون الامتثال ذا مراتب متعددة في حكم العقل حتى أن آخر مراتبه الامتثال الاحتمالي والوهمي، فكيف يحكم بالتنافي بين الأمرين توضيح ذلك أن المراد من التكليف الباقي في الوقائع المجهولة إن كان هو الحكم الواقعي النفس الأمري، فلا إشكال في تعلقه بنفس الواقع من غير مدخلية للعلم والجهل، فكما يتعلّق بالعالم كذلك يتعلّق بالجاهل على نهج واحد من غير فرق بينهما، لأن تعلقه بهما بخطاب واحد وجعل كذلك بالنسبة إلى جميع حالات المكلفين المختلفين من حيث العلم والجهل بأقسامه ومراتبه لكنه لا يتجزأ بمجرد وجوده النفس الأمري بمعنى أنه لا يؤاخذ على مخالفته مطلقاً، ولا يجب امتثاله كذلك، إذ ربما يكون المكلف معذوراً في مخالفته، ولا يجب عليه امتثاله أصلاً، وإذا فرض تنجزه في مقام لا يلزم في حكم العقل تحصيل العلم بحصوله مطلقاً، بل يلزم ذلك في الجملة وفي بعض المراتب والحالات كما ذكره في الكتاب، فقد يكتفى في امتثاله مع تنجزه بمجرد احتمال حصوله وإن كان هو التكليف المنجز الذي ليس بإنشاء حكم من الشارح حقيقة بل إنما هو من شئونه ومراتبه بحسب حكم العقل، ففيه أنه يتبع وجوب الامتثال ومراتبه، فلا معنى لجعله

قادحاً في الاكتفاء بالامتنال الظني كما هو واضح.

فإن شئت قلت: إن الالتزام ببقاء التكليف بالواقع بالفرض مع كفاية الامتنال الظني نظير الالتزام ببقاء التكليف في جميع موارد الأمارات المعبرة الشرعية والظنون الخاصة وموارد الأصول، التي لا يقطع مع الأخذ بها بالواقع الأولي، فإن التوهم المذكور جار بالنسبة إلى الجميع، ولك أن تجعل ما ذكر من النظائر بمنزلة الجواب النقضي والحل أن يقال إن الحكم الواقعي الصادر من الشارع في الجميع متعلق بالواقع بما هو واقع، إلا أنه بمجرد أنه لا يؤثر في عدم المعذورية واستحقاق العقاب على مخالفته في حكم العقل على كل تقدير والحكم الفعلي المنجز، الذي هو عين الحكم الأولي على تقدير، وغيره بالاعتبار المنتزع من حكم العقل بوجوب امتثال الحكم الواقعي، واستحقاق العقاب على مخالفته يتبع حكمه بحسب مراتبه، فقد يكون موجوداً في المظنون ولا يكون موجوداً في غيره وهذا معنى الالتزام بالتكليف المتوسط بين تعلقه بالواقع بما هو هو وعدم التكليف رأساً، ولا يمكن اعتبار المتوسط بالنسبة إلى الحكم الأولي، وإلا لزم التصويب والالتزام بالإجزاء عند انكشاف خطأ الأمارات والأصول، كما هو واضح، وهذا هو المراد من التكليف المتوسط في الكتاب لا ما يزعمه غير الخبير بمراده قدس سره ولك أن تقول إن الحكم الواقعي الغير المختلف باختلاف الظنون والآراء متعلق بالواقع والحكم الظاهري المختلف باختلافهما يتبع مقتضيات الأصول والأمارات وإن بقي لك تأمل فيما ذكر مع ما عرفت، فارجع إلى ما أوردنا من الكلام في أوائل التعليقة في شرح الحكم الواقعي الشأني والفعلي والظاهري.

ثم إن المراد من قبح العدول عن الظن إلى الوهم المتكرر في كلامه، وقبح الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي مع التمكن من الامتنال الظني في المقام ليس ما يتراءى منه في بادي النظر من حسن العمل بالظن ذاتاً وقبح الأخذ بغيره كذلك، بل

في الوقائع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل، وبين التزام العمل بالظن نظراً إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه، فلا يجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في أمثاله.

توضيح الاندفاع أن المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردد الأمر بين محذورين من حيث الحكم، أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإن الحكم بالتخير لا ينافي التزام بقاء التكليف، فيقال إن الأخذ بأحدهما لا يجدي في أمثال الواقع، لأن المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلا، بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك رأساً نظير جميع الوقائع المشتبهة.

فما نحن فيه نظير اشتباه الواجب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معاً مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسراً قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن بإحداهما، فإنه يدور الأمر بين العمل بالظن والتخير والعمل بالموهوم فإن إيجاب العمل بكل من الثلاثة وإن لم يحرز به الواقع، إلا أن العمل بالظن أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم والتخير فيجب عقلاً فافهم.

المراد منه القبح العرضي الغيري من جهة ملاحظة طرح الواقع كثيراً في غيره والحسن الغيري من جهة إدراك الواقع كثيراً في الظن، ضرورة أنه ليس للعمل بالظن مع قطع النظر عن الواقع حسن ذاتي على مذهب أهل الصواب، ومنه يظهر أن التمسك في حكم المقام بفتح ترجيح المرجوح على الرجح، كما وقع في كلام غير واحد من الأعلام لا يخلو عن مناقشة ونظر إن كان المراد من الصفتين في القضية ما كان كذلك بالذات.

ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجع، والأخذ بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً شرعاً، وبين أن لا يقوم، لأن العدول عن الظن إلى الوهم قبيح ولو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعاً حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقاً، نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقاً معتبراً شرعياً ودار الأمر بين تحصيل الظن بالواقع وبين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعي، ففيه كلام سيأتي إن شاء الله تعالى.

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

هذا خلاصة الكلام في مقدمات^(١) دليل الإسناد المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة.

(١) المراد من وجوب العمل بالظن في الجملة ما يشمل القول بكون نتيجة المقدمات هو التبويض في الاحتياط، فإنك قد عرفت إيجابه العمل بالظن القائم على خلاف الاحتياط وعلى تنزيل العبارة على القول بكون النتيجة هي حجية الظن لا بد أن يكون المراد ما يقابل التعميم من جميع الجهات، التي يقع الكلام

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: [لا فرق في الامتثال الظني بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري].

أنك قد عرفت أن قضية المقدمات^(١) المذكورة وجوب الامتثال الظني

فيها في الأمر الثاني، أو فيه وفي الأمر الأول، لا المهمة المرددة، حتى ينافي التقرير على وجه الحكومة كما ستقف عليه، وما ذكره في الأمر الأول وإن كان ظاهره الاختصاص بالقول بكون النتيجة حجة الظن، إلا أنه يصرح بعد ذلك في الأمر الثاني أن التعميم من حيث المسألة الأصولية والفرعية ثابت على القولين.

(١) قد عرفت ذلك مراراً سيما عند بيان مراتب الامتثال وأن منها الامتثال الظني المتعين عند انتفاء الأولين من مراتبه وإن كان شرحه هناك ربما ينافي كلامه في المقام، حيث إنه فسره بالإتيان بما يظن أنه المكلف به اللهم، إلا أن يحمل على البيان في الجملة أو يجعل المراد من الظن بكونه المكلف به أعم من الظن به في مرحلة الظاهر.

ثم إن ما ذكره من تعميم نتيجة المقدمات الجارية في المسائل الفرعية الفقهية للظن في المسألة الأصولية العملية يستفاد من المحقق القمي قدس سره وبعض آخر وهو مما يحكم به ضرورة العقل عند التأمل، فإن امتثال الخطابات الواقعية يأتيان نفس ما تعلقت به وإن كان حسناً عند العقل من حيث اشتماله على المصلحة الموجبة لكمال النفس، إلا أن الذي يحكم العقل بلزومه التخلص عن مؤاخذة مخالفتها والبراءة عنها وإن لم يتحقق موافقتها في نفس الأمر وفي علم الشارع.

ومن هنا ذكرنا مراراً أن الواجب في حكم العقل بوجوب الإطاعة في مطلق الأوامر الصادرة من الموالي دفع العقاب، ومن هنا يصح جعله غاية للإطاعة في العبادات، ويسمى الإطاعة بالملاحظة المذكورة بإطاعة العبيد وبها يمتاز عن

للأحكام المجهولة، فاعلم أنه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أمانة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن كالقرعة مثلاً، فإذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة وإن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي، إلا أنه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة وليس الواقع بما هو واقع مقصوداً للمكلف، إلا من حيث كون تحققه مبرئاً للذمة.

إطاعة الأجزاء الملحوظ فيها طلب الأجر والثواب وعن إطاعة الأحرار الغير الملحوظ فيها، إلا كون المولى مستحقاً للإطاعة والعبادة المختصة بأولياء الله تعالى وسادات الخلق أجمعين سلم الله عليهم ما دامت السماوات والأرضين، فإذا كان الواجب عند العقل عند انسداد باب العلم بالواجبات والمحرمات تحصيل الظن بامتثال الخطابات الواقعية وسقوطها عن المكلف، فلا محالة يحكم بالتعميم من حيث الظن في المسألة الأصولية، حيث إنه يرجع إلى الظن برضاء الشارع في إطاعة أوامره الواقعية بسلوك ما ظن طريقته ما دام الطريق قائماً والبناء على كون مفاده نفس ما أراده الشارع في ضمن الخطابات الواقعية، فكما أنه يحكم بجواز تحصيل العلم بالطريق المجعول مع التمكن من تحصيل العلم بالواقع إذا فرض انفتاح باب العلم بهما من كونه موجباً للقطع بسقوط الخطابات الواقعية في مرحلة الظاهر ما لم ينكشف الخلاف، وإن جاز معه تحصيل العلم بالواقع الأولي الموجب لارتفاع موضوع الأمر بالطريق كذلك يحكم بجواز تحصيل الظن بمفاد الطريق من غير فرق بين أن يعلم إجمالاً بجعله أولاً كما يحكم بجواز تحصيل الظن بالواقع الأولي من حيث كونه مطلوباً أولاً من غير ترتيب بين الأمرين، وإن كان الثاني أولى في نظر العقل من حيث إيجابه بالظن بإدراك المصلحة الأولية.

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

وقد خالف في هذا التعميم فريقان^(١):

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

الثاني: مقابل هذا وهو من يرى أن المقدمات المذكورة، لا تثبت إلا

(١) أول من سلك هذا المسلك واختار هذه الطريقة فيما وجدته الشيخ المحقق التستري (شيخ أسد الله) قدس سره فيما عرفت من كلامه عند البحث في حجية نقل الإجماع حيث ذكر أن انسداد باب العلم بما يجب العمل به من الأدلة كالكتاب والسنة يقتضي في حكم العقل وجوب إعمال الظن في تشخيصهما، لا في تحصيل الأحكام الواقعية، وقد تبعه غير واحد ممن تأخر عنه، إما بعد العلم الإجمالي بجعل الطرق الظنية، وانسداد باب العلم والطريق الخاص إلى تشخيصه كما هو مبني كلام الشيخ الفاضل في الفصول أو مطلقاً، كما هو مبني بعض الوجوه المذكورة في كلام أخيه الأجل الشيخ المحقق قدس سره في تعليقه على المعالم، كما حكاه شيخنا الأستاذ العلامة عنهما في الكتاب والقول الثاني المقابل لهذا القول ذهب إليه شيخ شيخنا وأستاذه الشريف قدس سره وبعض تلامذته كما ستقف عليه مفصلاً في الكتاب.

اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية، أمّا الظن بكون الشيء طريقاً مبرئاً للذمة فهو ظن في المسألة الأصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الإنسداد لجريانها في المسائل الفرعية دون الأصولية.

وأما الطائفة الأولى: فقد ذكروا لذلك وجهين:

أحدهما: وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ما لفظه: «أنا كما نقطع بأننا مكلفون»^(١) في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم

(١) الأولى نقل باقي كلامه المتعلق بالمقام أولاً.

ثم إيراد ما يوضح به مراده قال قدس سره بعد ما في الكتاب ما هذا لفظه: «وإنما اعتبرنا في الظن أن لا يقوم دليل معه على عدم جواز الرجوع إليه حيثئذ، لأن الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه، ومع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع إلى ما يكون أقرب إليه مفاداً من المدارك، التي لا دليل على عدم حجبتها مع الاتحاد، ومع التعدد والتكاثر التخيير لامتناع الأخذ بما علم عدم جواز الأخذ به كما مرّ أو ترجيح المرجوح أو الترجيح مع عدم المرجح، ومما يكشف عما ذكرناه أننا كما نجد على الأحكام الأمارات نقطع بعدم اعتبار الشارع إياها طريقاً إلى معرفة الأحكام مطلقاً وإن أفاد الظن الفعلي بها كالتقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا وظن وجود الدليل والقرعة وما أشبه ذلك، مما لا حصر له كذلك نجد عليها أمارات نعلم بأن الشارع قد اعتبرها كلاً أو بعضاً طريقاً إلى معرفة الأحكام وإن لم يستفد منها ظن فعلي بها ولو بمعارضة الأمارات السابقة، وهذه أمارات محصورة منها الكتاب والسنة الغير القطعيتين والاستصحاب والإجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة، وما أشبه ذلك، فإننا نقطع بأن الشارع لم يعتبر بعد الأدلة القطعية في حقنا أمارات أخر خارجة عن هذه الأمارات ومستند قطعنا في المقامين الإجماع مضافاً في بعضها

إلى مساعدة الآيات والأخبار، إذ القائلون بحجبة مطلق الظن كبعض متأخري المتأخرين لا يتعدون في مقام العمل عن هذه الأمارات إلى غيرها وإن لم يستفد منها ظن فعلي بمآربها، وحيث أنه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعبر من هذه الأمارات في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علمياً إليه مع علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع في ذلك إلى ما يستفاد اعتبارها من هذه المدارك الاحتمالية لتقدمها في نظر العقل حينئذ على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعاً مقدماً للأقرب منها في النظر إلى غيره مع تحققه، فثبت مما قررنا جواز التعميل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي أدلة الأحكام على الظن الذي لا دليل على عدم حجبه، ثم على ما هو الأقرب إليه كذلك إلى أن قال واعلم أن العقل يستقل بكون العلم طريقاً إلى إثبات الحكم المخالف للأصل ولا يستقل بكون غيره طريقاً إليه مع تعذره حيث لا يعلم ببقاء التكليف معه، بل يستقل حينئذ بعدم كون غير العلم طريقاً في الظاهر وبسقوط التكليف ما لم يبق على حجة غير العلم قاطع سمعي واقعي أو ظاهري معتبر مطلقاً أو عند انسداد باب العلم مع حصوله.

ثم إن دلّ الدليل السمي على حجة طريق مطلقاً كان في مرتبة العلم مطلقاً فيجوز التعميل عليه ولو مع إمكان تحصيل العلم في تلك الواقعة وإن دلّ على حجبه عند تعذر العلم لم يجز التعميل عليه، إلا عند تعذره، فيقدم العمل بالعلم وبما دلّ الدليل السمي على قيامه مقامه مطلقاً مع تيسره، وأما إذا انتفى الجميع وعلم ببقاء التكليف معه ثبت بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجبه ثم الأقرب إليه على ما مرّ وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المتقدمتين وساق الكلام إلى أن قال: فأتضح أن للطريق ثلاثة مراتب لا يعول على اللاحقة منها، إلا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا مما مرّ أن الشارع

قد قرّر في حقنا إلى معرفة الأحكام أصولاً وفروعاً ولو بعد انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقاً مخصوصة لم يجز لنا العدول إلى المرتبة الثالثة، والأخذ بما يقرّره العقل طريقاً إلى معرفة الأحكام، بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع إيّاها وتعيينها بالعلم، أو بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد تعذّره إلى أن قال فتعيّن أنّ طريقنا إلى معرفة فروع الأحكام الغير القطعية، إمّا في المرتبة الأولى أو الثانية، وإلى معرفة تفاصيل ذلك في المرتبة الثالثة والسّر في الفرق أنّنا لما راجعنا طريقة أصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الأحكام على طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها، مع إمكان الرجوع إليها مطلقاً وفي إثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر فيها على أدلة قطعية عندهم كالكتاب والإجماع» إلى آخر ما ذكره.

ثمّ ساق الكلام بعد إتمام الوجه إلى التّفصّل والإبرام بإيراد الإشكالات والإيرادات عليه والتّفصّل والجواب عنها بما يطول المقام بذكره من أراده فليراجع إلى كتابه، وملخص ما يقال في توضيح مراده أنّ التّكليف بالعمل بالطّرق المجعولة إذا لم يكن تكليفاً مستقلاًّ في قبال التّكليف بالواقع كالتكاليف الواقعية كما هو المسلّم الواضح الذي لم يتوهّم أحد خلافه، فلا بدّ إمّا من إرجاع التّكليف بالواقع إليه بمعنى عدم إرادة إطاعته، إلّا إذا ساعد عليه الطّريق فالواقع الذي لم يكن مدلولاً لأحد الطّرق المعتبرة لا يجب امتثاله على المكلّف لا بمعنى عدم ثبوته في نفس الأمر فيما لم يساعد عليه الطّريق حتّى يلزم التّصويب الباطل، فالتّكليف الفعلي الذي عليه المدار في وجوب الإطاعة وحرمة المعصية تابع لقيام الطريق، أو إرجاع التّكليف بالطّريق إليه بمعنى عدم لزوم العمل به، إلّا فيما طابق الواقع، فيكون عند عدم المطابقة غير واجب العمل واقعاً ولما لم يعقل الثّاني، حيث إنّ العلم بالمطابقة يوجب امتناع جعل التّكليف الظّاهري في حقّ العالم، ولا

يعقل اعتبار ما يوجب العلم به ارتفاع موضوع الحكم فيه فتعين الوجه الأول وهو الذي أفاد بقوله: (ومرجع التكليفين) إلخ وفعلية الأحكام الواقعية عند تحصيل العلم بها من جهة كون العلم طريقاً شرعياً معتبراً بحكم العقل، هذا ما يقال في توضيح مراده، ويرد عليه مضافاً إلى ما أورده عليه في الكتاب:

أولاً: أن تنجز الخطابات الواقعية والتكاليف النفس الأمرية إنما هو بنفس العلم الإجمالي المتعلق بها، والتكليف بالعمل بالطريق على ما عرفت في توضيح مراده ليس في عرض التكليف بالواقع وفي مرتبه، بل إنما هو تكليف غيري إرشادي شرع للتوصل بسلوكه إلى الواقع وإن لاحظ الشارع في جعله تسهيل الأمر على المكلفين، ولازمه العقلي عدم جواز المؤاخذه عند مخالفة سلوكه للواقع لا انقلاب التكليف الفعلي إلى مؤداه حسبما زعمه قدس سره، ومن هنا يجب الفحص عن الواقع ويجب الاحتياط في تحصيله فيما لم يكن هناك طريق إليه في مورد العلم الإجمالي، نعم فيما قام الطريق الشرعي على تعيين الواقعات المجهولة بحيث يوجب رفع العلم الإجمالي الكلي ولم يكن هناك أصل مثبت للتكليف، ولم يقتض العلم الإجمالي الخاص للاحتياط في المورد لم يجب الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص التام وليس هذا من جهة انقلاب التكليف الفعلي إلى مؤديات الطرق بل من جهة حكم العقل بقبح المؤاخذه المقرر في باب البراءة، ومن هنا يجوز تحصيل العلم بالواقع الأولي عند التمكن منه ولو جاز سلوك الطريق فيما لو كان معلوماً بالتفصيل أيضاً، والقول بكون العلم مجعولاً أيضاً كالظن قد عرفت فساد به لا مزيد عليه في طي كلمائنا السابقة في أول التعليقة.

وثانياً: أن لازم ما أفاده عدم جواز الامتثال الظني في تحصيل الواقع أصلاً عند انسداد باب الظن بالطريق المجعول إجمالاً مع اعترافه فيما عرفت من كلامه بلزوم العمل عليه عند انسداد باب الظن بالطريق، فالاعتراف به ينافي القول بكون مرجع

العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عنده تعذره كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث إنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجته، لأنه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع مما عداه*.

وفيه أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية وافية^(١)

التكليف الفعلي مؤديات الطرق، ودعوى الرجوع إليه عند التمكن من تحصيله ولو ظناً دون ما لم يتمكن من تحصيله، فإن التكليف حينئذ بنفس الواقع كما ترى.

(١) لما كان المدعى نصب الشارع طرقاً مخصوصة بمعنى جعله لها في مقابل الإمضاء والتقرير بحيث يوجب رجوع الجعلين بالتقريب الذي عرفنا إلى جعل واحد، فلا محالة يلزم عليه إثبات أمور:

أحدها: الجعل والنصب بالمعنى الذي عرفنا.

ثانيها: كفاية ما جعله ووقاؤه بأغلب الأحكام الفرعية، ضرورة أن مطلق العلم بالجعل لا يجدي في صرف التكليف عن جميع الواقعيات إلى مؤديات الطرق.

ثالثها: عدم كون المجعول معلوماً بالتفضيل لنا وإلا لم يكن معنى الرجوع إلى الظن في تشخيصه وعدم التمكن من تحصيله بالطرق المقررة الخاصة لتشخيصها

ولو من جهة عدم العلم بها كما هو المصرّح به في كلامه، ضرورة أنّه لا معنى للرّجوع إلى مطلق الظّن في تعيين الطّريق مع فرض انفتاح باب الظّن الخاصّ في هذه المسألة كما هو الشّأن في كلّ ما يرجع فيه إلى الظّن المطلق.

رابعها: إثبات كون المجعول الكافي المعلوم بالإجمال موجوداً فيما بأيدينا من الأمارات المحتملة للجعل، وإلّا لم يعقل الحكم بصرف التّكليف من الواقعيّات الّتي فرض العلم ببقاء التّكليف بالنّسبة إليها إلى مؤدّيات طرق غير موجودة فيما بأيدينا، فإذا لزم عليه إثبات الأمور المذكورة من حيث كونه مستدلاً ومثبتاً فلا محالة يكفي في ردّ دليله احتمال عدم الجعل بالمعنى المبحوث عنه وإمضائه للرّجوع إلى الطّرق العقلانيّة المقرّرة في باب إطاعة مطلق الأوامر الصّادرة من الموالي بالنّسبة إلى العبيد مع القطع بعدم جعل طريق من المولى من الأخذ بما يمكن تحصيله من الطّرق العلميّة أو الاحتياط في تحصيل الواقع أو الرّجوع إلى الظّن الاطمئنان في تحصيله الّذي اختار بعض مشايخنا في شرحه على الشّرائع كونه في مرتبة العلم مطلقاً، بل كونه من أفراد الحقيقي أو الادّعائي كما احتمله في الكتاب وإن لم يكن مفيداً فيما يترتّب على الموضوع المعلوم فضلاً عمّا يترتّب على الواقع إلّا فيما انسدّ فيه باب العلم فإنّه مقدّم على مطلق الظّن عند العقل والعقلاء، كما ستقف على تفصيل القول فيه في الأمر الثّاني من التّنبيهات كما عرفت بعض الكلام فيه في مسألة حجّة الخبر بالخصوص سيّما فيما أفاده شيخنا قدس سره عند الجمع بين كلامي السيّد والشيخ قدس سرهما أو مطلق الظّن الفعلي أو الشّأن في أو الاحتمالي كلّ في محلّ، فاحتمال ما ذكر مانع من الاستدلال. هذا مع أنّه يمكن الاستدلال لعدمه بما أفاده قدس سره في الكتاب بقوله: (كيف وإلّا كان وضوح تلك الطّرق) إلخ والمناقشة فيه بأنّ الحاجة وإن فرضت كثرتها لكلّ مكلف لا يلزم عدم الاختفاء، وإلّا لم يخف المرجع بعد النّبي صلى

بها، كيف وإلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفة صلواته الخمس.

وا احتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء، إذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى.

وكيف كان فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام وإرجاع أمثالها إلى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امتثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للأحكام من الرجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص أو الرجوع إلى الظن الاطمئنان الذي يسكن إليه النفس ويطلق عليه العلم عرفاً ولو تسامحاً في إلقاء احتمال الخلاف وهو الذي يحتمل حمل كلام السيد عليه حيث ادعى انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد^(١).

الله عليه وآله ولم يقع الخلاف فيه كما ترى لوضوح الفرق بين المقامين من جهة وجود دواعي اختفاء المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله من طلب الرئاسة الكلية الإلهية أو الخلقية وغيره، وهذا بخلاف الطرق المجعولة، فإنه لا داعي لاختفائها، فالفرق ظاهر، فلا يجوز قياس حال أحدهما بالآخر فتأمل.

(١) ما أفاده قدس سره مبني على ما عرفت من اعتبار كون المجعول معلوماً بالإجمال، وإلا لم يكن مفيداً في إثبات حجبة الظن في تعيين الطريق كما أن الأمر كذلك على تقدير قيام الطريق الخاص على تعيينه، ومن هنا اعتبر المستدل قدس سره انتفاءه، ومن هنا يظهر عدم الجدوى فيما يحكم بحجبه قطعاً من

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

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

فإذا فقدنا تعين الرجوع أيضاً بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمئنائي كما أنه لو فقد والعياذ بالله الأمارات المفيدة لمطلق الظن لتعين الامتثال بأخذ أحد طرفي الاحتمال فراراً عن المخالفة القطعية والإعراض عن التكليف الإلهية، فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يقال^(١): من أن منع نصب الطريق لا يجامع القول

الظنون الخاصة كظواهر الألفاظ والأصول الشرعية إذا كان مرجع اعتبارها إلى الجعل لا الإمضاء في إثبات مقصود المستدل أصلاً.

(١) لما كان مجرد احتمال عدم الجعل كافياً في إبطال الاستدلال المذكور على ما عرفت بيانه، فلا بد للمستدل من إقامة الدليل على الجعل على سبيل الإجمال من العقل أو النقل، وليس في العقل ما يتوهم اقتضاؤه لما ذكر، إلا حكمه بقبح التكليف مع عدم نصب الطريق الممنوع بما أفاده بقوله قدس سره توضيح الاندفاع أن التكليف إلى آخره وفي النقل ما يتوهم دلالة عليه، إلا الإجماع الذي أشار إليه بقوله: (وربما يستشهد للعلم الإجمالي) إلخ ويستفاد الاستدلال به مما عرفت نقله من كلام المستدل المنذفع بما أفاده قدس سره في فساد من الوجهين: بقوله: (وهو ممنوع أولاً) إلى آخره الراجعين عند التحقيق إلى منع تحقق الإجماع إما من جهة ذهاب جماعة إلى الاختصار على الأدلة العلمية في الشرعيات كما هو

بقاء الأحكام الواقعية، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

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

وربما يستشهد للعلم الإجمالي بنصب الطريق بأن المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص وإن اختلفوا في تعيينه.

وهو ممنوع أولاً؛ بأن جماعة من أصحابنا كالسيد رحمه الله وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص رأساً، بل أحاله بعضهم.

وثانياً؛ لو أغمضنا عن مخالفة السيد وأتباعه لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حسب ما أدى إليه نظره لا يوجب العلم الإجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبة لجواز خطأ كل واحد فيما أدى إليه نظره، واختلاف الفتاوى في الخصوصيات، لا يكشف عن تحقق القدر المشترك، إلا إذا كان اختلافهم راجعاً إلى التعيين على وجه ينبئ عن اتفاقهم

مرجع وجه الأول، وإما من جهة أن الاختلاف بنفسه، لا يكون إجماعاً، وإنما يكون كاشفاً عنه إذا كان راجعاً إلى التعيين بحيث لو فرض خطأ بعض المختلفين فيما ذهب إليه من المختار الخاص لالتزم بمقالة غيره تفصيلاً أو إجمالاً، وإلا لم يكن مجرد الاختلاف مجدياً في الإجماع على القدر المشترك، وإلا لم تر الأقوال في المسألة على اثنين دائماً والملازمة ظاهرة كبطلان التالي، بل هو أظهر كما لا يخفى.

على قدر مشترك نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة، فإنها لا توجب تواتر القدر المشترك إلا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً إلى التعيين، وقد حقق ذلك في باب التواتر الإجمالي والإجماع المركب، وربما يجعل تحقق الإجماع^(١) على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفاً عن أن المرجع إنما هو طريق خاص.

وينتقض أولاً: بأنه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق أيضاً طريقاً خاصاً للإجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

ويحلّ ثانياً: بأن مرجع هذا إلى الإشكال الآتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيدفع بأحد الوجوه الآتية.

فإن قلت: ثبوت الطريق^(٢) إجمالاً مما لا مجال لإنكاره، حتى على مذهب

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده أيضاً راجع إلى الاستدلال على وجود الحجّة الكافية المجهولة بين الأمارات من حيث إن المنع عن العمل بجملته من الأمارات، حتّى في زمان الانسداد يكشف بحكم العقل عن أن المرجع بحكم الشارع غيرها، ولا يمكن أن يكون مطلق الظن بالحكم كما يحكم به العقل في زعم القائل بحجّة مطلق الظن، وإلا لم يعقل التخصيص، فلا بد أن يكون المرجع أمورا خاصّة كما هو ظاهر ومثل الاستدلال بالإجماع المذكور على وجود الحجّة الشرعيّة الكافية بين الأمارات الاستدلال عليه بما دلّ من الأخبار العامّة لزمني الانسداد والانفتاح على حرمة العمل بالقياس بالتقريب المذكور ولما كان مرجع الاستدلال إلى ملاحظة المقدّمة المذكورة، لا محالة فأجاب قدس سره عنه بالوجهين من النقص والحلّ.

(٢) مرجع السؤال المذكور بعد منع تحقق الإجماع على وجود الحجّة الكافية المردّدة على ما عرفت إلى وضوح تحقّقه، وفساد المنع المذكور بعد ملاحظة

من يقول بالظن المطلق، فإن غاية الأمر أنه يجعل مطلق الظن طريقاً عقلياً رضي به الشارع فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل والتقرير معلوم.

قلت: هذه مغالطة فإن مطلق الظن ليس طريقاً في عرض الطرق المجمولة حتى يتردد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظن أو طريقاً آخر مجعولاً، بل الطريق العقلي بالنسبة إلى الطريق الجعلي كالأصل بالنسبة إلى الدليل إن

كون الخاصة مختلفين بين قولين:

منهم: من يقول بحجية الظنون الخاصة وهم الأكثرون.

ومنهم، من يقول بحجية الظن المطلق.

فوجود الطريق إجمالاً مما اتفق عليه الكل ويرد عليه مضافاً إلى ابتثائه على عدم قدح مخالفة القائلين بالانفتاح، وإلى الإغماض عن كون مطلق الاختلاف غير كاشف عن وجود القدر المشترك، وإلى الإغماض عن أن المدعى على ما عرفت وجود الحجة الشرعية بين الأمارات، لا الأعم منه ومما أمضاه الشارع من الحجة العقلية.

أولاً: بما أفاده في الكتاب من أن الدوران والتردد في المقام غير معقول بعد فرض كون المانع عن حكم العقل هو العلم بجعل الشارع للأمارات وثبوته عند العقل، لا مجرد احتمالها على ما عرفت مراراً.

وثانياً: أن نتيجة الدوران المذكور على تقدير الإغماض هو عدم العلم بوجود الحجة الكافية الشرعية بين الأمارات لا العلم بوجودها الذي ادّعاه الخصم، فأين المعلوم بالإجمال الشرعي أي الحكم الشرعي لا الأصولي، حتى ينقلب التكليف إليه ويجب تعيينه بالظن المطلق بعد فرض انتفاء العلم والظنون الخاصة في تعيين الطريق المجعول إلى غير ذلك مما يرد عليه من الإيرادات الواضحة عند المتأمل.

وجد الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقاً، لأن الظن بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذمة وإن لم يوجد كان طريقاً، لأن احتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل، لا يلتفت إليه مع الظن بالواقع، فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلي كما في ما نحن فيه كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقاً، وعلى كل حال فتردد الأمر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر مما لا معنى له.

وثانياً: سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك أن ما حكم بطريقته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم، إلا قليل كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور، الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان، أو خبر العادل، أو الثقة الثابت عدالته، أو وثاقته بالقطع أو البينة الشرعية، أو الشياخ مع إفادته الظن الفعلي بالحكم.

ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان، إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما، ومن المعلوم أن مثل هذا لا تعد بينة شرعية^(١)، ولذا لا

(١) الوجه فيما أفاده قدس سره مضافاً إلى رجوع أكثر التعديلات إلى الاجتهاد والخبر الحدسي أن البينة الشرعية من مقولة الخبر والكتب ليس خبراً، ومن هنا لا يعمل به في المرافعات، إلا فيما فرض كشفه وجه القطع ولو من جهة القرائن عن تحقق مفاده ودعوى حجية الخبر المذكور المعدل بالتعديلات الكتبية في الأحكام الشرعية من جهة توافق جميع المختلفين في حجية أقسام الخبر على العمل به وإن لم يكن الكتب بينة شرعية، حتى يستدل على اعتبارها بما دل على حجية البينة ضعيفة بمنع تحقق الإجماع العملي الكاشف عن تقرير المعصوم عليه

يقبل مثله في الحقوق ودعوى حجية مثل ذلك بالإجماع ممنوعة، بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجة بالاتفاق، لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الإجماع على حجية خبر الواحد أن مثل هذا الاتفاق العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجة، مع أن مثل هذا الخبر في غاية القلة خصوصاً إذا انضم إليه إفادة الظن الفعلي.

وثالثاً: سلمنا نصب الطريق^(١) ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والاستقراء والأولية الظنية، إلا أن اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه،

السلام، أو الكاشف عن الإجماع القولي من حيث كشف عمل العلماء عن آرائهم في المسألة وإن كان اتفاقهم على العمل به مسلماً نظراً إلى ما عرفت في طي كلماته السابقة من لزوم إحراز عنوان فعل المتفقين والقطع بتحقيقه عندنا، حيث إن الفعل مجمل ملتبس من الجهة التي يقع عليها هذا، ولكنك عرفت فيما سبق أن ما أفاده مسلم مفهوماً، لكنه غير نافع في المقام بعد فرض انتهاء عمل العاملين المختلفين في شرائط العمل بالأخبار إلى زمان الحجة، هذا مضافاً إلى أن منع كثرة الخبر المفيد للاطمئنان بالصدور ولو من جهة القرائن الراجع إلى عدم كفاية المجعول ولو من جهة ندرته محلّ منع، فالأولى في الجواب منع أصل الاتفاق على العمل بالخبر المزبور المنتهي إلى زمان الحجة.

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره إنما يستقيم فيما علم إجمالاً بأن الشارع قد جعل لنا الطرق الكافية، فإذا انضم إليه تيقن بعض الأمارات بالنسبة إلى الجميع أو بالإضافة بمعنى كونه أولى بالاعتبار مع فرض كفايته، فيرتفع العلم الإجمالي بالجعل عن الباقي، فيرجع فيه إلى أصالة الحرمة، إلا إذا فرض العلم بجعل ما يزيد على الكفاية وأتى له بإثباته فتدبر.

فإن وفي بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلا فالمتيقن من الباقي مثلاً الخبر الصحيح والإجماع المنقول متيقن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات، إذ لم يقل أحد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والإجماع المنقول، فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك إلى أصالة حرمة العمل، نعم لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين واحتمل نصب كل منهما صح تعيينه بالظن بعد الإغماض عما سيجيء من الجواب.

ورابعاً: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، لأنه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني، اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه وهو في المقام مفقود^(١). ودعوى أن الأمر دائر بين الواجب والحرام، لأن العمل بما ليس طريقاً حرام مدفوعة بأن العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم والعمل بكل ما يحتمل الطريقة رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا

(١) فقد الدليل على عدم وجوب الاحتياط في المقام ظاهر، لأن شيئاً من الوجوه الثلاثة المقتضية بطلانه عند اشتباه الحكم الشرعي الفرعي في صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية من الإجماع وقبح ما يوجب الاختلال ودليل نفي الحرج لا يقتضيه عند اشتباه الحكم الشرعي الأصولي، أما الأول: فظاهر، وأما الثاني والثالث: فلأن الاحتياط في المقام يوجب التوسعة على المكلف لا الضيق عليه، ضرورة أن أكثر الأمارات ينتفي التكليف ولا يشته، اللهم إلا أن يقال إن مقتضى الدليل هو وجوب العمل بما يوجب الإلزام على المكلف، لا بالأعم منه وما ينفيه، لكنه فاسد من جهة أن المستدل لم يأخذه في عنوان مختاره ولم يعتبره شرطاً فيه فتدبر.

حرمة فيه جهة التشريع، نعم قد عرفت أن حرمة مع عدم قصد التشريع إنما هي من جهة أن فيه طرْحاً للأصول المعتبرة من دون حجة شرعية.

وهذا أيضاً غير لازم في المقام، لأن مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه، فلا مخالفة وإن كان مخالفاً للأصول، فإن كان مخالفاً للاستصحاب النافي للتكليف، فلا إشكال لعدم حجية الاستصحابات بعد العلم الإجمالي بأن بعض الأمارات الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع وإن كان مخالفاً للاحتياط، فحينئذ يعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية، وكذا لو كان مخالفاً للاستصحاب المثبت للتكليف^(١).

(١) العبارة محتملة لوجهين:

أحدهما: أنه يخطأ في العمل بالاستصحابات المثبتة كما يكشف عنه قوله بعد لك، فالعمل مطلقاً على الاحتياط نظراً إلى جريان ما لم يقم أمانة معتبرة في الواقع على خلافه، فيخطأ في العمل بالحكم الظاهري على ما عرفت من احتمالها في بعض كلماته السابقة في طي المقدمات.

ثانيهما: جريان جميع الاستصحابات المثبتة نظراً إلى عدم المانع من جريانها أصلاً لعدم لزوم المخالفة العملية القطعية من العمل بها أصلاً، لا من جهة الخطابات الواقعية، ولا من جهة الخطابات الظاهرية والمخالفة الالتزامية، بل يمكن أن يقال إن العلم الإجمالي يجعل الأمارات، لا يوجب الاحتياط في الحكم الظاهري بالنسبة إلى الأمارات النافية للتكليف فيما لم يكن في مقابلها أصل مقتض للتكليف، فضلاً عما إذا كان، وقد عرفت كونه وجهاً في كلامه السابق في طي المقدمات والأخذ بالاستصحابات المثبتة على هذا الوجه وإن لم يكن بعنوان الاحتياط، ويختلفان بحسب الآثار والأحكام، إلا أنه مثله في الحكم المقصود منه في المقام فالمراد من قوله: (فالعمل مطلقاً على الاحتياط) هو رعاية جانب احتمال

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية أعني نصب الطريق إذا لم يعارضه الاحتياط في المسألة الفرعية، فالعمل مطلقاً على الاحتياط^(١)، اللهم إلا أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة كالكسك في الجزئية، وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والتأني له بعد العلم الإجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة، إذ يصير حينئذ كالتشبه المحصورة فتأمل^(٢).

التكليف ولو لم يكن بعنوان الاحتياط وما يتوهم من أن لازم انقلاب التكليف إلى مؤذيات الطرق إلقاء الأصول المقتضية للاحتياط، والإلزام في المسألة الفرعية فاسد، لأن المراد منه ليس ما يرجع إلى التصويب، بل إلى ما ذكرنا في المراد منه سابقاً فتأمل.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه قدس سره لم يستوف الأصول التأني، فإنها غير منحصرة في الاستصحابات التأني ضرورة كون أصالة البراءة مغايرة للاستصحاب، فكان الأولى تبديل الاستصحاب التأني للتكليف في كلامه بالأصل التأني للتكليف وإن أمكن توجيه ما أفاده بأن الاستصحاب التأني عنوان لمطلق الأصل التأني.

(١) مراده من الاحتياط كما هو صريح كلامه أعم من الاحتياط في المسألة الفرعية والأصولية، ودعوى إلقاء الاحتياط على هذا القول في المسألة الفرعية رأساً قد عرفت ما فيها.

(٢) الوجه في أمره بالتأمل هو منع لزوم الحرج من الجمع بين الاحتياطين، إذ موارد مخالفة الاحتياط كثيرة، لأن موارد تطابق الأصول التأني والأمارات، لا يحتاط فيها، كما أنه لا يحتاط فيها إذا لم يكن هناك أمانة أصلاً وإرجاعه إلى التأمل فيما أفاده بقوله إذ يصير حينئذ كالتشبه المحصورة ضعيف جداً كما هو ظاهر، إذ لا وجه لمنع إلحاق الشبهة في المقام التي من الشبهة الكثيرة في الكثير

وخامساً: سلّمنا العلم الإجمالي^(١) بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن

باعتبار كثرة المعلومات الإجمالية في المشتبهات الكثيرة بالشبهة المحصورة الممنوعة من الرجوع إلى الأصول فيها حكماً إن لم نقل بإلحاقها بها موضوعاً، وكونها من مصاديقها من حيث إن المناط في الحصر وعدمه قلّة الاحتمالات المتعارضة المتباينة وكثرتها، لا مطلق القلّة والكثرة كما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الثاني من الكتاب.

(١) الوجه فيما أفاده تسليمًا من عدم إيجاب العلم الإجمالي بنصب الطرق الكافية الموجودة فيما بأيدينا من الأمارات، مع الإغماض عن وجوب الاحتياط تعيّن الرجوع إلى مفاد الطرق المجعولة بالمعنى المتوهم للمستدلّ ما أسمعناك سابقاً من أنّ حصر الحكم الفعلي في مؤذيات الطرق وإن كان من جهة دلالة نفس الطرق عليه فهي ممنوعة جدّاً، ولم يتوهم متوهم أيضاً، بل لا يعقل دلالتها عليه كما هو ظاهر وإن كان من جهة دلالة دليل اعتبارها ووجوب العمل بها عليه من حيث ظهورها في الوجوب التعيني فهي أشدّ منعا، ضرورة أنّه لا معنى لتعيين إيجاب العمل بالطرق إلى الواقع في مقام التمكن من تحصيل نفس الواقع نعم يمكن تعلّق الوجوب التعيني بالعمل بالطرق في موضوع الجهل ما دام موجوداً كما يتعلّق الخطاب التعيني بالتمام ما دام المكلف حاضراً، فيجوز له رفع الموضوع الموجب لرفع الحكم المتعيّن وإن كان من جهة دلالة العقل عليه من حيث أنّه يحكم بقبح المؤاخذه على مخالفة الواقع، التي أدّى إليها سلوك الطرق المجعولة، فالواقع الذي أدّى الطريق إلى خلافه لا يؤاخذ على مخالفته، وهذا معنى كون الحكم الفعلي تابعا لمؤدّي الطريق، فبه أن المعذورية بالمعنى المذكور لا يقتضي، إلا ترخيص سلوك الطرق المجعولة عند وإن كانت مخالفة للواقع في نفس الأمر لا عدم جواز تحصيل الواقع عند العقل وعدم القناعة به في رفع المؤاخذه.

هذا فإن شئت قلت: إن لازم العلم الإجمالي بالخطابات الواقعية والأحكام الشرعية الإلزامية في حكم العقل تنجزها عنده، غاية ما هناك كون سلوك الطريق المجعول علماً أو ظناً عند العجز عن تحصيل العلم بالواقع والطريق موجباً لمعذورية المكلف عند العقل عند المخالفة، كما أن العمل بالواقع علماً أو ظناً عند تمامية مقدمات الانسداد موجب للأمن من العقاب عند العقل، فغاية ما يتصور للظن بالطريق كونه في مرتبة الظن بالواقع بناء على تقرير الحكومة فكيف يحكم بتقدمه عليه ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الطريق المجعول مجعولاً مطلقاً حتى عند التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالواقع فيسمى عندهم بالظن الخاص المطلق، فيجوز للمكلف عند العقل الأخذ بمؤدى الطريق والقناعة به عن الواقع ما لم ينكشف الخطأ وإن جاز معه تحصيل الواقع علماً أيضاً، كما أنه يجوز له من أول الأمر تحصيل العلم بالواقع، فيرتفع موضوع الطريق المجعول في حق الجاهل بالواقع، فليس جواز الأمرين في حقه من التخيير الشرعي الاصطلاحي وإن هو إلا نظير القول بجواز اختيار السفر للحاضر الموجب لرفع موضوع التمام، وهذا الذي ذكرنا مراده قدس سره من التخيير في قوله: (مثلاً إذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخيير المكلف) إلى آخره، لا ما يتوهمه من لا خبرة له وبين كونه مجعولاً عند العجز عن تحصيل الواقع، فيسمى بالظن الخاص المقيد، فإن تقديم سلوكه على الظن بالواقع إنما هو مع التمكن من تحصيل العلم به من حيث إنه موجب للقطع بمعذورية المكلف في مخالفة الواقع وسقوطه عنه في مرحلة الظاهر والظن بالواقع، لا يوجهه مع التمكن من تحصيل الطريق المذكور علماً وإن أوجبه مع العجز عنه في حكم العقل كالظن بالطريق بناء على الحكومة.

ثم إنه كما يتعين سلوك الطريق المجعول بقسميه مع التمكن من تحصيل العلم به أو تحصيله من الطرق الشرعية المعتمدة بالخصوص في مقابل الظن المطلق

بالواقع، كذلك يتعيّن سلوكه في مقابل الاحتياط الكلي بالنسبة إلى الواقع أمّا على القول بتقديم الامتثال التفصيلي المعتبر على الامتثال الإجمالي العلميّ على ما عرفت الكلام فيه في محله فواضح، وأمّا على القول بجواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي فلا يجابه الاختلال الذي يحكم العقل بقبح تجويز ما يوجبه والاحتياط الكلي في الأحكام الشرعية مع فرض انسداد باب العلم في أغلبها يوجب ذلك قطعاً على ما عرفت الكلام فيه في طي المقدمات، ومنه يظهر أنّ ما ذكرنا في طي التعليقة وذكره شيخنا قدس سره في مطاوي كلماته من كون الامتثال العلمي الإجمالي ممّا يحكم العقل والنقل بحسنه ورجحانه وجوازه، حتّى مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي فضلاً عن التمكن من الامتثال الظني التفصيلي بالظن الخاصّ فضلاً عن الظن المطلق، فإنّما هو بالنظر إلى القضية الطبيعية وملاحظته في نفسه والأخذ به في الجملة لا في جميع الأحكام، فإنّه قبيح في حكم العقل من حيث استلزامه للقيح، فما ذكرنا مراراً وقرع سمعك من صحة عمل المحتاط التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد إنّما هو فيما إذا بني على الاحتياط في بعض الأحكام المثبتة، لا في جميعها.

نعم لو لم يبلغ الحرج اللازم من الاحتياط في جميع أحكام المشبهة حدّاً يخلّ بنظام المعاش والمعاد لم يمنع تسرّره من جوازه ورجحانه وإن منع من إيجابه، لأن رفع ما يوجب العسر الغير البالغ حدّ الاختلال إنّما هو بحكم الشرع فقط على ما عرفت مراراً في قبال من تخيل كون رفعه عقلياً أيضاً والدليل الشرعي القائم عليه لا يدلّ إلّا على أنّ الشارع لم يوجب الأمر المخرجي على العباد، ومن هنا حكمنا بصحة الوضوء والغسل والصوم ونحوها مع الحرج الذي لا يحتمل عادة وحكمنا بفسادها مع لزوم الضرر من فعلها على المكلف، ومنه يظهر أنّه لا يمنع تسرّره من إيجابه تخيراً أيضاً، فلا يقال إنّ كيف يقصد الوضوء للصلاة الواجبة فيما كان عسراً، مع أنّ الأمر الإيجابي يقتضي

وعدم وجوب الاحتياط، لكن نقول إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له، كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية.

وذلك لأن الطريق المعلوم نصبه إجمالاً إن كان منصوباً حتى حال انفتاح باب العلم، فيكون هو في عرض الواقع ميراثاً للذمة بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلاً إذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به وبين امثال مؤدى الطريق المجعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع، فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرئ مع العلم به، فإذا انسد باب العلم التفصيلي بأحدهما تعين الآخر وإذا انسد باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن، فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق في كون كل واحد منهما امثالاً ظنياً.

وإن كان ذلك الطريق منصوباً عند انسداد باب العلم بالواقع، فنقول: إن تقديمه حينئذ على العمل بالظن إنما هو مع العلم به وتمييزه عن غيره إذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامثال القطعي إلى الظني، فكذا مع العلم الإجمالي بناء على أن الامثال التفصيلي مقدم على الإجمالي، أو لأن الاحتياط يوجب الحرج المؤدي إلى الاختلال.

إيجاب مقدماته، فإننا نلتزم في موارد تعسر الطهارة المائية بالتخير بينها والطهارة الترابية، فالمقدمة حقيقة كل منهما تخيراً لا تعييناً، فلا ينافي إيجاب الصلاة تعييناً عدم إيجاب الطهارة المائية تعييناً فتأمل، ومما ذكرنا كله يظهر لك المراد من قول شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب، وكذا مع العلم الإجمالي إلى آخره وإن كانت العبارة لا تخلو عن شيء بحسب العطف مع وضوح المراد منه.

أما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره، إلا بإعمال مطلق الظن، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن.

وكان المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق^(١) ولو مع عروض الاشتباه

(١) لا يخفى عليك ما في التعبير المذكور، فإن كلام المستدل صريح في أن نصب الطريق ولو عرض فيه الاشتباه موجب لصرف التكليف الفعلي إلى مؤذاه ولا يحتمل غير ذلك، وقد بنى عليه الأمر يقينا وهو من مقدمات مطلبه جزماً، فلا يحسن التعبير بكأن وإن أوضحنا وأوضح قدس سره فساد به بما لا مزيد عليه وأنه لا يلزم من نصب الطرق الخاصة إلى الأحكام الواقعية، إلا جواز اكتفاء المكلف بسلوكها عن تحصيل الواقع ومعذورية سالكيها في حكم العقل على تقدير الخطأ لا رفع اليد عن الواقع الذي نصب لأجله الأمانة بحيث لا يجوز تحصيله مع نصب الأمانة، وانقلاب التكليف الفعلي إلى مؤذاه، كما زعمه المستدل هذا مضافاً إلى أن ما توهمه إنما يستقيم على تقدير الإغماض عما ذكرنا عليه فيما كان المجهول نوعاً واحداً من الأمارات، فيتوهم انقلاب التكليف الفعلي إلى مؤذاه وعدم تعلق إرادة الفعلية من الشارع بالواقع الذي لم يقم عليه، لا ما إذا كان أنواعاً مختلفة متعدّدة ودعوى كون المحصل من مجموع الأدلة القائمة على جعلها عدم إرادة ما لم يقم عليه واحد منها شطط من الكلام فتأمل، مضافاً إلى أن لازم ما توهمه لغوية اعتبار الأصول والرجوع إليها في مجاريها حتى أصالة البراءة، بل عدم اعتبار ما قام من الأمارات المظنون اعتبارها على غير الأحكام الإلزامية، اللهم إلا أن يعتبر الشائبة والفعلية بالنسبة إلى جميع الأحكام حتى الإباحة وهو كما ترى بمكان من الضعف والسقوط، كما أن لازمه عدم اعتبار ما قام منها على الأحكام الوضعية، إلا إذا يترتب عليها أحكام تكميلية إلزامية مضافاً إلى أن لازمه عدم اعتبار الظن

فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله، وحاصل القطعين إلى أمر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق، وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: نحن نرى أنه إذا عين الشارع طريقاً للواقع عند انسداد باب العلم به، ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع، ألا ترى أن المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات، لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين.

قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين^(١)، فإن الظنون الحاصلة للمقلد

بالأحكام الفرعية الواقعية مطلقاً حتى مع انسداد باب الظن المطلق في الطريق أو عدم كفاية ما ظنَّ اعتباره، مع أنه التزم بحجية الظن في الفروع على هذا التقدير فيما عرفت من كلامه والملازمة كبطلان اللوازم ظاهرة، اللهم إلا أن يتشبَّث في التعميم بالنسبة إلى جميع ذلك بعدم القول بالفصل وهو كما ترى بمكان من الضعف، والحاصل أن كل ما يزيد المنصف التأمل في هذا القول ولوازمه يزيد له التعجب ممن صار إليه مع كونهم من أفاضل الأعلام.

(١) الوجه في القيد الذي اعتبره في التعميم كنفس الفرق بين المثالين والمقام من الوجهين ممّا لا يكاد أن يخفى، فإن حال المثالين بعد ملاحظة الوجهين المذكورين حال القياس وشبهه ممّا قام الدليل القطعي على عدم اعتباره بالخصوص، حتى في زمان الانسداد وإن كان هناك فرق بين الوجهين من حيث خروج ظنّ العامي في الأحكام والقاضي في الموضوعات بالنظر إلى الوجه الأول وهو كثرة مخالفتها عن موضوع حكم العقل، حيث أن حكمه بحجية الظن سواء تعلّق بالواقع أو بالطريق إنما هو من حيث غلبة مطابقته للواقع وكشفه عنه فالعنوان

.....

في حكم العقل والموضوع الأولي فيه هي غلبة المطابقة، لا الظن من حيث إنه ظن، ولذا لا يجوز العمل بما يكون غالب المخالفة من الظنون في تعيين الطريق كالقياس وشبهه باعتراف الخصم وعدم خروجها عنه في النظر الأول على الوجه الثاني حيث إن الإجماع على عدم حجة الظن، لا على كثرة مخالفته، فإنه مما لا يقبل قيام الإجماع عليه وإن لم يكن بدّ عن الالتزام بخروجهما عن الموضوع بجعل الإجماع على عدم الحجّة كاشفاً عنه على سبيل الإجماع كما يلزم به فيما قام ممّا نهى عنه بالخصوص من جهة الإجماع وغيره على تشخيص الطريق أيضاً، فعلى ما ذكر يحكم بجواز عمل العامي مثلاً بالظن في الحكم الفرعي إذا حصل من الأمارات المضبوطة كالأمارات التي يعمل بها في تشخيص المرجع كما يحكم بجواز عمله بالظن في تشخيص المجتهد بالنظر إلى الوجه الأول وإن منع منه بالنظر إلى الوجه الثاني، فكما أن العامي الذي يقدر على إعمال الظنون الخاصة في زمان الحضور يتخير بينه وبين التقليد، كذلك يتخير بين إعمال الظن في تشخيص الحكم والمرجع في زمان الإسناد إذا فرض حصوله من نوع واحد ممّا كان منضبطاً من غير فرق بينهما، وإلى الفرق بين مقتضى الوجهين أشار بأمره بالتأمل بعد إبداء الفرق في ظن القاضي بين ما يعمل به لتشخيص ميزان القضاء وفصل الخصومة الرّاجع إلى الظن بالحكم الظاهري الشرعي، وما يعمل به لتشخيص الحق بين قولي المتخاصمين في الموضوعات الخارجيّة والوقائع الشخصيّة دون ما يعمل به لتشخيص الحق في الوقائع الكليّة إذا كان التّرافع في الشّهات الحكميّة، فإنّ الظن به يرجع إلى الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري، الذي لا مناص من القول بحجّيته في كلا القسمين على ما عرفت بتحقيقه.

هذا كما أنّه يحكم بتعين إعماله الظن في تشخيص الحكم الفرعي إذا حصل من أمارات مضبوطة مع قدرته على الفحص عمّا يعارضها مع عجزه عن إعمال مثلها في تعيين المرجع، ألا ترى أنهم حكموا بوجوب عمل العامي بالشّهرة في الأحكام الشرعيّة

والقاضي في المثالين بالنسبة إلى نفس الواقع أمور غير مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها كالتقياس بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين الطريق، فإنها حاصلة من أمارات منضبطة غالبية المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع، لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الإجمالي بكثرة مخالفة إحداها للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن إحداها بالخصوص كما أنا لو فرضنا أن الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق.

إذا عجز عن تحصيل رأي المجتهد فيها، وليس هذا إلا من جهة ما ذكرنا من عدم إلغاء الظن بالحكم الفرعي في حقّه رأساً واعتباره في حقّه في وإن كان المختار عندنا في هذه المسألة وجوب رجوعه إلى قول الأموات من المجتهدين في المسألة التي لا يجد فيها رأي الأحياء أو الأخذ بالاحتياط إذا لم يكن عسراً حسبما فصلنا القول فيه في باب التقليد خلافاً لما اختاره شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره.

ومما ذكرنا كلاً يظهر لك المراد من قول شيخنا قدس سره لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد، بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي، فإن الوجوب المنفي في كلامه هو الوجوب التعييني كما أن المثبت هو الوجوب التخيري، لأن إرادة غير ما ذكرنا لا يجامع المفروض في كلامه.

نعم لو كان المفروض قبل هذا القول قدرة العامي على أعمال الأمارات المضبوطة في الأحكام وعجزه عن أعمالها في تعيين المرجع تعين حمل الوجوب المثبت على التعيين والمنفي على أصل الوجوب مع عدم الجواز كما هو ظاهر فافهم.

فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق بالطريق أم بنفس الواقع، فإنما هو مع مساواتهما من جميع الجهات، فإننا لو فرضنا أن المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد، بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي، وكذا القاضي إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة يأخذ به، فإنما هو لأجل قدرته على الاجتهاد في مسألة الطريق بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها بخلاف الظن بحقية أحد المتخاصمين، فإنه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الأمارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الإحاطة بها حتى يأخذ بالأخرى.

وكما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية، كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية فتأمل.
هذا مع إمكان أن يقال إن مسألة عمل القاضي بالظن^(١) في الطريق مغايرة

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره مجرد إبداء احتمال، ولذا عبّر بالإمكان وقد حكى عن بعض القدماء المصير إليه في باب القضاء، ولأجله منع من قضاء القاضي بعلمه وإن جوز عمله به، وإلا فالتدني يقتضيه الأدلة واختاره شيخنا قدس سره في باب القضاء وأكثر الفقهاء، بل ادّعى عليه الإجماع لزوم قضائه بعلمه، بل لا يعقل منعه بعد كونه مأمورا بالقضاء بالحق والقسط وتزليل الأدلة على خصوص القضاء في الشبهات الحكمية كما ترى، ولا ينافي ذلك ما دلّ على حصر القضاء من النبي صلى الله عليه وآله باليئة والإيمان وكذا غيره مما دلّ على

الحصر بقول مطلق، فإن المراد من الأول قضاء النبي صلى الله عليه وآله بالحق الواقعي على طبق البيّنة واليمين كيف وجعل الحكم الظاهري في حقه غير معقول، ومن الثاني الحصر بالإضافة إلى غيرهما من الأمارات.

هذا وإن أردت شرح القول في ذلك فراجع إلى ما علقناه في الكتاب في مسألة البحث عن العلم، فإننا قد استوفينا الكلام فيما يتعلّق بالمقام نقضاً وإبراماً وإلى ما كتبناه في باب القضاء من الفقه، وقد ذكرنا هناك ما يدلّك على أن شرع القضاء بالموازين المقرّرة ليس على السبب المحضة بحيث لم يلاحظ الطريقيّة فيها أصلاً ورأساً، بل على الطريقيّة والكشف النوعي حتّى في مسألة القرعة كما يظهر من أخبارها مع أن عدم ملاحظة الكشف، لا يلازم إعراض الشارح عن الواقع رأساً بحيث لو علم بخطأ البيّنة بالنسبة إلى الواقع حكم بكونها حجة غاية ما هناك كون اعتبارها من باب التّعبد الصّرف كاعتبار الأصول في مجاريها مثل الاستصحاب، ولا يلزم من اعتبارها على هذا الوجه إعراض الشارح عن الواقع في مواردها بحيث يقيد الواقع بها، حتّى يشبه التصويب الذي اتفقت كلمة العامة على بطلانه في الموضوعات، اللهم إلا أن يكون مراده قدس سره من الإعراض عدم ملاحظة الطريقيّة في جعلها، لا رفع اليد عن الواقع رأساً في مواردها فيرجع إلى ما ذكرنا من احتمال التّعبد في جعلها وبترتّب عليه ما أفاده من عدم التسوية بين أعمال الأمانة في تشخيص الطريق وإعمالها في تشخيص الواقع على هذا التقدير أيضاً، كما يترتّب على ما يقتضيه ظاهر العبارة في النّظر الأول وإن كان بينهما فرق في الوضوح والخفاء من حيث التّرتب المذكور واللازم المنظور، ومنه يظهر أنّه يمكن الفرق بين المقام وعمل العامي بالتقليد أيضاً من حيث احتمال التّعبد في حقه، وهذا الوجه وإن كان فاسداً في التقليد بل في باب القضاء، إلا أن احتماله يكفي مانعاً عن قياس المقام به ولا بدّ من تنزيل عبارة الكتاب على هذا الوجه وإن

لمسألتنا من جهة أن الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية مثل الإقرار والبينة واليمين والنكول والقرعة وشبهها، بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام^(١) الواقعية، فإن الظاهر أن مبناها على الكشف الغالب عن الواقع ووجه تخصيصها

استلزم خلاف الظاهر في بعض ألفاظها، وببالي أنه قدس سره يفسر العبارة في مجلس البحث بذلك، فإن الوجه الأول ممّا لا يمكن الالتزام بلوازمه الفاسدة، نعم ترتيب ما أفاده قدس سره على الوجه الثاني من عدم التسوية بين الظنّين يحتاج إلى مزيد تأمل، فإنّه يمكن أن يقال إن عدم ملاحظة الشارع الطريقيّة في جعل الأمارات إذا لم يوجب الإعراض عن الواقع كما هو المفروض، فأيّ مانع من الحكم بحجّة الظنّ في تشخيص الواقع كالظنّ في تشخيص الطريق الذي فرض انسداد باب العلم به كالواقع وأيّ مزية للثاني على الأول، غاية ما هناك ملاحظة الشارع وجود مصلحة في أمره بسلوك الطريق يتدارك به المصلحة الفاتية عند مخالفتها للواقع، وهذا المقدار لا يوجب رفع اليد عن الواقع رأساً، وإلا لزم الإعراض بالمعنى الأول الباطل كما هو المفروض فالإعراض بهذا المعنى، لا يلزم نفي التسوية بين الظنّين فافهم.

(١) جعل الوجه في تخصيص الطرق المنصوبة بالخصوص من بين الأمارات ما أفاده قدس سره فيما لو قيل باختصاص اعتبارها بزمان العجز عن تحصيل العلم في مواردّها، فيصير من الظنون الخاصّة المقيدة بزمان الانسداد ممّا لا غبار فيه ولا شبهة تعتريه، وأمّا على القول بعموم اعتبارها لزمان الانفتاح والتّمكن من تحصيل العلم في موردّها بالرجوع إلى المعصوم عليه السلام، فيكون من الظنون الخاصّة المطلقة كما هو الشّأن فيما بأيدينا من الظنون الخاصّة، فقد يناقش فيه بأنّ مجرد أغلبية الظنون الخاصّة بالنسبة إلى سائر الأمارات الملقاة عند الشارع، لا يوجب

من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقة للواقع وكون غيرها غير غالب المطابقة، بل غالب المخالفة كما ينبئ عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله: «وأنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه وأن الدين يمحى بالقياس»^{*}، ونحو ذلك.

ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع

جعلها مع التمكن من تحصيل العلم بالواقع، فإنه يلزم منه فوت الواقع أحيانا مع التمكن من تحصيله وهو قبيح على ما اعترف به شيخنا قدس سره أيضاً فيما تقدم من كلامه في رد ابن قبة قدس سره، فلا بد من أن يلتزم مضافاً إلى الأغلبية بوجود مصلحة في أمر الشارع بسلوكها يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع من العمل بها.

هذا ويمكن دفع المناقشة المذكورة بأن المصحح لجعلها مع التمكن من تحصيل العلم وإن كان ما ذكر من وجود ما يتدارك به مصلحة الواقع الفاتية من سلوكها، إلا أن شيخنا قدس سره لما اكتفى من المصلحة اللازمة بمجرد تسهيل الأمر على المكلفين حسبما عرفت منه فيما ساقه في رد ابن قبة وكان موجوداً بالنسبة إلى جميع الأمارات المعتمدة وغيرها من غير فرق بينهما، فلا محالة يكون المرجح غير المصلحة المذكورة، ومن هنا جعل الوجه في ترجيحها من بين سائر الأمارات الأغلبية المذكورة وإن كانت المصلحة المذكورة ملحوظة في جعلها، بل غير منفكة عنها كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: إن كلامه قدس سره في مقام إثبات ملاحظة الطريقتين في جعل الأمارات، لا في مقام حصر عنوان الجعل فيها، فلا ينافي ملاحظة الموضوعية والمصلحة فافهم.

لخصوصية فيها من بين سائر الأمارات، ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب والتجأ إلى أعمال سائر الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجوب الأوفق منها بالواقع، فلا فرق بين أعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق وبين أعمالها في نفس الحكم الواقعي، بل الظاهر أن أعمالها في نفس الواقع أولى لإحراز المصلحة الأولية التي هي أحق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق، فإن غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا إدراك المصلحة الواقعية، ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقاً، بل الحق ذلك فيها أيضاً كما مرت الإشارة إليه في إبطال وجوب.

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

قلت: أولاً: إن هذا خروج عن الفرض، لأن مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظن به أصلاً، نعم قد اتفق في الخارج أن الأمور التي^(١) يعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً

(١) عدم تعلق السؤال المذكور بكلام المستدل القائل بتخصيص اعتبار الظن بالطريق بمكان، لا يرتاب فيه أحد، فإنه بعد مصيره إلى انقلاب التكليف إلى مؤديات الطرق الشرعية وكونها المكلف بها فعلاً، فأى مدخلة للظن بالواقع عنده

مفيدة للظن شخصاً أو نوعاً، لا أن مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع.

وثانياً: أن هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات^(١) الظنية على بعض باعتبار

حتى يعتبره مرجحاً للأمارات التي ظنّ اعتبارها على ما لا يظنّ اعتباره من الأمارات القائمة على نفس الواقع وأما الاستدراك المذكور في كلام شيخنا قدس سره، فلو لا إلحاق كلمة شخصاً أو نوعاً لتوجّه عليه المنع ممّا ذكره بجملة ممّا ظنّ اعتباره بناء على ظهور الظنّ في الظنّ الشخصي، مع أنّه بناء على التعميم أيضاً يمكن منعه بأنّ اعتبار الاستصحاب ونحوه من الأصول عنده من جهة الظنّ باعتباره، مع أنّه غير مفيد للظنّ شخصاً ونوعاً، اللهم إلا أن يكون مراده من الأمور خصوص الأمارات فتأمل، مضافاً إلى أن التعميم المذكور لا يلائم ما ذكره في الجواب الثاني عن السؤال، فإنّ نتيجة مقدمات الانسداد سواء على الإطلاق أو الإهمال كما ستقف على شرح القول فيها هي حجّة الظنّ الشخصي، لا الأعمّ منه ومن النوعي.

(١) رجوع ما ذكر في السؤال من لزوم الأخذ بالجامع بين الامثالين الظنيين في حكم العقل دون أحدهما فقط، وما يظنّ اعتباره جامع بينهما من بين الأمارات دون ما لم يظنّ إلى القول بحجّة الظنّ في المسألة الفرعية على الإهمال والرجوع في تعيينها إلى الظنّ بالاعتبار من حيث كونه موجباً للظنّ بتدراك الواقع على تقدير خطإ الأمانة أو لأقربيّة إدراك الواقع وبدله كما ستقف على شرح القول فيه فيما تعلق على الأمر الثاني ممّا لا يكاد أن يخفى، فلا تعلق لهذا السؤال بكلام المستدلّ أصلاً، إذ مبناه كما عرفت على كون مدار تكليف العباد مؤدّى الأمانة الشرعية والطرق المعتمدة وإن خالف الواقع لا الواقع من حيث هو، فإنّه غير مكلف به فعلاً فلا معنى لملاحظة الظنّ المتعلّق به ولا الواقع ومؤدّى الطريق معا بحيث يكون

الظن باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر بعد الاعتراف بأن مؤدى دليل الإسناد حجية الظن بالواقع لا بالطريق.

وسيجيء الكلام في أن نتيجة دليل الإسناد على تقدير إفادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجع بعض الظنون على بعض أو مهمة بحيث يجب الترجيح بين الظنون، ثم التعميم مع فقد المرجح.

والاستدلال المذكور مبني على إنكار ذلك كله وأن دليل الإسناد جار في مسألة تعيين الطريق وهي المسألة الأصولية، لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية بناء منه على أن الأحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفاً بها تكليفاً فعلياً، إلا بشرط قيام تلك الطرق عليها، فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق، لا الأحكام الواقعية من حيث هي.

وقد عرفت مما ذكرنا أن نصب هذه الطرق ليس، إلا لأجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له، فإذا دار الأمر بين إعمال الظن في تعيينها أو في تعيين الواقع لم يكن رجحان للأول.

ثم إذا فرضنا^(١) أن نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحة يتدارك

مدار التكليف على مؤدى الطريق المطابق للواقع، حتى يعتبر الظن بهما معاً، ضرورة استحالة اعتبار هذا العنوان التقييد كما هو واضح، وبالجملة لا ريب في كون السؤال المذكور أجيباً عن كلام القائل باختصاص نتيجة المقدمات بالظن في المسألة الأصولية نظراً إلى ما عرفت من كلامه وجه فساد وما ستعرفه.

(١) قد عرفت شرح القول في ذلك وأن مجرد ملاحظة الشارع المصلحة في أمره بسلوكه الأمانة الكاشفة عن الواقع مضافاً إلى كشفها، لا يقتضي رفع اليد عن الواقع، بل غاية ما يلزمه تدارك ما فاتت من مصلحة الواقع من جهة سلوكها وأين هذا من إعراض الشارع عن الواقع رأساً، بل قد أسمعناك في طي الكلام في أقسام

جعل الطريق أن هذا المقدار لا يلزم الإجزاء والقناعة عن امتثال الواقع بامثال الطريق فيما لو انكشف خطأ الطريق في أثناء الوقت، بل بعد خروج الوقت أيضاً في وجه عرفته هناك، بل أسمعناك عن قريب أنه على تقدير القول بكون جعل الأمارات كالأصول من باب التَّعَبُّد بحيث لم يلاحظ في جعلها كشفها عن الواقع وإن كانت كاشفة، لا يلزم إلقاء الواقع أو رفع اليد عنه حتى يترتب عليه عند انسداد باب العلم بالطريق والواقع تعيين أعمال الظن بالطريق كيف ورفع اليد عن الواقع واقعاً مع وجود العلم الإجمالي به لا معنى له، وإن كان معقولاً بإرادة رفع فعلية الخطاب عند قيام الطريق المجهول عليه ما لم ينكشف الخطأ بالبناء على كون مؤداه هو الواقع ما دامت الأمانة قائمة بمعنى القناعة عن امتثال الواقع ظاهراً بامثال الطريق من حيث البناء على كون مؤداه هو الواقع ما دامت قائمة، فيجوز مع قيامه امتثال نفس الواقع بتحصيل العلم به أو الاحتياط في تحصيله، كيف لا يكون كذلك مع أن الاكتفاء بسلوك الطريق إنما هو من حيث البناء على كون مؤداه الواقع، لا رفعه واقعاً وفي نفس الأمر ولو بتقييده بحسب وجوده الواقعي بقيام الأمانة على ما يقتضيه ظاهر عبارة بعضهم الذي هو نوع من التصويب حقيقة، بل يمكن الالتزام بفساده مع القول بالتصويب أيضاً فإن القائل به إنما يجعل الواقع نفس ما اقتضته الأمانة، لا أن يجعل الأمانة قيداً للواقع واقعاً كيف والأمانة ليست في مرتبة الواقع حتى يصح جعلها قيداً له، ومنه يظهر فساد ما حكاه شيخنا قدس سره عن المحقق المحشي رحمه الله بقوله: (وبذلك ظهر ما في قول بعضهم إن التسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق) إلخ، إذ كما لا يمكن أن يكون التكليف بالطريق في عرض التكليف بالواقع كالتكليفين الواقعيين كالتكليف بالصلاة والصوم مثلاً وإن كان مغايراً له كذلك لا يمكن أن يكون قيداً له، حيث أنه ليس في مرتبة، بل هو عين التكليف بالواقع بالجعل والبناء وإن كان غيره واقعاً بمعنى

آخر ومن هنا يترتب جميع آثار الواقع على مؤدَى الأمارات ما دامت قائمة.

هذا والأولى نقل كلام الشيخ المحقق المحشّي قدس سره فيما يتعلّق بالمقام بتمامه أولاً، ثمّ التعرّض لشرح ما يخطر بخاطري من المناقشة فيه بعد بيان مراده حسبما يظهر بنظري القاصر، لأنّ المقام حقيق بذلك قال قدس سره في ذيل التقرير الثاني لدليل الانسداد الذي قرّره لإثبات حجّة الظنّ بالطريق ما هذا لفظه: ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما انسَدَ سبيل العلم بالطريق المقرّر، كذلك سبيل العلم بالأحكام المقرّرة في الشريعة، وكما ينتقل من العلم بالطريق المقرّر بعد انسداد سبيله إلى الظنّ به، فكذا ينتقل من العلم بالأحكام الشرعيّة إلى ظنّها تنزلاً من العلم إلى الظنّ في المقامين لكون العلم طريقاً قطعياً إلى الأمرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظنّ بهما، فغاية ما يستفاد إذا من الوجه المذكور كون الظنّ بالطريق حجّة أيضاً كالظنّ بالواقع، ولا يأبى عنه القائل بحجّة مطلق الظنّ فيثبت ذلك مقصوده من حجّة مطلق الظنّ وإن أضيف إليه شيء آخر ويدفعه أنّ المطلوب لما كان أداء الواقع لكن من الطريق الذي قرّره الشارع، فإنّ حصل العلم بذلك الطريق وأداه كذلك فلا كلام، وكذا إن أداه على وجه يقطع معه بأداء الواقع فإنّ العلم طريق إليه قطعاً، وأمّا إذا انسَدَ سبيل العلم بالأمرين تعين الأخذ بالظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع لأداء التكليف المتعلّق بالطريق بذلك وأداء الواقع به على حسب الطريق، وأمّا الأخذ بمطلق الظنّ بالواقع فليس فيه أداء التكليف المتعلّق بالطريق لا علماً ولا ظناً وكون أداء الواقع على سبيل القطع أداء لما هو الواقع عن طريقه قطعاً لا يستلزم أن يكون الظنّ طريقاً ظنيّاً، إذ قد لا يكون أصلاً، فليس في أدائه كذلك علم بأداء ما هو الواقع ولا بأدائه على الوجه المقرّر وإنما هو ظنّ بأداء الواقع لا غير، فلا يؤدّى به التكليف المتعلّق بالطريق مطلقاً ويبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلّق بالطريق في محلّ الشك، إذ لا يعلم ولا يظنّ بأداء التكليف

المتعلّق بالطريق، فلا علم ولا ظنّ بأداء الفعل على الوجه الذي قرّره الشارع، ولا يمكن معه الحكم بالبراءة.

فإن قلت: إنّه كما قام الظنّ بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد، فأَيّ مانع من قيام الظنّ بالواقع مقام العلم بالواقع حينئذٍ، فإذا قام مقامه كان بمنزلة العلم بأداء الواقع، كما أنّ الظنّ بالطريق بمنزلة العلم به، فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل بالظنّ أيضاً مع انسداد سبيله.

قلت: لو كان أداء التّكليف المتعلّق بكلّ من الفعل والطّريق المقرّر مستقلاًّ صحّ ذلك لقيام الظنّ بكلّ من التّكليفين مقام العلم به مع قطع النّظر عن الآخر، وأمّا إذا كان أحد التّكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له، فمجرد حصول الظنّ بأحدهما من دون حصول الظنّ بالآخر الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة إلى آخر ما نقله عنه شيخنا قدس سره في الكتاب وظاهر أنّ مراده تقييد الحكم الواقعي والتّكليف النّفس الأمري بالطّرق المقرّرة المعيّنة شرعاً من غير فرق بين العلم وغيره حسبما زعمه من كون العلم أيضاً مجعولاً شرعاً وعقلاً مع بقاء الإطلاق للتّكليف بالطّريق، فالمكلف به من الواقع الذي قام به الطّريق ومن الطّريق ما قضى بحكم سواء طابق التّكليف الواقعي أو خالف، فلا يكون كلّ منهما مستقلاًّ حتّى يحكم بحجّة الظنّ المتعلّق به وإن انفكّ عن الظنّ بالآخر بل التّكليف بالطّريق مستقلّ، فيقوم الظنّ به مع انسداد باب العلم به مقام العلم به والتّكليف بالواقع غير مستقلّ، فلا يقوم الظنّ به مقام العلم به، ثمّ إنّه لمّا كان غير العلم من الطّرق الشرعيّة لها واقعيّة ووجود نفس أمريّ فيمكن تعلق كلّ من العلم والظنّ به، وأمّا العلم بالواقع فلمّا لم يكن له وجود واقعيّ، بل تابع للوجدان وإن كان العالم قد يغفل عن علمه، فلا يمكن تعلق الظنّ به، فلا يقال إنّه إذا أسلم طريقيّة العلم بالواقع، فيمكن تعلق الظنّ به.

ويرد عليه:

أولاً: أن مرجع ما أفاده قدس سره كما ترى إلى حصر تكليف المكلفين قاطبة في الطرق ليس إلا، فإنه بعد اعتبار الإطلاق من جانب التكليف بالطريق والتقييد من جانب التكليف بالواقع لا محصل له، إلا ذلك إذ التقييد من جانب الطريق أيضاً يوجب ارتفاع الجعل بالنسبة إلى الطريق كما هو ظاهر مضافاً إلى صراحة كلامه بخلافه، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك حتى المصوبة.

وثانياً: أن تقييد الواقع بالطريق ووجود المحكي عنه في نفس الأمر لقيام الحاكي عليه سواء كان علماً أو ظناً مستلزم للدور لا محالة كما هو واضح، فلو كان العلم معتبراً شرعاً كالطرق الظنية والأمارات، فلا بد أن يلتزم في مورده كمواردها بقضيتين شرعيتين إحداهما واقعية ثابتة في نفس الأمر من غير أخذ أحد من الإدراكات فيها، والثانية ظاهرية قد أخذ العلم بالواقع الأولي أو الظن به في موضوعها، حتى لا يلزم هناك دور كما أسمعناك في البحث عن مسألة العلم، وبالجمله لا بد من أن يعتبر هناك متعلق للعلم والظن غير القضية التي أخذ أحدهما في موضوعها، ومن هنا ذكرنا في أول التعليقة أنه يمكن أخذ العلم في القضية الشرعية بالنسبة إلى الموضوعات دون الأحكام، إلا أن يكون هناك قضية اعتبر تعلق العلم بها بالنسبة إلى قضية أخرى.

فإن قلت: إن مراده من المقيّد بالطريق هو التكليف الفعلي الذي هو مدار الإطاعة والمعصية ولوازمها من استحقاق الثواب والعقاب وغيرهما على ما يفصح عنه كلماته قدس سره، كما عرفت عن أخيه قدس سره في الوجه الأول، فيعتبر تعلق العلم أو الظن بالحكم النفس الأمري المطلق المعرى عن جميع القيود والاعتبارات الإدراكية موضوعاً للحكم الفعلي، فيكون هنا قضيتان، فلا يلزم دور، فيندفع الإيراد الثاني بل الأول عند التأمل، لأن الالتزام بانحصار التكليف الفعلي بما قام به الطريق المعبر بقول مطلق من غير فرق بين العلم وغيره ممّا لا ضير فيه

أصلاً، بل لا بدّ من الالتزام به ولا تعلّق لهذا بمسألة التصويب ولا يقول المصوّبة به كيف وهم ينكرون الأحكام الواقعيّة وثبوت القضيتين بالمعنى الذي عرفت.

قلت: ما ذكر في دفع الإيراد توهم فاسد وتمحلّ بارد وإن تكرّر في كلمات القائلين بحجّة الظنّ بالطريق، بل في كلام شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره فإنّ المجعول الشرعي إنّما هو الأحكام الواقعيّة والظاهريّة وفعلية الأحكام الواقعيّة وتنجزها يتعلّق العلم بها أو الظنّ المعتبر أو الشكّ، بل مجرد الاحتمال ولو كان موهوماً في مقام ليست من المجعولات الشرعيّة، بل إنّما هي من شئونها ومراتبها بحكم العقل الحاكم في مسألة استحقاق العقاب، فليس هنا قضيتان شرعيتان اعتبر العلم بإحدهما في موضوع الأخرى، هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في أوائل التعلّيق، مع أنّ كلام المحقّق المحشّي قدس سره يأبى عن الحمل على ذلك في المقام.

فإن قلت: إنّ المراد من التّكليف الآخر المقبّد هو التّكليف بوجوب الامتثال والإطاعة الذي لا يمكن إنكار ثبوته في الشرعيّات، كيف وقد قضت به الأدلّة الثلاثة وإن حكم به العقل أيضاً.

قلت: ما دلّ من الأدلّة الشرعيّة على وجوب الامتثال بالوجوب الإرشادي إنّما هو إمضاء وتأكيد لما حكم به العقل المستقلّ، وإلّا فليس الامتثال وإطاعة المولى أمراً يقبل تعلّق التّكليف الشرعي به فلو قيّد بشيء، فلا بدّ أن يقيده العقل، وقد عرفت أنّ العقل قد يحكم بوجوب الامتثال مع الشكّ، بل الاحتمال أيضاً فليس هنا تكليف شرعيّ قيّد بالطريق، فإن شئت قلت إنّ وجوب الامتثال غير مقبّد بشيء من الأشياء، نعم نفس الامتثال لا يتحقّق إلّا بجعل الدّاعي على الفعل الأمر الشرعي الواقعي سواء علم أو ظنّ أو احتمل من غير فرق بين هذه الحالات ومن غير فرق بين التّعبدات والتوصّليات، غاية ما هناك سقوط الأمر في التوصّليات يأتيان

الواجب من دون أن يأتي بالذاعي المذكور ولو مع الغفلة أو في ضمن الحرام، ولكن الامتثال لا يتحقق إلا بما ذكر فالأمر بالطريق بما هو أمر به لا يقتضي امتثالاً ولا إطاعة، لأنه غيري دائماً، وإنما الاقتضاء للأمر الواقعي كما هو ظاهر هذا وسيأتي مزيد بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إذا لم يكن التكليف بالعمل بالطريق مقيداً لشيء من التكليف والأحكام، والمفروض أنه ليس تكليفاً مستقلاً في قبال التكليف بالواقع على ما ذكرت فما معناه وحقيقته.

قلت: التكليف بالعمل بالطريق مرجعه إلى جعل حكم ظاهري في نفس الأمر في موضوعة الذي اعتبر فيه الجهل بحكمه المجمعول له أولاً وبالذات، وإن كان إرشادياً فهو من سنخ الحكم الواقعي وإن لم يكن في مرتبة ولا يترتب عليه جميع ما يترتب عليه من اللوازم والآثار، نعم يلزم اكتفاء الشارع به عن الواقع في حكم العقل بمعنى البناء عليه في حكمه ما دامت الأمانة قائمة ومعدورية المكلف في مخالفة الواقع في حكمه ما لم ينكشف مخالفته للواقع، فهو حكم واقعي بمعنى وظاهري بمعنى ومرجعه إلى ترخيص الشارع بسلوكه في امتثال الواقع وإن جاز مع وجوده امتثال نفس الواقع من غير التفات إليه، هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك وسيأتي تمامه فانتظر.

وثالثاً: أنه لم يعلم المراد من كون العلم كالظن المعتبر طريقاً في الشرع والعقل على ما هو المكرر في كلامه وكلام أخيه قدس سرهما في الفصول، فإنه إن أراد كشفه الذاتي عن المعلوم فهو أمر ثابت له بحسب ذاته، كما أن الكشف الظني للظن أيضاً ثابت له بحسب ذاته وإن لم يكن معتبراً من دون جعل من غير دخل للشرع والعقل فيه أصلاً، نعم لما كان هذا الأمر ثابتاً، فلا محالة يدركه الشرع والعقل وإن أراد اعتباره كما هو الظاهر من كلامه ففيه ما عرفت مراراً أن اعتبار

بها مصلحة الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع، لا قيداً له، والحاصل أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع، لا أزيد من الواقع، إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق، فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق ولازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق أم انسد، وبين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقياً على حاله، إلا أن الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع، فمؤدى هذه الطرق واقع فعلي، فإذا انسد طريق العلم إليه ودار الأمر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعاً، فلا ترجيح، إذ الترجيح مبني على إغماض الشارع عن الواقع.

وبذلك ظهر ما في قول بعضهم: «من أن التسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق إنما تحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلاً لقيام الظن بكل من التكليفين حينئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر، وأما لو كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له، فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالآخر المقيد له، لا يقتضي الحكم بالبراءة، وحصول البراءة في صورة العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول

العلم فيما كان الحكم ثابتاً لذات المعلوم ككشفه ذاتي لا يمكن تعلق الجعل به وإنما يدركه الشرع والعقل ككشفه الذاتي، وهذا بخلاف الظن ولو سلم إمكانه فيصير كالظن، فيكون الحكم بوجوب العمل به غير الحكم المعلوم المجعول في نفس الأمر، فيكون ثابتاً وإن تخلف عن الواقع، كما أنه ثابت وإن لم يتعلّق به العلم على ما عرفت سابقاً.

الأمرين به نظراً إلى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع، فلو كان الظن بالواقع ظناً بالطريق جرى ذلك فيه أيضاً، لكنه ليس كذلك، فلذا لا يحكم بالبراءة معه* انتهى.

الوجه الثاني: «ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الأول وبعض الوجوه الآخر، قال: لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمته عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أو لا، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وحينئذ فنقول إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به وإن انسَدَ علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به، فتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم به والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن.

وبينهما بون بعيد، إذ المعتبر في الوجه الأول هو الأخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجتيه سواء حصل منه الظن بالواقع أو لا، وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع، إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن، فإذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما عرفت يلزم اعتبار أمر آخر يظن معه رضا المكلف بالعمل به، وليس

ذلك إلا الدليل الظني الدال على حجيته، فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك* انتهى بالفاظه^(١) وأشار بقوله حسب ما مرّ تفصيل القول فيه إلى ما ذكره سابقاً في

(١) الأولى نقل باقي كلامه قدس سره ممّا يتعلّق بهذا الوجه لما يترتب عليه من الفوائد المقصودة قال قدس سره عقيب ما في الكتاب بلا فصل: «فإن قلت: إن قام أولاً طريق من الشرع في الوصول إلى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف، فلا كلام وإن لم يقم، فالواجب أولاً تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره ينوب منابه الظن بالواقع أو يقال إن لم يقم طريق مقرر من الشرع للوصول إلى الواقع كان العلم هو الطريق إلى الواقع وإن قام اكتفي بما جملة طريقاً، فإن لم يثبت عندنا ذلك أو ثبت وانسدّ سبيل العلم به كان المرجع هو العلم بالواقع إذ القدر المسلم من التكليف بالرجوع إلى الطريق إنّما هو مع العلم به وبعد انسداد سبيل العلم به يرجع إلى الظن بالواقع حسب ما قرروه.

قلت: لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع والعلم بالطريق المقرر من الشرع، وليس تعيّن الرجوع إلى العلم مع عدم الطريق المقرر أو عدم العلم به قاضياً بترتب العلم بالواقع عليه بل الجميع في مرتبة واحدة، وإنّما تعيّن الرجوع إلى العلم مع انتفاء الطريق المقرر أو عدم العلم به لانهصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك، ولذا يجوز الرجوع إلى العلم مع وجود الطريق المقرر أيضاً ويتخير المكلف في الرجوع إلى أيّهما شاء.

والحاصل أنّ القدر اللازم أداء الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشرع وهو حاصل بكلّ من الوجهين، وتعيّن تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرر، إذ انتفاؤه واقعاً ليس لكونه متعيّناً في نفسه، بل لحصول

البراءة به على النحو الذي ذكرناه وفرق بين كون الشيء مطلوباً بذاته وكون المطلوب حاصلًا به فهو إذا أحد الوجهين في تفرغ الذمة، فإذا انسَدَ باب العلم بتفرغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بأن لم يحصل هناك طريق قطعي من الشرع يحكم معه بتفرغ الذمة وانسَدَ سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفرغ الذمة رجع الأمر بعد القطع ببقاء التكليف إلى الظن بتفرغ الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت، وهو يحصل بقيام الأدلة الظنية على حجة الطرق المخصوصة حسبما قام الدليل عليها في محالها من غير أن يكتفى في حجيتها بمجرد كونها مفيدة للظن بالواقع، كما هو قضية الوجه الآخر.

فإن قلت: إن الظن بأداء الواقع يستلزم الظن بتفرغ الذمة على الوجه المذكور لو لا قيام الدليل على خلافه، كما في القياس ونحوه إذ أداء المكلف به واقعاً يستلزم تفرغ الذمة بحسب الواقع قطعاً القضاء الأمر بالإجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم، فكلما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفرغ الذمة في حكم الشرع لو لا قيام الدليل على خلافه، إذ ليس مقصود الشارع حقيقة إلا الواقع وإذا قام الدليل على خلافه، فإن كان قطعياً، فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وإن كان ظنيّاً وقعت المعارضة بين الظنّين المفروضين، حيث إن الظن بالواقع يستلزم الظن بتفرغ الذمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدليل القاضي بعدم حجة ذلك الظن قاض بالظن بعدم تفرغ الذمة كذلك، فيراعى حيثنأ أقوى الظنّين كما هو الشأن في سائر المتعارضين، بل القوي حيثنأ هو الظن والآخر وهو في مقابله ولا يتحاشى عند القائل بأصالة حجة الظن، بل ذلك مصرح به في كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور أن يقال بحجة ما لا يفيد ظناً بالواقع كالاتصحاب في بعض الموارد إذا قام دليل ظني على كونه

طريقاً شرعياً إلى الواقع لحصول الظن منه حيثئذ بتفريغ الذمة في حكم الشرع وإن لم يحصل منه الظن بأداء الواقع، والظاهر أنه لا يأبى منه القائل بحجية مطلق الظن، فغاية الأمر أن يقول حيثئذ بحجية كل ظن بالواقع ويضيف إليه حجة ما يظن كونه طريقاً إلى الواقع شرعاً وإن لم يفد ظنا بالواقع، والحاصل أن القول بحجية ذلك لا ينافي مقصود القائل بحجية مطلق الظن سواء التزم به في المقام أو لم يلتزم لبعض الشبهات.

قلت: قد عرفت ممّا مرّ أن الظن بما هو ظنّ ليس طريقاً إلى الحكم بتفريغ الذمة، فمجرد الظن بالواقع ليس قاضياً بالظنّ بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظنّ لوضوح عدم حصول التفريغ به كذلك، وإنما يحتمل حصوله به من جهة احتمال قيام الدلائل على حجّيته ومن البين تساوي احتمال قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل، فتساوى نسبة الحجية وعدمها إليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جداً، كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه له، فكيف يعقل حصول الظن به من جهته، نعم إنمّا يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر إلى الواقع لا في حكم المكلف، الذي هو مناط الحجية، والمقصود في المقام حصول الظن به في حكمه، إذ قضية الدليل المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشرع بعد انسداد سبيل العلم به، وهو إنمّا يتبع الدليل الظني القائم على حجية الطرق الخاصة، ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع، لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئاً والظن بحجية ذلك الظن شيئاً آخر ولا ربط له بذلك الظن، وقد عرفت أن ما يترأى من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظراً إلى أن المكلف به هو الواقع إنمّا يصح بالنسبة إلى الواقع، حيث أنه يساوق الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنسبة إليه

عند أدائه كذلك وذلك غير الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف، كيف والظن المذكور حاصل في القياس أيضاً بعد قيام الدليل على عدم حجتيته فإنه إذا حصل منه الظن بالواقع، فقد حصل منه الظن بفراغ الذمة بالنظر إلى الواقع عند أداء الفعل كذلك، إلا أن الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم مما لا اعتبار له بنفسه، وقد قام الدليل الشرعي هناك أيضاً على عدم اعتباره، فظهر مما قرناه أن الإيراد المذكور إنما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التميز بين الاعتبارين، ومما يوضح ما قلناه أن الظن بالملزوم لا يمكن أن يفارق الظن باللازم، فبعد دعوى الملازمة بين الأمرين، كيف يعقل استثناء ما قام الدليل على خلافه والقول بأنه بعد قيام الدليل القطعي بعلم الانفكاك، ومع قيام الدليل الظني بظن ذلك فيه، هل ذلك إلا الانفكاك بين اللازم والملزوم، فظهر مما قرناه أن اللازم أولاً في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشرع وبعد انسداد سبيله ينزل إلى الظن بالتفريغ في حكمه، لا مجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الأمرين وحصول الانفكاك من الجانبين، نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكم أمور مفيدة للظن بالواقع من غير أن يكون هنا دليل قطعي أو ظني على حجتيه شيء منها، وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع حيث حجة في حكم العقل وإن لم يحصل من شيء منها ظن بالتفريغ، وذلك لعدم إمكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض، فينتقل الحال إلى مجرد تحصيل الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة إلى الحجية وعدمها حيث لم يقدّر دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجتيه الجميع والأخذ بأقواها عند التعارض من غير فرق بينها، فصار المحصل أن اللازم أولاً تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشرع كما مرّ القول فيه وبعد انسداد سبيله

يتعين تحصيل الظن بالتفريغ في حكمه تنزلاً من العلم به إلى الظن فينزل الظن به بمنزلة العلم وإذا انسدت سبيله أيضاً تعين الأخذ بمطلق ما يظنّ معه بأداء الواقع حسبما ذكر في المقام، فهناك مراتب متدرّجة ودرجات مترتبة ولا يتدرّج إلى الوجه الثالث، إلا بعد انسداد سبيل الأولين والمختار عندنا حصول الدرجة الأولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من أول الأمر كما سيأتي الإشارة في الوجه الأخير لكننا نقول: إنّه بعد انسداد سبيله إنّما ينزّل إلى الوجه الثاني دون الثالث، وإنّما ينزّل إليه بعد انسداد سبيل الثاني أيضاً وتساوي الظنون من كلّ وجه وآتى لهم بإثبات ذلك، بل من البين خلافه، إذ لا أقلّ من قيام الأدلة الظنيّة على حجّة ظنون مخصوصة كافية في استنباط الأحكام الشرعيّة وهي كافية في وجوب الأخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها نظراً إلى قيام الدليل القطعي المذكور فليس ذلك من الاتكال على الظنّ في إثبات الظنّ ليدور كما ظنّ» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وهو كما ترى مع أنّه مشبه المراد كما ستقف عليه في طيّ الإيرادات لا يخلو عن أبحاث وأنظار:

أما أولاً: فلأنّ ما أفاده قدس سره من الواجب أولاً بقوله: (وأنّ الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلّفنا به) إلخ، لم يعلم المراد منه، فإنّه إن كان المراد هو الواجب السمعّي كما ربما يوهمه قوله: (بأن يقطع معه بحكمه)، ففيه أنّه ليس في الشرع ما يدلّ على ذلك أصلاً، لأنّ لزوم تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في مقام وكفاية الظنّ به في مقام والاحتمال في مقام ممّا لا تعلق له بالشرع ولم يبيّن في الشرعيّات وإن كان المراد هو الواجب العقلي كما لا بدّ من حمل كلامه عليه وإن لم يكن ظاهراً منه في النظر الأول، حيث إنّ بعد العلم بالتكليف من جانب الشارح إنّما يلزم

المكلفين بما يوجب فعله رفع المؤاخذه والعقاب عنهم، وبعبارة أخرى إنما يوجب العقل الإتيان بالواجبات من حيث إن فعلها رافع للمؤاخذه وتركها موجب لاستحقاق العقاب، لا أن فعلها يوجب إدراك المصالح النفس الأمرية وتكميل النفس والفوز إلى الثواب والدرجات الأخروية أو التقريب إلى المولى أو كونه مستحقاً للإطاعة من غير ملاحظة شيء من الغايات، فإنه وإن كان بكل واحد من العناوين والاعتبارات المذكورة مطلوباً عقلياً، إلا أنه ليس واجباً في حكم العقل، ولذا يجوز العقل في التوصلات الإتيان بنفس الفعل من غير أن يلاحظ المكلف رفع العقاب المترتب عليه قهراً، ولما كانت نسبة هذا الواجب العقلي إتيان نفس ما أوجبه الشارع مع إمكان تحصيل العلم به وسلوك ما جعله الشارع طريقاً إليه عند التمكن من تحصيل العلم به في مرتبة واحدة وإن تخلف سلوكه عن الواقع، حيث إن إذن الشارع في سلوك الطريق في حكم العقل لا يجامع المؤاخذه عند مخالفته، فلا محالة يحكم العقل بتجوز كل منهما في باب الإطاعة، ولا يلزم خصوص الأول، حيث إن المطلوب العقلي يحصل بكل منهما من غير فرق.

ومن هنا قال قدس سره فيما عرفت وفرق بين كون الشيء مطلوباً بذاته وكون المطلوب حاصلًا به، حيث إن الواجب العقلي حاصل في إتيان الواجب الواقعي مع العلم به، لا أن يكون هو الواجب العقلي من حيث هو فقيه أن هذا وإن كان مسلماً عندنا، إلا أنه لا تعلق له بحكم الشرع وليس من جهة سلوك الطريق من حيث ذاته، بل من حيث البناء على كون مؤداه هو الواجب الواقعي بجعل الشارع فسلوكه بالجعل هو عين الواقع، لا أن يكون مغايراً له بهذه الملاحظة وإن كان غيره بملاحظة أخرى، وبالجمله لا إشكال في أن سلوك الأمانة، بل الأصل التعبدية ما لم ينكشف خلافهما موجب لسقوط العقاب في حكم العقل لكنه لا ينتج في كون الطريق مطلوباً من حيث هو في قبال الواقع أو قيداً للواقع كما صرح به في آخر كلامه، الذي

عرفت في الجواب عن السؤال.

وأما ثانياً: فلأن ما أفاده بعد انسداد سبيل العلم بالواقع والطريق وتعين تحصيل الظن بالبراءة في حكم العقل وعدم حصوله، إلا من الظن بالطريق نظراً إلى أن مجرد الظن بالواقع، لا يوجب الظن برضا المكلف به سيما بعد نهيه عن العمل بالظن بخلاف الظن بالطريق، فإنه في معنى الظن برضا المكلف في امتثال التكليف الواقعي بسلوكه، لا محصل له أصلاً، فإن الواجب العقلي بعد مقدمات الانسداد وعدم وجوب الاحتياط رأساً بعد العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية الواقعية الموجبة لدوران الأمر في موافقتها بين الموافقة الظنية والشككية والوهمية وجوب الموافقة الظنية للتكاليف الإلزامية الواقعية ولو بسلوك ما ظنّ كون مؤداه هو الواقع الأولي بجعل الشارع من حيث إيجابه لسقوط التكليف الواقعي ظناً في حكم العقل وإن خالف الواقع ما لم ينكشف الخلاف، وتعين ذلك في حكم العقل وعدم جواز العدول عنها إلى الموافقة الشككية والوهمية ما دامت ممكنة كما هو المفروض، وهذا معنى حكم العقل بحجية الظن عند انسداد باب العلم الذي يلزمه حكمه على وجه القطع واليقين بقبح المؤاخذه على مخالفة الواقع على تقدير خطأ الظن وعدم إصابته من غير فرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق، فالمظنون أولاً وبالذات أمر يترتب على فعله القطع بالبراءة من الواقع الأولي ما دامت الأمانة قائمة بالنظر إلى حكم العقل في سلوك الطريق المظنون أيضاً، لا مع قطع النظر عن حكمه، فإن العمل على طبق الطريق المظنون من غير استناد إليه ولو كان في الواقع حجة وطريقاً ليس عملاً به وسلوكاً له والعمل به والاستناد إليه مع قطع النظر عن حكم العقل بحجته وإن كان سلوكاً له لكنه محرم بالأدلة الأربعة وإن كان طريقاً في نفس الأمر، ولا يمكن أن يترتب عليه سقوط الخطاب الواقعي حينئذ، كما لا يمكن أن يترتب على مجرد الموافقة الاتفاقية للطريق، كما في القسم الأول والظن

بالواقع وإن جرى فيه أيضاً القسمان المذكوران، مع قطع النظر عن حكم العقل، إلا أن في كل منهما يسقط الخطاب الواقعي عن المكلف على تقدير المصادفة في نفس الأمر لو كان توصلياً وإن لم يحكم بذلك، إلا على سبيل الظن قبل انكشاف الخلاف ومن هنا توهم أن الظن بالواقع أولى بالحجية بل جزم به فريق، وأما الاستشهاد بعدم الملازمة بين الظن بالواقع والظن برضا الشارع بما دل على النهي عن العمل بالظن ففي غاية الغرابة، كيف ونسبة التواهي الواردة عن العمل بغير العلم إلى الظن بالواقع والظن بالطريق على حد سواء، ومن هنا ذكرنا الحكم بحرمة كل من القسمين واقعاً مع قطع النظر عن حكم العقل بحجية الظن هذا.

فإن شئت توضيح ما ذكرنا فاستمع لما يتلى عليك تمام السماع فنقول: إن التكليف الإلزامي سواء كان إيجاباً أو تحريماً لا يخلو عن قسمين: أحدهما: تعدي يعتبر في سقوطه قصد الامتثال والإطاعة.

ثانيهما: توصلي يسقط عن المكلف بإيجاد متعلقه كيفما اتفق ولو في ضمن الحرام، بل ربما يسقط بوجود متعلقه كذلك، والأمانة القائمة على الأحكام سواء كانت مفيدة للظن وإن لم يظن حجته أو ظن حجته وإن لم يكن مفيدة للظن قد تقوم على الحكم الإلزامي في الشبهات الحكمية التكليفية، وقد تقوم على الحكم الغير الإلزامي في تلك الشبهات، وقد تقوم على تعيين المكلف به في موارد الشك في المكلف به.

فإن قام على الحكم الإلزامي في الشبهات التكليفية فالاستناد إليه وجعله حجة مع قطع النظر عن حكم العقل حرام مطلقاً، وإن كان موجبا لسقوط الخطاب الواقعي على تقدير مصادفته له في نفس الأمر لو كان توصلياً كما أن الأخذ به بعنوان الاحتياط في تحصيل الواقع حسن مطلقاً، بل واجب بهذا العنوان مع قطع النظر عن حكم العقل بحجية الظن بالنظر إلى العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامية

وموجب لسقوط الخطاب الواقعي على تقدير المصادفة في نفس الأمر ولو كان التكاليف تعبدية وإن لم يترتب عليه آثار الواقع ظاهراً من حيث إن الإتيان به كان بعنوان الاحتياط لا بعنوان الواقع كما يؤتى به بهذا العنوان على تقدير حجية الظن ويترتب عليه جميع آثار الواقع ظاهراً وإن قام على الحكم الغير الإلزامي فيما يحتمل الحكم الإلزامي، فالتدوين به وترتيب الآثار عليه حرام أيضاً مع قطع النظر عن حكم العقل بحجية الظن، بل العمل عليه حرام مطلقاً بالحرمة الإرشادية وإن لم يكن بعنوان التدوين نظراً إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط في مورده من جهة العلم الإجمالي الكلي وإن كان جائزاً لولاه، ومما ذكرنا كله يعلم حكم ما لو قام على تعيين المكلف به، فإنه مع قطع النظر عن حكم العقل بحجية الظن لا يجوز الأخذ بمفاده والبناء على التمين والاستناد إليه مطلقاً، وإن كان موجباً لسقوط الخطاب الواقعي على تقدير كونه توصلياً فيما لو صادف الواقع، كما أن الاحتياط في مورده بالبناء على الجمع بين ما قام عليه والطرف الآخر حسن، بل واجب بالملاحظة التي عرفتها وموجب لسقوط الخطاب الواقعي ولو في التعبديات، إلا أنه في المعنى إلقاء للظن حقيقة كما لا يخفى.

هذا كله مع قطع النظر عن حكم العقل بحجية الظن، وأما إذا لوحظ حكمه فالاستناد إليه جائز في جميع الصور، كما أن العمل به موجب لسقوط الخطاب الواقعي على تقدير المصادفة ولو كان تعبدية وغير موجب لسقوطه مطلقاً على تقدير عدم المصادفة في نفس الأمر وإن كان الحكم البناء على السقوط مطلقاً في مرحلة الظن من حيث البناء على كونه حجة وموافقاً للواقع في مرحلة الظاهر، كما أن العقاب على مخالفته قبيح عند عدم المصادفة بعد حكم العقل بحجتيته أو كشفه عن كونه حجة بحكم الشارع، فإنه بناء على الحكومة يستكشف عن حكم الشارع بحجتيته ولو من باب الإمضاء على ما قرّر في محله من ثبوت الملازمة حسبما

ستقف عليه فيما سيتلى عليك في التنبيه الثاني، وكيفما كان يحكم العقل بمعذورية المكلف في مخالفة الواقع المرتبة على سلوكه، كما أنه يحكم قطعاً بعدم معذوريته على تقدير المخالفة على تقدير عدم حجته كما هو واضح، فالظن بالحكم الإلزامي يلزم الظن بسقوط الخطاب الإلزامي في التوصلات مطلقاً، وفي التبعديات إذا أتى بالفعل ببعض العنوانات الذي عرفته لا مطلقاً، وأما الظن بالطريق الذي لا يفيد الظن بالواقع، فلا يظن منه سقوط الخطاب الواقعي مطلقاً ولو في التوصلات، حيث إن المفروض عدم إيجابه للظن بالواقع، وأما الخطاب المتعلق بالطريق المفروض كونه مظلوناً وإن كان المظنون سقوطه مطلقاً بسلوك الطريق نظراً إلى تعلق الظن به، إلا أنه خطاب تبعي غيري توصلي ليس مطلوباً بالذات حتى يترتب عليه أثر وفائدة.

هذا مع أنك قد عرفت أن الخطاب المتعلق بالطريق إنما يقتضي الاستناد إليه وهو محرم قطعاً فيما لو يعلم به، فسلوك الطريق الذي كانت حجته في نفس الأمر محرمة بالأدلة الأربعة عند عدم العلم به ولو كان مصادفاً للواقع فكيف يمكن أن يجعل الظن به ظناً بالبراءة عن الواقع مطلقاً، نعم الظن به ظنٌ بسقوط الخطاب المتعلق بالطريق، حيث إنه توصلي مطلقاً فهو إنما يفيد فيما لو كان التكليف بالطريق في عرض التكليف بالواقع، وليس الأمر كذلك، حيث إنه عينه بناء وغيره حقيقة مع كونه غيرياً توصلياً فتدبر، فما أفاده من أن الظن بالطريق ظنٌ بالبراءة دون الظن بالواقع لم يعلم له معنى محصل.

وأما الاستشهاد لذلك بأنه قد يحصل الظن بالواقع مما يقطع بحرمة سلوكه فكيف يكون موجبا للظن بالبراءة ففيه:

أولاً: أنه قد يحصل الظن بالطريق أيضاً مما يقطع بحرمة سلوكه كالمقياس وأشباهه.

وثانياً: أن ذلك إنما يمنع من الظن بالبراءة لو كان المراد منها رضا الشارع بالعمل به لا سقوط الخطاب الواقعي، فإنه يظن منه ذلك فيما لو كان توصلياً وإن كان العمل بالظن المفروض حراماً.

هذا فإن شئت قلت: الظن بالحكم الشرعي الفرعي وبما يكون طريقاً إليه بعد تمامية مقدمات دليل الانسداد في حكم العقل بمنزلة العلم بهما سواء كان الحكم المذكور تعدياً أو توصلياً من غير فرق بينهما، إلا في كون اعتبار العلم ذاتياً نفسياً واعتبار الظن بحكم العقل الكاشف عن حكم الشرع، فإن الموافقة الظنية في حكمه بمنزلة الموافقة العلمية بعد الملاحظة المذكورة والبراءة بمعنى سقوط العقاب يحصل يقيناً بملاحظة حكم العقل المذكور ولو خالف الظن الواقع من غير فرق بين الظن بالواقع والظن بما جعل طريقاً إليه ما دامت الأمانة قائمة من غير فرق بين التوصلي والتعدي، ولا يلزم حصوله بمعنى آخر.

وأما ثالثاً: فلأن ما أفاده من تسليم كون الظن بالواقع ملازماً للظن بالبراءة عن الواقع من حيث أنه واقع، لا للظن بالبراءة عنه في حكم المكلف لا محصل له أيضاً إلا بدعوى تقييد الواقع بالطريق كما هو صريح كلامه في الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرها لإثبات مرامه، وسيجيء نقله وليس مبنى هذا الوجه عليه، مع أنك قد عرفت فسادَه بما لا مزيد عليه، مع أنك قد عرفت أن جعل الطريق ليس معناه حصول البراءة بسلكه كيفما اتفق، بل معناه حسبما عرفت مراراً تنزيل مؤدى الطريق منزلة الواقع فهو عين الواقع بالجعل الظاهري وغيره حقيقة وإن كان الملحوظ في الأمر المتعلق به كونه غالب الإيصال إلى الواقع وكاشفاً عنه ومرآة له، فليس إلا أمراً تبعياً غيرياً مقدّماً، فلا يكون سلوك الطريق مطلوباً بالذات فضلاً من أن يكون أولى من الواقع أو قيداً له، مع أن هذا الوجه ليس مبناه على العلم الإجمالي بجعل الطريق كما هو مبنى الوجه السابق في الكتاب المذكور وفي

الفصول أيضاً، فكيف يمكن تقييد الخطابات الواقعية بمساعدة الطريق عليها.

وأما رابعاً: فلأنّ ما أفاده من تسليم حجّة الظنّ بالواقع مع فرض انسداد باب الظنّ بالطريق، فجعل هناك ثلاث مراتب متدرّجة مترتبة لم يعلم له محصل أيضاً مع فرض البناء على تقييد الواقع بمؤدّي الطريق، إذ غاية ما يمكن أن يوجّه به على ما فرضوه أن يقال إنّ العقل مستقلّ بلزوم تحصيل العلم بالبراءة أولاً في حكم الشارع بتحصيل العلم بالطريق أو العلم بالواقع، الذي هو طريق إليه بحكم الشارع، ومع انسداد بابه يحكم بلزوم تحصيل الظنّ بالبراءة الذي لا يحصل إلا من الظنّ بالطريق ومع انسداده يحكم بلزوم تحصيل احتمال البراءة، الذي هو آخر مراتب الإطاعة في حكم العقل وهو حاصل في الظنّ بالواقع، الذي لم يعلم عدم حجّيته، كما هو المفروض عند كلا الفريقين، فهو إنّما يحكم بحجّة الظنّ بالواقع في الموضوع الذي عرفته من حيث حصول احتمال البراءة به من حيث احتمال كونه طريقاً وحجّة في حكم الشارع، لا من حيث أنّه ظنّ بالواقع حتّى يتوجّه عليه أنّه بعد تقييد الواقع بالطريق لا معنى للحكم بحجّة الظنّ المتعلّق بالواقع أصلاً، حتّى مع فرض انسداد باب الظنّ بالطريق، لكن يتوجّه عليه بعد تسليم المقدمات المذكورة أنّ اللازم عليه على ما ذكر الفرق في الظنون القائمة على المسائل الفرعية بين مشكوك الاعتبار منها والموهم، بل اللازم عليه بعد فرض عدم كفاية مشكوك الاعتبار الفرق بين مراتب الوهم، كما أنّ اللازم عليه التعميم حينئذ بالنسبة إلى الظنّ بالواقع والطريق المشكوك الاعتبار أو موهمه مع عدم إفادته للظنّ بالواقع كما هو ظاهر، وما يقال في التفصّي عمّا ذكر من أنّ المفروض في كلام المستدلّ تسوية الظنون القائمة على الحكم الفرعي الواقعي، فلا يتوجه عليه الإيراد المذكور فاسد جدّاً، لأنّ المفروض في كلامه الذي عرفته كما هو صريحة التسوية من جهة عدم قيام الظن باعتبار بعضها، لا التسوية من جميع الجهات فلا

مقدمات هذا المطلب حيث قال في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات: «أن المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية، إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره، أو أن الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادة الشارع منا في الظاهر وحكم معه قطعاً بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفة ما جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم مطابقته للواقع، أو ظن ذلك، أو لم يحصل به شيء منهما وجهان: الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني، فإنه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الأدلة المتقدمة على اعتباره، ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم

مناص عن الإيراد المذكور، اللهم إلا أن يتشبث للتعميم بين الظنون القائمة على الأحكام الواقعية من غير فرق بين المشكوك اعتباره وموهومه بذيل الإجماع بسيطاً أو مركباً وهو كما ترى بمكان من الضعف والسقوط.

ثم إن مراده قدس سره من لزوم الأخذ بأقوى الظنون القائمة على الأحكام الواقعية في حكم العقل عند انسداد باب الظن بالطريق إذا تعارضت ليس التعارض الحقيقي، كيف ولا يمكن اجتماع الظنّين الشخصيّين في مسألة على طرفي النقيض، بل المراد التعارض الصوري بين الأمارتين المقضيتين للظنّ، فيكون مفاد الأقوى ظناً والضعيف وهما فيثول إلى اجتماع الظنّ والوهم حقيقة على ما عرفت الإشارة إليه من كلامه فيما قام ظنّ على عدم حجّة الظنّ الذي يدخل في مسألة المانع والممنوع، التي يأتي البحث عنها في الكتاب.

ثم إن هنا مناقشات أخر قد طويلا عن التعرض لها خوفاً من إطالة الكلام، مضافاً إلى أنه بعد التأمل فيما تعرّضنا له يمكن الإحاطة بها والالتفات إليها، فلا فائدة في ذكرها.

العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك، بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك، إذ لم يبين الشريعة من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين افتتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كفاية في ذلك إذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لأحاديدهم بالنسبة إلى أحاد الأحكام أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب، أو الغلط في الفهم، أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به» انتهى.

ثم شرع في إبطال دعوى حصول العلم^(١) بقول الثقة مطلقاً إلى أن قال:

(١) الأولى نقل كلامه قدس سره في هذا المقام لترتب بعض الفوائد عليه قال قدس سره: «والقول بإفادة قول الثقة القطع بالنسبة إلى السامع منه بطريق المشافهة نظراً إلى أن العلم بعدالته والوقوف على أحواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة إلى كثير من الأخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بينة، إذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين، كيف يمكن دعوى القطع مع افتتاح أبواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة إلى الأحكام البعيدة عن الأذهان، كما نشاهد ذلك في أفهام العلماء فضلاً عن العوام، مضافاً إلى قيام احتمال النسخ في زمن النبي صلى الله عليه وآله في كل آن، ومع ذلك لم يوجب على جميع أهل بلده التجسس بما يفيد العلم بعدمه في كل زمان، بل

كانوا يبنون على الحكم الوارد إلى أن يصل إليهم نسخة، هذا كله بالنسبة إلى البلدة التي فيها الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، فكيف بالنسبة إلى سائر الأماكن والبلدان سيما الأقطار البعيدة والبلاد النائية، ومن الواضح أنه صلى الله عليه وآله كان يكتفي منهم بالأخذ بالأخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما يدلّ عليه آية التّخّر والطريقة الجارية المستمرة المقطوعة ولم يوجب صلى الله عليه وآله يوماً على كل من لم يتمكّن من العلم المهاجرة ونحوها أو أخذ الأحكام على سبيل التّواتر ونحوه، وكذا الحال في الأئمة عليهم السلام وذلك أمر معلوم من ملاحظة أحوال السلف والرّجوع إلى كتب الرّجال وإنكاره يشبه إنكار الضّروريات، وليس ذلك إلا للاكتفاء بالأخذ بطرق ظنيّة ودعوى حصول العلم بالواقع من الأمور البعيدة خصوصاً بالنسبة إلى البلاد النائية سيما بعد ما كثرت الكذّابة على النّبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، حتّى قام خطيئاً في ذلك ونادى به الأئمة عليهم السلام كما يظهر من ملاحظة الأخبار، وما يترأى من دعوى السيّد وغيره إمكان حصول القطع بالأحكام في تلك الأعصار ممّا يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشّيخ رحمه الله وغيره بامتناعه، والظاهر أنّ تلك الكلمات مؤوّلّة بما لا يخالف ما قلناه لبعده تلك الدّعوى من أضرابه، وممّا ينادى بعدم بناء الأمر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع المجتهدين، فإنّ من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنة، بل يجوز لهم الأخذ عن الواسطة العادلة مع التّمكن من العلم بلا ريب، وعليه جرت طريقة الشيعة في سائر الأزمنة، بل الظاهر أنّه ممّا أطبقت عليه سائر الفرق أيضاً وهل كان الحال في الرّجوع إلى النّبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في ذلك العصر، إلا كحال العوام في هذه الأعصار في الرّجوع إلى المجتهدين فبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع

«فتحصل مما قررناه أن العلم الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو أدائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل العلم

بتجوز الشارع للعمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الأحكام من الجرح التام بالنسبة إلى الخواص والعوام، وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السهلة، التي رفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال التيسر والسهولة، ويشهد بذلك أيضاً ملاحظة الحال في موضوعات الأحكام، فإنه اكتفى الشارع في إثباتها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور، فإذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور، مع أن تحصيل العلم بها أسهل فذلك بالنسبة إلى الأحكام أولى، وأيضاً من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به إنما هو من جهة العلم بصحة العمل وأدائه مطابقاً للواقع، ومن البين أن صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذلك يتوقف على العلم بالموضوع، فالإقتصار على خصوص العلم بالنسبة إلى الحكم لا يثمر العلم بصحة العمل بالنظر إلى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع، وليس المحصل للمكلف حينئذ بالنسبة إلى العمل، إلا العلم بمطابقة العمل لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع، فينبغي أن يكون ذلك هو المناط بالنسبة إلى العلمين» انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد عرفت مما قدّمنا في مسألة حجية الأخبار من حيث الخصوص أننا لا نضايق من القول بحجية خبر الثقة في الأحكام الشرعية من حيث الخصوص، لكن بالعنوان الذي عرفت شرحه عن قريب، لا أن يكون هو المناط والمدار في التكليف.

العلم بأدائه على طبق الواقع، أو على طبق الطريق المقرر من الشارع وإن لم يعلم أو لم يظن بمطابقتها للواقع.

وبعبارة أخرى لا بدّ من المعرفة بالتكليف وأداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه متنه إلى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما، نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعيّن الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة* انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه، وبين العلم بأدائه من الطريق المقرر ممّا لا إشكال فيه، نعم ما جزم به من أن المناط في تحصيل العلم أولاً هو العلم بتفريغ الذمة دون أداء الواقع على ما هو عليه فيه أن تفريغ الذمة عمّا اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإمّا بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا من حيث إنّه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين.

والحاصل أن مضمون الأوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين مراد واقعي حقيقي، ومضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة.

وقد اعترف المحقق المذكور حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق

المجعول، فإداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي، لا يكون بنفسه امتثالاً وإطاعة للأمر المتعلق به ما لم يحصل العلم به، نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأداءين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الإطاعة والامتثال كان مجرد كل منهما مسقطاً للأمرين من دون امتثال، وأما الامتثال للأمر بهما فلا يحصل إلا مع العلم.

ثم إن هذين الأمرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيراً في امتثال أيهما بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع، فيتعين عليه وينتفي موضوع الأمر الآخر، إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الأمر الظاهري هذا مع التمكن من امتثالهما.

وأما لو تعذر عليه امتثال أحدهما تعين عليه امتثال الآخر كما لو عجز عن تحصيل العلم

بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوماً له، أو انعكس الأمر بأن تمكن من العلم وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به ولو عجز عنهما معاً قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظن بالواقع أولى في مقام الامتثال لما أشرنا إليه سابقاً من حكم العقل والنقل بأولوية إحراز الواقع هذا في الطريق المجعول في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع التمكن من العلم.

وأما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو أيضاً كذلك، ضرورة أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للإطاعة الواقعية عند تعذره هي الإطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول، لا على مجرد

سلوكه.

والحاصل أن سلوك الطريق المجعول مطلقاً، أو عند تعذر العلم^(١) في

(١) قد عرفت شرح القول في ذلك وأن الأمر بسلوك الطريق من حيث هو أمر تبعي غيري لا يؤثر موافقة الاتفاقية في سقوط الخطابات الواقعية أصلاً عند المخالفة، بل امتثاله مع العلم به لا يجدي شيئاً في سقوط الخطاب الواقعي نعم يحكم العقل بكون المكلف معذوراً في مخالفة الواقع المسببة عن سلوك الطريق فيما لو أسند إليه مع ثبوته بالعلم أو الظن المعتبر، فمجرد موافقته من دون استناد إليه لا يؤثر أصلاً حتى في سقوط الخطاب المتعلق به، فضلاً عن الخطاب المتعلق بالواقع، فليس العمل بالطريق من استناد إليه مثل العمل بالواقع حتى بالنسبة إلى الخطاب المتعلق بالطريق على ما عرفت تفصيل القول فيه فما أفاده شيخنا قدس سره في شرح المقام لا يخلو عن بعض المناقشات الواضح لمن أحاط خبراً بما قدمنا في توضيح ذلك عن قريب عند الاعتراض على المحقق المحشي قدس سره فراجع.

ثم إن فيما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب في رد الوجهين، وذكرنا في توضيحه وإن كان غنى وكفاية في تبين حال سائر الوجوه التي استند إليها المحقق المحشي في إثبات حجية الظن في خصوص الطريق في قبال القول بحجية الظن على الإطلاق، أو في خصوص الواقع، إلا أن الأولى التعرض لها وبيان حالها إجمالاً حسبما يساعدنا التوفيق، ولكن لا بد من التعرض للوجه الأول المذكور في الكتاب الذي ذكره المحقق المحشي ثاني الوجوه أولاً مع التعرض لما يرد عليه، ثم نتعرض لباقي الوجوه، فإن بينه وبين ما حكاه شيخنا قدس سره عن أخيه في الفصول فرقاً، فإنه قال في عداد الوجوه ما هذا لفظه: «الثاني أنه كما قرّر الشارع أحكاماً واقعية، كذا قرر طريقاً للوصول إليها، أما العلم بالواقع أو

مطلق الظن أو غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده وحيثئذ، فإن كان سبيل العلم بذلك مفتوحاً فالواجب الأخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الأخذ بغيره مما لا يقطع بالوصول إلى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين وإن انسد سبيل العلم به تعين الرجوع إلى الظن به، فيكون ما ظن أنه طريق مقرر من الشارع طريقاً قطعياً حيثئذ إلى الواقع نظراً إلى أن القطع ببقاء التكليف بالرجوع إلى الطريق، وقطع العقل بقيام الظن في مقام العلم حسبما عرفت، ويأتي فالحجة، إذن ما يظن كونه حجة وطريقاً إلى الوصول إلى الأحكام، وذلك إنما يكون لقيام الأدلة الظنية على كونه كذلك، وليس ذلك إثباتاً للظن بالظن حسبما قد يتوهم، بل تنزلاً من العلم بما جعله الشارع طريقاً إلى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسبما مرت الإشارة إلى نظيره في الوجه المتقدم، ثم ساق الكلام فيما يورد على هذا الوجه والجواب عنه إلى أن قال: ثالثها أن الانتقال إلى الظن بما جعله طريقاً إنما يكون مع العلم ببقاء التكليف بالأخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب العلم به وهو ممنوع، إذ لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها بخلاف الأحكام الواقعية، فإن بعد انسداد باب العلم بها قد قامت الضرورة ببقاء التكليف، وإلا لزم الخروج عن الدين وهو أيضاً في الوهن نظير سابقته، إذ من الواضح أن للشارع حكماً في شأن من انسده عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمقتضى الظن أو الظن الخاص، فلا نعي نحن بالطريق المقرر، إلا ذلك وحيثئذ كيف يمكن منعه، مع أن الضرورة القاضية به بعد القطع ببقاء التكليف أوضح من الضرورة القاضية ببقاء التكليف، إذ مع البناء عليه لا مجال، لأن يستريب ذو مسكة فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الأحكام، فإذا علم ثبوت طريق للشارع في شأنه حيثئذ من الأخذ بمطلق الظن أو غيره تعين تحصيل العلم به أو لا، فإن قام عليه

دليل قطعي من قبله كما يدعيه القائل بالظنون الخاصة فلا كلام، وإلا تعين الأخذ بما يظن كونه طريقاً ولا يصح القول بالرجوع إلى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض، بل قضية علمه بتعيين طريق عند الشارع في شأنه وجهله من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرجوع إلى الظن به أعني الأخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجة عليه بضميمة الدليل المذكور، وذلك حاصل في جهة الظنون الخاصة دون مطلق الظن، نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجته مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الأحكام وتساوت الظنون بالنسبة إلى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع إلى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما مرّ ونحن نسلّمه، إلا أنه ليس الحال، كذلك في المقام رابعها أنه إن أريد بذلك حصول العلم الإجمالي بأن الشارع قد قرّر طريقاً لإدراك الأحكام الواقعية والوصول إليها، فكلفنا في واقعة البناء على شيء كما هو مقتضى الإجماع والضرورة فمسلّم، ولكن نقول هو ظن المجتهد مطلقاً من أي سبب كان من الأسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها، وإن كان المراد القطع بأن الشارع قد وضع طريقاً تعبدياً كالبيّنة للوصول إلى الأحكام فممنوع، فأين القطع به بل خلافه من المسلّمات لقيام الإجماع والضرورة على توقّف التكليف على الإدراك والفهم وأقله الظن بالواقع، وهذا أوضح فساداً من الوجوه المتقدمة.

أما أولاً: فلأن ما سلّمه من تعيين طريق من الشارع للوصول إلى الأحكام مدّعياً قضاء الضرورة به هو عين ما أنكره أولاً، وحينئذ فقوله: (إنّا نقول إن ذلك الطريق هو مطلق الظن بين الفساد)، فإنه إن كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو خلاف الواقع، فإن مقتضاه بعد التأمل فيما قرّره هو ما ذكرناه دون ما توهموه وإن كان لقيام دليل آخر عليه فلا كلام، لكن

أتى له بذلك.

وأما ثانياً: فإنه لا مانع من تقرير الشارع طرقاتاً تبعديّة للوصول إلى الأحكام كما قرّر طرقاتاً بالنسبة إلى الموضوعات، بل نقول إن الأدلة الفقهاية كلّها من هذا القبيل، بل وكذا كثير من أدلة الاجتهادية حسبما فصلنا القول فيها في محل آخر.

وأما ثالثاً: فبأن ما ذكره من التّرديد ممّا لا وجه له أصلاً، فإن المقصود من المقدّمة المذكورة تعيّن طريق إلى ذلك عند الشارع في الجملة من غير حاجة إلى بيان الخصوصية لما ذكره من التّرديد خارج عن قانون المناظرة، ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما انسَدَ سبيل العلم بالطريق المقرّر كذا انسَدَ سبيل العلم بالأحكام المقرّرة في الشريعة وكما يتّقل من العلم بالطريق المقرّر بعد انسداد سبيله إلى الظن به فكذا يتّقل من العلم بالأحكام الشرعيّة إلى ظنّها تنزلاً من العلم إلى الظن في المقامين، لكون العلم طريقاً قطعياً إلى الأمرين، فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بهما، فغاية ما يستفاد إذا من الوجه المذكور كون الظن بالطريق أيضاً حجّة كالظنّ بالواقع ولا يستفاد منه حجّة الظنون الخاصّة دون مطلق الظن، بل قضيّة ما ذكر حجّة الأمرين، ولا يأبى منه القائل بحجّة مطلق الظن وإن أضيف إليه شيء آخر أيضاً، ويدفعه أنّه لما كان المطلوب أداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرّره الشارع، فإن حصل العلم بذلك الطريق وأداه كذلك، فلا كلام، وكذا إن أداه على وجه يقطع معه بأداء الواقع فإنّ العلم طريق إليه قطعاً سواء اعتبره الشارع بخصوصه في المقام أولاً وسواء حصل له العلم بالطريق الذي قرّره الشارع أولاً للاكتفاء بأداء الواقع أيضاً، بل يتعيّن الأخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرّر وانفتاح سبيل العلم بالواقع، وأما إذا انسَدَ سبيل العلم بالأمرين تعيّن الأخذ بالظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع لأداء التّكليف المتعلّق بالطريق بذلك وأداء الواقع على حسب الطريق، وأما الأخذ

بمطلق الظن بالواقع فليس فيه أداء التكاليف المتعلقة بالطريق، لا علماً ولا ظناً، وكون أداء الواقع على سبيل القطع أداء لما هو الواقع من طريقه قطعاً لا يستلزم أن يكون الظن بأداء الواقع أداء للواقع على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح أن كون العلم طريقاً قطعياً لا يستلزم أن يكون الظن طريقاً ظنياً، إذ قد لا يكون طريقاً أصلاً، فليس في أدائه كذلك علم بأداء ما هو الواقع ولا بأدائه على الوجه المقرر ولا ظناً بأدائه على الوجه المقرر، وإنما هو ظن بأداء الواقع لا غير، إلى أن قال:

فإن قلت: إنه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فأي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم به حينئذ، وإذا قام مقامه كان بمنزلة العلم بأداء الواقع كما أن الظن بالطريق بمنزلة العلم به، فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيل يحصل أيضاً بالظن مع انسداد سبيله.

قلت: لو كان أداء التكاليف المتعلقة بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلاً صح ذلك لقيام الظن في كل من التكاليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر، وأما إذا كان أحد التكاليفين منوطاً بالآخر مقيداً له، فمجرد حصول الظن بأحدهما من دون حصول الظن بالآخر الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة، وحصول البراءة في صورة العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرين به نظراً إلى أداء الواقع، وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في حكم العقل والشرع، فلو كان الظن بالواقع ظناً بالطريق أيضاً جرى الكلام المذكور في صورة الظن أيضاً لكنه ليس كذلك، ولذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا انتهى كلامه رفع مقامه.

ومما ذكره أخيراً يظهر أن مراده من حكمه باكتفاء أداء الواقع أيضاً في طي كلماته ليس من جهة كفاية نفس أداء الواقع من حيث هو، بل من جهة كونه

حاصلاً من الطريق وهو العلم.

ويرد عليه: مضافاً إلى ما عرفت في مطاوي ما أفاده شيخنا قدس سره في الإيراد على الوجه الأول:

أولاً: بأن الترديد الذي ذكره في عنوان هذا الوجه بين العلم ومطلق الظن وغيرهما قبل الإسناد وبعده ممّا لا معنى له، فإنه وإن كان محمولاً على ما زعمه قدس سره من كون العلم مجعولاً شرعاً لكنه جزم بكونه معتبراً دائماً في حكم العقل والشرع، بل عرفت حكمه بكونه معتبراً في نفسه وإن لم يرد الشرع به المراد به جمعاً بين كلماته اعتباره عقلاً، فإذا كان كذلك، فلا يجعل من أطراف المعلوم بالإجمال حتّى يحصل العلم به من الخارج كما هو واضح، بل هو معتبر مطلقاً سواء اعتبر غيره معه أم لا، هذا مضافاً إلى أنّ احتمال اعتبار الظن المطلق مع التمكن من تحصيل العلم ممّا يقطع بفساده عنده، فكيف يجعل أحد طرفي الترديد، اللهم إلا أن يحمل ما أفاده على المهملة بمعنى العلم إجمالاً بجعل طريق من الشارع، أمّا خصوص العلم أو هو مع غيره من الظنون الخاصة في زمان الانفتاح، أو خصوص الظنون الخاصة أو الظن المطلق في زمان الإسناد كلّ على مذهب، فلا بدّ من الفحص حتّى يعلم بالمجعول في كلّ من الزمانين والوقتين فتأمل.

وثانياً: أنّ ما أفاده بقوله جواباً عن الاعتراض الثالث وهو أيضاً في الوهن نظير سابقته، إذ من الواضح أنّ للشارع حكماً إلى آخره غير محصّل المراد، لأن دوران الأمر بين الظن الخاصّ الذي هو مجعول شرعيّ والظن المطلق الذي هو مجعول عقليّ لا معنى له، لأنّ هذا الأمر المرّد بين المجعول وغيره لا يمكن دعوى تعلّق الجعل الشرعيّ به وكونه معلوماً إجمالياً، لأنّ المجعول العقليّ مضافاً إلى عدم كونه أمراً واقعياً يتعلّق الجهل به، بل هو أمر وجداني كما هو واضح ليس في مرتبة

المجبول الشرعيّ حتّى يتردّد الأمر بينهما، بل هو بالنسبة إليه من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل فإن علم باعتبار ظنون خاصّة من جانب الشارع، فلا يحكم العقل بحجّة الظن قطعاً وإن لم يعلم به سواء ظنّ بالظن الغير المعتمد أو شكّ فيه حكم قطعاً بحجّة الظن المطلق فالترديد والدوران لا معنى له على كلّ تقدير، وهذا بناء على تقرير الحكومة ظاهر، وأمّا بناء على تقرير الكشف فالأمر كذلك، فإنّ المانع من استكشاف العقل حجّة مطلق الظن عند الشارع علمه بحجّة الظنون الخاصة، لا مجرد احتماله ولو كان ظناً إذا لم يكن معتبراً فتأمل.

نعم الفرق بينهما كما ستقف على تفصيل القول فيه في الأمر الثاني أنّه بناء على الحكومة يحكم بعدم الفرق بين الظنّ في المسألة الفقهيّة والظنّ في المسألة الأصوليّة، وبناء على الكشف لا يحكم بالتعميم، إلّا بعد إجراء مقدّمات الانسداد في تعيين المهملة، وهي المسألة الأصوليّة المستكشفة عن المقدّمات الجارية في الفروع على ما ستعرفه هذا كلّهُ، مضافاً إلى أنّه إذا كان حجّة مطلق الظنّ في المسائل الفقهيّة أحد شقي التردد ولم يقدّم بالفرض دليل معتبر على حجّة بعض الظنون بخصوصه وإن ظنّ بظنّ لم يعلم اعتباره فلم لا يحكم بتعيّنه ويعدل عنه إلى خصوص المظنون الاعتبار الغير المفيد للظنّ بالواقع فتدبّر.

ثمّ إنك إذا عرفت بعض الكلام في هذا الوجه، فاستمع لما يتلى عليك ممّا وعدناك من نقل كلامه المتعلّق بذكر سائر الوجوه فقال قدس سره: «الثالث أنّ قضية بقاء التّكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل أولاً هو تحصيل العلم به هو الرجوع إلى الظنّ قطعاً على سبيل القضية المهملة، وحيث إنّ قام دليل قاطع على حجّة بعض الظنون ممّا فيه الكفاية في استعمال الأحكام انصرف إليه تلك القضية المهملة من غير إشكال، فلا يفيد حجّة ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كلّ وجه قضى ذلك بحجّة الجميع نظراً إلى انتفاء الترجيح في نظر

العقل وعدم إمكان رفع اليد عن الجميع وإلى العمل بالبعض دون بعض لبطلان الترجيح بلا مرجح، فيجب الأخذ بالكلّ حسبما يدّعيه القائل بحجّة مطلق الظنّ وأما إذا قام الدليل الظني على حجّة بعض الظنون ممّا فيه الكفاية دون البعض فاللّازم البناء على ترجيح ذلك البعض، إذ لا يصحّ القول بانتفاء المرجح بين الظنون وتوضيح المقام أنّ الدليل الظني القائم على بعض الظنون، إمّا أن يكون مثبتاً لحجّة عدّة كافية في استنباط الأحكام من غير أن يقوم هناك دليل ظني على نفي الحجّة من غيرها ولا إثباتها، وإمّا أن يكون نافياً لحجّة عدّة منها من غير أن يكون مثبتاً لحجّة ما عداها ولا نافياً لحجّتها وإمّا أن يكون مثبتاً لحجّة فيها عدّة منها كذلك نافياً لحجّة الباقي، وإمّا أن يكون مثبتاً لحجّة البعض على الوجه المذكور نافياً لحجّة عدّة أخرى مع خلوّ الباقي عن الأمرين، ويجب في حكم العقل الأخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام الترجيح وإن اختلف الحال فيها بالقوّة والضعف غير أنّه في القسم الثاني لا بدّ من الحكم بحجّة ما قضى الظن بعدم حجّته نظراً إلى انتفاء المرجح بينها.

فإن قلت: إن أقيم الدليل على حجّة الظنّ مطلقاً فقد ثبت ما يدّعيه الخصم وإن لم يقم عليه دليل، فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظني من البناء على الحجّة أو نفيها، فإنّها رجوع إلى الظنّ واتكال عليه وإن كان في مقام الترجيح والاتكال عليه ممّا لا وجه له قبل قيام القاطع عليه، بل نقول إن لم يكن الدليل الظني القائم في المقام من الظنون الخاصّة لم يعقل الاتكال عليه من المستدل، إذ المختار عنده عدم حجّته وأنّ وجوده كعدمه وإن كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال عليه في المقام دورياً.

قلت: ليس المقصود في المقام إثبات حجّة تلك الظنون بالأدلة الظنيّة القائمة عليها ليكون الاتكال في الحكم بحجّتها على مجرد الظن، بل المثبت

لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل من تلك الأدلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض، فيمنع ذلك من إرجاع القضية المهمة إلى الكلية، بل يقتصر في مقام المهمة على تلك الجملة، فالظن المفروض إنما ينبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون نظراً إلى حصول القوة بالنسبة إليها لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها، حيث لا ظن بحجيتها في نفسها، فإذا قطع العقل بحجة الظن بالقضية المهمة، ثم وجد الحجة متساوية النسبة بالنظر إلى الجميع، فلا محالة يحكم بحجة الكل حسبما مر، وأما إن وجدها مختلفة وكان جملة منها أقرب إلى الحجة من الباقي نظراً إلى الظن بحجيتها مثلاً دون الباقي، فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك والموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة، فليس الدليل الظني المفروض مثبتاً لحجة تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالاً على الظن في ثبوت مظنونه، وإنما هو قاض بقوة جانب الحجة في تلك الظنون، فيصرف به ما قضى به الدليل المذكور من حجة الظن في الجملة.

فإن قلت إن صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك إن كان على سبيل اليقين، ثم ما ذكر وإن كان ذلك أيضاً على سبيل الظن كان ذلك أيضاً اتكالاً على الظن، فإن النتيجة تتبع أخسر المقدمات والظاهر أنه من قبيل الثاني لتقوم الظن باحتمال الخلاف، فإذا فرض تحقق ذلك الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه فيساوي الظنون المفروضة بحسب الواقع، فلا يتحقق ترجيح بينها حتى ينصرف الدليل المذكور إلى الراجع منها، والحاصل أنه لا قطع حيثئذ بصرف الدليل إلى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع، بل احتمال عدم

حجيتها بخصوصها، فلا قطع لحجيتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على التعمين، وغاية الأمر حصول الظن بذلك، فالمحذور على حاله.

قلت: الاتكال على حجة تلك الظنون ليس على الظن الدال على حجيتها بحسب الواقع، ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد إثبات حجة الظن في الجملة، بل التمويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند دوران الحجية بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك أن قضية الدليل القاطع المذكور هو حجة الظن على سبيل الإهمال، فيدور الأمر بين القول بحجة الجميع والبعض، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون وغيره والتفصيل وقضية حكم العقل في الدوران بين حجة الكل والبعض هو الاقتصاد على البعض أخذاً بالمتيقن، ولذا قال علماء الميزان: (إن القضية المهملة في قوة الجزئية)، واعترف الجماعة بأنه لو قام الدليل القاطع على حجة ظنون خاصة كافية لم يصح التعمدي عنها إلى غيرها من الظنون ولو لم يتعين البعض الخاص في المقام ودارت الحجية بين الأبعاد من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجة الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح إلى آخر ما مر.

وأما لو كان حجة البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك أقرب إلى الحجية من غيره مما لم يقم على حجة ذلك دليل، فيتعين عند العقل الأخذ به دون غيره، فإن الرجحان حيثن قطعي وجدائي والترجيح من جهة ليس ترجيحاً بمرجح ظني، بل قطعي وإن كان ظناً بحجة تلك الظنون، فإن كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً وهو ظاهر، والحاصل أن العقل بعد حكمه بحجة الظن في الجملة ودوران الأمر عنده بين حجة خصوص ما قام الدليل الظني على حجيته من الظنون أو البناء على حجة ذلك وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم إلا بحجة الأول لترجيحه على

غيره في نظر العقل قطعاً، فلا يحكم بحجبة الجميع من غير قيام دليل على العموم» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وهذا الوجه كما ترى مبني على كون نتيجة المقدمات قضية مهمة وستعرف في الأمر الثاني أن الحق في التقرير لما كان تقرير الحكومة ومقتضاها الإطلاق والعموم بالنسبة إلى الأسباب، كما ستقف على تفصيل القول فيه فما أفاده غير مستقيم، هذا مضافاً إلى ما ستقف عليه أنه بناء على تقرير الكشف المقتضي لإهمال النتيجة بالمعنى الذي ستقف عليه، لا معنى للقول بكون مطلق الظن بالحجة والاعتبار معينا للمهمة، بل إنما يصحّ التّعين به في الجملة، وأن ما ذكر في وجهه غير تامّ مضافاً إلى أن ما أفاده بعد فرض الإهمال من أنه قد يقوم هناك دليل قاطع على حجة بعض الظنون ممّا فيه الكفاية فيجب الاقتصار عليه خارج عن مفروض المقام، لأنّ تمامية دليل الانسداد المنتج لحجة الظن على سبيل الإطلاق أو الإهمال موقوف على انسداد باب الظن الخاص الكافي في الأحكام، وأنه من إحدى مقدمات هذا الدليل فكيف يفرض وجوده بعد جريان المقدمات وإنتاجها لحجة الظن، اللهم إلا أن يكون مراده من الدليل القاطع كونه متيقن الاعتبار من بين الظنون أو قيام المتيقن الاعتبار على اعتباره حسبما ستقف على تفصيل القول فيه وإن كانت إرادة هذا المعنى بعيداً من كلامه كما لا يخفى.

ثم قال قدس سره: «الرابع: أنه بعد قضاء المقدمات الثلاث بحجة الظن على سبيل الإهمال إن اكتفينا بالمرجع الظني كما مرّ في الوجه السابق كان ما دلّ على حجة الدليل الظني هو المنع دون غيره حسبما قرّر في الوجه المتقدم، وإن سلّمنا عدم العبرة به وتساوى الظنون حينئذ بالملاحظة المذكورة بالنسبة إلى الحجبة وعدمها، فاللأزّم حينئذ حجة الجميع، إلا ما قام الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر حينئذ هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم، فإذا قضى

الدليل الظني يكون الحجّة هي الظنون الخاصّة دون غيرها تعيّن الأخذ بها دون ما سواها فإنّه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كذلك.

فإن قلت: إذا قام الدليل القاطع على حجّة بعض الظنون ممّا فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه، فلا يتسرّى الحكم منها إلى غيرها حسب ما مرّ، وأمّا إذا قام الدليل الظني على حجّته، كذلك لم يكن الحال فيها كما ذكر وإن قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزله منزلته، فلا وجه إذا للاقتصار عليه، إذ الدليل الدال على حجّته هو الدال على حجّة الباقي، غاية الأمر أن يكون الدال على حجّته أمران الدليل القاطع العام والدال على حجّة غيره هو الأوّل خاصّة.

قلت: الحال حيثنّذ على ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الأمرين، بل المقصود أن قيام الدليل الظني على عدم حجّة غير الظنون الخاصّة قاض بسقوطها عن الحجّة، فإنّ تنزيل ذلك الدليل الظني منزلة القطع قاض بعدم حجّة غيرها من الظنون.

فإن قلت: إنّ يقع المعارضة حيثنّذ بين الظن المتعلّق بالحكم والظن المتعلّق بعدم حجّة ذلك الظن لقضاء الأوّل بالظن بأداء المكلف به القاضي بحصول الفراغ، وقضاء الثاني بالظن ببقاء الاشتغال ويتدافعان، ولا بدّ حيثنّذ من الرجوع إلى أقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط الأوّل رأساً.

قلت: لا مصادمة بين الظنين المفروضين أصلاً نظراً إلى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما أيضاً لوضوح إمكان حصول الظن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشريعة أو العلم به كما هو الحال في القياس

ونظائره وساق الكلام إلى أن قال:

فإن قلت: على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على حجية مطلق الظنون لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية إلى أن قال:

قلت: لا معارضة في المقام بين الدليلين حتى يكون ظنية أحدهما قاضية بسقوطه في المقام، بل نقول إن ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه على حسب ما مر بيانه، فإذا قام الدليل عليه لم يعارض ذلك ما يقتضيه الدليل المذكور إلى أن قال:

فإن قلت: إن قام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت، وأما مع قيام الدليل الظني عليه، فإنما يصح كونه مخرجاً عن موضوع القاعدة المقررة إذا كانت حجته معلومة وهي إنما تبتنى على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها إلى أن قال:

قلت: الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وإن كان المستند في حجيتها شيئاً واحداً وحيث، فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين حيث كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلاً قائماً على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل به إلى أن قال:

فإن قلت: إن العقل كما يحكم بحجية الأول إلى أن يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الأخير كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلاً على عدم حجية الأول، فليجعل الأول باعتبار حجته دليلاً على عدم حجية الثاني، إذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية، فأبي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الأول.

قلت: نسبة الدليل المذكور إلى الظنين على حد سواء لكن الظن الأول متعلق بحكم المسألة بالنظر إلى الواقع، والثاني متعلق بعدم حجية الأول، فإن

كان مؤدَى الدليل حجبة الظن مطلقاً لزم ترك أحد الظنّين ولا ريب إذن في لزوم ترك الثاني، فإنّه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجبة الظن مطلقاً، لا الظن المفروض وحيتّذ فلا ظنّ بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض، وأما إن كان مؤداه حجبة الظن، إلّا ما دلّ الدليل على عدم حجّيته، فلا مناص من الحكم بترك الظن الأول، إذ قضية الدليل المفروض حجبة الظن الثاني، فيكون دليلاً على عدم حجبة الأول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجبة الظن وساق الكلام في بيان عدم المعارضة إلى أن قال:

قلت: إن مقتضى الدليل المذكور حجبة الظن المتعلّق بالفروع، والظن المذكور إنّما يتعلّق بالأصول، حيث إن عدم حجبة الظنون المفروضة من مسائل أصول الفقه، فلا دلالة فيه إذن على عدم حجّيتها، فيندرج تلك الظنون حيثّذ تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجة قاطعة على حجّيتها.

قلت: أولاً إن مفاد الدليل المذكور حجبة الظن فيما انسَدَ فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه، ولا اختصاص له بالفروع وإن كان عقد البحث لها والمفروض انسداد سبيل العلم في هذه المسألة، وعدم المناس عنده في العمل.

وثانياً: إن مرجع الظن المذكور إلى الظن في الفروع، إذ مفاده عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة والإفتاء الذي هو من جملة أعمال المكلف فتأمل» انتهى كلامه المتعلّق بهذا الوجه.

ويتوجّه عليه أولاً: أن الظن بحجبة جملة من الأمارات الكافية في الفقه لا يلازم الظن بعدم حجبة غيرها من الأمارات ضرورة أن ما في أيدينا من الأمارات القائمة في المسألة الأصولية ليست ناطقة بذلك، والمهملة المرددة بين الكلّ والبعض تتجامع كلاً منهما، فكيف يكون الظن بحجبة بعض الأمارات نافية لحجبة غيرها حتّى يكون محلاً للوجه المذكور.

وثانياً: أنه على تقدير تسليم ذلك أو فرض هناك أمانة دالة على قضيتين موجبة وسالبة يدخل المسألة لا محالة في مسألة المانع والممنوع، كما هو صريح كلامه في المقام، وسيجيء أنه على تقرير الحكومة وحجية الظن في الأصول، كما في الفروع يلزم الأخذ بأقوى الأمرين والتقييد الذي ذكره في مقتضى الدليل سيجيء ما فيه.

وثالثاً: أنه لا مناص عن توجه السؤال الأخير فإنك ستسمع أن نتيجة المقدمات على الكشف والإهمال هي حجية الظن في خصوص الفروع على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، نعم قد ذكرنا أنه يمكن إثبات حجية الظن في الأصول بتقرير مقدمات في تعيين هذه المهمة لو لم يكن هناك معين لها بالنسبة إلى الفروع لكن على سبيل الإهمال لا الإطلاق كما ذكره، لكن كلامه ليس مبنياً على ذلك كما لا يخفى.

هذا وأما ما أفاده من الجواب الثاني عن السؤال الأخير فلو لا أمره بالتأمل الكاشف عن عدم تماميته عنده لذكرنا بعض ما فيه من أن الرجوع الذي ذكره إنما هو بالنسبة إلى الحكم الفرعي الظاهري لا الواقعي، الذي هو محل الكلام والبحث، فأين هذا منه، ثم ساق الكلام بعد ذكر الوجه الخامس الذي أقامه في قبال القول بحجية مطلق الظن في الفروع المبني على إهمال النتيجة ووجوب الاختصار على القدر المتيقن من الظنون والكلام في إثبات صفراء كما سيجيء تفصيل القول فيه في الأمر الثاني إلى أن قال: «السادس: أنه قد دلت الأخبار القطعية والإجماع المعلوم على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة، بل ذلك مما اتفقت عليه الأمة وإن وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة، وذلك مما لا ربط له بالمقام، وحيثئذ فنقول: إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع إليهما في الغالب تعين الرجوع إليهما على الوجه المذكور

حتملاً لما دلّ على الرجوع إليهما على ذلك وإن لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفية الرجوع إليهما تعيّن الأخذ به، وكان بمنزلة الوجه الأول وإن انسَدَّ سبيل العلم به أيضاً وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع إليهما لزوم الانتقال إليه والأخذ بمقتضاه وإن لم يفد الظن بالواقع تنزلاً من العلم إلى الظن مع عدم المناص عن العمل، وإلا لزم الأخذ بهما والرجوع إليهما على وجه يظنّ منهما بالحكم على أيّ وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع إليهما حينئذ، فينزّل إلى الظنّ وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق الظنّ المتعلّق بهما حجة، فيكون المتّبع حينئذ هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ منهما، وقد أطلّ الكلام في النقض والإبرام على ما ذكره وحاصله إجراء المقدمات في خصوص العمل بالكتاب والسنة دون الواقع بما هو واقع، وقد سلك هذا المسلك الشيخ المحقّق التستري قدس سره فيما تقدّم من كلامه في مسألة حجية نقل الإجماع واقتصر عليه في إثبات حجية الظنّ في خصوص الطريق، ولما كان غرض المحقّق المحشي قدس سره والمهم في نظره منع حجية مطلق الظنّ بالواقع كما يقوله جماعة، ويتأتّى ذلك بعدم التّعدي عن الظنّ الحاصل من الكتاب والسنة بالنظر إلى الواقع ولم يتعرّض لوجه تقديم الظنّ الأوّل على الثاني، فلا بدّ أن يكون الوجه فيه أحد الوجوه السابقة في كلامه فلا يعدّ هذا وجهاً مستقلاً في إثبات المقام وإن كان وجهاً مستقلاً في إثبات مرامه الذي عرفته، فيظهر الجواب عن الترتيب الذي زعمه بين الظنّين بملاحظة الجواب عن سائر الوجوه، كما أنّه يظهر الجواب عن هذا الوجه بملاحظة ما تقدّم في مسألة حجية الأخبار من حيث الخصوص فراجع هذا، مع أنّ ما أفاده قدس سره مضافاً إلى ما فيه من وجوه غير مخفية قد تقدّمت غير محصل المراد، فإنّ غرضه من ذلك إثبات حجية الأخبار الحاكية عن السنة قولاً

أو فعلاً أو تقريراً عند التأمل والأدلة القطعية القاضية بالرجوع إلى الكتاب والسنة لا تعرض لها بالنسبة إلى ما يحكى عنهما قطعاً بل لا تعرض لها بالنسبة إلى حجية ظواهرهما عند التحقيق وإن كانت حجة من حيث الخصوص عندنا كما تقدم تفصيل القول فيه في مسألة حجية ظواهر الكتاب فراجع.

وقال قدس سره: «السَّاعِ: أنه لا شك في كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلفاً بالإفتاء وأنه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم، ومن البين أن الإفتاء فعل كسائر الأفعال يجب بحكم الشرع على بعض الوجوه ويحرم على آخر فحيث إن قام عندنا دليل علمي على تميز الواجب منه عن المحرم، فلا كلام في تعيين الأخذ به ووجوب الإفتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة الإفتاء على الوجه الآخر وإن انسَدَّ سبيل العلم بذلك أيضاً تعين الرجوع في التميز إلى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الأقرب إلى الواقع، فإذا دار أمره بين الإفتاء بمطلق الظن أو بمقتضى الظنات الخاصة دون مطلق الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الأول والإقدام عليه بمجرد قيام الثاني، إذ هو ترك للظن وتنزّل إلى الوهم من دون باعث عليه.

فإن قلت: إن الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في حقنا وهو مفاد الظن بتعلّق التكليف بنا في الظاهر، فكيف يقال بالانفكاك بين الظن بالحكم والظن بتعلّق التكليف في الظاهر المرجّح للحكم والإفتاء.

قلت: إن أقصى ما يفيد الظن بالحكم هو الظن بثبوت الحكم في نفس الأمر وهو لا يستلزم الظن بجواز الإفتاء أو وجوبه بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الأمرين حسبما مرّ بيانه في الوجوه السابقة ألا ترى أنه يجوز قيام الدليل القاطع أو المفيد للظن على عدم جواز الإفتاء حيث إن دون أن يعارض ذلك الظن المتملّق بنفس الحكم، ولذا يبقى الظن بالواقع مع حصول القطع أو الظن

بعدم جواز الإفتاء بمقتضاء ودعوى أن قضية الظن بثبوت الحكم في الواقع هو حصول الظن بتعلق التكليف بنافي الظاهر والظن بجواز الإفتاء بمقتضاء، إلا أن يقوم دليل قاطع أو مفيد للظن بخلافه عريّة عن البيان، كيف وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الأمرين ولو مع انتفاء الدليل المفروض نظراً إلى احتمال أن يكون الشارع قد منع من الأخذ به، نعم لو لم يتم هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزماً للظن بتعلق التكليف في الظاهر.

فإن قلت: إن مجرد قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل حيثئذ بالرجوع إلى الظن.

قلت: الكلام حيثئذ في مقتضى حكم العقل، فإن ما يقتضيه العقل توقّف الإفتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل إلى الظن به ومجرد الظن بالواقع لا يقتضيه مع قيام الدليل الظني على جواز الإفتاء بظنيات مخصوصة، نعم إن لم يتم دليل ظني على الرجوع إلى بعض الطرق ممّا يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الأحكام، وكانت الظنون متساوية من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع وجواز الإفتاء بكلّ منها لوجوب الإفتاء حيثئذ وانتفاء المرجح بينها، وأما مع قيام الدليل الظني، فلا ريب في عدم جواز الرجوع إلى مطلق الظن بالواقع، والحاصل أن الواجب أولاً بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجوّز للإفتاء هو الأخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الإفتاء سواء أفاد الظن بالواقع أو لا، ومع انسداد سبيل الظن به يؤخذ بمقتضى الظن بالواقع ويتساوى الظنون حيثئذ في الحجية ويكون ما قرّرنا دليلاً قاطعاً على جواز الإفتاء بمقتضاها انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سره.

وأنت خبير بأن المدعى الواحد لا يختلف باختلاف التعابير، ضرورة أن

مقابل العمل بالواقع، فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالاً وإنما يوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعاً لو لم يأخذ فيه تحققه على وجه الامتثال فكذلك سلوك الطريق المجمعول مطلقاً، فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعاً وإن لم يعلم بحصوله، بل ولو اعتقد عدم حصوله. وأما العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة، فلا يتحقق في شيء منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.

الواجب على المفتي في كل زمان الإفتاء بالأحكام الواقعية، أو الظاهرية من الطرق المقررة لها، وهذا مما لم يختلف فيه أحد وإنما الاختلاف في الطرق والقائل بحجية مطلق الظن يقول إن الطريق للأحكام مطلق الظن المتعلق بها بحسب الواقع فقط، أو هو مع الظن المتعلق بها بحسب الظاهر على الاختلاف وإن نتيجة مقدمات الانسداد بحكم العقل ذلك لا خصوص الثاني على ما تقدم تفصيل القول فيه، ودعوى كون الطريق خصوصه محتاجة إلى الإثبات، فلا بد من أن يتمسك له ببعض الوجوه السابقة فلا يكون هذا الوجه دليل مستقلاً على المدعى، هذا مع أن ما أفاده في بيان تسليم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بجواز الإفتاء بقوله نعم لو لم يرقم هذا الاحتمال إلخ غير محصل المراد، إذ مع انتفاء احتمال المنع يقطع بحجية الظن بالخصوص، فيحصل القطع بجواز الإفتاء فيخرج عن مفروض البحث، لا أنه يظن بجواز الإفتاء مع انتفاء هذا الاحتمال، فلعله سهو من قلمه الشريف أو غلط من الناسخ فلا تغفل.

ثم إنه لو بني في المسألة على الاستدلال بهذا الوجه أمكن الاستدلال بنظيره بالنسبة إلى ما دل على وجوب على الحاكم في الأحكام الكلية الإلهية، لا في الشبهات الموضوعية، فإن وجوب القضاء على المجتهد في الشبهات الحكمية نظير وجوب الإفتاء عليه ثابت بالأدلة القطعية حرفاً بحرف.

فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمة إلا إذا ثبت حجية ذلك الظن، وإلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف.

ومنشأ ما ذكره قدس سره تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع، الذي هو سبب تام لبراءة الذمة، فيكون هو أيضاً كذلك، فيكون الظن بالسلوك ظناً بالبراءة بخلاف الظن بالواقع، لأن نفس أداء الواقع ليس سبباً تاماً للبراءة حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة، فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي.

وأنت خبير بأن الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقة فعلاً، إلا بعد العلم به تفصيلاً، وإلا فسلوكه أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه، مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف، ولذلك أطلنا الكلام في أن سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع، لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع.

ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بأحدهما في مقابل المتعلق بالآخر، فدعوى أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن بإتيان الواقع فاسدة.

هذا كله مع ما علمت سابقاً في رد الوجه الأول من إمكان منع جعل الشارع طريقاً إلى الأحكام وإنما اقتصر على الطرق المنجعة عند العقلاء وهو العلم، ثم على الظن الاطمئنائي.

ثم إنك حيث عرفت أن مآل هذا القول إلى أخذ نتيجة دليل الإنسداد بالنسبة إلى المسائل الأصولية وهي حجية الأمارات المحتملة للحجية، لا

بالنسبة إلى نفس الفروع، فاعلم أن في مقابله قولاً آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدست أسرارهم وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية أعني حجية الأمارات المحتملة، وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه أنه ذهب إليه فريق، وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الأصولية إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم أن بعض من لا خبرة له لما لم يفهم من دليل الانسداد، إلا ما تلقن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين ردّ القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين من حجية الظن في الطريق لا في نفس الأحكام بمخالفته لإجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية كصاحب القوانين وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية، فالقول بعكس هذا خرق للإجماع المركب.

ويدفعه أن المسألة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الإجماع المركب، مع أن دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة^(١) بشيعة جداً، بل المسألة عقلية، فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعيين الطرق، فلا

(١) مراده ممّا أفاده أنّه لو كان الكلام في المسألة في أنّ المجعول الشرعي في حقّ المكلفين في زمان الانسداد ما إذا أمكن دعوى الإجماع فيها مركّباً أو بسيطاً في وجه مع قطع النظر عن الجواب الثاني الرّاجع إلى عدم إمكان الاطلاع على أقوال العلماء مع عدم عنوان المسألة في كلماتهم، إلّا على وجه الاجتهاد والحدس الذي لا يفيد في شيء، وأمّا لو كان البحث في المسألة فيما يحكم به العقل في طريق إطاعة الأحكام الشرعية المنسدة فيها باب العلم، وأنّه هل يحكم بحجّية الظن في خصوص الواقع أو الطّريق أو هما معاً، فلا معنى لدعوى الإجماع فيها بسيطاً أو مركّباً فتدبّر.

معنى لرده بالإجماع المركب، فلا سبيل إلى رده إلا بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها كما عرفته منا أو فيها في ضمن مطلق الأحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا

الأمر الثاني نتيجة دليل الانسداد قضية مهمة أو كلية

وهو أهم الأمور في هذا الباب أن نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهمة^(١) من حيث أسباب الظن، فلا يعم الحكم لجميع الأمارات الموجبة

(١) عنوان المسألة في الإهمال والكلية من حيث خصوص الأسباب، مع أنه يتكلم قدس سره بعد ذلك فيهما من حيث الموارد والمراتب أيضاً لعله من جهة كون البحث في المسألة من حيث الأسباب هو المقصود الأهم المذكور في كلمات أكثر المتعرضين للمسألة، وإلا فلا خصوصية للأسباب قطعاً، نعم هنا كلام آخر في عموم النتيجة لغير الأحكام الإلزامية لم أر التعرض له في كلماتهم، لكنك قد عرفت سابقاً أن تقرير الدليل على ما في كتب القوم المتداول في ألسنتهم بوجوه وعبارات مختلفة لا يقتضي حجية الظن بالنسبة إلى غير الأحكام الإلزامية قطعاً من غير فرق بين تقرير الحكومة والكشف، لأن العلم بالواجبات والمحرمات وبناء التكليف بالنسبة إليهما وعدم جواز الرجوع إلى الأصول النافية وعدم وجوب الاحتياط أو ما يوافقه من الأصول من جهة لزوم الحرج لا يقتضي حجية الظن بالنسبة إلى الاستحباب والكرامة فضلاً عن الإباحة، بل لو دار الأمر في جزئية شيء للعبادة مع العلم برجحانه وقامت الأمانة على استحبابه، لا يمكن الحكم بمقتضاها وترتيب آثار المستحب على الفعل المفروض، اللهم إلا أن يتشبت بذيل الإجماع المركب وعدم القول بالفصل كما قيل، أو الأولوية كما زعم، وهما كما ترى، أو يقرر الدليل بوجه آخر قد عرفته في طي كلماتنا السابقة وهو إجراؤه في جميع الأحكام من حيث

تعلّق غرض الشارع بحفظها وإبقائها بقاء الشريعة، وهذا لا فرق فيه بين الأحكام الإلزامية وغيرها من الأحكام، فإن تمّ فهو وإلاّ أشكل الأمر على القائلين بحجية الظنّ من جهة دليل الانسداد المعروف أو لزوم دفع الضرر ونحوهما ممّا أقاموه لحجية الظنّ المطلق، فليكن هذا في ذكر منك لعلّه ينفعك فيما بعد.

ثم إنّ المراد من الإهمال في المقام من أيّ جهة يبحث عنها من حيث الإهمال ليس ما يتوهّم من عدم العلم بالعنوان الذي يحكم به العقل، بل المراد منه العنوان المعين الذي يجامع العموم والخصوص في قبال العنوان الذي ينطبق على العموم يقيناً أو الخصوص كذلك كيف وحكم العقل ولو كان بمعنى الإدراك، لا يجامع المهمة بالمعنى المعروف، ألا ترى أنّه على الكشف يحكم بإهمال النتيجة كما ستقف عليه، والمراد به أنّه يحكم العقل بأنّه يجب على الشارع جعل ما به الكفاية في الاستنباط من الأمارات الظنية، فإن كان ما به الكفاية متعدّداً لا يحكم بوجوب جعل الجميع وإن كان محتملاً كما لا يحكم بوجوب جعل بعض الخصوصيات ليس إلّا، وإن كان البعض متيقناً فالمقابل للمهمة أعمّ من القضية العامة الحقيقية التي هي معيّنة في ضمن الجميع والخاصة المنطبقة على بعض معيّن، نعم لو كان عقد المسألة من حيث عموم النتيجة وعدمها دخل القسم الثاني في الثاني، ومن هنا قد عبّر قدس سره عن مقابل المهمة بالمطلقة تارة وبالكلية أخرى وبالمعينة ثالثة، كما ستقف عليه وليكن هذا في ذكر منك، فإنّ كلام شيخنا قدس سره في هذا الأمر لا يخلو عن تشويش واضطراب على ما في الكتاب مع كثير اهتمامه بشأنه وإن كان المراد واضحاً سيّما بعد ما نسمعك من البيانات التي سمعناها منه قدس سره مراراً في مجلس البحث وغيره، وقد كان باتياً على تغيير عبارة الكتاب في الأمر الثاني في كثير من مواضعه، وقد دعي فأجاب قبله جزاء الله عن الدّين وأهله وعنا خير الجزاء وأسكنه بحبوبات جنانه وحشره الله مع محمّد وآله الطيّبين الطّاهرين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

للظن، إلا بعد ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركب، أو غير ذلك أو قضية كلية لا تحتاج في التعميم إلى شيء، وعلى التقدير الأول فهل يثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت، وعلى التقدير الثاني أعني كون القضية كلية فكيف توجه خروج القياس، مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فهنا مقامات.

المقام الأول: في كون نتيجة دليل الإسناد مهمة أو معينة

والتحقيق أنه لا إشكال^(١) في أن المقدمات السابقة التي حاصلها بقاء

(١) قد يجري دليل الإسناد في كل مسألة يحتمل فيها الحكم الإلزامي في نفسها من دون ملاحظة انضمامها بسائر المسائل التي فرض فيها العلم الإجمالي بأحكام إلزامية كثيرة تبلغ حد الشبهة المحصورة سواء كان الشك فيها في التكليف أو المكلف به، مع إمكان الاحتياط في كل واحد منهما أو لا معه، مع وجود الحالة السابقة في كل واحد بحيث يلاحظ في حكمه أو لا معه، وقد يجري في مجموع المسائل، التي علم بوجود الأحكام الإلزامية فيها وإن لم يكن كل مسألة من دون ملاحظة الانضمام مورداً للعلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، فإن جرى على الوجه الأول، فلا إشكال في عدم الفرق وعموم النتيجة بحسب كل خصوصية تفرض، أما بحسب المورد وخصوصية المسائل فواضح لا يحتاج إلى البيان، لأن المفروض جريان الدليل في كل مورد ومسألة، وأما بحسب الأسباب فلاه وإن أمكن اجتماع أسباب متعددة للظن في مسألة، إلا أنه لما كانت نتيجة المقدمات على ما أسمعتك مراراً واستسمعه حجة الظن الشخصي، ولا يعدل عنه إلى الظن النوعي، إلا بعد فرض إسناد بابه ولا يمكن تأثير كل واحد في حدوث ظن بالنسبة إلى مسألة شخصية، ضرورة استحالة اجتماع الأمثال كالأضداد وإن حدثت من اجتماعها المرتبة القوية من

الظن التي هي شخص واحد حقيقة وإن كانت واجدة للمرتبة الضعيفة بمعنى وجدانها لذاتها، لا وجدانها لها بحدّها، وإلا لرجع إلى اجتماع المثليين، وهذا معنى وجدان القوي للضعيف، لا ما يتوهم من كون الضعيف موجوداً في ضمن القويّ ومعه بوصفه كما هو واضح فلا محالة لا يتحقّق اجتماعهما بوصف السبب الفعلي للظن فلم يتعدّد السبب حقيقة وإنّما تعدّد المقضيات والعلل الناقصة.

فإن شئت قلت: الحجّة الظنّ الشخصي والفعلي الموجود في المسائل ولا يمكن تعدّده في المسألة الشخصية، فإذا لم يتعدّد كان الدليل على تقرير الكشف أيضاً قاضياً بحجّيته كتقرير الحكومة على ما يقتضيه قضية الانحصار، فالمستكشف على تقرير الكشف وإن كان جعل ما به الكفاية، إلا أنّه إذا فرض الانحصار، فلا محالة ينطبق على ما هو الموجود فكلّ سبب وجد في المسألة وأثر في وجود الظنّ فهو حجّة لا محالة، ومن هنا يعلم أنّه على هذا التقدير لا مناص من لزوم إشكال خروج القياس إذا فرض استناد حصول الظنّ به مستقلاً، بل فرض دخله في السبب بمعنى كونه جزءاً له ولا يأبى كلام شيخنا قدس سره فيما أفاده بقوله وعلى التقدير الثاني أعني كون القضية كلّية فكيف توجيه خروج القياس إلى آخره لهذا الفرض، فإن النتيجة كلّية عامّة فيه أيضاً، فإنّ المفروض الحكم بحجّة كلّ ظنّ من أيّ سبب حصل في المسألة، فإذا حصل من القياس فكيف يمكن الحكم بعدم حجّيته، مع أن الفرض حصول الظنّ منه والقول بانفتاح باب العلم في المسألة بملاحظة الدليل القطعيّ القائم على عدم حجّيته يرجع إلى ما ذكره في التفصّي عن الإشكال من جهة خروجه فافهم.

وأما بحسب المرتبة وعدم الفرق بين القويّ والضعيف، فلما عرفت من استحالة اجتماعهما، نعم يمكن أن يقال بناء على الفرق بينهما، فيما سيجيء من القسم الثاني أنّه لا بدّ أولاً فيما أمكن تحصيل القويّ وإن لم يمكن تحصيله

فَالضَّعِيفُ حِجَّةٌ، وَهَذَا كَمَا تَرَى لَا يَرْجِعُ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ بِمَعْنَى عَدَمِ حِجَّةِ الضَّعِيفِ رَأْسًا وَإِنْ رَجَعَ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا فِي الْجُمْلَةِ، وَعَدَمِ حِجَّةِ الضَّعِيفِ عِنْدَ التَّمَكُّنِ مِنْ تَحْصِيلِ الْقَوِيِّ فِي الْمَسْأَلَةِ فَافْهَمْ وَاعْتَظْ.

ثُمَّ إِنَّهُ قَدَسَ سِرُّهُ اسْتَظْهَرَ هَذَا الْوَجْهَ مِمَّا أَفَادَهُ الْمُحَقِّقُ الْقَمِيَّ قَدَسَ سِرُّهُ فِي الْقَوَانِينِ فِي بَعْضِ كَلِمَاتِهِ، فَإِنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً مُضْطَرِبَةً فِي بَيَانِ هَذَا الْمَرَامِ لَكِنْ بَعْضُهَا ظَاهِرٌ فِيمَا أَسْنَدَهُ إِلَيْهِ كَمَا سَتَقِفُ عَلَيْهِ، وَلَا يَأْبَى مِنَ الْقَوْلِ بِذَلِكَ، فَإِنَّهُ مِمَّنْ شَدَّ أَسَاسَ حِجَّةِ الظَّنِّ الْمَطْلُوقِ فِي الْأَزْمَنَةِ الْمُتَأَخِّرَةِ وَأَحْكَمَهُ وَإِنْ سَبَقَهُ إِلَى ذَلِكَ شَيْخُهُ وَأُسْتَاذُهُ الْفَرِيدُ الْمُحَقِّقُ الْأُسْتَاذُ الْبَهْهَانِيُّ الْمُؤَسَّسُ لِهَذَا الْقَانُونِ حَقِيقَةً وَفَاقًا لِشَرِيكِهِ فِي التَّلَمُّذِ السَّيِّدُ السَّنْدُ الْمَبِيرُ سَيِّدُ عَلِيِّ صَاحِبِ الرِّيَاضِ، فَإِنَّهُ قَدْ أَفْرَدَ رِسَالَةً فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَأَشْرَحَ الْقَوْلَ فِيهِ، وَتَبَعَهُمْ جَمَاعَةٌ مِمَّنْ تَأَخَّرَ مِنْ تِلَاذَتِهِمْ وَغَيْرِهِمْ، إِلَّا أَنِّي لَمْ أَرَ مِثْلَ الْمُحَقِّقِ الْقَمِيَّ قَدَسَ سِرُّهُ وَقَدَّسَ اللَّهُ أَسْرَارَهُمْ فِي الْإِصْرَارِ وَتَكْثِيرِ الْقَوْلِ فِيهَا، بَلْ قَدْ لَا يَأْبَى بَعْضُ كَلِمَاتِهِ مِنَ الْقَوْلِ بِحِجَّةٍ مُطْلَقِ الْظَّنِّ فِي زَمَانِ انْفِتَاحِ بَابِ الْعِلْمِ، حَيْثُ إِنَّهُ ذَكَرَ فِي مَطَاوِي كَلِمَاتِهِ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ دَفْعُ الضَّرَرِ الْمَظْنُونِ وَاجِبًا وَدَفْعُ الْمُحْتَمَلِ مِنْهُ غَيْرُ وَاجِبٍ بِحُكْمِ الْعَقْلِ فَلَنَّا بِحِجَّةٍ مُطْلَقِ الْظَّنِّ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ أَيْضًا إِلَى فِي زَمَانِ انْفِتَاحِ بَابِ الْعِلْمِ، فَإِنَّهُ زَعَمَ أَنَّ مَبْنَى وَجُوبِ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ فِي الْمَسْأَلَةِ عِنْدَ التَّمَكُّنِ هُوَ خُصُوصُ حُكْمِ الْعَقْلِ مِنْ جِهَةِ حُكْمِهِ بِوَجُوبِ دَفْعِ الضَّرَرِ الْمُحْتَمَلِ الَّذِي مَنَعَهُ، وَإِنْ ذَكَرْنَا فِي مَطَاوِي كَلِمَاتِنَا السَّابِقَةِ أَنَّ لِرُومِ دَفْعِ الضَّرَرِ الْمُحْتَمَلِ الْآخَرِيِّ مِمَّا يَحْكُمُ بِهِ ضَرُورَةُ الْعَقْلِ، وَهُوَ مَبْنَى وَجُوبِ النَّظَرِ فِي الْمَعْجِزَةِ، بَلْ مَبْنَى وَجُوبِ شُكْرِ الْمَنْعَمِ الْمُبْتَنَى عَلَيْهِ وَجُوبِ مَعْرِفَتِهِ فِي وَجْهِهِ، مُضَافًا إِلَى عَدَمِ انْحِصَارِ دَلِيلِ وَجُوبِ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ فِي الْقَاعِدَةِ الْمَذْكُورَةِ، بَلْ هُوَ مِمَّا قُضِيَ بِهِ الْأَدَلَّةُ الثَّلَاثَةُ عَلَى وَجْهِ الْإِرْتِيَابِ فِي دَلَالَتِهَا بَلْ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مَشْهُونَانِ مِنْهُ، كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ لِمَنْ رَاجَعَ إِلَيْهِمَا، إِلَّا أَنِّي لَا أَظُنُّ أَنَّ

هذا الكلام ممّا يعتقده به قدس سره، بل ذكره وجها في المسألة، فإنّ القول بذلك خلاف الإجماع يقيناً وهو أجلّ شأن من أن يخفى عليه الإجماع، بل قد عرفت كون الكتاب والسنة مشحونين به وهما بمنظر ومسمع منه قدس سره وتنزيل تمام ما ورد في ذلك على الأصول، مع أنّ جملة منها صريحة في الفروع كما ترى، بل سيجيء أنّ ما استظهره شيخنا قدس سره في المقام وإن ساعده بعض كلماته، إلا أنّ اعتقاده بذلك ومصيره إليه محلّ تأمل، فإنّه وإن أبطل الرجوع إلى البراءة لعدم الدليل عليه بعد قيام الظنّ بخلافه فالرجوع إليها مشروط بعدم قيام الظنّ فهو مانع عنها، كما أبطل وجوب الاحتياط أيضاً بعدم المقتضي، فإنّ العلم الإجمالي وإن بلغ حدّ الشبهة المحصورة لا يؤثر في وجوب الاحتياط عنده فهما كما ترى ظاهراً فيما استظهره منه قدس سره، إلا أنّ لازم هذا القول أنّه لو فرض انفتاح باب العلم في جميع المسائل، إلا في مسألة شخصيّة لحكم بحجّة الظنّ المطلق فيها وإن لم تكن ثمرة غيره بين هذا الوجه والوجه الثاني بناء على الحكومة، إلا بالملاحظة عند التحقيق في زمان الانسداد، إلا فيما عرفت من التعميم من حيث المرتبة على الوجه، الذي عرفته على هذا الوجه وعدم التعميم على الوجه المذكور على الوجه الثاني، وأمّا التعميم من جهتي الأسباب والموارد فثبت على تقرير الحكومة أيضاً كما ستقف عليه، ولا أظنّ التزامه بهذا اللازم وإن لم يكن بعيداً كلّ البعد من طريقته.

ثمّ إنّ ظهور الوجه من صاحبي الزبدة والمعالم من جهة استنادهما في إبطال البراءة بعدم حصول الظنّ منها في مقابل خبر العادل، وهذا كما ترى لا فرق فيه بين ملاحظة الانضمام والانفراد، فيلزمهما القول بحجّة الخبر لو فرض انفتاح باب العلم في غالب المسائل أيضاً وإن لم يظنّ التزامهما به إذا كان امتداداً في الحجّة إلى دليل الانسداد وإن كانا قائلين به من جهة سائر ما أقاموه على حجّة الخبر، بل

يلزمهما القول بحجية مطلق الظن كذلك نظراً إلى اقتضاء دليل الانسداد، الذي أقاموه لإثبات حجية الخبر بخصوصه لحجية مطلق الظن من غير خصوصية للخبر وإن لم يعتقدوا هذا الاقتضاء فذهبوا إلى حجية الخبر بخصوصه مستندين إلى هذا الدليل المقتضي لحجية غيره، هذا لكنك قد عرفت أن استظهار هذا الوجه منهما ليس مبنياً على اقتضاء دليلهما لحجية مطلق الظن، بل على تقدير قصر الاقتضاء في الخبر صح الاستظهار المذكور أيضاً.

هذا ثم إن ما أفاده قدس سره للتعميم من جميع الجهات والخصوصيات على هذا الوجه بقوله: (وهذا ثابت بالإجماع والعقل) قد يناقش فيه من حيث التمسك بالإجماع في المسألة، مع أنه شنع على المتمسك به في رد القول بتخصيص نتيجة الدليل بالظن في الطريق بكون المسألة عقلية مستحدثة، فكيف يدعي الإجماع فيها وقد يدفع المناقشة بأن الغرض من الإجماع في كلامه ليس الإجماع الاصطلاحي، بل معناه اللغوي وهو الاتفاق فيكون المراد اتفاق العقلاء لا خصوص المتشركة، بل يمكن أن يقال إنه ليس في مقام الاستدلال، بل غرضه كون التعميم أمراً مسلماً فتأمل.

ثم المراد ليس الاطلاع الحسي على حصول الاتفاق، حتى يتوجه عليه بأن المسألة من المستحدثات، كيف وأكثرهم ذهبوا إلى حجية الظنون الخاصة في الأحكام، بل المراد الحدس بأن المسألة كذلك عندهم قطعاً على تقدير ذهابهم إلى حجية الظن المطلق وإجرائهم له في كل مسألة فتأمل.

ثم إن لازم إجراء الدليل في كل مسألة وإن كان ما ذكر، إلا أنه لا ريب في بطلانه فإن اعتبار الأصول حسبما عرفت وتعرفه ليس مشروطاً بحصول الظن منها أو قيام الظن الغير المعبر على خلافها من غير فرق بين الخبر وغيره، كما أنه لا إشكال في وجوب الاحتياط في مفروض البحث بالنظر إلى قاعدة وجوب دفع

الضرر المحتمل ألتي هي مبني وجوب الاحتياط في جميع موارد وجوبه، فيجب البناء عليه لو لا ما عرفت ممّا أقاموه على عدم وجوبه في خصوص المقام والقول بأن المفروض ملاحظة كلّ مسألة مستقلة من دون أن يلاحظ انضمامها بغيرها من المسائل، فلا مقتضي لوجوب الاحتياط على هذه الملاحظة، فإن العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية إنّما هو في مجموع الوقائع لا في كلّ واقعة فاسد جداً، ضرورة أنّ عدم الملاحظة لا يوجب تغيير الواقع، ضرورة وجود العلم الإجمالي فيما بأيدينا من الوقائع وملاحظة كلّ واقعة مستقلة، لا يوجب الحكم بالبراءة، وإلاّ أمكن سلوكه في جميع موارد وجوب الاحتياط فالثمرة إنّما تظهر فيما لو فرض انفتاح باب العلم في الغالب، لا في مفروض المقام.

هذا كلّه فيما لو أجرى الدليل على الوجه الأوّل وإن أجرى على الوجه الثاني فالحكم باقتضائه للتعميم من جميع الجهات والخصوصيات أو التعيين كذلك، وإثبات الحجية معيّناً في ضمن بعض الأشخاص والنفي عن غيره بالنسبة إلى كلّ خصوصية أو التعميم من بعض الجهات والتعيين من آخر أو الإهمال كذلك، لا يستقيم بمجردّه، بل لا بدّ من أن يلاحظ أنّه يقرّر على وجه الكشف أو الحكومة، وإلاّ فالنتيجة من دون أن يلاحظ أحد الأمرين هي حجية الظن في الجملة فتأمل.

وعليه يحمل قوله وهذا المقدار لا يثبت، إلّا وجوب العمل بالظن في الجملة من دون تعميم بحسب الأسباب، ولا بحسب الموارد، ولا بحسب مرتبة الظن فالمراد بقوله في الجملة أعمّ من المهملة، حتّى لا يتنافى حكمه بالتعميم من بعض الجهات المذكورة على التقريرين كالموارد، فإنّه وإن استند في ذلك إلى الإجماع على تقرير الكشف فلا يكون النتيجة عامّة مع قطع النظر عنه، إلّا أنّه لا بدّ من أن يحمل العبارة على ما ذكرنا ومع ذلك كلّه لا يخلو عن مناقشة ظاهرة، وعلى كلّ تقدير إذا أجرى الدليل في مجموع الوقائع والمسائل، فلا يخلو الأمر إمّا أن يقرّر

على وجه الكشف أو الحكومة، والمراد بالأول أن يستكشف العقل بملاحظة بقاء التكليف بالمشتبهات وانسداد باب العلم والظن الخاص وعدم جواز الرجوع إلى الأصول وعدم وجوب الاحتياط فيها بانضمام الحكم بأن التكليف بلا طريق لا معنى له وإن جعل غير الظن في الفرض نقض للغرض من حيث كونه أقرب إلى الواقع من غيره وغالب الإيصال بالنسبة إليه، بل لا قرب في غيره من الشك والوهم عن كون الظن حجة عند الشارع وأنه أمر بسلوكه وبالتالي أن يحكم العقل حكماً إنشائياً بوجوب سلوك الظن الشخصي بالحیثة المذكورة بعد فرض دوران الأمر بينه وبين غيره بملاحظة المقدمات التي عرفتها عند تقرير دليل الإسناد من غير أن يوجب شيئاً على الشارع أولاً فالعنوان والموضوع الأولي في حكم العقل وإن كان واحداً إدراكاً وإنشاءً وهو كون الظن أقرب إلى الواقع، إلا أن الفرق بالإدراك والإنشاء ولا يتوهم أنه بناء على قاعدة التلازم يستكشف عن حكم الشارع بحجية الظن على تقدير الحكومة أيضاً فيتحد التقريران، ضرورة ثبوت الفرق بين كون المدرك أولاً حكم الشارع بحجية الظن وكونه مستكشفاً عن الحكم الإنشائي للعقل، وإلا ارتفع الفرق بينهما في جميع الموارد، إذ بناء على الملازمة يكون حكم العقل في جميع موارد حكمه كاشفاً عن حكم الشارع على طبقه، ومن هنا وقع الخلاف في كون الحكم الإنشائي للعقل كاشفاً عن حكم الشارع كما ذكر في محله، ولم يخالف أحد حتى الأشاعرة في إدراك العقل لحكم الشارع في كثير من الموارد، كما في المفاهيم والاستلزامات العقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد ونحوهما.

وبالجملة لا إشكال في التوهم المذكور كما لا إشكال في فساد توهم كون حكم الشارع بحجية الظن على الكشف ملازم لحكم العقل بها من جهة عكس قاعدة التلازم، فيتحد التقريران أيضاً، ضرورة أن محله في غير الإدراكات العقلية، فإن حكم العقل بمعنى تصديقه للشارع لا يعقل استكشافه عن حكم الشارع بعد

فرض كون المدرك له ابتداء العقل كما هو ظاهر فافهم.

ثم إن قبح عقاب الشارع عند مخالفة الظن للواقع في حكم العقل كحسن عقابه على مخالفة الواقع عند مصادفته له في حكم العقل مشترك بين التقريرين، فإنهما من اللوازم العقلية لحجية الظن من غير فرق بين الإدراك والإنشاء ويمثل ما ذكرنا ينبغي تحرير المراد من التقريرين وبيان الفرق بينهما لا بما أفاده قدس سره في الكتاب، فإنه من جهة خفاء دلالاته على المراد ربما يرد عليه بعض المناقشات، فإن المراد من قوله في بيان تقرير الكشف، وأنه لا يعاقب على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه بيان له بذكر اللازم العقلي الأعم حقيقة على ما عرفته فربما يناقش فيه من هذه الجهة، كما أن المراد من قوله في بيان هذا التقرير، فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل ليس التعبد بمعنى عدم ملاحظة الطريقة فيه، كيف وقد عرفت كونها عنواناً للحكم في المقام على التقريرين، بل بالمعنى المراد منه في تعبد الشارع بغير العلم المذكور في محله فالمراد منه أمر الشارع بالعمل بالظن ابتداء بحيث كان الاستناد إلى أمره وإن كان مستكشفاً من حكم العقل بمعنى الإدراك في قبال أمر العقل بالعمل به ابتداء وإن كان مورداً لإمضاء الشارع كما أن المراد من قوله في بيان تقرير الحكومة بمعنى حسن المعاقبة على تركه حسن العقاب على مخالفته الواقع المترتبة على ترك العمل بالظن عند مصادفته للواقع، فيرجع إلى بيانه بذكر اللازم الأعم حقيقة كيف وإرادة ظاهره مما لا معنى له، وخلاف صريح ما أفاده بعد ذلك عن قريب من كون الحكم العقلي المذكور إرشادياً، لا يترتب على موافقته ومخالفته من حيث موافقته ومخالفته شيء، كما أن المراد من قوله بعد القضية المذكورة وقبح المطالبة بأزيد منه بيان اللازم حقيقة من جهة عدم وجود الأزيد بعد فرض بطلان وجوب الاحتياط كما هو ظاهر.

ثم إنك قد عرفت من مطاوي ما ذكرنا أن حكم العقل على تقرير الحكومة

وإن كان كاشفاً عن حكم الشارع، إلا أنه لا تعلق له بتقرير الكشف حتى يتجه التقريران وترتفع التمرة المقصودة المترتبة عليهما في المقام، فإن حكم الشارع المنكشف من إنشاء العقل بقاعدة التلازم تابع لحكم العقل من حيث العموم والخصوص بخلاف حكمه الابتدائي وإن أدركه العقل، فإنه تابع لما هو المناط والموضوع له في نظر الشارع، كما أنه تابع له من حيث المناط والكيفية، فإذا كان حكم العقل بوجوب العمل بالظن من حيث كونه كاشفاً عن الواقع ومرادة له، فلا محالة يكون حكم الشارع المنكشف عن حكم العقل بوجوب العمل بالظن بعنوان الطريقة والمرآتية، فيكون إيجاب الشارع له كإيجاب العقل حكماً غيرياً إرشادياً إذا العنوان الذي أوجب حكم العقل به تابع للواقع، فلا يصح إلا للطلب الغيري وهذا بخلاف حكمه الناشئ من المفسدة في الفعل أو المصلحة فيه، فإنه وإن كان إرشادياً دائماً لعدم تصوّر الطلب المولوي من العقل، إلا أنه مستتبع لطلب مولوي من الشارع وكاشف عنه لقاعدة التلازم بين الحكمين في المورد القابل للطلب المولوي، فليس في المقام انفكاك لحكم الشارع عن العقل بل حكم الشارع موجود على نحو حكم العقل إلا أن المورد لما لم يكن قابلاً للطلب المولوي من الشارع، فلا محالة يكون حكم الشارع أيضاً إرشادياً غيرياً بل الحكم الشرعي المستكشف على تقرير الكشف أيضاً، لا يكون إلا غيرياً.

ومن هنا حكمنا سابقاً باتحاد عنوان وجوب العمل بالظن على التقريرين وهذا بخلاف حكمه المستكشف عن التحسين والتقيح العقلين، ثم لو أريد من القاعدة كون حكم العقل الإنشائي كاشفاً عن حكم شرعي مولوي لصح الحكم بالانفكاك في المقام، فالمقام نظير حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية الكاشف عن حكم الشارع بهما، فإن عنوان الإطاعة وإن كان حسناً ذاتاً في حكم العقل وليس حسنه من جهة وجود مصلحة في فعل الواجب الذي ينطبق عليه الإطاعة إذا أتى به

بداعي امتثال أمر الشارع، بل ربما يكون وجود المصلحة في الفعل متقومة بالعنوان المذكور كما في التعدييات، إلا أنه ليس قابلاً لتعلق الإرادة المولوية به من الشارع في قبال الإرادة المولوية المتعلقة بالفعل من الشارع بحيث يكون للشارع مثلاً في الواجبات إرادتان حتميتان مولويتان إحداهما تعلقت بذات الواجب، والثانية تعلقت بفعل المأمور به من حيث كونه مأموراً به إذا أتى به بداعي امتثال أمر الشارع الذي هو معنى الإطاعة المتأخرة عن الأمر، ومن هنا لا يمكن إرادتها من الأوامر المتعلقة بالأفعال، ضرورة لزوم التسلسل على تقدير كون الأمر المتعلق بإطاعة الأوامر المولوية الشرعية الصادرة من الشارع أمراً مولوياً فالإطاعة وإن كانت حسناً ذاتاً، إلا أنها غير قابلة لتعلق الأمر المولوي بها للزوم التسلسل ومن هنا قيدنا التلازم بين حسن الفعل ووجوبه شرعاً بالوجوب المولوي بما إذا كان المورد قابلاً فانفكاك الطلب المولوي قد يكون من جهة كون الشيء مطلوباً للغير في حكم العقل، وقد يكون من جهة عدم قابلية المحكوم به في الحكم العقلي الإرشادي لتعلق الخطاب المولوي به وإن كان حسناً ذاتاً كما في الإطاعة، فالإطاعة وإن كانت واجبة بإرادة مستقلة غير الإرادة المتعلقة بفعل الواجبات، إلا أنها ليست مرادة بإرادة مولوية في قبال الإرادة المتعلقة بفعل الواجب، فالإرادة المنفصلة بالنسبة إلى الإطاعة في كلام شيخنا قدس سره هي الإرادة المولوية التشريعية، لا مطلق الإرادة ضرورة عدم كون الأمر الإرشادي منسلخاً عن معنى الطلب والوجوب، فيكون إخباراً كما توهمه جمع من أفاضل معاصرينا أو قارب عصرنا.

فلتخصّص ممّا ذكرنا أنّ إيجاب الشارع للعمل بالظن في زمان الانسداد المستكشف من حكم العقل إنشاء أو إدراكاً وإن كان غيرياً تبعياً بنحو من الغيرية لا يترتب على موافقته من حيث إنها موافقة أثر من الثواب زائداً على ما يترتب

على إطاعة الأوامر الواقعية عند مصادفة الظن للواقع، ولا على مخالفته من حيث إنها مخالفة عقاب غير العقاب المترتب على مخالفة الحكم الإلزامي على تقدير المصادفة نظير إيجاب الشارع للإطاعة في الشرعيات، حيث إنه لا يترتب على موافقته من حيث إنها موافقته ولا على مخالفته بالحیثة المذكورة شيء من الثواب والعقاب، حيث إنه ممحّض في الإرشاد من غير فرق بينه من حيث استكشافه من حكم العقل بوجوبها وبينه من حيث وروده في الشرع كتاباً وسنةً ونظير حكم العقل والشرع بوجوب التوبة على العاصي، إلا أنه ليس من مراتب الإطاعة وأنحائها وشؤونها وكيفياتها كما هو المصرّح به في كلام شيخنا قدس سره في هذا المقام بقوله: (فكذلك كيفية الإطاعة وأنه يكفي فيها تحصيل الظن بمراد الشارع في مقام) إلى آخر، ما أفاده ضرورة أنه لو كان الأمر كما أفاده قدس سره لزم الحكم بترتب الثواب والعقاب على نفس العمل بالظن وتركه وإن لم يترتب على موافقة الأمر المتعلق به، ولا على مخالفته شيء من الثواب والعقاب، كما يلتزم به بالنسبة إلى الإطاعة والمعصية.

اللهم إلا أن يكون مراده قدس سره أن سلوك الظن والعمل به عند مصادفته للواقع يترتب عليه آثار إطاعة الأوامر الواقعية من غير أن يترتب على موافقة نفس الأمر المتعلق به بعنوان الطريقية شيء، فالعنوان الذي يترتب عليه الآثار إطاعة الأوامر الواقعية المستكشفة بالظن فالعمل بالظن بهذا العنوان له آثار، وأما الأمر المتعلق به، فلا أثر له من حيث هو فسلوك الظن إطاعة للأوامر الواقعية في الجملة، فإذاً يصح أن يقال إن إطاعة الأوامر الواقعية قد تكون مع العلم بها، وقد تكون مع الظن بها فهي مع الظن بها نحو من الإطاعة فليس الغرض جعل سلوك الظن بقول مطلق من مراتب الإطاعة حتى يتوجّه عليه المناقشة المذكورة، نعم لا بد أن يلاحظ الشارع في أمره بسلوك الطريق الظني مع التمكن من تحصيل العلم بالواقع ما يتدارك به ما يفوت من

الواقع من العمل به لا أن يحدث في الفعل الذي قام على وجوبه مثلاً مصلحة، حتى يرجع إلى التصويب أو أن يكون في العمل به وسلوكه مصلحة، حتى يشكل الفرق بينه وبين التصويب عند التأمل على ما عرفت شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا السابقة، ومن هنا أبطلنا القول باختصاص حجّة الظن بالطريق بعد تسليم العلم الإجمالي بجعله فيما علّقناه على الأمر المتقدم كما أبطلنا القول باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء في مسألة الإجزاء، هذا غاية ما يقال في شرح كلماته قدس سره في هذا المقام عليك بالتأمل فيه لعلك تجده حقيقاً بالقبول والإذعان.

قوله قدس سره: (ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة) إلخ.

أقول: لما كان من الخصوصيات التي يتكلم فيها من حيث عموم النتيجة لها الموارد والمسائل الفقهيّة التي يحتمل فيها الحكم الإلزامي من أوّل الفقه إلى آخره أراد بما أفاده قدس سره بيان كون النتيجة عامّة بالنسبة إليها على التقريرين، فينحصر التكلم فيها من حيث العموم وعدمه على الأسباب والمراتب من حيث كون العموم من جهة الموارد أمراً مفروضاً عنه على كلّ تقرير وإن كان الدال عليه على تقرير الكشف الإجماع وعلى تقرير الحكومة العقل من حيث وجود مناط حكمه بالنسبة إلى كلّ مورد وكلّ مسألة من غير فرق بينهما وإن كان لازم هذا البيان كما ترى كون النتيجة على الكشف غير عامّة بالنسبة إلى الموارد بالنظر إلى نفس التقرير من غير ضمّ الإجماع إليه، وظاهر العبارة عند إثبات الدلالة على العموم أولاً، كون الدلالة على العموم مستندة إلى نفس المقدمات من غير ضمّ شيء آخر إليها فربما يحكم بالتدافع بين العبارتين بهذه الملاحظة، إلا أنه لا ينظر إلى هذه المناقشات بعد وضوح المراد وقيام القرينة الظاهرة عليه، نعم هنا شيء ينبغي التنبيه عليه والإشارة إليه وهو أن الذي يقتضيه التحقيق والتأمل التام في المقام استناد عموم النتيجة على الكشف إلى نفس المقدمات أيضاً، وحكم العقل

التكليف، وعدم التمكن من العلم، وعدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى القاعدة التي يقتضيها المقام إذا جرت في مسألة تعين وجوب العمل بأي ظن حصل في تلك المسألة من أي سبب، وهذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الأسباب والموارد والأشخاص، وهذا ثابت بالإجماع وبالعقل.

وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين، حيث إنه أبطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين وأبطل لزوم الاحتياط كذلك، مع قطع النظر عن لزوم الحرج، ويظهر أيضاً من صاحبي المعالم والزبدة بناء على اقتضاء ما ذكره لإثبات حجية خبر الواحد للعمل بمطلق الظن فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على بطلان جريان أصالة البراءة وأصالة الاحتياط والاستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد مورد من موارد بالخصوص إنما الممنوع جريانهما في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج عن الاحتياط، وهذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن في الجملة من دون تعميم بحسب الأسباب، ولا بحسب الموارد، ولا بحسب مرتبة الظن.

به من غير ملاحظة الإجماع أصلاً، حيث أن مناط إدراك العقل لجعل الشارع الظن طريقاً للتكاليف الواقعية والأحكام الإلزامية بملاحظة ما مرّت الإشارة إليه من المقدمات عند بيان تقرير الكشف موجود بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة من أوّل الفقه إلى آخره من غير خصوصية لبعض المشتبهات في حكم العقل على سبيل القطع واليقين، فلا حاجة إلى التمسك بالإجماع في المقام جزماً مضافاً إلى ما في التمسك به من الإشكال الذي عرفته، فلو أبدل التمسك بالإجماع بالتمسك بنفس حكم العقل لم يرد إشكال التدافع بين العبارتين أيضاً كما هو ظاهر.

وحينئذ فنقول إنه إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفاً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بأن يقال: إن بقاء التكاليف مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها وإهمالها مع عدم إيجاب الاحتياط علينا، وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن أن الظن جائز العمل، وأن العمل به ماض عند الشارع وأنه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه ولا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه.

فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أمور كلها باطلة سواء، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصلة أو أطرافها بنفي الباقي، فيقال: إن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، أو أراد الامتثال بها على العلم أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً أو أراد امتثالها من طريق خاص تعبدى أو أراد امتثالها الظني، وما عدا الأخير باطل فتعين هو.

وإما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه، وقبح المطالبة بأزيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم، وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم، فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع إذ كما أن نفس وجوب الإطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيء يستقل به العقل، لا على وجه الكشف، فكذلك كيفية الإطاعة، وأنه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر إما تفصيلاً أو إجمالاً.

وتوهم أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بما قررنا في محله من أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابلية المورد لهما أما

لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع، فلا كما في الإطاعة والمعصية، فإنهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بأن يريد فعل الأولى وترك الثانية بإرادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالأمر والنهي، حتى أنه لو صرح بوجوب الإطاعة وتحريم المعصية كان الأمر والنهي للإرشاد لا للتكليف، إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي، إلا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه أعني نفس الإطاعة والمعصية، وهذا نفس دليل الإرشاد كما في أوامر الطبيب، ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب.

ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل، إذ على الأول يدعى الإجماع القطعي على أن العمل بالظن، لا يفرق فيه بين أبواب الفقه وعلى الثاني يقال: إن العقل مستقل بعدم الفرق في باب الإطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره، ولا بين محرماتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتي الأسباب ومرتبة الظن، فنقول: أمّا التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الأسباب^(١)، إذ العقل لا يفرق في باب الإطاعة الظنية بين أسباب الظن، بل هو

(١) بعد الحكم بعموم النتيجة بالنسبة إلى الموارد على التقريرين أراد التكلم في عمومها بالنسبة إلى الأسباب والمراتب على كل من التقريرين على سبيل الفهرست والإجمال، ثم بيان الحق من التقريرين حتى يشرح القول فيه بعد ذلك ولما كان عنوان حكم العقل على تقرير الحكومة على ما عرفت الكلام فيه مراداً في الحكم بوجوب العمل بالظن أمراً راجعاً إلى نفس صفة الظن وقائماً به من غير دخل للسبب فيه أصلاً وهو القرب إلى الواقع والكشف الظني عنه الذي هو ذاتي

للظن في قبال الشك والوهم، اللذين لا قرب فيهما ولا كشف لهما أصلاً، فلا محالة يحكم بعدم الفرق بين الأسباب وهو معنى عموم النتيجة بالنسبة إليها، ومن هنا ذكرنا المناقشة فيما سيجيء فيما أفاده المحقق القمي قدس سره عند التخلّص عن إشكال خروج القياس من أن العقل يحكم بحجّة الأدلة الظنية دون مطلق الظن النفس الأمري وإن أمكن توجيهه بتنزيله على الكشف كما ستعرف الإشارة إليه، ولما كان القرب إلى الواقع الذي عرفت كونه مناطاً في حكم العقل على هذا التقرير مقولاً بالتشكيك ومختلفاً غاية الاختلاف، وله مراتب كثيرة ودرجات عديدة حتّى أن بعض مراتبه يشبه بالشك من جهة خفائه وبعض مراتبه يشبه بالعلم من جهة وضوحه وظهوره وهو الظن القوي الاطمئنان المتأخّم بالعلم، حتّى قيل: إنّه علم مسامحة كما عرفته من كلام شيخنا قدس سره في الكتاب، بل حقيقة كما عرفته من كلام شيخنا طيّب الله رمسه في الجواهر، فلا محالة يحكم العقل بحجّة القويّ منه على تقدير كفايته وعدم جواز الأخذ بغيره من المراتب، كما أنّه يحكم بحجّة مطلق الظن على تقدير عدم كفايته وعدم جواز الأخذ بالظنون النوعيّة، إلّا على تقدير انسداد بابهِ وعدم وجود مقدار كاف منه في الفقه ولما لم يكن له مراتب مضبوطة بعد انتفاء القويّ حكمنا بحجّة مطلق الظن على هذا التّقدير، وهذا معنى عموم النتيجة وكليّتها بالنسبة إلى الأسباب على تقرير الحكومة واختصاصها بالظن القوي الاطمئنان على هذا التّقرير وعدم شمولها لدونه من الظن الضّعيف، فلا إهمال في النتيجة على هذا التّقرير بالنسبة إلى جميع الخصوصيّات غاية الأمر أنّها عامّة كليّة بالنسبة إلى الموارد والأسباب وخاصّة جزئية مقيّدة بالنسبة إلى المراتب.

ومن هنا ذكر في المعالم في مقام تخصيص النتيجة بخبر العادل أنّه إذا كان للظن جهات متفاوتة في القوّة والضعف، فالعقل يحكم بأنّ العدول من القويّ إلى الضّعيف قبيح والظن الحاصل من خبر العادل أقوى الظنون فيجب الاقتصاد عليه،

فإن هذا الكلام كما ترى ينطبق على ما ذكرنا وإن زعم بعض محشيه أنه مترك على الكشف، ويمثل ما عرفت ينبغي تحرير بيان عدم العموم بالنسبة إلى المراتب على هذا التقرير لا يمثل ما أفاده شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله: (إذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالأصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية) إلى آخر، ما أفاده إذ يرد عليه بعد حمل الأصول في كلامه على خصوص أصالة الاحتياط من حيث تعددها بحسب أفرادها ومواردها لبطلان الرجوع إلى غيرها رأساً حسبما صرح به فيما تقدم عند الكلام في ذكر مقدمات الإسناد، وإنما استشكل سابقاً هناك في بطلان خصوص الاحتياط رأساً من جهة عدم اقتضاء دليل نفي الحرج الذي تمسكوا به لبطلان وجوب الاحتياط، إلا بطلانه في الجملة لا أصلاً ورأساً أن ما أفاده قدس سره كما ترى أرجع إلى المناقشة في تمامية المقدمات المنتجة لحجية الظن، ولا تعلق له أصلاً بالكلام في عموم النتيجة وعدمه بعد الفراغ عن تماميتها، وكيف يجامع هذا الإشكال مع تقرير الحكومة بما عرفته من كلامه، وكيف يستقل العقل في الحكم بقبح إرادة الشارع ما زاد على الإطاعة الظنية مع عدم بطلان الاحتياط رأساً، مع أن الإطاعة الإجمالية مقدمة في نظر العقل على الإطاعة الظنية فما أفاده قدس سره لا مساس له بالمقام أصلاً حسبما اعترف به في مجلس البحث وغيره هذا كله على تقرير الحكومة.

وأما على تقرير الكشف، فلا إشكال في إهمال النتيجة وإجمالها بالمعنى الذي عرفته بالنسبة إلى كل من الجهتين بذاتها وبالنظر إلى نفس المقدمات من غير ضم شيء آخر إليها من الخارج ولو بحسب اللحاظ، فإن العنوان المدرك في حكم العقل على الكشف وإن كان قرب الظن أيضاً بالنسبة إلى الشك والوهم، إلا أنه يجوز العقل وجود خصوصية لبعض أسباب الظن عند الشارع يخصص به اعتبار القرب الحاصل منه في نظر الشارع، ومن هنا حكم الشارع باعتبار بعض الظنون من حيث الخصوص

من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه، إلا الانكشاف، وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفاً، فلا تعميم في النتيجة، إذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالأصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق في مواردما بين الظن القوي البالغ حدّ سكون النفس في مقابلها، فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها.

وأما التقرير الأول فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة. إذا عرفت ذلك، فنقول: الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني وأن التقرير على وجه الكشف فاسد.

أما أولاً: فلأنّ المقدمات المذكورة^(١) لا تستلزم جعل الشارع الظن مطلقاً

في زمان الانفتاح وليس ذلك، إلا من جهة خصوصية له في نظر الشارع أوجب ترجيحه وليس الملحوظ مجرد طريقتيه، وإلا لما أمكن ترجيحه، مع أنه موجب لتفويت الواقع من دون تدارك وهو قبيح على ما عرفت شرح القول فيه عند التكلم على قول ابن قبة، كما أنه يجوز اعتباره للظن الضعيف وطرح القوي من جهة الملاحظة المذكورة.

ومن ثمّ حكم في ذلك الزمان باعتبار ما لا يكون أقوى من غيره نوعاً، بل أضعف فإذا جوّز الأمران، فلا محالة لا يحكم بعموم النتيجة من الجهتين، بل يكون مهمة مرددة بين الكلّ والبعض، كما أنها مرددة بين القويّ والضعيف، ومما ذكرنا يظهر فساد لما توهمه بعض المعاصرين من عموم النتيجة على الكشف بالنظر إلى الأسباب كما هو الحال على تقرير الحكومة نظراً إلى اتحاد مناط الحجية على التقريرين مناقشاً فيما أفاده شيخنا قدس سره من الفرق في النتيجة بين التقريرين من الجهتين وإهمالها على الكشف منهما.

(١) قد عرفت أن الحكم الإدراكي للعقل بحجية الظن عند الشارع الذي يرجع

إليه تقرير الكشف مبنيّ على ضمّ مقدّمة أخرى إلى مقدّمات دليل الانسداد المعروفة المذكورة في كلماتهم، وهي قبح التكليف من جانب الشارع من دون نصب طريق له مع فرض انسداد باب العلم بالأحكام الإلزامية الإلهية في الوقائع المشتبهة، وإلاّ نفّس المقدّمات المذكورة لا تنتج في حكم نصب الشارع للظن فإذن يتوجّه عليه:

أولاً: أنّ لزوم النّصب على الشارع في حكم العقل بعد فرض بقاء التكليف، إنّما هو فيما لم يكن هناك طريق يسلكه العقلاء في باب مطلق الأحكام الصّادرة من الموالي بالنّسبة إلى العبيد شارعاً كان أو غيره ويحكم به العقل المستقلّ بعد القطع بعدم نصب طريق من جانب المولى والمفروض استقلال العقل في الحكم بحجّة الظنّ في الموضوع الذي دار الأمر بينه وبين غيره من الشكّ والوهم كما فرض وجوده بالنّظر إلى مقدّمات دليل الانسداد المتقدّمة.

وثانياً: أنّ غاية ما يحكم به العقل بالنّظر إلى المقدّمة المفروضة بعد الإغماض عمّا ذكر أولاً هو وجوب نصب الطّريق على الشارع من غير فرق بين الظنّ وغيره، وإيجابه نصب خصوص الظنّ على الشارع إنّما هو موقوف ومتفرّع على علمه بانتفاء ما يصلح للطّريقيّة في نظر الشارع ممّا لا يدخل في عنوان الظنّ، وجزمه بذلك حتّى يحكم بوجوب نصب خصوص الظنّ على الشارع من جهة الانحصار، وآتى له بذلك بعد تجويز نصب الشارع لما لا يفيد الظنّ أصلاً من باب التّعبد لما يرى فيه من المصلحة، كما هو المشاهد بالنّسبة إلى الأصول العمليّة الظّاهريّة، أو نصبه لما يفيد الظنّ شأنًا لخصوصيّة فيه وإلقائه الظنّ الشّخصي رأساً، وليس ذلك ممّا يستحيله العقل بعد المشاهدة والوقوع في الشّرعيّات مع التّمكن من تحصيل العلم بالواقع الذي يكون أولى بالمراعات من زمان عجز تحصيل العلم بالواقع، والقول بأنّ نصب غير الظنّ الشّخصي في زمان الانسداد، بل في زمان الانفتاح وإن

كان مجوّزاً عند العقل، إلا أن المانع من حكمه بوجوب نصب الظن على الشارع علمه بنصب غير الظن في الشرعيات، لا مجرد احتمال له حتى يكون حكمه بالوجوب مشروطاً بعلمه بعدم النصب، الذي لا سبب له في الشرعيات بعد إمكانه عقلاً، إذ كما أن المانع من حكمه الإنشائي على تقرير الحكومة علمه بنصب غير الظن، لا مجرد احتمال له، وإلا توجه المنع الذي أورده بعض المحققين على دليل الانسداد بأن انسداد باب العلم وبطلان الرجوع إلى الأصول جوازا في بعض وجوبها في آخر، لا ينتج جعل الظن وحجته لاحتمال نصب الشارع غيره، كذلك المانع من حكمه الإدراكي على تقرير الكشف علمه بالنصب، لا مجرد احتمال له، إذ الدليل واحد والمقدمات متحدة، لا يختلف الحال فيها بحسب الاختلاف التقرير فاسد جداً، لوضوح الفرق وفساد قياس الإدراك بالإنشاء ضرورة عدم إمكان دخل الأمر الواقعي النفس الأمري في إنشاء العقل الذي يرجع إلى وجدانه المترتب على الموضوع الوجداني والعنوان التحقيقي، وهذا بخلاف الإدراك فإن المدرك وإن كان العقل، إلا أن الحاكم المنشي الشارع فيعتبر وجود المانع في علمه ولا يعتبر وجوده في وجدان العقل وعلمه كما هو الحال على تقرير الحكومة، فكلما احتمل نصب غير الظن، فيحتمل وجود المانع في وجدان الشارع فلا يستقل بإدراك نصب الظن، لا يقال: إن المانع احتمال النصب على التقريرين على زعم من يجعله مانعاً وهو أمر وجداني لا النصب الواقعي حتى يحكم بالفرق بين التقريرين بما ذكر، فالأمر بالأخرة يرجع إلى الوجدان على كلا التقريرين، لأننا نقول صلاحية الاحتمال للمنع إنما هو من جهة كون المحتمل صالحاً له، فإذا حكم بعدم صلاحيته على تقرير الحكومة، فلا يعقل جعل نفس الاحتمال مانعاً فتدبر.

ومما ذكرنا كله يظهر فساد ما أورده بعض على ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة

أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذر العلم أصلاً، بل عرفت في الوجه الأول من الإراد على القول باعتبار الظن في الطريق أن ذلك غير بعيد وهو أيضاً طريق العقلاء في

قدس سره في الإراد الثاني على الكشف بأن حكم العقل بحجية الظن، لا يختلف الحال فيه بحسب التقريرين، فإن كان حاكماً به في زمان الانسداد، فيحكم به على التقريرين وإن لم يكن حاكماً به من جهة تجويز نصب غير الظن الشخصي في حكم العقل للشارع وكون مجرده مانعاً عن حكمه، فلا يحكم به على التقريرين والذي يظهر منه أنه لم يفرق بين التقريرين ولم يفهم حقيقتهما، فتخيل رجوعهما إلى الإنشاء أو لم يفرق في صلاحية منع الاحتمال بين الإنشاء والإدراك في وجه، وبالجمله هذا الإراد لا واقع له أصلاً، إلا أن يتشبث بذيل الإجماع وادعى قيامه على عدم نصب غير الظن في الشرعيات في زمان الانسداد، فيتوجه عليه مضافاً إلى منعه على وجه ينفع أن مرجع الإجماع المذكور عند التأمل بعد تسليمه إلى قيامه على حجية الظن عند الانسداد كما هو أحد الأدلة عند جمع ممن ذهب إلى حجية الظن المطلق منهم المحقق القمي قدس سره على ما صرح به في بعض كلماته، ولا تعلق له بدليل الانسداد ولا بالكشف والحكومة، والكلام كله إنما هو في نتيجة دليل الانسداد، الذي أقاموه لإثبات حجية الظن المطلق، فلا مناسبة لذكر الإجماع في المقام، ومن هنا أمر شيخنا قدس سره بالتأمل عقيب الاستدراك بقوله: (إلا أن يدعى الإجماع على عدم نصب شيء آخر) إلى آخره.

وثالثاً: بأنه لا يفيد في إثبات المدعى للمستدل به وهو حجية مطلق الظن، إلا بعد عدم تمامية المعينات التي ذكروها للمهملة، وسيجيء تمامية بعضها فتدبر. اللهم إلا أن يقال: إن الكلام في صحة تقرير الكشف وعدمها، لا في إنتاجه لحجية مطلق الظن، فهذا الاعتراض لا توجه له أصلاً فتأمل.

التكاليف العرفية حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي، ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم، نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذه على مخالفة الواقع الذي يؤدي إليه الامتثال الظني، إلا أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به، لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها فتأمل.

وأما ثانياً: فلائنه إذا بنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع الذي أورده بعض المتعرضين لردّ هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقاً، وحاصله أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المتردد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن، لأنّه أمر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الشارع الظن في الجملة دون شيء آخر ولم يكن لهذا المنع دفع أصلاً، إلا أن يدعى الإجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظن في الجملة فتأمل.

وأما ثالثاً: فلائنه لو صح كون النتيجة مهمة^(١) مجملة لم ينفع أصلاً إن بقيت

(١) قد يناقش فيما أفاده قدس سره بأن المصريح به في كلامه فيما سيجيء استقامة تعيين المهمة بأمر كيقّن الاعتبار ونحوه، لا دخل للإجماع في تعيينها، بل صحة التعميم بما لا دخل للإجماع فيه بحيث يرجع الأمر إلى التمسك بالإجماع على حجة الظن في المقام حتّى يتوجّه عليه مضافاً إلى منعه بأنّه لا تعلق له بالدليل العقلي أصلاً ولو أبدل الوجه الثالث بما ذكرنا ثالثاً لكان أبعد من المناقشة وإن توجّه عليه أيضاً ما عرفت الإشارة إليه من عدم رجوعه إلى إبطال تقرير الكشف كالأولين الراجعين إليه حقيقة.

على إجمالها وإن عينت، فإما أن تعين في ضمن كل الأسباب، وإما أن تعين في ضمن بعضها المعين، وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين، إلا بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الإسناد، فتسميته دليلاً عقلياً، لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الأدلة السمعية كما لا يخفى.

المقام الثاني:

في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الأسباب أو المرتبة أم لا.

فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة، فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب، وبحسب المرتبة، ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه.

الأول: من طرق التعميم عدم المرجح لبعضها على بعض^(١):

(١) هذه عمدة المعتمات التي ذكروها في المقام بل الصحيح منها لما ستقف عليه من بطلان غيرها لكأنه موقوف على ثبوت أمرين: أحدهما: عدم المرجح لبعض الظنون على بعض فيتوقف على استقصاء ما ذكره مرجحاً ومعيناً وإثبات عدم صلاحيتها للتعيين، وأما مجرد وجود احتمال المرجح لبعضها بحسب الواقع في نظر الشارع وإن لم نعلمه فيكفي ذلك مانعاً عن التعميم بما ذكر من الوجه وإن أبطلنا ما ذكره معيناً، فلا إشكال في عدم صلاحيته للمنع، فإن هذا الاحتمال لو كان في بعض معين دون غيره، فيدخل في بعض المعينات المذكورة لا محالة، فإنه يصير بهذه الملاحظة أولى بالاعتبار من غيره ولو كان في كل بعض أو

في بعض معيّن واقعاً غير معيّن عندنا بمعنى احتمال الخصوصية في بعض الأبعاد في الواقع مع كونه غير معيّن عندنا، فلا يصلح مانعاً للتعميم بالمعتم المذكور، ضرورة مساواة هذا الاحتمال بالنسبة إلى كلّ بعض فينول إلى عدم المرجح والمعيّن حقيقة.

ثانيهما: بطلان التّخيير بمعنى كون الحجّة بجعل الشّارع كلّ واحد من الظّنون والأمارات الكافية على سبيل التّخيير، فيكون كلّ واحد حجّة على سبيل التّخيير والبدليّة إمّا تخييراً استمراريّاً أو ابتدائيّاً والثّمة بينهما ظاهرة إذا العقل الحاكم بوجود نصب ما به الكفاية على الشّارع في الشّرعيات، لا يعيّن النّصب على الشّارع على سبيل التّعين بعد حصول المقصود بالنّصب على سبيل التّخيير فينول الأمر بالأخيرة إلى الإهمال حقيقة من هذه الجهة وليس مرجع التّخيير إلى التّرجيح حتّى يطلب المرجح، بل هو في مقابل التّرجيح كما هو ظاهر وإن كان اختيار المكلف يستند إلى مرجح لا محالة، ضرورة استحالة تعلّق الإرادة بأحد المتساويين، إلّا أنّه لا يتوقّف على مرجح شرعيّ، بل يكفي له المرجح النّفساني كما هو الشّأن في جميع موارد التّخيير في الأصول والفروع ومرجع التّخيير كما عرفت وإن كان إلى حجّة جميع الظّنون أيضاً، إلّا أن المدعى حجّة كلّ واحد تعيّننا فما لم يبطل لم يثبت المدعى ولم يتمّ المعتم المذكور لكن يمكن إن يقال: إن احتمال التّخيير إنّما هو فيما فرض كفاية كلّ واحد من الظّنون على ما عرفت، وإلّا لم يحتمل، لأنّ العقل إنّما حكم بوجود نصب ما به الكفاية وفرض الكفاية بالنسبة إلى كلّ واحد إنّما هو لوجود الجميع في غالب المسائل الفقهيّة بحيث يكون كلّ واحد سبباً تامّاً لحصول الظن منه على تقدير الاستناد إليه، إذ لولاها يكون المحذور من الرّجوع إلى الأصول في مجاريها وهو لزوم مخالفة العلم الإجمالي الذي أوجب حجّة الظن فرارا عنه باقياً وهو، مع أنّه مجرد فرض غير واقع في الشّرعيات كما هو ظاهر لمن كان له اطلاع بالمسائل وموارد الأمارات

مضافاً إلى أن الحجّة الظنّ الشّخصي، ولا يمكن تعدّده حتّى يحكم بالتّخيير فتأمل، متّحد بحسب الفائدة والثّمرة مع الحكم بحجّة كل واحد جمعاً، إذ التّعارض لا يتصوّر على القول باختصاص النّتيجة بالظنّ في المسألة الفرعيّة حتّى يقال بأنّه يظهر الثّمرة بينهما في باب التّعارض، فإنّ الأمارتين المتعارضتين راجحتان على الأمانة الواحدة وليس مفروض البحث في مسألة تعارض الأمارات على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا حتّى يظهر الفرق بين التّخيير والتّعين، إذ المفروض موافقة الأمارات وجعل التّخيير بين كلّ مقدار من الأمارات الكافية، فلا يلزم وجود كلّ واحد من الأمارات في الفقه كما ترى فتأمل، مع أنّ التّخيير في المقام على القول به نظير التّخيير الواقعي في المسألة الفرعيّة كما في الخصال والقصر والتّمام في مواطن الأربع وليس كالّتخيير بين المتزاحمين أو التّخيير العذري الظّاهري بين الدّليلين المتعارضين أو الاحتمالين المتعارضين كدوران الأمر بين الوجوب والتّحريم، فلا بدّ أن يكون كلّ واحد مشتملاً على مصلحة تحصل به ما هو الغرض من التّكليف بغيره بحيث يكون غيره بعد إيجاده خالياً عن المصلحة وأين يعلم به في الظّنون القائمة في المسائل الفقهيّة فتأمل.

ثمّ إنّ مرجع ادّعاء الإجماع على بطلان التّخيير أنّ التّخيير على الوجه المرقوم بين الأمارات ممّا لا يقول به أحد من علمائنا القائلين بحجّة الظّنون الخاصّة أو المطلقة، بل لم يقل به أحد من علماء العامّة ولم يعهد من الشّارع في مورد من الموارد، فيعلم من ذلك أنّ حكم الشّارع في المقام والمجموع عنده ليس كلّ واحد من الظّنون تخييراً، وبعد بطلانه وعدم المرجّح بالفرض يعلم أنّ المهملة عندنا منطبقة على القضيّة الكلّيّة العامّة عند الشّارع، فيعلم بذلك أنّ المجموع عند الشّارع جميع الأمارات، وهذا معنى تعميم النّتيجة.

فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح والإجماع على بطلان التخيير والتعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله. وليعلم أنه لا بد أن يكون المعين والمرجح معينا لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الأصول محذور، وإلا فوجوده لا يجدي. إذا تمهد هذا فنقول ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاث: الأول: من هذه الأمور كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي^(١)

(١) الكلام في هذا المعين قد يقع في مفهومه وقد يقع في مصداقه، وقد يقع في وجه كونه معيناً للمهملة وصارفاً لها في ضمن ما تحقق كونه من مصداقه أما الكلام فيه من الجهة الأولى، فملخصه أن المراد به هو الأولى بالاعتبار بالنسبة إلى غيره من الأمارات سواء اعتبر أولويته بالنسبة إلى جميع الأمارات وهو المسمى عندهم بالمتيقن الحقيقي والمتيقن بقول مطلق، أو بعض الأمارات مما هو دونه وهو المسمى عندهم بالمتيقن الإضافي، فالمتيقن بقول مطلق وإن كان أمراً إضافياً يعتبر في تصور مفهومه ملاحظة الغير ولو في القسم الأول، إلا أنه من جهة الامتياز بين القسمين منه سمي الأول بالحقيقي والثاني بالإضافي، فالمتيقن بحسب المفهوم كما ترى يرجع إلى قضية شرطية وثبوت الملازمة بين اعتبار غير ما فرض متيقناً واعتبار ما فرض متيقناً من دون عكس، فكما يجامع ويتحقق مع العلم باعتباره شيء من الأمارات في الشرع ويصدق معه كذلك يصدق مع العلم بعدم اعتبار شيء من الأمارات في الشرع على نهج واحد، فإن نسبة الشرطية إلى وجود الشرط وعدمه على حد سواء فكما تصدق مع صدق الشرط، كذلك تصدق مع كذب الشرط من غير فرق بين الأمرين، فمعنى كون الشيء أولى بالاعتبار من غيره أنه لو كان غيره معتبراً لزم اعتباره، وأما لو كان هو معتبراً لم يلزم اعتباره غيره من غير فرق بين ثبوت اعتبار غيره وعدمه، فليس المراد من متيقن الاعتبار معلوم الاعتبار بأن يقوم

.....

هناك دليل قطعي على اعتباره إذ قد عرفت صدقه مع العلم بعدم اعتباره وعدم اعتبار غيره، وبالجمله وجود خصوصية في بعض الأمارات بحيث توجب الأولوية بالاعتبار من غيره لا يلزم العلم بحجية غيره ولا بحجتيته في الشرعيات، فما يخيله بعض في المقام مناقشا فيما أفاده شيخنا قدس سره من رجوع المتيقن الاعتبار إلى معلوم الاعتبار، إذ لا يصير الظن متيقن الاعتبار إلا بعد قيام الدليل القطعي على اعتباره فيدخل في الظن الخاص، ولا تعلق له بالظن المطلق ودليل الإسناد وقضية الإطلاق والإهمال حتى يجعل معينا للمهملة، إذ الظن الخاص على تقدير وجوده وكفايته كما هو المفروض في المقام مانع عن دليل الإسناد، فكيف يجعل من مقتضياته ومعينا للمهملة الثابتة به فاسد جدًّا، وهو كما ترى ناش عن الجهل بحقيقة كلماتهم ومرادهم من هذا اللفظ، مع أنه ظاهر في ابتداء النظر فيما ذكرنا مضافا إلى صراحة كلمات شيخنا قدس سره في غير موضع فيه، وما أدري ما أجهله بما ذكره شيخه المحقق المحشي قدس سره في هذا المقام، فكأنه لم يرجع إليه أصلا وقد أطال قدس سره الكلام في بيان هذا المرام وأوضحه غاية الأيضاح حيث قال قدس سره في عداد الوجوه التي ذكرها في قبال القائلين بحجية مطلق الظن في الأحكام نظراً إلى أن نتيجة دليل الإسناد بنفسها أو بضميمة بطلان الترجيح من غير مرجح إطلاق حجية الظن ما هذا لفظه: «الخامس أنه بعد البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة، كما قضت به المقدمات الثلاث المذكورة إذا دار الأمر فيه بين حجية جميع الظنون أو الظنون الخاصة من دون مرجح لأحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لتساوي الظنون إذا في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح قاض بالتعميم، وأما إذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجتيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الآخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي، فإنه القدر اللازم

من المقدمات المذكورة دون ما عداه إذ حكم العقل بحجية الكلّ على ما ذكر
ليس من جهة انتفاء المرجّح بينها بحسب الواقع حتّى يجب الحكم بحجية الجميع،
بل إنّما هو من جهة عدم علمه بالمرجّح فلا يصح له تعيين البعض للحكم
بالحجية دون البعض من دون ظهور مرجّح عنده، فيتعيّن عليه الحكم بحجية الكلّ
بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع إليه في الجملة فعموم الحكم إنّما يجري
حيثنّ من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند دوران الأمر بين الأخصّ
والأعمّ على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجية الأخصّ حيثنّ على
التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام إذن في حجية الأخصّ،
وإنّما التأمّل في حجية الباقي حيثنّ فكيف يسوغ للعقل أن يحكم بجواز الرجوع
إلى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعمال الأحكام، إذ المفروض كون
حجية الأخصّ حيثنّ مقطوعاً بها عند العقل وحجية الباقي مشكوك، بل الضّرورة
العقلية قاضية بترجيح الأخصّ والاقتصار عليه في مقام الجهل حتّى يتبيّن له حجية
غيره من الظنون.

فإن قلت: إنّ الظنون الخاصة لا معيار لها حتّى تؤخذ بها على مقتضى
التّمين المفروض لحصول الخلاف في خصوصيّاتها ودوران الأمر بين الأخذ
بالكلّ والبعض المبهم لا ينفع في المقام لوضوح عدم إمكان الرجوع إلى
المبهم، والمفروض أنّه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون مرجعاً
بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجّح عندنا قلت لا بدّ في
حكم العقل حيثنّ من الأخذ بأخصّ الوجوه ممّا اتّفق عليه أهل الظنون الخاصة
بأن لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور إن اكتفي به في
دفع الضّرورة ويترك الباقي ممّا وقع الخلاف فيه، فلا يثبت بالقضية المهملة
حيثنّ ما يزيد على ذلك وإن لم يكتف بالقدر المعلوم لاستنباط الأحكام أخذ

بالأخصّ بعده أخذاً بمقتضى المقدمات المذكورة، وجرياً على مفاد الدليل المذكور بعينه بالنسبة إلى ما بعده فإن لم يكشف أيضاً أخذ بالأخصّ بعده لعين ما ذكر إلى أن يدفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك، هذا إذا كانت الظنون متداخلة، وأمّا إذا كانت متباينة بأن يكون أبواب الخاصّة مختلفين من غير أن يكون هناك ظنّ متفق عليه بينهم أو كان ولم يكن وافياً بالأحكام كان اللازم الحكم بحجّة جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجّته قطعاً بين تلك الظنون ولا ترجيح بينها فيجب الأخذ بجميعها من غير أن يسري إلى غيرها إلى أن قال:

فإن قلت: إن المرجح للأخذ بالبعض إنّما هو الأخذ بالمتيقّن بعد إثبات حجّة الظنّ في الجملة، وإذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة انتفى المرجح المذكور، فلا قاض إذن بترجيح البعض، بل يساوي تلك الأبعاد وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع.

قلت: إن هناك درجتين لتسرية الحجّة إلى الظنون إحداها أن يحكم بحجّة تلك الأبعاد الخاصّة بعد العلم بحجّة الظنّ في الجملة ودوران الحجّة بين جميع تلك الأبعاد وبعضها نظراً إلى انتفاء الترجيح بين تلك الأبعاد وعدم المناس من العمل الثّانية أن يتسرّى إلى جميع الظنون منها ومن غيرها، ومن البين أن العقل حين جهائه ودوران الأمر عنده بين الوجهين إنّما يأخذ بالأخصّ، فإنّ المهملة إنّما يكون كناية على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه وساق الكلام إلى أن قال:

فإن قلت: إن تمّ ما ذكر من البيان فإنّما يتمّ لو لم يعارض الظنّ الخاصّ غيره من الظنون، وأمّا مع المعارضة ورجحان الظنّ الآخر، فلا يتمّ ذلك لدوران الأمر حينئذٍ بين الأخذ بأحد الظنّين، فيتوقّف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا

يجري فيه الأخذ بالأخص ولا اتفاق على الأخذ بالظن الخاص حيثن لم يتم الوجه المذكور، فيتساوى الجميع حيثن في الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجة الكل حسبما قرروه، ولا بد حيثن من الأخذ بالأقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده، لا يكون حجة بالأولى فلا يعقل إذا معارضة لما هو حجة عندنا إلى أن قال: إذا تقرر ذلك فنقول: إنه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم مطلق كما هو أحد الوجهين المتقدمين في أوّل المسألة فكلّ ظنّ يقول بحجّيته من يقول بحجّية الظنون الخاصة يقول بحجّية القائل بحجّية مطلق الظن، إلا أن يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس، وبذلك يتم المطلوب، إذ بعد تسليم حجة الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجة الشهرة حتّى يعارض بها تلك الحجة المسلّمة فضلا عن ترجيحها عليها، فإن الحكم بالترجيح فرع الحجية، فإذا كانت متفنية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتمّ ما قررناه، فإن الفريقين متفقان حيثن على حجة الخبر وجواز العمل به في نفسه لو لا المعارض الأقوى، إلا أن القائل بحجّية مطلق الظنّ يقول حيثن بوجود المعارض، فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة، وإنما يتمّ له تلك الدّعى على فرض إثباته، وقد عرفت أنه لا دليل عليه حيثن فتعيّن العمل بالخبر، هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخلو عن تأمل انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

و ما أفاده في بيان الصّغرى وتشخيص مصداق المتيقن اعتباره من الظنون سيّما ما أفاده في جعل مطلق أفراد الظنون الخاصة مع اختلاف أهله فيها من أفرادها وكون النسبة بين القولين عموم مطلق مع أن القائلين بالظنون الخاصة لا يعتبرون في اعتبارها حصول الظنّ الفعلي منها في خصوصيات مسائل الفقه، وكذا ما أفاده

في مسألة التعارض وإن كان محل المناقشة والنظر، ولذا حكم بعدم خلوه عن التأمل إلا أن ما أفاده من انصراف المهملّة الثابت حجيتها بدليل الإسناد إلى خصوص ما كان أولى بالاعتبار من الظنون على تقدير الكفاية في استعلام الأحكام المعلومة بالإجمال، والرّجوع إلى أصالة الحرمة بالنسبة إلى غيره من الظنون في كمال الاستقامة والجودة كما ستقف عليه، بل هو من القضايا التي قياساتها معها عند التحقيق وقد عرفت الفرق بين كون الشيء أولى بالاعتبار والقدر المتيقّن من بين الظنون، وكونه معلوم الحجية في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظة غيره فيكون من الظنون الخاصّة المعتبر انسداد باب العلم بها في الحكم بحجية الظن على الإهمال، أو الإطلاق من جهة دليل الإسناد المقصود بالبحث في المقام، وأظنّ أنّه لا يختلط عليك الأمر بعد هذا البيان أصلاً ولا تقع في شبهة من اشتبه عليه أمر هذا المعين بالظن الخاصّ.

هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالجهة الأولى، وأمّا الجهة الثانية وهو بيان مصداق هذا المفهوم وتشخيصه وتميزه من بين الظنون التي علم بوجود المهملّة فيها فهو في غاية الإشكال، وقد عرفت التأمل فيما أفاده الشيخ المحقّق المحسّي قدس سره من جعل مطلق ما قيل باعتباره من باب الظن الخاصّ من مصاديقه والميزان في مصداق المتيقّن بقول مطلق وبالنسبة إلى جميع الأمارات الظنية الذي توصف بالتحقيق في لسان شيخنا قدس سره أن يكون هناك ظنّ لم يحتمل أحد عدم اعتباره على تقدير حجية ظنّ عند الشارع بخلاف غيره من الظنون، ولا يبعد أن يكون الخبر الصّحيح الجامع للشروط التي ذكرها شيخنا قدس سره من مصاديقه، إذ لم يقل أحد ممّن قال بحجية الظنّ في الشرعيّات في قبال من قال بحرمة العمل بالظنّ مطلقاً وانفتاح باب العلم بالأحكام الشرعية، بل قبح جعله على الشارع كما عرفته عن ابن قبة بعدم حجّيته وحجية غيره وإن كان القائل بالتعدي عنه وتعميم الحجية بالنسبة إليه وغيره كثيراً ولو

سئل عن حاله عن كل فريق منهم لقال بحجته ويعتبر في جملة مصداقاً أن لا يكون هناك إجماع بسيط على حجته ولا دليلاً قطعياً آخر أو منهيّاً إلى لقطع يقتضي بحجته، وإلا دخل في الظن الخاصّ وخرج عن مفروض البحث كما هو ظاهر وأشكل منه تحصيل المتيقّن بالإضافة بحيث يرجع إليه على تقدير عدم وجود المتيقّن الحقيقي وهو الخبر الجامع للشروط الخمسة فيما بأيدينا من الأخبار، أو عدم كفايته في استعلام الأحكام بالمعنى المتقدم على تقدير وجوده، لأنّه كلّما انتفى أحد الشرائط احتمل كون غيره حجة دون الفاقد، ومن هنا يظهر النّظر فيما قد يقال من أنّ المتيقّن بالإضافة بالنسبة إلى غير الخبر الجامع للشروط الخمسة الخبر الجامع للشروط الأربعة والمتيقّن بعده بالنسبة إلى تمام غيره الخبر الجامع للشروط الثلاثة، وهكذا وبالجملّة تطبيق هذين المفهومين على الجزئيات الخارجيّة والأمارات الظنيّة لا يخلو عن إشكال وليكن هذا في ذكر منك، وأمّا الجهة الثالثة وهو كون المتيقّن بقسميه كلّ في محلّه ومعيناً للمهملة على تقدير وجوده وكفايته بمعنى لزوم الاختصار عليه وعدم جواز الأخذ بغيره لأصالة الحرمة، فقد عرفت أنّه لا إشكال فيه أصلاً بل لا ينبغي التكلّم فيه، لأنّه من القضايا التي قياساتها معها، ضرورة انصراف المهملة إليه بالمعنى الذي عرفته على تقدير وجوده، فلا يحتاج إذا إلى النقص والإبرام والأسئلة والأجوبة المذكورة في كلام المحقّق المحشّي المتقدّم ذكره وإن كان كثير منها متعلّقاً بالتكلّم في الصغرى حقيقة دون الكبرى.

هذا كلّ بالنسبة إلى الأسباب، وأمّا بالنسبة إلى المراتب، فالظاهر عدم وجود هذا المعين بالنسبة إليها، لأنّ جعل الضعيف لخصوصيّة يراها الشارع فيه أمر ممكن واقع عند أهل الظنون الخاصّة، فإنّ الأمارات التي ذهبوا إلى حجّيتها ليست أقوى ظناً ممّا حكموا بعدم حجّيته، ألا ترى أن الشهرة العظيمة أقوى ظناً من غالب الأمارات التي حكموا بحجّيتها من باب الظنّ الخاصّ، مع أنّها غير معتبرة عند المشهور.

بمعنى كونه واجب العمل قطعاً على كل تقدير فيؤخذ به ويطرح الباقي للشك في حجته، وبعبارة أخرى يقتصر في القضية المهمة المخالفة للأصل على المتيقن وإهمال النتيجة حينئذٍ من حيث الكم فقط، لتردده بين الأقل المعين والأكثر.

ولا يتوهم أن هذا المقدار المتيقن حينئذٍ من الظنون الخاصة^(١) للقطع

(١) لا يخفى عليك أن هنا توهمين:

أحدهما: ما عرفت الإشارة إليه مع فساده من كون المراد من هذا المعين ما علم حجته بالخصوص، وبالنظر إلى نفسه من غير دخل لدليل الانسداد فيه وهو يرجع على ما عرفت إلى اشتباه هذا المتيقن بما علم اعتباره بنفسه.

ثانيهما: ما أشار إليه قدس سره من كون المراد من الظن الخاص أعم مما علم اعتباره بنفسه لقيام دليل ناظر إليه ابتداء بعنوانه الخاص، ومما يرجع أمر الاعتبار بالآخرة إليه ولو كان من جهة كونه أولى بالاعتبار من احتمالات مدلول الدليل وقدراً متيقناً منها وهذا ليس في الوهن كالأول، إذ معنى تردد المهمة بين المطلقة الكلية والجزئية المعينة المقيدة إلى دوران الأمر بين كون الحجة في حكم الشارع مطلق الظن أو الظن الخاص ولو كان مقيداً بزمان الانسداد، لأنه لو لا احتمال مدخلة السبب الخاص في مدلول دليل الانسداد لم يكن معنى للإهمال، فالإهمال إنما هو من جهة احتمال اعتبار الشارع الظن الحاصل من السبب الخاص وليس الغرض من المعين، إلا إثبات هذا المعنى فإذا عین فيصير الحاصل من دليل الانسداد بغيممة المعين حجة الظن الحاصل من السبب الخاص في زمان الانسداد، ومنه يعلم أن هذا التوهم جار بالنسبة إلى جميع المعينات، ولا اختصاص له بتيقن الاعتبار كما هو واضح، ومن هنا تمسك في المعالم لحجة الخبر بدليل الانسداد، مع أنه من أهل الظنون الخاصة نظراً إلى صرف نتيجة دليل الانسداد إلى

الظن القوي المنحصر في زعمه في خبر العادل الذي ذكره، ولكن يرد عليه أن المراد من الظن الخاص في كلماتهم وألستهم ما كان نظر الدليل المثبت له أولاً إلى السبب من غير فرق بين اعتبار الظن الشخصي منه في الموارد الجزئية وعدمه كما هو المشاهد الواقع في الظنون الخاصة، فإن اعتبارها عند التحقيق وأكثر المحققين على هذا الوجه، لا ما انصرف الدليل إليه ولو بضميمة مقدمة خارجية والدليل الانسداد كما عرفت تحقيقه واعترف به المتوهم، إذ لا يثبت أولاً اعتبار المتيقن باعتباره على تقرير الكشف إلا بملاحظة كونه متيقناً من المهملة فاعتباره إنما هو بالنظر الثانوي، وعد صاحب المعالم وأضرابه من أهل الظنون الخاصة خبر العادل منها ليس من جهة تمسكهم بدليل الانسداد، بل لتمسكهم في مسألة حجبة الخبر بوجوه أخر اقتضت حجبة الخبر بعنوانه الخاص ابتداءً، فإذا كان نظر الدليل المثبت لحجبة الظن إلى وصف الظن وإن انصرف إلى نوع منه بالملاحظة الثانوية هو الظن المطلق من غير فرق بين أن يكون الدال عليه الكتاب أو السنة أو الإجماع أو العقل سواء كان على الأخير دليل الانسداد أو غيره كوجوب دفع الضرر المظنون ونحوه.

ومن هنا تمسك المحقق القمي قدس سره لحجبة الظن المطلق بآية النبا وأمثالها وإن كان نظره إلى السبب الخاص من غير أن يستفاد منه اعتبار إطلاق اعتبار الظن فهو ظن خاص فعلى ما ذكرنا القائل باختصاص نتيجة دليل الانسداد بالظن القوي الاطمئنان، أو ما ظنّ اعتباره من الأمارات من أهل الظنون المطلقة، لا الظنون الخاصة وإن كانوا من أهل الظنون الخاصة بالمعنى اللغوي والعرفي بالنسبة إلى القائل بحجبة الظن بالمعنى الأعم مما قالوا به، فإن الإطلاق والخصوصية أمران إضافيان، ومن هنا عدّ بعض من قال باختصاص النتيجة بخصوص الظن في المسألة الأصولية في عداد أهل الظنون الخاصة في قبال القول بحجبة الظن مطلقاً من غير فرق بين تعلقه بالمسألة الأصولية أو الفرعية فقد تقرّر

التفصيلي بحجته لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجته بغير دليل الإسناد فتأمل.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فتعين العمل عليه للزوم الاختصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد^(١) من محتملات التكليف

مما ذكرنا أن هنا وجهين:

أحدهما: إناطة الاختصاص بالإطلاق بالسبب الخاص وعدمه مطلقاً من غير فرق بين أن يكون الاختصاص ذاتياً أو لئياً أو عرضياً ثانوياً، وهذا هو الذي بنى عليه المتوهم ويساعده العرف العام واللغة.

ثانيهما: إناطة الاختصاص بالإطلاق بالاختصاص الذاتي وعدمه وهو الذي بنى عليه شيخنا قدس سره في الكتاب وهذا هو المراد من كلامه المتقدم لا ما يتوهمه المتوهم وإن كانت العبارة قاصرة في إفادة المراد في ابتداء النظر فالمراد أن الظن الخاص ما ثبت اعتباره بغير دليل الإسناد مما كان نظره إلى السبب الخاص ابتداءً، لا الأعم منه، ومما انصرف إليه الدليل بملاحظة خارجية كما هو المفروض في المقام، فليس المراد أن كلما ثبت اعتباره بغير دليل الإسناد فهو ظن خاص وإن كان مقتضاه حجية الظن على الإطلاق، ومما ذكرنا يظهر الوجه في أمره قدس سره بالتأمل عقيب ما عرفت من الكلام، فإن الوجه فيه عدم الجزم بإناطة الاختصاص والإطلاق في كلماتهم بالوجه الثاني واحتمال كون المراد الوجه الأول، وليكن ما ذكرنا في حفظ منك حتى لا تسلك من غير الطريق في فهم عبارة الكتاب وهو الحافظ عن الخطاء، ونسأله أن يحفظنا عن الخطاء في القول والعمل.

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره من التعليل لكون القوة معينة مبني على ما تقدم المناقشة فيه من عدم بطلان الاحتياط بعدم العلم الإجمالي

بالتكاليف، إلا في الجملة بقدر ما يندفع به الحرج والعسر الشديد، فيتعين بحكم العقل مخالفته فيما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه يعني احتمال الوجوب والتحرير في كمال البعد من جهة قيام الظن القوي الاطمئنان على عدم الوجوب والتحرير، فيقتصر عليه في مخالفة الاحتياط، ويراعى مقتضى العلم الإجمالي في باقي الاحتمالات مما ظن فيه بالتكليف مطلقاً أو شك فيه أو ظن عدمه إذا لم يبلغ مرتبة الاطمئنان.

وقد عرفت أن الكلام في إطلاق النتيجة وإهمالها بعد الفراغ عن ثبوت أصلها، والكلام المذكور مبني على ما عرفت مراراً على عدم ثبوتها. فالأولى بل المتعين أن يعلل ذلك بأن حكم العقل الإدراكي على تقدير تسليمه كما هو مبنى البحث عن المعينات بالنسبة إلى الظن، وكونه حجة عند الشارع إنما هو من جهة كونه أقرب إلى الواقع من الشك والوهم فإذا كان المدرك مردداً بين المطلقة والجزئية بحسب المرتبة وكان هذا المناط العقلي موجوداً في الأقوى على الوجه الأتم والأكمل، والمفروض كفايته في الفقه فلا محالة يستكشف حجتيه ويحكم بوجوب الاقتصار عليه بضميمة أصالة حرمة العمل بغير العلم، وإلى هذا الوجه يشير كلامه قدس سره فيما سيجيء عند الاعتراض على هذا المعين.

ثم إنه لا يخفى عليك أن هذا المعين ناظر إلى التعيين بحسب المرتبة، ولا دخل له بالأسباب أصلاً، ضرورة أن الظن الأقوى لا يستند دائماً إلى أمانة معينة، لأن ما يحصل الظن الأقوى منه بالنسبة إلى مورد لا يلزم حصول هذه المرتبة منه بالنسبة إلى مورد آخر والمفروض عدم إناطة الحجية بالظن النوعي، حتى يقال إن في الأمارات ما يكون أقوى نوعاً من غيرها كالخبر الصحيح الأعلاني، والشهرة المحققة العظيمة مثلاً.

الواقعية من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقن، وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غاية البعد، فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان ارتكابه أهون.

الثالث: كون بعض الظنون مضمون الحجية فإنه في مقام دوران الأمر بين وبين غيره يكون أولى من غيره إما لكونه أقرب إلى الحجية من غيره، ومعلوم أن القضية المهمة المجملة تحمل بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع، وإما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأن المفروض رجحان مطابقته للواقع، لأن المفروض كونه من الأمارات المفيدة للظن بالواقع ورجحان كونه بدلاً عن الواقع^(١)، لأن

(١) لا يخفى عليك أن رجحان البدلية عن الواقع بمعنى تدارك ما فات عن الواقع من المصلحة بسلوك الأمانة أعني ظن اعتبارها إنما هو فيما تعلق الظن باعتبارها على وجه يلزم تدارك الواقع في حكم العقل من سلوك المؤدي إلى خلاف الواقع، كما إذا ظن بحجيتها حتى في زمان انفتاح باب العلم بالواقع وقلنا بأن جعلها في هذا الزمان يكشف عن وجود المصلحة المتداركة بقول مطلق، حتى بالنسبة إلى زمان الانسداد، وأما إذا لم يتعلق الظن باعتبارها على الوجه المزبور بأن تعلق باعتبارها في خصوص زمان الانسداد، أو تعلق باعتبارها على وجه الإطلاق، وقلنا بأنه لا يلزم في حكم العقل وجود المصلحة المتداركة، إلا بالنسبة إلى زمان الانفتاح لعدم استناد فوت الواقع إلى الأمانة المفروضة بالنسبة إلى زمان الانسداد، فإنه يكفي في الترجيح بالنسبة إلى زمان الانسداد كونه أغلب مطابقة في نظر الشارع من سائر الأمارات، فلا يلزم من الظن بالاعتبار رجحان البدلية ولو من جهة احتمال ما ذكرنا، فإنه يكفي في نفي الملازمة ولو جعل الوجه في الترجيح أقربية احتمال التدارك فيما ظن اعتباره بالنسبة إلى ما شكّ اعتباره أو

المفروض الظن بكونه طريقاً قائماً مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له، فاحتمال مخالفة هذه الأمانة للواقع ولبدله موهوم في موهوم بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع، لأنها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلاً عن الواقع.

ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء^(١) تعذر الاطلاع العلمي عليه فدار الأمر بين دواءين: أحدهما يظنّ كونه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظنّ كونه بدلاً عنه في جميع الخواص، والآخر يظنّ أنّه ذلك الدواء، لكن لا يظنّ أنّه على تقدير المخالفة بدل عنه، ومعلوم بالضرورة أن العمل بالأول أولى.

ظنّ عدمه نظراً إلى أنّ ما ظنّ اعتباره بالخصوص إنّما هو من القسم الأول، لأنّ اعتبار الأمانة من حيث الخصوص في خصوص زمان الانسداد مجرد فرض غير واقع.

كما أنّ التفكيك في المرجّح لجعل الأمانة الواحدة بالنسبة إلى الزمانين في كمال البعد أو جعل الوجه أنّ مظهر الاعتبار من حيث كونه مشتملاً على المصلحة المتداركة ظناً أو أغلب مطابقة من سائر الأمارات كذلك، حيث إنّ المرجّح لتخصيصها لا يخلو من أحد الأمرين لكان أوفق فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أنّه لا بدّ أن يكون الدواء المتعلّق بالفرض، ذا أصناف وأقسام كالسهل، ضرورة أنّه إذا لم يكن كذلك لم يمكن تعلّق الظنّين بالنسبة إلى موضوعين، فإذا فرض تعلّق الفرض بالأيارج مثلاً، فظنّ كونه المعجون الفلاني، فلا محالة يظنّ بعدم كون غيره الأيارج وإن أمكن الظنّ بكونه بدلاً في الخواص والآثار، وهذا أمر واضح لا ستره فيه تعلّق الفرض بالتنبية عليه، وإلا فليس ممّا يعتنى بشأنه.

ثم إن البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل^(١)، كما إذا ظن حجية

(١) ما أفاده قدس سره من كون متعلق الظن قد يكون أمراً مفصلاً ممتازاً في الخارج، وقد يكون مجعلاً مردداً بين أمرين أو أمور، فيتصف الظن بالتفصيل والإجمال بالاعتبارين كالعلم أمر واضح لا ستره فيه أصلاً كوضوح ما أفاده في بيان مصداق الظن الإجمالي، حيث إنه بعد العلم الإجمالي بجعل الظن نظراً إلى دليل الانسداد، حيث إنه فرض إهمال نتيجته والظن التفصيلي بعدم اعتبار جملة من الأمارات حتى في زمان الانسداد وكونها ملحقه بالقياس حكماً أو موضوعاً يظن بأن الحجية في غيرها كلاً أو بعضاً فيكون البعض اللا بشرط مظنون الاعتبار، لا محالة.

هذا وقد عرفت من كلام المحقق المحشي قدس سره فرض القسمين أي الإجمال والتفصيل بالنسبة إلى المعين الأول أيضاً كما فرضهما بالنسبة إلى هذا المعين، حيث إنه يمكن أن يقال بعد فرض عدم العلم التفصيلي بما يتقن اعتباره من الأمارات إننا نعلم إجمالاً بأن فيما قيل باعتباره من حيث الخصوص على اختلاف أنواعه وأقسامه واختلاف الأصحاب فيه ما يكون أولى بالاعتبار بالنسبة إلى غيره، فيكون الأخذ بتمام أطراف هذا المتيقن المعلوم بالإجمال وهو جميع ما قيل باعتباره من حيث الخصوص متعيناً في نظر العقل بالنسبة إلى ما يكون خارجاً من أطرافه.

هذا ولكنتك خبير بأن تصوير ما أفاده في غاية الإشكال، حيث إن اختلافهم إن كان راجعاً إلى الظنون المتداخلة بأن كان مما اتفق عليه الكل كالخبر الجامع للشروط الخمسة الذي تعرض له شيخنا قدس سره في الكتاب فهو معلوم تفصيلاً فيما لم يبلغ اتفاقهم مبلغ الإجماع، وإلا كان من الظنون الخاصة على ما أسمعناك سابقاً وإن رجع إلى الظنون المتباينة بأن ذهب كل فريق إلى حجية ما ينكره الفريق الآخر، فليس متيقن معلوم بالإجمال، ضرورة أن اختلافهم ليس راجعاً إلى

الخبر المزكى رواه بعدل واحد أو حجية الإجماع المنقول، وقد يعلم إجمالاً وجوده بين أمارات، فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غيرها الخارج من محتملات ذلك المظنون الاعتبار، وهذا كما لو ظن عدم حجية بعض الأمارات كأولوية الشهرة والاستقراء، وفتوى الجماعة الموجبة للظن فإننا إذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجملة مرددة بين هذه الأمور وغيرها وفرضنا الظن بعدم حجية هذه لزم من ذلك الظن بأن الحجة في غيرها وإن كان مردداً بين أبعاد ذلك الغير، فكان الأخذ بالغير أولى من الأخذ بها لعين ما تقدم وإن لم يكن بين أبعاد ذلك الغير مرجح فافهم.

هذه غاية ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول إن المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع، والذي ينفع غير مسلم^(١) كونه مرجحاً.

توضيح ذلك هو أن المرجح الأول وهو تيقن البعض بالنسبة إلى الباقي

الاختلاف في تشخيص المتيقن، حتى يقال بأنه راجع إلى الاختلاف في الخصوصية بعد الاتفاق على القدر المشترك، فيستكشف وجوده بين الخصوصيات المختلفة، بل راجع إلى ما اجتهدوا في حجته من حيث الخصوص، فإن كان راجعاً إلى الاختلاف في تعيين القدر المشترك بعد كونه مسلماً بينهم، فيستكشف من حجته بالخصوص، فيخرج عن محلّ الفرض إن بلغ مبلغ الإجماع وإلا فلا فائدة فيه أصلاً، إلا أن يحمل كلامه على مجرد الفرض وإن كان متعلقاً بأمر محال، حيث إن فرض المحال ليس محالاً.

(١) المراد نفي التسليم بالنظر إليه على سبيل الإطلاق كالظن بالاعتبار لا نفيه بالنظر إليه في الجملة، فإنه يسلم كونه مرجحاً كذلك كما ستقف على تفصيل القول فيه.

وإن كان من المرجحات بل لا يقال له المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلاً^(١) وغيره مشكوك الحجية، فيبقى تحت الأصل، لكنه لا ينفع لقلته وعدم كفايته، لأن القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعاً من سائر الأمارات الآخر ولم يوهن لمعارضته شيء منها وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جلاً ومفيداً للظن الاطمئنان بالصدور، إذ لا ريب أنه كلما انتفى أحد هذه الأمور الخمسة في خبر احتمل كون غيره حجة دونه، فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير.

وأما عدم كفاية هذا الخبر لندرته فهو واضح، مع أنه لو كان بنفسه كثيراً^(٢)

(١) المراد كونه كذلك بعد انضمام العلم بحجبة الظن في الجملة الذي حصل من دليل الإسناد على تقرير الكشف لا كونه كذلك بالذات، وإلا خرج عن محلّ الفرض وهو ظاهر، ومن هنا قد يقال إن إطلاق المرجح بمعنى المعين عليه لا ضير فيه فتدبر.

(٢) قد يناقش فيما أفاده قدس سره تارة بأنه إذا فرض كفاية المتيقن اعتباره من جهة كثرته، فلا يسلم العلم بطرو خلاف الظواهر فيها إجمالاً حتى تكون من قبيل ظواهر الكتاب المعلوم عدم إرادة الظاهر منها فضلاً عن تسليم العلم بأن صارفه في غيره لم لا يكون فيه، نعم لو كان فرض كفايته من جهة اشتماله على عمومات وإطلاقات شاملة لغالب المسائل الفقهيّة وكان هناك مخصّصات ومقيّدات كثيرة في غيره ممّا لم يبلغ تلك المرتبة أمكن دعوى العلم الإجمالي بطرو خلاف الظاهر فيه، وكون الصّارف من غير جنسه، والمفروض في كلامه قدس سره غير المفروض، وأخرى بأن فرض العلم الإجمالي المذكور، لا يجمع كثيرة ما فرضه متيقناً من بين الأمارات، لأنّه كما صرّح به الخبر الجامع للشروط

الخمسـة مع فرض حصول الظنّ الفعليّ منه بالحكم، لأنّ النتيجة سواء فرضت مهملة أو كلية حجّية الظنّ الشّخصي لا النّوعي، فالمتيقّن اعتباره من الظّنون الشّخصيّة الخبر الجامع للشّروط الخمسة ومن المعلوم عدم إمكان حصول الظنّ الفعليّ منها مع فرض وجود العلم الإجمالي بوجود الصّارف له.

ومنه يعلم أنّ اعتبار عدم الوهن بمعارضة شيء من الأمارات مستغني عنه، إذ الكلام في الظنّ الفعليّ ومع الوهن من جهة المعارضة، لا يحصل الظنّ من الخبر فتأمل.

نعم لو كان المستكشف من دليل الانسداد حجّية الظّنون النّوعية أمكن دعوى بقاء الخبر الجامع للشّروط الخمسة على إفادة الظنّ النّوعي مع العلم الإجمالي المذكور، ضرورة أنّه يجامع القطع بالصّدور فضلاً عن الاطمئنان به كما في ظواهر الكتاب، فلا يتوجّه إذا المناقشة الثّانية وإن كانت هذه الدّعوى فاسدة عندنا وعند شيخنا قدس سره نظراً إلى إيجاب العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظّاهر من العمومات والإطلاقات إجمالها إذا بلغ حدّ الشبهة المحصورة كما هو المفروض فلا يبقى ظهور أصلاً، فكيف يدّعي حصول الظنّ منها ولو نوعاً.

اللّهم إلّا أن يكون مراده قدس سره ممّا أفاده أنّ مجرد كثرة الخبر الجامع للشّروط الخمسة، لا يوجب الحكم بوجود المتيقّن الكافي نظراً إلى عدم بقائه على شرائط الحجّية من جهة العلم الإجمالي الموجب للإجمال، فالمنع يرجع حقيقة إلى وجود المتيقّن وصفا وإن كان ذاته موجودة كما هو ظاهر فتدبّر، فلا بدّ إذا أن يتسرّى إلى المتيقّن بالإضافة على تقدير وجوده وكفايته.

اللّهم إلّا أن يمنع وجوده نظراً إلى عدم ميزان يميّز به المتيقّن بالإضافة إلى غير المتيقّن الحقيقي من الأمارات الآخر ولأجله أمر قدس سره بالتأمّل بعد الحكم بالتّسرية أو لما استعرفه بعد ذلك من كلامه قدس سره.

كافياً، لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات له في الأمارات الأخرى، فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها، إلا أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متيقن بالإضافة إلى ما بقي فتأمل.

وأما المرجح الثاني وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي ففيه أن ضبط مرتبة خاصة له متعسر^(١) أو متعذر، لأن القوة والضعف إضافيان وليس تعارض

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره مبني على كون المراد من هذا المرجح إناطة الترجيح بمطلق القوة والضعف الإضافيين، إذ كما أن أصل تشخيص مراتب الظن في نفسها من جهة كثرتها وغموضها بالشدة والضعف في غاية الإشكال، كذلك تشخيص مرتبة الظنين الموجودين في المسألتين، بل الإشكال في الثاني ناش عن الإشكال في الأول عند التحقيق، وأما لو كان المراد إناطته بالقوة البالغة حد الاطمئنان، فلا يتوجه عليه المناقشة المذكورة الراجعة إلى المنع الصغروي كما اعترف به قدس سره فأورد عليه:

أولاً: بندرتة بعد الحكم بكونه ملحقاً بالعلم حكماً، بل موضوعاً الذي لم يعلم المراد منه، فإن الإلحاق بالعلم الطريقي حكماً لم يعلم له وجه وبالموضوعي، كذلك والإلحاق الموضوعي لا وجه له أصلاً وإن قال به بعض مشايخنا قدس سره في جواهر الكلام، اللهم إلا أن يراد الإلحاق الموضوعي بالمسامحة كما ذكره سابقاً عند الكلام في حجية أخبار الآحاد بالخصوص وكيفما كان لا إشكال في انضباط هذه المرتبة، وأما الإيراد عليه بالندرة فقد يناقش فيه أيضاً بمنع الندرة لكثرة الظنون الاطمئنائية في الفقه، فينحصر الإيراد الوارد فيما أفاده.

ثانياً: بقوله: (مع أن كون القوة معينة للقضية المهمة محل منع) إلخ، لأنك قد عرفت سابقاً أن العقل لا يستكشف بالنظر إلى مقدمات الإسناد جعل خصوص

القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمانة الأخرى، نعم يوجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمثاني الملحق بالعلم حكماً، بل موضوعاً لكنّه نادر التحقق، مع أن كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظناً يكون أضعف من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهة، وما تقدم في تقريب مرجحية القوة إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشآت العقل وأحكامه.

وأما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردد أمره في أنظارنا بين الكل والأبعاض، فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجهول حجة، لأننا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة.

وأما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض، فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين ففيه مع أن الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم^(١)، بل أولويته أن

الظن الاطمثاني كما يحكم به على تقدير الحكومة كيف ولو كان كذلك لم يكن معنى للإهمال بالنسبة إلى المرتبة بل النتيجة كشفاً أو حكومة مختصة بالظن الاطمثاني، وبالجملة لا مناص عن الإيراد الثاني أصلاً على ما عرفت الكلام فيه.

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره مبني على جعل الوجه الثاني في قبال الوجه الأول بمعنى أنه على تقدير الإغماض عن كفاية مطلق الظن في الترجيح من حيث كونه أقرب إلى الحجية يحكم بلزوم الترجيح به من حيث كونه أقرب إلى إدراك مصلحة الواقع، وبالجملة هذه الحيثية غير حيثية مجرد الأقربى إلى الحجية وإن كانتا متلازمتين في زعم المستدل.

الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، وحينئذ فإذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجتيه أقوى ظناً بمراتب من الظن الذي ظن حجتيه، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية

ثم إن الوجه في عدم إفادته لزوم التقديم، بل أولويته هو ما عرفت الكلام فيه مراراً من أن العقل لا يحكم بلزوم إدراك المصالح الواقعية في باب الإطاعة، وأن العنوان الملزم عنده لإطاعة مطلق أوامر الموالى على العييد دفع الضرر والعقوبة والمواخذة وإن حكم بإدراكها على وجه الرجحان والأولوية نظراً إلى إيجابه تكميل النفس الموجب للوصول إلى الدرجات العالية والتهيؤ للإفاضات القدسية، وأما الوجه في مشابهته للترجيح بالقوة والضعف بعد الإغماض عما ذكره أولاً، فهو ظاهر، حيث إن مناطه على الأقرية بملاحظة الاعتبارين، فلا بد أن يلاحظ مرتبة ما ظنّ اعتباره مع مرتبة ما شك في اعتباره مثلاً فربما يكون الظن الحاصل من مشكوك الاعتبار في المسائل التي قام عليها أقوى وأقرب من الظن الحاصل من مظنون الاعتبار في المسائل التي قام عليها بعد الملاحظتين، فيتوجه عليه مضافاً إلى ما ذكر ما توجه على الترجيح بالوجه الثاني.

ثم إن المراد من استبعاد فرض التسوية بالنسبة إلى جميع الظنون الموجودة في المسائل الفقهية واستحالتها بحسب العادة بعد الاختلاف التام بين الأسباب والموارد بالنسبة إلى المفروض، وإلا فلم يتوهم أحد أن فرض المحال محال، فلا تغفل هذا مضافاً إلى ما أفاده قدس سره في الاعتراض بقوله: (مع أن اللازم على هذا) إلى آخر ما أفاده، ضرورة لزومه بعد البناء على ملاحظة الأقرية من جهة التدارك على تقدير الخطأ بعد اختلاف الظنون القائمة من الجهة التي ذكرها قدس، بل اختلافها من جهة أخرى غير مذكور في كلامه وهي القوة والضعف فافهم.

بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار، نعم لو فرض تساوي أبعاد الظنون دائماً من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً ولكن الفرض مستبعد، بل مستحيل مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية، بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لأنه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدم.

وأما الوجه الأول المذكور في تقريب ترجيح^(١) مظنون الاعتبار على غيره

ففيه:

(١) العمدة في الاعتراض على هذا الوجه ما أفاده ثانياً، لأن ما أفاده أولاً مضافاً إلى رجوعه إلى منع الاطراد كما هو واضح غير نقي عن الإشكال لإمكان أن يقول الخصم بآنا لا نقول بأن كلماً ظن اعتباره لا بد أن يكون مظنون الاعتبار مطلقاً، فكلما تحقق هذا العنوان في ضمن مطلق أو مقيد نقول بكونه متعيناً من المهملة مضافاً إلى إمكان دعوى كون الخبر الجامع للشروط الخمسة ممّا يظن اعتباره مطلقاً، اللهم إلا أن يكون مراده قدس سره ممّا أفاده عدم كفاية ما ظن اعتباره من الأمارات فتدبر، فإذا لا بد من صرف العنان إلى بيان ما أفاده من الاعتراض الثاني، فنقول: في توضيح عدم الدليل على كون مطلق الظن معيناً للمهملة ومرجحاً لما قام عليه على غيره من الظنون إن الدليل على اعتبار الظن على سبيل الإطلاق، أو الإهمال منحصر في المقام على ما هو مقتضى الفرض بدليل الانسداد ولا يخلو الأمر فيه إما أن يجري في خصوص الفروع ويحكم بعد إهمال النتيجة فيها بحجية مطلق الظن في تعيينها كما هو المفروض في محل البحث أو يجري في خصوص الأصول، وإما أن يجري في مطلق الأحكام الشرعية بالمعنى الأعم من الفرعية والأصولية والواقعية والظاهرية، وإما أن يجري في كل منهما مستقلاً فيجري تارة في الفروع وأخرى في الأصول، ثم على تقدير

إجرائه في الأصول مستقلاً على هذا الفرض قد يجري في الأحكام الأصولية بقول مطلق، وقد يجري في الحكم الأصولي الثابت بإجراء دليل الإسناد في الفروع. أما الوجه الأول وهو إجراؤه في خصوص الفروع والحكم بعد إهمال النتيجة فيها بكون مطلق الظن مرجحاً ومعيناً للمهمة ففيه أن قضية المقدمات الجارية في الفروع على تقدير الكشف حجية الظن في خصوص الأحكام الفرعية، ضرورة أن بقاء التكليف بها مع فرض عدم الطريق لها لا يقتضي في حكم العقل بوجوب نصب الشارع طريقاً إلى غيرهما مما لم يفرض تعلق التكليف بها كما هو المفروض، نعم مقتضى حكم العقل على تقرير الحكومة حسبما عرفت مراراً عدم الفرق بين الظن في المسألة الفرعية والأصولية لعموم مناط الحكم في نظره بين المسألتين.

هذا مع أنه على فرض التعميم لا يعقل الحكم بإهمال النتيجة في الفروع وإطلاقها في الأصول كما هو واضح، وقد اعترف غير واحد ممن زعم كون مطلق الظن معيناً بما ذكرنا من كون نتيجة المقدمات الجارية في الفروع حجية الظن على سبيل الإهمال في خصوص الفروع من دون اقتضاء لها لحجية الظن في الأصول أصلاً، لا على سبيل الإهمال، ولا الإطلاق على ما عرفت بيانه، إلا أنهم ذكروا أننا لا نحتاج إلى إثبات اعتبار الظن وحجيته في المقام حتى نطالب بدليله منهم المحقق المحشي قدس سره فيما تقدم من كلامه بشرحه في الأمر الأول، وقد نقله شيخنا قدس سره في المقام ملخصاً بإسقاط بعض ما لا يخل بمرامه وتوضيحه على وجه الاختصاص أنه إذا فرض إهمال النتيجة في الفروع وأريد تعميمها بقضية بطلان الترجيح بلا مرجح كما هو المفروض الذي يحكم به العقل كلية، فلا محالة لا يحكم العقل بالتعميم إلا بعد عدم وجدان المرجح، فكما أنه يحكم بالتعميم بعد عدم وجدان الرجحان كذلك يحكم بلزوم الترجيح بعد

وجدانه، لا أنه لا يحكم بالتعميم بعد وجدانه ويسكت عن لزوم الأخذ بالراجع وتبقى النتيجة على حالها من الإهمال، وإلا لم يحكم بحجية الظن أصلاً لما عرفت من ابتناؤه على لزوم الأخذ بالراجع.

فإن قلت: إن مظنون الاعتبار من الأمارات القائمة في المسائل الفقهية ليس براجع فقد كابر الوجدان، وإن قلت: إنه راجع، إلا أن العقل لا يرجع المشكوك والموهوم عليه حتى يلزم ترجيح المرجوح على الراجع، بل إنما يحكم بالتسوية بينهما فهو مخالف لحكم العقل الضروي بقبح التسوية بين الراجع والمرجوح، وإلا لم يكن ثمة حاجة في التشبث بذيل القاعدة المذكورة في التعميم، وإن قلت: إنه راجع ولا يحكم العقل بترجيح غيره عليه ولا بالتسوية بينه وبين غيره، ولكنه لا يحكم بترجيحه على غيره، بل هو واقف عن الحكم رأساً وإنما يستكشف بملاحظة المقدمات عن حجية الظن في الجملة على سبيل الإهمال ولا يحكم بشيء آخر أصلاً فهو مناف لقضية صريح العقل بلزوم ترجيح الراجع على المرجوح الذي كان عليه المدار في حكمه بحجية الظن بعد ملاحظة مقدمات دليل الانسداد فلم يبق إلا حكمه بلزوم تقديم المظنون على المشكوك في مقام الحيرة والجهالة، كما أنه يحكم بلزوم تقديم المشكوك على الموهوم على تقدير وجوب التعدي عن المظنون من جهة عدم كفايته، وهذا معنى ما أفاده الشيخ المحقق المتقدم ذكره بعد الاعتراف بلزوم إقامة الدليل على الترجيح بمطلق الظن من أن الدليل عليه هو الدليل العقلي المذكور، حيث إنه بعد استكشافه عن حجية الظن على سبيل الإهمال إن وجد الحجية متساوية بالنظر إلى الظنون فيحكم بحجية الكل من جهة بطلان الترجيح بلا مرجح، وأما إذا وجدها مختلفة، فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك والموهوم، كما أنه يقدم المشكوك على الموهوم.

فإن قلت: إنك ارتكبت الترجيح بلا مرجح في تقديم المظنون، فقد غلطت غلطا ظاهراً، فالنتيجة وإن كانت مهمة مرددة بالنظر الأولي، إلا أنها متعينة في المظنون بالنظرة الثانية.

هذا ملخص ما يقال في توضيح المقام ولكنك خبير بأنه قياس مغالطي خال عن التحقيق، فإنه راجع عند التأمل إلى الالتزام بلزوم إقامة البرهان على الترجيح بمطلق الظن على ما عرفت من الشيخ المتقدم من الاستدلال عليه بحكم العقل القاضي بحجية الظن فهو راجع عند التأمل إلى إجراء دليل الإسناد في تعيين المهمة التي هي مسألة أصولية، ضرورة أنه لو لم يرجع إليه فلنا أن نخtar الشق الأخير، فإنك قد عرفت عند الاستدلال على حجية مطلق الظن بقاعدتي قبح ترجيح المرجوح على الراجح ولزوم ترجيح الراجح على المرجوح أن العقل إنما يحكم باللزوم فيما دار الأمر بعد ثبوت لزوم الترجيح بمقدمات الإسناد بين ترجيح الراجح أو المرجوح وإلا فلا يحكم بشيء منهما، بل يقف عن الحكم ومن هنا حكمنا بأنه لا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الإسناد، لا أن يكون دليلاً مستقلاً بحجية الظن في قبالة كما هو مبنى استدلالهم به فيرد عليه ما ستعرفه من عدم تمامية المقدمات في المسألة الأصولية أولاً، وكون النتيجة مهمة على تقدير تسليم التمامية ثانياً، ضرورة عدم اختلاف نتيجة المقدمات بحسب اختلاف المسائل.

فإن شئت قلت: إن النتيجة إن كانت مهمة، فلا معنى لجعل مطلق الظن معيناً ومرجحاً وإن كانت مطلقة فكذلك ضرورة حصول العلم القطعي بحجية مطلق الظن في الفروع، فلا ترديد حتى يكون مورداً للترجيح، فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل من تقديري الإهمال والإطلاق، ومنه يظهر فساد توهم أنه على الإطلاق لا معنى لمنع الترجيح بمطلق الظن، ومما ذكرنا كله يظهر فساد ما توهمه

غير واحد بعد تسليم ما من أن المقام مقام الترجيح لا الحجية، فإننا لا نغني من كون الشيء حجة، إلا الاعتماد عليه والاتكال إليه في تشخيص الحكم الإلهي المشتبه عندنا من غير فرق بين الحكم الفرعي والأصولي المشتبه، فكما إذا علم إجمالاً بحكم فرعي في بعض الوقائع فظن أنه الحكم الإلزامي مثلاً، لا يمكن البناء على الحكم الإلزامي من جهة الظن به، إلا بعد قيام الدليل على حجته كذلك إذا علم إجمالاً بحكم أصولي، فتردد عندنا أمره أنه خصوص المظنون أو المشكوك أو الموهوم أو الأعم، لا يمكن البناء على أنه خصوص المظنون، إلا بعد إقامة البرهان على حجة الظن، فلا معنى لجعل المقام من موارد الترجيح وبالجمله تعيين الحكم الإلهي المشتبه بالظن عين جعله حجة من غير فرق بين الحكم الفرعي والأصولي، وأما الترجيح فالمراد به في كلماتهم تقديم أحد الدليلين على الآخر لرجحان له عليه، وأين هذا من المقام وإن أطلق الترجيح وأريد به المعنى الأعم من تعيين أحد الاحتمالين بالظن، أو تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر لمزية له عليه وإن لم يكن خصوص الظن بالنظر إلى المعنى اللغوي، أو العرفي أو المسامحي، فلا يمنع منه لكنه لا يوجب شيئاً أصلاً، هذا مع أن الترجيح بمعناه المعروف من دون قيام دليل عليه محرم بالأدلة الأربعة، لأنه موجب لاستناد الحكم التعييني إلى الشارع من دون دليل.

هذا وإن شئت قلت: إن رجحان الظن على الشك والوهم وإن كان وجدانياً، إلا أن رجحان المظنون على المشكوك في نظر الشارع مطلقاً حتى يوجب عليه جعله دون مشكوك الاعتبار فليس معلوماً، وإلا لم يكن اعتباره مشكوكاً والمدار إنما هو في الرجحان بالمعنى المذكور عند الشارع لا في وجداننا، فإن المفروض تقرير المقدمات على وجه الكشف لا الحكومة ولو حكم العقل ولو بالملاحظة الثانوية بكون الظن بما هو ظن موجب للرجحان والتقديم في نظر الشارع، فلا

محالة يحكم بإطلاق الحجية على تقرير الكشف أيضاً وهو مع كونه خلاف
الفرض موجب لسقوط الترجيح بالظن رأساً، كما أنه على تقرير الحكومة
المقتضي للحكم بحجية مطلق الظن على ما عرفت لا مورد للترجيح، إذ هو فرع
الإهمال الغير المجامع مع الإطلاق، فلا تغتر إذا بما ذكره من أن المورد مورد
الترجيح والفرض إنما هو متعلق به والدليل عليه هو الدليل العقلي المذكور.

ثم إن مفروض البحث على ما عرفت إنما هو على تقرير الكشف، وأما على
الحكومة فقد عرفت أنه لا فرق بين مضمون الاعتبار ومشكوكه وموهومه بالنظر إلى
هذه العنوانات ولا أثر لها في حكمه أصلاً، نعم يمكن فرض حكمه بلزوم تقديم
المضمون على تقرير الحكومة لو فرض تساوي الظنون القائمة في المسائل الفقهيّة
دائماً بالقوة والضعف وفرض إيجاب الظن بالاعتبار لصيرورة الإطاعة من جهة
سلوكه أقوى وأتم في نظر العقل، فإنك قد عرفت أن الحجية في حكم العقل هو
الظن الأقوى البالغ حد الاطمئنان ليس إلا على تقدير كفايته، لكنه مجرد فرض قد
عرفت الكلام عليه وكيف كان الكلام إنما هو على تقرير الكشف وإهمال
النتيجة، وأما على تقرير الحكومة فقد عرفت أن العقل قاض بحجية الظن الأقوى
من أي سبب حصل، فإذا فرض كون مشكوك الاعتبار أقوى ظناً من مضمون
الاعتبار فيحكم العقل بتقديم مضمون الاعتبار على إطلاقه كما يزعمه
القاتل به لا معنى له على كل تقرير من غير فرق بين تقرير الكشف كما يظهر ممّا
ذكره المحقق المحسّي بقوله: (كان ذلك أقرب إلى الحجية) حيث أنه ظاهر في
وجود حجية شرعية واقعية، إذ على تقرير الحكومة لا معنى لما ذكره إلا على
تأويل أو تقرير الحكومة كما يظهر من قوله: (نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة)
حيث إن مرجحية القوة إنما هي على تقرير الحكومة على ما عرفت، وأما ما أفاده
شيخنا قدس سره من الاعتراض الثالث بقوله: (مع أن الظن المفروض إنما قام على

حجّة بعض الظّنون في الواقع) إلى آخره، فهو يشبه الاعتراض الأوّل في توجّه المناقشة إليه، حيث إنّ قيام الظّن على حجّة بعض الظّنون بقول مطلق من غير فرق بين زمني الانفتاح والانسداد في معنى قيام الظّن على تعيين المهملة، لأنّه يظنّ منه أنّ الشارع اعتبر الظّن المظنون في زمان الانسداد فهو مثل قيام ظنّ على اعتبار بعض الظّنون في خصوص زمان الانسداد، فيظنّ أنّ المظنون مراد من المهملة فإنّ أريد من قيام الظّن على تعيين المهملة هذا المعنى فهو حاصل وإنّ أريد الزائد عليه فلا دليل عليه أصلاً، فإنّ مقتضى ما ذكره على تقدير تسليمه كون الظّن بالاعتبار معيّناً لا يكون الظّن القائم على عنوان تعيين المهملة معيّناً كما هو واضح، ومن هنا أمر بالتأمّل فيما أفاده قدس سره.

ثمّ إنّ ظهر ممّا ذكرنا كلّ فساد ما أورده جمع ممّن قال بحجّة الظّنون الخاصّة على القائل بحجّة الظّن المطلق مثل المحقّق القميّ قدس سره من باب الإلزام من أنّه على تقدير تسليم تاميّة المقدمات واقتضائها لحجّة الظّن على الإطلاق يتعيّن العمل بخصوص المظنون من الأمارات القائمة على المسائل الفقهيّة دون المشكوك والموهوم، حيث إنّ إذا كان مقتضاها حجّة الظّن على الإطلاق كان مقتضاها العمل بالظّن في تعيين الحجّة على الإطلاق أيضاً، إذ لا يعقل الانفكاك في اقتضاء الدليل إطلاقاً وتقييداً بحسب المسائل قال الفاضل التراقي في المناهج في عداد الإيرادات على التمسك بدليل الانسداد لإثبات حجّة مطلق الظّن في الفروع من غير فرق بين مظنون الاعتبار وغيره: «ثانيها: أنّه لو تمّ لما دلّ إلا على حجّة المظنون حجّته، لأنّه جعل سدّ باب العلم مع بقاء التّكليف موجباً للعمل بالظّن وتعيين المناط في الأحكام أيضاً مسألة فيجب العمل فيها بالظّن فيكون الحجّة الظّن الذي دلّ دليل ظنّي على حجّته لا كلّ ظنّ، وجعل انسداد باب العلم في سائر المسائل موجباً للميل بالظّن فيها دون هذه المسألة تهافت» انتهى

كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى وإن كان ظاهراً في إجراء دليل الإسناد في تعيين الظن الثابت حجته مستقلاً أو في ضمن إجرائه في الفروع، إلا أنه في كمال الغرابة فإنه بعد تسليم اقتضاء المقدمات لحجية مطلق الظن في الفروع كما هو مبنى الاعتراض يحصل العلم بمناط الأحكام فأين انسداد باب العلم به وعلى تقدير اقتضاءها لحجية الظن في الجملة لا بد أن يقول بأن مقتضاها في تعيين المناط العمل بالظن في الجملة نظراً إلى ما ذكره من عدم اختلاف اقتضاء الدليل بحسب المسائل نعم على تقرير الحكومة نقول باقتضاءها لحجية مطلق الظن المتعلق بالمسائل الأصولية والفقهية على ما عرفت تحقيقه مراراً، ولكنه لا تعلق له بالمقام أصلاً، ضرورة اقتضاءها لحجية الظن في المسألة الأصولية ولو لم يحصل بما ظن حجية ظن في الفروع أصلاً، وأين هذا من تعيين المهمة بالظن، وكيف كان لا ينبغي الإشكال في أن الترجيح بمطلق الظن لا معنى له من غير فرق بين القول بالإطلاق والإهمال وإن خالف فيه جمع منهم الفاضل التراقي فيما عرفت من كلامه وفي غيره، فإنه قال أيضاً في موضع آخر ما هذا لفظه: «ورابعا: أنه لم يعلم ما قصده بقوله فيجب العمل بالظن إن أراد أنه يجب العمل بكل ظن فهو ممنوع وإن أراد أنه يجب العمل بالظن في الجملة فهو مسلم ولا يفيد له، فإن قيل: يثبت حجية الجميع بضم بطلان الترجيح بلا مرجح، قلنا: لا شك أن للظن عرضاً عريضاً فيتصل أحد طرفيه بالعلم والآخر بالشك وفي البين ظنون متفاوتة بعضها أقوى من بعض، فكيف يكون ترجيح الأقوى ترجيحاً بلا مرجح، ألا ترى أن بعض أفراد الخبر المفيد للظن أرجح من بعض كالصحيح من غيره والحسن من الضعيف وأيضاً الظنون مختلفة، حيث إن بعضها مما اشتهر القول بحججته وبعضها مما لم يقل بحججته، إلا نادر ولا شك أن الأول أرجح وأيضاً المرجح موجود في طائفة من الأدلة لوجود الأدلة على لزوم العمل بها المذكورة في

مظانها والقول بأن أدلتها لا تفيد، إلا الظن فهي مرجحات ظنية صارت مرجحة لهذه الظنون مسلم ولكن لا يلزم منه كون ترجيحها ظنياً، فإنه لا تنافي بين كون الشيء مفيداً للظن بشيء ولم يكن منه وكان مرجحاً قطعياً لآخر، فإن كون الشيء مرجحاً غير كونه واجب العمل مع أن الثابت من بطلان الترجيح بلا مرجح إنما هو إذا لم يكن مرجح أصلاً لا قطعي ولا ظني وإن أريد أن ترجيحها ظن فهو فاسد، فإن الطرف الذي فيه الأدلة الظنية أرجح قطعاً على الطرف الفاسد لها، هذا كله مع أن اللازم من عدم المرجح هو التخيير دون الحكم بحجية الجميع انتهى ما أردنا نقله وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعرف وجوه النظر فيه، فإنك قد عرفت أن رجحان المظنون على غيره في وجداننا، وكذا اختلاف الظنون من الحيات التي ذكرها في وجداننا لا يوجب الرجحان في نظر الشارع وفي حكمه بحجية الظن المستكشف من دليل الاسداد بحيث يحكم العقل به، فإن مناط الترجيح والتعميم على تقرير الكشف إنما هو في حكم الشارع، كما أن ما ذكره من أن اللازم من عدم المرجح هو التخيير لم يعلم له معنى محصل، فإن لازم عدم الترجيح بين الدليلين المتعارضين هو التخيير عند المجتهدين، لا أن لازم كل الاحتمالين ولو لم يكونا متنافيين التخيير.

نعم قد عرفت احتمال التخيير وإمكانه وأين هذا من كونه لازماً لعدم الترجيح هذا مع منافاة ما أفاده في المقام لما ذكره في معنى القاعدة عند الاستدلال بها على حجية الظن مطلقاً من جانب القائل بها، فإنه بعد نقل كلام بعض المحققين الموردين على التمسك بقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح وإثبات حجية الظن وأن غاية ما يستفاد منه لزوم العمل بالراجح عند الدوران في الجملة قال: «ويرد على الدليل أيضاً:

أما أولاً: فبأنه إن أريد أنه يقبح ترجيح المرجوح ويجب ترجيح الراجح

مطلقاً فهو ممنوع وإن أريد أن ترجيح بعض المرجوحات قبيح فهو مسلم ومن أين علم أن محل النزاع منه.

وأما ثانياً: فبأن غاية ما دلّ عليه الدليل أن ما ظنّ وجوب فعله مثلاً لكون فعله ذا صفة راجحة هي كونه مظنون الوجوب يجب ترجيح فعله، فنقول: إنه يجب لو لم يشتمل تركه على صفة راجحة أخرى وإلا فلا يثبت إلا ترجيح الفعل إذا لم يكن في الترك رجحان من جهة أخرى، وأما إذا كان له مرجح كأن يكون موافقاً لمدلول خبر وإن لم يفد الظن فلا شك أنه حينئذ ذو صفة زائدة ليست في طرف الفعل فلا يقيح ترجيح الترك إلى أن قال:

وأما ثالثاً: فبأن ما اتفق عليه العقلاء وبماضه الدليل هو قبح ترجيح ما علم مرجوحيته في الواقع والكلام فيما نحن فيه فيما كان راجحاً أو مرجوحاً في نظر الظان ولا يحكم العقل بقبح ترجيح ما كان مرجوحاً في نظر شخص لجواز رجحانه في الواقع، والتوضيح أن الكلام في أن الشارع هل أوجب علينا الأخذ بالطرف الراجح عندنا أم لا فإنه معنى حجبة الظن فنقول إذا كان شيء عندنا راجحاً ولم يحتمل أن يكون مرجوحاً في الواقع قبح من الشارع الأمر بأخذ المرجوح وإن احتملنا أن يكون مرجوحاً بحسب الواقع، فلا يقيح من العالم بالواقع الأمر بأخذ المرجوح عندنا، فترجح الشارع ما هو مرجوح عندنا ليس بقبح على الإطلاق، ولذا ترى أنه أمر بالأخذ بخلاف الراجح عندنا في كثير من الموارد فمن أين يعلم أن ما نحن فيه من الأول انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خير بأن ما أفاده قدس سره لا يجامع مع ما ذكره في المقام، ومما ذكرنا كله يظهر جودة ما أفاده شيخنا قدس سره في ردّ الفاضل المتقدم ذكره المورد على القائل بحجبة مطلق الظن إلزاماً للمعترض على نفسه بقوله: (وفيه أنه إذا التزم باقتضاء مقدمات الإسناد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع) إلى

آخره، وكذا ما أفاده قدس سره في فساد القلب بقوله: (وليس للمعترض القلب) إلى آخره.

وأما ما أفاده في رد هذا المعترض بقوله: (أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن) إلى آخر ما أفاده قدس سره فهو من أوضح الواضحات، ضرورة أن الكلام في المقام في تعيين الحكم الشرعي الأصولي المستكشف من مقدمات الانسداد المتعلق بالظن على سبيل الإهمال والإجمال بالظن وأن واجب العمل في حكم الشارع خصوص مظنون الاعتبار أو الأعم منه ومن غيره، وأما الكلام في أن الظن بالاعتبار على فرض التسوية بين الظنون في حكم الشارع هل يصلح أن يكون داعياً مرجحاً لاختيار المكلف وميله وتعلق إرادته بالمظنون الاعتبار أم لا، فهو ليس كلاماً في مسألة شرعية صالحة، لأن يعنون في كلمات العلماء ويذكر في الكتب بل ليست صالحة لتكلم العالم فيه، بل هو كلام في أمر عادي خارج عن فن العلم والذي أوقعه في هذا الخطاء ودعاه إلى حمل كلمات من ذهب إلى كون الظن بالاعتبار مرجحاً للمهمة على ما ذكره ما رآه في كلام غير واحد منهم حسبما عرفت من أن البحث في المقام في ترجيح مظنون الاعتبار من جهة قيام الظن على اعتباره وأن الرجحان به أمر وجداني، لا في جعله دليلاً وحجة على اعتبار مظنون الاعتبار حتى يطالب بدليله، فزعم أنهم يريدون أن يجعلوا الظن بالاعتبار داعياً ومرجحاً لاختيار المكلف، لا سبباً ومرجحاً لإيجاب الشارع العمل بخصوص مظنون الاعتبار سيما بملاحظة قولهم في مقام ثبت هذا المطلب أن كون المرجح ظناً لا يلزم كون الترجيح ظناً، فوقع في هذا الوهم وإن كان منشأ اشتباه الأمر عليهم في المقام على ما عرفت تفصيل القول فيه أمر آخر وهو اشتباه المرجح الوجداني بالمرجح الشرعي، وأن العقل إذا رأى اختلاف مراتب الظنون القائمة على المسائل الفرعية من حيث الظن بالاعتبار وعدمه، فلا يحكم بالتعميم من جهة قاعدة بطلان الترجيح بلا

مرجّح فافهم.

والأولى نقل عين عبارته بتمامها قال قدس سره في العوائد: «ولا يخفى أنّ هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتغليبهِ ولم يفهم الفرق بينهما ونحن لبيان المطلب نقدّم أولاً مقدّمة، ثمّ نجيب عن كلامه وهي أنّه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجّح، فإنّه ممّا يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه الذاتيّ كالترّجح بلا مرجّح والمراد بالترّجح بلا مرجّح هو الكون مع أحد الطرفين والميل إليه والأخذ به من غير مرجّح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً، وأمّا الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك ولنوضح ذلك بأمثلة، فنقول إذا أرسل سلطان مثلاً عبداً إلى بلد وقرّر له أحكاماً وطلبها منه ولم يعلم ذلك العبد تلك الأحكام ولكن أخبره عادل بأنّه طلب منه إكرام زيد وعمرو وبكر وخالد من غير نفي أحكام آخر، وآخر بأنّه طلب منه بناء دار ومسجد وقنطرة ورباط من دون نفي الغير، وثالث بأنّه طلب منه استكتاب مصحف وكتاب وديوان كذلك ولم يكن له بدّ من العمل بأقوال هؤلاء كلّاً أو بعضاً، ولكن لم يعلم أنّ أحكامه هل هي ما أخبر به الجميع أو واحداً أو اثنان، فإن كان الجميع متساويين من جميع الوجوه فلو عمل بقول واحد معيّن منهم من حيث هو قوله كان ترجيحاً بلا مرجّح ومورداً للقيح، ولكن لو كان الظنّ الحاصل من قول أحدهم أقوى أو ضمّ معه مكتوب متضمّن للأخذ بقوله من السلطان أو الوزير من غير أن يفيد العلم، ولا أن يكون دليل على حجّة ذلك المكتوب فلو أخذ بقوله وعمل به لم يلزم ترجيح بلا مرجّح ولا قبح فيه عقلاً ولا عرفاً، نعم لا يجوز له الحكم بأنّ الواجب أخذه، إلا مع حجّة عليه ومن هذا القبيل لو حضر طعامان عند أحد أحدهما ألذّ من الآخر، فلو أكل هذا الشخص الألذّ لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجّح وإن لم يلزم أكل الألذّ، ولكن لو حكم بلزوم أكله لا بدّ من تحقّق دليل عليه ولا يكفي

مجرد الأُلْذِيَّة، نعم لو كان أحدهما مضرّاً يصحّ الحكم له باللّزوم ومن ذلك القليل أيضاً من أراد المسافرة إلى بلد كان له طريقان متساويان من جميع الوجوه، ولكن سافر بمضى أحبّائه من أحدهما فلو اختار هو أيضاً المسافرة من ذلك الطريق لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح ولكن لو حكم بتعيين هذا الطريق للسلوك احتاج إلى دليل، وبالجمله جميع الموارد كذلك والحكم بلا دليل غير التّرجيح بلا مرجح وشتان ما بينهما، فالمرجح غير الدليل والأوّل يكون في مقام الميل والعمل والثاني في مقام التّصديق والحكم، وإذ عرفت تلك المقدّمة، فنقول: ليس مراد المورد أنّه يجب العمل بالظنّ المظنون حجّيته وآنه الظنّ الذي يجب العمل به بعد سدّ باب العلم، بل غرضه أنّ بعد ما يلزم على المكلف ببقاء التّكليف وانسداد باب العلم بالظنّ في الجمله ولا يعلم أنّه أي ظنّ لو عمل بالظنّ المظنون حجّيته، كما أنّ المسافر يسلك السبيل الذي سلكه رفقاه ما الضّرر فيه وأي نقص يلزم عليه، فإن قلت: هو ترجيح بلا مرجح فغلطت غلطاً ظاهراً وإن كان غيره فيّنه حتّى ننظر، وثالثاً نقول: إنّّه يجب العمل بالظنّ المظنون الحجّية، لأنّه كما أنّك تقول يجب علينا في كلّ واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوماً يجب في تعيينه العمل بالظنّ ولا يلزم ترجيح بلا مرجح، مع أنّ تعيينك ليس إلا بالظنّ، فكذا نقول: إنّّه بعد ما وجب علينا العمل بظنّ ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظنّ العمل بالظنّ كيف لا يلزم في الأوّل ترجيح بلا مرجح، ويقبح التّرجيح بالظنّ ويلزم في الثاني ولا يصحّ، ولعمري إنّ هذا لشيء عجاب، وبتقرير آخر أن نقول: إنّ سدّ باب العلم وبقاء الأحكام وبطلان سائر الاحتمالات المذكورة بنفسها موجبة للعمل بكلّ ظنّ وأصالة حجّيته فيّين لنا الملازمة حتّى نستفيد منك، وأن نقول: إنّها موجبة للعمل بالظنّ في الجمله، ولكنّه غير متعين لنا بالطريق العلمي، فإن لم يكن سدّ باب العلم

مستلزماً للعمل بالظن فلم أخذته في أصول دليلك وإن كان ففي هذا المقام أيضاً كلّفنا بالعمل بظن من الظنون، وباب العلم به منسدة فاعمل فيه أيضاً بالظن واحكم بحجبة كل ظن كان دليل ظني على حجبه وهو الأخبار الواردة في الكتب المعتمدة من أصحابنا التي دلت الشهرة والإجماع المنقول، ومفهوم الكتاب ومنطوق الأحاديث الغير المحصورة والقرائن المتكثرة على حجبتها كما بيناه مفصلاً في شرح تجريد الأصول والمناهج وأساس الأحكام ومفتاح الأحكام فإن قلت الدليل الظني على حجة الأخبار لا ينفي حجة ظن آخر قلنا، نعم ولكن لا يكون حيثنذ دليل على حجة ظن آخر، إذ بعد ثبوت وجوب العمل بظن مطلقون الحجة بفتح باب الأحكام، ولا يجري دليلك في ظن آخر، ويبقى في تحت أصالة عدم الحجة انتهى كلامه رفع مقامه.

وأما التفريع الذي أفاده بقوله ومما ذكرنا يظهر في آخر كلام البعض المتقدم ذكره إلى آخره فهو وإن كان مستقيماً بالمعنى الذي عرفته، فيقال: إن كون المرجح أمراً وجدائياً قطعياً لا يقتضي كون الترجيح من جهته عند الشارع قطعياً، بل قطعية الترجيح من جهته عند الشارع تابع لقيام الدليل القطعي عليه، وإلا فوجوده كعدمه عند العقل وإن أوجب الظن باعتباره الظن برجحانه عند الشارع إذا لم يحصل ممّا قطع بعدم اعتباره، فإنه إذا لم ينته إلى القطع كما هو المفروض لا يترتب عليه أثر وبالي إن غلط النسخة التي كانت عند شيخنا قدس سره ألجأه إلى هذا المعنى، فإن الموجود في النسخة الصحيحة أن كون المرجح ظناً لا ظنيّاً، فقال قدس سره: «فإننا نقول إن كون المرجح قطعياً لا يقتضي ذلك أي كون المرجح أمراً قطعياً وجدائياً» وهو عين مطلب البعض المتقدم ذكره، نعم ما أفاده بقوله: (وإلا فليس ظنيّاً) أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بملاحظة ما ذكرناه، اللهم إلا أن يحمل على نفي الاقتضاء والملازمة إذ ربما يحصل ممّا يقطع بعدم اعتباره عند

الشارع كالقياس وأشباهه فتأمل.

وأما ما أفاده قدس سره من استظهار المخلط من المعترض بين الترجيح بلا مرجح في مقام الإيجاد والتكوين وبينه في مقام الإلزام والتشريع بقوله: (ثم إن ما ذكره الأخير في مقدمته من أن الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال يظهر منه خلط) إلى آخر ما أفاده فهو في كمال الجودة والاستقامة، ضرورة أن المتصنف بالحسن والقبح بمعناهما الذي وقع النزاع فيه بين العدلية والأشاعرة في مسألة التحسين والتفصيل العقليين هو الأفعال الاختيارية للمكلفين، كما أن مفروض الأحكام الشرعية أيضاً الأفعال الاختيارية ليس إلا فما يوجد من الممكنات من الفاعل المختار إن لم يكن له مرجح لوجوده ولو كان مرجحاً نفسانياً جزائياً لا عقلياً ولو كان هو الإرادة بزعم الأشعري لم يمكن إيجاده ووجوده وإلا خرج عن كونه ممكناً، لأن نسبته إلى طرفي الوجود والعدم على السواء لا اقتضاء له بحسب ذاته لأحد الأمرين أصلاً، ومن هنا ذكر المتكلمون أن الترجيح بلا مرجح يؤول إلى الترجيح بلا مرجح، ضرورة أنه إذا فرض عدم استناد وجوده إلى المرجح، فلا محالة يوجد بلا موجد وهو مما اتفقت كلمتهم على استحالة من جهة ضرورة حكم العقل بها بعد فرض الإمكان والإلزام والحكم سواء كان من الشارع أو غيره من جهة كونه فعلاً وإيجاداً اختيارياً من الحاكم لا بد له من مرجح وإلا استحال وجوده من غير فرق بين الشارع وغيره، إلا أن الشارع لا يختار بالنظر إلى الحكمة والعصمة، إلا المرجحات العقلانية، لا أنه يتمتع اختيار غيره ذاتاً، لأن الحكمة والعصمة لا يوجب سلب الاختيار كما هو بديهي وغيره قد يختار ما لا يكون مرجحاً عقلياً وبعد وجود المرجح بهذا المعنى للفعل من أي فاعل كان سواء في الأفعال أو الأحكام لو رجح الفاعل المختار الفعل على الترك، أو العكس من غير مرجح عقلائي فعل فعلاً قبيحاً عند العقلاء يوجب ذم فاعله عندهم، فالمورد القبح

غير المورد للاستحالة، فإذا لم يكن للفعل الممكن مرجح أصلاً فهو محال لا قبيح وإذا كان له مرجح لا يجوز العقلاء اختيار الفعل لأجله فهو قبيح لا محال فمراده قدس سره من أن الأول محال لا قبيح والثاني قبيح لا محال إنما هو فيما إذا فرض عدم المرجح للأول أصلاً ورأساً وفرض عدم المرجح العقلاني مع فرض وجود المرجح في الجملة للثاني وهو أمر واضح لمن له أدنى تأمل في كلامه قدس سره، فالاعتراض عليه كما عن بعض أهل العصر ناش عن القصور.

ثم إن شرح القول فيما يتعلق بالمقام وإن كان موكولاً إلى الفن الأعلى وهو فن التكلم، مع أنه لا يحسن ممن هو مثلي في عدم الإحاطة بالفن المذكور، إلا أنه لا بأس بصرف الكلام إليه وذكر بعض ما يوجب البصيرة لمن كان عارياً عن الفن فنقول اختلف المتكلمون بعد اتفاقهم على استحالة الترجيح بلا مرجح بالمعنى الذي عرفته من ترجيح أحد المتساويين من طرفي الممكن على الآخر بلا سبب من الخارج، فيلزم أن يوجد بلا سبب أو يعدم كذلك الذي قضت ضرورة العقول على استحالة في الممكنات، وإلا خرجت عن الإمكان إلى الوجوب أو الامتناع وهو خلف في استحالة الترجيح بلا مرجح بمعنى اختيار الفاعل المؤثر المختار أحد طرفي ما يقدر عليه من الفعل والتترك من دون داع ومرجح له وعدمها، فذهب الأشاعرة إلى الثاني زعماً منهم أن الفاعل إذا كان مختاراً، فيرجح بإرادته وميله أي مقدور شاء واستدلوا عليه بالوجدان، حيث إن العطشان والجائع والهارب من السبع يختار أحد القدحين والرغيفين والطريقين مع فرض المساواة من جميع الجهات التي لها دخل في الترجيح، فيعلم من ذلك أن اختيار أحد طرفي الممكن لا يتوقف على مرجح خارجي والدلّة من الإمامية والمعتزلة إلى الثاني لما عرفت من قضاء ضرورة العقل بعدم تعلّق الاختيار بأحد طرفي الممكن من دون داع وسبب فلو وجد لوجد بلا سبب، وهذا معنى رجوع الترجيح بلا مرجح إلى

الترجّح بلا مرجح.

وأما ما زعمه الأشاعرة ففساد جلدًا.

أما أولاً: فلمنع تحقّق التساوي من جميع الجهات فيما مثّلوا به وأمثاله ومجرّد الفرض لا يوجب تحقّق المفروض في الخارج والمدار عليه لا على فرضه كما هو ظاهر.

وأما ثانياً: فلأننا نختار بعد التسليم عدم اختيار أحدهما ومجرّد دعواه لا يفيد في شيء.

وأما ثالثاً: فلأنه يرجع إلى الإذعان بلزوم المرجّح وإن كان هو الإرادة فليتوجّه عليه أن نسبة الإرادة إلى المقدورين إذا كانت على نهج واحد ومتساوية بالنظر إلى ذات المؤثّر والفاعل فأنصافه بإحدهما دون الأخرى إن استند إلى إرادة أخرى بأن يريد أن يريد الفعل أو التّرك فهو مع كونه ظاهر البطلان بالوجدان، حيث إننا نرى بالوجدان أننا نرتكب الفعل بإرادته من دون إرادة هذه الإرادة بالبداهة مستلزم للتّسلسل، لأننا ننقل الكلام إلى الإرادة الأخرى التي صارت علّة للإرادة المقارنة للفعل، وهكذا فإن التّزوما بالتّوقف على إرادة أخرى، وهكذا فيلزم ما ذكرنا من التّسلسل في الأمور المجتمعة المترتبة وإن لم يلتزموا به، فأيّ فرق بين الإرادتين وإن لم يستند إلى إرادة أخرى ومرجّح خارجي كما هو المفروض، فيلزم ترجيح أحد المتساويين بالنسبة إلى الإرادة على الآخر بلا سبب وداع، وهذا ما يقوله العدلية: (من رجوع التّرجيح بلا مرجح إلى التّرجّح بلا مرجّح)، وقد عرفت أنه لا فرق في ذلك بين كون الممكن المقدور إيجاد جسم أو فعل أو حكم من غير فرق بين الإلزام وغيره، فالموجب إذا لم يكن هناك سبب ومرجّح لإيجابه يستحيل صدوره منه كما في سائر الأفعال، فالتّشريعات من الحيثية التي ذكرنا كالتكوينية، بل منها بهذا اللحاظ والاعتبار كما هو ظاهر

وهكذا الكلام بالنسبة إلى ترجيح المرجوح على الراجح أو التسوية بينهما، فإنه إذا كان بلا داع وسبب أصلاً استحالة قطعاً، وإذا فرض وجود الداعي والسبب ولم يكن ممّا يجعله العقلاء داعياً وسبباً، فيحكم بالقبح في كل من الثلاثة، وقد خرجنا عما يقتضيه وضع التعليق، بل الفنّ هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالوجه الأوّل وهو إجراء دليل الإسناد في خصوص الفروع ليس إلّا.

وأما الكلام فيما يتعلّق بالوجه الثاني وهو إجراء دليل الإسناد في خصوص المسائل الأصوليّة فقد عرفت شرحه في الأمر الأوّل وأنه فاسد من وجوه عرفتها وعلى تقديره لا تعلّق له بالمقام أصلاً، لأنّ النتيجة على تقدير الإجراء في خصوص الأصول اعتبار الظنّ المتعلّق بحجّة شيء وإن لم يكن مفيداً للظنّ أصلاً مضافاً إلى أنّه يتوجّه عليه أنّه على تقدير الكشف وإهمال النتيجة كما هو المفروض، لا معنى للحكم بحجّة مظنون الاعتبار مطلقاً أيضاً، بل اللازم الحكم بحجّة ما ظنّ اعتباره في الجملة نظراً إلى ما عرفت من عدم إمكان الفرق في النتيجة من حيث الإهمال والإطلاق بحسب الأصول والفروع، فالمستكشف من المقدمات إيجاب الشارع للعمل بالظنّ في المسألة الأصوليّة في الجملة لا مطلقاً، لكنك قد عرفت أنّ هذا لا تعلّق له بالمقام وهو ترجيح المهمة في الفروع بمطلق الظنّ بالاعتبار.

وأما الكلام في الوجه الثالث وهو إجراء دليل الإسناد في مطلق الأحكام الشرعيّة من الأصوليّة والفرعيّة فهو وإن كان فاسداً أيضاً بالنظر إلى ما أسمعناك في الأمر الأوّل، حيث أنّ العلم الإجمالي المتعلّق بالأصول على تقدير تسليمه سواء كان في ضمن العلم الإجمالي بالفروع أم لا، لا يقتضي حجّة الظنّ المتعلّق بها أصلاً نظراً إلى عدم قيام الدليل على بطلان الاحتياط فيها أصلاً، إلّا أنّ النتيجة على تقدير الكشف أيضاً حجّة الظنّ على سبيل الإجمال والإهمال في المسألتين،

فلا معنى إذا للحكم باعتبار مطلق الظن المتعلق بالمسألة الأصولية، مضافاً إلى أن مقتضى دليل الانسداد الجاري في الأصول في ضمن مطلق الأحكام الشرعية هو اعتبار خصوص ما لا يفيد الظن بالواقع، لأن اعتبار ما يفيد الظن بالواقع قد علم من حيث تعلق الدليل بالفروع كما هو ظاهر، وأين هذا من تعيين المهمة بالظن، هذا بعض الكلام في الوجه الثالث.

وأما الكلام في الوجه الرابع وهو إجراء دليل الانسداد في كل من الأصول والفروع مستقلاً، فقد عرفت أنه يقع في موضعين:
أحدهما: فيما جرى في الحكم الأصولي بقول مطلق.

ثانيهما: فيما جرى في الحكم الأصولي الثابت بإجراء دليل الانسداد في الحكم الفرعي.

أما الموضع الأول: فقد علم حكمه مما ذكرنا من الكلام على الوجوه المتقدمة وأنه لا يثبت به على تقدير الإغماض عما يرد عليه، إلا خصوص الظن المتعلق باعتبار ما لا يفيد الظن بالواقع، وأين هذا من حجية الظن المتعلق بالمسألة الأصولية على الإطلاق ومن تعيين المهمة في الفروع بالظن، حيث إنك قد عرفت مراراً أن نتيجة المقدمات حجية الظن الشخصي ليس إلا.

وأما الموضع الثاني: فيتوجه عليه مضافاً إلى عدم تمامية المقدمات بالنسبة إلى الحكم الأصلي ولو في مفروض المقام حيث إنه لا دليل على بطلان الاحتياط بالجمع بين جميع محتملات الشبهة من لزوم الحرج وغيره، ودعوى قيام الإجماع عليه، كما ترى كدعوى دوران الأمر في كل ظن بين الوجوب والتحرير نظراً إلى حرمة العمل به على تقدير عدم حجتيه في حكم الشارع لما أسمعناك مراراً من أن الحرمة التشريعية، لا يمنع من الاحتياط لارتفاع موضوعها بالاحتياط، كما هو ظاهر فلا يجتمعان موضوعاً حتى يمنع من جريان الاحتياط إن النتيجة هو اعتبار

الظن بتعيين المهملة في الفروع على سبيل الإجمال والإهمال، لا اعتبارها على الوجه الكلّي والإطلاق كما اعتقده الجماعة، نظراً إلى ما عرفت من عدم الفرق في نتيجة المقدمات من حيث الإطلاق بين ما يجري فيه من الحكم الفرعي والأصلي. نعم سيأتي في كلام شيخنا قدس سره بعد البناء على ما ذكرنا من عدم استقامة تعيين المهملة بمطلق الظن صحّة تعيينها بالظن في مواضع، وستسمع ممّا ما يتعلّق به إن شاء الله تعالى فقد تلخّص ممّا ذكرنا كلّ بطلان تعيين المهملة بمطلق الظن الذي هو أحد المعيّنات عندهم.

هذا وقد رأينا في كلام بعض التمسك في المسألة إلى تعيين المهملة بمطلق الظن بكون مظنون الاعتبار متيقّن الاعتبار بالنسبة إلى غيره وهو كما ترى، مضافاً إلى منافاته لما ذكرناه من عدّه في قبال متيقّن الاعتبار لا محصل له أصلاً، فإنّه إن أريد أن جميع أفراد متيقّن الاعتبار حقيقة مع اختلافها اختلافاً فاحشاً فهو كما ترى وإن أريد أن فيما ظنّ اعتباره من الأمارات يوجد ما هو المتيقّن حقيقة، فإن كان معلوماً بالتفصيل، فلا تعلّق له باعتبار مطلق الظن في تعيين المهملة وإن كان معلوماً بالإجمال بحيث كان جميع ما ظنّ اعتباره من أطرافه، لا أن يكون مردّداً بين خصوص الأخبار أو طوائف منها، مع أنّه في حيّز المنع فيتوجّه عليه ما أسمعناك في ردّ ما يتعلّق بالفرض من كلام الشّيخ المحقّق المحشّي قدس سره، فراجع وإن أريد أنّه متيقّن الاعتبار بالنسبة إلى غيره، وبالإضافة إليه فهو مبنيّ على تساوي جميع أفراد المظنون الاعتبار من حيث المرتبة أو عدم كفاية ما يقنّ اعتباره حقيقة أو بالإضافة منها كيعض الأخبار أو طائفة منها ودون إثباتهما خرط القتاد، ثمّ إنّ لا إشكال على القول بجواز تعيين المهملة بمطلق الظن سواء تعلّق بالحجّة إثباتاً أو نفيّاً في لزوم إلقاء ما ظنّ عدم اعتباره من المظنون القائمة في المسائل الفقهيّة وإنّ الكلام فيه ليس مبنيّاً على مسألة المانع والممنوع، نعم لا بدّ

أولاً: أنه لا أمانة تفيد الظن بحجية أمانة على الإطلاق فإن أكثر ما أقيم على حجية الأدلة من الأمارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم عند المنصف أن شيئاً مما ذكره لحجته، لا يوجب الظن بها على الإطلاق. وثانياً: أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين هذا الظن المجمل.

ثم إنه قد توهم غير واحد أنه ليس المراد اعتبار مطلق الظن وحجته في مسألة تعيين القضية المهمة، وإنما المقصود ترجيح بعضها على بعض. فقال بعضهم في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجية الظنون المظنونة الاعتبار بالأمارات الظنية القائمة عليها ليكون الاتكال في حجيتها على مجرد الظن: «إن الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور، والحاصل من تلك الأمارات الظنية هو ترجيح بعض الظنون على البعض، فيمنع ذلك من إرجاع القضية المهمة إلى الكلية، بل يقتصر في مفاد القضية المهمة على تلك الجملة».

على هذا من التمسك فيما شك في اعتباره من الظنون بالأصل على ما عرفت من عدم نفي الظن بحجية أمانة حجة غيرها، نعم لو بني على عدم اعتبار الظن في المسألة الأصولية رأساً لم يكن فرق بين الموهوم وغيره، فلو كان معين آخر، فيرجع فيه وفي المشكوك بل في بعض المظنون إلى الأصل، كما أنه على القول بجواز تعيين المهمة بالظن في الجملة يرجع في غير ما عين بالظن إلى الأصل أيضاً من غير فرق، فالكلام في مسألة المانع والمنوع مبني على تقرير الحكومة وتعميم النتيجة بالنسبة إلى الأصل والفرع على ما بيننا عليه كما تبين عليه شيخنا قدس سره في أول هذا الأمر الثاني وستبين عليه في مسألة المانع والمنوع فافهم ولا تغفل.

فالظن المفروض إنما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون نظراً إلى حصول القوة بالنسبة إليها لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع، فإذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهمة ثم وجد الحجية متساوية بالنظر إلى الجميع حكم بحجية الكل، وأما إذا وجدها مختلفة وكان جملة منها أقرب إلى الحجية من الباقي نظراً إلى الظن بحجيتها دون الباقي، فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة، فليس الظن مثبتاً لحجية ذلك الظن وإنما هو قاض بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضي به الدليل المذكور.

ثم اعترض على نفسه بأنّ صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين ثمّ ما ذكر وإلا كان اتكالا على الظن، والحاصل أنّه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون.

ثم أجاب: «بأنّ الاتكال ليس على الظن بحجيتها ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح.

وتوضيحه أن قضية دليل الإنسداد حجية الظن على سبيل الإهمال فيدور الأمر بين القول بحجية الجميع والبعض، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون وغيره وقضية العقل في الدوران بين الكل والبعض هو الاقتصار على البعض أخذاً بالمتيقن، ولذا قال علماء الميزان إن المهمة في قوة الجزئية ولو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحجية بينه وبين سائر الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان الترجيح من غير مرجح، وأما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك أقرب إلى الحجية من غيره مما

لم يقم على حجته دليل، فيتمين عند العقل الأخذ به دون غيره، فإن الرجحان حينئذ قطعي وجداني وال ترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجح ظني وإن كان ظناً بحجية تلك الظنون، فإن كون المرجح ظنياً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً وهو ظاهر* انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: قد عرفت سابقاً أن مقدمات دليل الانسداد، إما أن تجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله: (كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي)، وإما أن تجعل منشأ لحكم العقل بتعين إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله: (نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة) لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

فعلى الأول إذا كان الظن المذكور مردداً بين الكل والبعض اقتصر على البعض كما ذكره، لأنه القدر المتيقن، وأما إذا تردد ذلك البعض بين الأبعاض فالمعين لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون، إلا بما يقطع بحجيته، كما أنه إذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به إلا بعد إثبات حجية ذلك الظن.

بل التحقيق أن المرجح لأحد الدليلين عند التعارض كالمعين لأحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً، وإلا فأصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجراها بين جعله دليلاً وجعله مرجحاً، هذا مع أن الظن المفروض إنما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص لا على تعيين الثابت بحجته بدليل الانسداد فتأمل.

وأما على الثاني فالعقل إنما يحكم بوجوب الإطاعة على الوجوب

الأقرب إلى الواقع، فإذا فرضنا أن مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الأول أولى بالحجية في نظر العقل.

ولذا قال صاحب المعالم: «إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح»^{*} انتهى.

نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما يوجب قوتها في نظر العقل، لأنها جامعة لإدراك الواقع أو بدله على سبيل الظن بخلافه رجح الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً وذكرنا ما فيه.

وحاصل الكلام يرجع إلى أن الظن بالاعتبار إنما يكون صارفاً للقضية إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجيته في تعيين الاحتمالات أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاها أتم لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل والأول موقوف على حجية مطلق الظن والثاني لا اطراد له، لأنه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار.

وربما التزم بالأول بعض من أنكر حجية مطلق الظن وأورده إلزاماً على القائلين بمطلق الظن فقال كما يقولون: «يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوماً لنا يجب في تعيينه العمل بالظن، فكذا نقول بعد ما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن.

ثم اعترض على نفسه بما حاصله أن وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي غيره فقال: قلنا: نعم ولكن لا يكون حينئذٍ دليل على حجية ظن آخر،

إذ بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجية يفتح باب الأحكام، ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت أصالة عدم الحجية».

وفيه أنه إذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع دخل الظن المشكوك الاعتبار وموهومه، فلا مورد للترجيح والتعيين حتى يعين بمطلق الظن لأن الحاجة إلى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن وبعبارة أخرى إما أن يكون مطلق الظن حجة، وإما لا فعلى الأول لا مورد للتعيين والترجيح، وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق الظن، فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير وليس للمتعرض القلب بأنه إن ثبت حجية مطلق الظن تعين ترجيح مظنون الاعتبار به، إذ على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن لا يتعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.

ثم إن لهذا المعترض كلاماً في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حيث حجية مطلق الظن حتى يقال: إن بعد ثبوتها لا مورد للترجيح لا بأس بالإشارة إليه وإلى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا، فقال معترضاً على القائل بما قدمنا من أن ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال: «إن هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما ولييان هذا المطلب نقدم مقدمة، ثم نجيب عن كلامه وهي أنه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح، فإنه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة، بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجيح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مرجح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً، وأما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ثم أوضح ذلك بأمثلة منها أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسل إليه بين أمور، وكان بعضها مظنوناً بظن لم يعلم حجته من طرف السلطان صح له ترجيح المظنون، ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك، ومنها أنه لو أقدم على أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختره عليه لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح وإن لم يلزم أكل الألد، ولكن لو حكم بلزوم الأكل لا بد من تحقق دليل عليه، ولا يكفي مجرد الألفية، نعم لو كان أحدهما مضراً صح الحكم باللزوم.

ثم قال: وبالجمله فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير الدليل والأول يكون في مقام الميل والعمل والثاني يكون في مقام التصديق والحكم.

ثم قال: أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجته، وأنه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم، بل مراده أنه بعد ما وجب على المكلف

لانسداد باب العلم وبقاء التكليف العمل بالظن، ولا يعلم أي ظن لو عمل بالظن المظنون حجته أي نقض يلزم عليه، فإن قلت: ترجيح بلا مرجح، فقد غلطت غلطاً ظاهراً وإن كان غيره فبينه حتى ننظر* انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد، إلا وجوب العمل بالظن فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون، فلا غرض إلا في تعيينه بحيث يحكم بأن هذا هو الذي يجب العمل به شرعاً حتى يبنى المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعي عزمي من الشارع، وأما

دواعي ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة فقد يكون الداعي إلى الاختيار موجوداً في موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض وقد يكون في مضمون الاعتبار، فليس الكلام إلا في أن الظن بحجية بعض الظنون هل يوجب الأخذ بتلك الظنون شرعاً بحيث يكون الأخذ بغيره لداع من الدواعي معاقباً عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق، وبعبارة أخرى هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهد بغير مضمون الاعتبار أم لا يجوز.

إن قلت: لا يجوز شرعاً قلنا فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على أن تلك المهمة غير هذه الجزئية، وإن قلت: يجوز لكن بدلاً عن مضمون الاعتبار لا جمعاً بينهما فهذا هو التخيير الذي التزم المعمم بطلانه، وإن قلت: يجوز جمعاً بينهما فهذا هو مطلب المعمم.

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعياً إلى إرادة أحد الطرفين، بل المراد ما يكون دليلاً على حكم الشارع، ومن المعلوم أن هذا الحكم الوجوبي لا يكون، إلا عن حجة شرعية فلو كان هي مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض، فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي، فإذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز في سائر المقامات، فلم قلتم إن نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة.

وبعبارة أخرى لو اقتضى انسداد باب العلم في الأحكام تعيين الأحكام المجهولة بمطلق الظن فلم منعتم إفادة ذلك الدليل، إلا لإثبات حجية الظن في الجملة وإن اقتضى تعيين الأحكام بالظن في الجملة لم يوجب انسداد باب العلم في تعيين الظن في الجملة، الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل في تعيينه بمطلق الظن.

وحاصل الكلام أن المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من

جانب الشارع ليس إلا، فإن كان في المقام شيء غير الظن، فليذكر وإن كان مجرد الظن، فلم تثبت حجية مطلق الظن.

فثبت من جميع ذلك أن الكلام ليس في المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحكم بأن الشارع أوجب بعد الإسناد العمل بهذا دون ذاك.

ومما ذكرنا يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه من أن كون المرجح ظنياً، لا يقتضي كون الترجيح ظنياً، فإننا نقول إن كون المرجح قطعياً لا يقتضي ذلك، بل إن قام دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعاً كان الترجيح به قطعياً، وإلا فليس ظنياً أيضاً.

ثم إن ما ذكره الأخير في مقدمته من أن الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد والتكوين وبينه في مقام الإلزام والتكليف، فإن الأول محال لا قبيح والثاني قبيح لا محال، فالإضراب في كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا مورد له فافهم، فثبت مما ذكرنا أن تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم وفي حكمه ما لو عين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه^(١) كأولوية

(١) ما أفاده قدس سره من الإلحاق الحكمي مما لا إشكال فيه، وقد عرفت بعض الكلام فيه إنما البحث في المقام في بيان صغرى هذا القسم، فنقول: أما الأولوية الاعتبارية المذكورة في كلماتهم في عداد أقسام القياس المراد بها في كلماتهم كون المناط المستتبط في الأصل ظناً غير مستند إلى ظهور لفظ الشارع فيه أقوى وأكد في الفرع والاستقراء الناقص المراد به في كلماتهم إلحاق بعض جزئيات الكلّي بأكثرها وأغلبها مما علم حالها من الخارج من حيث اشتغالها على الحكم المقصود والصفة المطلوبة في الجزئي المرّدّد حاله من جهة الظن بكون الحكم والصفة المذكورين من عوارض نفس الكلّي الجامع المشترك بين

الجزئيات، فقد قيل: بكونهما ممّا ظنّ بعدم اعتبارهما بالخصوص نظرا إلى وجود حرمة مناط القياس المنهية عنه في الشريعة بالأدلة القطعية فيهما لأنّ المناط في تحريمه استنباط مناط الحكم في الأصل ظنا وإلحاق الفرع به من حيث وجود المناط الظني فيه من غير فرق بين كونه في الفرع أقوى وأكد أو أضعف أو مساويا مع وجوده في الأصل كعدم الفرق بين استخراج المناط المذكور من ملاحظة جزئي أو جزئيات ومن هنا استشكل المحقّق القميّ قدس سره مع قوله بحجّة الظنّ على الإطلاق فيهما من حيث الإشكال في خروجهما سيّما الأولوية عن القياس المحرّم موضوعاً نظراً إلى ما عرفت ونفي شيخنا قدس سره البعد عن دخولهما تحت القياس المنهية عنه، وقال في مقام التّرقّي، بل التّهي عن العمل بالأولى منهما وارد في قضية أبان المتصنّة لحكم دية أصابع المرأة، وأمّا الشّهرة المراد بها في كلماتهم ذهاب المعظم إلى فتوى من غير أن يعلم الخلاف والوفاق من غيرهم أو علم الخلاف، فقد قيل: إنّها ممّا ظنّ عدم اعتبارها نظرا إلى قيام الشّهرة على عدم اعتبارها حيث إنّ المشهور عدم حجّة الشّهرة، هذا وقد ذكر شيخنا قدس سره في مجلس البحث بعد تضعيف هذا الوجه بما في الكتاب أنّ الموجب للظنّ بعدم اعتبارها الظنّ بشمول الإجماع المحقّق والمنقول في مسألة حرمة عمل المجتهد بفتوى الغير وتقليده له للعمل بالشّهرة، حيث أنّه يظهر منه أنّه لا فرق في معقد هذا الإجماع بين أن يجعل المرجع فتوى واحد من العلماء أو اثنين أو ثلاث أو أكثر ما لم يبلغ مبلغ الإجماع المحقّق المفيد للقطع بالسّنة، كما أنّنا نلتزم بذلك فيما نحكم بجوازه من تقليد العامي للمجتهد في الفروع النظرية، فإنّه لا عليه تقليد مجتهد واحد بل يجوز له الاستناد إلى فتوى غير واحد في المسألة إذا توافقت آراؤهم كما يجوز للمجتهد الاستناد في الفتوى إلى أدلّة متوافقة من حيث المضمون، هذا وقد ضعف قدس سره أمر الشّهرة بما عرفت شرح القول فيه في مسألة حجّة الشّهرة من حيث

الخصوص وهو في كمال الجودة والاستقامة هذا بالنسبة إلى ما أفاده في وجه التوهم في الكتاب، وأمّا ما أفاده في وجهه في مجلس البحث فقد ضعفه بمنع حصول الظن من الإجماع المذكور في باب التقليد بذهاب غير واحد من المجمعين إلى حجيتها من حيث الخصوص كالشَّهيد قدس سره وأضرابه، بل لم ير من تمسك في المنع عن العمل بها إلى الإجماع المذكور، فيحتمل قوياً أن يكون حكمها غير حكم فتوى المجتهد ولا أقلّ من الشك في ذلك، فيكون ممّا شك في اعتباره من حيث الخصوص فتدبر.

وبالجملة لا استبعاد في أن يكون حكم الشَّهرة من حيث كونها كاشفة عن الواقع وأمانة عليه، غير حكم فتوى المجتهد، فيكون الرجوع إليها نحواً من الاجتهاد فافهم.

وأما الأولوية والاستقراء فقد ضعف القول بكونهما ملحقين بالقياس المحرّم موضوعاً أو حكماً وإن كانت الأولوية داخلة في القياس موضوعاً من دون شبهة بعمل غير واحد من الأصحاب بهما، حيث إنّ عمدة الدليل على حرمة العمل بالقياس كما ستقف عليه في وجه خروجه عن تحت دليل الإنسداد الإجماع، بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصّة كثاني الشَّهيدين في مسألة ثبوت ولاية القاضي المنصوب بالشَّياع من حيث كون الظنّ الحاصل منه أقوى من اليئنة ومبطله صاحب لم في مسألة استحالة المتنجّسات، فإنّه استدلّ على كونها مطهّرة بكونها أولى بحصول الطّهارة منها من استحالة النّجاسات وبعض المتأخّرين في مسألة حجّية الشَّهرة من حيث الخصوص من جهة كون الظنّ الحاصل منها أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل غالباً، وقد تقدّم تفصيله في مسألة الشَّهرة إلى غير ذلك وإن كان عنوان الأولوية عند بعضهم فيما عرفت الفحوى، بل الاستقراء قد تمسك به أيضاً غير واحد من أهل الظنون الخاصّة، فإنّا رأينا من

جماعة منهم التمسك في مسألة حجية البيّنة على الإطلاق في الموضوعات بالاستقراء وكذا تمسكوا في مسألة حجية الاستصحاب في الشك في الراجع بقسميه بالاستقراء كما استعرفه من شيخنا قدس سره في باب الاستصحاب إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع في كلماتهم ومنه يظهر الوهن في دلالة رواية أبان على حرمة العمل بالأولوية من حيث الخصوص، مضافاً إلى ما فيها من ضعف السند، حيث أنّه بعد عمل أهل الظنون الخاصة بل المطلقة بها لا يبقى ظنّ من الرواية على حرمة العمل بها، فلا تكون ممّا ظنّ بعدم اعتبارها هذا ولكن ما يستفاد منه المنع من العمل بالأولوية من جهة كونها قياساً لا ينحصر في رواية أبان، فإنّه ممّا دلّ عليه غير واحد من الأخبار كالوارد في باب البول والمني في ردّ من زعم جواز العمل بالقياس بأن البول أقدر من المني فيكون أولى بإيجاب الغسل وغيره فتدبر.

وأما ما أفاده قدس سره في الجواب بعد تسليم حصول الظنّ من رواية أبان بقوله: (ولو فرض ذلك دخل الأولوية فيما قام الدليل على عدم اعتباره) إلى آخر ما أفاده، فيتوجّه عليه وجوه من الإشكالات منها منع كون مطلق الخبر ولو كان من الضعاف متيقّن الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية، ومنها منع حجية متيقّن الاعتبار مطلقاً في المسألة الأصولية على تقرير الكشف بإجراء المقدمات في المسألة الفرعية، حيث إنّ النتيجة على التقدير المذكور على ما عرفت مراراً حجية الظنّ في المسألة الفقهية، ومنها عدم كفاية تيقن اعتبار الرواية بالنسبة إلى الأولوية، حيث إنّ اعتبار المتيقّن بالإضافة مبنيّ على عدم وجود المتيقّن الحقيقي ولا الإضافي في المرتبة الأعلى أو عدم كفايتهما وآتى له بإثبات ذلك، اللهم إلا أن يكون المراد وجود المانع من شمول دليل الانسداد للأولوية من حيث إنّ دخولها تحت الدليل موجب لخروجها عنه، فلا بدّ أن يتشبّه بذيل أحد الوجهين الأولين، ومن هنا أمر قدس سره بالتأمّل فيما أفاده، فإنّ الوجه فيه تمام ما ذكرناه أو بعضه فافهم.

والاستقراء، بل الشهرة، حيث إن المشهور على عدم اعتبارها، بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهي عنه بل النهي عن العمل بالأولى منهما وارد في قضية أبان المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة، فإنه يظن بذلك أن الظن المعتبر بحكم الإنسداد في ما عدا هذه، وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بالظن.

ونزيد هنا أن دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعة، لأن مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها فيبقى تحت الأصل، لا لكونها منها عنها بالخصوص كالقياس ومثل هذه الشهرة المستندة إلى الأصل لا يوجب الظن بالواقع.

وأما دعوى كون الأولين قياساً فنكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما، بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد.

ومنه يظهر الوهن في دلالة قضية أبان على حرمة العمل عليها بالخصوص، فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص.

ولو فرض ذلك دخل الأولوية في ما قام الدليل على عدم اعتباره، لأن الظن الحاصل من رواية أبان متيقن الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية، فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة فتأمل.

ثم بعد ما عرفت من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن، فاعلم أنه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع^(١):

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده قدس سره في صحة تعيين المهملة بالظن في الجملة لا يخلو عن تشويش واضطراب في أول النظر فلا بد من شرح القول في

المقام حسبما يساعدنا التوفيق والزمان أولاً ثم نشر إلى ما يتطرق المناقشة إليه من كلامه ودفعها بقدر الإمكان فنقول إذا فرض عدم وجود القدر المتيقن بقسميه في الظنون القائمة على المسائل الفرعية أو عدم كفايته على تقدير وجوده فلا بد في الحكم بحجية الظن في تعيين المهمة الثابتة بجريان دليل الانسداد في الأحكام الفرعية من إجراء دليل انسداد آخر في تعيين المهمة على تقرير الكشف نظراً إلى ما عرفت من فساد القول بعدم الحاجة إلى إثبات حجية الظن في تعيين المهمة وحصر الدليل بالفرض في دليل الانسداد وتامة مقدماته لما كانت ممنوعة عندنا على ما عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة من عدم قيام دليل على بطلان الاحتياط في المسائل الأصولية حتى الإجماع إلا على بيان ستعرفه من شيخنا قدس سره في رد المعمّم الثالث مع ما يتوجّه عليه فلا محالة لا بد أن يكون التكلم في هذه المسألة بإجراء دليل الانسداد مبيّناً على الإغماض عمّا ذكرنا وفرض تامة مقدماته في المقام

فنقول إذا فرض إجراء الدليل في تعيين المهمة في الفروع فلا محالة يكون النتيجة الحاصلة منه حجية الظن على سبيل الإجمال في تعيينها لأنك قد عرفت مراراً عدم الفرق في نتيجة دليل الانسداد على تقرير الكشف بين المسائل الجارية فيها الدليل المذكور من الفروع والأصول فإن كان الظن القائم في هذه المسألة الأصولية واحداً وإن قام على الزائد بقدر الكفاية فلا محالة يكون حجة ومرجعاً في تعيين المهمة لفرض الانحصار وإن كان متعدداً فإن كان هناك قدس سره متيقن حقيقي بين الأمارات القائمة في المسألة الأصولية مع قيامه على ما يكفي في استعلام الأحكام الفرعية المشتبهة بالمعنى الذي عرفته مراراً فيجب الاختصار على مورده ويرجع في مورد غيره إلى أصالة الحرمة على ما عرفت شرحه بالنسبة إلى سلسلة الأمارات القائمة على المسائل الفرعية وإن لم يكن متيقن حقيقي بينهما

أو كان ولم يَقم على تعيين ما يكفي في استعمال الأحكام فلا محالة يعتدّ إلى ما يكون متيقّناً بعده فإن وجد وكان ما قام عليه كافياً فيقتصر عليه، وإلاّ يعتدّ إلى ما دونه ممّا يكون متيقّناً بالنسبة إلى غيره.

وهكذا فإن لم يكن هناك قدر متيقّن أصلاً أو كان ولم يكن ما قام عليه بقدر الكفاية والمفروض تعدّد الظنون القائمة فإن لم يَقم كلّ على طائفة كافية بل فرض الحاجة إلى جميع ما قامت عليه في استعمال الأحكام فلا إشكال في الحكم بحجّية الكلّ لفرض الانحصار حقيقة لأنّ العقل إنّما يستكشف من المقدمات في كلّ مسألة وجوب جعل ما به الكفاية على الشارع على ما عرفت سابقاً وإن قام كلّ على طائفة كافية وفرض تمامها متساوية من حيث الظنّ بالاعتبار مع اتحاد الظنون من جميع الجهات أو الشكّ فيه أو الوهم به فلا إشكال أيضاً في الحكم بحجّية الكلّ بضميمة بطلان التّرجيح بلا مرجّح فيستكشف من جعل الشارع جميع الظنون القائمة في تعيين المهملة وإن لم تكن متساوية بأن كان بعضها مَظنون الاعتبار وبعضها مشكوكه وبعضها موهومه فإن كان الظنّ القائم على حجّية بعض الظنون القائمة واحداً فيؤخذ به مطلقاً وبحكم بحجّية ما قام عليه في تعيين المتبع وإن كان متعدّداً وقام كلّ على طائفة غير كافية فيحكم بحجّية الكلّ وإن قام كلّ على طائفة كافية مع اختلاف الظنون القائمة في هذه المرتبة من حيث تيقّن الاعتبار مطلقاً أو بالإضافة مع فرض قيام مورده على حجّية ما به الكفاية فيقتصر عليه وإن فرض عدم الاختلاف

من الجهة المذكورة فإن فرض التسوية من حيث الظنّ بالاعتبار على ما عرفت في هذه المرتبة أيضاً فيحكم بحجّية الكلّ نظراً إلى ما عرفت وإلاّ فلا بدّ من أن يسلك هذا المسلك إلى أن ينتهي إلى أحد المعيّنات أو المعمّات المذكورة في الدّرجة الرابعة أو الخامسة أو فوقهما من الدّرجات فافهم واغتنم، وليكن هذا في

ذكر منك، فليته قدس سره حرّر المقام بما عرفت حتّى لا يتوجّه عليه شيء فإنّ ما حرّره كما ترى غير نقيّ عن المناقشات فلا بدّ أن يتكلّف لدفعها بعض التكلّفات في توجيه العبارة ويلتزم بإرادة خلاف الظواهر منها لينطبق على ما عرفت في تحرير المقام مع عدم وفاء التّوجيه بتطبيق تمام العبارات فإنّ ما أفاده قدس سره بقوله في ذيل الموضع الأوّل لكنّ هذا مبنيّ على عدم الفرق في حجّية الظّن بين كونه في المسائل الفرعيّة وكونه في المسائل الأصوليّة إلى آخره مبنيّ على عدم إجراء دليل الانسداد في تعيين المهملة الثابتة بجريانه في الأحكام الفرعيّة وإرادة إثبات حجّية الظّن في هذه المسألة الأصوليّة بنفس إجراءاته في الفروع ليس إلّا فالمراد من قوله حينئذ في جواب الشرط فالقدر المتيقّن إنّما هو متيقّن بالنسبة إلى الفروع لا غير عدم وجود نفع وفائدة للمتيقّن من الأمارات القائمة على المسألة الأصوليّة بعد فرض قصر نتيجة دليل الانسداد الجاري في الفروع بإثبات حجّية الظّن في خصوص المسائل الفرعيّة وعدم إجراء دليل انسداد آخر في تعيين المهملة لأنّ وجود القدر المتيقّن بين الأمارات القائمة في مسألة على ما عرفت إنّما ينفع فيما لو علم بحجّية الظّن في تلك المسألة، وإلاّ فوجوده كعدمه فالنّفي المتعلّق في كلامه بالمتيقّن في الأصول إنّما هو بالملاحظة المذكورة لا بالمتيقّن ذاتاً، ويشهد لما ذكرنا من ابتناء ما أفاده على ملاحظة دليل الانسداد الجاري في الفروع ليس إلّا قوله بعد الفراغ عن حكم المواضع وهل يلحق به كل ما قام المتيقّن على اعتباره إلخ، فإنّه صريح فيما ذكرنا وما أفاده في الموضعين الآخرين من الجزم بحجّية الظّن فيما على إجراء دليل الانسداد أخرى في هذه المسألة الأصوليّة إلى تعيين المهملة، وهذا وإن كان تفكيكاً في بيان حكم المواضع لكنّه لا مناص عنه بعد صراحة العبارة غاية ما هناك عدم تعرّضه لحكم متيقّن الاعتبار من الأمارات القائمة على المسألة الأصوليّة لكنّه لمكان وضوحه لم يكن محتاجاً

إلى الذكر والتعرض، لا يقال كما أن التعرض لحكم المتيقن مستغن عنه على التقدير المذكور كذلك التعرض لحكمه على التقدير الذي ذكره مستغن عنه فإنه على تقرير الكشف الذي يكون البحث فيه لا إشكال في اختصاص نتيجة الدليل الجاري في الفروع بالمسائل الفرعية، لأننا نقول الحق وإن كان ما ذكر من الاختصاص إلا أنه ليس بمكان من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى التعرض بل مع التعرض مراراً والتأكيد فيه لا نرجو وضوح الأمر على أهل العصر فضلاً عما إذا أهمل ذكره.

نعم ربما ينافي ما ذكرنا قوله قدس سره في مقام الاستدراك، إلا أن يدعى أن القدر المتيقن في الفروع متيقن في المسائل الأصولية أيضاً فإنه لا بد أن يحمل على إجراء دليل الإنسداد في الأصول أيضاً، اللهم إلا أن يقال إنه لا حاجة إلى الحمل المذكور بل نحمل على المعنى المذكور للقضية المنفية فيستدرك وجود النفع له بالنظر إلى وجه آخر يكون في المسألة، وقد ذهب إليه جمع ممن تعرضنا لمقاتلهم فيما سبق، بل أتوا بأمر أعجب من ذلك فإنهم التزموا بحجية مطلق الظن في تعيين المهمل من جهة دليل الإنسداد الجاري في الفروع مع ذهابهم إلى إهمال النتيجة في الفروع.

ويشهد لما ذكرنا من البيان ذكره قدس سره الوجهين في المسألة بقوله وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره وجهان أقواهما العدم كما تقدم إلخ ومنه يظهر أن ما أفاده بقوله وأما بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجية ذلك الظن القائم إلخ لا بد أن يكون مبنيًا على ما ذكر من إجراء الدليل في خصوص الفروع بالنظر إلى الوجه الضعيف في المسألة من كفايته في إثبات حجية الظن في المسألة الأصولية أيضاً فإن المتيقن بالإضافة ليس أولى من المتيقن الحقيقي، نعم تخصيص تيقنه بالنسبة إلى ما قام على اعتباره مستدرك جداً كما هو واضح وحق

التعبير أن يقال: وأما بالإضافة إلى جميع ما دون المتيقن الحقيقي إذا فرض عدم قيامه أو عدم كفاية ما قام عليه في استعلام الأحكام وهو المراد بقوله إذا ثبت حجبة ذلك الظن القائم فإن فرض حجبه على ما عرفت إنما هو بتحقيق أحد الأمرين وهو المراد ببعض الوجوه في التمثيل بالإجماع المنقول.

نعم ما أفاده بقوله ويلحق به ما هو متيقن بالنسبة إليه في كمال الوضوح والاستقامة فإنه من القضايا التي قياساتها معها.

نعم ما أفاده بقوله قدس سره في بيان حكم الموضع الثالث وتعرّض ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه ملتبس المراد فإن الظاهر منه في ابتداء النظر كون عنوان الأخذ بالظن بالتكليف في كل مسألة الاحتياط وإن بدل قوله من الاحتياط فيه بقول من الاحتياط في موارد فقده بناء على ما تقدّم منه قدس سره ويتعرّض له بعد ذلك من عدم بطلان الاحتياط كلية وفي الزائد على ما يندفع به الحرج لكان أولى وإن كان هذا ملازماً لكون عنوان الأخذ بالظنون الموافقة للاحتياط في موارد الاحتياط، لا الطريقة والحجبة على ما عرفت وستعرفه وإن كان التبدّل بما عرفت، لا يدفع ما سمعت مراراً وستسمعه من المناقشة في هذا المطلب، وإن الكلام في تقرير الكشف والحكومة بعد البناء على كون نتيجة المقدمات حجبة الظن لا التبعض في الاحتياط، وأما ما أفاده قدس سره بقوله وإن تفاوتت فما قام متيقن الاعتبار أو مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معينا إلخ، فيحمل بالنسبة إلى ما جزم به من معينة المتيقن على ما ضعفه من الوجه، أو على ما ذكرنا من إجراء دليل الانسداد في تعيين المهمة في كل مرتبة من المراتب، وبالنسبة إلى ما أطلقه من الرجوع إلى الظن على ما فرضه من إجراء دليل الانسداد في تعيين المهمة مع عدم قدر متيقن كاف بين الأمارات القائمة وتساويهما مع فرض تعددها وهو المراد بالظن المتبع في قوله: (بظن متبع) في قوله: بظن متبع فافهم وتأمل في المقام لعلك تجزم بعد التأمل أنه لا معنى لما أفاده

أحدها: أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد إمّا مطلقاً، كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن اعتباره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات على حجية بعض ما دونه، فإنّه يصير حينئذ متيقن الاعتبار لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره، وإمّا بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجية ذلك الظن القائم، كما لو قام الإجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلاً، فإنّه يصير بعد إثبات حجية الإجماع المنقول على بعض الوجوه ظناً معتبراً، ويلحق به ما هو متيقن بالنسبة إليه كالشهرة إذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها.

لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل الفروعية وكونه في المسائل الأصولية، وإلا فلو قلنا إن الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات دليل الانسداد إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع لا غير.

وما ذكرنا سابقاً من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقاً إليه إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع،

قدس سره في المواضع الثلاثة لتعيين المهمة بالظن تخصيصاً وتعميماً، إلا ما ذكرنا، فإذا لا بدّ من حمل قوله قدس سره: (فاعلم أنّه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع على الأعم) ممّا بني عليه الأمر أو غيره من اقتضاء المقدمات الجارية في الفروع لحجية الظن في الأصول أيضاً وإن كان ضعيفاً عنده على ما عرفت وإن كان هذا الحمل في غاية البعد ولو حرّر المقام بما عرفت لم يكن الحاجة إلى هذه التكاليف أصلاً، كما لا يخفى.

والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيجيء، إلا أن يدعى أن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً.

الثاني: أن يكون الظن القائم على حجية ظن متحد لا تعدد فيه، كما إذا كان مضمون الاعتبار منحصراً فيما قام أمانة واحدة على حجتيه، فإنه يعمل به في تعيين المتبع وإن كان أضعف الظنون، لأنه إذا انسد باب العلم في مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يجز الرجوع فيها إلى الأصول حتى الاحتياط، كما سيجيء، تعين الرجوع إلى الظن الموجود في المسألة فيؤخذ به لما عرفت من أن كل مسألة انسد فيها باب العلم، وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول تعين بحكم العقل العمل بأي ظن وجد في تلك المسألة.

الثالث: أن يتعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه، لكن يكون هذه الظنون القائمة كلها في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مضموناً، فحينئذ إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعيين المتبع الرجوع فيها إلى الظن في الجملة، والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالإجماع، وتعسر ضبط البعض، الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

ثم على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف، فالذي ينبغي أن يقال إن اللازم على هذا أولاً هو الاقتصار على المتيقن من الظنون وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره وجهان أقواهما عدم كما تقدم، إذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد، إلا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الأصول، والظن بحجية الأمانة الفلانية ظن بالمسألة الأصولية.

نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعي أو بحجية طريق.

ثم إن كان القدر المتيقن كافياً في الفقه بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالأصول في مجاريها المحذور اللزوم على تقدير الاقتصار على المعلومات فهو، وإلا فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابتة بالنسبة إلى غيرها، فإن كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو، وإلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة وهكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات أو عدم كفاية ما هو القدر المتيقن مطلقاً أو بالنسبة فإن لم يكن على شيء منها أمانة، فاللزام الأخذ بالكل لبطلان التخيير بالإجماع وبطلان طرح الكل بالفرض، وفقد المرجح فتعين الجمع.

وإن قام على بعضها أمانة، فإن كانت أمانة واحدة، كما إذا قامت الشهرة على حجة جملة من الأمارات كان اللزام الأخذ بها لتعين الرجوع إلى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون، وإن كانت أمارات متعددة قامت كل واحدة منها على حجة ظن مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية بعضها عمل بها، ولا فرق حينئذ بين تساوي تلك الأمارات القائمة من حيث الظن بالاعتبار والعدم وبين تفاوتها في ذلك.

وأما لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الأمارات كاف في الفقه، فإن لم تتفاوت الأمارات القائمة في الظن بالاعتبار وجب الأخذ بالكل كالأمانة الواحدة لفقد المرجح، وإن تفاوتت فما قام متيقن أو مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معيلاً لغيره كما إذا قام الإجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار على حجة أمانة غير مظنون الاعتبار وقامت تلك الأمانة فإنها تتعين بذلك.

هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً، وأما على ما هو المختار من كونه حاكماً، فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعمات التي ذكروها لتعميم النتيجة إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فاللزام على المجتهد أن يتأمل في الأمارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقة أو بالإضافة إلى غيرها، ويحصل ما يمكن تحصيله من الأمارات القائمة على حجية تلك الأمارات، ويميز بين تلك الأمارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظن بحجية بعضها من أمارة أخرى ويعرف كفاية ما أحرز اعتباره من تلك الأمارات وعدم كفايته في الفقه.

وهذا يحتاج إلى سير مسائل الفقه إجمالاً حتى يعرف أن القدر المتيقن من الأخبار مثلاً، لا يكفي في الفقه بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر إلى الأصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد، فإنه إذا انضم إليه قسم آخر من الخبر لكونه متيقناً إضافياً، أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع هل يكفي أم لا، فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما أحرزه من جهة اليقين أو الظن المتبع وفقنا الله للاجتهاد الذي هو أشد من طول الجهاد بحق محمد وآله الأئمة

الثاني من طرق التعميم: ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية^(١)

حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار ومشكوكه

(١) الوجه فيما أفاده من الترتيب بين المظنون والمشكوك والموهوم إنما هو من جهة الترتيب الذي يحكم به العقل في باب الإطاعة بين المراتب المذكورة، كما أنها بأسرها مترتبة في حكمه على الإطاعة العلمية، وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه

لكن كان اللازم أن يضمّوا إلى ذلك الإجماع المركّب، حيث إنّ له مدخلاً في التعميم المذكور بمقتضى تصرّحاتهم.

ثمّ إنّ ما أفاده في المقام لبيان المعتمّ المذكور غير محصّل المراد، إذ بعد فرض الكفاية والكثرة لمظنون الاعتبار من أين يعلم بطروّ خلاف الظاهر فيها، ثمّ من أين يعلم حصر الصّارف في مشكوك الاعتبار بحيث يكون مظنون الاعتبار وموهومه خارجين عنه حتّى يحتاج في التّعدي إلى موهوم الاعتبار إلى العلم بكونه صارفاً لظواهر مشكوك الاعتبار حتّى يحتاج إلى جعل مشكوك الاعتبار من الأخبار المشتملة على الظواهر، اللهمّ إلا أن يحمل قولهم ووجود ما يظنّ منه ذلك في الظنون المشكوك الاعتبار على كون تلك الظنون طرفاً للعلم الإجمالي لا حصره فيها، فإنّ المعنى الثّاني وإن كان متعيّناً بالنظر إلى ما ذكره بعده من وجه التّسري إلى موهوم الاعتبار، إلا أن استفادته من القول المذكور في غاية الإشكال، فإنّه لا بدّ أن يحمل على كون الصّوارف الكاشفة ظناً عن إرادة خلاف الظواهر موجودة قطعاً في مشكوك الاعتبار وهو كما ترى بل العبارة لا يخلو عن شيء على كلّ معنى، مع أنّ ما أفاده في المقام غير نقيّ عن الإشكال من جهة أخرى قد عرفت الإشارة إليها في مطاوي كلماتنا السابقة نظراً إلى أنّ نتيجة دليل الإسناد على تقرير الكشف على ما عرفت مراراً هو حجّة الظنّ الشّخصي في المسألة الفقهيّة سواء على القول بتخصيص النتيجة بمظنون الاعتبار من الأمارات القائمة في المسائل الفقهيّة أو تعميمها بالنّسبة إلى مشكوك الاعتبار وموهومه، ولازم هذا دوران اعتبار الظواهر مدار حصول الظنّ الشّخصي بالمرادات منها: فإذا فرض العلم الإجمالي بطروّ خلاف الظاهر فيها، فلا محالة يرتفع الظنّ الشّخصي بالمراد منها فيسقط عن الاعتبار، بل قد عرفت أنّه على القول بإناطة اعتبارها بالظهور العرفي لظنّ التّوعي يسقط عن الاعتبار من جهة العلم الإجمالي المذكور، ولأجل ما ذكر ذكرنا في باب التعارض

أنه لا يمكن التعارض بين الأمارات القائمة في المسائل الفقهية على القول بإناطة اعتبارها بالظن الشخصي، نعم على تقرير الحكومة وتعميم النتيجة بالنسبة إلى المسائل الفرعية والأصولية يمكن وقوع التعارض بين الأمارات إذا ظن اعتبارها، حيث إنها ليست منوطة بحصول الظن الشخصي منها في المسائل الفقهية، لكن بشرط عدم كونها من الظواهر التي علم إجمالاً بطرد خلاف الظاهر فيها، اللهم إلا أن يتفصّل عن الإشكال المذكور بأن العلم الإجمالي وإن أوجب رفع الظن الشخصي من الظواهر فيوجب إجمالها قبل ملاحظة المشكوك الاعتبار الصّارف لها، إلا أنه بعد ملاحظة وتعيين المراد بمعونه وإخراج ما خرج منها لأجله يحصل الظن الشخصي بالمراد منها، فالمدار عليه وإن حصل بعد ملاحظة المشكوكات فتدبر، ولا دخل لهذا كما ترى ولا تعلق له بمسألة حجّة الظواهر، وإنما هو من جزئيات الظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي الثابت حجّيته بدليل الانسداد فافهم.

ثم إن ما أفاده قدس سره في الجواب الأول من كثرة ما ظنّ اعتباره لا يخفى استقامته بعد ملاحظة ما ذكره من الشواهد والقرائن والأمارات القائمة على اعتبار الأقسام المذكورة من الأخبار سيّما إذا انضم إليها الحسن والضعيف المنجبرين بالشهرة من حيث العمل سيّما عمل القدماء من أصحابنا مثل استقامة ما أفاده في الجواب الثاني من ضعف دعوى الإجماع المركّب في المقام فضلاً عن الأولوية القطعية من جهة العلم بانتفاء مناط الحكم الذي قضى به العقل فيما لم يكن صارفاً لظواهر المظنون الاعتبار من المشكوك اعتباره، فلا يحتمل استناد الحكم إلى الجامع بين المسألتين، حتّى يدعى الإجماع المركّب الراجع إلى الإجماع البسيط حقيقة، وإلا لم يكن حجّة لأن الخلاف لا يكون إجماعاً، فلا يكون حجّة، إلا إذا رجع إلى الإجماع البسيط، وليس هذا إلا من جهة كون الحاكم في المسألة العقل، الذي لا يقبل التردد والالتباس في مناط حكمه، كما هو واضح لا يخفى.

وموهمة بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك ثم يتسرى إلى الموهوم.

لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية إمّا بأنفسها بناء على انحصارها في الأخبار الصحيحة بتركية عدلين، وإمّا لأجل العلم الإجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار.

فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الإجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الأحكام.

فلا بدّ من التسري بمقتضى قاعدة الإسناد ولزوم المحذور من الرجوع إلى الأصول إلى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصص لمعومات مظنون الاعتبار ومقيد لإطلاقاته وقرائن لمجازاته.

فإذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار بالإجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك

الاعتبار فإنّ أحداً لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحيح وبين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولوية القطعية، لأنّه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض أولى.

ثمّ نقول إنّ في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة نعلم إجمالاً بعدم إرادة المعاني الظاهرة والكاشف عن ذلك ظناً هي الأمارات الموهومة الاعتبار، فنعمل بتلك الأمارات، ثمّ نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار

بالإجماع المركب، حيث إنَّ أحداً لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له، بل بالأولوية كما عرفت. أقول الإنصاف أن التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار، لأنَّ هذا المعمم قد جمع ضعف القولين حيث اعترف بأن مقتضى القاعدة لو لا عدم الكفاية الاقتصار على مظنون الاعتبار، وقد عرفت أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار، إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم.

وأما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية ففيه أولاً أنه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتركية عدلين وليس كذلك، بل الأمارات الظنية من الشهرة وما دلَّ على اعتبار قول الثقة مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة توجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتركية عدل واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية، ومن المعلوم كفاية ذلك، وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول. وثانياً: أن العلم الإجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار، ومن المعلوم أن العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدي إلى ما ليس فيه هذه العلة أعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار، فإن العلم الإجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لإطلاقات الأخبار أو مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي إلى الشهرات الغير المزاحمة للأخبار بتقييد أو تخصيص فضلاً عن التسري إلى الاستقراء والأولوية.

ودعوى الإجماع لا يخفى ما فيها، لأنَّ الحكم بالحجية في القسم الأول

لعله غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي، فعلم بعدم تعرض الإمام عليه السلام له قولاً ولا فعلاً إلا من باب تقرير حكم العقل، والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود العلم الإجمالي.

ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الأولوية، فإنَّ المناطق في العمل بالقسم الأول إذا كان هو العلم الإجمالي، فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناطق فضلاً عن كونه أولى.

وكان متوهم الإجماع رأى أن أحداً من العلماء لم يفرق بين أفراد الخبر الحسن أو أفراد الشهرة ولم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقاً أو نفيه كذلك، لأنَّهم أهل الظنون الخاصة بل لو ادعي الإجماع على أن كل من عمل بجملته من الأخبار الحسان أو الشهرة، لأجل العلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الإجمالي كان في محله.

الثالث من طرق التعميم: ما ذكره بعض مشايخنا^(١) طاب ثراه من

قاعدة الاشتغال

(١) لا يخفى عليك أنَّ هذا المعمَّم الذي ذكره أستاذة الشَّريف طاب ثراه وإن اقتضى وجوب العمل بالظن احتياطاً بالنسبة إلى جميع الظنون القائمة على المسألة الفرعية من غير فرق بين المظنون الاعتبار وغيره ويكون سالماً عما يرد على المعمَّم الثاني، إلا أنه يتوجَّه عليه أمران لا محيص عنهما ولا مدفع لهما:

أحدهما: أنَّ قاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المسألة الأصولية أعني المهمة الثَّابتة بجريان دليل الإسناد في الفروع إنما هي فيما إذا لم يكن هناك قدس سره متيقِّن كاف بين الظنون الموجودة في المسائل الفرعية من غير فرق بين المتيقِّن الحقيقي والإضافي، ضرورة أنَّ المستكشف بدليل الإسناد جعل مقدار الكفاية من الظنون، فإذا كان مردداً بين المتيقِّن وغيره كان الشكَّ بالنسبة إلى جعل غيره شكاً في أصل

الجعل حقيقة، لأن جعل المتيقن بعد العلم بالجعل في الجملة يقيني فيثول الشك بالنسبة إلى غيره إلى الشك في أصل الجعل والتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي بالنسبة إليه، كما هو الشأن فيما دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر سيما فيما إذا كانا استقلاليتين، كما في المقام من غير فرق بين كون الدوران المذكور في الأصول أو الفروع، فلا يكون العلم الإجمالي مؤثرا في المقام والمفروض كفاية ما يقن اعتباره فيقتصر عليه ويرجع في غيره إلى أصالة الحرمة، ولا يتوهم أنه بناء على ما ذكر يجب الاقتصار على المظنون الاعتبار من الأمارات نظرا إلى كون الدوران بينه وبين غيره من الدوران بين الأقل والأكثر لابتثائه على كون ما ظن اعتباره متيقنا بالنسبة إلى غيره مطلقا وقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه وإن هو، إلا نظير دوران المكلف به في القضية الجزئية مثل موارد دوران الأمر بين القصر والتام من جهة بعض الأسباب بين ما ظن وجوبه بالظن الذي لم يثبت اعتباره، وما احتمل وجوبه موهوما، فإنه لا مجال لتوهم رجوع الشك إلى الشك بين الأقل والأكثر وهو أمر ظاهر لا ستره فيه أصلا.

ثانيهما: أن مقتضى جريان قاعدة الاشتغال في الأصول على تقدير الإغماض عما ذكرنا، أو فرض عدم وجود القدر المتيقن مطلقا، أو عدم كفايته هو وجوب العمل بكل ظن بعنوان الاحتياط وهذا لا تعلق له

بتعميم النتيجة وتسرية الحجية بالنسبة إلى كل ظن حتى يترتب على ما قام عليه الآثار الواقعية في مرحلة الظاهر على ما هو قضية حجة الظن فهو نظير الاحتياط اللازم في الفروع كدوران الأمر في المكلف به بين المتباينين، حيث إن مقتضى الاحتياط هو وجوب البناء على فعل كل واحد من المشتبهين لاحتمال أن يكون واجبا، وهذا لا يقتضي ترتيب آثار الواجب الواقعي عليه، وهذا كما ترى ليس من تعميم الحجية في شيء، هذا وأما ما أفاده شيخنا قدس سره من الإيراد

عليه بقوله ولكن فيه أن قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية إلى آخره فقد يناقش فيه بما عرفت شرح القول فيه مراراً من أن مبنى جريان دليل الإسناد على تقرير الكشف والحكومة على بطلان الرجوع إلى الأصول في مجاريها جوازاً في بعض وجوباً في بعض آخر ولولاه لما تمّ الدليل المذكور وإنما يرجع إليها في موارد الشك إذا خلت عن الأمارات القائمة على خلاف الأصول، فإذا لا معنى للزوم الأخذ بمقتضى الاشتغال في المسألة الفرعية إذا قامت الأمانة على تعيين المكلف به.

نعم يجب الأخذ بمقتضاه إذا لم يقدّم هناك أمانة أصلاً، نعم هنا إشكال على القائلين بحجية مطلق الظن من غير فرق بين التقريرين قد عرفت الإشارة إليه في طي ما قدّمنا لك وهو أن قضية ما أقاموه لإثبات حجية الظن المطلق ووجوب الامتثال الظني للواجبات والمحرمات المشبهة هو العمل بالظن المتعلق بالتكليف الإلزامي، وأمّا الظن القائم على غيره من الأحكام فلا يقتضي لحجته فيبقى تحت الأصل الأولي، فيجب الرجوع إلى الأصل المثبت للتكليف مطلقاً من غير فرق بين أصالة الاشتغال وغيرها إذا قام الظن على خلافه، لكن بناء القائلين بحجية مطلق الظن ولو من جهة لزوم دفع الضرر المظنون فضلاً عن غيره على الأخذ بالظن مطلقاً من غير فرق بين موارد كالقائلين بحجية الظنون الخاصة.

نعم لو قرّر الدليل على وجه يقتضي الرجوع إلى الظن في استعلام الأحكام المشبهة في زمان الإسناد من غير فرق بين الأحكام الإلزامية وغيرها على ما أسمعناك عند تقرير دليل الإسناد، فإنه أحد وجوه تقريره لم يتوجه الإشكال المذكور أصلاً، إلا أنه لا يفيد في المقام قطعاً ضرورة عدم اقتضائه جريان الاشتغال عند اشتباه الحجّة الشرعية على تقرير الكشف، فإن البناء على كون حكم الواقعة ما أدى إليه الظن ينافي الأخذ به باحتمال أن يكون طريقاً وحجة الذي هو

مفاد الاحتياط في المسألة الأصولية.

فإن شئت قلت: إن الأخذ بالظن من باب الاحتياط واحتمال كونه حجة لا يجمع جعله طريقاً في استعلام الأحكام الشرعية، حتى إذا قام على الأحكام الإلزامية بل التحقيق أن الاحتياط في المسألة الأصولية على سائر وجوه تقرير الدليل، لا يقتضي الأخذ بالظنون النافية للتكليف الإلزامي حتى يعارض الأصل المثبت للتكليف، أو لا يعارضه كيف وإن اقتضاه لم يكن بدءاً من الالتزام بعدم وجوب الاحتياط في مورده وإن كان راجحاً حسناً، حتى في موارد لم يكن هناك أصل يقتضي وجوب الاحتياط كموارد الشك في التكليف الإلزامي وجوباً، أو تحريماً، فإن حسن الاحتياط لا رافع له حتى في مورد وجود الظن الخاص فضلاً عن الظن المطلق كما عرفته واستعرفه في محله، لا يقال إنه بناء على ما ذكر يجب القول باختصاص دليل حجية الأمارات بقول مطلق حتى على القول بحجيتها من حيث الخصوص بما إذا اقتضت الإلزام على المكلفين، فإن الحكم الأصولي وهو وجوب تصديق الأمانة والعمل عليها لا يجمع مع كون مفادها الإباحة مثلاً وهو مما لم يقل به أحد، لأننا نقول مرجع جعل الأمارات بالنظر إلى أدلتها عند التأمل من جانب الشارع إلى جعل مفادها في مرحلة الظاهر من غير فرق بين إفادتها الإلزام وغيره، وهذا أمر معقول نلتزم به مطلقاً من غير فرق بين مفادها وإليه يرجع أخذ معالم الدين من الثقافات المتوسطة بين الأئمة عليهم السلام والرعية الذي دل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمة في مسألة حجية الأخبار من حيث الخصوص، وأما وجوب التصديق بمعنى ترتيب الآثار ووجوب العمل بمقتضى الأمانة، الذي استفيد من أدلة حجية الطرق، فإنما يتصور فيما فرض هناك آثار شرعية مترتبة على مدلول الأمانة بحسب الواقع ولو بوسائط عديدة قابلة لتعلق التكليف عليه ولو بالنسبة إلى غير الإلزاميات، لأنه أمر معقول بل واقع في الشرعيات.

بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة، فإذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن، ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا، لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل، فقد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأول من أدلة اعتبار الظن بالطريق.

وأما إرجاعه إلى وجوب تطبيق العمل بالنسبة إلى غير الإلزام الغير المنافي للإباحة مثلاً، لا وجوب إيجاد العمل حتى ينافيه كما في الكتاب، فلا يخلو عن مناقشة، فإن المراد من وجوب التطبيق أن الواجب في جميع الموارد عنوان ينطبق على الإباحة إذا أفادتها الأمانة كما ينطبق على الإلزام من غير فرق بين الأمرين وتحقق العنوان المذكور بالنسبة إلى غير الإلزامات بإيجادها بعنوان لا ينافي الإباحة مثلاً إذا تعلقت إرادتها بالفعل، كما أن تحققها بالنسبة إلى الإلزامات إنما هو بإيجادها بعنوان يجامع الإلزام وإن لم يقصده عند الفعل، فإن دليل حجية الأمارات ساكت عن قصد مدلولها عند الإيجاد، كما أن الدليل القطعي الدال على الحكم الواقعي وجعله ساكت عن قصده وإرجاع هذا المعنى إلى أمر عملي يتعلق به دليل وجوب العمل بالأمانة، لا يخلو عن إشكال وأما وجوب التدين والالتزام بالأحكام الثابتة من الشارع فهو حكم أصولي اعتقادي يتفرع على تصديق الرسول من غير فرق بين الأحكام الواقعية والظاهرية والإلزامية وغيرها، فلا تعلق له بمدلول الأمارات وأدلتها وليس غرضه قدس سره من التعرض له إلا التنبيه على ما ذكرنا، كما أن غرضه من قوله قدس سره: (كما أنه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل كظواهر الكتاب) إلى آخره، بيان عدم منافات الاحتياط لاحتمال الوجوب الواقعي للاستحباب في مرحلة الظاهر، وليس مراده وجوب الاحتياط مع فرض ثبوت الاستحباب في مرحلة الظاهر كيف وهو مما لا يقول به جاهل بل لا يتوهمه.

ولكن فيه أن قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية، كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة، وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها ولا يتنافى الاحتياط في المسألة الأصولية، لأن الحكم الأصولي المعلوم بالإجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب، ويكفي فيه أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب ولا تنافي بين الاحتياط بفعل السورة لاحتمال الوجوب، وكونه لا على وجه الوجوب الواقعي.

وتوضيح ذلك أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه، فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شيء، فليس معنى وجوب العمل به، إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل.

فإذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الأصل، لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب، إذ لا يعتبر في الأفعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب، نعم يجب التشرع والتدين بعدم الوجوب سواء فعله أو تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع.

وحينئذ إذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور، فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل المعلوم إجمالاً وجوبه أن لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الأمور مباحة بحكم الأصل، ولذا يستحب الاحتياط وإتيان الفعل لاحتمال أنه واجب.

ثم إذا فرض العلم الإجمالي من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الأمور، فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال أن يكون هو الواجب، وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب أن يكون فعله، لا على وجه الوجوب باق بحاله، لأن الاحتياط في الجميع، لا يقتضي إتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعي بل بعنوان أنه محتمل الوجوب والظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه، كما أنه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب شيء لم يناف مؤداه لاستحباب الإتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب هذا.

وأما ما قرع سمعك من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية، أو تعارضهما فليس في مثل المقام. بل مثال الأول منهما ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الأصولية مزيلاً للشك الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية، كما إذا تردد الواجب بين القصر والانتماء ودلّ على أحدهما أمارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها، فإنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات يصير حجة معينة لإحدى الصلاتين، إلا أن يقال إن الاحتياط في المسألة الأصولية إنما يقتضي إتيانها لا نفي غيرها، فالصلاة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب، فلا تنافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب فيصير نظير ما نحن فيه.

وأما الثاني: وهو مورد المعارضة فهو، كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء، ودلت على وجوب كل منها أمارات نعلم إجمالاً بحجية إحداها، فإن مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع ومقتضى ذلك ترك الجميع

فافهم.

وأما دعوى أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الأصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للإجماع المركب، فقد عرفت شناعته.

فإن قلت: إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط لزوم العسر والحرج، إذ يجمع حينئذ بين كل مظهرين الوجوب وكل مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب مع كونه مطابقاً للاحتياط اللازم، فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين معاً في الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن، فإذا فرض هذا الظن مجعلاً لزوم العمل بكل ظن مما يقتضي الظن بالتكليف احتياطاً، وأما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم، فيعمل بها فراراً عن لزوم العسر.

قلت: دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها^(١) فما المعمم، فيرجع الأمر إلى أن قاعدة الاشتغال، لا ينفع ولا يضر في الظنون المخالفة للاحتياط، لأنك عرفت أنه لا يثبت وجوب التسري إليها فضلاً عن التعميم فيها، لأن التسري إليها كان للزوم العسر فافهم.

هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة، وقد عرفت أن التحقيق

(١) لا يخفى عليك أن ما أفاده من إمكان دفع العسر بالعمل ببعض الظنون المخالفة للاحتياط وإن كان في كمال الاستقامة، إلا أنه مبني على ما عرفت من كون النتيجة هو التبعض في الاحتياط لا حجية الظن، والكلام في المقام مبني على تمامية المقدمات في إنتاج الحجية والإغماض عما أفاده قدس سره من الإشكال في ذلك على ما عرفت مفصلاً.

خلاف هذا التقرير وعرفت أيضاً ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة أو بالإضافة، ثم ملاحظة مظنون الاعتبار بالتفصيل الذي تقدم في آخر المعمم الأول من المعجمات الثلاثة.

وأما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل^(١) بوجوب

(١) قد عرفت ما ينبغي تحرير المراد به من تقرير الحكومة، وأنه لا يجمع بطلان وجوب الاحتياط في سلسلة المشتبهات في الجملة فضلاً عما أفاده قدس سره في بيان المراد منه، بل القول بحجية الظن على التقريرين مبني على بطلان وجوب الاحتياط رأساً، وأما الرجوع إلى الأصول المنافية للاحتياط، فقد عرفت بطلانه من جهة العلم الإجمالي بالأحكام الإلزامية في الوقائع المشتبهة من غير فرق بين جعل نتيجة المقدمات حجة الظن أو التبعض في الاحتياط، فإن أريد من الأصل والأصول في كلامه خصوص التخيير كما ربما يظهر منه فلم يقتض العلم الإجمالي بطلانه أصلاً، والأولى إسقاطه من الكتاب كما عرفت في طي ما قدمنا لك سابقاً عند الكلام فيما يتعلق بالمقام، فالذي ينبغي أن يجعل الوجه في اختصاص حكم العقل على تقرير الحكومة بالظن الاطمئنان ما عرفت الإشارة إليه فيما ذكرنا سابقاً من أن حكم العقل بحجية الظن عند انسداد باب العلم، والظن الخاص في أكثر الأحكام وبطلان الرجوع إلى الأصول رأساً جوازاً في بعض ووجوباً في آخر إنما هو من حيث غلبة مطابقته للواقع وقربه إليه، فإذا كان هذا العنوان الذي هو مناط الحكم في نظر العقل أكد وأقوى في بعض مراتب الظن، والمفروض وفاؤه بأكثر الأحكام الشرعية المثبتة وإن ناقشه شيخنا قدس سره فيما عرفت من كلامه قدس سره سابقاً، فلا محالة يحكم بوجوب سلوك الطريق الأقرب والأقوى فيرجع في غيره إلى أصالة الحرمة والأصول العملية التي يرجع إليها عند الشك، ومن هنا حكم في المعالم فيما عرفت سابقاً بوجوب الأخذ بالظن

القوي في حكم العقل وعدم جواز الأخذ بالظن الضعيف، فيسلك في موارد الظن الضعيف ما يجب سلوكه في موارد الشك من غير فرق بين تعلقه بإثبات التكليف الإلزامي ونفيه، كما أنه يجب الأخذ بمقتضى الظن القوي الاطمئنان من غير فرق بين تعلقه بإثبات التكليف ونفيه، وهذا معنى حجية الظن الاطمئنان بدليل الانسداد لا ما أفاده قدس سره فإنه ليس من حجية الظن الاطمئنان في شيء، بل هو تبعيض في الاحتياط وطرح له في مورد الظن الاطمئنان بغير الأحكام الإلزامية وأخذ به في موارد الظن بالتكليف الإلزامي مطلقاً والشك فيه والظن الغير الاطمئنان به، ومن هنا لا يثبت الحكم الاستجابي بالظن الاطمئنان القائم عليه وإن حكم بعدم وجوب الاحتياط في موردته كما اعترف به قدس سره في غير موضع من كلامه، ومن هنا قال في المقام: (ولكنك خير بأن هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطمئنان في شيء، لأن معنى حجيته أن يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد الخلو عنه إلى مقتضى الأصل، الذي يقتضيه والظن هنا ليس كذلك إذ العمل في موارد وجوده ففيمًا طابق منه الاحتياط) إلى آخر ما أفاده قدس سره، وهذا الذي أفاده قدس سره وإن كان صحيحاً يحكم به العقل المستقل كما ذكره فيما ساغ مخالفة الاحتياط للأزم في سلسلة المشتبهات بقدر ما يندفع به العسر والخرج، فإن العقل يعين اختيار المخالفة فيما ظن بعدم الحكم الإلزامي بالظن القوي إلا أنه كما عرفت لا تعلق له بمسألة حجية الظن في شيء، والكلام في تقرير الحكومة كتقرير الكشف بعد البناء على كون النتيجة حجية الظن، فلا محيص إذا عن جعل الوجه في اختصاص النتيجة بالظن القوي في حكم العقل ما ذكرنا كما عرفته عن المعالم ويقتضيه قوله قدس سره في تقريب الاستدلال على ذلك.

ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوي الاطمئنان أقرب إلى العلم عند تعذره

إلى آخر ما أفاده، فإنه وإن ذكره لتقريب الاستدلال على التبعض في الاحتياط إلا أن نتيجه عند التأمل ما ذكرنا كما لا يخفى وعليه ينطبق ما أفاده قدس سره بقوله: (وإن شئت قلت إن العمل في الفقه في موارد الإسناد على الظن الاطمثاني ومطلق الظن والتخير كل في مورد خاص) إلى آخره، فإنه وإن كان المراد به ما أفاده من التبعض في الاحتياط، إلا أن العبارة قاصرة عن إفادته، فالحق في التعبير عنه أن يقول بدل ما ذكره إن العمل في الفقه على الاحتياط والظن الاطمثاني بالمعنى الذي ذكره من مخالفة الاحتياط في مورده إذا خالف التكليف لا جعله طريقاً إلى إثبات مدلوله كما يعمل به كذلك في موارد التخير، ومطلق الظن بمعنى جعله حجة، والتخير كل في مورد، فقد ظهر مما أفاده قدس سره أن القائل بكون نتيجة المقدمات التبعض في الاحتياط يلزمه القول بحجة مطلق الظن في موارد التخير العقلي، ودوران الأمر بين المحظورين، وعدم إمكان الاحتياط من غير فرق بين الاطمثاني وغيره وإن نوقش فيه بأن الرجوع إلى الظن الضعيف في قبال التخير وإن كان متيقناً في حكم العقل، إلا أنه فيما لم يتمكن من تحصيل الاطمثان، فالظن الضعيف حجة في قبال التخير، وليس بحجة في قبال الاطمثان والظن القوي وإن كان هذا قولاً بحجة مطلق الظن في الجملة، إلا أن يحمل كلامه قدس سره على المهملة، فلا ينافي عدم حجة الظن الضعيف إذا تمكن من تحصيل القوي فتدبر.

فقد تبين مما ذكرنا أن النتيجة بحسب الموارد والأسباب وإن كانت كلية على تقرير الحكومة، إلا أنها بحسب المرتبة متعينة في الظن القوي الاطمثاني وتوهم أن التخصيص بحسب المرتبة ينافي التعميم من الجهتين بعد بناء مدار الحجة على الظن الشخصي نظراً إلى عدم إمكان تعدد الظن في القضايا الشخصية بحسب الأسباب والمراتب، فإذا حكم بالعموم من حيث السبب والموارد فلازمه الحكم

بالعموم من حيث المرتبة، كما أن لازم التخصيص من حيث المرتبة التخصيص من الجهتين أيضاً، فإنه إذا فرض في مورد لم يحصل الاطمئنان من أمانة خاصة لم يحكم بحجبتها في هذا المورد، فيلزم التخصيص بحسب المورد والسبب فاسد جداً لا ينبغي صدوره ممن له بضاعة في العلم، ضرورة عدم التلازم المتوهم بينهما، فإننا نقول الحجة في كل مسألة ومورد الظن القوي من أي سبب حصل دون الظن الضعيف، وهذا لا ينافي كون الحجة الظن الشخصي، كما أنه لا خصوصية للمورد والسبب، وهذا وإن كان أمراً لا ستره فيه أصلاً، إلا أن الداعي للتعرض له أننا رأينا في كلام بعض أهل العصر الاعتراض على ما أفاده شيخنا قدس سره من المواضع للتكلم في الكلية والتخصيص والإهمال في النتيجة من حيث القصور والغفلة عن مرامه، بل عن المطلب الواضح فتأمل، حتى لا تقع في الاشتباه فيما ذكرنا من عدم التلازم في حكم المواضع.

ثم إنه لما كان مبنى ما أفاده قدس سره من عدم التعميم بحسب المرتبة ولزوم الاختصار في مخالفة الاحتياط الكلي على الظن القوي بخلاف الحكم الإلزامي على اندفاع الجرح بمخالفة الاحتياط فيما لو اقتصر عليه، فيوجه عليه سؤال بينه بقوله قدس سره: (فإن ثبت أن العمل بالاحتياط) إلخ، فإنه يتعين في حكم العقل فيما فرضه التبعض في الاحتياط بما ذكره، فإنه أبعد عن مخالفة الواقع المعلوم بالإجمال بخلاف ما لو عكس الأمر وخالف الاحتياط في مظنونات التكليف فيرجع الأمر بالأخيرة إلى العمل بالظن في موارد وجوده مطلقاً سواء قام على التكليف أو على خلافه وإلى الأصول في المشكوكات، وهذا يساوق في المعنى وبحسب النتيجة للعمل بالظن وجعله حجة وإن كان في الحقيقة تبعيضاً في الاحتياط الكلي، لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل، هذا ولكن يتوجه عليه مضافاً إلى ما أفاده في الجواب عنه بمنع لزوم العسر من الاختصار في مخالفة

الاحتياط الكلّي على خصوص الظن القوي بنفي الإلزام نظراً إلى كثرة الظنون الاطمئنائية من الأخبار وغيرها بأن مساواة ما ذكره لحجية الظن على ما صرح به في حيز المنع، فإنه إذا كان عنوان العمل بالظن كونه طريقاً مجعولاً شرعياً أو عقلياً قد أمضاه الشارع يترتب عليه جميع ما له من الآثار ولو بوسائط عديدة، وهذا بخلاف ما لو جعل عنوانه الاحتياط ودفع الحرج، فإنه لا يثبت مدلوله ولو في مرحلة الظاهر ولا يترتب عليه الآثار المترتبة على مدلوله شرعاً على ما صرح به قدس سره من الفرق بين العنوانين بما عرفت، نعم لو جعل لزوم العسر على الوجه المذكور في السؤال دليلاً على عدم مطلوية الامتثال الإجمالي عند الشارع رأياً لزمه الحكم بحجية الظن فهو العنوان للعمل به، لا الاحتياط واندفاع الحرج، لكنّه ينافي قوله: (وإن كان حقيقة تبعيضاً في الاحتياط الكلّي) إلى آخر ما ذكره.

وأما ما أفاده في الجواب فهو وإن كان مستقيماً، إلا أن الشرح الذي ذكره لإثبات كثرة الظنون الاطمئنائية النافية للتكليف في الفقه بالنسبة إلى الأخبار بقوله: (وأما الأخبار فلأن الظن المبحوث عنه في هذا المقام) إلى آخره قد يناقش فيه بأن الكلام في حجية الأخبار من حيث الخصوص وإن كان ناظراً إلى جعلها دليلاً على الصدور من حيث إفادتها الاطمئناني بالصدور أو الظن به شخصاً أو نوعاً إلى غير ذلك من الوجوه والأقوال في المسألة، إلا أن الكلام في حجيتها من حيث الظن المطلق أو التبعض في الاحتياط مبني على إفادتها للظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي كسائر الأمارات بناء على ما عرفت من كون نتيجة المقدمات اعتبار الظن الشخصي، نعم لو قيل بتعميم الحجية بالنسبة إلى الظن في المسألة الأصولية، أو إلحاق الظن بها بالظن في الفروع على القول بالتبعض في الاحتياط، كما بصرح به بعد ذلك وكان الخبر الذي ظن بصدوره بالظن الاطمئناني ممّا يظن بحجته كان لما ذكره وجه لكنّه كلام يتكلم فيه بعد ذلك، فلا يجوز ابتناء ما أفاده

الإطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية، وأنه يقبح من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك، فالتعميم وعدمه لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الأسباب المحصلة له، كما لا فرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الجزمي بين أسبابه، وإنما يتصور من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه التحير ببيان ذلك أن الثابت من مقدمتي بقاء التكليف، وعدم التمكن من العلم التفصيلي هو وجوب الامتثال الإجمالي بالاحتياط في إتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة، لكن المقدمة الثالثة النافية للاحتياط إنما أبطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بأن يحتاط في كل واقعة قابلة للاحتياط، أو يرجع إلى الأصل كذلك، ومن المعلوم أن إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية، وحينئذ فلا يثبت من ذلك إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والأصول في الجملة.

ثم إنَّ العقل حاكم بأن الظن القوي الاطمئنائي أقرب إلى العلم عند تعذره، وأنه إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الأقرب إلى العلم.

في المقام عليه فتأمل.

ثم إنَّ دلالة عدم أقلية الظنون الاطمئنائية من الأخبار المصححة بعدلين على المدعى وشهادته على وفائها بأغلب الأحكام إنما هي بالنظر إلى مذهب جمع من أهل الظنون الخاصة في الأخبار من قصر الحجية على الأخبار المصححة بعدلين كثنائي الشَّهيدَيْن وبسطيه صاحبي المعالم والمدارك، ومن يحذو حذوهم، مع زعمهم وفاءها بالفقه، وعدم الحاجة إلى غيرها في الاستنباط واستعلام الأحكام.

وحينئذ فكل واقعة تقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسألة، أو الاحتياط العام من جهة كونها إحدى المسائل التي يقطع بتحقق التكليف فيها إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أمانة ظنية توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع تركنا الاحتياط وأخذنا بها.

وكل واقعة ليست فيها أمانة كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد أمانة أصلاً كالوقائع المشكوكة، أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان.

وكل واقعة لم يمكن فيها الاحتياط تعين التخيير في الأول والعمل بالظن في الثاني وإن كان في غاية الضعف، لأن الموافقة الظنية أولى من غيرها والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب لانتقاضهما بالعلم الإجمالي فلم يبق من الأصول، إلا التخيير، ومحلّه عدم رجحان أحد الاحتمالين، وإلا فيؤخذ بالراجع، ونتيجة هذا هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الاطمئنائي إن أمكن، وإلا فبالأصول والعمل بالظن في الوقائع المظنونة بالظن الاطمئنائي، فإذا عمل المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر إلا إلى الموافقة الاطمئنائية، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظن الاطمئنائي بها.

وأما مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود في المسألة وإن كان ضعيفا فهو خارج عن الكلام، لأن العقل لا يحكم فيه بالاحتياط، حتى يكون التنزل منه إلى شيء آخر، بل التخيير أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة.

وإن شئت قلت: إن العمل في الفقه في مورد الانسداد على الظن الاطمئنائي ومطلق الظن والتخيير كل في مورد خاص، وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل.

وقد سبق لذلك مثال في الخارج وهو ما إذا علمنا بوجود شيء محرم في قطع وكان أقسام القطع بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرمات خمسة قسم منها يظن كونها محرمة بالظن القوي الاطمتثاني، لا أن المحرم منحصر فيه، وقسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتحير، وثالث يشك في كونها محرمة وقسم منها في مقابل الظن الأول، وقسم منها موهوماً في مقابل الظن الثاني ثم فرضنا في المشكوكات، وهذا القسم من الموهومات ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب، وحينئذ فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب، فإذا انتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر واحتيج إلى ارتكاب موهوم الحرة كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطمتثاني أولى من الكل، فيبني على العمل به ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه.

لكنك خير بأن هذا ليس من حجة مطلق الظن ولا الظن الاطمتثاني في شيء، لأن معنى حجته أن يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده إليه، لا إلى غيره وفي موارد عدمه إلى مقتضى الأصل الذي يقتضيه. والظن هنا ليس كذلك، إذ العمل إما في موارد وجوده فقيماً طابق منه الاحتياط، فالعمل على الاحتياط لا عليه إذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد وفيما خالف الاحتياط، لا يعول عليه، إلا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر، وإلا فلو فرض فيه جهة أخرى لم يكن معتبراً من تلك الجهة كما لو دار الأمر بين شرطية شيء وإباحته واستحبابه فظن باستحبابه، فإنه لا يدل مقدمات دليل الانسداد، إلا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء والأخذ بالظن في عدم وجوبه، لا في إثبات استحبابه.

وإما في موارد عدمه وهو الشك فلا يجوز العمل، إلا بالاحتياط الكلي

الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلومة إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة، كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه تبويض في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعاً للحرج، ثم يعين العقل للطرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً ضعيفاً في الغاية.

فإن قلت: إن العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة إلى المظنونات يوجب العسر فضلاً عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظن الغير القوي، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن ووجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل، وهذا مساو في المعنى لحجية الظن المطلق وإن كان حقيقة تبويضاً في الاحتياط الكلي، لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل.

قلت: لا نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القوي في نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات.

وذلك لأن حصول الظن الاطمئنائي في الأخبار وغيرها غير عزيز أما في غيرها، فلائه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والإجماع المنقول والاستقراء والأولية، وأما الأخبار فلائ الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو الظن بصدور المتن وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وإن لم يكن إمامياً أو ثقة على الإطلاق، إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

وأما احتمال الإرسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي وهو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظن، فضلاً عن الاطمئنائي منه، فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد لم يقدح في اعتبار ذلك

الخبر، لأنّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظن الاطمثاني هو جهة صدق الراوي في إخباره عمن يروي عنه، وإما أن إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظن، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً، لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

وبالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطمثانية في الأخبار وغيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلى ما دونها، ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمثان قريبة جداً، إلاّ أنّه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواة وفتاوى العلماء.

وكيف كان فلا أرى الظن الاطمثاني الحاصل من الأخبار وغيرها من الأمارات أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعل هذا أكثر. ثم إنّ الظن الاطمثاني من أمانة أو أمارات^(١) إذا تعلقت بحجية أمانة

(١) قد تقدّم تفصيل القول في ذلك في الأمر الأول، وآنه لا فرق في الظن الثابت اعتباره بدليل الانسداد بين الظن في الفروع والظن في الأصول والغرض من التعرض له في المقام على سبيل الإجمال التنبيه على عدم الفرق بين المسألتين فيما لو بني على الأخذ بالظن المخالف للاحتياط من حيث دفع الحرج به، وأنّ الظن الاطمثاني القائم بحجّية أمانة قامت على نفي الحكم إلزامي في المسألة الفرعية مع عدم إفادتها الاطمثان في مرتبة الظن الاطمثاني بعدم الحكم الإلزامي فيها، فإنّ العقل المعيّن لاختيار الظن الاطمثاني على مخالفة الاحتياط لدفع الحرج يحكم بعدم الفرق بينهما، حيث إنّ الاطمثان بإيجاب الشارع العمل بما قام على عدم الوجوب أو التحريم بمنزلة الاطمثان بعدم الوجوب والتحريم في البعد عن مخالفة الواقع سيّما إذا كان مبني اعتباره عند الشارع على البدلية وتدارك فوت

الواقع.

فإن شئت قلت: إن إدراك الواقع من حيث إنه واقع ليس ممّا يحكم به العقل على وجه اللزوم وليس مطلوباً ذاتياً نفسياً في حكمه وإنما هو مطلوب من حيث كونه موجباً لسقوط المؤاخذه المترتبة على مخالفته، والمفروض أن سلوك ما حكم الشارع بطريقته واعتباره واجد لهذا العنوان من حيث استقلال العقل في الحكم بمعدورية سالكه إذا خالف الواقع، فالعنوان الأولي المطلوب في حكم العقل بوجوب إطاعة الشارع بالنسبة إلى الأحكام الفرعية الفقهية منطبق على سلوك الطريق المجهول أيضاً، فالاطمئنان باعتبار ما قام على عدم وجوب شيء يوجب الاطمئنان بمعدورية المكلف على ترك الواجب الذي يتفق على تقدير خطأ الأمانة القائمة على عدم الوجوب، فالمقتضي للإلحاق الظن بالمسألة الأصولية بالظن بالمسألة الفرعية موجود على تقدير كون عنوان العمل بالظن من حيث كونه رافعاً للخرج اللازم من الاحتياط الكلي، وبعد ضم مخالفة الاحتياط في هذا القسم من الأمانة القائمة على خلاف الاحتياط بمخالفته في الظن القوي بعدم الحكم الإلزامي، لا يلزم الحرج من الاحتياط في سائر موارد احتمال التكليف الإلزامي جداً ولو فرض عدم اندفاع الحرج بقصر مخالفة الاحتياط فيما فرض من الاطمئنان أصولاً وفروعاً ضم إليه مطلق مخالفة الاحتياط في الظن القائم على خلاف الاحتياط شخصاً أو نوعاً إذا ظنّ اعتباره على ما عرفت من التعميم، فيؤخذ بالاحتياط في المشكوكات كما يؤخذ به في مظنونات التكليف الإلزامي مطلقاً، ولا يلزم من ضم الاحتياط فيها إلى الاحتياط في مظنونات التكليف حرج قطعاً لقلتها نظراً إلى حصول الظن في أغلب الوقائع بالتكليف أو بعدمه مضافاً إلى ما أفاده في الكتاب في عدم لزوم الحرج بقوله: (مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك وهو غير موجب للعسر) وإن كان ربما يناقش فيه بأن لزوم

العسر إنّما هو من جهة الابتلاء والحاجة، فإذا تعلّقت الحاجة بالفعل كثيراً، فيكون التّرك حرجياً، ألا ترى استدلالهم على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة بلزوم الحرج منه، مع أنّ الاحتياط فيها إنّما هو بالتّرك، نعم ما أفاده قدس سره لبيان تضعيف احتمال لزوم الحرج من ضمّ المشكوكات بقوله: (مع أنّ الفرق بين الاحتياط في جميعها، والعمل بالأصول الجارية في خصوص موارد) إلخ في كمال الاستقامة، حيث أنّه بناء على الرّجوع إلى الأصول في المشكوكات إنّما يبنى على خلاف التّكليف الإلزامي فيما كان مقتضى الأصل نفي الإلزام كموارد البراءة، لا فيما كان مقتضاه إثباته كموارد الاشتغال والاستصحابات المثبتة للتّكليف وبعد وضعه لا يبقى مورد الثمرة، إلّا القسم الأول ولا يرتاب في قلته، فلا يلزم من انضمام الاحتياط فيه حرج قطعاً فإذن لا يثبت بحكم العقل حجّة الظن بحيث يعين به الواجبات والمحرّمات المشتبهة المعلومة بالإجمال، حتّى يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا، فيرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المشكوكات نظراً إلى خروجها عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي بناء على ما بنى عليه الأمر قدس سره من اقتضاء الظن إذا كان حجة لذلك، فإنّ حجّته مبنيّة على بطلان الاحتياط رأساً في الشّرعيات ولم يثبت نظراً إلى عدم اقتضاء دليل نفي الحرج، إلّا بطلانه في الجملة.

نعم لو قام هناك دليل آخر على عدم وجوب الاحتياط رأساً وعدم تعلّق إرادة الشارع بالامثال الإجمالي مطلقاً، فيكون لزوم الحرج من الاحتياط حكمه في إلقاء الشارع للاحتياط لا علة حتّى يدور الحكم مداره تعيّن في حكم العقل العدول إلى الامثال الظنّي، فيكون الظن حجة في حكم العقل وأنّى لهم بإثبات ذلك.

هذا وأمّا ما استدركه قدس سره بقوله: (نعم لو ثبت أنّ الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر) تثبت النتيجة، فربّما يناقش فيه بما عرفت سابقاً، بل

اعترف به من أن مجرد بطلان وجوب الاحتياط في موهومات التكليف ومشكوكة للزوم الحرج لا يقتضي ترتيب جميع آثار الحجية على الظن، غاية ما هناك وجوب الاحتياط في مظنونات التكليف مطلقاً وعدم وجوبه في غيرها من جهة لزوم الحرج، وأين هذا من حجية الظن، اللهم إلا أن يكون غرضه إثبات الرجوع إلى الأصل في مشكوكات التكليف وترتيب هذا الأمر الخاص عليه، فيحكم بحجيته من هذه الجهة أو يكون الغرض الحكم بالحجية مطلقاً من حيث كشف تجويز الرجوع إلى الأصل في مجاريها بمعونة أدلة نفي الجرح عن حجية الظن، إذ لولاها كانت المشكوكات من أطراف العلم الإجمالي الكلّي ولم يكن هناك ما يخرجها عنها، فتجويز الرجوع إلى الأصل ملازم لخروجها عن أطرافها وهو ملازم لحجية الظن الموجبة لتعين المعلومات الإجمالية وتخصيصها بموارده بحكم الشارع فتأمل.

اللهم إلا أن يقال إن تجويز الرجوع إلى الأصول في المشكوكات إنما هو معلول لعدم وجوب رعاية العلم الإجمالي الكلّي وهو لا يلزم حجية الظن، إلا إذا فرض انحصار الطريق في الامتثال الظني، والمفروض أن الامتثال الإجمالي في الجملة وفي بعض أطراف الشبهة أيضاً من طرق الامتثال المقدم على الامتثال الظني، إلا أن يقال إن التبعض في الاحتياط إنما يقدم على الامتثال الظني في حكم العقل فيما كان أقرب إلى إدراك الواقع ولا يوجد هذا العنوان فيما لو انحصر مورد الاحتياط في مظنونات التكليف كما هو المفروض، حيث إن الكلام بعد بطلان وجوب الاحتياط في مشكوكات التكليف مضافاً إلى بطلانه في موهومات التكليف، وهذا بخلاف بطلانه في موهومات التكليف فقط، فإنه يبقى معه الاحتياط في مظنونات التكليف ومشكوكاته ومن هنا لم يستكشف من بطلانه في خصوص الموهومات عن حجية الظن فتدبر.

ظنية كانت في حكم الاطمئنان، وإن لم تفده بناء على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق، إلا أن يدعي مدع قلتها بالنسبة إلى نفسه لعدم الاطمئنان له غالباً من الأمارات القوية وعدم ثبوت حجية أماره بها أيضاً، وحينئذ فيتعين في حقه التعدي منه إلى مطلق الظن.

وأما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد، فلم يثبت بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظراً إلى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم إجمالاً بتحقيق التكليف فيها وجوباً وتحريماً ولا عسر في الاحتياط فيها نظراً إلى قلة المشكوكات، لأن أغلب المسائل يحصل فيها الظن بأحد الطرفين كما لا، مع أن الفرق بين الاحتياط في جميعها والعمل بالأصول

ثم إن مثل دعوى لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات في الضعيف دعوى اختصاص العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية بموارد الأمارات القائمة على الإلزام، فيخرج المشكوكات وموهومات التكليف عن أطراف العلم الإجمالي الكلي، فيرجع فيهما إلى الأصول الجارية فيهما بالنظر إلى الشك الحاصل فيهما، لأن العلم الإجمالي المذكور لم يحصل بملاحظة الأمارات حتى يدعى اختصاصها بمواردها، بل إنما حصل قبل الاطلاع عليها فكيف يمكن ادعاء الاختصاص ولا يتنافى ذلك العلم بمطابقة جملة من الأمارات القائمة على التكليف كالأخبار للواقع على سبيل الإجمال وإلا أمكن ادعاء اختصاص العلم الإجمالي بموارد الأخبار المثبتة للتكليف وإخراج غيرها منها وهو كما ترى، هذا وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك نقضاً وإبراماً عند الكلام في حجية الأخبار من حيث الخصوص، وهذه الدعوى وإن لم يكن في الضعف بمثابة دعوى لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات، إلا أنها أيضاً ضعيفة فاسدة، وعليه يحمل ما أفاده قدس سره في وجه الأمر بالتأمل في المقام بقوله: (فإن ادعاء ذلك ليس كل البعيد).

في خصوص مواردنا إنما يظهر في الأصول المخالفة للاحتياط، ولا ريب أن العسر لا يحدث بالاحتياط فيها خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك وهو غير موجب للعسر، وحينئذ فلا يثبت المدعى من حجية الظن، وكونه دليلاً، حيث يرجع في موارد عدمه إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات.

والحاصل أن العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلي الثابت بمقتضى العلم الإجمالي في الوقائع.

نعم لو ثبت بحكم العقل أن الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الأحكام الشرعية نفيًا وإثباتًا كالعلم انقلب التكليف إلى الظن، وحكمنا بأن الشارع لا يريد، إلا الامتثال الظني، وحيث لا ظن كما في المشكوكات، فالمرجع إلى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام، فيكون كما لو انفتح باب العلم أو الظن الخاص، فيصير لزوم العسر حكمه في عدم ملاحظة الشارع العلم الإجمالي في الامتثال بعد تعذر التفصيلي لا علة حتى يدور الحكم مدارها.

ولكن الإنصاف أن المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة كما يظهر لمن راجعها وتأملها، نعم لو ثبت أن الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكورة، لكن عرفت فساد دعواه في الغاية كدعوى أن العلم الإجمالي المقتضي للاحتياط الكلي إنما هو في موارد الأمارات دون المشكوكات، فلا مقتضى فيها للعدول عما يقتضيه الأصول الخاصة في مواردنا، فإن هذه الدعوة يكذبها ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقصاء الأمارات، بل قبل الاطلاع عليها وقد مر تضعيفه سابقاً فتأمل فيه فإن ادعاء ذلك ليس كل البعيد.

ثم إن نظير هذا الإشكال الوارد في المشكوكات ^(١) من حيث الرجوع فيها

(١) قد عرفت بعض الكلام في الإشكال الوارد في الرجوع إلى الأصول اللفظية على تقدير كون نتيجة المقدمات هو التبويض في الاحتياط في طي المقدمات، ولكنك خير بأن توجه الإشكال على التقدير المذكور مما لا محيص عنه، إلا أن الكلام في المقام حسبما عرفت مرارا بعد الفراغ عن تمامية المقدمات والإشكال المذكور راجع إلى منع تمامية المقدمات المذكورة، فالأولى عدم التعرض للإشكال المذكور في المقام كالإشكال الأول وإن كان لزومه على تقدير عدم بطلان الاحتياط رأساً من أوضح الواضحات، ضرورة عدم التلازم بين عدم وجوب الاحتياط في خصوص الموهومات دفعا للخرج وخروج المشكوكات عن أطراف العلم الإجمالي الكلي، فلا يجوز الرجوع فيها إلى الأصول اللفظية كما لا يجوز الرجوع فيها إلى الأصول العملية، وإلا جاز الرجوع إليهما مع العلم الإجمالي مطلقاً وهو خلف، كما أن الأولى في تحرير الإشكال أن يقال: إنه بعد فرض تسليم انسداد باب العلم أو الظن الخاص في أغلب الأحكام لا بد من الحكم بسقوط الظواهر المذكورة عن الظهور من جهة العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في كثير منها، والفرق بينه وبين ما في الكتاب لا يكاد أن يخفى.

ثم إن توجه الإشكال المذكور كالإشكال الأول مبني على بقاء المشكوكات على حكم الإجمالي الكلي، وكونها من أطرافها من جهة اندفاع الحرج المانع عن الاحتياط الكلي بعدم وجوبه في موهومات التكليف مطلقاً أو في قسم منها إذ لو فرض عدم اندفاع الحرج إلا بمخالفة الاحتياط الكلي فيها أيضاً، فلا يتوجه هذا الإشكال كالإشكال الأول، إذ لا فرق في الرجوع إلى الأصول العملية واللفظية في المشكوكات بين خروجها عن أطراف العلم الإجمالي الكلي من أول الأمر وبين دخولها فيها وحكم الشارع بعدم لزوم رعاية حكم العلم الإجمالي فيها للزوم الحرج من مراعاته، إذ المانع من الرجوع إلى الأصل بقول مطلق سواء كان أصلاً

.....

عملياً أو لفظياً ليس في المقام بالفرض، إلا العلم الإجمالي، فإذا كان في حكم الشارع بمنزلة عدمه بالنسبة إلى بعض أطرافه ومحتملاته فيترتب عليه ما كان من أحكامه في نفسه من غير تعلق علم إجمالي، فكما يرجع إلى الأصل العملي في الفرض المزبور، فكذلك يرجع إلى الأصل اللفظي، فالإشكال المذكور إنما يتوجه على تقدير تسليم اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في خصوص موهومات التكليف وهي المراد من المظنونات في قوله قدس سره: (فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات)، ومنه يظهر أن عطف قوله: (أو في المشكوكات أيضاً على المظنونات) سهو من قلمه الشريف أو من الناسخ كما تنادي كلماته المتأخرة والمتقدمة، فإنه قد صرح قبل ذلك بأن توجه الإشكال الأول مبني على اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في الموهومات فقط، وأنه لا يتوجه إذا فرض لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات، وكذا قرر الإشكال الثاني بعد العبارة المذكورة فيما لو فرض اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في خصوص موارد الأمارات القائمة على نفي التكليف الإلزامي.

ثم إن الإشكال الذي قرره قدس سره في المقام ينافي ما أفاده قدس سره في هذا المقام عند الكلام في مقدمات الإسناد، فإنه صرح هناك بعدم طرؤ الإجمال في ظواهر الكتاب والسنة القطعية والمظنونة بالظن الخاص بعد تسليم انسداد باب العلم، والظن الخاص في أكثر الأحكام وأن إجمالها ليس من مقدمات دليل الإسناد، وذكر في بيان الإشكال الثاني وجها آخر لا تعلق له بالإشكال الثاني المذكور في المقام، بل ينفيه جداً، فإنه قال هناك ما هذا لفظه: «وتحصل مما ذكرنا إشكال آخر أيضاً من جهة أن نفي الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها، ودعوى أن باب العلم والظن الخاص إذا فرض انسداده سقط عمومات

الكتاب، والسنة المتواترة، وخبر الواحد الثابت حجته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم، فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص والمقتد مجازفة إلى آخر ما أفاده، فإنه كما ترى مناف صريح لما أفاده في المقام وإن كان هو الحق بالنسبة إلى ما ذكره هناك، لما عرفت من أن منع طرود الإجمال بالنسبة إلى الظواهر لا وجه له بعد فرض تسليم الانسداد مضافاً إلى أن الظن الثابت حجته بدليل الانسداد على تقدير تسليم بقاء الظواهر على حالها ليس في مرتبة الظواهر، حيث إنها من الظنون الخاصة، فلا معنى لجعله قرينة لها إلى غير ذلك من المناقشات التي عرفت ثمة.

ثم إن توجه هذا الإشكال الأخير المذكور في المقام على ما صرح به في قوله ودفع هذا كالأشكال السابق إلى آخره مبني على ما ذكره من الإشكال في طي المقدمات، وأما على تسليم تماميتها وإنتاجها لحجية الظن بتسليم لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات، فلا يتوجه قطعاً نظراً إلى ما بني عليه الأمر سابقاً من لزوم ترتيب جميع ما يترتب على الظن الخاص على الظن المطلق على تقدير حجته بناء على كون تعيين المعلومات الإجمالية، ودفع الإجمال عن الألفاظ الجملة من آثار حجية الظن، فيعود الظواهر كالعمومات والمطلقات مثلاً على حالها قبل العلم الإجمالي بعد قيام الظن خروج جملة من الأفراد يحتمل انحصار الخارج فيها، فيعمل بها في المشكوكات، بل في قسم مما ظن بخروجه بناء على الاقتصار في حجية الظن على الظن القوي من باب الظن الخاص، لا من باب الظن المطلق وإن كان رفع المانع عن ظهورها الفعلي مستنداً إلى الظن المطلق، ومن هنا يعمل بها في موارد الشك بل مع الظن بالخلاف على ما عرفت مع كون نتيجة المقدمات هو اعتبار الظن الشخصي حسبما أسمعناك مراراً، كما أنه مبني على

بعد العمل بالظن إلى الأصول العملية وارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب، والسنة المتواترة، والأخبار المتيقن، كونها ظنوناً خاصة.

توضيحه أن مقدمات دليل الإسناد تقتضي إثبات عدم جواز العمل بأكثر تلك الظواهر للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد فتصير مجملة لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنونات، أو في المشكوكات أيضاً وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط وبالأصل المخالف للاحتياط، فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الإجمال حتى يصح بها الاستدلال في المشكوكات، إذ لم يثبت كون الظن مرجعاً كالعلم بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفة.

مثلاً إذا أردنا التمسك بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾* لإثبات صحة عقد انعقدت أمانة كالشهرة أو الإجماع المنقول على فساد، قيل لا يجوز التمسك بعمومه للعلم الإجمالي بخروج كثير من العقود من هذا العموم، لا نعلم تفصيلها. ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم إمكان الاحتياط في بعض

عدم اختصاص الصّوارف للظواهر المعلومة إجمالاً بموارد الأمارات وخروج موارد الشك عن أطراف العلم الإجمالي الكلّي العامّ الشّامل لموارد الأمارات وغيرها وإن فرض هناك علم إجماليّ في خصوص موارد الأمارات كما يظهر من قوله قدس سره في الجواب عن دعوى الاختصاص: (بأن هذا العلم حاصل بملاحظة الأمارات ومواردها) إلى آخر ما أفاده.

الموارد، وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزماً للحرص، فإذا شك في صحة عقد لم يتم على حكمه أمانة ظنية، قيل: إن الواجب الرجوع إلى عموم الآية، ولا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف.

ودفع هذا كإلشكال السابق منحصر في أن يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن كالعلم، ليرتفع الإجمال في الظواهر لقيامه في كثير من موارد من جهة ارتفاع العلم الإجمالي، كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم إجمالاً في الباقي، أو يدعى أن العلم الإجمالي الحاصل في تلك الظواهر إنما هو بملاحظة موارد الأمارات، فلا يقدر في المشكوكات سواء ثبت حجية الظن أم لا.

وأنت خير بأن دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد ودعوى اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الأمارات مضعفة بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الأمارات ومواردها، وقد تقدم سابقاً أن المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف العلم الإجمالي لتراعي فيها حكمه، وعدم دخولها هو تبديل طائفة من محتملات المعلوم لها دخل في العلم الإجمالي بهذه الطائفة المشكوك دخولها فإن حصل العلم الإجمالي كانت في أطراف العلم وإلا فلا.

وقد يدفع الإشكالان بدعوى^(١) قيام الإجماع، بل الضرورة على أن المرجع

(١) لا يخفى عليك أنه قد أجاب قدس سره عن دعوى الإجماع على بطلان الاحتياط في المشكوكات، والرجوع إلى الأصول فيما تقدم من كلامه في طي الإشكال على مقدمات الانسداد بعد الاعتراف بكون وجوده مظنوناً بالظن القوي

في المشكوكات إلى العمل بالأصول اللفظية إن كانت، وإلا فإلى الأصول العملية.

وفيه أن هذا الإجماع مع ملاحظة الأصول في أنفسها، وأما مع طرو العلم الإجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة، فالإجماع على سقوط

الاطمئنان، كما يظهر من كلماتهم في وجه عدم جواز الرجوع إلى البراءة عند التمسك لحجة خبر الواحد بالحاجة إليه بأن مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً على الرجوع إلى الأصول في المشكوكات إلى الإجماع على وجود الحجة الكافية في الفقه، حتى يعين بمعونتها المعلومات الإجمالية شرعاً، فيصير المشكوكات مجاري للأصول، فتتول هذه الدعوى إلى دعوى الإجماع على حجة الظن، فلا تعلق لهذا بالدليل العقلي، وهذا كما ترى يغير ما أفاده في المقام ويمكن جعل كل منهما جواباً مستقلاً فتأمل.

ثم إن ما أفاده قدس سره بعد الجواب عن الإجماع في مقام تحقق الفرق وتبينه بين القول بحجة الظنون الخاصة بقدر الكفاية والمقام بقوله: (ثم إن هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا لكل أحد) إلى آخر ما أفاده يراد به كون موارد الظنون الخاصة بمنزلة المعلوم بالتفصيل بحكم الشارع نظراً إلى الدليل القطعي القاضي بحجيتها وجعلها معينة للأحكام الواقعية، وترتيب آثار الواقع على مواردها، لا كونها معلومة بالتفصيل حقيقة، كما ربما يظهر منه في بادي النظر فالعمل بمقتضى الظنون الخاصة امتثال للأحكام المعلوم بحكم الشارع، والزائد على القدر المتيقن غير معلوم من أول الأمر، فلا يمنع احتماله من الرجوع إلى الأصول في المشكوكات، كما فيما ذكره من المثال في المسألة القطع.

هذا وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلق بالمقام في طي كلماتنا، فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر.

العمل بالأصول مطلقاً لا على ثبوته.

ثم إن هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً، لكن أحد قبل تمييز الأدلة عن غيرها، إلا أن من تعينت له الأدلة، وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون عمل بمؤداها، وصار المعلوم بالإجمال عنده معلوماً بالتفصيل، كما إذا نصب أمانة طريقاً لتعيين المحرمات في القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياها، فإنه يعمل بمقتضى الأمانة، ثم يرجع في مورد فقدها إلى أصالة الحل لأن المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في أول الأمر.

وأما من لم يقم عنده الدليل على أمانة، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط والعمل بالأمانات، لا من حيث إنها أدلة، بل من حيث إنها مخالفة للاحتياط، وترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر، فلا دافع لذلك العلم الإجمالي لهذا الشخص بالنسبة إلى المشكوكات.

فعلم مما ذكرنا أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومة^(١) وإن

(١) قد علم مما ذكرنا أن ما أفاده في تحقيق المقام من كون المقدمات منتجة على تقرير الحكومة للتبعض في الاحتياط، ووجوب الاقتصار في مخالفته على الظن القوي القائم على نفي التكليف وهو المراد بتماميتها في الإنتاج، وعدم كون النتيجة حجية الظن بخلاف تقرير الكشف المنتج للحجية وإن كان فاسداً، لا تعلق له بتقرير الحكومة أصلاً على ما عرفت شرحه من كلماته، فإن نتيجة المقدمات على هذا الإشكال هو التبعض في الاحتياط لا حجية الظن.

اللهم إلا أن يريد من تقرير الحكومة في المقام تعيين العقل لموارد طرح الاحتياط في ضمن موهومات التكليف مطلقاً أو قسم خاص منها، فإنك قد عرفت أن المعين لموارد الطرح في ضمن الموهومات ليس إلا العقل، فإذا كان له دخل

كانت تامة في الإنتاج، إلا أن نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجة الظن وجعله كالعلم أو كالظن الخاص.

وأما على تقرير الكشف فالمستنتج منها وإن كان عين المقصود، إلا أن الإشكال والنظر، بل المنع في استنتاج تلك النتيجة.

فإن كنت تقدر على إثبات حجة قسم من الخير لا يلزم من الاختصار عليه محذور كان أحسن وإلا فلا تتعد على تقرير الكشف عما ذكرناه من المسلك في آخره وعلى تقدير الحكومة ما بينا هنا أيضاً من الاختصار في مقابل الاحتياط على الظن الاطمثاني بالحكم أو بطريقة أماراة دلت على الحكم وإن لم تد اطمثاناً، بل ولا ظنا بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق.

وأما في ما لا يمكن الاحتياط، فالمتبع فيه بناء على ما تقدم في المقدمات من سقوط الأصول عن الاعتبار للعلم الإجمالي بمخالفة الواقع فيها هو مطلق

فالمرجع إلى حكمه في متابعة الظن بعدم التكليف في مخالفة الاحتياط اللازم بمقتضى العلم الإجمالي فهو الحاكم في هذه المسألة فتدبر.

ثم إن ما ذكرنا من أول هذا الأمر إلى آخره في الشبهات الحكمية على ما يقتضيه التحقيق من وجوب الاختصار في مخالفة الاحتياط اللازم على قدر ما يندفع به الضرورة فيما كانت هناك ضرورة قاضية بمخالفته وتعين اختيار الموهوم من محتملات العلم الإجمالي إذا لم يكن هناك دليل على بطلان الاحتياط رأساً ووجوب الأخذ بالظن القوي إذا كان هناك دليل عليه جار في الشبهات الموضوعية أيضاً، مع العلم الإجمالي حرفاً بحرف ويساعده كلماتهم في جملة من جزئيات هذا الكلّي، كما يظهر للمتصفح فيها وسنشير إلى بعضها، وليكن هذا في ذكر منك عسى ينفعك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

الظن إن وجد، وإلا فالتخير، وحاصل الأمر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلا مع الاطمئنان بخلافه.

وعليك بمراجعة ما قدمنا من الأمارات على حجية الأخبار عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً إذا أفاد الظن وإن لم يفد الاطمئنان، بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان يدلّ على حجية المصحح بواحد عدل نظراً إلى حجية قول الثقة المعدل في تعديله فيصير بمنزلة المعدل بعدلين، حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعاً بناء على دليل الانسداد بكلاً تقريريه، لأنّ المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المعدل المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد بناء على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للتعديلات، فيقضي به تقرير الحكومة، وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الأمارات فيقضي به تقرير الكشف .

المحتويات

٧	 أما العقل
٧	 في بيان دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثر ما بأيدينا من الأخبار
١٢	 في أن متعلق العلم الإجمالي ما لم يعلم بصدوره من الأخبار
١٤	 في أن تعيين العمل بخصوص مظنون الصدور مبني على زعمه غير واحد
١٥	 في أن إطاعة النبي والوصي إنما تجب من حيث إنها إطاعة الله سبحانه
١٧	 في أن العلم الإجمالي مختص بموارد الأخبار أم لا
٢١	 بعض الكلام في الجواب الثاني والثالث
٢٢	 في أن لازم حجية الخبر على الوجه المذكور عدم معارضته للدليل الموجود في المسألة
٢٤	 في أن معنى حجية الخبر إثبات مدلوله
٢٥	 نقل كلام الشيخ محمد تقي في الحاشية
٢٩	 في أن كلام المحقق المحشي مشبه المراد
٣٥	 في الأدلة على حجية الظن من غير خصوصية للخبر
٣٦	 نقل كلام الشيخ في العدة في مسألة الضرر وما يتوجه عليه
٣٨	 في بيان المراد من تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار
٤٠	 في أن المراد من العقاب هنا ليس هو انحطاط المرتبة
٤١	 في أن ما أفاده في تضعيف الوجه الثاني مبني على أن مفاد الدليل هو الاحتياط لا الحجة
٤٤	 في أن قصر الإطاعة والمعصية على العلم والظن محل مناقشة
٤٧	 في أن موضوع حكم العقل بوجوب الدفع هو الضرر غير المتدارك
٤٨	 في أن النهي عن العمل بالظن قد يكون من باب الطريقة وقد يكون من باب الموضوعية

- في نقل ما أفاده المصنف في الحاشية في مسألة الضرر وبسط القول فيه ٥١
- فيما يتعلق بالحاشية من التحقيق الذي حققه الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي ٥٤
- بعض الكلام في الضرر الديني ٥٩
- في أن حكم العقل في الضرر الديني يكشف عن حكم شرعي مولوي ٥٩
- في أنه لو تعلق الظن بالضرر من جهة الظن بالحرمة ٦١
- في بيان ما هو المراد من حجية الظن التي أريد إثباتها في المقام بقاعدة دفع الضرر ٦٤
- في أن مفاد القاعدة بعد الإغماض ليس إلا وجوب الاحتياط ٦٦
- في وجه أمره بالتأمل ٦٦
- في الدليل الثاني من أدلة حجية مطلق الظن ٦٧
- في الكلام في قاعدة ترجيح الراجح على المرجوح ٧٠
- في الدليل الثالث فيما حكاه عن أستاذه السيد الطباطبائي قدس سرهما ٧١
- في أن الدليل المذكور راجع إلى دليل الإسناد ٧٢
- في الدليل الرابع المعروف بدليل الإسناد ٧٣
- في الإشارة الفرق بين الاحتياط وسائر الأصول ٧٥
- في أنه لا حاجة إلى إثبات انسداد باب العلم في أغلب الأحكام ٧٧
- في المقدمة الثانية من مقدمات الانسداد ٨٠
- في أنه يستحيل اجتماع العلم الإجمالي مع الظن الشخصي بالخلاف ٨٧
- فيما يتوجه على كلام المحقق القمي في المقام ٩٠
- في بيان ما هو مرجع دعوى الإجماع في المقام ٩٢
- في عدم جريان أصالة البراءة في الوضعيات ٩٤
- في أن أصل العدل ليس أصلاً مستقلاً في قبال الاستصحاب ٩٥
- في المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد ٩٧
- في أن بطلان الاحتياط أم مسلم عندهم ٩٧
- في أن كلام المورد مشتبه المراد ١٠١
- في أن قاعدة نفي الحرج في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنية ١٠٢

- في أنه لا يمكن الظن بما يوافق الاحتياط في جميع الوقائع ١٠٣
- في أن ما ذكره في وجه الإمكان مبني على كون النتيجة حجية للظن بالمعنى الأعم ١٠٧
- في الفرق بين حجية الظن والعمل به بعنوان الاحتياط ١٠٨
- في بيان وضوح فساد التعارض المتهم في المقام ١١٠
- في أن المنفي بأدلة نفي الحرج هو الحكم الشرعي لا العقلي ١١٢
- في بيان فساد الوجهين المذكورين ١١٢
- في بيان ما حققه المتكلمون في وجه اعتبار معرفة الوجه وقصده ١١٦
- في أن ما حققه المتكلمون لا ينتج تعيين قصد الوجه ١١٧
- في التعرض لما أفاده المصنف قدس سره في مسألة معرفة الوجه وقصده ١١٨
- في المناقشة في السيرة التي تمسك بها المصنف ١٢٠
- في أن الحكم بوجود المعرفة ظاهراً مبني على جريان الاشتغال في خصوص المسألة ١٢١
- في توضيح الجواب الرابع الذي أفاده قدس سره ١٢٥
- في الإشكال الذي تفرد به المصنف من أن نتيجة الدليل على تقدير التمامية ليست إلا التبعض في الاحتياط ١٢٧
- في الفرق بين حجية الظن والتبعض في الاحتياط ١٢٨
- في أن لازم الظن بطلان الاحتياط الظن بأن المرجح هي الأصول بمقتضى شك نفس المسألة ١٣٢
- في أن مرجع الإجماع على الرجوع إلى الأصول إلى الإجماع على حجية مطلق الظن ١٣٣
- في الإعضال الذي لا محيص عنه وهو أن النتيجة ليست إلا التبعض في الاحتياط دون الحجة ١٣٤
- في بيان ما يوجب إجمال الخطابات من الوجوه والاحتمالات ١٣٨
- في أن ما أفاده في مجاري الأصول لا يخلو عن الاضطراب ١٤١
- في بيان عدم جواز الرجوع إلى الأصول النافية للمقام ١٤٢
- في بيان عدم شمول أدلة التقليد للمقام ١٤٤
- في بيان المقدمة الرابعة من مقدمات الانسداد ١٤٦
- في دفع ما رآه بعض من الاعتراض على كل واحد من المقدمات ١٤٨
- في أنه لا تنافي بين ثبوت التكليف بالواقع وكفاية الظن ١٥٠

١٥١	 في بيان الجواب الحلبي عن الإشكال المذكور
١٥٣	 الكلام في تنبيهات باب الانسداد
١٥٤	 في شرح القول في التنبيه الأول من تنبيهات دليل الانسداد
١٥٤	 في أن تعميم النتيجة كما يستفاد من كلام جماعة مما يحكم به ضرورة العقل
١٥٦	 في نقل كلام صاحب الفصول في مسألة الظن في الطريق
١٥٨	 في توضيح مرام صاحب الفصول من كلامه المذكور
١٦١	 في أن لازم الاستدلال المذكور الالتزام بأمور وإثباتها
١٦٤	 فيما يرد على الاستدلال بحجة خصوص الظن في الطريق من الاعتراضات
١٦٨	 في بقية الجواب عن الاستدلال المتقدم
١٧١	 في أن قول المصنف وكذا لو كان مخالفا للاستصحاب محتمل للأمرين
١٧٢	 في بيان وجه أمره بالتأمل
١٧٣	 في الجواب الخامس من أجوبة استدلال صاحب الفصول
١٧٥	 في بيان الفرق بين الحرج البالغ حد الاختلال ودونه
١٧٨	 في بيان أن الفرق بين المثاليين المذكورين في المتن وبين المقام من وجهين
١٨١	 في أن الحق جواز عمل القاضي يعلمه
١٨٣	 في أن مجرد أغلبية الظنون الخاصة لا يوجب مطلقا حتى في زمان الانفتاح
١٨٥	 في أنه لا ريب في عدم يعلق السؤال المذكور بكلام المستدل
١٨٧	 في أن مجرد ملاحظة المصلحة في الأمر بالطريق لا يوجب رفع اليد عن الواقع
١٨٩	 نقل كلام المحقق المحشي فيما يتعلق بالظن في الطريق
١٩٠	 في الجواب عن كلام المحقق المذكور
١٩٢	 في بقية الجواب الثاني عن دليل المحقق المحشي قدس سره
١٩٣	 في الجواب الثالث عن ذلك
١٩٦	 نقل بقية كلام المحقق المحشي مما لم المصنف قدس سره
٢٠٠	 فيما يرد على ما أفاده المحقق المحشي من الأبحاث والإيرادات
٢٠٠	 أما أولا

٢٠٢	 وأما ثانياً
٢٠٣	 في توضيح ما أفاده دام ظله في الجواب عن كلام المحقق المحشي
٢٠٦	 في أنه لا محصل لما أفاده من أن الظن بالطريق ظن بالبراءة دون الظن بالواقع
٢٠٧	 وأما رابعاً
٢٠٩	 نقل كلام بعض الأفاضل في أن خبر الثقة لا يفيد العلم بالواقع
٢١٤	 في أن سلوك الطريق لا يوجب رفع الواقع عند المخالفة
٢١٤	 في الوجوه الأخير التي تمسك بها المحقق المحشي قدس سره
٢١٦	 في بيان فساد الوجه المذكور
٢١٨	 في نقل بقية كلام المحقق المحشي في الحاشية
٢١٩	 فيما يرد على كلامه المذكور
٢٢٠	 في نقل سائر الوجوه التي قد استند إليها المحقق المحشي في الحاشية
٢٣٥	 في شرح القول في التنبيه من تنبيهات دليل الانسداد
٢٣٦	 في أنه كيف يمكن الحكم بحجية مطلق الظن في غير الأحكام الإلزامية
٢٣٧	 في أنه قد يقرر دليل الانسداد في كل مسألة وقد يقرر في مجموع المسائل
٢٣٩	 في أن استظهار الوجه المذكور إنما كان من بعض كلمات المحقق القمي قدس سره
٢٤١	 في الإشارة إلى بطلان إجراء دليل الانسداد في كل مسألة
٢٤٢	 في بيان المراد من تقرير الكشف وتقرير الحكومة
٢٤٤	 في أن ما أفاده المصنف قدس سره في التقريرين لا يخلو عن مناقشة ونظر
٢٤٤	 في أن حكم العقل في المقام له نظير حكمه في الإطاعة والمصية إرشادي لا مولوية
٢٤٨	 في أن عموم النتيجة من حيث الموارد مشترك بين التقريرين
٢٥١	 في التعميم من حيث الأسباب والمراتب
٢٥٦	 في التعميم من حيث الأسباب والمراتب
٢٥٩	 في ذكر ما هو عمدة المعجمات على تقرير الكشف وأنه يتوقف على ثبوت الدين
٢٦٢	 في أن تيقن الاعتبار هل يصلح لرفع الإهمال وتعيين النتيجة أم لا
٢٦٣	 نقل كلام المحقق المحشي مما يتعلق بالمقام

- ٢٦٦ في أنه بعض كلمات المحقق المذكور لا يخلو عن مناقشة ونظر
- ٢٦٩ في الإشارة إلى ما توهم هنا من الوهمين والجواب عنهما
- ٢٧١ في أن كون القوة معينة مبني على ما لا يخلو عن مناقشة كما تقدم
- ٢٧٣ في أن تدارك ما فات عن الواقع بسلك الأمانة إنما هو في بعض الموارد
- ٢٧٥ في أن الظن كالعلم قد يكون تفصيلياً وقد يكون إجمالياً
- ٢٧٧ في أنه إذا فرض كفاية المتيقن اعتباره فلا يسلم العلم الإجمالي بمصروفه عن ظاهره
- ٢٧٩ في الاعتراض على المناقشة التي ذكرها المصنف قدس سره
- ٢٨٠ في أن العقل لا يحكم إلا بلزوم دفع العقاب والضرر
- ٢٨٣ في أن مطلق الظن لا يصلح للترجيح وتعيين النتيجة المهمة
- ٢٨٥ في أن ما ذكر قياس مغالطي خال عن التحقيق
- ٢٨٧ في أنه على تقرير الحكومة لا فرق بين مطلق الاعتبار وغيره
- ٢٨٨ نقل كلام الفاضل التراقي
- ٢٨٩ نقل كلام آخر للمحقق التراقي ثم الاعتراض عليه
- ٢٩٣ نقل كلام الفاضل التراقي في العوائد على طوله وبسطه
- ٢٩٥ في الإشارة إلى بعض ما يتوجه على كلام الفاضل المذكور
- ٢٩٧ في الفرق بين الترجيح بلا مرجع في مقام الإيجاد وبينه في مقام التشريع
- ٢٩٨ في وجوه رد ما زعمه الأشعري من جواز الترجيح بلا مرجع
- ٢٩٩ فيما يتعلق بسائر الوجوه غير الوجه الأول
- في المناقشة على ما ذكره بعض من أن مرجع تعيين المهمة بمطلق الظن إلى كون مطلقون
- ٣٠١ الاعتبار متيقناً
- ٣٠٩ في حكم الأولوية والاستقرار الظنين
- ٣١١ في تضعيف إلحاق الأولوية والاستقرار بالظنين بالقياس المحرم
- ٣١٣ في شرح القول في تعيين المهمة بالظن في الجملة
- ٣١٤ في شقوق الظنون القائمة على المسألة الأصولية وبيان أحكامها
- ٣١٥ في أن ما حروه المصنف قدس سره غير نقى عن المناقشات

- ٣١٦ في تطبيق عبارات المصنف على التحرير المختار
- ٣٢٢ في شرح القول في الوجه الثاني من طرق التعميم الذي سلكه غير واحد من المعاصرين
- ٣٢٧ في المعمم الثالث الذي ذكره شريف العلماء وأنه يتوجه عليه أمران لا مدفع لهما
- في تقرير الإشكال الوارد على القائلين بحجية مطلق الظن من غير فرق بين تقرير الكشف
والحكومة ٣٢٩
- في أن ما أفاده المصنف فلس سره وجوع إلى الإشكال بالتبويض في الاحتياط ٣٣٤
- في بيان ما ينبغي أن يجعل وجهها لاختصاص النتيجة بالظن الاطمئني مع تقرير الحكومة ٣٣٥
- في أن كلماته قدس سره منطبقة على التحقيق المذكور ٣٣٦
- في ثبوت الفرق بين العمل بالظن بعنوان الحجية وبينه بعنوان التبويض في الاحتياط ٣٣٨
- في أنه بناء على التبويض في الاحتياط أيضاً لا فرق بين المسألة الأصولية الفرعية ٣٣٩
- في توضيح ما تقدم من الفرق بين الرجوع إلى الظن بعنوان الحجية والرجوع إليه
بعنوان التبويض في الاحتياط من حيث الآثار ٣٤٦
- في نظير الإشكال الوارد على الرجوع إلى الأصول العملية واردة على الرجوع إلى
الأصول اللفظية ٣٤٦
- في أن تقرير المصنف قدس سره للإشكال المذكور هنا يناهض تقريره له سابقاً ٣٥١
- في أن مسألة التبويض في الاحتياط لا ربط لها بتقرير الحكومة كما تقدم ٣٥٦
- في تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومة ٣٥٧