

المقصد السادس: الأمارات.

# دروس الكفاية

المقصد السادس: الأمارات.

محمد أحمد عبدالرسول  
إملاء لدروس سماحة الشيخ معين دقيق العاملني حفظه الله تعالى

## جدول المحتويات

درس ٢٧٩: 15.....

المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتمدة شرعاً أو عقلاً. 15.....

ص ٢٥٧، قوله رحمه الله: (فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري..). 18.....

درس ٢٨٠: 20.....

درس ٢٨١: 23.....

ص ٢٥٧، قوله رحمه الله: (وإن أبيت إلا عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا..). 23.....  
ص ٢٥٨، قوله رحمه الله: (الأمر الأول: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع..). 26.....

الدرس الذي بعده. 29.....

ص ٢٥٨، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل..). 30.....

درس ٢٨٢: 33.....

ص ٢٥٨، قوله رحمه الله: (وبذلك انتقد امتناع المنع عن تأثيره أيضاً..). 33.....  
قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً..). 35.....  
قوله رحمه الله: (نعم، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل والشاك..). 36.....  
ص ٢٥٩، قوله رحمه الله: (الأمر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة..). 37.....

درس ٢٨٣: 39.....

درس ٢٨٤: 44.....

ص ٢٥٩، قوله رحمه الله: (ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه..). 44.....

درس ٢٨٥: 47.....

ص ٢٦٠، قوله رحمه الله: (إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة..). 47.....  
ص ٢٦٠، قوله رحمه الله: (إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مباديء الاختيار، وهي ليست باختيارية..). 49.....

**درس ٢٨٦: ..... 51**

ص ٢٦١، قوله رحمه الله: (..، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة..). 51  
ص ٢٦٢، قوله رحمه الله: (ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله:..).  
53.....

**درس ٢٨٧: ..... 55**

ص ٢٦٢، قوله رحمه الله: (..؛ مع بطلانه وفساده. إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصي دونه..). 55..

**درس ٢٨٨: ..... 58**

ص ٢٦٢، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك: أنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق  
العقوبة..). 58.....  
ص ٢٦٣، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: إنه عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلاً  
استحقاق المدح والثواب..). 61.....

**درس ٢٨٩: ..... 63**

**درس ٢٩٠: ..... 68**

ص ٢٦٣، قوله رحمه الله: (ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة -بديل حجيتها واعتبارها- مقام  
هذا القسم..). 68.....

**درس ٢٩٢: ..... 74**

ص ٢٦٤، قوله رحمه الله: (وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة  
القطع..). 74.....

**درس ٢٩٣: ..... 78**

ص ٢٦٥، قوله رحمه الله: (وأما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها -أيضاً- غير الاستصحاب؛  
لوضوح أن المراد..). 78.....

**درس ٢٩٤: ..... 83**

ص ٢٦٦، قوله رحمه الله: (.. لا يخلو من تكلف بل تعسف. فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو  
قيده..). 84.....

**درس ٢٩٥: ..... 88**

ص ٢٦٦، قوله رحمه الله: (الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم..). 88.....

**درس ٢٩٦: 92.....**

ص ٢٦٧، قوله رحمه الله: (وأما الظن بالحكم، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون..). 92.....

**درس ٢٩٧: إشكال المحقق الاصفهاني ودفعه. 97.....**

**درس ٢٩٨: 101.....**

ص ٢٦٨، قوله رحمه الله: (الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع، كما يقتضي موافقته عملاً، يقتضي موافقته التزاماً..). 103.....  
ص ٢٦٨، قوله رحمه الله: (الحق هو الثاني، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك..). 105.....

**درس ٢٩٩: 109.....**

ص ٢٦٨، قوله رحمه الله: (ومن هنا انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول..). 109.....  
ص ٢٦٩، قوله رحمه الله: (إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص..). 113.....

**درس ٣٠٠: 113.....**

ص ٢٦٩، قوله رحمه الله: (إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي..). 113.....  
ص ٢٦٩، قوله رحمه الله: (الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل أصلاً -فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً- بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف..). 116.....

**درس ٣٠٢: 118.....**

ص ٢٧٢، قوله رحمه الله: (الأمر السابع إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتجزه..). 120.....

**درس ٣٠٣: 124.....**

ص ٢٧٢، قوله رحمه الله: (نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه عقلاً..). 124.....

**درس ٣٠٤: 129.....**

ص ٢٧٣، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال..).  
129.....

**درس ٣٠٥: ..... 133**

ص ٢٧٤، قوله رحمه الله: (هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به. وأما سقوطه بأن يوافقه إجمالاً، فلا إشكال فيه في التوصليات..).  
133.....

**درس ٣٠٧: ..... 138**

ص ٢٧٤، قوله رحمه الله: (هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامتنال..).  
ص ٢٧٤، قوله رحمه الله: (وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتنال الظني..).  
138.....  
141.....

**درس ٣٠٨: ..... 143**

**مباحث الأمارات الظنية ..... 143**

ص ٢٧٥، قوله رحمه الله: (فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال..).  
143.....

**درس ٣٠٩: ..... 146**

ص ٢٧٥، قوله رحمه الله: (ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأمارة الغير العلمية شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً..).  
148.....

**درس ٣١٠: ..... 151**

ص ٢٧٦، قوله رحمه الله: (بل مطلقاً أصلاً متبعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع..).  
151.....

**درس ٣١١: ..... 156**

ص ٢٧٦، قوله رحمه الله: (وكيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور:..).  
ص ٢٧٧، قوله رحمه الله: (والجواب: إن ما ادعي لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته..).  
156.....  
163.....

**درس ٣١٢: ..... 163**

**درس ٣١٣: ..... 166**

ص ٢٧٧، قوله رحمه الله: (نعم لو قيل باستتباع الحجية للأحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام..) ..... 166.

**درس ٣١٤: ..... 171**

ص ٢٧٨، قوله رحمه الله: (نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة الشرعية..) ..... 171.  
ص ٢٧٨، قوله رحمه الله: (فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً..) ..... 174.

**درس ٣١٥: ..... 175**

ص ٢٧٨، قوله رحمه الله: (لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائية..) ..... 175.  
ص ٢٧٩، قوله رحمه الله: (وأخرى: بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعليته بعثية أو زجرية..) ..... 177.  
ص ٢٧٩، قوله رحمه الله: (... كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين..) ..... 178.

**درس ٣١٦: ..... 179**

ص ٢٧٩، قوله رحمه الله: (ثالثها: أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً..) ..... 180.

**درس ٣١٧: ..... 183**

**الفصل الأول: في حجية ظواهر الألفاظ. ..... 183**

ص ٢٨١، قوله رحمه الله: (فصل: لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة..) ..... 183.

**درس ٣١٨: ..... 189**

ص ٢٧٩، قوله رحمه الله: (ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الظاهرين..) ..... 190.

**درس ٣١٩: ..... 194**

ص ٢٨٢، قوله رحمه الله: (أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى) ..... 198.

**درس ٣٢١: ..... 203**

ص ٢٨٥، قوله رحمه الله: (ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور..)  
203.....

**درس ٣٢٢: 206.....**

**206 ..... الفصل الثاني: قول اللغوي.**

ص ٢٨٦، قوله رحمه الله: (فصل قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام: فإن أحرز بالقطع وأن  
المفهوم به..).  
206.....  
ص ٢٨٦، قوله رحمه الله: (نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع..)  
209.....

**درس ٣٢٣: 211.....**

**درس ٣٢٤: 217.....**

ص ٢٨٧، قوله رحمه الله: (وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى، لانسداد باب العلم  
بتفاصيل المعاني غالباً..).  
217.....

**219 ..... الفصل الثالث: في حجية الإجماع المنقول.**

ص ٢٨٨، قوله رحمه الله: (فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر  
بالخصوص..).  
219.....

**درس ٣٢٥: 221.....**

**درس ٣٢٦: 227.....**

ص ٢٨٩، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: إنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر، إذا  
كان..).  
227.....

**درس ٣٢٧: 232.....**

تنبيهات الإجماع المنقول:  
232.....  
ص ٢٩١، قوله رحمه الله: (وينبغي التنبيه على أمور: الأول: أنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالباً..)  
232.....

**درس ٣٢٨: 237.....**

**237 ..... الفصل الرابع: الشهرة الفتوائية.**

ص ٢٩٢، قوله رحمه الله: (فصل: مما قيل باعتبار بالخصوص الشهرة في الفتوى، ولا يساعده دليل).  
237.....

**درس ٣٢٩: 242.....**

**242..... الفصل الخامس: حجية خبر الواحد.**

ص ٢٩٣، قوله رحمه الله: (فصل: المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص).  
242.....

**درس ٣٣٠: 248.....**

ص ٢٩٥، قوله رحمه الله: (والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع  
غير العلم في الأصول الاعتقادية..).  
248.....

**252..... الفصل السادس: الآيات التي استدلت بها على حجية خبر الواحد.**

ص ٢٩٦، قوله رحمه الله: (فمنها: آية النبأ، قال تبارك وتعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)..).  
252.....

**درس ٣٣١: 253.....**

ص ٢٩٦، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق  
الموضوع فلا مفهوم له..).  
253.....

**درس ٣٣٢: 258.....**

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل، ربما أشكل شمول مثلها  
للروايات..).  
258.....

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: (نعم لو أنشئ هذا الحكم ثانياً، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه  
صار بجعل آخر..).  
260.....

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: (ويمكن ذب الإشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية..).  
261.....

**درس ٣٣٣: 262.....**

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: (هذا. مضافاً إلى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار..).  
266.....

**درس ٣٣٤: 266.....**

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: (وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، في وجوب الترتيب لدى  
الإخبار بموضوع..).  
266.....

**درس ٣٣٥: 269.....**

ص ٢٩٨، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك، للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار..).  
269.....  
ص ٢٩٨، قوله رحمه الله: (ومنها: آية النفر، قال تبارك وتعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة)، وربما يستدل بها بوجوه..).  
271.....

**درس ٣٣٦: ..... 274**

ص ٢٩٨، قوله رحمه الله: (ثالثها: إنه جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجب).  
274.....

**درس ٣٣٧: ..... 279**

ص ٢٢٩، قوله رحمه الله: (ثم إنه أشكل أيضاً، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر..).  
279.....  
ص ٢٩٩، قوله رحمه الله: (ومنها: آية الكتمان، (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا) الآية..).  
280.....

**درس ٣٣٨: ..... 283**

ص ٣٠٠، قوله رحمه الله: (وقد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي..).  
283.....

**درس ٣٣٩: ..... 288**

ص ٣٠١، قوله رحمه الله: (وثانياً: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم..).  
288.....

**الفصل السابع: في الأخبار التي استدل بها على حجية الخبر. 290**

**الفصل الثامن: الإجماع على حجية الخبر. 291**

**درس ٣٤٠: ..... 293**

ص ٣٠٢، قوله رحمه الله: (ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً -بل كافة المسلمين- على العمل بخبر الواحد..).  
293.....

**درس ٣٤١: ..... 297**

ص ٣٠٣، قوله رحمه الله: (فإنه يقال: إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها..).  
297.....

**الفصل التاسع: في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خبر الواحد. 301**

ص ٣٠٤، قوله رحمه الله: (أحدها: إنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام..).  
301.....

**درس ٣٤٢: 302.....**

**درس ٣٤٣: 307.....**

ص ٣٠٦، قوله رحمه الله: (قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار..).  
307.....

**درس ٣٤٤: 313.....**

**الفصل العاشر: في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن (دليل الانسداد). 313.....**

**درس ٣٤٥: 316.....**

ص ٣٠٨، قوله رحمه الله: (والصواب في الجواب هو منع الصغرى، أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة..).  
316.....

**درس ٢٤٦: 320.....**

**درس ٣٤٧: 324.....**

ص ٣١٠، قوله رحمه الله: (الثاني: انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح)  
324.....

ص ٤١١، قوله رحمه الله: (الرابع: دليل الانسداد، وهو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية..).  
327.....

**درس ٣٤٨: 328.....**

**درس ٣٤٩: 332.....**

ص ٣١٢، قوله رحمه الله: (أما المقدمة الأولى: فهي وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار..).  
332.....

**درس ٣٥٠: 336.....**

ص ٣١٣، قوله رحمه الله: (وأما المقدمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام..).  
336.....

**درس ٣٥١: 340.....**

ص ٣١٣، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط..)(340  
ص ٣١٣، قوله رحمه الله: (وأما الرجوع إلى الأصول، فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو  
استصحاب..)(344.....

**درس ٣٥٢: ..... 345**

ص ٣١٣، قوله رحمه الله: (هذا. ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي..)(345...  
ص ٣١٤، قوله رحمه الله: (ومنه قد انقذ ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية  
أيضاً..)(347.....

**درس ٣٥٣: ..... 348**

ص ٣١٥، قوله رحمه الله: (وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضرورة أنه لا يجوز إلا  
للجاهل..)(348.....  
ص ٣١٥، قوله رحمه الله: (وأما المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل..)(351.....

**درس ٣٥٤: ..... 352**

**الفصل الحادي عشر: في الظن بالطريق والظن بالواقع..... 353**

ص ٣١٥، قوله رحمه الله: (هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق،  
أو بهما؟ أقال..)(353.....

**درس ٣٥٥: ..... 357**

ص ٣١٦، قوله رحمه الله: (كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:..)(357.....  
ص ٣١٧، قوله رحمه الله: (وفيه: أولاً -بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق  
الغير علمية..)(359.....

**درس ٣٥٦: ..... 360**

**درس ٣٥٧: ..... 364**

ص ٣١٧، قوله رحمه الله: (وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه  
إجمالاً..)(364.....  
ص ٣١٨، قوله رحمه الله: (وثانياً: لو سلم أن قضية لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو  
خصوص الظن بالطريق الفاسد قطعاً..)(365.....

**درس ٣٥٨: ..... 368**

ص ٣١٨، قوله رحمه الله: (ومن هنا انقذ أن التقييد أيضاً غير سديد، مع أن الالتزام بذلك غير مفيد..)  
368.....

**درس ٣٥٩ : 371**

ص ٣١٩، قوله رحمه الله: (ثانيها: ما اختص به بعض المحققين، قال: (لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية..)) ..... 371  
ص ٣٢٠، قوله رحمه الله: (وفيه أولاً: ان الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالإطاعة والامتثال إنما هو العقل..)) ..... 373

**درس ٣٦٠ : 374**

ص ٣٢٠، قوله رحمه الله: (وثانياً: سلمنا ذلك، لكن حكمه بتفريغ الذمة -فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق- ليس إلا دعوى أن النصب يستلزمه..)) ..... 374  
ص ٣٢١، قوله رحمه الله: (وثالثاً: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن..)) ..... 379

**درس ٣٦١ : 380**

**٣٨٠ الفصل الثاني عشر: في الكشف والحكومة**

ص ٣٢١، قوله رحمه الله: (فصل: لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً..)) ..... 380

**درس ٣٦٢ : 383**

ص ٣٢٢، قوله رحمه الله: (أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها..)) ..... 387

**درس ٣٦٣ : 389**

ص ٣٢٢، قوله رحمه الله: (وأما بحسب المرتبة، فكذا لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التكليف..)) ..... 390

**درس ٣٦٤ : 391**

ص ٣٢٢، قوله رحمه الله: (وأما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه..)) ..... 393

**درس ٣٦٥ : 396**

ص ٣٢٣، قوله رحمه الله: (ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقة، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب..)) ..... 396

**درس ٣٦٦ : 402**

ص ٣٢٣، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف..). 402.....

#### 405..... الفصل الثالث عشر: إشكال خروج القياس.

ص ٣٢٥، قوله رحمه الله: (فصل قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة..). 405.....

#### 406..... درس ٣٦٧:

ص ٣٢٥، قوله رحمه الله: (وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً وأصلاً..). 406.....  
ص ٣٢٦، قوله رحمه الله: (نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير..). 410.....

#### 411..... درس ٣٦٨:

ص ٣٢٦، قوله رحمه الله: (واستلزم إمكان المنع عنه، لاحتمال المنع عن أمانة أخرى وقد اختفى علينا، وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل..). 412.....

#### 414..... درس ٣٦٩:

ص ٣٢٦، قوله رحمه الله: (وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم..). 414.....  
ص ٣٢٧، قوله رحمه الله: (وقد انقح بذلك أنه لا رقع للجواب عن الإشكال: تارة بأن المنع عن القياس لأجل..). 415.....  
ص ٣٢٧، قوله رحمه الله: (وأما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله..). 418.....

#### 420..... درس ٣٧٠:

#### 420..... الفصل الرابع عشر: في الظن المانع والممنوع.

ص ٣٢٧، قوله رحمه الله: (فصل: إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون..). 420.....

#### 422..... الفصل الخامس عشر: عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم.

ص ٣٢٨، قوله رحمه الله: (فصل: لا فرق في نتيجة الانسداد، بين الظن بالحكم من أمانة عليه، وبين الظن به..). 422.....

#### 424..... درس ٣٧١:

ص ٣٢٨، قوله رحمه الله: (تنبيه: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل  
السند..). 424.....

**425..... الفصل السادس عشر: في الظن بالفراغ.**

ص ٣٢٨، قوله رحمه الله: (فصل: إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها..)  
425.....  
ص ٣٢٩، قوله رحمه الله: (خاتمة: يذكر فيها أمران استطراداً..). 427.....

**429..... درس ٣٧٢:**

ص ٣٢٩، قوله رحمه الله: (نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن، من باب وجوب  
المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته..). 429.....

**434..... درس ٣٧٣:**

ص ٣٣٠، قوله رحمه الله: (ولا دلالة لمثل قوله تعالى {وما خلقت الجن والإنس} الآية، ولا لقوله صلى الله  
عليه وآله: وما أعلم شيئاً بعد المعرفة..). 434.....  
ص ٣٣٠، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث أنه ليس  
بمعرفة قطعاً..). 436.....  
ص ٣٣١، قوله رحمه الله: (والمراد من المجاهدة في قوله تعالى {والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا} هو  
المجاهدة مع النفس..). 438.....  
ص ٣٣١، قوله رحمه الله: (ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم..). 439.....

**439..... درس ٣٧٤:**

ص ٣٣٢، قوله رحمه الله: (ولا يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها. لكنه إنما يكون معذوراً  
غير معاقب على عدم معرفة الحق..). 439.....  
ص ٣٣٢، قوله رحمه الله: (الثاني: الظن الذي لم يقم على حجيته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو  
الدلالة..). 441.....

**445..... درس ٣٧٥:**

ص ٣٣٢، قوله رحمه الله (وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن المراد، لاختصاص دليل الحجية بحجية  
الظهور في تعيين المراد..). 445.....  
ص ٣٣٣، قوله رحمه الله: (وأما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به..). 449.....

**450..... درس ٣٧٦:**

ص ٣٣٣، قوله رحمه الله: (ومقدمات الانسداد في الأحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة..)  
450.....  
ص ٣٣٣، قوله رحمه الله: (وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس..). 451.....



## درس ٢٧٩:

**المقصد السادس: في بيان الإمارات المعبرة شرعاً أو عقلاً.**  
في هذا المقصد يتكلم الماتن رحمة الله عليه عن الحجج التي ثبتت حجيتها عن طريق الشرع أو العقل، فالحديث إذاً عن صنفين من الحجج..

**الصنف الأول:** ما ثبتت حجيته بجعل من الشارع المقدس ولو كان هذا الجعل من قبيل الإمضاء لما هو موجود عند العقلاء، ويدخل في هذا الصنف خبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة والظهور..

**الصنف الثاني:** ما كان المثبت للحجية هو الإدراك العقلي من قبيل حجية مطلق الظن على تقرير الحكومة..

في هذا المقصد نبحت عن كلا الصنفين ولم نمثل بحجية القطع في أحد الصنفين -مع كون حجية القطع عند المحققين لم تثبت بجعل جاعل بل هي مما يدركها العقل- باعتبار أن المناط في التصنيف ليس مطلق الحجية المجعولة شرعاً أو عقلاً، بل الحجية التي تقع وسطاً في استنباط الحكم الشرعي، وحجية القطع عند المصنف كما سوف يأتي ليست من مسائل علم الأصول ومما يقع وسطاً في طريق الاستنباط، ولأجل ذلك صرح بأنه قبل أن نبين الإمارات والطرق المعبرة شرعاً أو عقلاً سوف نعرض على بعض أحكام القطع وإن كان ذلك خارجاً عن مسائل الفن وأشبهه بمسائل علم الكلام..

فهنا دعويان، الأولى: أن مباحث القطع خارجة عن مسائل علم الأصول، والثانية: أنها أشبه بمسائل علم الكلام..

**أما الدعوى الأولى:** فقد اختلف المتأخرون من علماء الأصول بعد كون غالبيتهم قد صرحوا بخروج مسائل القطع عن علم

الأصول اختلفوا في توجيه وجه هذا الخروج، ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في ضابطة علم الأصول..

وعموماً على رأي المصنف يمكن أن نوجه الخروج لأن نتيجة البحث في أحكام القطع لا يثمر لنا نتيجةً فقهيةً كليةً، فإن الاستفادة من تعريف المشهور المتقدم في أول الكتاب ومن إصلاح المصنف له أن المسألة الأصولية هي سنخ مسألة تقع وسطاً في استنباط الحكم الشرعي أو يُنتهى إليها في مقام العمل، وحينئذ من الواضح بمكان خروج القطع عن علم الأصول، لأن الفقيه بتوسط مسألة أصولية أو أكثر قد يحصل على القطع بالحكم الشرعي لا أن القطع وأحكامه تقع في سلسلة الوسطية للحكم الشرعي، فبالتالي تكون أحكام القطع خارجة عن علم الأصول..

هذا على وجه الإجمال، ولكن البحث بحاجة إلى تفصيل وتعميق فإنه سوف يأتي ويذكر المصنف مباحث سبعة ترتبط بالقطع، فهل عندما يقال: (القطع خارج عن علم الأصول) يقصد خروج جميع هذه المباحث السبعة؟، أم خصوص البحث عن حجية القطع؟

هذه المباحث السبعة إذا استقرئناها لأمكن أن نفرزها إلى أصناف..

الصنف الأول: ما يرجع إلى الحجية، كالأمر الأول من الأمور السبعة الذي يبحث فيه المصنف عن حجية القطع، وكالأمر السابع الذي يبحث فيه عن حجية العلم الإجمالي فإن مرجعه إلى أن حجية القطع لا تختص بالقطع التفصيلي، وكذلك البحث **السادس** الذي يبحث فيه عن قطع القطاع فإن البحث يرجع إلى أن حجية القطع هل تختص بالقطع الحاصل من مقدمات متعارفة أو لا؟ فهو بحث أيضاً عن حجية القطع، وكذلك البحث في مقابل الأخباري عن حجية القطع الحاصل من المقدمات

العقلية، ويمكن أيضاً أن ندرج في هذا الصنف بحث التجري بناءً على مرجعية البحث إلى البحث عن حجية القطع غير المصيب..

وعليه فلا تكون أصولية..

الصنف الثاني: ما يرتبط بقيام الإمارات مقام القطع بأقسامه، هذا البحث إن بنينا على أصوليته كما هو الظاهر لا يضر بدعوى الماتن لأن مرجع هذا البحث إلى البحث عن أحوال الإمارات في كون دليلها هل يفي في قيامها مقام القطع بأقسامه؟..

الصنف الثالث: ما يرتبط بإمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه أو مماثله أو ضده، وهذا بحث ثبوتي لا ربط له بمسائل علم الأصول، نعم يصلح مبدأً لبعض المسائل الأصولية.. ومنه يظهر الحال في بقية المباحث المذكورة في ضمن الأمور السبعة فلا حاجة للتطويل..

أما الدعوى الثانية: في كون البحث عن أحكام القطع أشبه بمسائل علم الكلام، الوجه في ذلك: أن عمدة مباحث القطع كما عرفت ترجع إلى البحث عن حجية القطع، والحجية المقصودة في المقام عبارة عن التنجيز والتعذير الذي يرجع في الأخير إلى استحقاق العقاب في صورة المخالفة والثواب في صورة الموافقة مع قبول عذر العبد في صورة عدم الإصابة، ومن المعلوم أن المثوبة والعقاب وقبول الاعتذار من أفعال المبدأ الأعلى، وفي علم الكلام يبحث حول المبدأ وأفعاله..

إن قلت: إذا كان الأمر كذلك فما هو وجه التعبير بـ(الأشبهية)؟ قلت: إن الحجية بالمباشرة لا تعني الإثابة والعقوبة، وإنما الإثابة والعقوبة يستتبعهما دخول شيء في العهدة وخروجه

الذي هو التنجيز والتعذير، فلذا صار البحث عن حجية القطع أشبه بمسائل علم الكلام..

### أحكام المكلف:

ص ٢٥٧، قوله رحمه الله: (فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري..)  
 قبل أن يشرع في مباحث القطع تعرض لتقسيم إجمالي في المقام، والأصل في هذه الظاهرة هو الشيخ الأعظم حيث إنه في بداية الفرائد قال: (فاعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي..)، ثم ذكر أقساماً ثلاثة بلحاظ حالات كشف المكلف من القطع والظن والشك، فوقع تقسيم الشيخ مثاراً للجدل من نواحي متعددة، أهمها أن التقسيم هل هو ثلاثي أم ثنائي؟، فالشيخ وجماعة ممن تأخر عنه اختاروا التقسيم الثلاثي، الأخوند اختار التقسيم الثنائي، وعلى تقدير التنزل إلى تثليث الأقسام لا بد من صياغة التقسيم بطريقة أخرى..

فاتضح إذاً أن البحث في مقامين:

المقام الأول: في التثنية أو التثليث، والمقام الثاني: على تقدير التسليم بالتثليث فهل نبقى على صيغة الشيخ أم نعدل إلى صيغة أخرى؟

أما الكلام في المقام الأول: فالأخوند رحمة الله عليه يختار التثنية، وعمدة البحث ومنشأ الخلاف في نظره يرجع إلى تشخيص المراد من المقسم..

فالشيخ قدس سره جعل المقسم المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي.

أما الأخوند فجعل المقسم البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف الملتفت إلى حكم أعم من الواقعي والظاهري وخصوص الحكم الفعلي، سواء كان هذا الحكم متعلقاً به أو بمقلديه..

وعليه: فيوجد تفاوت في المقسم بين الشيخ والأخوند..  
الأول: التفاوت في الإجمال والتفصيل، ويكفي في التدليل على هذا التفاوت أن الشيخ عبّر بالمكلف، والأخوند عبّر بالبالغ الذي وضع عليه قلم التكليف..

الثاني: أن ظاهر الحكم الملتفت إليه في كلام الشيخ هو خصوص الحكم الواقعي، بينما الأخوند عممه على الحكم الظاهري..

الثالث: أن الشيخ سكت عن تحديد رتبة الحكم الملتفت إليه، بينما الأخوند نص على كونه خصوص الحكم الفعلي..  
أما التحليل..

ففي الفارق الأول لا كلام لأنه مجرد فارق في الشكل والصورة فلا يوجد خلاف حقيقي..

أما الفارق الثاني فإن الأخوند عمم على الواقعي والظاهري لعدم اختصاص ما يثبت للقطع مثلاً من أحكام بخصوص الواقعي، فإن من قطع بالاشتغال في مورد فيكون قطعه منجزاً كما لو قطع بالحرمة الواقعية، ولو خالف وتبين أن الواقع كان مخالفاً للقطع فيكون متجربياً كما لو قطع بالحكم الواقعي، فلعدم اختصاص ما يثبت للقطع من أحكام بالحكم الواقعي عممنا الحكم الشرعي إلى الواقعي والظاهري..

أما الفارق الثالث وهو التخصيص بالفعلي، فالوجه فيه أن القاطع بما قبل مرتبة الفعلية من مرتبة الإنشاء والاقتضاء لا يترتب على قطعه أثر فضلاً عن الظن بتلك المرتبة أو الشك..

## درس ٢٨٠:

يفترق تقسيم الآخوند عن تقسيم الشيخ ظاهراً في أمور ثلاثة:  
الأمر الأول: أن تقسيم الشيخ ثلاثي، والآخوند ثنائي.  
الأمر الثاني: أن الحكم الملتفت إليه في كلام الشيخ بحسب الظاهر هو مطلق الحكم، بينما بحسب تقسيم الآخوند هو مطلق من جهة ومقيد من جهة أخرى، أما جهة إطلاقه فمن ناحية شموله للحكم الواقعي والظاهري، وأما جهة اختصاصه فمن ناحية تقييده بالحكم الفعلي.  
الأمر الثالث: أن ظاهر تقسيم الشيخ أن المقسم وهو المكلف الملتفت هو الأعم من المجتهد والعامي، بينما ظاهر تقسيم الآخوند أن المقسم هو خصوص المجتهد.

والمهم في المقام هو تحقيق الأمر الأول، والآخوند رحمة الله عليه بنى ثنائية القسمة على تعميم الحكم إلى الواقعي والظاهري وعلى تخصيصه بالفعلي، فهنا مطلبان بحاجة إلى إثبات..

المطلب الأول: هو التعميم والتخصيص في متعلق الالتفات أعني الحكم الشرعي.  
المطلب الثاني: هو اقتضاء التعميم والتخصيص للثنائية دون التثليث.

أما المطلب الأول: فالوجه في التعميم إلى الواقعي والظاهري واضح، لأن الأثر المرجو لا يختص بالقطع بالحكم الواقعي، فكما أن القطع بالحكم الواقعي يكون منجزاً ومعدراً ومورداً للتجري والعصيان والالتقياد والإطاعة، كذلك الحال في القطع بالحكم الظاهري، فإذا كانت أحكام القطع لا تختص بالحكم الواقعي فلا بد من تعميم الحكم إلى الواقعي والظاهري.

أما الوجه في تخصيص الحكم الملتف إليه بالفعل: فلا بد أولاً من بيان المراد من الفعلية.. تقدم في أكثر من موضع أن للحكم بنظر الآخوند مراتب أربع، مرتبة الاقتضاء، ومرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعلية، ومرتبة التنجيز، وتقدم شرحها في مبحث اجتماع الأمر والنهي.. وعلى نحو الخلاصة يُراد من مرتبة الفعلية تلك المرتبة التي لو عرض عليها العلم لتنجزت، وعلى هذا الأساس يتضح لنا الوجه في تخصيص الحكم بمرتبة الفعلية لأن غير هذه المرتبة لو قطع بها المكلف لا يترتب على قطعه أثر مرجو، فإنه لو فرض أن بشراً استرق السمع وعلم بالجعل الذي أخبر به النبي أو الولي ولكن من دون أن تصل المصلحة إلى حد التبليغ إلى العباد لوجود موانع في مقام العبودية مثلاً فإن علم هذا البشر بتلك المرتبة الانشائية لا يجعل التكليف في حقه منجزاً فضلاً عن علمه بمرتبة الاقتضاء، وبهذا تم الكلام في المطلب الأول..

المطلب الثاني: في اقتضاء ذلك التعميم وهذا التخصيص للتثنية دون التثليث، والبحث في هذا المطلب يقع في مقامين.. المقام الأول: في اقتضاء التعميم للتثنية، وهو واضح فإنه بعد صيرورة الحكم الملتفت إليه أعم من الواقعي والظاهري، فحينئذ تندرج موارد الإمارات المعتمدة والأصول العملية الشرعية في ضمن قسم واحد ألا وهو القطع بالحكم، فكما أنه لو علم المكلف الملتفت بالحكم الواقعي يصدق عليه أنه قاطع بالحكم كذلك لو علم بالحكم الظاهري في مورد الإمارات والأصول يصدق عليه أنه قاطع بالحكم، فحينئذ بما أن مورد الأمانة والأصل اندرجا تحت القطع بالحكم فيكون ذكر الظن والشك مستدركاً..

وعليه فالقسمة ثنائية؛ لأن المكلف إما أن يقطع بالحكم وهذا يندرج تحته ثلاثة أمور، القطع بالحكم، الواقعي والقطع بالحكم الظاهري في مورد الأمانة، والقطع بالحكم الظاهري في مورد الأصول، أو لا يقطع بالحكم وهذا النفي يندرج تحته ما يستقل به العقل من اتباع الظن الانسدادى بناءً على الحكومة إذا حصل له الظن، وإلا فالأصول العقلية..

فإذن تحت القسم الثاني وهو عنوان (النفي) يندرج موردان.. المورد الأول: الظن الانسدادى بناءً على الحكومة، وذلك لما أشرنا إليه في أول الكتاب، حيث ذكرنا هناك أن العلماء الذين يقولون بدليل الانسداد اختلفوا إلى فرقتين، فرقة تعتقد بأن مقدمات الانسداد نتيجتها الكشف بمعنى أن هذه المقدمات الخمس أو الأربع -على الخلاف- تنتج أن العقل يستكشف وجود حكم شرعي في مورد الانسداد، وهذا يندرج في القسم الأول القطع بالحكم الشرعي..

الفرقة الثانية ذهبت إلى أن مقدمات الانسداد لا تنتج إلا مجرد حكم العقل باتباع الظن من دون أن يستتبع ذلك حكماً شرعياً.. بناءً على ذلك لا يكون الظن الانسدادى مندرجاً تحت القطع بالحكم الشرعي لعدم الحكم الشرعي في الظن الانسدادى على تقرير الحكومة..

المورد الثاني: الأصول العملية العقلية، إذ لا حكم شرعي في موردها فيصدق في حقها (أو لا) أي لا يحصل له القطع بالحكم الشرعي..

أما اقتضاء التخصيص لثنائية الأقسام..

فهذا مما لم يبينه الأخوند لا في الكفاية ولا في حاشيته على الرسائل، لكن المحقق الأصفهاني تصدى لتوجيهه، وحاصل ما أفاده في المقام: أنه بعد صيرورة الحكم الملتفت إليه هو

خصوص الحكم الفعلي فلا معنى لإقحام الظن والشك في القسمة لأنه يلزم من ذلك محذور، ألا وهو اجتماع الحكمين الفعليين ولو ظناً واحتمالاً..

بيان الملازمة: أن المجتهد مثلاً عندما تتوجه نفسه إلى حكم فعلي في واقعة فيحصل له الظن به، فيظن -مثلاً- أن الحكم الفعلي لأكل لحم الأرنب هو الحرمة، وبقيام الأمانة على ذلك مع إضاء الشارع للعمل بها يلزم اجتماع الحكمين الفعليين وهو مستحيل..

لكن باعتقادي أن هذا التوجيه تبرعي لا يتناسب مع مبنى الأخوند في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري الذي سيأتي عن قريب، حيث إنه قد صرح الأخوند هناك أن جعل الحجية للأمانة لا يستتبع تكليفاً فعلياً لكي يلزم اجتماع المثليين أو الضدين، فمع تصريحه ذاك لا يمكن أن يعترض على الشيخ بما هو يعتقد بعدمه، فهذا التوجيه للمحقق الأصفهاني لا يناسب مبنى الأخوند..

والصحيح في توجيه اقتضاء التخصيص للتثنية دون التثليث أن الحكم الشرعي الملتفت إليه إذا اختص بالحكم الفعلي فلا يتولد إلا قسم واحد وهو القطع به سواء كان واقعياً أم ظاهرياً، وعلى هذا الأساس إما أن نقطع بالحكم الفعلي، أو لا، فيكون التقسيم ثنائياً..

## درس ٢٨١:

ص ٢٥٧، قوله رحمه الله: (وإن أبيت إلا عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا..)  
بعد أن اتضح لنا أن الصحيح في التقسيم بنظر المصنف رحمة الله عليه هو تثنية الأقسام لا تثليثها، قد يقال: إن الشيخ رحمة

الله عليه له غرض من التثليث وبتثنية الأقسام ينتفي هذا الغرض، وحاصل غرضه من التثليث: أن كتاب الفرائد مؤلف من رسائل ثلاث وفي التقسيم المذكور في مقدمة البحث إشارة إلى الرسائل الثلاث، وعليه فلو ثنينا القسمة لانتفت هذه الإشارة، فلا بد من تثليث الأقسام، فلأجل ذلك طرح الآخوند تثليثاً آخر مغايراً لتثليث الشيخ لأن تثليث الشيخ يبتلي بمشكلة فيحتاج التثليث إلى إصلاح لدفع تلك المشكلة..

فلا بد أولاً أن نذكر تلك المشكلة، وحاصلها: أن التثليث بالصيغة المسطورة في الرسائل مدخول بإشكالية تداخل الأقسام، والمقصود من التداخل بحسب ما بينه الآخوند في شرحه على الرسائل هو التداخل الحكمي لا التداخل الموضوعي، بمعنى أن بعض الأحكام الثابتة لأحد الأقسام تثبت للآخر، فإن موضوع القسم الثاني -مثلاً- هو الظن والظن ليس دائماً يكون موضوعاً للأمارات فربّ ظن يلحق بالشك حكماً فيجري فيه الأصل العملي، ومن جهة أخرى ربّ شك يلحق بالظن حكماً كما لو أن الشارع اعتبر خبر من لا يتحرز عن الكذب غالباً فإن هذا الخبر من هذا الشخص قد لا يكون مفيداً للظن الشخصي ولا للظن النوعي مع إمكان أن يعتبر الشارع خبره..

وهذا الإشكال بهذا التصوير المتقدم يكشف في الواقع عن إشكال أعمق، توضيحه: أن الشيخ في تقسيمه المذكور أراد أن يشير إلى موضوعات رسائله الثلاث (فالقسم الأول وهو القطع موضوع للرسالة الأولى، والقسم الثاني وهو الظن موضوع للرسالة الثانية التي يبحث فيها عن الأمارات، والقسم الثالث وهو الشك موضوع للرسالة الثالثة التي تبحث عن الأصول العملية)، وهذا يعطينا أن المناط في اندراج شيء تحت

الأمارات هو الظن، والمناط في إدراج شيء تحت الأصول هو الشك..

والإشكال: أن ما جُعل مناطاً ليس بمطرد إذ رُبَّ شك يلحق بالظن حكماً، ورُبَّ ظن كالظن القياسي يلحق بالشك حكماً..

فتحصل أن تقسيم الشيخ يبتلي بمشكلتين:

الأولى: صياغية وهي التداخل الحكمي.

والثانية: واقعية وهو أن ما جعل مناطاً للأمارات والأصول ليس بمناط.

لأجل ذلك عدل الأخوند رحمة الله عليه إلى تثليث آخر لا يبتلي بما يبتلي به تثليث الشيخ، حاصله:

أن المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي، إما أن يحصل له القطع أم لا -فهذان قسمان-، وعلى الثاني فإما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، فتصبح الأقسام ثلاثة..

الأول: أن يحصل له القطع.

الثاني: ألا يحصل القطع ولكن يقوم مقامه دليل معتبر.

الثالث: ألا يحصل القطع ولا يقوم دليل معتبر، وهذا الأخير يُرجع فيه إلى الأصول العملية شرعيةً كانت أم نقلية المقررة لغير القاطع ولغير من قام عنده دليل معتبر.

الفرق بين ثلاثي الشيخ المعدول عنه وثلاثي الأخوند المعدول عليه في نقطتين:

النقطة الأولى: أن صياغة التقسيم عند الشيخ استقرائية ولكنه لباً منحصرة بالحصر العقلي، بينما صياغة التقسيم لدى الأخوند ثنائية بالحصر العقلي ولكنها لباً استقرائية، توضيح ذلك:

أن الشيخ وإن ذكر عناوين الأقسام لكن هذه الصفات الثلاث في اللب والواقع تدور مدار النفي والإثبات، وذلك لأن الحالة المعرفية لدى المكلف إما أن تكون من دون احتمال النقيض أو لا، فالثاني هو القطع، والأول إما أن يكون احتمال النقيض مساوياً أو لا، فالأول هو الشك، والثاني هو الظن وفي الطرف المقابل الوهم..

أما الآخوند فباعتبار الواقعي الخارجي المستقراً لمباحث الأصول في القسم الثاني حصر صياغته للقسمة عن طريق الاستفادة من القسمة الثنائية، فالمكلف إما أن يحصل له القطع أو لا يحصل، وعند عدم حصول القطع إما أن يقوم لديه طريق معتبر أو لا يقوم، فهذه القسمة الثنائية التفت إليها من خلال الواقع الخارجي ولولاه لما حصل الالتفات إليها..

النقطة الثانية: أن المناط في جريان الأصل العملي عند الشيخ هو الشك، بينما عند الآخوند هو عدم القطع أو عدم الدليل المعتبر..

## أحكام القطع:

### الأمر الأول:

ص ٢٥٨، قوله رحمه الله: (الأمر الأول: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع..)

يقع الكلام في الأمر الأول من الأمور السبعة التي استوفى فيها الآخوند مباحث القطع، في الأمر الأول يثبت للقطع حكيمين، الأول: وجوب الاتباع، والثاني: الحجية.

ولم يتعرض لطريقة القطع لأن الطريقة بنظر الآخوند ليست حكماً من أحكام القطع؛ إذ أن الشيء لا يكون من أحكام نفسه حيث إن الطريقة والكاشفية والمرآتية هي عين القطع، ولتوضيح المطلب لابد من تقديم مقدمات..

**المقدمة الأولى:** أن القطع الذي نبحت عن ثبوت هذه الأحكام له وعدمها هو القطع بالحمل الشايع لا القطع بالحمل الأولي، فالذي يجب اتباعه ويكون منجزاً ومعدراً هو واقع العلم بالشيء لا مفهوم العلم والقطع..

**المقدمة الثانية:** أنه في القطع عندنا أمور ثلاثة..  
**الأمر الأول:** وهو القطع بمعنى العلم الذي هو عبارة عن انكشاف الشيء انكشافاً تاماً لا يشوبه احتمال الخلاف..

**الأمر الثاني:** هو ما يتعلق به القطع المعبر عنه بالمعلوم بالذات، فإن القطع لما كان من الصفات النفسانية ذات التعلق فتثبت له استحالتان..

**الاستحالة الأولى:** أن يوجد من دون متعلق، فإن وجوده كذلك يتنافى مع كونه من الصفات ذات التعلق مثل الشوق والحب..  
**الاستحالة الثانية:** أن يكون متعلقه عالم الأعيان، فإن القطع لكونه من الصفات النفسانية يستحيل أن يتعلق بما هو في الخارج، لأنه يؤدي إلى أحد انقلابين إما صيرورة النفساني خارجياً، وإما صيرورة الخارجي نفسانياً..

**الأمر الثالث:** ما يطلق عليه اسم المعلوم بالعرض، وهو ما تنطبق عليه الصورة الذهنية إما انطباقاً عقلياً كما في القطع المصيب، وإما انطباقاً ناشئاً من خزانة الخيال كما في القطع غير المصيب..

**المقدمة الثالثة:** أن القطع مادام موجوداً فيستحيل أن ينفك عن المعلوم بالذات، لأن انفكاكه عنه يعني زوال القطع به وهو

خلف، وإنما الانفكاك يحصل في المعلوم بالعرض فقد يكون القطع مصيباً وقد لا يكون..

**المقدمة الرابعة:** أن القطع بالحمل الشايح لما كان هو عين الرؤية والكشف فيؤخذ على نحو الآلية لا الاستقلالية بمعنى أن الصورة الذهنية التي هي المعلوم بالذات لا تكون من قبيل ما فيها يُنظر بل من قبيل ما بها يُنظر عيناً كالمرآة فإن النظر إلى المرآة بلحاظ انعكاس الصورة فيها فلا نظر استقلالي إليها..

ولأجل ذلك نفهم ما أكد عليه الشيخ في الرسائل بأن القطع لا يقع وسطاً في قياس الاستنباط، لأن الوسط في القياس سواء كان على طريقة (الإن) أو (اللم) يكون له موضوعية والقطع لا موضوعية له لأن القاطع لا يرى إلا المعلوم بالعرض والصورة مجرد قنطرة للعبور إليه، فلا معنى لوسطية القطع..

إذا اتضحت هذه المقدمات يثبت عندنا بوضوح الحكم الأول وهو وجوب متابعة القطع، لأن القاطع بعد أن يرى المقطوع حاضراً فيحكم العقل بلزوم الجري على وفق ذلك بلا حاجة إلى إقامة برهان، وما ذكرته في المقدمات لم يكن برهاناً وإنما هو توصيف للواقع..

وبعد حكم العقل بلزوم المتابعة لو فرض أن متعلق الحكم كان تكليفاً لمن يجب إطاعته فإن ذلك يستتبع حكماً آخر للعقل وهو استحقاق العقاب في صورة ترك المتابعة، ومن هنا تنشأ فكرة الحجية، فإن القطع لكونه بلحاظ المتعلق مرآة للواقع باستطاعته أن يدخل هذا الواقع إن كان تكليفاً في عهدة القاطع، وهذا معنى منجزية القطع..

## الدرس الذي بعده..

اتضح لدينا مما تقدم أن وجوب المتابعة والتنجز والتعذير من خصائص المقطوع به ما هو مقطوع به وليس من خصائص ذات القطع، لما عرفت من أن القطع بالحمل الشائع يكون مغفولاً عنه لدى القاطع وهذه الإرائة المغفول عنها هي حقيقة القطع التي لا ينفك عنها، فعندما نقول: القطع منجز فيكون المعنى أن المقطوع به بما هو مقطوع به منجز، وكذا عندما يقال: يجب اتباع القطع فإن الواجب والذي يحكم العقل بلزوم الجري على وفقه هو المقطوع بما هو مقطوع..

بقي أن المصنف في المتن فرق بين التنجز والتعذير، فجعل التنجز من لوازم القطع بالتكليف بدون قيد، بينما جعل التعذير من لوازم القطع بعدم التكليف مقيداً له في صورة عدم الإصابة بالقصور لا بالتقصير، فالقطع منجز للتكليف مطلقاً أصاب أم لم يصب، وسوف يأتي لهذا الأمر مزيد تحقيق في الأمر الثاني في بحث التجري..

بينما معذرية القطع تثبت في موردين من ثلاثة موارد..  
المورد الأول: القطع بعدم التكليف مع كون القطع مصيباً..  
المورد الثاني: القطع بعدم كونه غير مصيب لقصور لدى المكلف..

في هذين الموردين تثبت المعذرية..  
المورد الثالث: وهو الثاني مع التقصير فلا تثبت المعذرية..

وهذا يحتاج إلى مزيد تحقيق..

عندما يقال: تثبت المعذرية، فالمعنى أن العبد لا يكون ملاماً ولا مؤاخذاً على تركه للتكليف الواقعي في صورة عدم إصابة القطع، ومعنى عدم ثبوت المعذرية أنه يكون ملاماً ومؤاخذاً، والنقطة الجديرة بالبحث هو أنه في المورد الثالث: هل تكون

نفي المعذرية مترتبة على التقصير في المقدمات، أو على عدم إصابة القاطع في قطعه، أو على مخالفة التكليف الواقعي؟ فالمكلف إذا قطع بعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان في الواقع واجباً، وقطعه ذاك قد حصل من تقصير في تحصيل المقدمات، فنفي المعذرية بالمعنى الذي ذكرناه هل يترتب على سلوكه للمقدمات وتقصيره فيها، أم يترتب على قطعه غير المصيب، أم يترتب على مخالفته للواقع؟

لو كنّا نحن وهذه العبارة لكنّا استظهرنا أن اللوم والمؤاخذة يترتب على القطع غير المصيب بقريضة المقابلة، لأن التنجيز يترتب على القطع والتعذير يترتب عليه، لكن بعد الالتفات إلى مجموع كلمات المصنف هنا وفي الأمر السادس الآتي يتضح لنا أن نفي المعذرية بالمعنى المتقدم يرجع إلى أن القطع بعدم التكليف لا يكون مبرراً لترك لومه ومؤاخذته على سلوك المقدمات الخاطئة، وإلا فالقطع من أيّ مقدمة حصلت ولو من اصطكاك حجرين فإن اللازم الذاتي لا ينفك عنه..

فتحصل: أن ترتب الملامة والمؤاخذة على ذات القطع غير المصيب لا تصح لعدم موضوعية للقطع لما عرفت من أنه يكون مغفولاً عنه، ولا على الواقع الذي لم يصبه لعدم وصوله، وإنما الملامة والمؤاخذة تترتب على طي المقدمات المقصر فيها، ومجرد القطع لا يبرر ترك المؤاخذة واللامة..

ص ٢٥٨، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل..)

بعد ذلك يتناول المصنف رحمة الله عليه مسألة شاعت بين المتأخرين حاصلها أن هذه الأحكام الثابتة للقطع هل تكون قابلة للجعل إثباتاً ونفياً أم لا؟، لتوضيح المطلب نحتاج إلى مقدمتين: المقدمة الأولى: في تقسيمات الجعل..

الجعل له تقسيمات متعددة كل واحد منها على أساس يختلف عن الآخر..

التقسيم الأول: تقسيم الجعل بلحاظ البساطة والتركيب إلى بسيط ومركب.

والجعل البسيط هو ما يكون بحسب مفاد كان التامة، وبعبارة فنية هو عروض الوجود للماهية، لما ثبت في محله أن عروض الوجود للماهية ليس من سنخ عروض العارض المتأخر على المعروض المتقدم، بل هو من سنخ إفاضة الكونية عليها، وهذا معنى (مفاد كان التامة)

والجعل المركب، ويسمى بالتألفي وهو ما يكون بلحاظ مفاد كان الناقصة، أي ثبوت شيء لشيء موجود فتكون إفاضة الوجود أمراً مفروغاً عنه في الجعل التألفي بخلافه في الجعل البسيط..

التقسيم الثاني: تقسيم الجعل إلى تكويني وتشريعي.

ويراد من التكويني ما يصدر من المبدع والخالق بما هو مبدع وخالق، والمراد من التشريعي ما يكون تابعاً للاعتبار والتنزيل، فالمجعول في الأول يكون حقيقياً وفي الثاني يكون اعتبارياً<sup>1</sup>..

فالأول كإيجاد الشيء وإخراجه من كتم العدم إلى نور الوجود، والثاني كاعتبار الحجية لخبر الواحد مثلاً..

التقسيم الثالث: تقسيم الجعل إلى ذاتي وتبعي.

فالذاتي ما يتعلق بالشيء مباشرة، والتبعي ما ينتزع جعله من جعل شيء آخر، فالأول كجعل النار بالإشعال، والثاني كجعل

<sup>1</sup> الجعل حقيقي في التكويني والتشريعي، وإنما المجعول هو الاعتباري في التشريعي..فالتفت..

الحرارة بتبع جعل النار..، هذا في التكوينية وفي التشريعات سوف تأتي أمثلة واضحة..

**المقدمة الثانية:** الأحكام التي مر الإشارة إليها في القطع ثلاثة: الطريقية والمرآتية، ولزوم المتابعة، والحركة على وفق القطع (الحجية) ..

أما الأول: فقد عرفت أن جعله من الأحكام مسامحة لأن المرآتية والكاشفية والنورية والطريقية هي عين القطع والحكم يكون خارجاً عن الشيء، وعليه فالمرآتية لا تكون قابلة إلا للجعل البسيط، وذلك بإفاضتها على الماهية..

وأما الثاني -لزوم المتابعة- فهي من الأحكام، وقد عرفت أنها في الحقيقة واللب من أحكام المقطوع بما هو مقطوع لا من أحكام ذات القطع، وهكذا الحال في الحجية..

هذان الحكمان من اللوازم الذاتية، واللازم عند أهل المعقول ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يسمى بـ لازم الماهية.

والثاني: ما يسمى بـ لازم الوجود. والثاني ينقسم إلى قسمين (لازم الوجود الخارجي) و(لازم الوجود الذهني).

والفرق بينها أن ما كان من قبيل لوازم الماهية يترتب على الماهية أينما وجدت كالزوجية بالنسبة للأربعة، فالأربعة الموجودة في وعاء الخارج زوج والأربعة الموجودة في صقع النفس زوج أيضاً..

والثاني -أعني لوازم الوجود الخارجي كالإحراق بالنسبة للنار أو الحرارة- فإن هذه الصفات تلزم النار بالحمل الشايح.

والثالث: كالصفات النفسانية التي تتأثر من وجود الماهية في الذهن.

إذا اتضح ذلك، فعندما يُقال إن الحجية -مثلاً- من اللوازم الذاتية للقطع فمن أي نوع من هذه الأنواع الثلاثة؟  
 الصحيح أنها من لوازم الجود الخارجي، وخارج كل شيء بحسبه فإن خارج القطع هو الذهن، وبما أن القطع لا يوجد إلا في الذهن فينقسم في وجوده الذهني إلى ما يؤخذ بالحمل الأولي وما يؤخذ بالحمل الشايع، فالذي يكون بصدد تعريف القطع الذي يحضر في ذهنه القطع بالحمل الأولي، والذي يدرك الشيء والحكم الشرعي ادراكاً تاماً لا يشوبه تردد الذي حضر في ذهنه هو القطع بالحمل الشايع، والحجية من لوازم القطع الثاني وهذا معنى الوجود الخارجي للقطع..

المدعى عند المصنف أن الحجية ولزوم المتابعة لا تقبلان الجعل إلا الجعل التبعية، لأن لوازم الشيء تجعل بعين جعل ذلك الشيء لا بجعل استقلالي، فهذا هو معنى قولهم إن الحجية في القطع لا ينالها يد الجعل التشريعي والتكويني والبسيط والمركب، نعم تُجعل بتبع جعل ملزومها، وهذا واضح بعد ما تقدم..

هذا ما تقدم كله بلحاظ الجعل إثباتاً، أما بلحاظ الجعل نفياً فأقام المصنف على امتناعه دليلين.. يأتي عليه الكلام..

درس ٢٨٢:

ص ٢٥٨، قوله رحمه الله: (وبذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره أيضاً..)

في البحث السابق أثبتنا أن الحجية لا تقبل الجعل الإثباتي، وبقي لدينا أن نثبت أن الحجية لا تقبل الجعل نفياً وسلباً بمعنى أنه لا يمكن انفكاك الحجية عن القطع (التكليف الفعلي)،

واستدل المصنف على ما يظهر من العبارة على هذا المدعى بوجهين:

الوجه الأول: هو الوجه الذي أقامه لإثبات عدم إمكان جعل الحجية للقطع، فكما أن الحجية لما كانت من اللوازم الذاتية للقطع بالمعنى الذي شرحناه لا يمكن جعلها للقطع، كذلك لا يمكن نفيها عنه، إذ كما أن لازم الشيء لا يقبل الجعل لأنه ثابت بجعل الذات نفسها كذلك لا يمكن انفكاك لازم الذات عن الذات وإلا لزم انقلاب لازم الذات إلى المفارق وهو خلف..

الوجه الثاني: حاصله: أنه لو قلنا بأن الشارع له أن يسلب الحجية عن القطع بحيث لا يكون مؤثراً مع وجوده في استحقاق العقاب مع المخالفة وفي وجوب الاتباع للزم من ذلك اجتماع الضدين واقعاً واعتقاداً في صورة الإصابة واعتقاداً فقط في صورة عدم الإصابة..

توضيح المطلب: أن القاطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال -مثلاً- لا يخلو، إما أن يكون قطعه مطابقاً للواقع، وإما ألا يكون..

فعلى الأول لو جاء الشارع ونهى عن العمل بهذا القطع وسلب الحجية عنه ففي هذه الحالة يلزم اجتماع الضدين واقعاً وفي اعتقاد القاطع، أما واقعاً فللزم كون القطع مطابقاً للواقع مما يعني أن الواقع على الوجوب، فلو نهى الشارع عن العمل بالقطع فهذا يعني أن الواقع على غير الوجوب من الأحكام الأخرى، وهذا معنى اجتماع الضدين..

وإنما عبر الماتن باجتماع الضدين دون النقيضين خلافاً لكثير ممن تأخر عنه لأن عدم الحكم المقطوع به مآله إلى أحد الأحكام الأخرى، والأحكام متضادة فيما بينها، كما أنه بحسب

اعتقاد القاطع الذي يرى أن الواقع على الوجوب يلزم اجتماع الضدين أيضاً..

أما لو كان الواقع غير مصيب في قطعه، قطع بوجوب الدعاء لكن الدعاء لم يكن واجباً، فلو نهى الشارع عن اتباع القاطع لقطعه مع فرض بقاءه قاطعاً فإن القاطع حينئذ ينظر إلى هذا الجعل الجديد على أساس أنه مستلزم لاجتماع الضدين وإن لم يكن في الواقع من اجتماع الضدين، واجتماع الضدين مستحيل واقعاً واعتقاداً...

قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً..)

ما زال البحث في ثبوت الأحكام المتقدمة للقطع من وجوب العمل على وفقه عقلاً، وحجيته بمعنى المنجزية والمعدرية.. ما بقي في هذا الأمر عبارة عن استدراك على ما تقدم من قبل المصنف، وحاصله:

أن تلك الأحكام المتقدمة للقطع إنما تثبت له إذا كان القطع متعلقاً بحكم شرعي وصل إلى مرحلة الفعلية، وهذا الاستدراك واضح مما تقدم، حيث إنه بعد أن ثبت لنا أن معنى كون الحجية من اللوازم الذاتية للقطع أنها من اللوازم الذاتية للمقطوع بما هو مقطوع به لأن القطع يؤخذ على نحو المرآتية، فإذا كانت الحجية من لوازم المقطوع به فلا بد أن يكون المقطوع به في مرتبة يصح أن تكون الحجية من لوازمها، والحكم الشرعي قبل الوصول إلى مرحلة الفعلية لا يكون وصوله والقطع به منشأً لحكم العقل بلزوم الاتباع واستحقاق العقاب على المخالفة..

فثبت إذن على نحو الخلاصة: أن الحكم الشرعي لما كان لا يكون حكماً حقيقياً بالحمل الشائع إلا إذا وصل إلى مرحلة

الفعلية فلا يكون القطع به منجزاً وموجباً لاستحقاق العقاب، والأحكام التي لم تصل إلى هذه المرتبة تكون مما سكت الله عنه لمصلحة اقتضت ذلك فلا يجب علينا تكلفه..

قوله رحمه الله: (نعم، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل والشاك..)  
شبهة ابن قبا:

بقي أيضاً مما يرتبط بمرتبة الفعلية أن نشير إلى نقطة وقعت محلاً للبحث وسوف يأتي الحديث عنها مفصلاً في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، حاصل هذه النقطة: أن الحكم الشرعي في مرتبة الفعلية لو لم يعلم به المكلف وشك فهل يكون مورداً للوظائف المقررة للشاك والجاهل؟، نُقل عن عبد الرحمن بن قبا القول بالاستحالة لأنه يلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال، واشتق من تأخر إشكاليين من إشكال ابن قبا، أحدهما المذكور في كلامه صراحة وأطل عليه شبه اجتماع الضدين، والآخر غير المذكور في كلامه صراحة والمعروف بشبهة اجتماع المثليين، تقريبه:

أن من شك في الحكم الفعلي لأكل لحم الأرنب -مثلاً- فإن كان الواقع على التحريم، والوظيفة الفعلية على الحلية فيلزم اجتماع الضدين (الحرمة الواقعية الفعلية، والحلية الظاهرية)، وإن كان الواقع على الحل والوظيفة المقررة كانت كذلك فيلزم اجتماع المثليين..

هذا ما يُعرف بشبهة ابن قبا وسوف يأتي في بحث التوفيق والجمع بين الحكم الواقعي والظاهري كيفية الإجابة عن هذه الشبهة.. هذا تما الكلام في الأمر الأول..

**الأمر الثاني:**

ص ٢٥٩، قوله رحمه الله: (الأمر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة..)  
 الأمر الثاني يرتبط بالقطع غير المصيب، وفي القطع غير المصيب يوجب مباحث منها ما يرتبط بالتجري والانقياد، ولابد من تقديم أمور..

### الأمر الأول: ما المراد من التجري والانقياد؟

القاطع بالتكليف تارة يكون قطعه موافقاً للواقع وأخرى لا يكون، وعلى كل حال تارة يعمل على مقتضى قطعه وأخرى لا يعمل، فيتولد لنا من ضرب الشقين في الشقين أربعة شقوق..  
 الأول: أن يكون قطعه مصيباً للواقع مع عمله على حسب ما يقتضيه القطع، وهذا هو المطيع في الاصطلاح..  
 الثاني: أن يكون قطعه مصيباً للواقع ولكنه لم يعمل على مقتضى قطعه، وهذا هو العاصي في الاصطلاح..  
 الثالث: ألا يكون قطعه مصيباً ولكنه يعمل على وفقه، وهذا هو المنقاد في الاصطلاح..  
 الرابع: ألا يكون قطعه مصيباً ولكنه لا يعمل على وفق قطعه، وهذا هو المتجري في الاصطلاح.

الأمر الثاني: هل البحث في التجري والانقياد سيان؟، بمعنى أن كل ما يثبت لأحدهما يثبت نقيضه للآخر، أم قد يختلفا ويتخلفا في بعض الموارد؟

الصحيح حصول التخلف والاختلاف وقد أشار إلى ذلك قبل قليل حيث لاحظنا أنه استثنى مما ذكره في الحكم الفعلي صورة الانقياد، حيث قال: (وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة..) فهذا يختص بالانقياد، وأما مخالفة الحكم الذي لم يصل إلى مرتبة الفعلية فلا يعد تجريباً ليبحث عن استحقاقه

للعقاب، مضافاً إلى أنه على بعض المباني الكلامية في المثوبة والعقوبة قد يحصل بينهما اختلاف..

الأمر الثالث: هل بحث التجري والانقياد من مختصات القطع والانكشاف التام أم لا؟، يعني هل يجري التجري في الإمارات والأصول العملية؟

الصحيح أنه لا اختصاص له لأن المناط هو العمل على وفق الحجة وعدم العمل، سواء كانت الحجة ذاتية أم بالجعل والاعتبار، فمن قامت لديه أمانة معتبرة على وجوب الدعاء فإن كانت مصيبة للواقع وامتثل فهو مطيع، وإن لم يمتثل فهو العاصي، وإن لم تكن مصيبة وامتثل فهو المنقاد، وإلا فهو المتجري، نعم لا معنى لهذا البحث في الأصول العملية الترخيفية كالبراءة وأصالة الحل واستصحاب عدم التكليف..

الأمر الرابع: أن البحث في التجري يمكن أن يكون في جهات..  
الجهة الأولى: في الحكم الفعل المتجرى به، كما لو قطع بخمرية سائل وشربه وكان في الواقع خلاً، فما هو حكم شرب هذا الخل الواقعي، فهل يصبح حراماً أم يبقى على ما هو عليه؟، وهذا البحث كما ترى فيه جهة البحث الفقهي..

الجهة الثانية: في أن القاطع بقطع غير مصيب هل يستحق العقاب في صورة عدم جريه على وفق قطعه أم لا؟، وهذا البحث كما ترى أشبه بمسائل علم الكلام..

الجهة الثالثة: في أن التجري الذي يتصف بالقبح هل يلزم حكم شرعياً؟، وهذه الجهة إن كان البحث عن الصغرى وهو اتصاف التجري بالقبح فيكون من صغريات كبرى أصولية وهي الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرعي، وإن كان البحث عن الملازمة فهو البحث عن مسألة أصولية..

هذا تمام الكلام في المقدمات..

### درس ٢٨٣:

بعد وضوح المقدمات في هذا الأمر الثاني شرع المصنف رحمة الله عليه في تحقيق مسألة التجري..

الأمر الأول الذي تعرض له -وفيه اختلاف بينه وبين الشيخ الأعظم- هو أن استحقاق العقاب في صورة المخالفة واستحقاق الثواب في صورة الموافقة، هل يختص بصورة إصابة القاطع في قطعه المعبر عنه بالإطاعة والعصيان، أم أنه يجري في

صورة عدم الإصابة المعبر عنه بالتجري والانقياد؟

يختار المصنف أن القطع بالتكليف هو تمام الموضوع لحكم العقل باستحقاق العقوبة في صورة المخالفة واستحقاق المثوبة في صورة الموافقة، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، حاصله:

أن المتجري يشترك مع العاصي في أمرين، ويختلف عنه في أمر..

أما الاشتراك..

فالأمر الأول: أن كلاً من العصيان والتجري يكشف عن وجود صفة كامنة في النفس المعبر عنها بسوء السريرة، ففي هذا الأمر لا فرق بين المتجري والعاصي..

الأمر الثاني: أن المتجري كالعاصي في كونه قد حاول إبراز تلك الصفة الكامنة في النفس وجعلها تتمظهر بمظهر خارجي، فكما أن العاصي عندما قطع بخميرية سائل وقطع بأن شرب الخمر حرام وأبرز سوء سريرته بتناوله لهذا السائل المقطوع الحرمية كذلك فعل المتجري، فمن هذا الأمر الثاني لا فرق بينهما..

أما جهة الاختلاف.. فتكمن في أن العاصي صادق أن كان قطعه مصيباً للواقع، وأن المتجري صادق أن كان قطعه غير مصيب..

وعليه لا بد من الحديث في هذه الأمور الثلاثة..  
أما الأمر الأول: فيعتقد المصنف أنه يقع موضوعاً واللوم، بمعنى العبد المتصف بهذه الصفة الكامنة في النفس يتصف بالملامة ويمكن أن يلام عليها، لأنها وإن نشأت من شقاوته الذاتية حيث إن الشقي شقي في بطن أمه والسعيد سعيد في بطن أمه لكن تقدم في مبحث الطلب والإرادة أن هذه الذاتية للشقاوة لا تسلب الاختيار بل هي ذاتية استعدادية يمكن للعبد أن يتخطى عنها وأن يخرج من برائتها بالمجاهدة والرياضة، فبقائها حينئذ في النفس وإن لم تتمظهر بمظهر خارجي يمكن أن يترتب عليها اللوم والذم من دون أن يستتبع ذلك عقاباً في جانب التجري أو ثواباً في جانب الانقياد، هذا ما يرتبط الأمر الأول..

أما الأمر الثاني: فالذي يشترك فيه العاصي مع المتجري والذي كان عبارة عن تمظهر هذه الصفة الكامنة بمظهر خارجي فإن العبد يستحق عليها العقاب والمؤاخدة، وهذا الحكم بنظر المصنف مما لا يحتاج إلى إقامة برهان وإنما الوجدان خير شاهد عليه، وإن ذكر شيء فإنما يذكر لأجل التنبيه إلى هذا الأمر الوجداني..

ويمكن صياغة المطلب في قالب برهاني حاصله: أنه لو قلنا بأن العاصي يستحق العقاب والمتجري لا يستحقه فلا بد أن يكون الاستحقاق وعدمه منوطاً بجهة الافتراق لا بجهة

الاشتراك؛ ضرورة أن جهات الاشتراك لا تستوجب التفاوت في الحكم وإلا لما كانت جهة اشتراك، وما يختلفان فيه هو إصابة القاطع في قطعه وعدم إصابته، وهذه الإصابة وعدمها خارجة عن اختيار العبد، فحينئذ لا يعقل أن يُناط الاستحقاق وعدمه بأمر خارج عن الاختيار..  
وسوف يأتي مزيد تحقيق لهذا البرهان..

فالمتحصل مما تقدم:

أن الصفة الكامنة في النفس التي هي عبارة عن سوء السريرة لا تستوجب مؤاخذه وعقاباً إلا إذا برزت في الخارج واستتبعَت حركة العضلات نحو الفعل المقطوع بحرمة، فحينئذ يتصف المكلف بكونه مستحقاً للعقاب بلا فرق بين كون قطعه مصيباً للواقع وعدمه، والحكم في كلا الجهتين أعني الحكم بعدم استحقاق العقاب على مجرد اشتغال النفس على سوء السريرة والحكم بالاستحقاق إذا برزت في الخارج مرده إلى شهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والمعصية..

بعد ذلك يتعرض الماتن رحمة الله عليه لحكم الفعل المتجرى به، ويبحثه من جهتين، توضيح ذلك:

أن القاطع بخمرية سائل مثلاً مع كونه في الواقع خلاً وأقدم على شربه، فهذا الفعل الذي تمظهر به التجري والاعتداء حدود المولى وهو شرب الخل، هل يتصف بالقبح؟، وهل يتصف بالحرمة؟

والبحث عن اتصافه بالقبح ينقح صغرى للمسألة الأصولية، أعني قاعدة الملازمة بين ما حكم العقل بقبحه وحكم الشرع بحرمة..

كما أن البحث عن اتصافه بالحرمة يعتبر مسألة فقهية..

يختار المصنف قدس سره أن الفعل المتجرى به يبقى على ما كان عليه قبل تعلق القطع به، فإن كان قبل تعلق القطع به حسناً فيبقى على حسنه، وإن كان قبيحاً فيبقى كذلك، لتوضيح المطلب نحتاج إلى تقديم مقدمة حاصلها: أن اتصاف الأشياء بالحسن والقبح يمكن أن يتصور على ثلاثة أنحاء..

النحو الأول: أن تكون هذه الصفة ذاتية للفعل على نحو العلية التامة، كاتصاف الظلم بالقبح والعدل بالحسن، فإن الظلم بذاته تمام المناط للاتصاف بالقبح، والعدل بذاته تمام المناط للاتصاف بالحسن..

ولا يمكن زوال الصفة مع بقاء الظلم والعدل، لأن الصفة أعني القبح والحسن لو زالت مع بقاء موضوعها لأدى ذلك إلى تخلف المعلول عن علته التامة..

النحو الثاني: أن يكون الاتصاف بالحسن والقبح على نحو الاقتضاء والعلة الناقصة كما هو الحال في حسن الصدق وقبح الكذب، فإن الصدق إنما يتصف بالحسن إذا كان من مصاديق العدل ولذا قد يصبح الصدق متصفاً بالقبح كما لو أدى إلى فساد، فالصدق بحسب ذاته له قابلية الاتصاف بالحسن والكذب بحسب ذاته له قابلية الاتصاف بالقبح، لكن هذه القابلية على حد الاقتضاء وجزء العلة فإذا لم يحصل الجزء الآخر يحصل التخلف والاختلاف..

النحو الثالث: ما لا يكون في حد ذاته مقتضياً للحسن والقبح بل يكون في مقام ذاته في حد الاستواء بالنسبة إلى الحسن والقبح (لا علية تامة، ولا اقتضاء)، كحفر بئر -مثلاً- فإن حفر

البئر ذاتاً ليس مما يوصف بالحسن والقبح، وإنما يتصف بأحدهما بحسب الوجوه والاعتبارات الطارئة عليه، فإذا حفر البئر في ملك الحافر لغرض سقاية المارة يصبح حسناً، وإذا حفر في ملك الغير لغرض أذيته يصبح قبيحاً..

إذا اتضحت هذه المقدمة، المفروض في محل البحث أن العبد شرب الخل والشيء الذي اختلف هو أن هذا الخل الذي شربه كان مقطوع الخمرية، القطع بالخمرية لو أوجب اتصاف شرب الخل بالقبح فلا بد أن نعرف من أي نحوٍ من الأنحاء الثلاثة.. لا شك أنه ليس من النحو الأول فإن القطع ليس من العناوين التي يكون القبح ذاتياً لها، كما أنه ليس من النحو الثاني فالقطع ليس نظير الكذب الذي يكون مقتضياً للقبح، فيبقى النحو الثالث بأن يكون القطع من الوجوه والاعتبارات التي تستوجب اتصاف الشيء بالقبح، فهل القطع كذلك؟

يرى المصنف أن القطع ليس من الوجوه والاعتبارات الموجبة لاتصاف الشيء بالحسن أو القبح، والدليل على ذلك أن الوجه والاعتبار الذي يستوجب خروج الفعل عن حد الاستواء بالنسبة إلى الحسن والقبح لا بد من أن يكون سبباً لاندراج هذا الفعل تحت عنوان الظلم، لأن كلما بالعرض لا بد أن يرجع إلى ما بالذات، وبما أن شرب الخل بحسب الفرض لا يتصف بالقبح فلكي يتصف به لا بد أن يكون القطع بخمريته سبباً لاندراجه تحت عنوان الظلم وسبباً لصيرورته ذا مفسدة، والوجدان حاكم أن القطع ليس مما يضيف على الشيء عنوان الظلم، وعليه فالفعل المتجرى به لا يخرج عما كان عليه قبل التجري..  
بقية الأدلة تأتي..

## درس ٢٨٤:

ص ٢٥٩، قوله رحمه الله: (ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه..). خلاصة ما تقدم في مختار المصنف يبرز في نقاط..

**النقطة الأولى:** أن سوء السريرة وحسنها الكامن في نفس العبد الذي هو من مقتضيات الطينة ليس مما يُعاقب عليه الإنسان ويؤاخذ..

**النقطة الثانية:** أن كون هاتين الصفتين من مقتضيات الطينة لا يتنافى مع اختيار العبد، فما كانت طينته من عليين تصدر عنه الأفعال الحسنة، ومن كانت طينته من سجين تصدر عنه الأفعال القبيحة، ومن كان مشترك الطينة يأتي بأفعال بين بين، وهذا لما كان على نحو الاقتضاء فكان يمكن للعبد أن يخرج عما تقتضيه طينة سجين بالمجاهدة والرياضة، كما يمكن لمن خلق من طينة عليين أن يخرج عن رسم العبودية بإصغائه لوسوسة النفس والشيطان..

**النقطة الثالثة:** أن هذه الصفة ما دامت كامنة ولم تتمظهر بمظهر خارجي تتصف بالحسن والقبح وبالمدح واللوم..

**النقطة الرابعة:** أن العبد إذا خطى خطوة في طريق الجري على وفق تلك الصفة الكامنة فيخرج من مرحلة مجرد المدح واللوم إلى مرحلة المؤاخذة والإثابة..

ولكن ينبغي أن يُعلم في المقام أنه ليس المقصود من الخطوة إتيان الفعل الخارجي الذي يكون من مصاديق الإطاعة تارة والعصيان أخرى، بل يُقصد من الخطوة الأولى الشروع

بمبادئ الفعل ولو لم يصدر عنه الفعل، وهو المعبر عنه بالنصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ب(الهم)، والشاهد بعد تحكيم الوجدان على استحقاق العقوبة والمثوبة هو النصوص التي دلت مستفيضة على أن اللطف الإلهي والمنة الربانية اقتضت أن من هم منّا بسيئة لا تكتب عليه، وعدم كتابة السيئة لا يكون من باب اللطف والمنة إذا لم يكن هناك استحقاق في البين..

وليس المقصود من هذا (الهم) مجرد التصور بل يُراد منه العزم المستتبع لتحريك العضلات..

**النقطة الخامسة:** أن الفعل المتجرى به الذي كشف لنا عن خبث سريرة العبد وعن عزمه وتصميمه للتجاوز على حدود مولاه لا يخرج عمّا كان عليه قبل تعلق القطع به فيبقى على ما كان عليه من القبح أو الحسن ومن المصلحة أو المفسدة وبطروّ القطع لا يحصل فيه انقلاب، **وذلك لوجهين أو ثلاثة<sup>2</sup>..**

**الوجه الأول:** ما تقدم في الدرس السابق من أن القطع ليس من الوجوه والاعتبارات التي تستوجب اندراج المقطوع تحت جهة حسن أو قبح..

**الوجه الثاني:** أن الفعل المتجرى به والذي هو شرب للخل لا يكون اختيارياً للمتجري بما هو مقطوع الحرمة، وهذا ما يحتاج إلى تحقيق تقريبيه في ضمن خطوات..

**الخطوة الأولى:** أن هناك مقولة أرسلها المتأخرون من علماء الأصول ارسال المسلمات، وهي أن الأحكام الشرعية الطاف في الواجبات العقلية..

2 على اختلاف في فهم عبارة المصنف..

ومنشأ هذه المقولة من النزاع المشهور بين العدلية والأشاعرة، فالعدلية آمنوا بمقولة التحسين والتقييح العقليين، والأشاعرة أنكروا ذلك وذهبوا إلى التحسين والتقييح الشرعيين وأن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه..

أما القائل بعقلية التحسين والتقييح فقد ترشح عن هذا الاعتقاد بتبعية الأحكام الشرعية للملاكات الواقعية..

وعليه فالملاك الذي يُعتبر مبدأً للحكم الشرعي يكون قبل صدور الحكم مما يعرض عليه الحسن والقبح، فعندما يقال بأن الأحكام الشرعية أطفاف في الواجبات العقلية فمعناه أن الحكم الشرعي يكشف عن ملاك يحكم العقل في رتبة متقدمة بحسنه أو بقبحه..

الخطوة الثانية: أنه إذا وصل الأمر إلى حكم العقل وكان للحكم العقلي علة غائية وحيثية تعليلية، فعند المحققين الحيثيات التعليلية بأجمعها عند العقل ترجع إلى حيثيات تقييدية، فمثلاً عندما يحكم العقل بقبح الكذب وكانت الحيثية التعليلية لحكمه هو أنه ظلم فهذا في الواقع يرجع إلى قبح الظلم وموضوع القبح هو الظلم، فما كان علة صار موضوعاً هذا معنى رجوع الحيثية التعليلية إلى حيثية تقييدية..

الخطوة الثالثة: أن اتصاف شيء بالحسن أو القبح فرع القصد والالتفات، لأن القصد لو لم يدخل في القضية التي يدركها العقل لما جاز أن نحكم بالحسن والقبح، فما لم يكن الكاذب قاصداً للكذب والظالم قاصداً للظلم لا يتصف فعله بالقبح، كما أن الصادق والعاقل إن لم يكن قاصداً فلا يتصف بالحسن، وليس ذلك إلا لأن المراد من الحسن والقبح ليس مجرد إعجاب

النفس بل المدح واللوم، والعقل لا يحكم بالمدح واللوم إن لم يكن الفاعل قاصداً..

إذا اتضحت هذه الخطوات الثلاث نأتي إلى صلب الموضوع..  
المكلف الذي يقدم على شرب الخل الذي قطع بحكمه -وهو الحرمة- أو بصفته -وهو الخمرية- لا يقدم عليه بعنوان أنه قطع به فلا يكون قاصداً، ومع عدم القصد بمقتضى ما تقدم لا يحكم العقل بالحسن أو القبح والقطع لا يقصد عادة، بل<sup>3</sup> ليس مما يلتفت إليه لما عرفت من أن القطع مرآة للواقع والمرآة تؤخذ على وجه الآلية فيكون مغفولاً عنها،

فكيف مع عدم القصد والالتفات نريد أن نرتب القبح على الفعل لأجل طرو القطع بالحكم أو الصفة عليه؟!، لأن القطع بالحكم أو الصفة إن كان حيثية تعليلية فلا بد أن يرجع إلى حيثية التقيدية، ولا يتصف الموضوع بالحسن والقبح إلا مع القصد والالتفات، وهو مفقود في البين، إذن القطع ليس من الأمور التي توجب الاتصاف بالحسن والقبح..

### درس ٢٨٥:

ص ٢٦٠، قوله رحمه الله: (إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة..)

بعد أن توصلنا إلى النتيجة التالية وهي أن الفعل المتجرى به بعنوان أنه مقطوع الحرمة لا يحرم، لأن القطع ليس من الوجوه والاعتبارات الموجبة لتبدل الشيء عما هو عليه من الحسن والقبح، كما أن الفعل المتجرى به ليس مما يلتفت إليه بذلك العنوان..

<sup>3</sup> بل.. بعضهم جعله دليلاً ثالثاً..

من هنا قد يطرأ على الذهن إشكال، حاصله:

أنه في بحث التجري يوجد ثلاثة أمور..

الأمر الأول: خبث السريرة والتي انكشفت في الخارج بشرب الخل المقطوع الخمرية..

الأمر الثاني: الفعل المتجرى به بلحاظ ذاته وهو بحسب الفرض شرب الخل..

الأمر الثالث: الفعل المتجرى به بعنوان كونه مقطوع الخمرية..

فإذا كان عندنا هذه الأمور الثلاثة، والمفروض أن الأمر الأول باعتراف المصنف لا يوجب استحقاق العقوبة إذ لا عقوبة على مجرد الصفة الكامنة، والأمر الثالث لعدم كونه اختيارياً وملتفتاً إليه لا يحرم وبالتالي فلا يستلزم استحقاق العقوبة بحسب ما اعترف به المصنف، وأما الأمر الثاني فبالضرورة لا يحرم لأن شرب الخل بعنوان أنه شرب خل ليس من المحرمات في الشريعة ليستحق عليه المؤاخظة والعقاب، فمن أين جاء استحقاق العقوبة الذي ذهب إليه الماتن؟!!

في مقام الجواب عن هذا الإشكال يبين الماتن رحمة الله عليه أن استقراء المستشكل كان ناقصاً، فالأمور ليست ثلاثة بل أربعة..

فنحن نسلم أن الأمور الثلاثة المذكورة لا تستلزم مؤاخظة وعقوبة ولكن الانحصار بها غير تام، بل يوجد أمر رابع وهو قصد العصيان والعزم على الطغيان، فالعقوبة إنما هي على هذا القصد والعزم، تقريب المطلوب:

أن سوء السريرة التي في حد ذاتها ليست محلاً للعقوبة لأنها مما تكون مأخوذة في طينة العبد وجبلته وما كان كذلك لا يستحق عليه المؤاخظة، لكن إبراز هذه الصفة الكامنة

وخروجها من حيز الكمون إلى مرحلة الظهور لها مراتب وأولها العزم وآخرها الفعل الخارجي، فاستحقاق العقاب يبدأ من أولى هذه الخطوات وليس ذلك إلا العزم والقصد المستلزم لحركة العضلات..

وبعبارة فنية: تظهر الصفة الكامنة يبدأ من حركة جوانحية وينتهي بحركة جوارحية، ومن مبدأ الحركة إلى منتهائها يثبت استحقاق العقاب.. وهذا أمر رابع غير الأمور الثلاثة..

ص ٢٦٠، قوله رحمه الله: (إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية..)  
بعد أن ثبت أن المتجري يستحق العقاب على القصد فعذا يعني أن القصد لا بد أن يكون اختيارياً لاستحالة المعاقبة على ما ليس بالاختيار، والحال أن القصد ليس من الأمور الاختيارية، وذلك للبرهان التالي: أن تعريف الأمر الاختياري هو كل أمر يكون مسبقاً بالاختيار والقصد، فإذا كان القصد من الأمور الاختيارية فلا بد تطبيقاً للتعريف أن يكون مسبقاً بالقصد، فننقل الكلام إلى ذلك القصد فإن كان غير اختياري فيجب أن يكون القصد الأول مثله لأن حكم الأمثال فيما يجوز أو لا يجوز واحد، وإن كان اختيارياً فلا بد أن يكون مسبقاً بقصد ثالث، فننقل الكلام إليه فإما أن لا يكون اختيارياً ليلزم عدم اختيارية ما قبله وهو خلف، وإما أن يكون اختيارياً فيحتاج إلى قصد.. وهكذا ليلزم التسلسل..، فهذا البرهان ثبت عدم اختيارية القصد<sup>4</sup>..

المصنف رحمة الله عليه يجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

<sup>4</sup> وهذا البرهان تقدم في مبحث التعدي والتوصلي..

الجواب الأول: أنه ينبغي أن نفرق بين الاختيار والقصد، فالإشكال المتقدم المنتهي إلى لزوم التسلسل يتم بالاختيار نفسه فإن الاختيار لو كان مسبقاً بالاختيار فلزم التسلسل، وهذا الاختيار الذي يستحيل أن يسبق بالاختيار له مبادئ ومقدمات يمكن أن نذكر منها: تصور الشيء والفعل وتصور فائدته، ثم التصديق والإذعان بالفائدة، ثم الشوق والرغبة، ثم القصد والتصميم المستتبع لحركة العضلات..

هذه المبادئ ليست كلها على نسق واحد، فبعضها قهرية كالخطور والتصور فإن الخطور والتصور قد يحصل من تداعي المعاني وحركة الذهن الفعالة بالاستعانة بالمخيلة المقربة بين المفاهيم المتباعدة والمبعدة بين المفاهيم المتقاربة.. ولكن العزم والقصد والتصميم ليس من هذ القبيل بل هو من الأمور الاختيارية، نعم قد تخرج عند بعض النفوس عن حالة الاختيارية وهي تلك النفوس التي تحكمها الغريزة ووصلت إلى مرحلة كانت كالأنعام أو أضل سبيلاً، أما في النفوس التي لم تتلوث بعد وبقيت على ما خلقها الله من الاستعداد والمعرفة فإنها لها القابلية لإيقاف العزم المستتبع لتحريك العضلات والشواهد على ذلك في نفوسنا أكثر من أن تحصى وأوضح من أن تذكر..

فثبت إذاً أن القصد والعزم وإن كان مبدأً للفعل الاختياري لكن ليس كل مبادئ الفعل الاختياري على نسق واحد، وهذا ما وعدنا به في مبحث التعبد والتوصلي..

الجواب الثاني: أن المتجري الذي تتقوم ماهيته بعدم إصابة قطعه للواقع لا يختلف عن العاصي المنقومة ماهيته بإصابة القطع للواقع إلا في أمر خارج عن الاختيار وهو الإصابة وعدم الإصابة، فلا بد أن يكون استحقاق العاصي للعقوبة على

عزمه على الطغيان وقصده للخروج عن مقتضى عبوديته لمولاه، فإذا كان القصد دخيلاً في استحقاق العاصي للعقوبة فما يُجاب به في العاصي يُجاب به في المتجري..

فتحصل أن هذه الصفة الكامنة لماً تمظهرت بأولى الخطوات في طريق الطغيان والتجاوز على حدود المولى صارت مما يترتب عليها استحقاق العقاب بلا تفاوت في ذلك بين مصادفة قطعه للواقع وعدم مصادفته..

### درس ٢٨٦:

ص ٢٦١، قوله رحمه الله: (..، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة..)

اتضح لدينا أن القصد والعزم بنظر المصنف رحمة الله عليه من الأمور الاختيارية لا بمعنى أن القصد مسبوق بالقصد ليلزم التسلسل، بل بمعنى أن العبد بعد أن تحصل له مباديء الاختيار من تصور الفعل والفائدة والتصديق بها فتهجم عليه مقتضيات الفعل والترك فبواسطة قدرته على التأمل بعد الكسر والانكسار يستطيع أن يتبع أحد الطرفين من الفعل والترك، وقدرته على التأمل والاعتبار علامة على أن العزم الذي يتخذه والقصد الذي ينحوه من الأمور التي له تمام الاختيار فيها..

ثم بعد ذلك قاس التجري على المعصية، الحقيقية فكما أن المعصية الحقيقية يحسن المؤاخذة عليها وهذه المؤاخذة كانت من تبعات الجرأة على مولاه التي برزت بأولى خطوات التجري وهي القصد والعزيمة فهكذا الحال في التجري الاصطلاحي، وإلا فذات العنوان المقوم للمعصية الاختيارية لعدم كونه اختيارياً وبيد المكلف لا يمكن أن يكون هو المناط للمؤاخذة واستحقاق العقوبة..

فتحصل: أن القصد نحو إتيان ما قطع بحرمة سواء في المعصية أم في التجري قد اقتضاه سوء سريرة العبد وخبث باطنه الذي هو من مقتضيات ذات الطينة التي جُبِلَ عليها العبد، وعليه فلا بد أن نصل إلى مرحلة ينقطع فيه السؤال، فما دمنا في إطار ما يرجع إلى شيء يصح أن نسأل.. فلنا أن نسأل عن سبب استحقاق المتجري والعاصي للعقوبة، فنجيب بالقصد على الهتك والطغيان، ولكن إذا سألنا عن سبب هذا القصد فسوف يكون الجواب أنه لسوء سريرته وخبث باطنه..

وعندما نصل إلى هذه المرحلة سوف ينقطع السؤال لأن الشقي شقيٌّ في بطن أمه والسعيد سعيد كذلك، ويكون السؤال عن الشقاوة ب(لم) كالسؤال عن ناهقية الحمار ب(لم) وناطقة الإنسان كذلك، فكما أنه لا يصح أن نسأل لم كان الحمار ناهقاً والإنسان ناطقاً لكون الذاتي لا يعلل لأنه منجعل بالجعل البسيط، فكذلك لا يصح لنا أن نسأل عن سبب خبث السريرة وحسنها..

ومن هنا سوف يُكرر السؤال الذي تقدم في بحث الطلب والإرادة، وهي أن ذاتية الخبث وطهارة النفس تستوجب انتفاء الفائدة من بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإرشاد، فإنه مادام الخبث ذاتياً في قلب العبد فإن الذاتي لا يقبل الاختلاف والتخلف، وليس فقط لا نفع في بعث الرسل بل لا أثر لوسوسة الشيطان..

والمصنف رحمة الله عليه في مقام الجواب عن هذا الإشكال، حاصل ما يفيد: أن الفائدة من بعثة الأنبياء وإنذار المنذرين ووعظ المرشدين يمكن أن تتصور على نحوين..

النحو الأول: أن تكون الفائدة كامنة في انقلاب ذات العبد، فمع الإنذار يمكن للعبد أن ينقلب من حالة الخبث إلى حالة طهارة النفس..

النحو الثاني: أن تكون الفائدة راجعة إلى عالم الاحتجاج، فإن الله سبحانه وتعالى لعلمه بما كان وما هو كائن وما سوف يكون مطلع على طينة كل عبد، وكان باستطاعته أن يميز بواطن عبده من دون بعث رسل وإنزال كتب ولكن حينئذ لا تكون لله الحجة البالغة، فلأجل إرساء الحجة البالغة ليهلك من هلك عن بينة وليحيى من حي عن بينة كان ذلك سبباً لإرسال الرسل وإنزال الكتب..

وعليه فلو أريد من الفائدة النحو الأول -ولو انحصرت الفائدة به- لكان للإشكال مجال فإن الذاتي لا ينقلب عما هو عليه، ولكن الفائدة لا تنحصر بالنحو الأول وكفى بالنحو الثاني فائدة..

ص ٢٦٢، قوله رحمه الله: (ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله:..)  
بعد أن استشهد المصنف رحمة الله عليه للمسألة بالوجدان، وأن روايات الطينة وبعض الآيات القرآنية التي ترجع الهداية والضلال إلى خلقة الإنسان، وأن صاحب الشقاوة الذاتية مثله كمثل من في القبور (وما أنت بمسمع من في القبور)..  
حينئذ مع كل هذه الشواهد لا حاجة إلى إقامة برهان عقلي على استحقاق المتجري للعقاب، وعليه فمن أقام البرهان العقلي يرد عليه إشكالان..

الإشكال الأول: أن ما كان مورده الوجدان لا حاجة إلى أن يُقام عليه البرهان..

الإشكال الثاني: يرجع إلى بطلان البرهان في حد ذاته، فلا بد من التعرف على هذا البرهان..

المحقق السبزواري في الذخيرة أقام برهاناً عقلياً على استحقاق المتجري للعقاب، وذلك عن طريق تشقيق المسألة إلى شقوق، حاصلها: أنه إذا كان عندنا شخصان قطعاً بحرمة سائل، وكل واحد منهما أقدم على شرب ما قطع بحرمة، ثم تبين أن أحدهما قد صادف قطعه الواقع والآخر لم يصادف، فحينئذ لا يخلو الأمر من احتمالات أربعة..

الاحتمال الأول: أن لا يستحقا للعقاب معاً..

الاحتمال الثاني: أن يستحق المصادف دون غير المصادف..

الاحتمال الثالث: عكس الثاني..

الاحتمال الرابع: أن يستحقه معاً.. -والذي ينفعنا الاحتمال الرابع..-

وجميع الشقوق الثلاثة الأولى باطلة فيتعين الرابع وهو المطلوب..

أما الاحتمال الأول فالوجه في بطلانه أن العاصي بالضرورة والتسالم يستحق العقاب، فكيف ينفي العقاب عنهما معاً..

وأما الثالث فمثله في البطلان للسبب نفسه..

وأما الثاني فهذا يعني أن استحقاق العقاب كان سببه جهة الافتراق وهي منحصرة في المصادفة وعدم المصادفة، وهي أمر غير اختياري ويستحيل أن يناط الاستحقاق بأمر غير اختياري..

فاذا بطلت الاحتمالات الثلاثة الأولى يتعين الرابع وهو المطلوب..

## درس ٢٨٧:

ص ٢٦٢، قوله رحمه الله: (..؛ مع بطلانه وفساده. إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصي دونه..)  
 ما زال البحث في البرهان الذي أقامه الفاضل السبزواري لإثبات استحقاق المتجري للعقاب، وكما عرفنا كان هذا البرهان يبتني على ما يسمى بطريقة السبر والاستقصاء، وهذه الطريقة كما هو معلوم تعتمد على ركنين أساسيين..

الركن الأول: أن تذكر جميع احتمالات القضية، وذكر احتمالات القضية بأجمعها يكون بأحد طريقتين..  
 الأول: أن يكون التشقيق معتمداً على النفي والإثبات لكي يكون الحصر عقلياً..  
 الثاني: أن يكون معتمداً على الاستقراء التام..  
 في هذين الطريقتين يتحقق الركن الأول من ركني دليل السبر والاستقصاء..

الركن الثاني: أن نبطل جميع احتمالات القضية ما عدا الاحتمال الذي يتناسب مع المدعى، والمقصود من تناسبه مع المدعى إما أن يكون عين المدعى وإما أن يكون مستلزماً للمدعى..

وحينئذ إذا أردنا مناقشة البرهان المتقدم فلا بد من معرفة الركن الذي تكمن فيه المشكلة..

لا شك أن الركن الأول في المقام متوفر، والمحتملات الأربعة وإن لم تصاغ بطريقة النفي والإثبات إلا أنها ترجع إليها لئلاً، لأنه في الفرض المزبور وهو وجود شخصين كل واحد منهما يقطع بخمرية سائل مع إقدامهما على شربهما وتبين إصابة

أحدهما للواقع دون الآخر، ففي هذا الفرض بلحاظ استحقاق العقاب لا يخلو الواقع من أحد احتمالين..  
 إما أن يستحقاً معاً أو لا، وعلى الثاني إما أن لا يستحقاً معاً أو لا، وعلى الثاني إما أن يستحق المصيب أو لا، فينتج ذلك أن المحتملات أربعة..

ونحن وإن شققنا في هذه القسمة الثنائية السلب إلا أن ذلك مجرد اختلاف تعبيرى، إذ بالإمكان صياغة المطلب بطريقة نشق فيها الإيجاب، فإذا كان الركن الأول تاماً فلا بد إن كان هناك مشكلة أن تكون في الركن الثاني والأمر كذلك..

وحاصل الإشكال: أن أحد المحتملات الأربعة كان عبارة عن استحقاق العاصي للعقاب دون المتجري، والمستدل أبطل هذا الاحتمال بدعوى أن لازم هذا الاحتمال إناطة الاستحقاق بأمر خارج عن الاختيار، والإشكال أننا لا نسلم ما ذكر..

توضيح المطلب: أن في كلٍّ من العصيان والتجري يوجد جهتان، إحداهما اختيارية، والأخرى غير اختيارية، أما الجهة الاختيارية فهي إقدامهما وعزمهما على شرب ما قُطع بحرمة، والجهة الثانية التي هي غير اختيارية ويختلفان فيها وهي عبارة عن إصابة أحدهما للواقع وعدم إصابة الآخر..

إذا اتضح ذلك يمكن القول أن استحقاق العاصي للعقاب أنيط بالجهة الاختيارية لكونه أقدم على الحرام، بينما عدم استحقاق المتجري للعقاب أنيط بجهة غير اختيارية، والمحذور إنما هو في إناطة العقاب بجهة غير اختيارية لا في إناطة عدم العقاب بجهة غير اختيارية، فما فيه محذور هو أن يعاقب العبد على أمر غير اختياري، وما لا محذور فيه أن يُترك معاقبة العبد لأمر غير اختياري..

والحاصل في المعصية هو إناطة العقوبة بأمر اختياري،  
والحاصل في التجري إناطة العقوبة بأمر غير اختياري، وهو  
لا محذور فيه..

إذاً لا مانع لدى العقل من التفريق بين العاصي والمتجري،  
وعليه فلم يتحقق الركن الثاني من ركني طريقة السبر  
والاستقصاء، إذ لم نبطل تمام الاحتمالات عدا الاحتمال  
المناسب للمدعى.. هذا الجواب الثاني للمصنف..

وفي ختام البحث..

يضيف الماتن رحمة الله عليه على تقدير التنزل عن الإشكال  
المتقدم إشكالاً آخر، حاصله: أن ذلك البرهان على تقدير  
تماميته أخص من المدعى، إذ المدعى أن المتجري يستحق  
العقاب كالعاصي في جميع مصاديقه..

والتجري يمكن أن يتصور في موردين:

المورد الأول: موارد الشبهة الموضوعية التي يحصل فيها  
قطع بالوصف، كما لو كنا نعلم بحرمة الخمر وشككنا في  
خمرية سائل وبعد الفحص قطعنا بخمريته، فأقدم المكلف على  
شربه ثم تبين أنه خل..

المورد الثاني: مورد الشبهة الحكمية، كما لو كان المكلف شاكاً  
في حرمة لحم الأرنب وبعد الفحص في الأدلة قطع بحرمة  
ومع ذلك أقدم على أكله وبعد ذلك تبين أنه ليس بحرام..

الدليل المتقدم على تقدير تماميته لا يشمل كلا الموردين، ففي  
المورد الأول -أي موارد الشبهة الموضوعية- فإن المتجري  
في الواقع لم يقدم على ارتكاب أمر باختياره، لأنه أقدم على  
شرب مقطوع الخمرية وتبين أنه شرب الماء، فما اختاره لم  
يشربه وما شربه لم يختره، فلا يوجد اختيار أصلاً..

وهذا بخلافه في موارد الشبهة الحكمية فإن أقدم على أكل لحم الأرنب وكان في الواقع كذلك، غاية الأمر لم يكن محرماً.. فإذا كان يوجد هذا الفرق بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، فحينئذ في صورة عدم صدور شيء من المكلف باختياره لو أردنا أن نثبت اسحقاق العقاب لما كان لنا طريق إلى ذلك إلا أن نسلك المسلك الوجداني، بأن نقول: إن القصد أولى خطوات هتك حريم المولى فيعاق عليه، وإلا فلم يصدر منه فعل باختياره فكيف يستحق العقاب..

### درس ٢٨٨:

ص ٢٦٢، قوله رحمه الله: (ثم لا يذهب عليك: أنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة..). في ختام بحث التجري يتناول المصنف رحمة الله عليه مطلباً تعرض له الشيخ الأعظم يرتبط بكلام لصاحب الفصول في تنبيهات مقدمة الواجب ويرتبط ببحث التجري، ولكنه قد وقع الخلاف في فهم مقصوده..

في الابتداء نذكر ما حُمل عليه كلام الفصول ووقع محلاً للإشكال:

ورد هناك في كلام الفصول ما يدل على انطباق التجري والمعصية على شيء، فمع انطباقهما عليه هل يستحق عقابين على نحو الاستقلال أن يحصل التداخل فيستحق عقاباً مؤكداً؟ هذا البيان بدأ وقع محلاً للإشكال، وهذا الإشكال وإن ذكره الميرزا النائيني المتأخر عن صاحب الكفاية إلا أن المحقق الاشتياني الذي هو من تلامذة الشيخ الأعظم والمتقدم عند الشيخ على الأخوند أشار إلى إشكال الميرزا بعنوان التوهم،

فيكون هذا الإشكال معروفاً في زمن صاحب الكفاية، وحاصل الإشكال:

أن موضوع البحث الذي ذكره في الفصول غير قابل للتعلل، فلم نفهم معنى اجتماع المعصية الحقيقية مع التجري، فإن المعصية الحقيقية كما تقدم تتقوم بمطابقة للقطع للواقع، التجري يتقوم بعدم المطابقة، فكيف تجتمع المطابقة وعدمها في شيء واحد، فهو مستحيل..

وعليه فلا نتعلل ما ذكره في الفصول من اجتماع المعصية مع التجري حتى نبحت بعد ذلك عن تداخل العقابين أو عدم تداخلهما..

ولذا وُجِدَت محاولات متعددة لدفع هذه المشكلة..  
منها تصوير إمكان اجتماع مع اختلاف الجهة، مثلوا لذلك بما لو قطع المكلف بخرمية سائل فشربه فتبين أنه خل مغصوب، فمن جهة الخمرية يعتبر متجرباً ومن جهة الغصبية يعتبر عاصياً..

طبعاً لا بد من بناء هذا المثال على نظرية في العلم الإجمالي وهو أن وصول جنس التكليف كافٍ في تنجز نوعه، ولولا ذلك لما تحققت المعصية في المثال، فإن الغصبية لم تكن معلومة فلا يعاقب عليها، أما لو قلنا أنه لكونه عالماً بالخرمية فقد تنجز عليه طبيعي النهي وجنس النهي وتنجز الجنس كافٍ في المؤاخظة والعقوبة..

لكن الماتن رحمة الله عليه أعرض عن كل ذلك وصب البحث على الحكم، وتخصيص البحث بالبحث الحكمي يكشف عن أن البحث الموضوعي مفروغ عن إمكانه، والحق معه لأنه إذا رجعنا إلى كلام صاحب الفصول في التنبيه الرابع من مقدمة

الواجب لوجدنا أن مراده لا ينطبق على ما حملوا عليه الكلام في التوهم المتقدم..

### توضيح المطلب:

أن كلام الفصول ناظر إلى المثال التالي: لو أن مكلفاً قبل مجيء الوقت فوت عليه المقدمة، مثلاً لو أراق المكلف الماء قبل زوال الشمس وكان قاصداً لترك الصلاة، ثم بعد دخول الوقت صار فاقداً للمقدمة، فيؤدي تركه للمقدمة إلى ترك الواجب وذو المقدمة، وهذا معصية حقيقية، وإن كان عند إراقته للماء يعد متجربياً لكونه لم يخالف الواقع بعد، فهذا هو مراد الفصول من الاجتماع وهذا بمكان من الإمكان..

بعد تصوير الموضوع، نرجع إلى ما ذكره من استحقاق عقابين متداخلين..

المصنف يلاحظ عليه أولاً: أن المدار في استحقاق العقوبة وعدمها على ما يستقر عليه الشيء، وفيما نحن فيه استقر على المعصية وفي المعصية الواحدة لا يوجد إلا هتك واحد، وسبب الاستحقاق فيما تقدم ه الهتك والتجاوز والاعتداء على حدود المولى كما يستفاد من قوله تعالى: (تلك حدود الله فلا تعتدوها)، فإذا كان الأمر كذلك فلا موضوع للتداخل وعدمه..

ثانياً: أنه لو تنزلنا وقلنا أنه في الفرض المزبور يستحق عقابين فلا وجه للقول بالتداخل، لأن العقابين ينشآن من تعدد الهتك وفي صورة تعدد العلة لابد أن يتعدد المعلول، فلا بد من القول بأنه يعاقب عقابين ولا وجه للتداخل فيهما..

في ختام البحث يذكر الماتن رحمة الله عليه منشأً لتوهم صاحب الفصول..

منشأ التوهم أن صاحب الفصول استعاناً بالإجماع والأمر كذلك في المثال المذكور قطع بأن المكلف لا يستحق إلا عقاباً واحداً، فمن وحدة العقاب استكشف التداخل، وإلا لو لم نقل بالتداخل لما كان العقاب واحداً..

لكنه خفي عليه أن وحدة الأثر تكشف كشفاً إنياً عن وحدة المؤثر، وأن العقاب الواحد معلول لهتك واحد، فلا موضوع للتداخل..

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالأمر الثاني..

### الأمر الثالث:

ص ٢٦٣، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: إنه عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب..)

هذا الأمر معقود للبحث عن قيام الأمارات والأصول العملية مقام القطع، وذكرنا في بداية مبحث القطع أن هذا البحث وإن كان داخلاً في مسائل علم الأصول لكنه من شؤون الأمارات والأصول لا من شؤون القطع، وعليه فالشيء المرتبط بمبحث القطع ارتباطاً وثيقاً هو البحث عن المبدأ التصوري للمسألة، فإنه عندما يقال: الأمانة تقوم مقام القطع لا بد من معرفة أقسام القطع وتقسيم القطع من المبادئ التصورية لمسألة قيام الأمارات مقام القطع، لكن جمعاً لكل ما يرتبط بالمسألة في مقام واحد قام المصنف ودمج بين المبدأ التصوري وبين المسألة في هذا الأمر الثالث..

إذا اتضح ذلك، نشرع في المبدأ التصوري.. فاعلم أن القطع تارة يتعلق بموضوع ذي حكم، وأخرى يتعلق بالحكم نفسه، توضيح ذلك:

أنك عرفت سابقاً أن القطع من الصفات النفسانية ذات التعلق، والمتعلق وإن كان لا ينحصر بالحكم وبموضوع ذي حكم، لكنه لما كنا نبحث هنا عن القطع الذي يكون حجة والذي في صورة الإصابة يكون منجزاً وفي صورة الخطأ يكون موجباً لاستحقاق العقاب خصصنا حينئذ متعلق القطع بالحكم وبموضوع ذي حكم..

أما إذا كان القطع متعلقاً بموضوع ذي حكم فهذا القطع لا يقبل الإنقسام بل هو ينحصر بالقطع الطريقي، لأن القطع المتعلق بالموضوع لا يكون مولداً للموضوع بل مجرد كاشف عن الموضوع..

أما القطع المتعلق بالحكم فهذا له حالتان: الحالة الأولى: أن يكون كالقطع المتعلق بالموضوع ليس دوره إلا الكشف عن متعلقه، وهذا ما يسمى في الإصطلاح بالقطع الطريقي..

الحالة الثانية: أن يتعلق بالحكم لكن يكون دخيلاً في توليد حكم لكونه قد أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم، وهذا ما يُسمى بالقطع الموضوعي..

فلو حرم الشارع شرب الخمر وقطع المكلف بذلك فهذا القطع يكون طريقاً للحرمة المجعولة من قبل المولى ومجرد كاشف عنها، وهذا القطع الكاشف تترتب عليه الآثار من التنجيز والتعذير واستحقاق المتجري للعقوبة في صورة عدم الإصابة..

وأما الحالة الثانية فتسمى بالقطع الموضوعي ومثاله ما يستفاد من قوله عليه السلام مشيراً إلى الشمس (على مثل هذا فاشهد) حيث يلاحظ أن العلم بالمشهود قد أخذ في موضوع جواز الشهادة، وهذا ما يسمى بالقطع الموضوعي..

**درس ٢٨٩:**

ذكر الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أن القطع بحسب لسان الدليل تارة يؤخذ على وجه الطريقية، وأخرى يؤخذ على وجه الموضوعية، ويُستفاد من مجموع كلماته أن الفرق بين هذين القسمين يكمن في جهات..

**الجهة الأولى:** وهو فارق ثبوتي ماهوي فإن ماهية القطع الطريقي تختلف عن ماهية القطع الموضوعي.. فالقطع الطريقي هو القطع الذي يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي أو عن موضوع بحكم شرعي..

بينما القطع الموضوعي هو ذلك القطع الذي يؤخذ في موضوع حكم شرعي آخر، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت عليك الصدقة) فإن القطع بلحاظ وجوب الصلاة هو قطع طريقي ولكنه بلحاظ وجوب الصدقة هو قطع موضوعي، لأنه أخذ في موضوعه، وبما أن وزان الموضوع إلى الحكم الشرعي كوزان العلة إلى المعلول صح أن يقال: إن القطع الموضوعي يكون مولداً للحكم الشرعي..

**الجهة الثانية:** جهة إثباتية ترتبط بلسان الخطاب، فإن القطع الموضوعي يستكشف أخذه في الموضوع من خلال لسان الدليل والخطاب..

بخلاف القطع الطريقي فإنه لما كان مجرد طريق ومرآة إلى متعلقه فلا يحتاج إلى أخذ بل الأخذ يكون منافياً لمرآيته، لأن المرآية تقتضي إغفال المرآة والأخذ يقتضي عدم إغفال المأخوذ..

**الجهة الثالثة:** الاختلاف بلحاظ الآثار، فإن القطع الطريقي تترتب عليه الحجية والتنجز والتعذير..

بخلاف القطع الموضوعي فإن من قطع بحكم شرعي يكون هذا القطع منجزاً للحكم ومدخلاً له في العهدة، بينما في المثال المتقدم للقطع الموضوعي الذي ينجز وجوب دفع الصدقة ليس هو مجرد القطع بوجوب الصلاة بل القطع بوجود هكذا دليل أخذ في موضوع وجوب الصدقة القطع بوجوب الصلاة، والقطع بهكذا دليل من مصاديق القطع الطريقي..

الجهة الرابعة: أن القطع الطريقي يثبت له الأثر مطلقاً ولا يمكن للشارع أن يتصرف به وقد تقدم أن الحجية من اللوازم الذاتية لذات القطع بالحكم بلا فرق بين المصيب منه وغير المصيب، ولذا كان المتجري مستحقاً للعقاب، وبلا فرق بين مناشيء حصول القطع..

بخلاف القطع الموضوعي إذ ما دام معتمداً على أخذه في الموضوع فلاأخذ وهو المولى أن يأخذ في موضوع حكمه بعض أفراد القطع دون بعض، فيستطيع المولى أن يقول: إذا قطعت بوجوب الصلاة على طريق القرآن..

الجهة الخامسة: أن القطع الموضوعي يقع وسطاً في قياس الاستنباط، بينما القطع الطريقي ليس كذلك، وهذه الجهة في غاية الأهمية..

فلا يصح أن يقال: (هذا مقطوع الخمرية، وكل مقطوع الخمرية حرام) وذلك لأنه في القطع الطريقي الحكم الشرعي يترتب على واقع الموضوع لا على القطع بالموضوع فتكون الكبرى حينئذ كاذبة، بخلاف ما لو أخذ القطع في الموضوع فإن الكبرى لا تكون كاذبة، ففي موارد القطع الطريقي القياس الصحيح أن يقال: (هذا خمر، وكل خمر حرام)..

بينما في القطع الموضوعي لَمَّا كان الحكم متولداً من القطع فلا بد أن يقع القطع وسطاً، لأن الحد الأوسط كما يصلح أن يكون واسطة في الإثبات يصلح أن يكون واسطة في الثبوت.. وإلى هذه الجهة أشار الشيخ في الرسائل..

الجهة السادسة: نأخذها على نحو الادعاء لنعرف بعد ذلك هل يمكن إثباتها أم لا، وهذه الجهة أيضاً ترتبط بالآثار واللوازم، فيقال:

إن القطع الطريقي يصلح دليل اعتبار الأمارات والأصول للقيام مقامه، بخلاف القطع الموضوعي.. وصدق هذه الجهة وعدم صدقها يختلف باختلاف المباني ويوجد اختلاف بين الشيخ والآخوند وعمدة البحث في هذا الأمر هذه المسألة..

القطع الموضوعي الطريقي والصفتي:  
بعد ذلك قسّم الشيخ **القطع الموضوعي** إلى قسمين، أطلق على الأول: القطع الموضوعي الطريقي، وعلى الثاني: القطع الموضوعي الصفتي.  
وإلى هنا يشترك الآخوند مع الشيخ، ووقع الكلام بينهم في تفسير القطع الموضوعي الطريقي والقطع الموضوعي الصفتي، اختلفوا في تفسير ذلك على أنظار ثلاثة..

النظر الأول: ما يفهم من بعض أعظم تلامذة الشيخ الأعظم أن الشيخ لم يكن بصدد التقسيم، فالشيخ عنده ينقسم القطع إلى قسمين فقط طريقي وموضوعي، ولا يوجد عندنا انقسام للموضوعي إلى طريقي وصفتي، وهذا ما اختاره الميرزا الأشتياني..

وإنما مقصود الشيخ أن يقول: أنه في لسان الخطاب قد يؤخذ القطع في الموضوع لكن من دون أن يكون له موضوعية فهذا بلحاظ إثبات ولسان الدليل هو قطع موضوعي ولكن بلحاظ الواقعي هو قطع طريقي..

وأخرى يؤخذ في لسان الخطاب ويكون كذلك واقعا.. يريد أن يقول: في مرحلة التعبير قد يؤخذ العلم والاحراز واليقين.. ولكن لا تؤخذ في الخطاب واقعا فتكون قطع طريقي، وأخرى تراد واقعا فتكون صفتي..

وجاء على ذلك بقرائن في كلمات الشيخ، وباعتقادي أن القرائن المذكورة قوية ولكن يوجد لها في عبارات الشيخ قرائن معاكسة، فلذا يكون الجزم بأن ما ذكر هو مراد الشيخ في غاية الإشكال..

النظر الثاني: ما اختاره مؤسس حوزة قم الشيخ عبدالكريم الحائري، وهو المعنى الذي شاع بين العلماء، حاصله: أن الشيخ بصدد التقسيم، والمراد من القطع الموضوعي الطريقي: هو القطع الذي يؤخذ في الموضوع لكن بما هو مصداق للكاشفية والطريقية..

بينما القطع الموضوعي الصفتي: فيتحقق فيما لو أخذ القطع في الموضوع لكن بحده الخاص الذي يتميز به عن سائر الكواشف، أي بما هو كاشف تام..

مرة أقول: (إذا أحرزت الحكم الشرعي عن طريق الاجتهاد والتقليد فاعمل) وجوب العمل أخذ في موضوعه احراز الحكم الشرعي عن طريق الاجتهاد والتقليد، هنا المقصود من الاحراز والقطع من باب المصداق للحجة الكاشفة لا لخصوصية في القطع، وأخرى أقول: (على مثل هذا فاشهد)

لابد أن تكون الشهادة على الرؤية والرؤية تولد لنا قطع بحدده الخاص لا بما هو مصداق عن مطلق الكاشف..

النظر الثالث: ما اختاره الميرزا الإيرواني رحمة الله عليه، وهو يشترك مع النظر الثاني في أن الشيخ كان بصدد التقسيم، ويتفاوت معه في تفسير معنى القسمين، توضيحه: أن القطع له جنس وفصل..

والجنس هو ما به الاشتراك بينه وبين سائر الصفات الموجودة في صقع النفس كالشوق والحب والخوف وما شابه ذلك من الصفات النفسانية..

وله فصل وهو ما به الامتياز عن سائر الصفات فالقطع صفة نفسانية ذات تعلق تكشف عن المتعلق، فقولنا: (صفة نفسانية ذات تعلق) هو الجنس المشترك بينه وبين سائر الصفات النفسانية، وقولنا: (يكشف عن المتعلق) بمثابة الفصل الذي يميز القطع عن سائر الصفات النفسانية..

وعليه فتارة يؤخذ القطع في موضوع الحكم بلحاظ جنسه وهذا ما يسمى بالقطع الموضوعي الصفتي، وأخرى بلحاظ فصله وهذا ما يسمى بالقطع الموضوعي الطريقي..

تمام ما ذكرناه إلى الآن مشترك بين الشيخ وبين الأخوند، غاية الأمر تلك القرائن الموجودة في كلام الشيخ التي ترجح النظر الأول لا توجد في كلام الأخوند..

أما الفرق البارز بين الشيخ وبين الأخوند أن الأخوند قسم القطع الموضوعي بتقسيم آخر لأن القطع الموضوعي بكلا قسميه (الطريقي، والصفتي)، إما أن يكون تمام الموضوع، أو جزء الموضوع..

والمقصود من تمام الموضوع: أن يكون القطع بما هو قد أخذ في الموضوع بدون لحاظ شيء آخر معه..  
والمقصود من جزء الموضوع: أن يكون الموضوع مركباً من القطع والإصابة للواقع، فيكون القطع جزء الموضوع والإصابة الجزء الآخر..  
 وبهذا التفسير يتضح لنا أن الشيخ لا ينكر هذا التقسيم، لما عرفت في جهات الافتراق أن القطع الموضوعي له قابلية أن يُتصرف فيه بأن يعتبر الشارع بعض أفراده في الموضوع كالقطع المصيب مثلاً فيكون القطع جزءاً والإصابة هي الجزء الآخر..

درس ٢٩٠:

ص ٢٦٣، قوله رحمه الله: (ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتمدة -بدليل حجيتها واعتبارها- مقام هذا القسم..)

بعد أن اتضح لدينا التقسيمات المتعددة التي ذكرها المصنف رحمة الله عليه للقطع، شرع لبيان المطلب الأساسي في هذا الأمر الثالث، ويرتبط بقيام الأمارات والأصول مقام القطع بأقسامه المختلفة..

### المطلب الأول: في بيان المراد من القيام..

هناك عدة احتمالات..

**الاحتمال الأول:** تارة يقصد من قيام الأمارات مقام القطع هو أن الأمانة تكون دليلاً عند فقد القطع، وعليه حمل كلام الشيخ الأعظم بناء على بعض نسخ الرسائل، أعني تلك النسخة الخالية عن كلمة (بعض) فقال قيام الأمارات مقام القطع..

وهذا مما لا إشكال فيه عند من يعتبر الظنون سواء كان اعتبارها بالدليل الخاص، أم كان اعتبارها بمقدمات الانسداد.. أما على تقدير كون الاعتبار بمقدمات الانسداد فباعتبار أن إحدى مقدمات الانسداد هو انسداد باب العلم وعليه فتصل النوبة إلى حجية الظن على تقدير عدم القطع، سواء كنا نقول بأن نتيجة مقدمات الانسداد هي الحكومة أم الكشف، على كل تقدير حجية الظن الانسدادية إنما هو على فرض فقد القطع..

أما لو كانت حجية الظن بالدليل الخاص، فصحيح أن الدليل الخاص لا يتوقف على انسداد باب العلم، لكن لو قام خبر الثقة على شيء وفي مقابله كان من قام عنده قاطعاً، فلا يخلو، إما أن يكون قطعه مطابقاً لمؤدى الخبر وإما مخالفاً، على تقدير المخالفة لا يكون الخبر الظني حجة، أن حجية الخبر من الأحكام الظاهرية المأخوذ في موضوعها الشك والجعل، ولو تنزلنا وقلنا: بأن حجية الخبر ليست من سنخ الأحكام الظاهرية مع ذلك لا يكون الخبر حجة مع وجود القطع بالخلاف تمسكاً بالمناط المستفاد من التعليل في ذيل آية النبأ لأن الذيل يقول: يجب التبين لكي لا نقع في إصابة القوم بالجهالة..، فإذا كان الخبر المشكوك المطابقة يجب فيه التبين فالخبر المقطوع عدم مطابقته من باب أولى يجب رده والتوقف فيه..

وأما إن كان مطابقاً فعلى تقدير كون الحجية من الأحكام الظاهرية فلا تصل النوبة إلى التمسك بالخبر، وعلى تقدير عدم الحاجة إلى الطريق الظني بعد فرض القطع بالواقع.. فتحصل أن هذا الاحتمال وهو أن يكون المراد من قيام الأمانة مقام القطع هو أن الأمانة حجة عند فقد القطع مما لا ينبغي الارتياح فيه وأنه لا ينبغي وقوع النزاع فيه.

**الاحتمال الثاني:** في قولنا: (إن الأمانة تقوم مقام القطع) هو القيام بحسب الدليل الخاص، فإنه في بعض الموارد قد يدل الدليل الخاص على القيام، وفي موارد أخرى قد يدل على العدم، وفي موارد ثالثة قد يكون الدليل الخاص مجملاً، لكن هذا مما لا ينبغي أن يقع الكلام فيه في علم الأصول لعدم تعرضه للأدلة الخاصة..

**الاحتمال الثالث:** وهو الصحيح أن يكون المقصود من القيام: أن دليل اعتبار الأمانة أو الأصل هل يقتضي -مع قطع النظر عن القرائن الخاصة- أن ترتب الآثار الثابتة للقطع على الظن والأمانة والأصل، أم لا يقتضي ذلك؟

والمراد من الآثار الثابتة للقطع عمدتها أثران:

الأول: المنجزية والمعدرية، وهذا من آثار القطع الطريقي..  
الثاني: ترتب الحكم الشرعي، وهذا من آثار القطع الموضوعي..

فعندما يقال: (إن دليل اعتبار خبر الثقة يقتضي أن يحل الخبر مكان القطع) يُراد من ذلك أن الخبر يترتب عليه أثر القطع الطريقي من التنجيز والتعذير ويثبت به الحكم الذي أخذ القطع في موضوعه..

فاذاً هذا هو المراد من محل النزاع..

### المطلب الآخر: الأقوال في المسألة..

اتفق الشيخ والأخوند على قيام الإمارات مقام القطع الطريقي، وإنما الخلاف بينهما في القطع الموضوعي..

فالشيخ فصل بين القطع الموضوعي الطريقي وبين القطع الموضوعي الصفتي، فدليل اعتبار الأمانة عنده يصلح لإثبات

قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي دون القطع الموضوعي الصفتي..  
بينما الآخوند نفى صلاحية الدليل لإثبات القيام مقام كلا قسمي القطع الموضوعي..

### المطلب الثالث:

لا إشكال بينهم في أصولية هذا البحث، فإنه وإن ذكر في مباحث القطع والأكثر نصّوا على خروج مبحث القطع عن علم الأصول، لكن ذكره في القطع إنما هو لأجل أن القطع هو المقام مقامه، وإلا فهذا البحث من أحوال دليل اعتبار الأمانة أو الأصل، فحتى لو التزمنا بعدم أصولية القطع فهذا المبحث يبقى من علم الأصول..

إذا اتضح ذلك.. نبدأ بالأمر المشترك..  
الأمر الأول المتفق عليه:

وهو أن دليل اعتبار الطرق والإمارات يفي في قيامها مقام القطع الطريقي، وهذه الفتوى الأصولية أرسلها العلماء إرسال المسلمات خصوصاً الشيخ والآخوند وأكثر من تأخر عنهما من دون أن تقع محلاً للاستدلال فضلاً عن النقض والإبرام..

لكن وقع البحث عند بعض من تأخر عن الشيخ والآخوند في توجيه هذا المسلم، فوقع الخلاف بين الميرزا النائيني والمحقق العراقي في كيفية توجيه ذلك وهو خارج عن محل الكلام، ولكن لتميم الفائدة نذكر وجهاً بسيطاً ينصرف إليه الذهن عند القول بقيام الإمارات مقام القطع الطريقي، وينسجم انسجاماً كبيراً مع المدرسة القائلة بأن المجعول في الإمارات هو الطريقية والعلمية وتتميم الكشف..، تقريب ذلك:

وقع الخلاف بينهم في المجعول في باب الأمارات على أقول  
ثلاثة رئيسية:

الأول: أن المجعول هو الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية، ونسب ذلك إلى صاحب الكفاية، وسوف يأتي التشكيك في هذه النسبة..

الثاني: أن المجعول في باب الأمارات هو العلمية والكاشفية وتتميم الكشف، ويستفاد هذا القول من بعض كلمات الشيخ في الرسائل والآخوند في الحاشية بل وفي الكفاية..

الثالث: أن المجعول في باب الأمارات هو المؤدى والحكم المماثل، فإذا كان المؤدى إخبار عن الوجوب فمعنى (صدق الثقة) أن الشارع جعل وجوباً ظاهرياً موافقاً ومماثلاً لما أخبر عنه الثقة..

فإن أخذنا بالقول الأول فالمسألة في غاية الوضوح، لما عرفت في تحرير محل النزاع أن معنى القيام هو ترتيب الأثر بدليل الاعتبار والأثر الثابت للقطع الطريقي هو التنجيز والتعذير، فإذا كان الشارع قد اعتبر في الأمانة التنجيز والتعذير فقد ترتب الأثر ولا تبقى حالة منتظرة..

وإن أخذنا بالمبنى الثاني فأيضاً يترتب الأثر لكن لا بالمباشرة كما في المبنى الأول، لأن المجعول ابتداءً في المبنى الأول هو الأثر نفسه، بينما المجعول ابتداءً في المبنى الثاني هو موضوع الأثر لأن التنجيز والتعذير ثابت للكاشف التام فإذا كان دليل الاعتبار يتم الكشف ويلغي احتمال الخلاف فيتحقق الموضوع للأثر، والأثر تابع لموضوعه..

أما لو اخترنا المبنى الثالث وهو جعل المؤدى والحكم المماثل فالأمر ليس بهذه المثابة من الوضوح كما هو الحال في المبنيين السابقين، لكن لما كان الشارع في مورد الأمارات قد جعل حكماً ظاهرياً مماثلاً لما أخبر عنه الثقة فهذا الحكم الظاهري

إن لم يدخل في العهدة يكون جعله لغواً، لأن الوجوب مثلاً واقعياً كان أم ظاهرياً يُنشأ ويُجعل لغرض إيجاد الداعي في قلب العبد فإذا لم يكن هذا الجعل مدخلاً للحكم في العهدة لما كان جعل الحكم بداعي إيجاد الداعي وهو خلف..  
فإذا ثبت على جميع المباني أن دليل اعتبار الأمانة يفيد لإثبات قيامها مقام القطع الطريقي..

### الأمر الثاني المتفق عليه.. بين الشيخ والأخوند..

هو عدم صلاحية دليل اعتبار الأمانة لقيامها مقام القطع الموضوعي الصفتي..

استدل له المصنف رحمة الله عليه أن اعتبار الأمانة وجعل الحجية لها بأي معنى من المعاني فسرت وعلى أي معنى من المباني الثلاثة حملت..، على كل تقدير دليل اعتبار الأمانة يرتب الأثر الثابت للقطع بما هو حجة لا الأثر الثابت للقطع بما هو صفة وموضوع، توضيح ذلك:

أن للقطع نوعين من الآثار..

النوع الأول: الآثار التكوينية، ككونه حجة منجزاً ومعدراً..

النوع الثاني: الآثار الجعلية، كأخذه في موضوع حكم..

أما النوع الأول فلا يثبت إلا للقطع الطريقي وقد عرفت قيام الإمارات مقام القطع الطريقي، أما النوع الثاني فثبوتاً يمكن للشارع أن يوسع موضوع حكمه كما يمكن له أن يضيقه، فإذا كان التوسعة والتضييق ممكنة ثبوتاً فمقام الإثبات لا يقتضي أحدهما إلا بتنزيل خاص وبدليل خاص، ومجرد اعتبار الظن لا يأخذ الظن الأثر الجعلي والتشريعي الثابت للقطع الموضوعي..

هذا تمام الكلام في الأمور المشتركة..

أما الأمر المختلف فيه.. بين الشيخ والآخوند..  
فيرتبط بقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي،  
فالآخوند اختار العدم، والشيخ اختار القيام..  
أما دليل الآخوند على العدم فهو عين الدليل المتقدم، لأن ترتب  
الحكم على موضوع معين من الآثار الشرعية وهذا تابع لدليل  
جعله، فيحتاج التوسعة على الغير إلى وجود دليل خاص يدل  
على التنزيل بلحاظ ذلك الأثر الجعلي ولا يكفي الدليل العام..

درس ٢٩٢٥:

ص ٢٦٤، قوله رحمه الله: (وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال  
على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع..)  
كان الكلام في قيام الأمارات مقام القطع بأقسامه، واختار  
المصنف رحمة الله عليه أن الأمارات بمقتضى دليل اعتبارها  
تقوم مقام القطع الطريقي ولا تقوم مقام القطع الموضوعي  
بقسميه، وكانت طريقته في إثبات المدعى هو إخراج القطع  
الموضوعي الصفتي عن مورد قيام الأمارات بالدليل ثم عطف  
عليه القطع الموضوعي الطريقي..  
وفي مقابل ذلك تكمن نقطة الافتراق بين الآخوند وأستاذه في  
قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي فاختار الشيخ  
القيام دون الآخوند..

وذكر المصنف رحمة الله عليه دليل الشيخ بعنوان توهم،  
حاصل هذا الدليل الذي ذكره الشيخ:

أن دليل اعتبار الإمارات لما كان يلغي احتمال الخلاف ويلقي الكاشفية الظنية لخلاف مضمونه، فهذا يعني أن دليل الاعتبار ينزل الظن في موارد الإمارات منزلة القطع، فإذا كان عندنا دليل يدل على التنزيل فيمكن لنا أن نتمسك بإطلاق دليل التنزيل لإثبات أن تنزيل الظن منزلة القطع بلحاظ جميع الآثار التكوينية من المنجزية والمعذرية والتشريعية من الوقوع في موضوع حكم شرعي، فمقتضى الاطلاق في دليل التنزيل أن الظن بمنزلة القطع بلحاظ الحجية والكاشفية وأنه بمنزلة القطع بلحاظ موضوعيته للحكم الشرعي..

فإذا صح التمسك بإطلاق دليل التنزيل يثبت حينئذ أن الظن بدليل اعتباره الدال على التنزيل المذكور يصلح للقيام مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعي الطريقي.. هذا ما ذكره الشيخ لإثبات قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي..

الأخوند رحمة الله عليه يدفع هذا الدليل بوجهين:  
**الوجه الأول** - وهو الثاني في العبارة-: على تقدير تسليم هذا الدليل فيجب أن نلتزم بأن الإمارات الظنية تقوم مقام القطع الموضوعي بكلا قسميه (الطريقي، والصفتي)، هنا نحتاج إلى بيان نكنتين:

الأولى: في وجه الملازمة.

الثانية: في نوعية هذا الإشكال.

أما النقطة الأولى: فالملازمة واضحة لأن الدليل المتقدم لم يركز في على طريقية القطع الموضوعي ليختص به، وإنما ركز على إطلاق دليل التنزيل ومقتضى الإطلاق في دليل التنزيل أن يرتب على الظن الآثار التكوينية والآثار التشريعية، وبترتيب الآثار التكوينية يصبح الظن كالقطع في الحجية

والكاشفية، وبترتيب الآثار التشريعية يصبح الظن كالقطع في كونه يقع موضوعاً للحكم الشرعي، وكون هذا الموضوع قد أخذ على وجه الطريقية أم الصفية لا نظر إليه في الدليل المتقدم..

وأما النكتة الثانية: هذا الإشكال يرجع في الحقيقة إلى إشكال نقضي، والضابطة في الإشكالات النقضية والتي كثيراً ما يُعبر عنها بأن الدليل أعم من المدعى، الضابط في هذا النوع من الإشكالات أنها ترجع إلى عدم كلية الكبرى، فإنه عندما ينقض على من يدعي شيئاً بواسطة صغرى وكبرى فمرجع ذلك إلى أن هذه الكبرى لكي تتوافق مع مدعاك يجب أن تكون جزئية لا تشمل مورد النقض، والحال أنه لا إنتاج من كبرى جزئية.. وفيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل، فإن الكبرى الواردة في دليل الشيخ هو إطلاق دليل التنزيل المقتضي للتعميم على القطع الموضوعي، وإذا أردنا أن نستثني مورد النقض وهو القطع الموضوعي الصفية لأصبحت الكبرى جزئية، فهذا الدليل يرجع إلى إشكال نقضي على المصنف..

الوجه الثاني: حاصله: يتم بالتدرج في أمور..

الأمر الأول: أن الشيخ يلتزم بقيام الإمارات مقام القطع الطريقي المحض ومقام القطع الموضوعي الطريقي، فإن هذا هو مبنى الشيخ..

الأمر الثاني: أن الفرق بين القطع المأخوذ في الموضوع والقطع الطريقي المحض هو أن النظر إلى القطع في موارد القطع الطريقي نظر مرآتي وآلي، لأن القاطع في القطع الطريقي لا يرى إلا المقطوع ويغفل عن القطع، ففي القطع الطريقي يكون النظر إلى المقطوع استقلالياً وإلى القطع آلياً..

بينما في القطع الموضوعي وإن كان طريقياً فإن النظر إليه استقلاليٌ واسمي لا آلي وحرفي، لأنه بحسب الفرض موضوع للحكم الشرعي..

الأمر الثالث: المفروض أننا بدليل واحد نريد أن نثبت قيام الأمانة مقام القطع الطريقي وقيامها مقام القطع الموضوعي، وذلك لما عرفت في تحرير محل النزاع أن الكلام عن دليل الاعتبار وليس عن أدلة خاصة، والتعدد إنما يكون في الأدلة الخاصة، أما دليل الاعتبار فهو واحد..

الأمر الرابع: أنه إذا كان الدليل واحداً فإذا أردنا أن نستفيد منه قيام الأمانة مقام القطع الطريقي والموضوعي معاً فلازم ذلك أن نجمع في دليل الاعتبار الواحد بين اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، إذ بلحاظ التنزيل منزلة القطع الطريقي يكون نظر المنزل إلى القطع آلياً، وبلحاظ التنزيل منزلة القطع الموضوعي يكون النظر إلى القطع استقلالياً، ولا يمكن في دليل واحد أن نجمع بين اللحاظين..

إن قلت: إذا كان الأمر كذلك فعليك أيها المصنف أن تلتزم بإجمال دليل الاعتبار، وإذا كان دليل الاعتبار مجملاً فلا يمكن أن تتمسك به لإثبات قيامه مقام القطع الطريقي..

والوجه في هذه الملازمة أن دليل الاعتبار ليس له قدرة إلا على التنزيل منزلة أحد القطعين إما الطريقي وإما الموضوعي، وحينئذ إذا لم تكن قرينة في البين على أحد التنزيلين فلا يمكن التمسك بدليل الاعتبار، فبيطل مبنائك من قيام الأمانة مقام القطع الطريقي..

قلت: أنه يوجب في البين قرينة وسوف يأتي تفصيلها بحوله تعالى في بحث الاستصحاب، وهو أن القطع الموضوعي خلاف المتعارف فالمتعارف في القطع أن يكون القطع مغفولاً

عنه، فهذا المتعارف يقتضي حمل دليل التنزيل على القطع الطريقي، وعليه فما يحتاج إلى قرينة هو اللحاظ الاستقلالي لا اللحاظ الآلي، فمع عدم القرينة على اللحاظ الاستقلالي يحمل الدليل على اللحاظ الآلي..

درس ٢٩٣:

ص ٢٦٥، قوله رحمه الله: (وأما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها -أيضاً- غير الاستصحاب؛ لوضوح أن المراد..)

يقع الكلام في المقام الثاني: في قيام الأصول العملية مقام القطع بأقسامه..

ما يختاره الماتن رحمة الله عليه هو أن جميع الأصول العملية باستثناء الاستصحاب لا تقوم مقام القطع بأقسامه، أما الاستصحاب فهو يقوم مقام القطع الطريقي لا غير، فهنا ثلاث دعاوي..

الدعوى الأولى: عدم قيام شيء من الأصول العملية مقام القطع بأقسامه..

وهذه الدعوى يستدل عليها المصنف رحمة الله عليه بأنه قد تقدم في تحرير محل النزاع أن المراد من القيام عبارة عن أن يقوم الشيء بدليل اعتباره مقام القطع بلحاظ آثاره من التنجيز والتعذير وما شابه ذلك، ونحن إذا رجعنا إلى مدارك الأصول العملية وجدناها أنها عبارة عن الوظائف المقررة في حق الجاهل والفاقد للمنجز، فكيف تقوم مقام القطع في التنجيز؟! وبعبارة أخرى إن الأصول العملية متقومة موضوعاً بفقد المنجز، فكيف تقوم مقام المفقود في التنجيز!؟

وهذا الأمر لم يجري في الإمارات لأن الإمارات عبارة عن أدلة على الحكم الشرعي لا أنها وظائف مقررة للجاهل بالحكم الشرعي..

فتحصل أن دعوى القيام مقام القطع والعلم لا ينسجم مع كون موضوع الأصول هو الجهل وفقد المنجز..

إن قلت: أن هذا الكلام يتم في مثل البراءة العقلية والشرعية ولكنه لا يتم في مثل أصالة الاحتياط، فإن أصالة الاحتياط في موارد جريانها تنجز التكليف المشتبه على المكلف وتنجزها للتكليف المشتبه على المكلف يعني أنها أخذت دور القطع في عملية التنجز، فمثلاً المكلف الذي يعلم بحكم إلزامي يدور بين الجمعة والظهر فإن أصالة الاشتغال تقتضي تنجز التكليف على المكلف، وكذلك الحال في الشبهات البدوية عند من يقول بأصالة الاحتياط فيها..

قلت: تارة يكون مقصود المستشكل هو أصالة الاحتياط العقلية، وأخرى يكون مقصوده أصالة الاحتياط الشرعية..

فإن كان المقصود الأول فمعنى أصالة الاحتياط العقلي أن العقل لإدراكه لتنجز التكليف المشتبه وأنه يصح العقوبة على مخالفته ثبت الاحتياط، ففي أصالة الاحتياط العقل حكم بالتنجز لا أن الاحتياط شيء يقوم مقام القطع في التنجز واستحقاق العقوبة..

وكمثال على ذلك: أصالة الاحتياط في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فإن العقل يحكم بلزوم الإتيان بالطرفين الذي هو عبارة عن الاحتياط لأن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي ينجز التكليف ويدخله في العهدة، وهذا تنجز للعلم بحكم العقل لا أن العقل حكم بوجود شيء يقوم مقام القطع في التنجز..

وكذلك الحال لو قلنا بأن العقل يحكم بالاحتياط من باب إدراكه لأصالة الحظر، فإن العقل أدرك التنجز لا أن هناك شيئاً قام مقام القطع في التنجز..

فالأشكال لا يجري في الاحتياط العقلي..

أما لو كان مقصد المستشكل الاحتياط النقلي فنسلم بالإشكال، لأن المراد من الاحتياط النقلي أن الشارع ألزم المكلف بالاحتياط وإلزام المكلف بالاحتياط والجمع بين المحتملات يوجب التنجز وصحة المؤاخذه والعقوبة، فالاحتياط الملزم به من قبل الشارع أثره التنجز والاستحقاق وهذا من الآثار التي كانت ثابتة للقطع، فيصح القول بأن أصالة الاحتياط تقوم مقام القطع..

لكن مع ذلك نستطيع أن نرفع الأشكال بطريقة مبنائية، فإن الاحتياط المدعى جعل الإلزام به من قبل الشارع لا يخلو، إما أن يكون في الشبهات البدوية، وإما أن يكون في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فإن كان في الأول فلا نقول به لما ثبت في محله أن الصحيح هو جريان أصالة البراءة في الشبهات البدوية، وإن كان الثاني فهو وإن كنا نقول به لكنه ليس بحكم الشارع بل بحكم العقل، فالاحتياط الجاري في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي عقلي..

هذا تمام الكلام في الدعوى الأولى..

**الدعوى الثانية:** في قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي. فإنه للوهلة الأولى قد يقال: إن الاستصحاب كأصالة البراءة لأن الأصول العملية بأجمعها قد أخذ في موضوعها الشك والجهل، وإلا لما كانت أصلاً عملياً، فإذا كان المانع من القيام هو أخذ الجهل والشك في موضوع الأصل فهذا المانع موجود في الاستصحاب..

لكن هناك نكتة في الاستصحاب اقتضت القيام، وهي أنه في الاستصحاب الأدلة الشرعية كصحيحة زرارة الأولى والثانية نزلت المؤدى المشكوك منزلة المتيقن، وهذا عناية إضافية لم تتضمنها سائر الأصول العملية، فإذا كان دليل الاستصحاب ينزل المؤدى المشكوك منزلة المتيقن فيأخذ أثر المتيقن، وثبت سابقاً في محله أن الحجية واستحقاق العقوبة من آثار المتيقن بما هو متيقن وأنه عندما يقال القطع حجة يرجع في الواقع إلى قولنا الحكم الشرعي المقطوع به حجة، ولما نزل منزلة المتيقن والمقطوع به فلا بد أن تترتب عليه الحجية، وبهذا تم الكلام الدعوى الثانية..

**أما الدعوى الثالثة:** وهي أن الاستصحاب لا يقوم مقام القطع الموضوعي بقسميه.  
فقد ظهر حال هذه الدعوى مما ذكرناه في مبحث الإمارات لأن دليل التنزيل لا يمكن أن يكون متكفلاً لتنزيل بلحاظ المؤدى الذي يكون القطع فيه آلياً، وبلحاظ القطع الذي يكون القطع فيه استقلالياً، فتنزيل واحد لا يفي للحاظ الآلي والاستقلالي.. وبهذا تم الكلام في الدعوى الثالثة..

هناك كلام للمصنف رحمة الله عليه ذكره في حاشيته على الرسائل يتضمن توجيهاً لقيام الإمارات والاستصحاب مقام تلقطع الطريقي والموضوعي، توضيح ذلك:  
أن كل دليل يشتمل على مدلولين أحدهما المدلول المطابقي والآخر المدلول الالتزامي، فلو فرض فيما نحن فيه أن دليل اعتبار الأمانة أو الاستصحاب يدل بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وكان لهذا التنزيل مدلولاً التزامياً وهو تنزيل الشك منزلة القطع، لكان حينئذ دليل التنزيل وافياً للحاظ

الآلي والاستقلالي، إذ لم يجمع بين اللحاظين، لأن أحد اللحاظين تكفل به المدلول المطابقي واللحاظ الآخر تكفل به المدلول الالتزامي..

ولتوضيح المطلب نطبق ذلك على مثال: لو قال المولى إذا علمت بالبولية ثبتت النجاسة، فالنجاسة حكم شرعي أخذ في موضوعه العلم بالبولية، ولكي يترتب الحكم الشرعي والأثر الشرعي لابد من إحراز موضوعه بلا فرق بين أن يكون الموضوع بسيطاً أم مركباً..

وإحراز الموضوع له طريقتان، الأولى وجدانية، والثانية تعبدية وجعلية، فإذا قطع المكلف بكون السائل بولاً فيترب الأثر الشرعي لثبوت موضوعه وجداناً، أما لو قامت البيئة على بولية سائل واعتبر المولى بحسب الفرض دليلية البيئة، فدليل اعتبار البيئة يدل بالمطابقة على أن البيئة صارت علماً تعبدياً، وبعد صيرورتها علماً بالجعل والاعتبار يصدق حينئذ أن هذا السائل مقطوع بالبولية غاية الأمر بالتعبد لا بالوجدان كما في صورة القطع..

وترتب الأثر يحصل بلا فرق بين إحراز الموضوع بالوجدان وبين إحرازه بالتعبد، كما في مثال طهارة الملاقى للكر الطاهر، فإذا أحرزنا طهارة الملاقى بالوجدان وكريته بالاستصحاب يترتب الأثر وهو طهارة الملاقى، كذلك الحال فيما نحن فيه..

هذا الجواب الذي ذكره المصنف يعلق عليه بأنه لا يخلو من تكلف وتعسف، فهنا إشكالان، إشكال يرتبط بمقام الثبوت، وإشكال يرتبط بمقام الإثبات..

## درس ٢٩٤:

ذكر تفسير لعبارة المصنف ذكرت في الحواشي..

توضيح المطلب: أن الإشكال في وفاء دليل الاعتبار لقيام الأمانة مقام القطع الطريقي الموضوعي معاً بحاجة إلى أن يتكفل بكلا التنزيلين أي بتنزيل المؤدى منزلة الواقع وبتنزيل المضمون منزلة المقطوع، ودليل الاعتبار بلحاظ التنزيل الأول يلحظ كلُّ من القطع والظن على نحو اللحاظ الآلي، وبلحاظ التنزيل الثاني يلحظ باللحاظ الاستقلالي، ودليل الاعتبار لا يمكن أن يكون متكفلاً لكلا اللحاظين..

ثم إن المصنف رحمة الله عليه استدرك بقوله (نعم لو كان ما بمفهومه جامعاً بين كلا اللحاظين) محل الكلام في هذا الاستدراك، ما نقلت عبارتهم حملوا أن المشكلة في قصور الدليل بمعنى أنه لا يوجد دليل بمفهومه يجمع بين كلا اللحاظين، والحال باعتقادي أن كلام المصنف تعليق على محال وفرض المحال ليس بمحال كما في قوله تعالى (لو كان فيهما آلة إلا الله لفسدتا) والسر في ذلك: أن الجامع بين اللحاظين لا يخلو من حالتين..

الحالة الأولى: أن يكون جامعاً ذاتياً، والجامع الذاتي لا يتصور بين مفهومين بينهما تمام المنافرة، فإن اللحاظ الآلي يقتضي أن يكون القطع به يُنظر، واللحاظ الاستقلالي يقتضي أن يكون القطع فيه يُنظر،

ولا جامع بين كلا النظرتين، لأن النظرة الأولى تقتضي الإلغاء للقطع، والنظرة الثانية تقتضي المحافظة على القطع، ولا جامع ذاتي أي من جنس وفصل بين الإلغاء للشيء والمحافظة على الشيء..

الحالة الثانية: أن يكون الجامع عرضياً، والمقصود من الجامع العرضي هو أن يؤتى بمفهوم عنواني من قبيل العرض العام والعرض الخاص بحيث يكون جامعاً بين اللحاظين.. وهذا أيضاً لا يكون، لأن عرضية العنوان لا تقتضي الجمع بين النقيضين ولذا لا جامع عرضي بين الوجود والعدم، وأما عنوان الشيء فهو مساوق للوجود..

فاذاً لا يمكن أن يوجد في مقام الإثبات جامع بين اللحاظين، والمثال الذي ذكره بعض المحشين هو في الواقع ليس جامعاً، فمثلاً لو اقتضى التعميم في الحجية أن تشمل الأثر الوجودي والأثر العدمي، وجاء الشارع بهذا التعبير (رتب جميع الآثار الوجودية والعدمية) فإن هذا الدليل لا يكون له قابلية ترتيب كلا الأثرين، لأن أدلة جعل الحجية هي في مقام إنشاء تنزيل بحسب فرض البحث وفي التنزيل لابد أن تلحظ المنزل والمنزل عليه، فإذا كان التعميم يقتضي نوعين من اللحاظ فلا يمكن للمنشئ والمعتبر أن يعتبرهما في دليل واحد، وعليه فلا فالمشكلة أبداً ليست إثباتية..

نعم لو تعدد إنشاء الاعتبار وتعدد التنزيل لأمكن ذلك، إذ يمكن بتنزيلين أن نخصص كل تنزيل بلحاظ، فما ذكر في الحواشي يتنافى مع مبنى المصنف سوف يكرر في موارد متعددة في علم الأصول، وذكره في حاشيته على فرائد الأصول عند الاستدلال على البراءة الشرعية بقوله: (لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها).. نرجع إلى أصل البحث..

ص ٢٦٦، قوله رحمه الله: (.. لا يخلو من تكلف بل تعسف.. فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده..) كان البحث في المحاولة التي ذكرها المصنف رحمة الله عليه في حاشيته على الرسائل لتعميم دليل الاعتبار بحيث يصبح

شاملاً للقطع الطريقي وللقطع الموضوعي، وذلك عن طريق التفكيك بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية وتقديم شرح ذلك مفصلاً..

علق المصنف رحمة الله عليه في المتن على هذه المحاولة بأنها فيها تكلف بل تعسف..

أما التكلف فهو ناظر إلى إشكال إثباتي، حاصله: أن الملازمة المدعاة بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل جعل المؤدى منزلة القطع بالواقع تعبداً لا تخلو هذه الملازمة من احتمالات ثلاثة..

إما أن تكون ملازمة عقلية، وإما أن تكون ملازمة شرعية، وإما أن تكون عرفية..

الثاني من هذه الاحتمالات منتفٍ قطعاً، فإن الملازمة الشرعية تقتضي وجود دليل شرعي صادر من الشارع يرتب أحد المتلازمين على الآخر، وهكذا دليل لو كان لما احتجنا إلى التمسك بالوجه المذكور..

أما الملازمة العرفية فباطلة أيضاً، لوضوح أن المراد من العرف هو العرف العام والعرف العام لا يفهم من تنزيل المؤدى منزلة الواقع أنه ينزله منزلة المقطوع تعبداً..

فإذا انتفت الملازمة العرفية والشرعية فتبقى الملازمة العقلية، وهذه على تقدير تسليمها لا يحمل عليها الدليل، لأن المدلول الإلزامي إنما يكون حجة لو كان مدلولاً عرفياً والمفروض أنه ليس كذلك.. هذا هو الإشكال الأول..

وأما التعسف فهو إشارة إلى محذور ثبوتي يرجع إلى لزوم الدور، وتوضيحه في ضمن نقاط:

النقطة لأولى: ذكرنا مراراً أنه في عملية التنزيل لابد من أثر، وذلك لأن المنزل إنما ينزل شيئاً هو في مقام التكوين مغايراً للمنزل عليه، فمع هذه المغايرة التكوينية والماهوية لابد أن يكون غرضه من التنزيل تسرية أحد آثار المنزل للمنزل عليه، كما يقال: (الطواف في البيت صلاة) فإن تنزيل الطواف منزلة الصلاة كان لأجل تسرية أثر من آثار المنزل عليه وهو الصلاة إلى المنزل وهو الطواف وهذا الأثر هو الطهارة مثلاً..

النقطة الثانية: أن المدلول الإلتزامي متأخر رتبة عن المدلول المطابقي، ضرورة أن الدلالة على الخارج الملازم فرع الدلالة على ما وضع له اللفظ، لأن الملازمة تقتضي الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فلو لم يكن للفظ دلالة على الملزوم كيف ننتقل منه إلى لازمه، فثبت أن الدلالة الإلتزامية متأخرة عن الدلالة المطابقية..

النقطة الثالثة: أن الموضوعات المركبة يمكن تصويرها على نحوين:

النحو الأول: أن يكون المثبت لكلا جزئي المركب يثبتهما في عرض واحد، مثلاً: اليد المتنجسة تطهر إذا تحقق موضوع مركب من جزئين، الجزء الأول كرية الماء، والجزء الثاني طهارة الماء، فتارة يثبت كلا الجزئين بالوجدان كما لو كنا على يقين من الطهارة والكرية، وأخرى يثبتان بالتعبد والدليل المثبت لهما هو الاستصحاب فإن هذا الماء كانت حالته السابقة الطهارة والكرية فإذا شكنا فيهما نستصحب بقائهما، وفي حالة التعبد فإن الدليل الذي يثبتهما يثبتهما معاً وفي عرض واحد، وقد يثبت أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالتعبد..

النحو الثاني: أن يثبت كلا جزئي الموضوع على وجه الطولية كما لو كان الدليل مثبتاً لأحد الجزئين بالمطابقة وللجزء الآخر بالإلتزام..

إذا اتضحت هذه النقاط، نقول:

إن هذه الحالة الثانية دورية فإنك بعد أن عرفت أن دليل التنزيل يتوقف على ثبوت أثر، فهو متأخر عن وجود الأثر في مقام التصور، ولكن الأثر في مقام التحقق متأخر عن دليل التنزيل، فإذا كان الدليل بمدلوله المطابقي مثبتاً لأحد الجزئين فلا يترتب الأثر لأن المفروض أن الأثر أثر لكلا الجزئين، فإذا لم يثبت له الأثر فلا يصح جعله، والأثر لا يثبت إلا بعد تحقق الجزء الثاني، فيصبح الجزء الثاني متوقفاً عليه، وبما أن دلالة الدليل عليه بالدلالة الإلزامية فيكون متأخراً رتبة، فما كان متوقفاً عليه أصبح متأخراً وموقوفاً على الموقوف عليه..

وما نحن فيه من قبيل هذه الحالة الثانية لأن دليل التنزيل لما كان بحاجة إلى أثر، وهذا الأثر لا يتحقق إلا بعد الجزء الثاني، فيتوقف التنزيل بلحاظ الجزء الأول على الجزء الثاني، والحال أن الجزء الثاني تابع للجزء الأول لكونه مدلولاً إلتزامياً.. تطبيق ذلك أن المولى لو نزل المؤدى منزلة الواقع فهذا لا يكفي في ترتيب الأثر، لأن الأثر بحسب الفرض متوقف على القطع بالمؤدى والقطع بالواقع، فيتوقف ثبوت أثر التنزيل المطابقي على الجزء الثاني والحال أن الجزء الثاني وهو القطع بالواقع تعبداً مدلول إلتزامي يتوقف على الجزء الأول الذي هو المدلول المطابقي، وهذا دور..

نهاية البحث يقول هذا لا يختص بالقطع الموضوعي الطريقي بل يشمل القطع الموضوعي الصفتي، لأنه ما دام قد أخذ بالموضوع فهو يحتاج إلى لحاظ استقلالي، فلا يجتمع مع اللحاظ الآلي..

درس ٢٩٥:

الأمر الرابع:

ص ٢٦٦، قوله رحمه الله: (الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم..)  
 كان الحديث في الأمر السابق عن أقسام القطع وعن قيام الأمارات والأصول مقام القطع بأقسامه، وكان من جملة الأقسام التي ذكرت للقطع الموضوعي، فلا بد في هذا الأمر من تشخيص مدى قابلية القطع لأخذه في موضوع حكم ومدى عدم قابليته..

ويعتبر هذا الأمر من المبادئ المهمة لجملة من المباحث الأصولية يأتي على رأسها قاعدة اشتراك الأحكام الشرعية بين العالم والجاهل، فإن حد مبادئها المهمة هو إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم..

ولعل أول من التفت إلى ذلك هو العلامة في بعض مباحثه الكلامية، حيث إنه -في معرض بحثه عما يسمى بالتصويب المساوق لاختصاص الأحكام بالعالمين بها- ذكر: أن مرجع اختصاص الحكم بالعالم إلى قضية شرطية المقدم فيها هو (العلم بالحكم) والتالي هو (ثبوت الحكم نفسه) وحينئذ رد عليهم بأن هذا مستلزم للدور، ثم شاع هذا البحث في علم الأصول عند الشيخ ومن تأخر عنه..

والمصنف رحمة الله عليه تبعاً للشيخ الأعظم تناول هذا البحث وذكره في مقامين:

المقام الأول: يرتبط بالقطع الموضوعي.

المقام الثاني: يرتبط بالظن الموضوعي، فإن الظن كالقطع في انقسامه إلى طريقي وموضوعي..

وعلى كل حال يوجد صور لأخذ القطع بالموضوع أو الظن..

الصورة الأولى: أن يؤخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم نفسه، ومرجع ذلك إلى قضية شرطية مفادها: (إذا علمت بوجوب الصلاة فتجب عليك بالوجوب ذاته الذي علمت به) وهذا ما يسمى بأخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم..

الصورة الثانية: أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مماثل لما تعلق به العلم كما لو قلنا: (إذا علمت بوجوب الصلاة فتجب عليك بوجوب مماثل لما علمت به)..

الصورة الثالثة: أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد، كما لو قيل: (إذا علمت بوجوب الصلاة تحرم عليك.. أو تباح لك..) لما تقدم في بحث اجتماع الأمر والنهي بأن الأحكام التكيفية متضادة..

الصورة الرابعة: أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مغاير لا مماثل ولا مضاد، كما لو قيل: (إذا علمت بوجوب الجمعة فتصدق)..

ثم إن كل واحد من هذه الصور الأربع يمكن تشقيقه بلحاظ مراتب الحكم الأربع التي يعتقد بها المصنف، فمثلاً في الصورة الأولى تارة نقول: (إذا علمت بالوجوب الفعلي تجب عليك الصلاة بنفس ذلك الوجوب الفعلي)، وأخرى نقول: (إذا علمت بإنشاء الوجوب يصبح الوجوب عليك فعلياً) وهكذا سائر الشقوق.. لترتقي الأقسام بما يتجاوز الثلاثين..

يقع الكلام ابتداءً في صور الاتحاد في المرتبة وهي الصورة الأربعة التي ذكرناه..

لا إشكال بينهم في إمكان الصورة الرابعة لوجود المقتضي وفقدان المانع، أما أن المقتضي موجود فباعتبار أن القضية

الشرعية أمرها بيد المولى فله أن يأخذ في موضوع حكمه ما يشاء، أما أن المانع مفقود فلعدم ترتب محذور على هذا الأخذ لا عقلي ولا شرعي.. إذاً لا إشكال في إمكان الصورة الرابعة..

### أما الصورة الأولى..

فالمعروف بينهم القول بعدم الإمكان، وذلك لوجود محذور لكن هذا المحذور تارة يُعبر عنه بالدور، وأخرى بالخلف، وثالثة باجتماع المتقابلين، وعلى كلِّ فروح المحذور واحدة لأن استحالة الدور نشأت من صيرورة المتقدم متأخراً والشيء الواحد يستحيل أن يكون متقدماً ومتأخراً، فروح الدور الذي به كان مستحيلاً هو اجتماع المتقابلين.. ومن جهة هو خلاف الفرض فما فرضناه متقدماً صار متأخراً..

### أما تصوير هذا المحذور..

لابد أولاً من الالتفات إلى نكتة قد يغفل عنها، وهي أن هذا المحذور على تقدير تماميته لا يمنع عن التعبير بما يستلزمه، ولذا قد تأتي شبهة إلى ذهن المبتديء وهي أنه كيف تقولون بالاستحالة ونحن بإمكاننا أن نقول وبإمكان المولى أن يقول: (إذا علمت بوجوب الصلاة تجب عليك)؟!)

ولكن يخفى على هذا المبتديء أن المحذور لا ربط له بمقام التعبير، وإنما يرتبط بمقام التشريع سواء صيغ هذا التشريع في قالب لفظي أم لم يُصغ، فالمحذور واقعي، والواقعية لا تمنع عن التلفظ بها والحكاية عنها، ولذا كان فرض المحال غير محال، توضيح ذلك:

أن المولى والشارع والمقنن عندما يأخذوا القطع في موضوع حكمه فيكون هذا القطع من جهة موضوعيته للحكم ما فيه

يُنظر، ولكن من جهة كشفه عن المتعلق يكون مما به يُنظر، مع قطع النظر عن التعبير يتم إشكال الدور في ضمن مقدمتين: الأولى: أن العلم بوجوب الصلاة يتوقف على وجوب الصلاة، ضرورة كون العلم من مقولة العرض وكل عرض يتوقف على معروضه، فثبت أن العلم بوجوب الصلاة يتوقف على وجوب الصلاة..

الثانية: أن وجوب الصلاة تتوقف على العلم بالوجوب، ضرورة أن الوجوب حكم والحكم يتوقف على موضوعه، لأن نسبة الحكم إلى الموضوع كنسبة المعلول إلى العلة، فكما أن المعلول يتوقف على علته فالحكم يتوقف على موضوعه.. تحصل أن العلم يتوقف على وجوب الصلاة، ووجوب الصلاة يتوقف على العلم، وهذا دور صريح..

هذا هو الإشكال الذي طرحه المصنف رحمة الله عليه لإثبات بطلان هذه الصورة..

### أما الصورة الثانية..

وهي أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم مضاد، فإن هذه الصورة والصورة الثالثة يترتب عليهما تالٍ فاسد وهو لزوم اجتماع الضدين أو المثليين، بيان الملازمة: أن الوجوب الذي عرض عليه الحكم لو وقع موضوعاً للحرمة مثلاً فيصبح الشيء الواحد واجباً وحراماً، أو يصبح الشيء الواحد معروضاً لوجوبين، اجماع الضدين كاجتماع المثليين في الاستحالة..

وهذان المحذوران ينبغي أن نلتفت إلى أنهما لا يختصان بصورة إصابة العلم، بل يردان حتى في صورة عدم إصابته، غاية الأمر في صورة الإصابة يلزم اجتماع الضدين أو المثليين واقعاً واعتقاداً، بينما في صورة الخطأ يلزم اجتماع الضدين

أو المثليين اعتقاداً لا واقعاً، واجتماعهما اعتقاداً كاجتماعهما واقعاً في الاستحالة ضرورة أن المحال مقطوع العدم وما كان مقطوع العدم فالاعتقاد بوجوده صفرٌ، فكيف فيعتقد به؟!، فثبت إذاً استحالة الصور الثلاث الأولى..

في ختام هذا المقام يشير الماتن رحمة الله عليه إلى أن ما ذكرناه في الاستحالة إنما هو في صورة اتحاد المرتبة بين الحكم الذي أخذ القطع في موضوعه والحكم الآخر الذي تعلق به القطع، أما مع الاختلاف في المرتبة فلا يلزم محذور، فمثلاً لو أخذ العلم بالإنشاء في موضوع الحكم الفعلي لا يلزم محذور الدور لأن العلم يتوقف على الحكم الإنشائي وما يتوقف على العلم هو الحكم الفعلي، فالموقوف عليه غير الموقوف عليه..

أما بالنسبة لمحذور اجتماع الضدين والمثليين فصريح كلام المصنف أنه مع اختلاف المرتبة يرتفع المحذور، فمثلاً لو أنشأ إباحتاً فعلية معلقة على العلم بإنشاء الحرمة فلا يلزم اجتماع الضدين، لأن الأحكام الشرعية وإن كانت متضادة لكن يشترط في القول باستحالة اجتماع الضدين الاتحاد في جهات متعددة منها الاتحاد في المرتبة، فما هو حرام غير ما هو مباح..

درس ٢٩٦:

ص ٢٦٧، قوله رحمه الله: (وأما الظن بالحكم، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون..)

اتضح لدينا أن أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه وفي موضوع حكم مضاد أو مماثل لا يمكن، وإذا أراد الشارع والمقنن أن يتوسل إلى هذا النوع من الأخذ فلا محيص له إلا

عن إيجاد اختلاف في المرتبة بين الحكم الذي تعلق به العلم وبين الحكم الذي أخذ العلم في موضوعه وإلا فيلزم إشكال الدور واجتماع الضدين والمثلين..

المقام الثاني: في أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم مماثل أو مضاد أو الحكم نفسه..

ذكرنا أن الأقسام التي جاءت في القطع تأتي في الظن، ولكن هناك اختلاف جوهري بين القطع والظن مرد هذا الاختلاف إلى أن القطع كاشف تام عن متعلقه بينما الظن كاشف ناقص، من هذا الفرق الماهوي يترتب عليه فرق عملي وهو أن رتبة الحكم الظاهري في القطع لا تكون محفوظة بينما في الظن تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة، إذ للشارع والمقنن أن يجعل في طرف النقص الموجود في الظن حكماً ظاهرياً، لأن موضوع الحكم الظاهري وهو عدم العلم والشك بمعناه الأصولي موجود في موارد الطرق الظنية..

وعلى هذا الأساس تختلف النتيجة بين القطع والظن في الصور الثلاث التي قلنا باستحالتها في القطع، فإنه في الظن تستحيل صورة وتمكن صورتان..

أما الصورة المستحيلة فهي أخذ الظن بالحكم في موضوع الحكم نفسه، كما لو قيل: إذا ظننت بوجوب الجمعة فتجب عليك بالوجوب نفسه، فإن هذا مستحيل في فرض وحدة المرتبة، لأن الدور المتقدم باقٍ هيئة وإن اختلف مادة، واستحالة الدور بهيئته لا بمادته، فالمهم في الدور أن يتوقف الشيء على نفسه سواء كان هذا الشيء عنواناً للعلم والقطع أم كان عنواناً للظن بل والاحتمال، فكلا المقدمتين المذكورتين في تصوير الدور في المقام الأول تجريان هنا..

فنقول: الظن يتوقف على الحكم ضرورة توقف العرض على معروضة، والحكم يتوقف على الظن ضرورة توقف الحكم على موضوعه..

أما صورتان اللتين ذكرنا استحالتهم في المقام الأول فيمكن القول بإمكانهما في المقام الثاني، فلو قال المولى: (إذا ظننت بوجوب الجمعة فتباح عليك) فإنه وإن كان بين الوجوب والإباحة تضاد لما ثبت من أن الأحكام التكليفية متضادة، لكن في مقامنا لا محذور في ذلك، إلا ما يُتصور من شبهة ابن قبا الآتية والحل الذي سوف نذكره في دفع شبهة التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري يجري في المقام، لأنه لما كانت خصوصية الظن تقتضي حفظ مرتبة الحكم الظاهري فيه فحينئذ يمكن للمولى أن يجعل إباحة ظاهرية في مورد الظن بالوجوب الواقعي، بينما هذا الشيء لا مجال له في مورد القطع لعدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهري مع القطع..

وإذا أردنا التدقيق أكثر فإن مرجع هذا الكلام إلى أنه في مورد الظن عند اختلاف الحكم المعروض للظن والحكم الذي أخذ الظن في موضوعه أو عند تماثلهما يرجع ذلك إلى الاختلاف في المرتبة، فإن مرتبة الحكم الذي تعلق به الظن هي مرتبة الحكم الواقعي التي يعرض عليها الجهل تارة والعلم أخرى، بينما الحكم الذي أخذ الظن في موضوعه هي مرتبة الحكم الظاهري..

لا يقال: أنه إذا رجع الأمر إلى اختلاف المرتبة فينبغي أن نقول بإمكان الصور الثلاث، كما كنا نقول بذلك في مورد القطع، حيث ذكرنا في مورد القطع أن أخذ القطع بالحكم في

موضوع الحكم نفسه ممكن مع الاختلاف في المرتبة ولا يرد إشكال الدور، فلما لا نقول بذلك في باب الظن؟  
لأنه يقال: إن المرتبة التي تحدثنا عنها هناك غير المرتبة التي نتحدث عنها هنا، فإن تلك المراتب في المقام الأول هي مراتب للحكم الواقعي الواحد، بينما هنا المقصود من تعدد المرتبة هو التعدد السنخي فإن أحدهما حكم واقعي والآخر حكم ظاهري..  
 وعليه ففي الصورة الأولى لو قلنا إذا ظننت بوجوب الجمعة تجب عليك بالوجوب نفسه، فإن النفسية لا تصدق مع اختلاف السنخ فلا تعدد مرتبة في البين، فلذا قلنا: باستحالة الصورة الأولى دون الصورتين..

المصنف بعد طرحه لهذا المطلب ذكر إشكالين بصورة (إن قلت) وأجاب عنهما:

أما الإشكال الأول حاصله: أنه عندما يقال -مثلاً-: (إذا ظننت بوجوب الجمعة تباح لك) فإن الوجوب الذي تعلق به الظن لا يخلو، إما أن يكون هو الوجوب الفعلي، أو هو الوجوب في مرتبة قبل الفعلية..

فإن كان هو الوجوب الفعلي والإباحة فعلية فقد اجتمع حكمان فعليان متضادان وهذا مستحيل..

وإن كان الحكم الذي تعلق به الظن لم يصل إلى مرحلة الفعلية، فحاله حال أخذ القطع حيث ذكرنا أنه مع اختلاف المرتبة يصح ويمكن، فما ذكر في القطع يجري في الظن طابق النعل النعل، فلا نرى تفاوتاً بين الظن والقطع..

ينبغي أن نلتفت هنا أنه في بياننا للإشكال فرغنا عن فعلية الإباحة، وإنما ذكرنا شقين في الحكم الذي تعلق به الظن لا في الحكم الذي أخذ الظن في موضوعه، والسرف في ذلك أن الحكم

الذي أخذ الظن في موضوعه لابد أن يكون فعلياً لأن فعلية الحكم بفعلية موضوعه، والمفروض أنه حصل لي ظن بوجود الجمعة نشأ من صحيحة زرارة مثلاً فصارت الإباحة فعلية، فعلى تقدير فعلية الحكم الذي تعلق به الظن فاجتمع حكمان فعليان متضادان وهو مستحيل، وعلى تقدير عدم فعليته فهو ممكن، فلا فرق بين القطع والظن..

في مقام الجواب: ينبه المصنف على نكتة سوف يأتي التركيز عليها في المستقبل في موضعين، الأول: وهو الأهم في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، والثاني: في بحث العلم الإجمالي في الأصول العملية، حاصل الكلام: أن الفعلية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الفعلية التقديرية اللولائية، فيقال: للحكم إنه فعلي فيما لو وصل إلى مرحلة لو تعلق به العلم لتتنجز..

القسم الثاني: نوع آخر من الفعلية نشأ هذا التنوع من أهمية الملاك، فقد يكون الملاك بحد من الأهمية لا يرضى المولى بتفويته حتى في صورة جهل العبد، فلا بد حينئذ للمولى إما أن يرفع جهل العبد تكوينياً وإما أن يشرع له الاحتياط، مثلاً في مسألة الفروج والدماء المولى لا يرضى بتفويت الملاك فشرع لنا الاحتياط..

حينئذ يمكن أن يكون الحكم الذي عرض عليه الظن من الفعل القسم الأول (الفعلية اللولائية) فلا ملزم حينئذ لرفع الجهل أو تشريع الاحتياط، فيكون الحكم الفعلي الظاهري في حقه هو أصالة الإباحة، فإن ملاك الحكم لو كان معلقاً على اتفاق حصول العلم لا ملزم للشارع أن يرفع الجهل تكوينياً أو يشرع الاحتياط، فله أن يجعل الفعلية النهائية للحكم الظاهري بالبراءة والإباحة..

فلم يلزم اجتماع حكمين فعليين من سنخ واحد من الفعلية..

درس ٢٩٧: إشكال المحقق الأصفهاني ودفعه.

إشكال المحقق الأصفهاني على الدور..

قبل الشروع في الأمر الخامس نزولاً عند رغبة الإخوة.. صاحب الكفاية رحمة الله عليه بحسب صريح كلامه أنه في الصورة الأولى وهي أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه يلزم منها الدور، وصورنا الدور في ضمن مقدمتين..

الأولى: أن العلم بالحكم يتوقف على الحكم، ضرورة توقف العرض على معروضه.

الثانية: أن الحكم يتوقف على العلم بالحكم، ضرورة توقف الحكم والمحمول على موضوعه.

هذا التصوير البدوي والسادج لإشكال الدور اعترض عليه المحقق الأصفهاني وتبعه على اعتراضه جملة من المحققين منهم الشهيد الصدر، وحاصل الاعتراض:

أن كلا المقدمتين من ناحية الصورة لا إشكال فيهما، إلا أن القياس الذي كانت نتيجته الدور واجتماع المتقابلين يعتمد على مغالطة..

والمغالطات تتنوع مناشئها وأحد أهم مناشئها المغالطة المعتمدة على الاشتراك اللفظي، فإن الحكم الذي يتوقف عليه العلم مغاير للحكم المتوقف على العلم، وإن كان من ناحية اللفظ والصورة واحداً، تقريب ذلك:

أن المعلوم ينقسم إلى قسمين، معلوم بالذات، ومعلوم بالعرض، ويراد من المعلوم بالذات الصورة الذهنية، ومن المعلوم بالعرض ما يكون بإزاء الصورة الذهنية مما موطنه الخارج، فعندما نتصور زيدا فالصورة الذهنية لزيد هي المعلوم بالذات بينما الموجود الخارجي الذي تنطبق عليه الصورة الذهنية هو

المعلوم بالعرض، لكونه قد تعلق به العلم بتوسط الصورة الذهنية..

إذا اتضحت هذه المقدمة، فنرجع إلى مقدمتي الدور.. فالمقدمة الأولى التي مفادها توقف العلم على الحكم الشرعي، هذا وإن كان صحيحاً لكن الحكم الشرعي الذي يتوقف عليه العلم هو الصورة الذهنية لا الحكم الشرعي بالحمل الشايع، برهان ذلك عند المحقق الاصفهاني أن العلم لما كان من الصفات النفسانية ذات التعلق فيحتاج في وجوده إلى متعلق ومتعلقه لا بد أن يكون قائماً في أفق النفس، وإلا للزم إما أن يكون الأمر النفساني - هو العلم - خارجياً، أو يكون الخارجي - الحكم الشرعي بالحمل الشايع - نفسانياً، وهذا انقلاب في الماهية وهو مستحيل كما ثبت في محله..

ينتج ذلك: أن العلم في المقدمة الأولى يتوقف على الصورة الذهنية للحكم الشرعي وهو المسمى بالمعلوم بالذات.. أما الحكم الشرعي المتوقف في المقدمة الثانية على العلم فيقصد منه واقع الحكم الشرعي المسمى بالمعلوم بالعرض، ضرورة أن الذي يتوقف على الموضوع ليس مجرد تصور الحكم والمحمول بل ما كان حكماً ومحمولاً واقعاً وبالحمل الشايع..

فصارت النتيجة: أن العلم يتوقف على الصورة الذهنية للحكم، والحكم الخارجي يتوقف على العلم، فلا دور ولا اجتماع للمتقابلين ولا خلف..

هذا الإشكال وإن كان للوهلة الأولى يرد على ظاهر كلام الكفاية، لكن ينبغي أن نلتفت إلى مسألة في غاية الأهمية وهو: أن هذا السنخ من الإشكال قد أشار إليه صاحب الكفاية في

مبحث التعبدي والتوصلي، فيكون الإشكال عليه به في المقام من باب بضاعتنا ردت إلينا، ولو كان بالفعل وارداً هنا على صاحب الكفاية لكان المصنف قد وقع في التهافت، حيث أورد هذا الإشكال في التعبدي والتوصلي وتبنى هنا ما يرد عليه هذا الإشكال..

هذا الأمر يقتضي التأمل في كلام صاحب الكفاية، البعض حاول أن يدفع هذا الإشكال عن صاحب الكفاية بدعوى أن العلم والقطع الذي يؤخذ في موضوع العلم هو خصوص القطع المصيب لا القطع الأعم من المصيب وغير المصيب، فإذا اختص القطع بالمصيب ارتفع إشكال الاصفهاني، لأنه في القطع المصيب يكون المعلوم بالذات متطابقاً مع المعلوم بالعرض..

فحينئذ بما أن الاصفهاني اعترف في المقدمة الأولى أن العلم يتوقف على المعلوم بالذات، وكان المعلوم بالذات مقتضياً في القطع المصيب لوجود المعلوم بالعرض، فيثبت حينئذ توقف العلم على المعلوم بالعرض، والمفروض في المقدمة الثانية أن المعلوم بالعرض - وهو الحكم الشرعي بالحمل الشايح - يتوقف على العلم، فعاد إشكال الدور..

هذا ما تبناه شيخنا الأستاذ دام ظله (الشيخ الوحيد) في جلسة البيت..

ولكن في هذا الجواب نظر، فإن تخصيص البحث بالقطع المصيب في غير محله وليس هو مقصود العلماء، والشاهد على ذلك أنهم عندما عنونوا هذه المباحث بعنوان القطع لم يخصصوا القطع بالمصيب، فتخصيصه في أحد مباحث القطع بحاجة إلى تنصيب منهم..

ومع قطع النظر عن ذلك فإن تخصيص القطع الموضوعي بالقطع المصيب يترتب عليه عدم الإجزاء بعد انكشاف الواقع، وهذا لم يقولوا به في القطع الموضوعي..

وبعبارة أخرى: أن تصريح علماء الأصول في مبحث أخذ العلم بالحكم في الموضوع بأن المحاذير المذكورة من قبيل الدور والخلف واجتماع المتقابلين أن الضدين أو المثليين، تصريحهم بلزوم ذلك اعتقاداً أو اعتقاداً وواقعاً دليل قطعي على أن الكلام في الأعم من القطع المصيب وغيره..

وعليه فلا بد من سلوك طريق آخر ذكره بعض أعظم تلامذة

الأخوند، وحاصله بتوضيح منا:

يتم عن طريق التدرج في نقاط..

النقطة الأولى: أن العلم من أفعال النفس، وهذا الفعل نسبته إلى النفس نسبة الحلول لا الصدور، ولذا كان العلم هو عين حضور المعلوم عند النفس، العلم يحصل بحلول الصورة في أفق النفس..

وبعبارة أخرى: ذكر الحكماء أن النفس بارتباطها بالخارج بأحد القنوات التي تُسمى بالحواس الظاهرية أو الباطنية ينقدح في أفقها صورة محاكية لذلك الموجود الخارجي التي ارتبطت به بإحدى الحواس، وهذا الانقذاح عبارة عن حلول تلك الصورة في أفق الذهن، وفي ظرف حلولها في أفق الذهن يستحيل أن تنطبق على كثيرين لأنها في ظرف الحلول تكون مشتملة على خصوصيات الموجود الخارجي، ومع اشتمالها على ذلك تتشخص، والتشخص يقتضي الجزئية، والجزئية تمنع عن الانطباق على كثيرين، نعم العقل بقوته الفعالة يجرد تلك الصورة عن مشخصاتها فيكون بهذا المعنى يُعبر عن القيام

بقيام صدور لا قيام حلول، ولذا قيل إن العقل لا يدرك إلا الكليات، أما تلك الصورة مادامت قائمة في ما يسمى عندهم بالحس المشترك فانطباعها فيه يكون من قيام الحلول لا قيام الصدور..

### درس ٢٩٨:

كان الكلام في دفع إشكال المحقق الاصفهاني رحمة الله عليه في ضمن نقاط..

النقطة الأولى: وقع الخلاف بين الحكماء والفلاسفة في تفسير حقيقة العلم، وهل هو من مقولة الكيف، أم الفعل، أم الانفعال، أم الإضافة؟، وعلى أساس ذلك اختلفوا في أن نسبة النفس إلى العلم هل هي نسبة الحلول أم نسبة الصدور؟ المعروف بين القدماء من الحكماء هو أن النسبة نسبة الحلول بلحاظ مرحلة الحس المشترك وهي القوة التي تدرك الجزئيات، لكن بلحاظ مرحلة التجريد والتقشير تكون النسبة نسبة الصدور..

وما عليه المحققون المتأخرون هو أن العلم من ابداعات النفس، فإذا كان إبداعاً من ابداعاتها فنسبتها إليه نسبة الصدور، غاية الأمر هذه النسبة تحتاج إلى واسطة والواسطة في الحواس الظاهرية والباطنية، فالنفس تبدع الصورة العلمية من خلال ارتباطها بالخارج بأحد الحواس في غير القضايا العقلية الصرفة والقضايا الخيالية والوهمية..

النقطة الثانية: أن إبداع النفس للصورة الذهنية وللمعلوم بالذات في غير القضايا العقلية والوهمية لَمَّا كان مرتبطاً بالخارج عن طريق أحد القنوات، فهذا يقتضي أن يكون المعلوم بالذات

حاضراً في الذهن على نحو ما به يُنظر إلى الخارج، بخلافه في القضايا العقلية الصرفة فإن المعلوم بالذات يؤخذ على نحو ما فيه يُنظر لعدم ارتباطه بالخارج..

النقطة الثالثة: أن القضايا الشرعية ليست من قبيل القضايا العقلية الصرفة وليست من قبيل أنياب الأغوال لتتدرج تحت القضايا الوهمية والخيالية، وإنما القضايا الشرعية سنخ قضايا تؤخذ على نحو القضية الحقيقية، ومن مقومات القضية الحقيقية أن يؤخذ الموضوع وتمام القيود المعتبرة فيه على نحو فرض الوجود والوجود المقدر..

فإذا ثبت ذلك يتضح لنا أن الصورة الذهنية والمعلوم الذاتي عن الموضوع وتمام قيوده لما يؤخذ مقدر الوجود في الخارج، فهذا يعني أن المعلوم بالذات يكون على نحو ما به يُنظر إلى الخارج؛ لما ثبت من أن تمام القضايا سوى العقلية يؤخذ المعلوم بالذات بهذا النحو..

وعلى هذا الأساس خلافاً لشيخنا الأستاذ لا نفرق بين القطع المصيب والقطع غير المصيب، لأنه في كلا الحالتين المعلوم بالذات ما به يُنظر، غاية الأمر في المصيب يتحقق المعلوم بالعرض واقعاً واعتقاداً، بينما في القطع غير المصيب يتحقق المعلوم بالعرض اعتقاداً لا واقعاً..

وحينئذ يبقى إشكال الدور؛ لأن المولى إذا قال: (إذا علمت بوجوب الصلاة تجب عليك) فإن الوجوب يتوقف على العلم بالوجوب، ضرورة توقف الحكم على موضوعه، والعلم بالوجوب وإن كان متوقفاً على المعلوم بالذات إلا أن المعلوم بالذات لما أخذ في القضايا الشرعية على نحو ما به يُنظر إلى

الخارج، وعلى كلِّ حال سواء كان القطع مصيباً أن لم يكن فالقاطع يرى وجود المقطوع خارجاً..  
 فحينئذ يتوقف العلم بالوجوب على اعتقاد تحقق المعلوم بالعرض خارجاً، فلم يحصل فرق بين الموقوف عليه والموقوف عليه، فيبقى: إشكال الدور وإشكال الخلف وإشكال اجتماع المتقابلين..  
 النتيجة: إن ما ذكره المحقق الأصفهاني لا يرفع إشكال الدور الذي ذكره الآخوند..

### الأمر الخامس: وجوب الموافقة الالتزامية.

ص ٢٦٨، قوله رحمه الله: (الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع، كما يقتضي موافقته عملاً، يقتضي موافقته التزاماً..)

### يقع الكلام في جهات..

**الجهة الأولى:** ما هو ارتباط هذا البحث بمباحث القطع؟  
 تقدم سابقاً وأثبتنا أن القطع حجة بذاته وأنه يترتب على هذه الحجية وجوب الموافقة عملاً وهذا ما ثبت في المباحث المتقدمة، فوقع الكلام بينهم أن هذه الحجية هل تقتضي وجوب الموافقة والمتابعة عملاً فقط، أم أنها مضافاً إلى ذلك تقتضي وجوب المتابعة التزاماً؟

وبعبارة أخرى: مقتضيات حجية القطع هل تختص بفعل جوارحي، أم أنها تقتضي مضافاً إلى الفعل الجوارحي فعلاً جوارحياً، وهو المعبر عنه بالموافقة الالتزامية؟

فاتضح من خلال ذلك: أن هذا البحث من توابع مقتضيات حجية القطع، فكما أننا بحثنا في مباحث القطع عن وجوب

الموافقة عملاً علينا أن نبحث عن وجوب الموافقة التزاماً، وبهذا تم الكلام في الجهة الأولى..

**الجهة الثانية:** في المراد من وجوب الموافقة الالتزامية. يظهر من الماتن والشيخ الأعظم وجملته ممن تأخر أن المراد من هذا العمل الجواني هو عقد القلب على وفق المقطوع، فمثلاً إذا قطع المكلف بوجوب صلاة الجمعة فمضافاً إلى اقتضاء الحجية لوجوب المتابعة العملية بإتيان صلاة الجمعة كذلك تقتضي الحجية أن نلتزم باطناً وأن نعقد القلب على وجوبها..

غاية الأمر الفرق بين الشيخ ومن تأخر عنه ومنهم الآخوند أن الشيخ لم يعقد لوجوب الموافقة الالتزامية بحثاً مستقلاً وإنما ذكره في ضمن البحث عن العلم الإجمالي، بينما الآخوند وسائر من تأخر عدا الميرزا النائيني عقد لوجوب الموافقة الالتزامية بحثاً مستقلاً..

بعض الأعظم<sup>6</sup> رحمة الله عليه ذكر أنه لا معنى لهذا النزاع، توضيح هذه الدعوى:

أنه عندما نتكلم عن وجوب المتابعة سواء العملية منها أم الالتزامية لابد أن يكون متعلق الوجوب أمراً اختيارياً، أما لو كان وجوده قهرياً أو كان عدمه كذلك فلا معنى للبحث عن وجوبه، فإن الوجوب وإن كان عقلياً لكنه لا يفترق عن الوجوب الشرعي في توقفه على القدرة على متعلقه..

وفي مبحث الموافقة الالتزامية نرى أنها قهرية واعتبر ذلك في المثال الآتي: لو أن شخصاً أقام البرهان على أن زوايا

<sup>6</sup> السيد الخميني رحمة الله عليه.

المثلث تساوي زاويتين قائمتين، فهل يتأتى منه أن يعقد قلبه على خلاف ذلك؟!!

لا يمكن، وإن أمكن فقد ينكر باللسان وهو مؤمن بالجنان.. فإذا كان العقد القلب الذي هو عبارة عن الموافقة الالتزامية أمراً قهرياً للقاطع فلا يصح البحث عن وجوبه..

ص ٢٦٨، قوله رحمه الله: (الحق هو الثاني، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك..)<sup>7</sup>

كان الكلام في الجهة الثانية في المراد من الموافقة الالتزامية، واتضح لدينا أن البعض ذهب إلى عدم صحة النزاع في هذه المسألة باعتبار أن الموافقة الالتزامية من الأمور القهرية التي لا يعرض عليها الوجوب..

البعض حاول أن يجيب عن ذلك تارة بالتمسك بالدليل اللفظي كآية الاستيقان<sup>8</sup> والروايات الواردة في عقد القلب..

وأخرى بالنقض بحرمة التشريع، فإن التشريع عندهم لما كان يقابل الموافقة الالتزامية، والمتقابلان لا بد أن يكونا متكافئين، فلا يعقل صحة عروض الحكم على أحدهما وعدم صحة وروده على الآخر، مع أن التشريع وهو الالتزام بما لم يُعلم ثبوته مما كان يعرض عليه الحرمة، فلا بد أن يكون ما يقابله مما يعرض عليه الوجوب..

هذه الأجوبة كلها لا تنفع في حل المشكلة..

أما التمسك بظهور الآية والروايات فلا يصمد أمام البرهان العقلي، فإذا كان يوجد ظهور على خلاف البرهان فلا بد من

<sup>7</sup> التسجيل غير موجود ونقلته من كتابات الشيخ علي مكي حفظه الله تعالى حيث إنه حضر هذه الدورة، وتبين أن تسجيله موجود برقم:

٣٠١

<sup>8</sup> (وجدوا بها واستيقنتها انفسهم)

رفع اليد عنه، مضافاً إلى أن الجحود في الآية هو الإنكار اللساني وليس الإنكار القلبي..  
وأما النقض بالتشريع، فإن المستشكل التزم بذلك وذهب إلى أن ما قيل في الموافقة الالتزامية يُقال في التشريع..

وعليه فلا بد في مقام التحقيق من ذكر جواب آخر، حاصله:  
أن المكلف عندما يقطع بتكليف شرعي ففي مقام الثبوت يُتصور في حقه حالات:

الحالة الأولى: أن يقطع بالتكليف ويطوع نفسه على ذلك ويلتزم ذلك في مقام العمل..

الحالة الثانية: أن يقطع بالتكليف ويطوع نفسه على ذلك ولكنه لا يلتزم في مقام العمل كما هو الحال في أكثر العصاة من أمتنا..

الحالة الثالثة: أن يقطع بالتكليف ولكن لا يطوع النفس على ذلك، وهذا أمر مدرك بالوجدان فإن خضوع النفس لما عَلم به المكلف قد لا يحصل لكل شخص فيقطع بالتكليف ولا يطوع نفسه على ما قطع به ولكنه في مقام العمل يلتزم خوفاً..

الحالة الرابعة: أن يقطع المكلف من دون تطويع النفس ولا يلتزم في مقام العمل..

وهذا التطويع للنفس المعبر عنه بـ(عقد القلب) ليس من مقولة الانفعال ليكون نظير (مددته فامتد، ودحرجته فتدحرج)، والوجود القهري يُتصور في مقولة الانفعال، بل هذا التطويع للنفس من إبداعات النفس ومن أفعالها ونسبتها إلى النفس نسبة الصدور لا الحلول، فبإمكان الشخص القاطع أن يوطن نفسه على ما قطع به..

والانفكاك في مقام الثبوت بين القطع وبين تطويع النفس كاشف  
إنني عن عدم القهرية، لأن ما كان وجوده قهرياً لا يقبل  
الانفكاك..

وعليه فالإشكال المتقدم نشأ من عدم الالتفات إلى المراد من  
الموافقة الالتزامية، ولذا ذكر البعض أن الموافقة الالتزامية  
واضحة دركاً مجملّة توضيحاً..

**الجهة الثالثة:** في البحث الحكمي وهو أنه هل يجب متابعة  
القطع التزاماً كما يجب متابعته عملاً؟  
المعروف بين المحققين هو عدم الوجوب، ونختصر المسألة  
في كلمات ثلاث:

الكلمة الأولى: أن أدلة الأحكام الأولية من قبيل (صل، وصم،  
وحج) لا تقتضي مادة وهيئة سوى إدخال المادة في عهدة  
المكلف.

الكلمة الثانية: أنه لا يوجد للعقل إدراك زائد على ما تدل عليه  
أدلة الأحكام الأولية.

الكلمة الثالثة: أن الأدلة النقلية التي دلت على لزوم عقد القلب  
ناظرة ومختصة بالأمور الاعتقادية، ولا تشمل الأحكام  
الفرعية..

فالنتيجة من هذه الكلمات الثلاث: أن التزام الأصولي بوجوب  
الموافقة الالتزامية التزام بلا دليل..

في مسألة وجوب الموافقة الالتزامية يوجد مواقف ثلاثة:

الأول: المشهور لا تجب..

الثاني: السيد الإمام قهرية..

الثالث: الشيخ الوحيد الوجوب نقلاً، بناء على تفسير الموافقة  
الالتزامية بالتصديق..

### الجهة الرابعة: في ثمره البحث.

قبل الشروع في الثمره مهة الآخوند لذلك تمهيداً حاصله:  
أنه على القول بوجوب الموافقة الالتزامية هل تجب مطلقاً حتى  
في الموارد التي لا نتمكن من الموافقة القطعية العملية  
والمخالفة القطعية العملية..

بعبارة أخرى: على القول بأن حجية القطع تقتضي موافقتين  
(عملية، والتزامية) هل يمكن التفكيك بينهما وذلك في موارد  
دوران الأمر بين المحذورين مع وحدة الواقعة وكون التكاليفين  
توصليين؟

فمثلاً لو التبس أمر الحالف في أن هل حلف على الوطاء أم  
ترك الوطاء، فإن كان قد حلف على الفعل فهو واجب، وإن كان  
قد حلف على الترك فالفعل حرام، فيدور أمره بين  
المحذورين..

وفي دوران الأمر بين المحذورين وإن كان من مصاديق العلم  
الإجمالي وكنا نقول أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في  
المنجزية، أما لو قلنا بالمقولة المنسوبة إلى الميرزا القمي تارة  
وإلى صاحب البحار أخرى من أن العلم الإجمالي كالشك ليس  
حجة فلا يتأتى هذا البحث لعدم ترتب كلا الموافقتين عليه..

فإنه لو قلنا بحجية العلم الإجمالي ففي مورد الدوران بين  
المحذورين لا يتأتى من المكلف الموافقة القطعية ولا المخالفة  
القطعية، لأنه تكويناً إما فاعل أو تارك لاستحالة خلو الواقعة  
عن الفعل والترك، فالموافقة الاحتمالية لا تجب عليه لقهريتها،  
والموافقة القطعية لا تجب عليه لعدم إمكانها، والمخالفة  
القطعية لا تحرم عليه لعدم إمكانها...

فاذاً سقطت في دوران الأمر بين المحذورين الموافقة العملية، فهل تسقط الموافقة الالتزامية على القول بوجوبها أم لا؟ المصنف رحمه الله يرى أن الموافقة الالتزامية لا تسقط لإمكان عقد القلب على ما هو حكم الله واقعاً، والموافقة الالتزامية على القول بوجوبها يكفي فيها الموافقة الالتزامية إجمالاً.. وإن أبيت إلا عن القول بوجوبها بالتكليف بعنوانه، فحينئذ لا بد من القول بسقوطها لعدم إمكانها إلا بما يستلزم محذوراً ليس بأقل من ترك الموافقة الالتزامية ألا وهو محذور التشريع..

تقريبه: أنه لو الزمنا في مورد دوران الأمر بين المحذورين المكلف بالالتزام بأحد التكليفين بعينه، فيكون من مصاديق الالتزام بما لا يعلم أنه حكم الله، وهذا تشريع وقبح التشريع ليس بأخف من حسن الانقياد والالتزام، كما أن الالتزام بأحدهما تخييراً ليس التزاماً بحكم الله سبحانه وتعالى..

### درس ٢٩٩:

ص ٢٦٨، قوله رحمه الله: (ومن هنا انقح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول..)

ما زال البحث في ثمرة القول بوجوب الموافقة الالتزامية، وقبل ذكر الثمرة لأبد من التنبيه على مطلبين:

المطلب الأول: أن الثمرة التي أشار لها العلماء تبعاً للشيخ الأعظم تظهر في موارد العلم الإجمالي، وحينئذ يشترط في ترتب الثمرة أن يكون المقتضي لجريان الأصول العملية المرخصة في أطراف العلم الإجمالي موجوداً..

والسبب في اشتراطنا لهذا الشرط هو أن الثمرة التي سوف تأتي مبتنية على كون وجوب الموافقة الالتزامية مانعاً عن جريان الأصول الترخيفية في أطراف العلم الإجمالي، ومن

المعلوم أن النوبة لا تصل إلى مرحلة المانعية إذا لم يكن المقتضي موجوداً، فإذا لكي تظهر الثمرة وهي مانعية وجوب الموافقة الالتزامية لجريان الأصول المرخصة لابد أن يكون المقتضي لجريان الأصل موجوداً، ولأجل ذلك لا يكون موارد دوران الأمر بين المحذورين على القول بعدم جريان الأصول الترخيصية في الأطراف للزوم اللغوية لا يكون ذلك من مصاديق هذه الثمرة..

المطلب الثاني: أن هذه الثمرة تظهر فيما لو قلنا بأن الموافقة الالتزامية على القول بوجوبها تجب سواء علم الحكم الواقعي بعنوانه الخاص أم لم يعلم، أما لو قلنا بأن الموافقة الالتزامية لا تجري إلا في صورة العلم بالتكليف بعنوانه الخاص فلا وجه حينئذ لذكر هذه الثمرة في موارد العلم الإجمالي، لأنه في موارد العلم الإجمالي لا نعلم بالتكليف بعنوانه الخاص فلا تجب الموافقة الالتزامية لكي نبحت عن مانعيتها عن جريان الأصول الترخيصية..

إذا اتضح ذلك: فالثمرة التي ذكرت في المقام هي أنه على القول بوجوب الموافقة التزاماً لا يصح إجراء الأصول الترخيصية في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت هذه الأصول الترخيصية من الأصول الحكمية أم كانت من الأصول الموضوعية، على كل حال يكون القول بوجوب الموافقة التزاماً مانعاً عن جريانها..

والوجه في هذه المانعية: أنه مع لزوم الالتزام بالتكليف الإلزامي كيف يصح لنا أن نؤمن تجاه التكليف المعلوم بالإجمال، فإن القول بوجوب الالتزام يكشف عن وجود حكم إلزامي وجريان الأصول المؤمنة في الأطراف يكشف عن

عدم الحكم، ولا يمكن الجمع بين الالتزام بالحكم وبين عدم الحكم..

ذكر الماتن رحمة الله عليه في المتن جوابين:

**الجواب الأول:** أنه لا نسلم بالمنافاة، بل يمكن الجمع بين الموافقة الالتزامية وبين جريان الأصول الترخيصية، تفصيل ذلك:

أنه فيما نحن فيه هناك أمور متعددة يمكن أن تقع مورداً لفعل الجوانح ولعقد القلب..

**الأمر الأول:** الالتزام بالتكليف الواقعي الذي لم نعلمه بعنوانه، فالتزم وأوطن نفسي على حكم الله الواقعي..

**الأمر الثاني:** أن ألتزم بجنس التكليف المعلوم كعنوان الطلب في صورة دوران الأمر بين المحذورين..

**الأمر الثالث:** أن ألتزم بأحد المردين بعينه، بأن أختار الوجوب مثلاً وأقول هذا هو حكم الله وأوطن نفسي عليه..

**الأمر الرابع:** أن ألتزم بأحدهما غير المعين..

**الأمر الخامس:** أن ألتزم بالترخيص الظاهري..

فهذه أنحاء خمسة من الالتزامات لا شيء منها ينافي الترخيص الظاهري في الأطراف -مع قطع النظر عن بطلان بعض هذه الخمسة كالثالث لما تقدم من أن التشريع ليس بأقبح من ترك الالتزام-، وذلك بالنسبة للالتزامات الأربعة الأولى فإن الحكم الملتزم به هو الحكم الواقعي، بينما الترخيص الثابت من قبل الأصل هو ترخيص ظاهري، وسوف يأتي عن قريب التوفيق بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية..

أما الخامس فهو التزام بمؤدى الأصل المؤمن فلا منافاة حتى لو لم تتمكن من التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري..

هذا الجواب هو الجواب الصحيح بنظر الماتن..

**الجواب الثاني:** ما ذكره الشيخ الأعظم، تقريبه:  
 أن المنافاة بين شيئين إنما يتم في صورة كونهما في عرض واحد، أما لو كان أحدهما في طول الآخر فلا تتحقق المنافاة، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإن الموافقة الالتزامية حكم موضوعه التكليف والحكم الشرعي، في موارد العلم الإجمالي وجريان الأصول المؤمنة في الأطراف لا تجري الموافقة الالتزامية من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فإن أصل البراءة مثلاً لو جرى في حق الجمعة المحتملة الوجوب والظهر المحتمل الوجوب فهذا يعني أن الحكم الشرعي الالتزامي قد انتفى، فلم يبقى حكم لكي يجب موافقته التزاماً، فلا منفاة..  
 هذا هو الجواب الذي ذكره الشيخ الأعظم..

المصنف رحمة الله عليه يرى عدم صحة هذا الجواب إلا على وجه دائر، توضيح الدور يبتني على مقدمتين:  
 الأولى: أن جريان الأصل المؤمن متوقف على عدم المانع.  
 الثانية: أن عدم المانع موقوف على جريان الأصل المؤمن.  
 وهذا دور صريح.  
 أما المقدمة الثانية: لأن المفروض أن المانع هو وجوب الموافقة الالتزامية، وعدمها -بحسب جواب الشيخ- بعدم موضوعها، وعدم الموضوع لا يكون -بحسب الفرض- إلا بجريان الأصل المؤمن، وهذا دور..

ص ٢٦٩، قوله رحمه الله: (إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص..). بعد وضوح إشكال المصنف رحمة الله عليه على استاذه الشيخ الأعظم رحمه الله، هناك محاولة من قبل المصنف لدفع هذا الإشكال، حاصل هذه المحاولة:

أن العقل يحكم بمحذورية ترك الموافقة الالتزامية -على تقدير وجوبها-، لكن هذا الحكم العقلي يمكن أن نصوره على نحوين..

النحو الأول: أن يكون تنجيزياً، أي ألا يكون معلقاً على شيء..  
 النحو الثاني: أن يكون تعليقياً، كما لو كان العقل يحكم بمحذورية ترك وجوب الموافقة في صورة عدم المؤمن..  
 إشكال المصنف المتقدم -أعني إشكال الدور- يتم لو كان حكم العقل منجزاً، أما لو كان تعليقياً فيرتفع الإشكال، وذلك لأنه مع جريان الأصول لا يبقى لترك الموافقة محذورية بحكم العقل، لفرض أن حكم العقل بالمحذورية كان معلقاً على عدم الترخيص، ومع جريان الأصل لا يبقى محذور في البين..

هذا الإشكال والجواب له نظير في علم الأصول وفي الكفاية في مبحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر، سوف يأتي توضيح ذلك..

درس ٣٠٠:

ص ٢٦٩، قوله رحمه الله: (إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي..).  
 اتضح لدينا أن الثمرة التي ذكرت لوجوب الموافقة الالتزامية وأنها تظهر في العلم الإجمالي مدفوعة، إما بجواب المصنف رحمة الله عليه الذي اختاره أولاً وإما بجواب الشيخ الأعظم

الذي وإن أشكل عليه المصنف ابتداءً لكنه أخيراً وبقوله (إلا أن يقال:...) ذكر ما يمكن أن يكون دافعاً للإشكال..

ولكن مع ذلك يبقى إشكالان يمكن أن يسجلا على الشيخ الأعظم<sup>9</sup>، فبقي إشكالان..

الإشكال الأول: أن جريان الأصل العملي كغيره من المجعولات الشرعية يتوقف على وجود ثمرة لجريانه، مثلاً في الشبهة البدوية التحريمية لو لم يجري الأصل العملي كأصالة الحل لما أمكن للمكلف الاقتحام في الشبهة، فيكون لجريان أصالة الحل أثر عملي، بينما في العلم الإجمالي الذي يدور أمره بين المحذورين لا نتصور الأثر لجريان الأصل المؤمن، إذ المفروض أنه في موارد الدوران بين المحذورين لا تجب الموافقة القطعية ولا تحرم المخالفة القطعية لعدم إمكانهما، والشيء غير الممكن لا يحتاج المكلف إلى مؤمن تجاهه، فتبقى الموافقة الاحتمالية وهي حاصلة تكويناً لأن المكلف تكويناً إما فاعل وإما تارك، لاستحالة ارتفاع النقيضين..

فإذا كان أحد الأمرين من الفعل والترك ضروري الوجود فلا حاجة فيه إلى المؤمن، فجريان الأصول العملية يكون بلا أثر.. فحينئذ حتى لو قلنا كما هو المختار أن الموافقة الالتزامية لا تمنع من جريان الأصل المؤمن إلا أن جريان الأصل لا يجري لعدم الشرط وهو وجود الأثر العملي..

الإشكال الثاني: أن بعض الأصول العملية لا تجري لقصور في دليلها، وذلك من قبيل الاستصحاب، فإن دليل الاستصحاب

<sup>9</sup> هذين الإشكاليين يمكن أن نطرحهما على أصل المطلب ويمكن أن نطرحهما على الشيخ الأعظم، ولكن سياق العبارة ومباني المصنف يقتضي أن نطرحهما على الشيخ الأعظم..

فيه صدر وذيل وصدرة يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك، وذيله يأمر بنقض اليقين باليقين، وإذا أردنا أن نتمسك بالاستصحاب في موارد العلم الإجمالي يحصل التهافت بين الصدر والذيل..

مثلاً لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين فالاستصحاب بلحاظ صدره يقتضي إمكان جريانه في الأطراف لأن كل إناء في حد ذاته مشكوك وله حالة سابقة، ولكن بلحاظ الذيل وهو قوله (انقضه بيقين آخر) فإن اليقين الآخر بإطلاقه يشمل العلم الإجمالي، وهذا يقتضي عدم جريان الاستصحاب..

### الفرق بين الإشكاليين..

أولاً: أن الإشكال الأول مرجعه إلى عدم الشرط، والإشكال الثاني مرجعه إلى عدم المقتضي..

ثانياً: أن الإشكال الأول يختص بدوران الأمر بين المحذورين، والإشكال الثاني لا يختص..

ثالثاً: أن الإشكال الأول يجري في تمام الأصول العملية الشرعية، بينما الإشكال الثاني يختص بالاستصحاب..

أمّا كيف كان هذان الإشكالاتان مما يردان على الشيخ الأعظم؟ الوجه في ذلك أن الشيخ الأعظم في دوران الأمر بين المحذورين يختار أصالة التخيير، وفي الوقت نفسه يمنع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، بينما مبنى الأخوند في كلا المقامين مغاير لمبنى الشيخ.. وبهذا تم الكلام في الأمر الخامس..

### الأمر السادس:

ص ٢٦٩، قوله رحمه الله: (الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل أصلاً - فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً - بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف..)  
 الأمر السادس يتعرض فيه الماتن لمطلبين..  
 الأول: في حجية قطع القطاع..  
 الثاني: في حجية القطع الحاصل من مقدمات عقلية..

ذكر البعض في مقام التفريق بين هذين المطلبين أن الأول يرجع إلى البحث عن حجية القطع بلحاظ خصوصيات القاطع، وأن الثاني يرجع إلى حجية القطع بلحاظ الأسباب والمناشيء، فيقال في الأول: هل يفرق في حجية القطع بين قاطع وآخر، ويقال في الثاني: هل يفرق في حجية القطع بين منشأ وآخر.. لكن هذا التفريق ليس مطرداً وعلى جميع المباني، توضيح المطلب:

أنه تارة نفس القطاع بمعناه اللغوي وحينئذ يكون بمعنى كثير القطع لأن (فَعَّال) صيغة مبالغة تدل على كثرة وقوع الفعل، وأخرى نفس القطاع على أساس أنها معنى اصطلاحى وإن لم يتضمن للكثرة، فالقطاع هو من حصل له القطع من أسباب غير موضوعية..

فعلى المبنى الثاني يكون البحث في كلا المطلبين عن مناشيء وأسباب القطع، وعلى الأول يصح التفريق المذكور.. ولعل هذا التفريق اعتمد على المبنى الأول لأن أول من أثار فكرة حجية قطع القطاع هو كاشف الغطاء رحمة الله عليه في مباحث الخلل في الصلاة، وهناك لم يعبر بالقطاع وإنما قال (كثير الشك لا يعتني بشكه وكذا كثير القطع..)..

يقع الكلام في المطلب الأول:

وينبغي في الابتداء أن نذكر تنبيهاً ينفع لكلا المطلبين، وهو أن الكلام في هذا الأمر السادس في القطع الطريقي لا القطع الموضوعي، لوضوح أن القطع الموضوعي يكون قابلاً للتخصيص والإطلاق، لأن القطع الموضوعي لما كان عبارة عن جعل الشارع وأخذ الشارع للقطع في موضوع حكمه فباختياره أن يأخذه على وجه الإطلاق وباختياره أن يخصه، والإطلاق والتقييد يكون تابعاً لدليل الأخذ، فإن كان مجملاً ولم يكن هناك دليل خارجي يقتضي التبيين فنقتصر على القدر المتيقن وفي غيره يكون فاقداً للدليل فيرجع إلى الأصول العملية..

وعليه فالكلام في خصوص القطع المأخوذ عقلاً لا شرعاً، والقطع الذي تترتب عليه الآثار العقلية هو القطع الطريقي..

في المطلب الأول الصحيح أن القطع بجميع خصوصيات القاطع حجة منجز ومعذر، لحكومة العقل والوجدان في المقام بأن من قطع بتكليف يدخل في عهده وأن من قطع بعدم تكليف يخرج عن عهده، فلا العقل يرفع الحجية والتنجز والتعذير كما هو واضح وليس للشارع أن يتدخل لما عرفت في أول مبحث القطع أن حجية القطع لا تتأهلها يد الجعل إثباتاً ونفيًا، ومنه يفهم الحال في المطلب الثاني..

### المطلب الثاني:

لكن المصنف له كلام صغروي في المطلب الثاني، توضيحه أن طرف النزاع في المطلب الأول هو الشيخ كاشف الغطاء وعبارته ظاهرة في عدم الاعتماد على قطع كثير القطع، أما في المطلب الثاني فطرف النزاع هم الأخباريون، فقد أتعب الشيخ نفسه بتتبع كلماتهم، ويمكن تصنيفها إلى طوائف..

الطائفة الأولى: ما تكون ظاهرة في نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى أنهم ينكرون الكبرى الأصولية القائلة إن ما حكم به العقل حكم به الشرع كالكلمات المنقولة عن السيد حسن الصدر، وهذه أجنبية عن محل بحثنا وتبحث في كبرى الملازمة..

الطائفة الثانية: ما يستفاد منه انكار الصغرى، بمعنى أن المقدمات العقلية لا تحصل قطعاً، يعني من يشتغل بالمقدمات العقلية لا يحصل له القطع بالحكم الشرعي، فعدم الحجية حينئذ للقطع من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا ما يظهر من بعض كلمات المحدث البحراني..

الطائفة الثالثة: ما يظهر منه أنه بصدد نفي الكبرى مع تسليم الصغرى، أي إن القطع الحاصل من مقدمات عقلية ليس بحجة، وهذا ما ينبغي أن يقع فيه الكلام، والمصنف يشكك في النسبة.. وبعد ذلك ينقل كلماتهم..

## درس ٣٠٢:

كان الكلام في التفصيل الذي نسب إلى الأخباريين، واتضح لدينا أن الشيخ الأعظم رحمة الله عليه تتبع بعض كلمات الأخباريين ونسب إليهم أنهم يمنعون عن حجية القطع الناشيء من المقدمات العقلية، وهذا ما هو واضح تفصيل بلحاظ أسباب القطع ومناشئه..

المصنف رحمة الله عليه يتكلم تارة على تقدير ثبوت النسبة، وأخرى يناقش في ثبوتها..  
أما الأول فقد تقدم في الدرس السابق..

وأما الثاني فقد ذكر محملين لكلمات الإخباريين، وهذان المحملان ليسا من باب التوجيه ومخالفة الظاهر، بل باعتقاده هما ظاهر كلمات الأخباريين غاية الأمر إن الشيخ الأعظم وأمثاله قد تشبثوا ببعض كلماتهم ولم يلتفتوا إلى البعض الآخر الذي يدلنا على أن مصب كلامهم ليس هو كبرى المنع عن حجية القطع..

المحمل الأول: أن تحمل كلماتهم على كونها ناظرة إلى منع الملازمة بين ما حكم به العقل وحكم به الشرع، وهذا هو ظاهر كلام السيد الصدر<sup>10</sup> الذي نقل الشيخ الأعظم عبارته في الرسائل..

المحمل الثاني: أن يكون نظرهم إلى منع الصغرى لا إلى منع الكبرى بعد تسليم الصغرى، بأن يكون مصب البحث هو أن المقدمات العقلية تنتج ظناً لا قطعاً، واستشهد لذلك بثلاثة موارد من كلام الاسترآبادي رحمة الله عليه..

إن قلت: إن الإخباريين قد تمسكوا بجملة من الروايات الظاهرة في المنع عن حجية القطع، كالروايات الدالة على أن أخذ الحكم الشرعي ينحصر بالتلقي عن صادق فالطريق إلى الحكم الشرعي ينحصر بالأخذ عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.. وبعبارة فنية: ينحصر بالقطع بالحكم الشرعي عن طريق الدليل النقلية..

فتمسك جملة من الإخباريين بمثل هذه الروايات يقتضي أنهم يقصدون ما نسب إليهم في علم الأصول..

<sup>10</sup> السيد صدر الدين بن محمد باقر الرضوي القمي..

**قلتُ:** بعد صراحة كلام الاسترآبادي المتقدم وتنصيبه على الظن لأبد من توجيه هذه النصوص بحملها على الموارد التي ليس للقطع إليها سبيل..

هذا ما ذكره المصنف رحمة الله عليه في توجيه كلمات الإخباريين..

### **الأمر السابع:**

ص ٢٧٢، قوله رحمه الله: (الأمر السابع إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتجزه..)  
يرتبط بالبحث عن العلم الإجمالي..  
نلاحظ في هذا الكتاب وكذلك في رسائل الشيخ الأعظم وغالب من تأخر عنهما من علماء الأصول أنهم بحثوا العلم الإجمالي في موضعين..  
الموضع الأول: هنا وفي ضمن مباحث القطع..  
الموضع الثاني: في الأصول العملية وبالتحديد في أصالة الاشتغال..  
فما هو السر في التعرض لمباحث العلم الإجمالي في موضعين؟

نتعرض في بداية هذا البحث إلى جملة من الأمور تنفع في المباحث الآتية..

### **الأمر الأول: في تفسير العلم الإجمالي.**

إذ قد يقال: إن هذه التسمية تستبطن تهافتاً بيّناً، فإن من جهة التسمية بالعلم يعني الانكشاف، ومن جهة ذكر الإجمال يعني

عدم الانكشاف، فكيف يكون شيء واحد يستبطن الانكشاف وعدم الانكشاف؟

والجواب عن هذه الشبهة: هو اختلاف المتعلق، وذلك لأنه في كل علم يوجد أمران، أحدهما ويسمى بالمعلوم بالذات وهو عبارة عن الصورة الذهنية الحاضرة في أفق النفس، والثاني وهو المعلوم بالعرض وهو عبارة عما تنطبق عليه الصورة الذهنية، فعندما يُقال (علم) فهذا العلم هو عين الانكشاف بلحاظ المعلوم بالذات، فعندما نعلم إجمالاً بوقوع قطرة دم في أحد الإنائين فالمعلوم بالذات هو نجاسة الأحد، وهذا العنوان الحاكي عن الصورة الذهنية لا تردد فيه لأن الموجود في الذهن كالموجود في الخارج له وجود محدود يتميز به عن سائر الوجودات..

بينما متعلق الإجمال هو المعلوم بالعرض وما ينطبق عليه عنوان (الأحد) ومن البديهي أنه مع تعدد المتعلق لا تقع في التناقض والتهافت..

ومن هذا البيان يتضح أن المقصود بالعلم الإجمالي المبحوث عنه في المقام ليس ما يسمى بالعلم الإرتكازي الذي مرت الإشارة إليه في بحث التبادر، إذ المراد من الإجمال الإرتكازي هناك هو العلم التفصيلي المجامع مع الغفل، فالإجمال هناك ليس بمعنى تردد في انطباق العنوان بخلافه فيما نحن فيه..

**الأمر الثاني:** بعد وضوح المراد من العلم الإجمالي يقع الكلام في تصنيف البحث عند القائل بمنجزية العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي..

أوقعوا البحث في مقامين، في منجزيته بلحاظ حرمة المخالفة القطعية، وفي منجزيته بلحاظ وجوب الموافقة القطعية..

والبحث عن اللحاظ الأول ذكره في مباحث القطع، وعن اللحاظ الثاني ذكره في مباحث الأصول العملية..  
 والوجه في ذلك: أن البحث في المقام كما تقدم هو عبارة عن حجية القطع وثبت أن القطع حجة، فنريد أن نعلم هل القطع الإجمالي كالقطع التفصيلي تثبت له المنجزية ذاتاً، أو هو كالشك مما لا يمكن أن يعتبر، أو هو كالظن بحاجة إلى جعل شرعي وترتيب مقدمات الانسداد بناء على الحكومة؟  
 فغرضنا في مباحث القطع إثبات أن القطع والعلم ليس كالظن والشك، وهذا لا يحتاج إلى أكثر من تنجيز القطع للجامع وتنجيزه للجامع يعني حرمة المخالفة القطعية، وبعد الفراغ عن تنجيزه للجامع وحرمة المخالفة القطعية يقع الكلام في وجوب الموافقة القطعية وهذا البحث يبتني على جريان الأصول المؤمنة في الأطراف وعدم جريانها، وكما هو معلوم بالبحث عن جريان الأصول من شؤون مباحث الأصول العملية..

**الأمر الثالث:** بعد وضوح البحث في المقام أوقع العلماء البحث في جهتين:

**الجهة الأولى:** في حجية العلم الإجمالي في مرحلة ثبوت التكليف.

**الجهة الثانية:** في حجية العلم الإجمالي في مرحلة سقوط التكليف.

الشيخ الأعظم قدّم البحث عن الجهة الثانية، والآخوند عكس، من الناحية الفنية الحق مع الآخوند لأن مقام السقوط والامتنال متأخر عن مقام الثبوت للتكليف، إلا أن صنيع الشيخ يبتني على ما اشتهر بينهم من تقديم ما كان الكلام فيه أسهل..

بعد وضوح هذه المقدمة: يقع الكلام في الجهة الأولى في منجزية العلم الإجمالي لإدخال التكليف في عهدة المكلف.

نسب إلى الميرزا القمي والمحقق الخونساري بل نسب إلى صاحب البحار أيضاً أن العلم الإجمالي كالشك كما أن الشك لا ينجز التكليف العلم الإجمالي كذلك، ونقل الشيخ الأعظم بعض كلمات من نسب إليهم هذا الأمر، وهناك كلام طويل الذيل في صحة النسبة، وهل يستفاد مما نقل عنهم من كلمات هذه النسبة أما لا؟

بينما ذهب المشهور إلى أن العلم الإجمالي منجز في الجملة، وقد وصلت الأقوال في العلم الإجمالي إلى سبعة لم يشر المصنف رحمة الله عليه إلى جميعها، ولكنه في بداية البحث قرب وجهاً يقتضي الإشكال في إلحاق العلك الإجمالي بالعلم التفصيلي، حاصل هذا الإشكال:

أنه يتميز العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي بميزة مهمة وهي أن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة مع العلم الإجمالي، غير محفوظة مع العلم التفصيلي؛ وذلك لوجود شكوك بعدد الأطراف في العلم الإجمالي والشك كما هو معلوم هو موضوع للحكم الظاهري، بينما هذا الأمر لا يتأتى في العلم التفصيلي.. وعليه فبدواً لنا أن نفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، فيقال في العلم التفصيلي لا يمكن صدور الترخيص بترك المخالفة لعدم انحفاظ رتبة الترخيص الظاهري، بينما في العلم الإجمالي يمكن.

إن قلت: كيف يمكن الترخيص في الأطراف وهو متناقض مع القطع بالتكليف؟

قلت: هذا الإشكال هو عين الإشكال الذي سوف يأتي عن ابن قبا من أن تشريع الحكم الظاهري لا يتأتى مع الحكم الواقعي، وما يُذكر في الجواب هناك يصلح هنا..

## درس ٣٠٣:

ص ٢٧٢، قوله رحمه الله: (نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً..)

ما زال البحث في العلم الإجمالي، وذكر بعضهم أن الأخوند الخراساني لم يعطي تصوراً واضحاً حول حقيقة العلم الإجمالي وحول رأيه في التتجيز بلحاظ وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، بل غاية ما أبرزه الأخوند هو الاعتراض على الشيخ الأعظم في بعض التفصيلات والأمور الجانبية، مضافاً إلى ذلك كله فقد وقع الأخوند في التناقض والتهافت بينما ما ذكره في مباحث القطع وبينما ذكره في مباحث الأصول العملية، بل في مباحث القطع نفسه قد ذكر في المتن رأياً وعدل عنه في تعليقه على المتن..

ولكن هذا الكلام على إطلاقه غير تام، نعم نعتزف بأن ما أفاده الأخوند مجملٌ ولكن هذا الإجمال ناشيء من طريقتة وأسلوبه في البحث، لو كان الأخوند يفصل وينقح المقدمات في كل بحث يلج فيه وعندما وصل إلى العلم الإجمالي أجمل لكان الإشكال وارداً، لكن طبيعة الكفاية مبتنية على هذا النحو من الإجمال، أما وقوعه في التناقض -وهذا المهم- فسوف نحقق جزءاً منه في المقام ونوكل الجزء الآخر إلى مباحث الأصول العملية..

نعم هناك شيء أغفل في كلمات الشيخ والأخوند وهو البحث عن حقيقة العلم الإجمالي، فإنه شاع بين المتأخرين عنهما تناول حقيقة العلم الإجمالي بالبحث، وقد تقدم في بحث الواجب التخيري من خلال تعليقه الأخوند على المتن أن بعض العلماء

نسبوا له مبنى في حقيقة العلم الإجمالي وهذا المبنى لم يذكره في المقام..

ولكن المتتبع لكلماته في الكفاية وفي الحاشية على الفرائد يحرز أن القدر المتيقن الذي نستطيع نسبته إلى الآخوند هو أن العلم الإجمالي يكمن الإجمال فيه في المعلوم بالعرض كما أوضحت في الدرس السابق..

أما من الناحية الحكمية فقد تعرض الآخوند في المتن لمبنيين: المبنى الأول: وهو مختاره في العلم الإجمالي، وحاصله: أن العلم الإجمالي مقتضى للتنجيز..

المبني الثاني: ما يرفضه الآخوند، وهو أن العلم الإجمالي بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية في حد الاقتضاء وبالنسبة لحرمتها في حد العلية، وهذا ما يظهر من الشيخ الأعظم في أكثر من موضع في الرسائل..

لتوضيح هذين المبنيين لابد من معرفة الفرق بين مصطلح (الاقتضاء) ومصطلح (العلية).

هذان المصطلحان أخذتا من الاصطلاحات الفلسفية حيث إن العلة عند أهل المعقول تنقسم بلحاظ أجزائها إلى أقسام ثلاثة: (المقتضي، عدم المانع، والشرط) والعلة التامة هي العلة المشتملة على هذه الأجزاء الثلاثة، وبعد فراغنا عن أن العلم الإجمالي ليس من قبيل الشك إذ لا يمكن للمقابل أن يأخذ حكم مقابله، فإن حكم الشك كما تقدم في أول القسم الثاني من الكفاية هو أنه ليس فقط لا اقتضاء له للتنجيز بل مما يمتنع اعتباره، وقد صرح الشيخ الأعظم بذلك في أول البراءة..

فبعد الفراغ عن ذلك لابد حينئذ أن نعتقد أن للعلم تأثيراً في التنجيز، فإن كان العلم هو تمام العلة ولا يتوقف تأثيره في

التنجز على شيء وجوداً وعدمياً فهذا ما نصطلح عليه بعلية العلم الإجمالي للتنجز، أما لو كانت مؤثرية هذا العلم متوقفة على شيء وجوداً أو عدمياً فنصطلح على ذلك بأن العلم الإجمالي مقتضى للتنجز..

الأخوند يختار من بين الأقوال المتعددة مسلك الاقتضاء مطلقاً، أي سواء لوحظ التنجز بالنسبة للموافقة القطعية أم لوحظ بالنسبة للمخالفة القطعية فلا يقول بالتفصيل، وهذا المبني يساوق قولنا: إن منجزية العلم الإجمالي تعليقية، ضرورة أن تأثير جزء العلة في المعلول معلق على وجود سائر الأجزاء..

هذا هو شرح رأيه، أما الدليل على ذلك فقد عرفنا سابقاً أن رتبة الحكم الظاهري محفوظة في موارد العلم الإجمالي، وذلك لأن الستر والخفاء مقارن لموارد العلم الإجمالي، وإن كان مصب الكشف والعلم مغايراً لمصّب الستر والخفاء، فإذا كان العلم الإجمالي مصاحباً للستر والخفاء فيتحقق موضوع الحكم الظاهري، وحينئذ يكون جريان الحكم الظاهري في الأطراف كلاً أو بعضاً مانعاً عن مؤثرية اقتضاء العلم الإجمالي للتنجز، والمفروض أن منجزيته تعليقية معلقة على عدم المانع، فلو فرض وجود المانع لما أثر العلم الإجمالي، وهذا البيان فنياً بمثابة المقتضي لمسلك الاقتضاء..

يبقى الكلام في وجود ما يمنع عن هذا المسلك.. ما يُتصور مانعيته في المقام أمور ثلاثة أشار في المتن إلى واحدٍ منها صراحة، وهو لزوم الوقوع في التناقض، تقريبه: أن المفروض أن العالم إجمالاً يقطع بوجود تكليف إلزامي في البين، فلو جرت الأصول في الأطراف لأدى ذلك إلى عدم

الإلزام، وهذا تناقض بنظر القاطع، وبما أنه قاطع فلا يرى مثل لسان (كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه) موجهاً إليه؛ إذ لا يعقل أن يتوجه إليه خطاب يعتقد معه بالتناقض.. هذا المانع عن مسلك الاقتضاء الذي ذكره الأخوند بشكل صريح..

أجاب عن ذلك بجوابين، أحدهما نقضي، والآخر حليّ.. أما النقضي فبما تقدم يوم أمس من النقض في العلم الإجمالي في الأطراف غير المحصورة وبالشبهة البدوية.. وأما الجواب الحلي فيأتي بالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.. إذاً تم المقتضي لمسلك الاقتضاء وفُقد المانع<sup>11</sup>..

أما المسلك الثاني الذي تعرض له وهو مختار الشيخ في أكثر من موضع في الرسائل وهو القول بالتفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فالعلم الإجمالي عنده بالنسبة لمرحلة وجوب الموافقة القطعية في حد الاقتضاء وبالنسبة لمرحلة حرمة المخالفة القطعية في حد العليّة..

قبل أن نذكر اعتراض المصنف عليه لابد من الإشارة إلى مدرك هذا التفصيل..

هذا التفصيل للوهلة الأولى واضح ويشبه الأمور التي قياساتها معها، فتارة نلاحظ في العلم الإجمالي ترك مجموع الأطراف، وأخرى نلاحظ في العلم الإجمالي امتثال جميع الأطراف.. في صورة ترك جميع الأطراف المؤدي إلى المخالفة القطعية فإن هذا يلزم منه التناقض ولو بنظر القاطع فلو رخص المولى

11 طبعاً المانع لا ينحصر بهذا المانع، ولكن هذا الذي أشار إليه الماتن..

في ترك جميع الأطراف فهذا يعني عدم وجود تكليف إلزامي، وهذا يناقض العلم بوجود التكليف الإلزامي الثابت بحسب الفرض، وعليه فالعلم الإجمالي علة لتنجز المعلوم بالإجمال وهو عنوان (أحدهما) -مثلاً- لأن هذا العنوان معلوم تفصيلاً ولا إجمال فيه، وإنما الإجمال في الانطباق فيكون كالعلم التفصيلي علة لتنجز المعلوم بالإجمال..

أما بلحاظ امتثال تمام المحتملات فمنجزيته معلقة على عدم اذن الشارع في اقتحام بعضها..

هذا هو منشأ التفصيل الذي اختاره الشيخ الأعظم..

يلق على ذلك الآخوند أن بطلان هذا التفصيل أصبح واضحاً مما تقدم، نحن نعترف بوجود فرق بين المرحلتين، بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، فإن المولى لو رخص في جميع الأطراف يلزم القطع بالتناقض، ولو رخص في بعضها يلزم احتمال التناقض، وكلاهما من الناحية المنطقية مستحيل لأن اجتماع النقيضين ولو اعتقاداً لما كان مستحيلاً فعدمه يكون مقطوعاً، فكما أن القطع بالاجتماع يتنافى مع القطع بالعدم كذلك فإن احتمال الاجتماع يتنافى مع القطع بالعدم، فلو أن المولى أذن في اقتحام إحدى الشبهتين كشرب أحد الإنائين فيحتمل أن يكون ما أذن في شربه هو الحرام الواقعي فيلزم التناقض، واحتمال التناقض كأصله مستحيل، فلو كان التناقض هو منشأ القول بعلية العلم الإجمالي في مرحلة المخالفة القطعية لكان يجب أن نقول بالعية مطلقاً فلا وجه للتفصيل..

## درس ٣٠٤:

ص ٢٧٣، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال..)<sup>12</sup>

ذكرنا أن البحث في العلم الإجمالي المبحوث عنه في المقام تارة يقع في مقام الثبوت وتنجز التكليف على المكلف، وأخرى يقع في مقام الامتثال وسقوط التكليف..

الكلام فعلاً في المرحلة الثانية..

قبل الشروع في ذلك نتناول ما أفاده الماتن في الحاشية حيث استظهر البعض من كلامه على الحاشية أنه عدل عن المبنى الذي أفاده في المتن، حيث إن مختاره المتن هو مسلك الاقتضاء بينما ظاهر الحاشية هو مسلك العلية، وباعتقاد هذا البعض أن استفادة العلية من الحاشية نشأت من دفعه للمانع العقلي والشرعي، فإذا دفع المانع العقلي والشرعي فيكون العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز، ولكن تحقيق المطلب أنه لا يوجد تنافي بين ما أفاده في المتن وبين ما أفاده في الحاشية..

وفي الابتداء لابد أن نتأمل في المثال التالي: (النار جزء علة للإحراق) وهي المقتضي فتأثير النار في الإحراق تأثير اقتضائي يتوقف على وجود سائر أجزاء العلة من عدم المانع ووجود الشرط، فإذا انتفت الرطوبة وحصل التماس بين النار والورقة تم الإحراق وحصل المعلول خارجاً، ولكن لا يعني حصول المعلول خارجاً أن مؤثرية النار تحولت من مقام الاقتضاء إلى مقام العلية التامة بل حتى بعد وجود المعلول

12 الدرس الصوتي غير موجود، وقد نقلته من كتابات سماحة الشيخ علي مكي.

خارجاً يصدق على النار أنها المقتضي للإحراق، فهي جزء  
علة لا تمام العلة..

إذا اتضح هذا المثال نعود إلى ما نحن فيه..  
المصنف ادعى في المتن أن العلم الإجمالي تأثيره على حد  
الاقتضاء، فحينئذ يتوقف هذا التأثير على عدم وجود المانع،  
وبما أن العلم الإجمالي يجمع الستر والخفاء فالمانع المتصور  
هو ما يأتي من قبل الستر والخفاء وهو الأصل العقلي أو  
الشرعي، فبجريان الأصل العقلي أو الشرعي لا يحصل تفاوت  
من ناحية العلم بين حالة عدم الجريان فيبقى العلم الإجمالي  
على حد الاقتضاء في التأثير، وبجريان الأصل وعدم الجريان  
لا يحصل قصور في الاقتضاء أو كمال بل يبقى الاقتضاء على  
حاله، وإنما القصور وعدمه في المعلوم بالعرض..، هذا ما  
أفاده في المتن..

في الحاشية أراد أن يسلط الضوء على نقطة إضافية حاصلها:  
أن العلم تفصيلاً كان أم إجمالياً قد يصل إلى مرحلة الحتمية  
بلحاظ التكليف المعلوم وقد لا يصل..

وبعبارة أخرى: التكليف الواقعي الذي يكون معروضاً للعلم  
تارة وللجهل أخرى قد تكون مصلحته في حد لا يرضى المولى  
بتفويتها حتى مع الجهل، فإذا وصلت مصلحة الحكم إلى هذا  
المستوى يقال للحكم (إنه فعلي من جميع الجهات)، وحينئذ  
على المولى أن يتدخل إما تكوينياً وإما تشريعاً، تدخله التكويني  
بأن يرفع جهل العبد ويجعله عالماً، وتدخله التشريعي بأن  
يجعل له طريقاً أو أصلاً تُدرك معه مصلحة الواقع كأن يشرع  
له الاحتياط..

أما لو لم يصل الحكم إلى هذه المرحلة فلا يكون فعلياً من جميع الجهات فيجب امتثاله في حالة العلم به، وبين الحالة الأولى والحالة الثانية لا يوجد تفاوت في كاشفية العلم، وإنما القصور في الحالة الثانية يكمن في المعلوم لأن مصلحته لم تكن بهذه المثابة وحينئذ لو فرضنا أن المكلف قطع بهكذا حكم أي بحكم فعلي، سواء كان قطعه تفصيلاً أم إجمالياً فلا يجوز العقل حينئذ تفويته ولا يشمل ترخيص الشرع لأن هذا يتنافى مع فعلية العلم المعلومة بحسب الفرض، غاية الأمر في صورة العلم التفصيلي لا يجري الأصل العملي أو الشرعي لعدم محفوظية مرتبة الحكم الظاهري، بينما في صورة العلم الإجمالي وإن كانت مرتبة الحكم الظاهري محفوفة لكان عدم الجريان لأجل القطع بالفعلية، والحكم الفعلي كما عرفت هو الذي وصل إلى مرتبة لا يرضى المولى بتفويته، فأين التناقض بين المتن والحاشية؟!<sup>13</sup>

بقي في بحث العلم الإجمالي في مرحلة الثبوت إشكال للمصنف على الشيخ الأعظم، توضيح المطلب:

<sup>13</sup> [فإن نفس القطع بالفعلية صار مانعاً من جريان المانع الشرعي أو العقلي، فإذا لم يجري المانع الشرعي أو العقلي العلم الإجمالي تام الاقتضاء وفقد المانع فلا بد أن يؤثر، هذا ليس عدول عن مسلك الاقتضاء خذها واغتنم]

[سؤال من شيخ جعفر: في موارد العلم الإجمالي العلم الفعلي محفوف أم لا؟  
الجواب: الآن المصنف يعطي قاعدة كلية ولذا سوف يقول في بحث الاشتغال أنه يراه محفوفاً، فحينئذ أيضاً يرتفع التنافي بين مسلك الاقتضاء الموجود هنا وبين ما يظهر من مسلك العلية في بحث الاشتغال، لكن بطبيعة الحال سوف يكون هناك قياس ما نحن فيه على الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري قياس مع الفارق، في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري لا يكون الحكم الواقعي فعلياً وإنما يكون هناك التقى حكم ظاهري فعلي مع حكم واقعي شأني وهذا المقدار من التصويب أن تكون مرحلة الفعلية مشروطة بالعلم في الحكم الواقعي، هذا يقول به المصنف ولا يرى فيه أي مانع كما سوف يأتي في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري]

[س: قد يقال تشريعه لغو؟  
يكون ذلك في مثل قاعدة الفراغ والاستصحاب لو قلنا الاستصحاب حاكم على الفراغ للزم لغوية قاعدة الفراغ، ولو حكمنا قاعدة الفراغ لم يلزم اللغوية لأنه يسلم مورد للاستصحاب، وهي الموارد التي لا تلتقي مع الفراغ، فيما نحن فيه الأصل العملي لو كان مختص في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي يلزم اللغوية لكن يسلم له موارد وهو الشبهات البدوية]

[هناك بحث: عدم جريان الأصول في العلم الإجمالي يرجع إلى انتفاء الموضوع؟ الأصل العقلي نعم لأن هذا نوع من البيان (علمك) بأنه فعلي من جميع الجهات هو نوع من البيان) فيرجع في الواقع إلى القول بعدم الموضوع فلا تكون رتبته محفوفة، وأما في الأصل الشرعي يوجد كلام]

إننا ذكرنا سابقاً في بحثنا عن الخطة أن العلم الإجمالي يبحث تارة في ضمن مباحث القطع وأخرى في ضمن مباحث الأصول العملية، والتوجيه السائد والمأخوذ من كلمات الشيخ الأعظم إنما يرتبط بمرحلة حرمة المخالفة القطعية ينبغي أن يبحث في مباحث القطع لأن أصل البحث عن القطع هو في تنجيزه، ولو قلنا بحرمة المخالفة القطعية وأنه لا يجوز للمكلف أن يشرب كلا الإنائين المشتبهين فهذا يعني أن العلم ثبتت منجزيته، وهذا ما يبحث عنه في مباحث القطع..

أما في المرحلة الثانية وهي وجوب الموافقة القطعية فهذا يرتبط بإمكان جريان الأصل في بعض الأطراف وعدم إمكانه، فيبحث عنه في الأصول العملية..

المصنف رحمة الله عليه يخالف الشيخ في ذلك ويرى أن أصل البحث هنا ينبغي أن يصب على منجزية العلم هل هي على نحو الاقتضاء أم على نحو العلية؟، على أحد التقديرين لا تصل النوبة إلى البحث عن العلم الإجمالي في مباحث الأصول العملية، وعلى تقدير تصل النوبة، فإنه إذا قلنا بعلية العلم الإجمالي للتنجيز فلا يبقى مجال للبحث عن جريان الأصول في الأطراف أو عدم جريانه..

أما لو قلنا بمسلك الاقتضاء فهناك وجه وجه للبحث عن العلم الإجمالي في مباحث الأصول العملية في البراءة والاشتغال.. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى في العلم الإجمالي بمرحلة الثبوت وتنجيز التكليف وادخاله في العهده..

**أما الجهة الثانية:** وهي مرحلة سقوط الامتثال..

بمعنى أن الامتثال الإجمالي هل هو منجز كالامتثال التفصيلي،  
فكما أن من قطع بجهة القبلة وصلّى إليها يكون مجزياً، فهل  
يجزي من صلى إلى جهات أربع؟

الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في التوصليات..

المقام الثاني: في التعبديات..

والبحث في التعبديات يقع في مرحلتين:  
المرحلة الأولى: في الامتثال الإجمال الذي لا يقتضي  
التكرار..

المرحلة الثانية: في الامتثال الإجمالي المقتضي للتكرار..  
وعليه فالبحث في مقامات ثلاثة..

درس ٣٠٥:

ص ٢٧٤، قوله رحمه الله: (هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف  
وتجزه به. وأما سقوطه بأن يوافقه إجمالاً، فلا إشكال فيه في  
التوصليات..)

يقع الكلام في الجهة الثانية المبحوث عنها في العلم الإجمالي،  
وهي أن الامتثال الإجمالي هل يسقط التكليف أم لا؟  
ومما ينبغي أن نتوجه إليه في المقام أن العمدة في البحث هو  
في صورة تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي ولو بالظن  
المعتبر، أما في صورة العجز عن الامتثال التفصيلي فلم يقع  
مزيد بحث في سقوط التكليف في الامتثال الإجمالي..

وكيف كان فالبحث يقع في مقامات ثلاثة..

المقام الأول: في الامتثال الإجمالي في التوصليات..

فلو دار الأمر في دفن الميت بين لزوم مواراته في التراب كيف ما اتفق، وبين مواراته في التراب في داخل تابوت، فللمكلف حينئذ أن يحتاط بمواراته في التراب في ضمن تابوت، وذلك لوجود المقتضي وفقدان المانع..

أما أن المقتضي موجود فباعتبار أن الواجب التوصلي في حقيقته يتقوم بحصول الغرض كيف ما وافق المأمور به للأمر، وما دام الأمر يدور بين هذين النحويين من الامتثال وكان النحو الثاني مجزياً على كل تقدير فيتحقق الغرض ومع تحققه يسقط الأمر..

أما أن المانع مفقود فلأن ما يمكن أن يكون مانعاً يرجع إلى أحد الأمور الآتية في التعدييات، والتي نشأت مانعيتها من منافاتها لقصد القربة، ومن المعلوم أن الواجب التوصلي لا يتوقف على قصد القربة لتكون الموانع الآتية منافية له.. إذاً لا إشكال عندهم في جواز الاحتياط والامتثال الإجمالي في الواجب التوصلي..

**المقام الثاني: في الامتثال الإجمالي في الواجبات التعبدية مع عدم اقتضاء الامتثال الإجمالي للتكرار..**

كما لو شككنا في أمر يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، والأكثر على تقدير **عدم** وجوبه لا يكون مضراً بصحة العبادة، كما لو دار أمر التسبيح في الأخيرتين بين تسبيحة وثلاثة، فإن الاحتياط في الفرض المزبور يكون بالإتيان بالأكثر، فهل يجوز هذا في صورة تمكن المكلف من البحث والوصول إلى النتيجة اجتهاداً أو تقليداً أو لا يجوز؟ في هذا المقام اختار المصنف رحمة الله عليه تبعاً للمشهور الجواز وأن الاحتياط في الفرض المذكور مسقط للتكليف، وذلك لأن الوجوه الآتية في المقام الثالث لا مجال لها هنا..

إذ من الوجوه استلزام الاحتياط للعبث واللعب بأمر المولى، وهذا المحذور يختص بصورة التكرار والمفروض في هذا المقام عدم استلزام الاحتياط للتكرار..

نعم من الموانع الآتية ما يوهم جريانه في المقام وهو اعتبار قصد الوجه والتميز في العبادات، فالعبادة لا تكون صحيحة إلا إذا قُصد الإتيان بها لوجوبها أو استحبابها أداءً أو قضاءً، فقد يُقال فيما نحن فيه إن إتيان الأكثر لا يتأتى فيه قصد الوجه.. ولكن يتضح الجواب عن هذا التوهم بأن قصد الوجه عند معتبره مختص بمجموع المركب لا بكل جزء من أجزاءه.. وبهذا تم الكلام في المقام الثاني..

### المقام الثالث: في الاحتياط المقتضي للتكرار..

وقع الخلاف بينهم في أن تارك طريق الاجتهاد والتقليد مع تمكنه من أحدهما هل يجوز له أن يحتاط في العبادات في صورة اقتضاء الاحتياط للتكرار، كالصلاة إلى الجهات الأربع؟

يظهر من جماعة من أوائل المتأخرين المنع، وقد ذكروا لذلك وجوهاً ثلاثة..

الوجه الأول: أن العبادة تتوقف على قصد الوجه، وحينئذ في الصلاة إلى الجهات الأربع في كل واحدٍ منها إن قصدت الوجوب فيكون تشريعاً لأنه اسناد ما لم يعلم إلى المولى، وإن لم أقصد الوجوب فلا يقع عن الواجب، وكلاهما محذور، لأن الفعل المستلزم للتشريع حرام والحرام لا يُتقرب به إلى

المولى، كما أن الفعل الذي لم يؤتى به لوجوبه لا يُجزى عن الواجب لأن غير المأمور به لا يجزي عن المأمور به..

الوجه الثاني: أن الاحتياط المذكور كما يستلزم الإخلال بالوجه يستلزم الإخلال بالتمييز، بيان الملازمة:  
أن المكلف عندما يأتي بالأفعال متكررة لا يستطيع أن يميز المأمور به عن غيره، وبالتالي لا يتحقق الامتثال لأن التمييز معتبر في العبادات..

الوجه الثالث: أن الاحتياط بالتكرار مستلزم للعب والعبث بأمر المولى، وهذا الوجه بحاجة إلى تنقيح ليفهم بعد ذلك أين هو مصب إشكال الماتن، وليتضح للبيب بعد ذلك أن الإشكالات التي أوردوها على الماتن ناشئة من عدم إعطاء المطلب حقه في الفهم..

توضيح المطلب:

أن هذا المحذور الثالث مركب من مقدمتين:  
الأولى: بمثابة الصغرى وهي أن التكرار يرجع إلى اللعب والعبث بأمر المولى..

الثانية: بمثابة الكبرى وهي أن اللعب والعبث يتنافى مع قصد القرية المعتبر في العبادة..

في مقام البحث الصغروي: ذكر الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أن التكرار تارة يكون بعدد قليل، وأخرى يكون بعدد كثير، فلو أمر المولى بشرابٍ فجيء له بماءٍ وعصير فهذا تكرار يسير، وأخرى يأمر بشرابٍ فيؤتى له بألف نوع مثلاً فهذا تكرار بعدد كثير..

لا شك أن الثاني لعب بأمر المولى وعبث واستهزاء به فيلحق به الأول لعدم الفصل.. (هذه الصغرى)

ومن المعلوم بداهة أن اللعب والعبث من قبل العبد بأمر مولاه يتنافى مع القربة والإخلاص المعتبر في العبادة..  
هذا تمام الكلام في المحذور الثالث..

أما المحذوران الأولان: فالأمر فيهما سهل لما ثبت عند المحققين من أن قصد الوجه والتمييز غير معتبر في العبادات تمسكاً بما يُسمى بالإطلاق المقامي، لعدم وجود ذكرٍ لهما في النصوص..

إن قلت: لعل عدم ذكرهما في النصوص من باب وضوحهما كما هو الحال في أصل اعتبار النية، ولذا أجاب ابن طاووس على من ذكر أن النية ليس لها عين ولا أثر في النصوص بأنها لم تذكر فيها لوضوحها، بل لو كلفنا المولى بترك النية لكان في الغالب من التكليف بغير المقدور، لأن النيات مبدأ لكل فعل اختياري...

قلت: فرق بين أصل النية وبين تفصيلاتها من الوجه والتمييز، فإن الوجه والتمييز قد يُخفى على كثير من الناس فلو كان واجباً فلا بد من ذكره بخلاف مسألة النية..

أما المحذور الثالث: فقد أجاب عنه بجوابين..

الجواب الأول: يرجع إلى منع الصغرى، فإن التكرار كثيراً ما يكون لداع عقلائي ومع الداعي العقلاني لا لعب ولا عبث<sup>14</sup>..  
فمثلاً قد يتمكن المكلف من الخروج من منزله في سعة الوقت والذهاب إلى المسجد أو رؤية مقابر المسلمين لتشخيص القبلة ولكن ربما يترتب على ذلك<sup>15</sup> تكلفة مادية أو معنوية فيرجح أن يصلي في بيته على الجهات الأربعة، فمع كون التكرار بهذا الداعي العقلاني فأين العبث بأمر المولى؟!!

14 وعليه فإشكال السيد الخوئي لا يرد على صاحب الكفاية، راجع الموسوعة ج ٤٧، ص ٩٣  
15 إلى هنا انقطع التسجيل، واستعنت بكتابات الشيخ علي مكي لإكمال الدرس..

الجواب الثاني: يرجع إلى المناقشة في الكبرى، تقريب المطلب بشكل بدوي:  
 أن اللعب والعبث تارة يرجع إلى أمر المولى، وأخرى يرجع إلى كيفية الإطاعة..  
 فإذا كان اللعب والعبث يرجع إلى أمر المولى فمن الواضح أن من يعبث بأمر مولاه لا يكون متقرباً إليه..  
 وأما إن رجع إلى كيفية الإطاعة فلا يتنافى مع قصد القرية وإن استلزم ذلك استهزاء المولى (إضافة المصدر للفاعل) بعده<sup>16</sup>، فلا ينافي قصد القرية..

درس ٣٠٧ : 17

ص ٢٧٤، قوله رحمه الله: (هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامتنال..)  
 ما زال البحث في محذور استلزم الاحتياط المتضمن للتكرار للعبث واللعب بأمر المولى، وناقش المصنف رحمة الله عليه هذا المحذور صغروباً وكبروباً، وهناك محاولات متعددة للإجابة عن كلا مناقشتي المصنف..

أما المناقشة الصغروية، فقد أجيب عنها بوجهين، تقدم الأول منهما وهو ما يستفاد من بعض كلمات السيد الخوئي رحمة الله عليه..

الوجه الثاني: ما ذكره البعض من أن كون التكرار لداع عقلائي وإن نجح في رفع مشكلة العبث واللعب ولكن يفتح أمامنا مشكلة أخرى..

<sup>16</sup> يعني العبد يستهزأ بالمولى..

<sup>17</sup> الترقيم بحسب التسجيل..

فهذا الجواب عن المناقشة الصغرية لصاحب الكفاية أفضل من الجواب الأول، لأن الجواب الأول اعتقد أن اللعب والعبث لداع عقلائي والحال أن التكرار لداع عقلائي، ومع وجود الداعي العقلائي في التكرار ينتفي العبث لأن العبث من سنخ السفه وهو لا يوجد مع الداعي العقلائي..

بينما في هذا الجواب الثاني سلم أن وجود الداعي العقلائي يسد باب اللعب والعبث ولكنه يفتح أمامنا باباً آخر وهو التنافي مع قصد القربة، فإن إتيان العبادة حينئذ يكون لأجل الداعي العقلائي ولكي تكون العبادة عبادة لا بد أن تكون بداعي أمر المولى..

هذا الإشكال ذكره شيخنا الأستاذ دام ظلّه في درسه..

والجواب: أنه ينبغي أن نفرق بين مقولتين: المقولة الأولى: أن نأتي بالعبادة لداعي عقلائي، والمقولة الثانية: أن نكرر العبادة لداعي عقلائي..

ما يتنافى مع قصد القربة هو الأول، وما ذكره صاحب الكفاية هو الثاني، فإن التكرار كان لداعي عقلائي فالعبد يريد أن يمتثل أمر المولى ولكن سبيل الاحتياط لغرض عقلائي، فيكون نظير الاستئجار على العبادات فكما أن أخذ الأجرة في العبادات النيابة لا يتنافى مع قصد القربة لكونه قد استأجر على الإتيان بالصلاة بداعي قربي، كذلك فيما نحن فيه فإنه كرر العبادة لأجل امتثال أمرها، والداعي العقلائي يرتبط باختيار هذا الطريق، فلا منافاة حينئذ بين الداعي العقلائي وقصد التقرب إلى المولى..

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالصغرى، فالمناقشة الصغرية لصاحب الكفاية تكون تامة..

أما ما يرتبط بالكبرى فالبعض ذكر أنه لا نفهم معنى محصل لما أفاده صاحب الكفاية، تقرّيبه:

إن الإطاعة يمكن تصويرها على نحوين..

النحو الأول: الإتيان بالمأمور به..

النحو الثاني: أن أقوم بعمل أحرص معه براءة الذمة، كما في موارد الاشتغال المستدعي للفراغ اليقيني..

إذا اتضحت هذه المقدمة، فلنا الحق أن نسأل ما هو مقصود صاحب الكفاية من كون التكرار مستلزماً للعب والعبث في كيفية الإطاعة لا في أمر المولى؟

فينبغي أن نطبق كلامه هذا على كلا نحوي الإطاعة، فلو أن المولى أمرني بصلاة الجمعة فأتييت بالظهر والجمعة هذا احتياط مستلزم للتكرار..

فإن أريد من الإطاعة النحو الأول فلا معنى أن يقال إن ضم الظهر إلى الجمعة من كفيات الإطاعة بل هو شيء خارج عن الإطاعة..

وأما لو أريد النحو الثاني فإن إتيان الظهر أيضاً ليس كيفية من كفيات الإطاعة بل هو إتيان لفعل غير مأمور به في الواقع على تقدير أن الواجب هو الجمعة، فلم نفهم معنى لكون التكرار من اللعب والعبث بكيفية الإطاعة، وعليه فلا يتم جواب صاحب الكفاية..

هذه المناقشة أيضاً لا ترد على صاحب الكفاية، وكالمناقشات السابقة ناشئة من عدم التدقيق في مقصوده، لنضرب لتوضيح المطلب مثالين:

المثال الأول: أن يطلب المولى ماءً فيأتيه العبد بمجموعة أكواب من ضمنها الماء، ويكون الباعث لاختيار هذا الأسلوب هو عدم المبالاة بأمر المولى، هذا الأسلوب يرجع إلى العبث

والاستهزاء وإهمال أمر المولى، وله ارتباط وثيق بالأمر نفسه ويكشف هذا الفعل عن عدم اهتمام العبد بأمر مولاه وعدم مبالاته به، وهذا هو ما يقصده صاحب الكفاية من العبث بأمر المولى..

المثال الثاني: أن يأمر المولى بإتيان الماء فيأتي العبد بمجموعة أكواب في ضمنها الماء، ويكون هذا العبد قد انبعث إلى إتيان هذه الأكواب لاهتمامه بأمر المولى، ولكن إنما اختار هذا الطريق لسبب ما عنده وإن لم يكن عقلائياً، نظير ما لو أمره المولى بالصلاة فذهب إلى قُلة جبل وصلى هناك من دون داع، هكذا نوع من الامتثال يكون موجباً لاستهزاء العقلاء والمولى أيضاً ويُلام العبد فيقال له: هلا شمتت هذه الأكواب لتعرف الماء منها، ولكن لا يقال لهذا العبد أنه يعبث بأمر مولاه، فيكون إتيان هذا الأسلوب طريقة وكيفية من كفيات الإطاعة وإن كانت هذه الكيفية إن لم تستبطن غرضاً عقلائياً موجبةً للضحك والاستهزاء، لكن ذلك لا يخرجها عن كونها كيفية من كفيات الإطاعة بالمعنى الثاني للإطاعة..

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالاحتياط المستلزم للتكرار..

ص ٢٧٤، قوله رحمه الله: (وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظني..)

وكان الكلام بتمامه كما نبهنا على ذلك ناظراً إلى صورة تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي، فإذا لم يكن متمكناً من الامتثال التفصيلي فهنا صور..

الصورة الأولى: أن يكون متمكناً من الامتثال الظني التفصيلي وكان هذا الظن من الظنون المعتبرة المشروط اعتبارها بعدم

التمكن من العلم مطلقاً بما فيه العلم الإجمالي، كما لو قلنا بأن حجية خبر الواحد في الموضوعات مثلاً مشروطة بعدم العلم مطلقاً، فما هو حكم هذه الصورة؟

لا شك أن الامتثال الإجمالي يقدم على الامتثال الظني التفصيلي، لأنه مع التمكن من الامتثال الإجمالي ينتفي شرط اعتبار الظن بحسب الفرض..

مثلاً لو كان في تحديد القبلة يوجد بينة وفرضنا أن حجية هذه البينة مشروطة بعدم الامتثال حتى الإجمالي، فإذا كنت متمكناً فلا تصل النوبة إلى الحجية..

الصورة الثانية: أن أتمكن من الامتثال الظني التفصيلي المعتبر بالدليل الخاص من دون أن يكون اعتباره مشروطاً بعدم التمكن من الامتثال الإجمالي، لا شك حينئذ أنه يجوز للمكلف أن يسلك أيّ واحد من الطريقتين شاء، والمحاذير المتصورة قد دفعناها، توجد بينة على تحديد القبلة وحجية هذه البينة غير مشروطة فيجوز لي أن أعمل بهذه البينة ويجوز لي أن أصلي إلى الأربع جهات، لأنه في الصلاة إلى أربع جهات أحرز الواقع وفي الصلاة التي قامت عليها البينة عندي حجة شرعية.. فكلا الطريقتين ممكن..

الصورة الثالثة: أن لا يكون الظن قد قام على اعتباره دليل خاص، وإنما ثبت اعتباره بدليل الانسداد، لنفترض أن خبر الواحد في الموضوعات لم يقم دليل على اعتباره وأن أدلة حجية خبر الواحد خاصة في الموضوعات في الأحكام ولو لم نعمل بخبر الواحد في الموضوعات يلزم الانسداد فوصلت النوبة إلى دليل الانسداد..

هذا يتصور على نحوين، لأن واحدة من مقدمات الانسداد ترتبط بالاحتياط، وصياغة هذه المقدمة على نحوين..  
إذ تارة يقال: إن المكلف انسد عليه باب العلم والعلمي، ونقطع أن المولى لا يريد منّا أن نعمل البراءة في كل شيء فنأتي إلى مسألة الاحتياط، فإما أن نقول إن الاحتياط غير واجب، وإما أن نقول إن الاحتياط غير جائز..

فإن قلنا إن الاحتياط غير واجب فحينئذ يجوز للمكلف أن يعمل بالظن التفصيلي كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط، فإن الاحتياط وإن لم يكن واجباً لكن مع الإتيان به يحصل العلم بفراغ الذمة.. أما لو قلنا إن الاحتياط غير جائز إما لاستلزامه الإخلال بالنظام، وإما لكونه لعباً وعبثاً بأمر المولى، فحينئذ ينحصر الامتثال بالظن المطلق، وهذا هو مبنى من يقول لا يجوز للمتمكن من طريق الاجتهاد أو التقليد أن يحتاط، لأن الاجتهاد والتقليد بناء على الانسداد وأحد مقدماته أن الاحتياط غير جائز..

هذا تمام الكلام في صور البحث، وبهذا يتم الكلام في مباحث القطع، نشرع في مباحث الأمارات الظنية بعد التعطيل إن شاء الله..

درس ٣٠٨:

### مباحث الأمارات الظنية.

ص ٢٧٥، قوله رحمه الله: (فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال..)

وصل الكلام قبل التعطيل إلى مباحث الأمارات الظنية، والمنهج الذي اتبعه المصنف رحمة الله عليه في هذه المباحث

تناول بعدين من البحث، البعد الأول: يرتبط بمقام الثبوت، والثاني: يرتبط بمقام الإثبات، وما يرتبط بمقام الثبوت قدمه في ضمن تمهيد، تعرض في هذا التمهيد لأمر ثلاثة لا بد أن يتضح الوجه في تقديمها..

عندما نقول عن ظن من الظنون (أنه حجة) فهذه قضية حملية مركبة من موضوع ومحمول، وقبل أن ندخل في مقام الإثبات والبحث عن أدلة ثبوت المحمول للموضوع -سواء كانت هذه الأدلة من الأدلة التي تثبت حجية ظن بعنوانه الخاص أم كانت من الأدلة التي تثبت حجية ظن بعنوانه العام- لا بد قبل جهة الإثبات أن نبحت أولاً عن نسبة المحمول للموضوع، فعندما يقال: هذا الظن حجة ما هي النسبة القائمة بين الظن والحجوية؟، هل هي نسبة الاقتضاء أم نسبة الاقتضاء؟، وعلى تقدير كونها نسبة الاقتضاء هل هي على نحو العلة التامة أم أنها على نحو المقتضي؟، وبعد الفراغ عن ثبوت نسبة ما ما هو حال جعل الحجية للظن، هل يتصف بصفة الإمكان أم لا؟، وهذان الأمران من المباحث المرتبطة بمقام الثبوت..

فبعد الفراغ عن تحديد النسبة وعن إمكان جعل الحجية للظن بدفع إشكالات ابن قبا تصل النوبة إلى مقام الإثبات، وفي مقام الإثبات وقع البحث بين العلماء في إثبات حجية أمارة وعدم حجية أخرى، وصنفوا البحث إلى صنفين تارة يبحثون عن الظنون الخاصة وأخرى يبحثون عن الظن المطلق..

وكان من المناسب قبل الخوض في الأدلة التي أقاموها لمعرفة تماميتها وعدمها كان من المناسب أن نؤسس الأصل، بمعنى أن الباحث إذا تردد في دليل من الأدلة المقامة على اعتبار ظن من الظنون فهل يوجد أصل أولي وفوقاني نستطيع بموجبه أن نحسم التردد؟، ولما كان البحث عن الأصل الأولي لا

اختصاص له بظن دون آخر ناسب إدراج البحث عن تأسيس الأصل في الأمور العامة المذكورة في التمهيد..  
فاتضح بمقتضى هذا الاستعراض الوجه في تقديم صاحب الكفاية للأمور الثلاثة المذكورة في الكتاب..

فيقع الكلام في..

**الأمر الأول: في النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول..**

ثبت في المباحث السابقة أن النسبة القائمة بين القطع والحجية هي نسبة العلية التامة إذا فسرنا الحجية بمعنى التنجيز والتعذير، أما لو أردنا من الحجية الكاشفية فتكون النسبة هي نسبة الشيء إلى ذاته وعينه، وذكرنا هناك أن علاقة اللزومية والعلية التامة القائمة بين القطع والمنجزية ليس من قبيل لوازم الماهية كالزوجية بالنسبة للأربعة، فإن الزوجية من لوازم ذات الأربعة مع قطع النظر عن ظرف توأجدها، بخلاف الحجية فإنها من لوازم الوجود الفعلي للقطع وهذه النسبة على نحو العلية التامة التي مرجعها إلى قضية ضرورية مطلقة وفي القضايا الضرورية المطلقة لا يُبحث حينئذ عن فقد المانع ووجود الشرط لأن ذلك خُلف كون القطع علة تامة للحجية..

هذا البحث بعينه نريد أن نجرّه للظن، فعندما يقال: (الظن حجة) فتارة يُراد من الحجية المحمول على الظن الطريقية والكاشفية، وأخرى يُراد من ذلك المنجزية..

فإن أريد الأول فلا شك أن الظن بذاته لا يقتضي الكاشفية التي نقصد منها الكاشفية التامة، كيف وكل ظن توأم مع انكشاف الخلاف فبذاته لا يكون مقتضياً للحجية بمعنى الكاشفية، وعليه فنسبة الظن إلى الكاشفية هي نسبة اللاقتضاء..

وأما لو أريد الثاني أي المنجزية فلما كان التنجيز بحكم العقل من لوازم الانكشاف لم يكن الظن بذاته مقتضياً للتنجيز فضلاً

عن أن يكون علة تامة له، بل تحتاج عروض الحجية على الظن إلى جعل جاعل أو طرؤ مقدمات تستوجب حكم العقل بالحجية، فإذا حصل جعل الجاعل فهذا إما الظن الخاص أو الظن المطلق بناء على الكشف، وأما في صورة طرؤ مقدمات تستوجب حكم العقل بالنتجيز فهذا هو الظن المطلق بناء على الحكومة..

هذا الكلام بحسب الظاهر متفق عليه في حق الظن في كلا المقامين الذين يحتاج الفقيه فيهما إلى الظن، حيث إن الفقيه بحاجة إلى الظنون تارة في مقام إثبات الحكم الشرعي وإدخاله في العهدة، وأخرى يحتاج إلى الظن في مقام امتثال الحكم الشرعي الذي ثبت في رتبة سابقة وهو ما يُعبر عنه بمقام السقوط، مقتضى ما تقدم أن الظن بذاته لا يقتضي الحجية لا في مقام ثبوت التكليف ولا في مقام سقوطه، ولكن يظهر من المحقق الخونساري في شرحه على دروس الشهيد التفصيل بين مقام الثبوت ومقام السقوط، وهذا ما يأتي الحديث عنه غداً..

### درس ٣٠٩:

اتضح لنا أن الظن في حد ذاته لا اقتضاء له للحجية لا في مقام ثبوت الحكم ولا في مقام سقوطه، فكما أن إدخال شيء في العهدة لا يكفي فيه الظن ما لم يقد دليل شرعي على اعتباره أو تثبت مقدمات تقتضي حكم العقل باعتباره كذلك في مقام الامتثال لا يحصل الفراغ بالامتثال الظني ما لم يقد دليل شرعي على اعتباره أو تتم مقدمات تقتضي حكم العقل باعتباره..

المحقق الخونساري في شرحه على الدروس ذكر ما مفاده:  
 (إذا صدر أمر أو نهي إلى غاية وظنّ بحصول الغاية لا يجب  
 الامتثال) ظاهر هذا الكلام أن الظن في مقام السقوط عنده  
 معتبر وإلا لكان اللازم أن يقول: (يبقى الامتثال عليه قائماً إلى  
 أن يقطع بخروج الغاية)، فلو لم يكن الظن في مقام السقوط  
 معتبراً عند هذا المحقق لكان عليه أن يعلق الامتثال على القطع  
 بخروج الغاية..

هذا البيان وهذا الاستظهار على تقدير ثبوته يبطله البيان العقلي  
 المتقدم؛ لأنه بمقتضى استتباع الكاشفية التامة للحجية الذاتية لا  
 يقتضي الظن بذاته اعتباراً وحجية، والإدراك العقلي غير قابل  
 للتخصيص ومع عدم قابليته للتخصيص يبطل التفصيل بين  
 مقام الثبوت ومقام السقوط..

لكن مع ذلك حاول الماتن رحمة الله عليه أن يوجه ما ذكره  
 المحقق الخونساري رحمة الله عليه بحيث لا يكون ناظراً إلى  
 وجود اقتضاء للظن في مقام السقوط فلا يكون المحقق  
 الخونساري من المفصلين..

حاصل التوجيه: أن الشارع مثلاً لو قال: (صم إلى الليل) وظننا  
 بدخول الليل، فحينئذ لو كان الليل في الواقع قد دخل فللمكلف  
 أن يفطر ولا يبقى في حقه ضرر عدم امتثال التكليف لأنه  
 امتثله، وإن لم يكن في الواقع الليل قد دخل فيبقى ضرر عدم  
 امتثال التكليف قائماً، وبظنه دخول الليل يحتمل الضرر فلعله  
 لم يوجب بقاء الامتثال لا اعتقاده بقاعدة عدم لزوم دفع الضرر  
 المحتمل، وعلى هذا الأساس فلا ربط للفرع الفقهي الذي ذكره  
 المحقق الخونساري في مشارق الشموس بمسألة كون الظن  
 بذاته لا اقتضاء له للحجية..

ثم إن المصنف في ختام هذا الأمر يأمرنا بالتأمل، ولعل الوجه بالأمر بالتأمل ليس هو ضعف التوجيه بما هو توجيه وإنما ضعف الوجه المذكور في التوجيه، بمعنى أنه من الممكن أن يكون المحقق الخونساري ناظراً إلى هذا الوجه وإن كان هذا الوجه في حد ذاته ضعيفاً..

فما في بعض الحواشي من الاعتراض على المصنف بأنه إن كان الغرض مطلق التوجيه ولو بوجه ضعيف فأي شيء يُذكر للمحقق الخونساري يُقبل، أما إذا كان الغرض هو التوجيه بوجه صحيح فتوجيه صاحب الكفاية ليس في محله، واتضح الجواب أن ضعف الوجه لا يبطل التوجيه..

أما في ضعف الوجه مع قطع النظر عن التوجيه فلأن قاعدة دفع الضرر المحتمل إنما تجري على القول بجريانها ثبوتاً أو نفيّاً في مرحلة ثبوت التكليف، أما في مرحلة سقوطه فالاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.. وبهذا تم الكلام في الأمر الأول..

ص ٢٧٥، قوله رحمه الله: (ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأمارة الغير العلمية شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً..)  
**الأمر الثاني: إمكان التعبد بالأمارات الشرعية.**

الذي مهده المصنف رحمة الله عليه قبل الشروع في مقام الثبوت ويعد من الأمور المهمة، عندما نقول عن ظنٍ ما (إنه حجة) فهذا القول فرع الفراغ عن مقام الثبوت وعن كون الحجية ممكنة الثبوت للظن، من هنا يتولد بحثان، أحدهما تعرض له المصنف مبسوطاً، والآخر على نحو الإشارة..

أما ما تعرض له على نحو الإشارة فيرتبط بمبدأ تصوري للبحث الثبوتي، فعندما نقول ثبوتاً يمكن التعبد بالظن أو يستحيل التعبد بالظن فما هو المراد من الإمكان والاستحالة؟، هذا مبدأ تصوري..

يظهر من الماتن رحمة الله عليه أن النزاع في الإمكان وعدمه إنما هو في الإمكان الوقوعي، توضيح ذلك: أن الإمكان يطلق على معاني..

المعنى الأول: ما يعبر عنه بالإمكان الاحتمالي ويراد منه احتمال ثبوت الشيء في قبال خلو الذهن عنه، وعليه حملت المقولة المشهورة للشيخ الرئيس (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قاطع البرهان) بمعنى أنك إذا سمعت شيئاً ولم يقدّم عليك دليل على ثبوته أو نفيه فقل باحتماله..

المعنى الثاني: الإمكان الذاتي، بمعنى أن الشيء في حد ذاته مسلوبة عنه الضرورتين أي ضرورة الوجود والعدم في قبال الممتنع والواجب بالذات..

المعنى الثالث: الإمكان الوقوعي في قبال الامتناع الوقوعي، فإن بعض الأمور في حد ذاتها قد تكون ممكنة لكن تمتنع لترتب تالٍ فاسد عليها، فكل ما امتنع لأجل التوالي الفاسدة يقال له ممتنع الوقوع، وإذا لم تترتب عليه توالٍ فاسدة يقال له ممكن الوقوع..

المعنى الرابع: الإمكان الاستعدادي ويقال في حق الشيء ذي الأطوار ففي طوره الأول يكون له استعداد التحول إلى الطور الثاني وهكذا، كما يقال للنطفة أنها إنسان بالإمكان أي متهيئة لتصبح إنسان..

هذه بعض معاني الإمكان، لا شك أنه لا ينبغي وقوع النزاع في المعنى الأول إذ لا شك أن التعبد بالظن من المحتملات فلا

ينبغي أن يكون هو محل النزاع، ولا شك أن المعنى الرابع ليس محلاً للنزاع، لأن ثبوت الحجية للظن تدور مدار الوجود والعدم إذ ليس للظن أطوار تعرض عليه ليكون في أحد أطواره متهيئاً للحجية وفي بعضها متلبساً بها بالفعل بل الظن له وجود واحد مستمر..

فيدور الأمر بين المعنيين المتوسطين، يرى المصنف أن النزاع في الثاني أي في الإمكان الوقوعي لأن الظن ليس من قبيل اجتماع النقيضين لكي يكون بذاته ممتنعاً وإنما لو تمت شبهات ابن قبا لكانت من التوالي الفاسدة التي تترتب على وقوع الشيء<sup>18</sup>..

هذا هو المطلب الذي أشار إليه في الكفاية إشارة..

أما المطلب الذي تعرض له تفصيلاً، فحاصله: أنه يوجد لدينا قضية كما أن نفيها بحاجة إلى إثبات ثبوتها أيضاً كذلك، وهذه القضية عبارة عن قولنا (التعبد بالظن ممكن) فكما أن القائل بالاستحالة أقام البرهان -شبهات ابن قبا-، فالقائل بالإمكان يحتاج إلى إقامة البرهان..

المشهور بحسب ما نسب إليهم الشيخ الأعظم في الرسائل أقاموا البرهان التالي على الإمكان، وحاصله: أنه إذا رجعنا إلى عقولنا لا نجد ما يوجب الاستحالة فيثبت الإمكان..

اعترض عليهم الشيخ الأعظم رحمة الله عليه: بأن هذا الدليل إنما يتم لو كانت عقولنا محيطة بجميع محسنات الشيء ومقبحاته فيكون حينئذ عدم الوجدان -بمراجعة عقولنا- دليلاً على عدم الوجود..

18 هذا على مستوى الكفاية، أما في البحث الخارج فالأمر ليس بهذه السهولة..

لأجل ذلك غير الشيخ الأعظم رحمة الله عليه الدليل، وحاصل ما أفاده في المقام:

أن الإمكان أصل متبع عند العقلاء في كل مقام نتردد فيه بين الإمكان والاستحالة، وهذا ما يعبر عنه بأصالة الإمكان العقلانية، فإننا إذا رجعنا إلى العقلاء نرى أنهم إذا ترددوا في استحالة شيء وإمكانه ولم تكن أدلة الاستحالة ثابتة يبنون على الإمكان..

هذا ما استظهره صاحب الكفاية من كلام الشيخ الأعظم في الرسائل، وناقشه بوجوه يأتي التعرض لها..

### درس ٣١٠:

ص ٢٧٦، قوله رحمه الله: (بل مطلقاً أصلاً متبعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع..)

كان الكلام في الاستدلال على الإمكان، والفرق بين الاستدلال المنسوب إلى المشهور والاستدلال الذي ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل أن استدلال المشهور يرجع إلى إثبات الإمكان واقعاً لأنهم ذكروا أنه إذا رجعنا إلى عقولنا نقطع بعدم وجود محذور في التعبد بالظن وهذا يعني أنهم يقولون بالإمكان الواقعي، ولذا اعترض عليهم الشيخ أن هذا القطع يتوقف على الإحاطة المتقدمة وأنا لنا ذلك..

بينما استدلال الشيخ مرجعه إلى أصالة الإمكان، وعليه فالإمكان الثابت بحسب دليل الشيخ يرجع إلى الإمكان الظاهر بمعنى أنه عند الشك والتردد في الإمكان والاستحالة الأصل هو الإمكان، ومرجع هذا الأصل إلى ركنين، الأول: أننا إذا رجعنا إلى مدركاتنا لا نجد محذوراً في التعبد بالظن، الثاني: أن عدم الوجدان وإن لم يكن دليلاً على عدم الوجود إلا أن البناء العقلاني قام على الحكم بالإمكان ما لم يُعلم الامتناع،

ولمّا كان الحكم بالإمكان مغيباً بالعلم بالامتناع فهذا يعني أن  
الإمكان في كلام الشيخ الإمكان الظاهري..

الأخوند رحمة الله عليه يناقش بثلاثة وجوه الأولان منهما  
ناظران إلى الركن الثاني في كلام الشيخ، والثالث يرد على  
الشيخ والمشهور..

الوجه الأول: مرجعه إلى مناقشة صغروية، فإنه لا نسلم  
بوجود هكذا بناء لدى العقلاء على الإمكان، والسر في الوجه  
الأول أن الإمكان والامتناع ليس من المسائل التي تقع محلاً  
للبحث عند العموم ليستكشف لهم سيرة في ذلك بل هي من  
مباحث الخواص والخواص قد اختلفوا..

الوجه الثاني: مرجعه إلى مناقشة كبروية، بمعنى أنه لو سلّمنا  
انعقاد سيرة العقلاء على الإمكان فإن هذا لوحده لا يكفي بل  
يحتاج هذا البناء إلى إمضاء من الشارع كما هو الحال في  
جميع السير العقلية، وهذا الإمضاء الشرعي إما أن ندعي  
القطع به أو الظن، فإن كان الأول فصرف دعوى ودون إثباته  
خرط القتاد، وإن كان الثاني فلا يصح إلا على وجه دوري؛  
لأن الإمضاء الظني من أفراد الظن فالكلام فيه..

إن قلت: إن مناقشة الماتن الأولى التي مرجعها إلى منع البناء  
العقلاني لا نسلمها، وذلك للمقولة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس  
أبي علي سينا (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة  
الإمكان ما لم يذكك عنه قاطع البرهان) فإن هذه المقولة مسلمة  
عند سادة العقلاء وعدم التفات العوام إليها لا يؤثر في البناء

عليها لأنهم لو التفتوا لتبانوا، ففي الخواص يوجد تباني فعلي  
وفي العوام يوجد تباني تقديري..  
وعليه فالصغرى ثابتة..

قلت: إن الإمكان المذكور في مقولة الشيخ الرئيس غير الإمكان  
المبحوث عنه في المقام، لأن الإمكان المبحوث عنه في المقام  
هو الوقوعي كما عرفت، والإمكان في المقولة بمعنى  
الاحتمال، والاحتمال لكل قضية قبل البحث من الأمور  
الوجدانية التي لا تحتاج إلى استدلال..

إن قلت: إن هذا الشرح لا يتلاءم مع عبارة الكتاب باعتبار أن  
الماتن قال: (ليس الإمكان بهذا المعنى بل مطلقاً أصلاً متبع)  
فيدخل الإمكان الاحتمالي تحت الإطلاق..

قلت: لا بد لنا أن نحمل الإطلاق على ما يصح وقوع النزاع  
فيه، وهو بعد الإمكان الوقوعي الإمكان الذاتي، لأن من جملة  
الشبهات اجتماع الضدين، فهذا إن كان من التوالي فالبحث عن  
الإمكان الوقوعي، وإن كان نفس التعبد بالظن هو جعل  
للضدين كما هو الحال على مبنى جعل الحكم المماثل فالبحث  
في الإمكان الذاتي، ولا يتصور البحث في الإمكان الاحتمالي،  
فإن التعبد بالظن عندما يلتفت الذهن إلى طرفي القضية يحتمله  
العقل ولا يمكن لأحد أن يخالف في ذلك..  
هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالوجهين..

الوجه الثالث: وهو على تقدير تماميته يبطل كلام المشهور  
وكلام الشيخ، وحاصله:

أنه لسنا بحاجة إلى إثبات الإمكان مجرداً عن الوقوع، وذلك  
لأنه ما ينفع الأصولي في المقام هو وقوع التعبد بالظن،  
وصرف إثبات الإمكان لا يثبت الوقوع لكثرة الممكنات غير

الواقعة، وعليه فالصحيح أن نتحرك إلى دليل الوقوع فإن تمّ فبالملزمة يثبت الإمكان..

إن قلت: نلاحظ أن الآخوند في أكثر من موضع في الكفاية أبطل التمسك بمقام الإثبات إن لم نكن قد فرغنا عن مقام الثبوت، وهذا يتهافت مع ما ذكر في المقام..

قلت: فرق بين الموردين، تارة لا يصلح مقام الإثبات دليلاً على الثبوت، وأخرى يصلح، في كل مورد لم نستطع دفع شبهة الامتناع لا يصح لنا الرجوع إلى مقام الإثبات، وفي كل موضع نستطيع أن ندفع شبهة الامتناع يكون مقام الإثبات دليلاً على الثبوت، والسر في ذلك: أن ظهور الدليل في مقام الإثبات مقتضى للإمكان فإن دفعنا شبهة الامتناع ثبت مقتضى وارتفع المانع، وإن لم ندفع شبهة الامتناع لم يرتفع المانع فلا يصلح دليل الإثبات لحسم المشكلة في مرحلة الثبوت..

وفي مقامنا سوف ندفع شبهات ابن قبا، وبالتالي يكون مقتضى للإمكان وهو ظهور أدلة الإثبات ويكون المانع مفقوداً..

وعليه فلا نحتاج إلى دليل مستقل عن مقام لإثبات الإمكان، فما تكلفه المشهور والشيخ الأعظم لا حاجة إليه.. هذا تمام الكلام في مسألة تأسيس أصالة الإمكان..

بعد وضوح المطلبين، أعني المقصود من الإمكان المتنازع فيه وطريقة إثبات الإمكان، يقع الكلام في المحاذير التي ذكرت في مقام الثبوت...

أصل هذه المسألة هو المتكلم عبدالرحمن بن قبا الذي ذكر في ترجمته أنه كان على الاعتزال فاستبصر ويُعتبر من متكلمي أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم، وما نُقل عنه في المقام عبارة عن وجهين ذكرهما لرد العمل بخبر الواحد، حيث كان الشائع في رد العمل بخبر الواحد في مقابل العامة هو التمسك

بمقام الإثبات وذلك بالرجوع إلى الآيات الناهية عن العمل بالظن والروايات المشابهة لها، إلا أن ابن قبا نقل المسألة إلى مقام الثبوت فيرى أن العمل بخبر الواحد مستحيل فلا تصل النوبة إلى مقام الإثبات، وذكر في ذلك وجهين، الأول منهما لو تم لا يُتعدى من خبر الواحد إلى غيره من الظنون بخلاف الثاني، فإن الثاني على تقدير تماميته لا يختص بخبر الواحد..

أما الأول فمرجه إلى قياس استثنائي حاصله: لو جاز الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله بخبر الواحد لجاز عن الله تعالى، والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله.. وهذا الدليل كما ترى يختص بخبر الواحد، وقد تناوله الشيخ في الرسائل توضيحاً ومناقشة، وأما الآخوند هنا أعرض عن ذكره..

المهم هو الوجه الثاني، وحاصله: أن التعبد بخبر الواحد يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال، ومن تأخر عن ابن قبا اختلفوا في شرح كلامه هذا فبين مرجع له إلى محذور خطابي وبين مرجع له إلى محذور ملاكي وبين ثالث عدّه شاملاً لكلا المحذورين..

وكيف كان فإن هذا الدليل على تقدير تماميته لا يختص بخبر الواحد بل يشمل الشهرة مثلاً لو عبدنا الشارع بها للزم تحريم الحلال وتحليل الحرام، بل لا يختص بالظنون فيشمل الأصول العملية..

لمّا كان هذا الوجه الثاني له هذه السعة الشمولية قام من تأخر عن الشيخ الأعظم وغير عنوان البحث من قولنا: (إمكان التعبد بالظن) إلى قولنا: (الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري) فإن العنوان الأول يختص بالظنون بخلاف العنوان الثاني..

وكيف كان فقد ذكر الآخوند رحمة الله عليه هذه المحاذير التي ذكرت في المقام في ضمن طوائف ثلاث..

### درس ٣١١:

ص ٢٧٦، قوله رحمه الله: (وكيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور:..)

وصل الكلام إلى المحاذير التي ذكرت لمقام تشريع الحكم الظاهري، حيث ذكرنا أن المتأخرين عمموا هذه المحاذير على الأصول العملية فلا اختصاص بالظن، ولذلك اشتهر أخيراً عنوانة البحث بالجمع بين الحكم الواقعي والظاهري سواء كان الحكم الظاهري في مورد الأمارات الظنية أم في مورد الأصول العملية..

ذكر المصنف رحمة الله عليه أصنافاً ثلاثة من المحاذير، وظاهر عبارته المتقدمة أنه في صدد الاستقراء التام ليس فقط لما قيل من المحاذير بل لما يُمكن أن يقال..

وعلى هذا الأساس قد يُعترض عليه في باديء النظر أن هناك جملة من المحاذير التي قد قيلت ولم يذكرها المصنف فضلاً عما يمكن أن يقال..

فمن جملة المحاذير التي لم يشر إليها ما ذكرناه في الدرس السابق من المحذور الأول لابن قبا المختص بخبر الواحد، فإن هذا المحذور وإن اختص بخبر الواحد لكن يمكن تعميمه على كل حكم ظاهري ببركة عدم القول بالفصل، حيث إن العلماء في مسألة التعبد بالظن بين قائل بالإمكان مطلقاً وبين قائل بالامتناع، فالقول بالامتناع في خبر الواحد وعدم القول بالامتناع في غيره خرق للإجماع المركب..

ولكن الأمر في هذا المحذور سهل، باعتبار أن هذا المحذور يعتمد على دليل نقلي مرتين..

الأولى: في خبر الواحد نفسه، حيث إن بطلان التالي في الشرطية المتقدمة اعتمدت على الإجماع وهي عدم جواز الإخبار عن الله تعالى بخبر الواحد..

الثاني: عندما أردنا تسرية الامتناع إلى غير خبر الواحد وهو الإجماع المركب..

ولمّا كان الكلام في الإمكان والامتناع يرتبط بمقام الثبوت فلا يندرج هذا المحذور في المحاذير الثبوتية، فلأجل ذلك لم يذكره الماتن رحمة الله عليه..

مضافاً إلى أن الحصر الاستقرائي في المقام لم يكن ناظراً إلى جزئيات المحاذير، بل هو ناظر إلى نوعين من المحاذير، الأول: ما يلزم منه المحال، والثاني: ما يلزم منه الباطل، وهذه الأصناف التي ذكرها يدور أمرها بين ما يلزم منه المحال وما يلزم منه الباطل..

وعلى هذا الأساس لا يُشكل على المصنف رحمة الله عليه بعدم ذكره لمحذور أشار إليه المجدد الشيرازي وهو أنه يلزم من التعبد بالحكم الظاهري اجتماع النقيضين<sup>19</sup>، تقريبه:

أن الواقع لو كان على الوجوب وقامت الأمانة أو الأصل على نفي الوجوب فيلزم اجتماع الضدين (الوجوب، وعدم الوجوب)..

والجواب عن ذلك: واضح باعتبار أن هذا المحذور يندرج تحت ما يلزم منه المحال، كما أنه يمكن إرجاعه إلى محذور اجتماع الضدين لأن عدم الوجوب عنوان انتزاعي ينطبق على

19 المصنف ذكر اجتماع الضدين ولم يذكر اجتماع النقيضين..

غير الوجوب من الأحكام وغير الوجوب من الأحكام ضد للوجوب، فيرجع إلى اجتماع الضدين.. فعلى هذا الأساس لا وجه للاعتراض على الماتن..

بعد وضوح ذلك نرجع إلى الأصناف الثلاثة التي ذكرها الماتن..

**الصنف الأول:** عنونه بعنوان لزوم اجتماع المثليين في صورة الإصابة والضدين في صورة العدم، أو الالتزام بالتصويب الباطل لا المحال..

تقريب ذلك: أنه إذا كان الواقع على الوجوب مثلاً، وقام خبر الثقة على الوجوب أيضاً أو قام على الحرمة، فلا يخلو في هاتين الحالتين إما أن نلتزم في قوله: (صدق الثقة) الاستفادة من أدلة التعبد أن الحكم المجعول في مورد الخبر لا مساس له بالواقع، وإما أن نلتزم بتغييره للواقع ويصبح الواقع على حسب مؤدى خبر الثقة..

فإن كان الأول فيلزم المحال وهو اجتماع المثليين في صورة الإصابة والضدين في صورة عدم إصابة الخبر للواقع، وكل من اجتماع المثليين والضدين من المستحيلات..

أما على الثاني وهو أن نلتزم أن دليل التعبد يُغير الواقع على ما هو عليه ويصبح على وفق مؤدى الخبر فيلزم حينئذ الباطل لا المحال، لما ثبت في محله أن التصويب المعتزلي ليس مستحيلاً وإنما هو باطل لمخالفته لقاعدة اشتراك الحكم بين العالم والجاهل..

هذا هو الصنف الأول إلى الحذور..

اجتماع الضدين أن المثليين تارة نعتبرهما على مستوى الملاك من المصالح والمفاسد، وأخرى على مستوى الإرادة والكراهة، وثالثة على مستوى الإيجاب والتحرير.. أما على مستوى الملاك فإن اجتماع الملاكات في شيء واحد يمكن أن نتصورها على نحوين..

النحو الأول: الاجتماع البدوي والذي سرعان ما يحصل فيه الغلبة لأحد الملاكين بعد الالتفات إلى ما يُسمى بعملية الكسر والانكسار، فمثلاً بحسب نص القرآن الكريم نعرف أن الخمر فيه نفع وفيه إثم لكن بعد المقايضة يغلب الإثم والفساد على النفع وبعد الغلبة يستقر الفساد، فهذا النوع من الاجتماع بدوي زال بالكسر والانكسار بأن اختزلنا في مقابل النفع جزءاً من الإثم والفساد وزاد الفساد وكان الباقي منه بعد الاختزال يصلح ملاكاً لحكم شرعي..

هذا النوع من الاجتماع للملاكات لا استحالة فيه بل هو واقع بلا محذور..

النحو الثاني: الاجتماع المستقر الذي تبقى فيه أنواع الملاكات محافظة على استقلاليتها من دون أن يحصل فيها كسر وانكسار، وهذا ما نقصده في محل البحث، فمثلاً كان الحكم الواقعي لصلاة الجمعة هي المصلحة الشديدة المستتبعة للإيجاب فقام خبر الثقة على حرمتها وكانت تلك الحرمة المخبر عنها بقول الثقة كاشفةً إنَّاً عن وجود مفسدة شديدة في صلاة الجمعة، هذا النحو من اجتماع الملاكات مستحيل فإن المصلحة الشديدة لا تجتمع مع المفسدة الشديدة مع محافظة كل داع للمصلحة والمفسدة على حدّه..

وعليه فاجتماع الضدين أو المثليين يحصل في مرحلة الملاك وعلى ذلك يُقاس في مرحلة الإرادة والكراهة..

**الصف الثاني:** ما عنونه المصنف رحمة الله عليه بعنوان طلب الضدين..

تقريب هذا العنوان: أنه بناءً على إنكار نظرية التصويب المساوقة لبقاء الحكم الواقعي في حق الجاهل تطبيقاً لقاعدة الاشتراك، فإذا كان الواقع على الوجوب وقيام الأمانة على الحرمة مثلاً لم يتغير الواقع وبقي الوجوب ثابتاً في حق الجاهل، فلو كان (صدق الثقة) مستتباً لحكم ظاهري بالحرمة في هذه الصورة يكون عندنا تكليفان فعليّان في حق شخص واحد في متعلق واحد..

أما فعلية الحكم الواقعي فلفرض اشتراكه بين العالم والجاهل، وأما فعلية الحكم الظاهري فلفرض تحقق موضوعه لأن موضوع الحكم الظاهري هو الجهل بالحكم الواقعي، فيلزم طلب الضدين، وطلب الضدين محال لا يصدر من المولى..

### استدراك 20..

توضيح المحذور الثاني الذي عنونه المصنف رحمة الله عليه بطلب الضدين:

تارة يراد من التضاد المأخوذ في العنوان التضاد المنطقي الصادق على خصوص الأمرين الوجوديين، وأخرى يراد منه ما يشمل التناقض..

وعلى هذا الأساس تعددت الأمثلة عند شرح كلام الماتن فيصح أن يمثل لهذا المحذور بوجوب الفعل وحرمة الفعل، فيصدق حينئذ على أحدهما طلب الفعل وعلى الآخر طلب الترك، فيكون من مصاديق طلب الضدين بناءً على تعميم التضاد على ما يشمل النقيضين، وأخرى يمثل له بما يفيد الانحصار بالتضاد المنطقي أي في خصوص الأمرين الوجوديين فيمثل

بوجوب شيء ووجوب آخر لا يمكن أن يجتمع امتثاله مع امتثال الأول، كما لو دلت الأمانة على وجوب الجمعة عند الزوال وكان الواقع على وجوب الظهر وفرضنا أن الظهر والجمعة متضادان لا يمكن امتثال طلبهما معاً.. هذا من ناحية التمثيل..

أما من ناحية واقع المحذور بمعنى أنه ما هو المحذور في طلب الضدين؟، المفروض أنه من التوالي الفاسدة التي تقتضي امتناع التعبد بالظن..

والوجه في فساده يمكن أن يرجع إلى أحد أمرين:

الأول: أن يقال إن التضاد بين متعلقي الطلب يستلزم التضاد بين الطلبين، فحينئذ يرجع المحذور إلى الاستحالة على المولى مع قطع النظر عن قدرة العبد وعدمها، فحتى لو قلنا بجواز التكليف بغير المقدور نقول في المقام بالاستحالة للتضاد بين الطلبين الصادرين من مولى واحد..

أما لو قلنا بأن التضاد بين المطلوبين والمتعلقين لا يسري إلى الطلب فحينئذ يكون ملاك الاستحالة والامتناع والمحذور هو ضيق قدرة العبد، فيستحيل على المولى باعتبار قبح التكليف بغير المقدور، فالمحذور بناء على الأول مستحيل مطلقاً، وبناء على الثاني مستحيل على الحكيم..

وعليه فإن بنينا على الأول فلا ربط للمحذور بفكرة التراحم، أما لو بنينا على الثاني فيكون الباب من باب ضيق قدرة العبد فيصح السؤال في المقام لما لا نلتزم بما التزمنا به في بحث الترتب؟

والجواب عن ذلك أولاً: أن كلام الماتن فيما قيل أو يمكن أن يقال من محاذير لا في المحذور الذي يتبناه، ودفعه لهذا المحذور في المقام بغير الطريق الذي دفع به المحذور في باب

الترتب لأجل أن طلب الضدين باعتقاده غير صادق في المقام فلا حاجة إلى الالتزام بالترتب..  
 ثانياً: أن الالتزام بالترتب في المقام غير ممكن لطولية الحكم الظاهري بالنسبة للواقع، بخلافه في باب الترتب حيث كنا نتكلم عن سنخ واحد من الأحكام، وعليه فلا يأتي هذا الإشكال..

**الصنف الثالث:** ما يُعبر عنه في كلمات تلامذة المصنف بشبهة نقض الغرض، تقريب ذلك:

أن الأمانة -مثلاً- في صورة عدم الإصابة لو عبّنا بها الشارع يلزم من ذلك تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة..  
 هذا المحذور يختص بصورة عدم إصابة الأمانة للواقع فلو كان الواقع على الإيجاب والأمانة على التحريم فإن الإيجاب لغرض تحصيل المصلحة الموجودة في الفعل، فإذا أدت الأمانة إلى الحرمة فيفوت علينا تحصيل المصلحة..  
 أما لو كان الواقع على الحرمة وقامت الأمانة على الوجوب فإن التعبد بالأمانة يؤدي إلى الإلقاء في المفسدة، لأن التحريم كان لغرض تجنب المكلف عن الوقوع في المفسدة، بإيجاب الفعل عليه يصبح في معرض الوقوع في المفسدة..  
 فتشريع التعبد بالأمانة الذي هو فعل من أفعال المولى ينقض به المولى غرضه..  
 هذه هي المحاذير التي ذكرها المصنف في المقام..

ص ٢٧٧، قوله رحمه الله: (والجواب: إن ما ادعي لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته..)

المصنف رحمة الله عليه في مقام الجواب يقسم البحث إلى قسمين، تارة يبحث في مورد الأمارات وأخرى يبحث في مورد الأصول العملية، فالكلام يقع في مقامين..

### المقام الأول: في دفع المحاذير في مورد التعبد بالأمارات الظنية.

يرى المصنف أن هذه المحاذير الثلاثة يدور أمرها بين أمرين، إما غير مترتبة على التعبد بالأمارات، وإما مترتبة لكن لا استحالة فيها، فهذه المحاذير بين ما فيه استحالة لكنه لا يترتب على التعبد بالأمارات وبين ما يترتب لكن لا استحالة فيه.. ولتوضيح ذلك نحتاج إلى تقديم مقدمة يأتي التعرض لها غداً إن شاء الله..

### درس ٣١٢:

بعد وضوح هذه المحاذير نأتي إلى الجواب الذي اختاره المصنف، وذكرنا أن هذه المحاذير نبحت عنها تارة في مورد الأمارات وأخرى في مورد الأصول العملية، فالكلام يقع في مقامين..

أما المقام الأول: عندما يقال إن المولى جعل الحجية لأماره من الأمارات فهذا يرجع إلى أحد مبانٍ ثلاثة..  
المبنى الأول: أن تكون هذه الحجية المجعولة متمحضة في الحكم الوضعي بلا أن تستتبع في البين حكماً تكليفاً، حيث سوف يأتي في مباحث الاستصحاب أن الحجية نظير القضاة والولاية من الأمور التي تنالها يد الجعل استقلالاً، فهذه الحجية

المجعولة من الأحكام الوضعية من دون أن تستتبع انتزاعاً أو بالتبع لوجوب أو حرمة تكليفية بحسب مؤدى الأمانة..  
المبنى الثاني: أن يكون المجعول حكماً وضعياً لكن مع استتباعه لحكم تكليفي يتطابق مع مؤدى الأمانة..  
المبنى الثالث: أن يكون المجعول ابتداءً هو الحكم التكليفي لا الوضعي..

والفرق بين الثالث والثاني أن التكليف مما يستتبعه المجعول الابتدائي على الثاني وهو المجعول بالمباشرة على الثالث..  
 هذه مبانٍ ثلاثة للمجعول في الأمارات وما يُعبر عنه بنظرية جعل الحكم المماثل يرجع إلى أحد المبنين الأخيرين..

يختار المصنف رحمة الله عليه المبنى الأول وعلى أساسه تندفع الطائفتين الأوليين من الطوائف الثلاث التي ذكرناها في المحاذير..

فهنا دعويان، الأولى: أن الصحيح هو المبنى الأول، الثانية: أنه بناءً عليه تندفع الطائفتين الأوليين..  
أما الدعوى الأولى: فيمكن توجيهها بأن جلّ الأمارات الظنية أو كلّها كان دور الشارع فيها هو الامضاء لا التأسيس، ولذا كان عمدة أدلة الأمارات الظنية سيرة العقلاء، وفي السير العقلانية نحتاج إلى إمضاء الشارع لتكتسب السيرة المشروعية والممضى في السير العقلانية هو ذلك الارتكاز العملي الموجود لدى العقلاء وعند العقلاء إذا رجعنا إلى الأمارات الظنية لا نجد ارتكازاً لحكم تكليفي..  
 بهذا بطل المبنين الأخيرين..

بعض المحققين اعترض على الماتن باعتراض صار في أيامنا من المسلمات، وحاصله: أن إمضاء الشارع لشيء معناه جعلٌ مماثل لما عند العقلاء، فلا بد في الإمضاء من أن يكون الشيء الممضى قابلاً لأن تناله يد الجعل، والحجية بمعنى التنجيز والتعذير لا تقبل الجعل الشرعي وبالتالي لا تقبل الإمضاء.. وذلك لأن الحجية بمعنى التنجيز والتعذير إن كانت بلا الموجوب للتنجيز والتعذير فلا يخرج الظن من تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإن كان مع الموجب فلا نحتاج إلى جعل التنجيز والتعذير، فالحجية بمعنى التنجيز والتعذير غير قابل للجعل..

هذا الإشكال ناشيء من عدم التدقيق في كلام الماتن، حيث إن الماتن رحمة الله عليه عبّر بكون الحجية (موجبة للتنجيز والتعذير) من هذا التعبير نفهم أن التنجيز والتعذير ليس هو المجعول بل هو أمر يستتبعه المجعول، وفرق كبير بين أن يُقال إن (المجعول هو التنجيز والتعذير) وبين أن يقال (إن المجعول شيء يستتبع التنجيز والتعذير)، إذ على الثاني يكون التنجيز والتعذير من الآثار الثابتة للمجعول..

والإشكال نشأ من الخلط بين المعنى اللغوي للحجية والمعنى الاصطلاحي، (الحجة) في اللغة ما يصلح للتغلب به، فالشارع المقدس إذا ألغى احتمال الخلاف في الاظن صار يحتج به ومن لوازم ذلك التنجيز وصحة المؤاخذة عند المخالفة والتعذير وعدم صحة العقاب..

وبهذا تم الكلام في الدعوى الأولى..

أما الدعوى الثانية: وهي أنه بناء على المبنى الأول لا يترتب المحذوران الأولان، وذلك لوضوح أنه بعد انتفاء جعل الحكم

التكليفي في مورد الأمارات استتباعاً أو مباشرة لا يبقى مجالاً لاجتماع الضدين أو المثليين ولا مجال لطلب الضدين، إذ أنه لا يوجد تكليف في البين إلا الحكم الواقعي..  
 وبعبارة واضحة: المولى عندما تمم طريقته خبر **الثقة لا يوجد** حكم تكليفي بل وضعي إلا الحكم الواقعي، فشبّهة التضاد أو طلب الضدين نشأت من وجود حكم تكليفي في مورد الأمارات وهذا ما نفينا بحسب المبنى الأول..  
 هذا تمام الكلام في دفع المحذورين الأولين..

أما المحذور الثالث فهو وارد ولكن ليس بمحذور ولا قبح فيه، فإن الأمارات العقلانية كان العقلاء يعتبرونها لغلبة مصادفتها للواقع وإن كان في بعض الأحيان لا تصادف الواقع وتؤدي إلى الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة، ولكن ذلك كان للحفاظ على ما هو أهم وهو تلك الأحكام التي تغلب مصادفها، والشارع المقدس لم يزد على ذلك..  
 فهذا معنى قول الماتن (إن ما قيل بلزومه غير لازم، أو لا نحذور فيه) فالأول والثاني غير لازم، والثالث لازم لكن لا محذور فيه..

درس ٣١٣:

ص ٢٧٧، قوله رحمه الله: (نعم لو قيل باستتباع الحجية للأحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام..)

اتضح لدينا أنه على المبنى الذي اختاره المصنف رحمة الله عليه من كون المجعول في باب الأمارات والطرق الظنية هو صرف الحجية والحكم الوضعي، فلا يرد إشكال اجتماع المثليين أو الضدين لا في الأحكام ولا في المباديء والملاكات،

وأما شبهة نقض الغرض وإلقاء المكلف في المفسدة وتفويت المصلحة عليه فهي وإن كانت لازمة ولكن لا محذور فيها..، هذا كله على اختيار المبنى الأول..

وأما لو اخترنا المبنين الأخيرين الذين يشتركان في نقطة وهي أن اعتبار الأمانة يقتضي وجود حكم تكليفي إما على نحو الاستقلال وإما على نحو الاستتباع، كما تقدم شرحه. حينئذ قد يقال بوجود مجال لمحذور اجتماع الضدين سواء في الملاك أم الإرادة، فإن الأمانة لو قامت على حرمة صلاة الجمعة وكان معنى اعتبار الأمانة هو إنشاء حرمة مماثلة لمؤداهها، فلو كان الواقع على وجوب الجمعة يلزم اجتماع المفسدة مع المصلحة والكراهة مع الإرادة، وهذا عين اجتماع الضدين..

المصنف رحمة الله عليه يرى أنه لو تنزلنا عن المبنى الأول الذي نختاره وقلنا بأحد المبنين الأخيرين المقتضي لوجود حكم تكليفي في مورد الأمارات مع ذلك فإن شبهة التضاد قابلة للدفع، ولتوضيح المطلب نقدم مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الحكم الشرعي له مبادئ وهي عبارة: عن المصالح والمفاسد والإرادة، والمصلحة كما المفسدة بحاجة إلى مركب تحل فيه، أما الإرادة والكراهة فبحاجة إلى ذات تصدر عنها، فلو فرضنا أن في فعل من الأفعال يوجد مصلحة فهذه المصلحة تستتبع إرادة للفعل على وفقها غاية الأمر هذه الإرادة يختلف معناها بحسب اختلاف مراتب الموالى، فالإرادة والكراهة في المرتبة الأعلى مغايرة للإرادة والكراهة في المراتب العليا فالذات في المرتبة الأعلى وهي الباري تبارك

وتعالى الإرادة فيه ترجع إلى معنى العلم بالمصلحة والمفسدة، فترجع إلى صفة من صفات الذات..

بينما هذه الإرادة في المراتب العليا أعني في النفس النبوية أو الولوية تصح بمعناها المتعارف، وإنما تمتنع بمعناها المتعارف في الذات الواجبة الوجود، فالنبي والوصي كغيرهما من عالم الممكنات له إرادة وكراهة، وهاتان الإرادة والكراهة تستتبعان إنشاءً على وفقهما، فالباري تبارك وتعالى بعلمه الأزلي مطلع على المصالح الكامنة في الأفعال فإذا أوحى بالمصلحة إلى نبيه أو ألهما لوليه تحصل حينئذ في الذات النبوية والولوية إرادةً على وفق تلك المصلحة ويتولد من تلك الإرادة إنشاءً لحكم شرعي..

المقدمة الثانية: الأحكام الشرعية لها تقسيمات متعددة، فتنقسم إلى أحكام مولوية وأحكام إرشادية..

والحكم المولوي الصادر من المولى بما هو مولى ينقسم إلى قسمين، إذ تارة يكون حكماً حقيقياً، أخرى يكون حكماً طريقياً.. فالأحكام الواقعية في الأعم الأغلب أحكام حقيقية ويراد من الحكم الحقيقي ذلك الحكم الذي يُنشأ ويُجعل لأجل استيفاء المصلحة القائمة في المتعلق، فعندما يُقال تجب الصلاة شرعاً الوجوب لأجل استيفاء المصلحة القائمة في فعل الصلاة..

بينما الأحكام الظاهرية لا تكون من سنخ الأحكام الحقيقية أي لا تنشأ عن مصلحة في متعلقها بل تكون من الأحكام الطريقية ونعني بالحكم الطريقي سنخ حكم شرعاً للحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعية، فمثلاً عندما يُشرع لنا الشارع الاحتياط في الشبهات الحكمية فيأتي المكلف ويدعوا عند رؤية الهلال لا لأجل أن الدعاء عند رؤية الهلال فيه مصلحة بل كان تشريع الاحتياط لأجل المصالح القائمة في متعلقات الأحكام الواقعية

التي لو لم يحتط المكلف لفاتت عليه، هذا هو حقيقة الحكم  
الطريقي..

بعد وضوح هاتين المقدمتين يتضح الجواب عن شبهة التضاد،  
لو شرّع المولى العمل بالإمارات وقلنا -تنزلاً- بأن معنى  
اعتبار الأمانة يقتضي وجود حكم تكليفي، فمثلاً لو كانت صلاة  
الجمعة في الواقع واجبة وأخبر زرارة عن حرمتها وقال لنا  
المولى صدق زرارة، وقلنا إن تصديق زرارة القائل بحرمة  
الجمعة يقتضي إنشاء تحريم للجمعة، فلا يلزم اجتماع الضدين،  
لا على مستوى الملاكات، ولا على مستوى الإرادات، ولا  
على مستوى الأحكام الشرعية والإنشاءات..

أما على مستوى الملاكات فلا يلزم التضاد، لأن الحكم التكليفي  
المجعول في مورد الأمانة لم ينشأ عن مفسدة في فعل الجمعة  
ليضاد المصلحة في الحكم الواقعي، لأن الحكم التكليفي حكم  
طريقي وهو وجوب العمل تكليفاً على وفق قول الثقة، وهذا  
الحكم التكليفي نشأ من مصلحة في الجعل لا في المتعلق لكي  
تكون الجمعة فيها مصلحة ومفسدة، ومعنى قيام المصلحة في  
الجعل أن هذا التشريع لوجوب العمل بقول الثقة فيه مصلحة  
الحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعية التي هي مجهولة  
للمكلف..

ومن الواضح والثابت في المنطق أنه يشترط في تحقق التضاد  
اجتماع الضدين في واحد وهنا الأمر ليس كذلك، لأنه بتشريع  
وجوب العمل بقول الثقة لم تصبح الجمعة فيها مفسدة لتضاد  
مصلحة الواقع، لأن مركب مصلحة الحكم التكليفي في مورد  
الأمانة ليست قائمة في صلاة الجمعة، ومصلحة الوجوب

الواقعي للجمعة قائمة في صلاة الجمعة، فمع اختلاف مركب المصلحتين لا اجتماع للضدين ولا للمثلين..

أما بلحاظ مرحلة الإرادة ففي المولى الأعلى لا اجتماع لإرادتين لأن ذاته تبارك وتعالى ليست مركباً للإرادات بالمعنى..... بل غاية ما يوجد هو العلم بالمصلحة أو المفسدة فلا تضاد في العلم تبعاً لعدم التضاد في متعلقه من المصلحة والمفسدة..

وأما في الموالى العليا كالنفس النبوية والولوية فهو وإن كان للإرادة مجال لكن الإرادة نشأت من الملاك وملاك التكليف الظاهري ليس قائماً في المتعلق ليُضاد أو يماثل ملاك التكليف الواقعي القائم في المتعلق..

وأما في مرحلة الإنشاء فلما عرفت مراراً من أن الإنشاءات إذا جردت عن الملاكات والإرادة تكون سهلة المؤونة فلا إشكال في جميع مراحل الحكم..

وعليه فيتضح أن المصنف دفع الشبهات المتقدمة في مورد الأمارات بوجهين:

الأول: وهو المختار عنده ومرجعه إلى إنكار وجود حكم تكليفي..

الثاني: مرجعه بعد التنزل وتسليم كون المجعول في الأمارات حكماً تكليفاً إلى عدم المحذور لاختلاف سنخ الحكم، فالواقعي حكم حقيقي والظاهري حكم طريقي<sup>21</sup>..

21 ومن هذا البيان يتضح أن الإشكالات الواردة على صاحب الكفاية من مثل الحلقات ناشئة عن عدم وضوح المطلب..

## درس ٣١٤:

ص ٢٧٨، قوله رحمه الله: (نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة الشرعية..)

وصل الكلام إلى الأصول العملية حيث عرفنا أن شبهة التضاد واجتماع المثليين لا تنحصر بباب الظنون بل تجري في كل الأحكام الظاهرية، فعلى هذا الأساس لا بد من حل الشبهة في الأصول العملية أيضاً..

الحل الثاني المتقدم في باب الأمارات وهو حمل الحكم المجعول في باب الأمارات على الحكم التكليفي الطريقي، هذا الحل ينفع في بعض الأصول العملية، كأصالة الاحتياط فإن وجوب الاحتياط في موارد القول به طريقي، بمعنى أن هذا الوجوب لم ينشأ عن إرادة مستقلة حتى تخالف إرادة الواقع ولا عن مصلحة كذلك وإنما شرع وجوب الاحتياط للمحافظة على ملاكات الأحكام الواقعية..

لكن هذا الحل لا ينفع في مثل أصالة الحل، والسر في ذلك أن الحلية والإباحة الشرعية مرجعها إلى الإذن في الاقتحام، والإذن في الاقتحام يتنافى مع المنع الفعلي الذي تكون عليه الأحكام الواقعية، لأن المفروض أن الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل فهو فعلي في حقهما معاً..

وحينئذ لو كان شرب التتن مثلاً في الواقع حراماً ولكنه كان جاهلاً بذلك وكان الأصل العملي هو الإباحة والحلية فيجتمع حكمان فعليان في حقه نتيجة أحدهما الإذن في الاقتحام والشرب ونتيجة الآخر المنع، وعليه فلا بد من التفتيش عن حلٍ آخر..

يذكر الماتن حلاً لمشكلة هذا النوع من الأصول العملية كان موضعاً للمناقشة عند كثير من الأعلام فلا بد من توضيح هذا الجواب وتحقيقه، وذلك في ضمن النقاط التالية..

**النقطة الأولى:** أنه ذكر في محله تقسيمات للفاعل الذي يهمننا منها تقسيمه إلى الفاعل بالعناية والفاعل بالإرادة..  
ويُقصد من الأول: هو الفاعل الذي يكون علمه بالصلاح كافياً لتحقق الشيء، ولذا يُعتبر الباري تبارك وتعالى فاعلاً بالعناية بلا توسط إرادة بالمعنى المعروف عند الممكنات، بل مجرد العلم بالصلاح يحقق الشيء خارجاً..  
بخلاف الفاعل بالإرادة فإنه بحاجة إلى توسيط الإرادة، فتعتبر الممكنات من الفواعل بالإرادة بما فيهم النفس النبوية والولوية، فإنها بوجودها المتدلي تعتبر فاعلاً بالإرادة وإن كان بوجودها الآخر تعد مظهراً من مظاهر الذات المقدسة، وهذا معنى ما تقدم عن الماتن من أنه لا مجال للإرادة في المولى الأعلى، وله مجال في الموالى العليا..

**النقطة الثانية:** أن الحكم الفعلي هو سنخ حكم أنشأ فيه البعث والزجر بداعي تحريك العبد وذلك عندما يصل الملاك إلى حد الإرادة الفعلية للفاعل بالإرادة وهو النفس النبوية والولوية، لكن هذه الإرادة لا تتعلق بالفعل على الإطلاق بل تتعلق بالفعل عن اختيار من العبد لا عن قهر وإجاء، لأن الملاك أيضاً لا يكون إلا كذلك لأن الكلام في الشرعيات لا في التكوينية أي في الإرادة التشريعية لا في الإرادة التكوينية، وهذا يقتضي أن يكون الملاك قائماً بالفعل الصادر عن اختيار من العبد..

**النقطة الثالثة:** أن الاختيار لا يتحقق في مورد الجهل فلو كانت صلاة الجمعة واجبة في الواقع ولم يطلع العبد على الوجوب فإن هذا الحكم الشرعي وإن كان فعلياً في حق الجاهل إلا أن هذه الفعلية ليست فعلية تنجزية بل لولائية وتعليقية، فهو فعلي بمعنى أنه لو اطلع عليه لحركه وصار في معرض البحث والتحريك..

إذا اتضحت هذه النقاط نرجع إلى حل الشبهة: فإن الحرمة الواقعية لشرب التتن لم تصل إلى مرحلة الفعلية التنجزية لفرض أن العبد يأخذ بأصالة الإباحة في ظرف الجهل فالحرمة فعلية تعليقية، بينما الإباحة فعلية تنجزية، وإذا كان عندنا حكمان أحدهما فعلي تنجزية والآخر تعليقي لا مجال لاجتماع الضدين..

أما على مستوى الإرادة فلا مجال لها في الفاعل بالعناية من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لما عرفت من أن الفاعل بالعناية لا تتوسط بينه وبين أفعاله الإرادة..

وأما في النفس النبوية فقد عرفت أن الإرادة تبعاً للملاك مشروطةٌ باختيار العبد والاختيار لا يكون في ظرف الجهل، نعم يوجد إرادة تعليقية وهذا لا ضرر فيه لأنه في ظرف الجهل لم تجتمع إرادتين، ولا يلزم تصويب في البين لأن التصويب ينشأ من رفع الفعلية بالكلية وهذا ما لم نرتكبه في هذا الحل..

**فتحصل من جميع ما تقدم:** أن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري يحصل بأحد حلول ثلاثة:

الأول: يختص بالأمارات عن طريق نفي وجود حكمين تكليفيين بل ما يوجد هو حكم وضعي مع حكم تكليفي..

الثاني: أنه لو تنزلنا وقلنا بوجود حكم تكليفي في مورد الأمارات وبعض الأصول العملية فهو حكم طريقي لا حقيقي..  
الثالث: أنه في بعض الأصول العملية نلتزم بعدم فعلية الواقعي فعلية تنجزية ومن جميع الجهات..  
هذا تمام الكلام في حلول المصنف لشبهة ابن قبا..

ص ٢٧٨، قوله رحمه الله: (فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً..)

بعد ذلك وبعد ذكر هذه الحلول الثلاثة يتعرض المصنف رحمة الله عليه لحل ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل، وحاصله: أن حل المشكلة يكمن في رفع اليد عن فعلية الحكم الواقعي، وذلك بأن نلتزم ببقاء الحكم الواقعي في مرحلة الإنشاء فالحكم الواقعي حكم إنشائي والحكم الظاهري حكم فعلي، ولا منافاة بين حكمين من سنخين مختلفين لأن الحكم الإنشائي ليس له متطلبات عملية لكي يتنافى مع الحكم الظاهري الفعلي..

يرى المصنف أن هذا الحل يتوجه إليه إشكالان:  
الإشكال الأول: أن الالتزام بإنشائية الأحكام الواقعية يترتب عليه تالٍ فاسد، ألا وهو عدم لزوم امتثال مؤديات الأمارات..  
تقريب هذا التالي: أن الحكم الشرعي ما دام في مرحلة الإنشاء لا يجب امتثاله حتى لو قطع به المكلف فضلاً عن قيام خبر الثقة عليه هذا من جهة..

ومن جهة أخرى فإن الأمارات الظنية تكون بصدد الكشف عن الواقع، فإذا كان الواقع على الإنشائية فالكشف عنه بالقطع فضلاً عن الظن لا أثر، فلا يجب أن أمتثل مؤدى الأمارات..

## درس ٣١٥:

ص ٢٧٨، قوله رحمه الله: (لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائية..)  
 كان الكلام فيما ذكره الشيخ من الالتزام بأن الحكم الواقعي في مرحلة الإنشاء لا يوجد حكمان فعليان قد اجتمعا ليلزم اجتماع الضدين أو المثلين، هذا الكلام قلنا يبتلي بإشكالين..  
الإشكال الأول: أن لازمه أن الأمانة التي تقوم على حكم واقعي لا يجب امتثالها ضرورة أن العلم بالإنشاء لا أثر له فضلاً عن قيام الأمانة عليه..

لقائل أن يقول: أن هذا الإشكال لا يرد على الشيخ الأعظم، لأن الأحكام الواقعية وإن التزم بأنها إنشائية لكنها كذلك قبل قيام الأمانة عليها أما إذا قامت الأمانة عليها تبلغ إلى مرحلة الفعلية والحكم الفعلي يجب امتثاله، فتتحل المشكلة..  
يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: بعد الالتفات إلى مقدمة، حاصلها:

أنه إذا كان لدينا حكم مترتب على موضوع ذي جزئين فلكي يثبت الحكم لأبد من تحقق كلا الجزئين، وتحقق كلا الجزئين ثبوتاً له أنحاء أربعة..

الأول: أن يتحقق كلاهما بالوجدان والعلم..

الثاني: أن يتحققا بالتعبد والتنزيل..

الثالث والرابع: أن يتحققا بالاختلاف..

فالمهم أن الموضوع بتمام أجزاءه لأبد أن يتحقق ليترتب الحكم وإلا لكان خلف كونه موضوعاً، يعني لو تحقق الحكم ولم يتحقق الموضوع بتمام أجزاءه لم يتحقق موضوع لأن الحكم يدور مدار الموضوع وجوداً وعدمياً..

إذا اتضحت هذه المقدمة، نرجع إلى بحثنا..  
 فيما نحن فيه يوجد حكم وموضوع، الحكم هو وجوب الجمعة  
 مثلاً والموضوع هو الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمانة لأن  
 مدى المستشكل أنه إذا قامت الأمانة على حكم إنشائي صار  
 فعلياً..

فالموضوع الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمانة وهذا  
 الموضوع لا يثبت لا حقيقة ولا تعبداً..  
 أما عدم ثبوته حقيقةً فواضح باعتبار أن الأمانة ليس من وسائل  
 الوجداني..

وأما عدم ثبوته تعبداً فلأن مفاد أدلة الحجية من قبيل آية النبأ  
 وقوله عليه السلام: (ليس لأحد التشكيك فيما يروي عنا ثقاننا)  
 مفاد هذه الأدلة هو كون مؤدى الأمانة هو الواقع، وبين قولنا:  
 (مؤدى الأمانة هو الواقع) وقولنا: (هذا واقع أدت إليه الأمانة)  
 بون شاسع، ما هو الموضوع لصيرورة الحكم فعلياً هو الحكم  
 الإنشائي الذي أدت إليه الأمانة، وهذا لا يثبت بأدلة التعبد فإن  
 الذي يثبت بها تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع..  
 فحينئذ إذا لم يثبت الموضوع للفعلية لا حقيقة ولا تعبداً فلا  
 تتحقق الفعلية، فبقيام الأمانة لا يصير الحكم الإنشائي فعلياً  
 فيبقى الإشكال وارداً من أنه لا يجب حينئذ امتثال مؤديات  
 الأمانة..

في ختام البحث..

يذكر المصنف رحمة الله عليه محاولة تصحيحية لإثبات  
 الموضوع بدليل الحجية ليرتفع الإشكال الأول عن الشيخ  
 الأعظم، وحاصل هذه المحاولة التصحيحية التمسك والتوسل  
 بدلالة الاقتضاء التي هي من مسنخ الدلالات السياقية، فعندما  
 يقال: (نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلف)

نستكشف وجود كلمة محذوفة لأن صحة الكلام يتوقف عليها، وهذا هو فرق دلالة الاقتضاء عن دلالة التنبية والإشارة.. ففيما نحن فيه لو فرضنا أن دليل الحجية ينزل الأمانة منزلة الواقع، وفرضنا أن الواقع حكم إنشائي، فإذا لم يكن للحكم الإنشائي أثر فلا بد لكي يصح التنزيل أن نلتزم بتقدير أن هذا الواقع هو ما أدت إليه الأمانة، فيتحقق موضوع الفعلية فيتحول الحكم من قيام الأمانة عليه من حكم إنشائي إلى حكم فعلي.. وبعبارة أخرى لكيلا يلغو تنزيل المولى لابد من التقدير ومعه تثبت الفعلية..

يلق الأخوند على هذه المحاولة: بأنها تبنتني على مقدمة تحتاج إلى إثبات، وحصلها: أن الحكم الإنشائي ليس له أثر، إذ لو كان للحكم الإنشائي أثر فلا تحقق دلالة الاقتضاء، لأن دلالة الاقتضاء كما عرفت متوقفة على أنه لولا التقدير للغى تنزيل المولى..

فلو كان للحكم الإنشائي أثر لما تحقق اللغوية فلا نحتاج إلى التقدير..

ص ٢٧٩، قوله رحمه الله: (وأخرى: بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية..)

الإشكال الثاني: أن هذه المحاولة على تقدير سلامتها عن الإشكال الأول لا ترفع الشبهة بل يبقى الإشكال وارداً، توضيحه:

أن الأمارات المتكفلة لأحكام فعلية في موردها لا شك أنه نحتمل وجود حكم فعلي موافق لمؤدى الأمانة أو مخالف، فمع هذا الاحتمال يتحقق إشكال احتمال اجتماع الضدين أو المثليين، واحتمال المستحيل كالمستحيل لما ذكرناه مراراً من

أن المستحيل مقطوع العدم وما كان مقطوع العدم لا مجال لاحتماله..

إذا تتذكرون في أول القسم الثاني من الكفاية المصنف رحمة الله عليه اختار التقسيم الثاني وعلل ذلك المحقق الأصفهاني أن التعميم على الحكم الواقعي والظاهري والتخصيص بالفعل يقتضي تثنية الأقسام لا تثليثها، أما التعميم فواضح، أما التخصيص بالفعل فإنه لو ثلثنا الأقسام كما فعل الشيخ (الشك قام على حكم.. فعلي الظن قام على حكم فعلي..) فحينئذ من الممكن أن يكون هناك حكم فعلي فيلزم احتمال اجتماع الضدين أو المثليين، فيعود الإشكال..، غاية الأمر لا يوجد عندنا قطع بالاجتماع بل احتمال..

ص ٢٧٩، قوله رحمه الله: (...كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين..)

هناك محاولة أخرى للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري المذكورة في بعض كلمات الأعلام منهم الشيخ الأعظم ومنهم السيد الفشاركي رحمة الله عليهما، حاصل هذه المحاولة: أن شبهة التضاد إنما ترد لو كان الحكم الواقعي والحكم الظاهري في رتبة واحدة، توضيحه:

أن كما يشترط في التضاد الوحدة في أمور كالموضوع والمحمول والزمان والمكان كذلك يشترط الاتحاد في المرتبة، ولا يوجد اتحاد في المرتبة بين الحكم الواقعي والظاهري، فإن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، ضرورة توقف الحكم الظاهري على موضوعه، وموضوعه الجهل، والجهل متوقف على الواقعي ضرورة توقف العرض على

معروضه، فيتوقف الحكم الظاهري على الجهل والجهل على الحكم الواقعي، مع عدم الاتحاد في الرتبة لا تضاد ولا تماثل..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذه المحاولة بما تقدم في بحث الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وحاصل الجواب: أن الحكم الظاهري وإن كان لا يجامع الواقعي لتأخره عنه لكن الواقعي يجامع الظاهري لعدم توقفه عليه، فعندما يجتمع معه يعود إشكال التضاد..

### درس ٣١٦:

#### استدراك..

كان البحث في محاولة الشيخ الأعظم، وأورد المصنف عليه إشكالين على سبيل منع الخلو، وبعبارة جامعة نعيد كلا الإشكالين بحيث يتضح بطلان ما أورد على المصنف في بعض الحواشي، تقريب المطلوب:

أن الأمانة التي تقوم على حكم شرعي لا يخلو أمر هذا الحكم الذي قامت عليه الأمانة من إحدى حالتين: الأولى: أن يكون إنشائياً. الثانية: أن يكون فعلياً.

فعلى الأولى يلزم عدم وجوب امتثال مؤديات الإمارات، لما عرفت من أن القطع بالحكم الإنشائي لا يقتضي بعثاً ولا زجراً فضلاً عن الظن به<sup>22</sup> وهذا يرجع للإشكال الأول..

وعلى الثانية يلزم اجتماع حكيمين فعليين، أحدهما الحكم الظاهري والآخر الحكم الواقعي الفعلي، فإن كانا متماثلين فاجتماع المثليين، وإن كانا متنافيين فاجتماع الضدين..

22 فمثلاً لو شخص تجسس على مجلس الشورى واطلع على ما أنشأ لا نطالبه بالامتثال..

لكن لما كان موضوع الحكم الظاهري لا يتحقق إلا في صورة الشك في الحكم الواقعي فالذي يلزم هو احتمال اجتماع المثليين أو الضدين، واحتمال اجتماعهما كالقطع به في الاستحالة.. بيان الملازمة: أن الأمانة لو قامت على وجوب الجمعة في ظرف الشك بحكمها الواقعي، فهذا يعني أن لها حكماً واقعياً، فمن المحتمل أن يكون الحكم الواقعي هو الحرمة، وبما أنه نتكلم عن الحالة الثانية فتكون الحرمة المحتملة فعلية، فيحصل لنا احتمال اجتماع الضدين، ولما كان اجتماع الضدين مستحيلاً فهو مقطوع بعدمه وما كان مقطوع بعدمه لا يحتمل وجوده..

وهذا المحذور الثنائي على طريقة مانعة الخلو لا يرتفع إلا بالتزام أن الحكم الواقعي فعليٌّ لولائي، فبالالتزام بالفعلية زال المحذور الأول (لا يجب امتثال مؤديات الأمارات)، وبالتزام التقديرية واللوائية يزول المحذور الثاني لأن الحكمين الذي يكون أحدهما فعلياً تنجزياً والآخر فعلياً تقديرياً لا محذور في اجتماعهما فضلاً عن احتمال اجتماعهما، فما قيل في بعض الحواشي مما أعترض به الشيخ الآخوند على أستاذه يرد عليه ليس في محله..

ص ٢٧٩، قوله رحمه الله: (ثالثها: أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً..)  
**الأمر الثالث: في تأسيس الأصل.**

في الابتداء نتعرض لكلام الشيخ الأعظم ضرورة أن الآخوند ناظر إليه، الكلام في الأمر الثالث لابد في الابتداء من تحرير النزاع فيه، هناك صور ثلاث..  
 الصورة الأولى: أن يقوم دليل على اعتبار ظن من الظنون، فيؤخذ به..

الصورة الثانية: أن يقوم دليل على عدم اعتبار ظن من الظنون، فيؤخذ به..  
 الصورة الثالثة: أن ينتفي الدليل الخاص على اعتبار الظن أو عدم اعتباره، فيكون الظن مشكوك الاعتبار..  
 محل الكلام في تأسيس الأصل الصورة الثانية، مثلاً في خبر الثقة قام الدليل على اعتباره نأخذ به، وفي القياس قام الدليل على عدم اعتباره نأخذ به، في الشهرة لا يوجد دليل على الاعتبار ولا يوجد دليل على عدم الاعتبار فيقع الكلام في وجود قاعدة عامة تقتضي الاعتبار أو عدم الاعتبار..  
 اتفق العلماء على أن مقتضى الأصل والقاعدة هو عدم الاعتبار، ففي كل مورد تشكك تبني على عدم الاعتبار..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه بيّن هذا المطلب بالطريقة التالية:  
 أنه في باب الظنون عندنا أمور ثلاثة..  
 الأول: الموضوع الذي نبحث عن اعتباره وعدمه، كالشهرة في المثال..

الثاني: المحمول الذي يثبت للموضوع، وهو الحجية..  
 الثالث: الآثار المترتبة على ثبوت المحمول للموضوع، وباعتقاد الشيخ أن الذي يترتب على ثبوت المحمول للموضوع أثران..

الأثر الأول: جواز الإسناد إلى الشارع، فلو كانت الشهرة حجة لجاز لنا أن نسند مؤداها إلى الشارع..

الأثر الثاني: الذي يترتب على الحجية صحة الالتزام بما أدى إليه الظن وعقد القلب عليه، ففي المثال المتقدم التزم قلبياً وأعد جوانحي على وجوب الجمعة..

فإذا كان أثر ثبوت المحمول والحجية للموضوع والظن هو صحة الاسناد والالتزام فتعالوا لنرى هل يترتب هذان الأثران

على مشكوك الاعتبار أم لا، فإذا كان لا يترتبان فنستكشف عن طريق (الإن) عدم الحجية، لأنه إذا انتفت الآثار واللوازم ينتفي الملزوم..

واستدل الشيخ بالأدلة الأربعة على انتفاء الآثار..

أما الكتاب: فبقوله تعالى: (أَلَمْ نَأْذَن لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) وما شابه ذلك من الآيات الدالة على حرمة إسناد ما لم يعلم إلى الشارع..

وأما السنة: فبحديث تقسيم القضاة إلى أربعة فراجعه.. (الذي قضى بحق وهو لا يعلم)

وأما الإجماع: فواضح أن الفقهاء لا يلتزمون بالاسناد والالتزام لما لم يعلم..

وأما العقل: فلقبح التشريع كما ثبت في محله..

فإذا انتفت اللوازم انتفى الملزوم وهو الحجية فثبت المطلوب..

الآخوند رحمة الله عليه يوافق الشيخ على هيئة الاستدلال وإنما يخالفه في مادة من مواد الاستدلال، وهي المادة التي جعل فيها آثار الحجية الاسناد والالتزام، حيث يرى الآخوند أن ما عدّه الشيخ أثراً فهو ليس بأثر..

فالآخوند يرى أن آثار الحجية ثلاثة:

الأثر الأول: صحة المؤاخذه على مخالفة التكليف في صورة الإصابة.

الأثر الثاني: صحة الاعتذار عند عدم الإصابة.

الأثر الثالث: أن تكون المخالفة عند عدم الإصابة تجريباً والموافقة عند عدمها انقياداً..

هذه الآثار لا تثبت لمشكوك الاعتبار لأن موضوع هذه الآثار هو الحجية الواصلة، وفي صورة الشك بالحجية ينتفي الموضوع لأنه لا يصدق الحجة الواصلة مع الشك، فتنتفي

الآثار بانتفاء موضوعها بلا حاجة إلى التمسك بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، فإن انتفاء الأثر بانتفاء موضوعه قهري، فلا حاجة إلى ما أتعب الشيخ به نفسه..

أما ما ذكره الشيخ الأعظم من الأثرين فليسا من آثار الحجية، ويشهد لذلك التخلف في بعض الأحيان، فمثلاً في مورد الظن الانسدادي بناءً على الحكومة الظن يكون حجة من دون أن يصح إسناد مؤداه إلى الشارع فلا يصح أن يقال: هذا مما حرمه الله، لأن مقدمات الانسداد لا تنتج جعلاً شرعياً، وبالتالي لا يصح عقد القلب على أنه من أحكام الله، فوجدت الحجية من دون أن يوجد صحة الاسناد والالتزام..

فوجود الملزوم من دون وجود اللازمين يكشف عن عدم الملازمة بينهما، وبرهان (الإن) الذي اعتمد عليه الشيخ يتوقف على الملازمة..

هذا تمام الكلام بين الشيخ والأخوند..

درس ٣١٧:

### الفصل الأول: في حجية ظواهر الألفاظ.

ص ٢٨١، قوله رحمه الله: (فصل: لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة..)  
بعد أن ذكرنا أن الأصل في الظنون هو عدم الاعتبار نريد الآن في مقام الإثبات أن نبحث عن تلك الأدلة التي تخرج بعض الظنون عن هذا الأصل الأولي..

والفصل الأول بعد هذا التمهيد خصصه الماتن رحمة الله عليه بحجية الظهور، وينبغي في الابتداء تقديم أمور..

**الأمر الأول:** أن الكلام فيما خرج من تحت الأصل الأولي يقع في مقامين، وذلك لأن الخروج من تحت الأصل الأولي إما أن يكون بدليل يقتضي خروج بعض الظنون بعنوانها الخاص وهذا ما يعبر عنه بـ(الظن الخاص)، وأخرى يكون الخروج بدليل على تقدير ثبوته لا يختص بعنوان خاص من العناوين بل يشمل مطلق الظن وهذا ما يعبر عنه بـ(مطلق الظن) ويبحث عنه في ضمن دليل الانسداد..

ومقتضى الترتب الطبيعي أن نقدم البحث عن المقام الأول على البحث في المقام الثاني، وذلك لأن إحدى مقدمات دليل الانسداد هو انسداد باب العلم والعلمي والمقصود من العلمي هو الظن الخاص، فالدور يصل إلى دليل الانسداد والظن المطلق بعد الفراغ عن انتفاء الظن الخاص، فلا بد أولاً أن نعرف هل انتفى الظن الخاص أم لا؟ ليصل الدور إلى دليل الانسداد..

**الأمر الثاني:** في المراد من الظهور.

الظهور وصف في الغالب للألفاظ بلحاظ دلالتها على المعنى، لأن دلالة اللفظ على المعنى إما بدون احتمال الخلاف، أو مع احتمالها، فعلى الأول يُسمى اللفظ بلحاظ دلالة نصّاً، وعلى الثاني فإن كان احتمال الخلاف مكافئاً لاحتمال الوفاق فيسمى اللفظ مجملاً، وإن كان مرجوحاً فيسمى الراجح ظاهراً..

**الأمر الثالث:** أن البحث في الظهور تارة ينعقد صغروباً وأخرى ينعقد كبروباً..

يقصد من الأول البحث عن ظهور الألفاظ وهذا يذكر له علامات من قبيل التبادر وصحة الحمل والاطراد ونص أهل اللغة وصحة التقسيم وما شابه ذلك..

وأما البحث الكبروي فينعتقد بعد الفراغ عن أصل ثبوت الظهور فيقع الكلام عن حجيته وصحة الاحتجاج به بين المولى وعبيده، وهذا الفصل معقود للبحث عن الكبرى..

**الأمر الرابع:** هناك كلام بينهم في أن الأولى هل هو تقديم البحث عن الظهور أم تقديم البحث عن الصدور؟ تقريب ذلك: أن كل دليل يرد تارة نبحث عنه في مقام الاقتضاء، وأخرى في مقام المانعية..

في مقام الاقتضاء يوجد حيثيات ثلاث..

**الأولى:** جهة الصدور صغروباً وكبروباً، يعني صغروباً الراوي من هو وكبروباً روايته حجة أم لا..

**الثانية:** جهة الظهور صغروباً وكبروباً، يعني هذه الرواية في أي شيء ظاهرة هذا صغروباً، وظهورها هل هو حجة أم لا هذا كبروي..

**الثالثة:** حيثية جهة الصدور، هل هذا الكلام الصادر حتماً والذي له ظهور معين هل جيء به لبيان المراد الحقيقي أم أنه وارد في مقام التقية مثلاً؟

الحيثية الثالثة لم تبحث في الأصول، فوقع الكلام هل نقدم البحث الصدوري على البحث الظهوري<sup>23</sup>؟

يرى بعض الأعظم أن ما مشى عليه الشيخ والأخوند من تقديم بحث حجية الظهور على بحث حجية خبر الواحد غير صحيح، لأنه لا معنى للبحث عن ظهور كلام لم يثبت صدوره أولاً ثبت أن هذا الكلام صدر عن المعصوم ثم بعد ذلك نبحث أن هذا الذي صدر حتماً في أي شيء..، فمقتضى الطبع أن نقدم حجية الخبر على حجية الظهور..

هذا الكلام وإن كان صحيحاً في حد ذاته، لكن بعد ملاحظة أن الظهور يُبحث عنه حتى في الموارد التي المفروغ عن صدورها فكان له جهة عمومية حيث نبحت عن ظهور الكتاب وعن ظهور السنة المتواترة، فلما كان له جهة عموم ناسب أن نقدم البحث العام على البحث الخاص..

إذا اتضحت هذه الأمور، فلنرجع إلى صلب الموضوع..

المدعى أن الظهور حجة اقتصر الأخوند لإثبات المحمول للموضوع على دليل واحد، هذا الدليل يتألف من مقدمتين:  
الأولى بمثابة الصغرى وحاصلها:

أنه إذا استقر أنا طريقة العقلاء من أهل المحاورة لوجدنا ديدنهم قائم على الأخذ بالظهور، بلا فرق بين محاوراتهم العادية وبين فهم العبيد لكلام مواليهم وهذه السيرة القائمة لا تختص بفئة دون أخرى وبزمان دون آخر بل ولا بلغة دون أخرى..

المقدمة الثانية بمثابة الكبرى:

وحاصلها أن هذه السيرة المتجذرة والعامة التي هي بمرأى ومسمع من الشارع لو كان لا يرتضيها في فهم بيناته وكلماته لوجب أن يردع عنها ويبين لنا الطريقة البديل، ولو ردع وبيّن لوصل إلينا الردع والبيان بالتواتر لتوفر الدواعي وفقدان الموانع..

أما أن دواعي النقل متوفرة فلاهمية المسألة لأن غالب أحكام الشارع إن لم نقل كلها وصلت إلينا عن طريق الألفاظ الظاهرة في معانٍ..

وأما أن الموانع مفقودة فلعدم كون المسألة من المسائل السياسية والمذهبية الخلافية لكي تستوجب حجب الرادع والبيان..

فنستكشف من وجود المقتضي وفقدان المانع أن المولى يرتضي تلك السيرة..

هذا الدليل لا شك أنه يثبت حجية الظهور في الجملة، لكن وقع الكلام في بعض التفصيلات وأشار الماتن إلى ثلاثة منها..

**التفصيل الأول:** ما نسب إلى أبي المعالي الكلباسي من أن حجية الظهور مقيدة بإفادتها إما للظن الفعلي بالوفاق وإما بعدم الظن بالخلاف، تقريب ذلك:

لو أن تاجراً أرسل رسالة إلى عميله في السوق وكانت تلك الرسالة ظاهرة في معنى كالإقدام على بيع الذهب الموجود في المخازن، فحصل للعميل ظنٌ من خارج هذه الرسالة بما يُوافق هذا الظهور كأن يكون الذهب مرتفع السعر، فهذا نسميه ظن بالوفاق، وأخرى يحصل له ظن بالخلاف كما لو كان السوق على الارتفاع، فعنده ظن بخلاف ما الرسالة ظاهرة فيه..

فاشترط المحقق الكلباسي لكي يُعمل بالظهور أحد أمرين، إما الظن بالوفاق، أو عدم الظن بالخلاف..

وينبغي أن يُعلم هنا أن المقصود من الظن هو الظن الشخصي الفعلي لا الظن النوعي، إذ أن الظن المستفاد من الظهور هو ظن نوعي فلا يخالفه ظن نوعي، كما أن المقصود من الظن الظن غير المعبر لا الظن المعبر وإلا لدخل هذا في باب تعارض الإمارات وهو خارج عن بحثنا..

المصنف رحمة الله عليه يبطل هذا التفصيل بكلمة واحدة، وهي أن سيرة العقلاء قائمة على الإطلاق ولا تفرق بين حصول الظن بالوفاق وعدم حصوله وبين حصول الظن بالخلاف وعدمه، وهذا كما ذكرنا مراراً ليس تمسكاً بإطلاق السيرة

ليقال إن الدليل اللبي لا إطلاق له بل هذا من التمسك بقيام السيرة على الإطلاق، فلو أن مولى قال لعبده جنني بماء فجاءه بعصير أو بطعام أو لم يأت به بشيء فأراد المولى أن يعقابه فاعتذر عن الامتثال لم يحصل لي ظن بالوفاق أو حصل لي ظن بالخلاف لما كان عذره مقبولاً..

**التفصيل الثاني:** ما اختاره الميرزا القمي رحمة الله عليه حيث فصل بين حالتين إحداهما أن يُلقى الكلام إلى مقصود بالإفهام ويريد ذلك المقصود بالإفهام أن يتمسك بظهوره، والثانية أن يكون المستظهر غير المقصود بالإفهام، فمثلاً لو كان العبد يسمع كلام المولى مع ابنه فظهور كلام المولى للعبد ليس حجة عليه لأنه ليس مقصوداً بالإفهام..

استدل الميرزا القمي على التفصيل بين المقصود بالإفهام فيكون الظهور حجة له وبين غيره فلا يكون بأنه ربما يكون مع الكلام بعض القرائن التي يلتفت إليها المقصود بالإفهام وتخفى في العادة على غيره، فلا يصح للغير أن يأخذ بظهورها..

الماتن هنا أيضاً يرد على هذا التفصيل بنفس ما تقدم، والشاهد على قيام السيرة على الإطلاق لو أن شخصاً أقر بمال أو حق لفلان أمام شخص معين وسمعه شخص آخر، فجاء ذلك الآخر وشهد بالإقرار فإن شهادته مع توفر شروطها تقبل بلا نكير من أحد مع أنه لم يكن مقصوداً بالإفهام..

هنا قد يتسائل شخص أن الظهور إن لم يكن حجة لغير المقصودين بالإفهام فيؤدي ذلك إلى تالٍ فاسد، فإن أكثر أخبار الأحكام خصوصاً الواردة في مقام الجواب عن السؤال لها

مقصود بالإفهام فلا تكون حجة لمجتهد عصرنا، فكيف يستنبط منها الأحكام الشرعية؟

### درس ٣١٨:

اتضح لدينا أن الميرزا القمي رحمة الله عليه فصل في حجية الظهور بين المقصود بالإفهام وبين غيره، وهذا التفصيل على تقدير تماميته يجعل مجال الاستفادة من السنة الشريفة قليلاً بخلاف الاستفادة من الكتاب، لأن الكتاب ذكرت آياته لكل من يتأتى منه الاستماع فليس لها مقصود بالإفهام خاص، بخلاف السنة فإن الغالب بها خصوصاً في مجال الأحكام أن يكون لها مقصود بالإفهام..

وحينئذ يأتي السؤال التالي: وهو أن الفقيه ليستنبط شريعةً متكاملة يُقال في حقها (ما من واقعة إلا والله فيها حكم حتى أرش الخدش) لا يمكن له أن يقتصر على الكتاب لأن الكتاب ناظر إلى کلیات الأحكام، فإذا كان الغالب في السنة أن يكون لها مقصود بالإفهام والفقيه ليس منهم فكيف يستطيع أن يستنبط أحكام هكذا شريعة؟

الجواب: أن المطالع لقوانين الميرزا القمي يتضح له السر في ذهابه انتخاب ما يسمى بدليل الانسداد، فإنه بعد عدم كوننا مقصودين بالإفهام ينسد علينا باب العلم وباب العلمي في غالب الأحكام، فحينئذ يستطيع الفقيه أن يرجع ثانية إلى الظهور وإن لم يكن مقصوداً بالإفهام، وذلك عن طريق حجية مطلق الظن، فالظهور بالنسبة إلى الفقيه ليس حجة بعنوان الظن الخاص لكن لما أدت حجيته إلى الانسداد صار الظهور الظني من مصادق مطلق الظن الذي يشمله دليل الانسداد..

ص ٢٧٩، قوله رحمه الله: (ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الظاهرين..)

التفصيل الثالث: قبل أن أذكره يستوقفني مطلب لبعض المعاصرين ما كنت لأتناوله لولا تأكيده عليه في أكثر كتبه، يدعي هذا البعض أن ما اشتهر بين العلماء من كون دلالة الظاهر على معناه ظنية بعيد عن الصواب ويختار أن دلالة الظاهر على معناه قطعية، ويقوم على ذلك وجوهاً ربما أوصلها إلى سبعة أو ثمانية..

منها أن الظهور لو كانت دلالاته ظنية للزم انعدام الحياة، ومنها يلزم ألا يكون القرآن معجزة.. ومت شاكل ذلك.. نحن نجيب عليه بجواب إجمالي ونترك التفصيل إلى فرصة أخرى..

أصل هذه الدعوى تحمل في طياتها التناقض، إذ لنا أن نسأل: أن الظهور المبحوث عنه هل يُراد منه معناه الاصطلاحي أو يُراد منه معنى جديد؟

إن كان الثاني فلا نزاع بينك وبين المشهور لأن المشهور يريدون المعنى الاصطلاحي فلا موجب لهذه الحملة..

وإن كان الأول فالظهور بحسب معناه الاصطلاحي يتقوم باحتمال الخلاف، فما كان في حقيقته يتقوم باحتمال الخلاف كيف تكون دلالاته على المعنى قطعية؟!؛ إذ معنى الدلالة القطعية هو عدم احتمال الخلاف، أليس هذا إلا تناقض؟!، نعم لا مانع من القول إن حجية هذه الدلالة الظنية تثبتت بدليل قطعي وهذا متفق عليه عندهم لأن كلما بالعرض لا بد أن يرجع إلى ما بالذات وهذا شيء آخر..

**التفصيل الثالث:** وهو التفصيل المنسوب إلى جماعة الأخباريين، نُسب إليهم أنهم يفصلون بين ظواهر الكتاب والسنة، فظواهر السنة، وظواهر الكتاب ليست بحجة..

بالنسبة للعمل بالكتاب نجد أن كلماتهم متفاوته، فبين قائل بأن الكتاب مطلقاً نصوصه وظواهره لا يمكن العمل بها كما نسب ذلك المحدث الجزائري في منبع الحياة إلى بعض المحدثين.. ولذا نرى أن صاحب الحقائق في واحدة من مقدماته في الحقائق ذكر أن العلماء بالنسبة للعمل بالكتاب بين إفراط وتفريط، فبين قائل بأن الكتاب غير مفهوم لنا حتى قوله تعالى: (قل هو الله أحد)، وبين قائل بأن القرآن كله مفهوم بلا حاجة للاستعانة بمعصوم..

وبعض كلماتهم ترجع إلى منع الصغرى، فيعتقدون أن القرآن لو كان له ظهور فهو حجة، لكن الكلام في الصغرى، لا ينعقد للكتاب ظهور..

وبعض كلماتهم ترجع إلى منع الكبرى، أي القرآن له ظاهر لكن ظاهره ليس بحجة..

كيف ما كان، نقل المصنف عنهم وجوهاً خمسة للمنع بالتمسك بظهور القرآن، أعم من أن تكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع الذي يرجع إلى منع الصغرى، أم من باب السالبة بانتفاء المحمول الذي مرجعه إلى منع الكبرى..

الوجه الأول: أن القرآن الكريم يختص فهمه ومعرفته بمن خوطب به وهم النبي وأهل بيته صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وهذه الدعوى تدل عليها جملة من الأخبار..

من دون أن يلزم محذور في البين، فلا يقال كيف تستدلون على نفي حجية الظهور بالظهور؟، لأننا نستدل بظاهر السنة التي يشملها دليل الحجية المتقدم لنفي حجية ظهور الكتاب، فلا دور ولا محذور لزوم وجود الشيء لعدمه..

ورد في بعض الأخبار في محادثة بين الإمام الصادق عليه السلام وأبي حنيفة الذي تصدى للإفتاء وجلس مجلساً ليس له، فسأله الإمام: كيف تفتي؟، فقال: أنظر إلى كتاب الله، فقال له الإمام: هل تعرف كتاب الله والناسخ من المنسوخ...، إلى أن في ختام المحاورة يقول له: (إنما يعرف الكتاب من خوطب به)

ونظير هذه المحاورة وهذه التعابير حصلت بين الإمام الباقر وقتادة، غاية الأمر أبوحنيفة مشهور بالفتوى وقتادة مشهور بالتفسير..

فهذا يدل على انحصار فهم الكتاب بأهله..

هذا الدليل على تقدير تماميته يرجع إلى عدم حجية الظهور من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أي إلى منع الصغرى ليس للقرآن ظهور..

يجيب المصنف عن ذلك: بأن الخبرين المستشهد بهما لا ربط لهما بمنع الظهور بل يوجد قرائن داخلية وخارجية تدل على خلاف ذلك..

أما القرائن الداخلية: فالإمام عليه السلام سأل لمن يفتي بالقرآن ويفسر القرآن عن علمه بالناسخ والمنسوخ وما شابه ذلك الذي يدل على أن الردع عن الفتوى بظهور القرآن ووجه لمن لا يعرف هذه الأمور، أما لو اطلع فقيه عليها ولو عن طريق

الأخذ من المعصوم فلا مانع له من أن ينعقد للآية حينئذ ظهور  
ويأخذ به..

وأما القرينة الخارجية: فالإرجاعات الكثيرة من قبل أئمة أهل  
البيت عليهم السلام للناس إلى جملة من الآيات من دون أن  
يفسروها لهم..

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى يرجع إلى استقلالهم  
بالرجوع إلى القرآن بدون المراجعة إلى أهله لمعرفة  
المخصص والمقيد والناسخ وما شاكل ذلك..

الوجه الثاني: أن القرآن الكريم والكتاب يختلف عن السنة، فإن  
الكتاب وارد في مقام التحدي والإعجاز بخلاف السنة، فإذا  
كان كذلك وكان إعجاز القرآن في اللفظ والمضمون فهو  
لاحتوائه على مضامين عالية ومعاني شامخة لا تمسها عقول  
البشر العاديين، ولهذا نظير فإن المعلقات السبع التي كان يفتخر  
بها العرب لعلو معانيها عندهم لو عرضت في وقتنا الحاضر  
لما أدرك معانيها الكثير من الناس، فكيف بالقرآن الذي هو في  
قمة الإعجاز والبيان؟!، فحينئذ لا يجوز لكل شخص أن يرجع  
إليه..

ومرجع هذا الوجه أيضاً إلى منع الصغرى..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن ذلك: أننا نسلم أن القرآن  
يشتمل على مضامين عالية شامخة لكن لا يمنع ذلك عن فهم  
ظواهره وعن فهم آيات الأحكام، وهذا هو محل البحث والذي  
يهم الأصولي والفقهاء..

## درس ٣١٩:

كان الكلام في الوجه الثاني الذي يثبت عدم حجية ظهور الكتاب، وهذا الوجه يستفاد من بعض كلمات الأمين الاسترآبادي رحمة الله عليه وكان خلاصته: أن القرآن لا يفهم لكل أحد لمضامينه العالية ومفاهيمه الشامخة علو المعاني، وشموخ المفاهيم تؤثر على الفهم كما يشهد لذلك المعلقات السبع..

هذا الوجه على تقدير تماميته يكون مبطلاً لحجية الظهور من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولذا جعله الماتن مرتبباً بمنع الصغرى..

في مقام الجواب عن هذا الوجه: فكك المصنف رحمة الله عليه بين الاشتمال على المضامين العالية وبين نفي الظهور، فمن الممكن لكلام يشتمل على مضامين عالية مع ذلك يكون ظاهراً في هذه المضامين العالية، نعم لو كان المرید للمضامين العالية بصدد ألا تصل إلى أفهام العوام فإنه يرمز فلا ينعقد ظهور، فإن كان هذا المقصود ليستشهد له بالبطون فقد ثبت في محله أن البطون ليست ناشئة وليست من مقولة دلالة اللفظ على المعنى، فرمزية البطون لا تقتضي رمزية الألفاظ..

إلا أنه يوجد في العبارة كلمة مشكلة حيث إن المصنف قال: (إن احتواء القرآن على المضامين العالية لا يمنع عن فهم ظاهره) وهذه العبارة تقتضي وجود ظاهر لكن نحن لا نفهمه، فلذا قد يُشكل على الماتن أن المفروض باعترافك أن الوجه الثاني ناظر إلى منع الصغرى أي لا يوجد ظهور، والحال أن الجواب يرتبب بمنع الكبرى..

هذا الإشكال سهل الدفع بعد الالتفات إلى أن منع الصغرى يكون على نحوين، النحو الأول: أن تمتنع الصغرى لعدم وجود أصل الظهور كما في اللفظ المجمل، النحو الثاني: أن تمتنع الصغرى لعدم وصول الظهور كما لو كان يوجد للكلام ظهور في حد ذاته لكننا لم نطلع عليه، فكلتا النحويين يؤدي إلى منع الصغرى، والمصنف رحمة الله عليه أشار إلى النحو الثاني، فقله: (لا يمنع عن فهم ظواهره) لا يقتضي التسليم بالصغرى وأنه ناظر للجواب عن منع الكبرى، بل هو يجيب عن منع الصغرى لأن المضامين العالية إن كانت ظاهرة من الآيات لأهلها لكننا لم نفهمها..

الوجه الثالث: وهو ناظر إلى منع الكبرى، توضيح ذلك: أن القرآن الكريم يشتمل على المتشابه بدليل قوله تعالى: (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) صحيح أن العلماء في التشابه اختلفوا في وجوده في القرآن على أقوال ثلاثة، فبين قائل بأن آيات الكتاب بأجمعها محكمة مستشهداً على ذلك بقوله: (احكمت آياته)، وبين قائل بأن كلاً من المتشابه لقوله تعالى: (.. المضمون آيات متشابهات..)، الثالث أن الآيات تنقسم إلى متشابه ومحكم حيث يستفاد هذا التقسيم من آية آل عمران التي تلونها..، وهذا هو الصحيح عند المحققين..

فإذاً يوجد في القرآن متشابه، والظاهر إما أنه يندرج تحت المتشابه يقيناً أو احتمالاً، والوجه في هذا الترديد أن المتشابه إن كان مبيناً وفي مقابل النص فكل ما ليس نصاً يندرج تحت المتشابه يقيناً، وإن قلنا إن لفظ المتشابه من المتشابه فيحتمل دخول الظهور فيه..

فعلى كل حال لا يجوز التمسك بالظهور، أما على الأول فللنهي المستفاد من آية آل عمران عن العمل بالمتشابه والمفروض أن الظاهر من المتشابه يقيناً، وعلى الثاني لا يجوز التمسك بالظهور للزوم الاحتياط في الشبهة المفهومية..

وهذا الوجه كما ترى يرجع إلى النهي عن العمل بالظاهر، والمقصود من النهي ليس هو النهي المولوي النفسي لأن هذا خلاف ظاهر كلمات الأخباريين وإنما هو للإرشاد إلى أن الطريقة السائدة عند العقلاء في مجال التفهيم والتفهم وهي الأخذ بالظهور لم يستفد منها الشارع لبيان مقصوده لعباده..

يجيب المصنف رحمة الله عليه: أن اللفظ المتشابه الوارد في القرآن الكريم ليس شاملاً للظهور ولا أنه من المتشابه، أما الثاني فلأن الأشياء تعرف بما يقابلها والمحكم الوارد في القرآن بالقرائن الموجودة في الآيات معناه ما يفهم منه المعنى فيقابلة المتشابه وما لا يفهم منه المعنى وهذا ما يصطلح عليه في علم الأصول بالمجمل فلا يندرج تحته الظاهر، لما عرفت في المقدمة من أن المجمل ما تكافئت احتمالاته والظاهر رجحت أحد احتمالاته، فالنهي الوارد عن المتشابه لا يشمل الظاهر..

الوجه الرابع: يقول سلمنا أن الظاهر لا يندرج تحت المتشابه موضوعاً لكنه يندرج تحته حكماً فالظاهر بحكم المتشابه، تقريب ذلك:

أن كل ممارس للفقہ ومطلع على ظواهر الآيات يقطع بأن الكثير من ظواهره عرض عليها التخصيص تارة والتقييد أخرى والتجوز ثالثة وهكذا..، وهذا العلم الإجمالي منجز فيؤدي إلى عدم انعقاد الظهور فيكون مجملاً، مثلاً يوجد في

القرآن خمسين ظاهر نقطع أنه عرض عليه التخصيص أو التقييد..، وهذا منجز..  
لأجل ذلك صنف المصنف هذا الوجه في منع الصغرى..

يجيب الماتن رحمة الله عليه بجوابين:

الجواب الأول: أن العلم الإجمالي المذكور منحل فإنه بدواً وإن كان موجوداً لكن بعد التفتيش في الآيات نعرف ما خصص وما قيد وما قامت قرينة على مجازيته، وإذا كان عندنا علم إجمالي ثم بعد الفصل علمنا تفصيلاً بالمقدار المعلوم بالإجمال ينحل العلم الإجمالي..

الجواب الثاني: الفرق بين الجواب الأول والجواب الثاني أن الأول ناظر إلى الانطباق والثاني ناظر إلى الانحصار، باعتبار أن المعلوم بالإجمال ظفرنا به بعد الفحص فانطبق المعلوم بالإجمال على ما ظفرنا به فيحصل الانحلال..

بينما الثاني ينظر إلى الاختصاص بتقريب: أن العلم الإجمالي من أول الأمر ينحصر في ضمن ما في الكتب الأربعة مثلاً التي لو فحصنا عنها لظفرنا بها، فيكون الفرق بينه وبين السابق أنه في السابق لم نلتفت إلى مضان المعلوم بالإجمال لكن بعد الفحص اتفق ووجدنا المقدار المعلوم بالإجمال، بينما في الثاني من أول الأمر نعرف أنما عرض عليه القيد والتخصيص وما شاكل ذلك موجود فيما وصل إلينا من أخبار، وكل من الانطباق والاختصاص يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي..

درس ٢٢٠:

كان الكلام في الجواب عن الشبهة الرابعة التي سلمت بأن الظاهر ليس من المتشابه ذاتاً ولكنه منه عرضاً لأننا نعلم

اجمالياً بأن الكثير من الظهورات غير مرادة للعلم الإجمالي بطرو المخصص والمقيد والصارف..  
وأجاب عنه المصنف بجوابين، جواب أطلقنا عليه عنوان الانطباق، والآخر عنوان الاختصاص..  
والوجه في تنوع الجواب يرتبط بالمعلوم بالإجمال:  
تارة نبني على أن المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي المفترض موجود في ضمن أطراف واسعة لم يصلنا بعضها كما لو علمنا إجمالاً أن في ضمن الكتب الأربعة وفي ضمن ما تلف في مكتبة بغداد يوجد مئة صارف ومقيد ومخصص لظواهر الآيات فالأطراف التي يتواجد فيها المعلوم بالإجمال بعضها وصل وبعضها لم يصل، حينئذ يتعين أن يكون الانحلال بواسطة الانطباق بمعنى أنما نجده من المخصصات والمقيدات والصوراف في الكتب الأربعة كان بمقدار المعلوم بالإجمال وينطبق عليه المعلوم بالإجمال..  
وأخرى نفرض أن دائرة الأطراف التي يتواجد فيها المعلوم بالإجمال كانت منحصرة في الواصل إلينا فمن أول الأمر يكون المعلوم بالإجمال ينحصر في إطار الكتب الأربعة، وعليه فيكفي لإثبات الانحلال أن نجد المخصصات والمقيدات والصوراف في الكتب الأربعة..  
هذا ما هو ظاهر عبارة المصنف في المقام..

ص ٢٨٢، قوله رحمه الله: (أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى)

الوجه الخامس: أن الأخبار قد استفاضت في النهي عن تفسير القرآن بالرأي وظاهر هذه المقولة أعني تفسير القرآن بالرأي ينطبق على الأخذ بظاهر الآيات، لأن ما هو حجة هو ما يظهر

لك بالفعل وما يظهر لك من الآيات هو تفسير للآية بحسب رأيك، فيكون منهيّاً عنه، والنهي للإرشاد إلى عدم حجّيته وصحة الاحتجاج به..

يجيب المصنف رحمة الله عليه: على وجه الاختصار بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: لا نسلم أن تلك الأخبار المستفيضة ظاهرة في الشمول للأخذ بالظاهر، وذلك لأن صدق المركب على شيء يتوقف على صدق تمامه بما هو مركب، ونلاحظ في المقام أن كلمة التفسير لا تصدق على الأخذ بالظاهر، لأن التفسير عبارة عن كشف القناع والظاهر منكشّف القناع فلا يكون الأخذ بالظاهر من باب التفسير فضلاً عن كونه من التفسير بالرأي..

الجواب الثاني: أنه لو تنزلنا وقلنا إن الأخذ بالظاهر نوع من التفسير ولكن لا نسلم أنه بالرأي، وإنما ينحصر التفسير بالرأي بموردين:

المورد الأول: حمل اللفظ على خلاف ظاهره، فإن الفقيه قد يُخالف ظهور آية اعتماداً على استحسانه للمعنى المخالف للظهور، فيقال: إنه تفسير بالرأي..

المورد الثاني: تعيين أحد احتمالات المجمل عن طريق الاستحسان والتظني، فيكون من التفسير بالرأي..

الجواب الثالث: أنه لو تنزلنا وقلنا إن الأخبار المستفيضة ظاهرة بدوّاً لمعنى يشمل الأخذ بالظاهر، لكننا لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور البدوي وتقييده بغير الأخذ بالظاهر، وذلك بعد النظرة الشمولية إلى جميع الروايات فنجد أن هناك طائفة

أخرى من الروايات تأمر بالرجوع إلى كتاب الله وعرض الروايات عليه وما شاكل ذلك من حديث الثقلين وغيره.. ومن المعلوم أن هذه الروايات المرجعة إلى كتاب الله وإلى القرآن ليست ناظرة إلى خصوص النص، لكون النص موضوعاً وحكماً في غاية الندرة بحيث لا يصدق أن من رجع إليه رجع إلى كتاب الله، فيقع المعارضة بينها وبين تلك الأخبار فتخصصها نظراً لكونها أخص منها.. هذا تمام الكلام في الجواب على الوجه الخامس..

### في ختام البحث..

يتعرض الماتن رحمة الله عليه إلى دليل أشار إليه بعض الأخباريين، تقريبه يتم في نقاط:

النقطة الأولى: أنه يوجد أخبار عند السنة قبل الشيعة تدل على تحريف القرآن وهي واضحة لمن يرجع إلى المجاميع الحديثية، كسنان ابن ماجة وبعض أخبار روايات الكافي وغيرهما..

النقطة الثانية: أن هذه الأخبار محمولة إما على التحريف بالنقيصة، وإما على التحريف بالتصحيف<sup>24</sup>، وليست ناظرة إلى التحريف بالزيادة للإجماع على أم كل ما بين الدفتين هو قرآن، وهذا مسلم عند الجميع..

النقطة الثالثة: أنه لو كان عندنا كلام سقط جزء منه أو صُحِّفَ جزء منه، في هذه الحالة لو كان الباقي ظاهراً في معنى بالوجدان نحتمل إرادة خلاف الظاهر اعتماداً على الساقط أو المصحف..

النقطة الرابعة: أن مرجع هذا الاحتمال وهذا الشك ليس إلى الشك في وجود القرينة بل مرجعه إلى الشك في قرينية

24 الخطأ في كتابة اللفظ..

الموجود، لأن الساقط أو المصحف ليس معدوماً بل هو شيء موجود لم يصل إلينا يحتمل القرينية.. وثبت في محله أن أصالة عدم القرينة تجري عند الشك في وجود القرينة، ولا تجري عند الشك في قرينية الموجود.. بناء على ذلك على تقدير ثبوت التحريف نقيصة أو تصحيفاً يكون ذلك مانعاً عن التمسك بالظهور..

العلماء في مقام الجواب عن هذه الشبهة انقسموا إلى طائفتين: طائفة ترى أن الجواب ينحصر بإنكار التحريف، بحيث لو اعتقدنا بالتحريف لكانت الشبهة واردةً ولا محيص إلا عن الالتزام بعدم حجية الظهور حينئذ.. وطائفة ترى أنه يمكن الجواب عن الشبهة وإن سلمنا التحريف ولو جدلاً..

الشيخ الأعظم والآخوند من أنصار الطائفة الثانية وعليه فيمكن الجواب عن الشبهة بوجهين:

الوجه الأول: بإنكار الصغرى لا نؤمن بوقوع التحريف، وهذا ما اختاره أقطاب علماء الإمامية على رأسهم السيد المرتضى وشيخ الطائفة، ومن أرباب التفاسير الطبرسي في مجمع البيان وعليه الشيخ الكبير كاشف الغطاء وهو محل اتفاق عند المتأخرين من علمائنا..

وذلك لأن أخبار التحريف على نحوين، منها ما هو ظاهر في التحريف لكنه غير تام سنداً، ومنها ما هو تام سنداً لكنه غير ظاهر في التحريف..

فإذا كان هذه هي حال أخبار التحريف فلا تثبت التحريف، لأن الطائفة الأولى تواجهها مشكلة صدورية لعدم تماميتها سنداً، والطائفة الثانية تواجهها مشكلة دلالية فإن من أخبار هذه

الطائفة ما ورد في بيان مصحف علي وفاطمة عليهما السلام وفيهما ما يدل على أن المقصود في مصحف فاطمة شيء غير القرآن كالإخبار عن الحوادث التاريخية وما شاكل..، والمقصود من مصحف علي عليه السلام بحسب الواضح من الروايات هو أن هذا المصحف يشتمل على إضافات تفسيرية وبيانات لشأن النزول لا أن القرآن ناقص وما في مصحف علي كامل.. فإذا كان الأمر كذلك فلا يثبت التحريف..

الوجه الثاني: لو تنزلنا جدلاً وسلمنا التحريف إلا أنه لا يضر، لأنه يأتي في محله أن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً لو لم تخرج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، فلو فرضنا أنه يوجد تحريف فهذا الناقص يدور أمره إما أنه راجع إلى ما يهم الفقيه بأن يكون مرتبطاً بآيات الأحكام، وإما أنه راجع إلى القصص والأخبار التاريخية، وإما أنه راجع إلى ما يرتبط بالعقائد.. والذي يمنع عن منجزية الظهور إنما هو في الصنف الأول، إذ الصنف الثاني والثالث خارج عن ابتلاء الفقيه، نعم لو علمنا أن الساقط على تقديره هو من آيات الأحكام لكان ذلك مانعاً عن الأخذ بالظهور ولكنه غير معلوم، فيكون نظير من علم بنجاسة مرددة بين الإناء الذي في بيتي والإناء الذي في بيت الأمير فالشبهة وإن كانت محصورة لكن لعدم ابتلائي بما في بيت الأمير فيجري أصالة الطهارة عن الإناء الذي في بيتي بلا أن يعارضه أصالة الطهارة في إناء الأمر عدم ابتلائي به.. هذا هو تحقيق المصنف في المقام وما ذكر من قوله أن دعوى وقوع التحريف غير بعيدة محمول على التحريف بالمعنى الأعم، الأعم من الإسقاط أو التصحيف أو التحريف في التفسير والتأويل، وعليه فلا نسلم أن الماتن يعتقد بالتحريف..

## درس ٣٢١:

ص ٢٨٥، قوله رحمه الله: (ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور..)  
 بعد أن ثبت لنا أن الظهور حجة مطلقاً بلا فرق بين حصول الظن بالوفاق وعدمه وبين عدم حصول الظن بالخلاف وعدمه، وبلا فرق بين المقصود بالإفهام وعدمه، وبلا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة..

لمناسبة البحث عن ظهور الكتاب تعرض الماتن رحمة الله عليه لصورة اختلاف القراءات..

اختلاف القراءات القراءات على نحوين:

الأول: ذلك الاختلاف الذي لا يؤدي إلى خلاف في الحكم المستفاد، كقراءة (يعلم) في بعض الآيات بـ(يبأس) بناء على أن بعض القبائل العربية يستعمل اليأس عندهم بمعنى العلم، وكذا الحال في (مالك) و(ملك)..

الثاني: الاختلاف في القراءة الذي يؤدي إلى الاختلاف في الحكم، كما قيل ذلك في آية الحيض حيث قرء قوله: (حتى يطهرن) تارة بالتخفيف وأخرى بالتشديد..

وبناء على قراءة التخفيف تكون الآية ظاهرة في وجوب اعتزال النساء إلى حصول النقاء أما بعد النقاء فلا يجب الاعتزال وإن لم يغتسلن بعد، فقراءة التخفيف تدل على جواز المقاربة بعد النقاء وقبل الغسل..

بينما قراءة التشديد تدل على الحرمة لأن (يطهرن) ظاهرة لا في مجرد انقطاع الدم الذي هو شيء خارج عن اختيار المرأة، فإن هيئة التشديد تدل على فعلٍ صدر من المرأة وليس هو إلا الاغتسال..

ومحل الكلام في اختلاف القراءات هو هذا النحو الثاني من الاختلاف..

يظهر من علماء الأصول أن المسألة تبتني على مقولة تواتر القراءات وعدمها، تقريب ذلك:

أنه وقع الكلام في القراءات المختلفة على مسالك ثلاثة..  
المسلك الأول: أن القراءات متواترة وأنها كلها قرآن ويجوز القراءة بها والاستدلال..

المسلك الثاني: أن القراءات وإن لم تكن متواترة لكنها ثابتة فيترتب على ذلك جواز الاستدلال بها فضلاً عن القراءة..

المسلك الثالث: أن القراءات ليست متواترة ولكن نستفيد من مثل قوله: (اقروا كما يقرأ الناس) مجرد جواز القراءة دون جواز الاستدلال..

اختار الشيخ الأعظم رحمة الله عليه المسلك الأول واختار الأخوند المسلك الثالث..

بناء على اختيار المسلك الأول تكون كلُّ من قراءة التخفيف والتشديد قرآناً يصح الاستدلال به، لكن بما أن كل قراءة تدل على معنى مخالف للأخرى يقع التعارض بينهما إذ لا يمكن أن نستدل بهما معاً، فحينئذ:

إن قلنا: بأن قواعد باب التعارض الواردة في الروايات تشمل الآيات المتعارضة وأن ذكر تعارض الخبرين لا موضوعية له وإنما ذكر لكون الغالب في التعارض أن يكون في الأخبار، فحينئذ نطبق قانون باب التعارض على القراءتين المختلفتين..

طبعاً هذا كله إذا لم تكن إحدى القراءتين نصاً والأخرى ظهوراً، فالكلام في صورة تكافئهما في الظهور، وإلا فمع أقوائية أحدهما لا تصل النوبة إلى الأخبار العلاجية لعدم كون التعارض مستقراً لإمكان الجمع العرفي..

أما لو قلنا: بأن أخبار العلاج تختص بتعارض الخبرين ولا تشمل تعارض الآيتين في هذه الصورة نرجع إلى الأصل الأولي في التعارض، فمن يرى أنه التخيير فيتخير الفقيه بالفتوى على طبق إحدى القراءتين وإن كان المبنى هو التسايط فنرجع إلى القواعد الحاكمة في المقام..

فقد يقال إن المقام من موارد تعارض أصالة العموم مع استصحاب حكم الخاص إذ أن العام قوله: (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) حيث تدل على العموم الأزمانى بناء على كون (أن) زمانية، وعندنا خاص وهو قوله: (فاعتزلوا النساء في المحيض) الدالة على لزوم الاعتزال في وقت معين فإذا نقيت المرأة ولما تغتسل بعد فنشك في دخولها في حكم العام أم في دخولها في الخاص، فيكون من صغريات دوران الأمر بين التمسك بأصالة العموم وبين استصحاب حكم الخاص، هناك اختلاف بين الشيخ والآخوند كما سوف يأتي في تنبيهات الاستصحاب..

أما على مسلك الآخوند وهو أن القراءات غير متواترة ولم يثبت إلا جواز القراءة لا جواز الاستدلال فالأمر واضح، إذ يدور الأمر بينما ما هو قرآن وليس بقرآن، فلا يجوز التمسك بأي واحد من الآيتين فترجع إلى القواعد الحاكمة بحسب كل مقام..

هذا تمام الكلام في اختلاف القراءات..

## درس ٣٢٢:

## الفصل الثاني: قول اللغوي.

ص ٢٨٦، قوله رحمه الله: (فصل قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام: فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم به..). ذكرنا سابقاً أن الأصل في الظنون هو عدم الاعتبار وبدأنا في البحث في ضمن فصول عمّا يمكن أن يخرج من تحت هذا الأصل، تقدم في الفصل السابق خروج قاعدة أصالة الظهور، وفي هذا الفصل نتكلم عن قول اللغوي..

وقبل الشروع في إثبات حجية قول اللغوي أو نفيها مهد المصنف تمهيداً من خلاله يتبين لنا الوجه في الدخول في هذا البحث..

كل كلام يصدر من المتكلم له حيثيتان:

الحيثية الأولى: حيثية الصدور.

الحيثية الثانية: حيثية الدلالة.

وفي الحيثية الثانية نحتاج إلى بحث صغروي وبحث كبروي، والفصل السابق كان متكفلاً بالبحث الكبروي حجية الظهور، ولا بد لتكميل البحث من إثبات الصغرى لكي يتم القياس، فيقال هذا ظاهر وكل ظاهر حجة، وفي بحث الإمارات والحجج لا نبحت عن ذات الصغريات بل تكفل بها ما قبل المقصد السادس كنا نبحت أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وغيرها..

لكن هنا يقول المصنف رحمة الله عليه أنه تارة نحرز الصغرى وأخرى لا نحرزها، إذا أحرزنا الصغرى وفرضنا ثبوت

الكبرى فتم قياس الاستنباط ولا كلام حينئذ، أما لو لم نحرز الصغرى بأن شككنا في الظهور فكيف نحسم المشكلة؟  
يختلف الجواب باختلاف منشأ عدم إحراز الصغرى، ذكر المصنف رحمة الله عليه مناقشاً ثلاثاً للشك في الصغرى..

المنشأ الأول: أن يكون لأجل احتمال القرينة، كما لو قال المتكلم (رأيت أسداً) واحتملنا أنه قد نصب قرينة على إرادة غير ما وضع له اللفظ، فشكنا في ظهور اللفظ في الأسد عن احتمال قرينة..

في هذه الصورة اتفق العلماء على التمسك بالظهور وعدم الاعتناء بالقرينة المحتملة، ولكنهم اختلفوا في توجيه ذلك.. فالآخوند يرى أنه في هذه الصورة يكون المحكم أصلاً واحداً، بينما الشيخ الأعظم يفهم من بعض كلماته أن المحكم أصلاً، فاعتقاد الشيخ أولاً علينا أن ننفي القرينة المحتملة ببركة أصالة عدم القرينة، وبعد إجراء أصالة عدم القرينة تنتفح الصغرى فنجري أصالة الظهور، فأصالة الظهور عند الشيخ الأعظم في طول أصالة عدم القرينة..

بينما الآخرند يرى أنه في صورة احتمال القرينة فإن أصالة الظهور تجري ابتداءً بلا حاجة إلى سبق أصل آخر عليها وأرجع ذلك إلى بناء العقلاء، حيث إن العقلاء إذا احتملوا وجود قرينة يتمسكون بالظهور الكائن لولاها لا أنهم أولاً يبنون على عدم القرينة ثم يطبقون أصالة الظهور.. هذا هو حد المطلب في هذا الكتاب، وتفصيله وتفصيل الثمرات المترتبة على ذلك ليس محله هنا..

المنشأ الثاني: أن يكون الشك في الظهور لأجل احتمال قرينية الموجود، والفرق بين احتمال القرينة وبين احتمال قرينية

الموجود، أنه في الصورة الأولى نشك في أصل وجود ما يصلح للقرينية، وفي الصورة الثانية نقطع بوجود ما يصلح للقرينية، لكننا نشك في قرينته أي في كون المتكلم قد اعتمد عليه..

فمثلاً لو قال المتكلم (رأيت أسداً) وأشار إلى ابنه فإن هذه الإشارة تصلح للقرينية، لكن مع ذلك نشك في قرينية هذه الإشارة الموجودة لاحتمال أن يكون المتكلم من باب الصدفة اقترنت إشارته إلى ابنه بكلامه..

في هذه الصورة بنى المصنف رحمة الله عليه المسألة على كون أصالة الحقيقة من باب التعبد أم لا، واختلف العلماء في شرح المقصود من كلامه على تفسيرين..

**التفسير الأول:** أن يقال أنه في أصالة الحقيقة التي يُبنى عليها عند العقلاء يوجد مبنيان، الأول: أن تكون من باب التعبد، الثاني: أن تكون من باب الظهور النوعي، تقريب هذين المبنين:

أنه إذا بنينا على أصالة الحقيقة من الظهور النوعي فهذا يعني أن ارتكاز العقلاء على حمل الكلام على الحقيقة ناشيء من الظهور النوعي وهو أن النوع البشري لو ألقى إليه هذا الكلام يظهر في المعنى الحقيقي، فالبناء على أصالة الحقيقة بناء ارتكازي لا تعبدي..

أما لو قلنا بالتعبدية فلا أثر حينئذ للظهور النوعي بل ما نجزم به أن العقلاء يحملون الكلام على الحقيقة من دون أن نعلم وجه ذلك..

إذا اتضح ذلك:

فالتفسير الأول لكلام الماتن يبتني على أنه لو بنينا على أصالة الحقيقة من باب التعبد فعلياً أن نأخذ بالظهور حتى مع احتمال قرينية الموجود، بخلاف ما لو كانت من باب الارتكاز المبتني

على الظن النوعي فلا يجوز العمل بالظهور، لأنه مع وجود ما يصلح للقرينة لا ينعقد للكلام ظهور عند النوع فيكون الخطاب مجملاً..

بينما على التعبدية الظهور الذاتي للكلام ثابت والعلاء يتعبدوا بالعمل بالظهور..

التفسير الثاني أنه إذا بنينا على التعبد فيما أننا لا نعرف منشأ هذا التعبد فيكون الكلام مجملاً، فضلاً عما لو كان منشؤه الظهور النوعي كما تقدم في التفسير الأول..

المنشأ الثالث: أن يكون الشك في الظهور للشك في المعنى الموضوع له اللفظ لغة أو المفهوم منه عرفاً..

في هذا المنشأ الثالث نحتاج لحسم المشكلة إلى علامات الوضع وقد تكلمنا عنها في المقدمة، بقي علامة أدرجناها في بحث الحجج والأمارات لأنها من جهة تفيد الظن ومن جهة يقع الكلام في حجيتها، فأشبهت حجية خبر الثقة وحجية الظهور، وهذا هو حجية قول اللغوي وهذا وهو المطلب الأساسي في هذا الفصل..

ص ٢٨٦، قوله رحمه الله: (نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع..) يوجد هنا شبهتان لا بد من الإشارة إليهما قبل الشروع في المطلوب..

الشبهة الأولى: نكتفي بذكر الشبهة بلا جواب لعدم توقف البحث عليها وإنما ترتبط بكيفية ولوج المصنف في البحث، وهذه الشبهة ذكرها المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية حاصلها:

إن المصنف في البحث الصغروي شقق المطلب إلى شقين، لأن الظهور إما أن يحرز بالقطع أو لا، فحينئذ نتساءل: عن أن الظهور الذي أحرز بالقطع في الشق الأول هل هو عين الظهور الذي لم يحرز في الشق الثاني أم غيره؟ ذكر المحقق الإصفهاني للظهور معنيين، ثم أشكل على تشقيق المصنف بلحاظ كلا المعنيين، المعنى الأول: الظهور الذاتي أي الوضعي، والمعنى الثاني: الظهور الاستعمالي.. فإن أريد في المقسم الظهور الوضعي فلا يصح الشق الثاني بمنشأيه الأول والثاني، لأن القرينة المحتملة أو محتمل القرينية لا ربط له بالظهور الوضعي.. وإن أريد الظهور بالمعنى الثاني أي الظهور الاستعمالي فيبطل المنشأ الثالث في الشق الثاني، لأن اللغة تدل على الظهور الوضعي لا الاستعمالي..

الشبهة الثانية - وهي المهمة في المقام-: لقائل أن يقول أنه لا حاجة للبحث عن حجية قول اللغوي لأن الذي يهم الفقيه ليس هو المعنى اللغوي بل المعنى العرفي المستعمل فيه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، فمثلاً لو عرفنا أن المراد من الصلاة لغة هو الدعاء فلا أثر لهذا المعنى لكي نستنبط من قوله تعالى: (أقيموا الصلاة) لأن الصلاة لم تستعمل في المعنى اللغوي، فما نحتاج إليه هو التنصيص على المعنى العرفي لا المعنى اللغوي، فما نحتاج إليه لم يبحث عنه وما بحث عنه لا نحتاج إليه..

المعروف في الجواب عن هذه الشبهة أن نص أهل اللغة كثيراً ما يكون سبباً لتتقيح الظهور العرفي للكلام خصوصاً بعد الالتفات إلى أن علماء اللغة في الأعم الأغلب ينقلون

الاستعمالات لا الأوضاع، فنص اللغوي لو كان واسطة لإثبات الوضع وبعد ثبوت الوضع قد يكون ذلك واسطة لثبوت المعنى العرفي، فلما كان النص اللغوي كثيراً ما يكون سبباً لثبوت المعنى اللغوي تعرض العلماء لنص كلمات أهل اللغة..  
هذا جواب متعارف في حل هذه الشبهة وعندي فيه نظر محله ليس الكفاية..

### درس ٣٢٣:

اتضح لدينا أن المنشأ الثالث للشك في الظهور هو الشك في الموضوع له لغة أو عرفاً، فلا بد حينئذ لرفع الشك في الموضوع له من الرجوع إلى علامات الوضع، وقد تقدمت في مقدمة الكتاب، وبشكل عام مجرد الظن بالوضع لا يكون سبباً لإحراز صغرى حجية الظهور ما لم يقيم دليل على اعتبار هذا الظن..

ادعى المشهور أن قول اللغوي قام الدليل على اعتباره في إثبات صغرى حجية الظهور، ومجموع ما استدلوا به يرجع إلى وجوه خمسة وإن كانت في الواقع يمكن تصنيفها إلى وجهين رئيسيين..

**الوجه الأول:** التمسك بالاتفاق، وهذا الوجه يمكن أن يصاغ بحيث يرجع إلى أدلة أربعة..

**الدليل الأول:** الاتفاق القولي المعبر عنه اصطلاحاً بالإجماع، وقد نقل هذا الإجماع جمع من العلماء على رأسهم السيد المرتضى كما صرح الشيخ في الرسائل..  
وهذا الوجه واضح الدفع لأنه إن كان المدعى أن الاتفاق مرجعه إلى الإجماع المحصل فالمناقشة فيه صغروية، كيف

ولم يتعرض لهذا البحث الكثير من القدماء، وإن كان المدعى الإجماع المنقول فالمناقشة فيه كبروية من جهتين..  
الأولى: أن أصل الإجماع المنقول ليس بحجة، لعدم شمول أدلة حجية خبر الواحد إلا للإخبار عن حسن والإجماع إخبار عن حدس..

الثانية: أنه على تقدير التنزل ودعوى شمول أدلة حجية الخبر للإجماع المنقول حينئذ نقول بحجيته إن لم يكن مدركياً، ولا شك في مدركية هذا الإجماع المذكور في المقام لاحتمال كون مستند المجمعين هو سائر الوجوه الآتية فلا يكون الإجماع إجماعاً تعبدياً فلا يكشف عن رأي المعصوم..

الدليل الثاني: الاتفاق الذي مرجعه إلى دائرة أخص من الاتفاق العملي أعني إجماع العلماء عملاً، حيث إننا نلاحظ أن العلماء في كتبهم كثيراً ما يحسمون المسألة على أساس قول اللغوي، ويعتبر قوله فيصلاً وحاكماً عن المخاصمة بينهم في المسائل العلمية، ويكشف ذلك عن أن قول اللغوي حجة ومرجع ذلك إلى السيرة في دائرتها الأخص (ليست سيرة العقلاء، بل سيرة العلماء من العقلاء)..

الدليل الثالث: التمسك بالاتفاق العملي في دائرته الأوسع المعبر عنه بسيرة العقلاء، فإن ما ذكرناه من الاستفادة من كلام أهل اللغة هو ديدن جميع العقلاء ولا يختص بالعلماء، وهذه السيرة لم يردع عنها فتكون ممضاة من الشارع..

يناقش المصنف هذين الدليلين الأخيرين بوجوه..  
الوجه الأول: بإبطال صغرى الدليلين وهو انعقاد الاتفاق العملي سواء في مجاله الضيق أم في مجاله الواسع، والشاهد

على ذلك أن العلماء كثيراً ما يصرحون بعدم الاعتماد على قول اللغوي في كتبهم ولكي يتضح هذا الجواب بطريقة فنية نحتاج إلى تقديم مقدمة في تحرير محل النزاع:

هل الحاجة إلى قول اللغوي ترتبط بمواد الكلمات أم بهيئاتها؟، وبعبارة أصولية: هل نحتاج إلى قول اللغوي في الأوضاع النوعية أم في الأوضاع الشخصية؟

التحقيق أن الهيئات على نوعين، منها ما يكون مقطوع الدلالة كهيئة فاعل ومفعول فحينئذ لا حاجة فيه إلى كلمات أهل اللغة، إذ بينا أن قول اللغوي يرجع له في تشخيص الظهور والمفروض أننا في هاتين الهيئتين نقطع بالدلالة..

وهناك صنف من الهيئات تكون مشتركة كـبعض صيغ الماضي والمضارع، إذ كما ثبت في علم التصريف فإن بعض الصيغ للفعلين تكون مشتركة بين معانٍ ست فتشخيص الظاهر منها مما قد يُحتاج فيه إلى قول اللغوي..

أما المواد فهي الحصة الكبرى التي نحتاج فيها إلى قول اللغوي، لكن البعض منها قد حصل لنا فيها الوثوق بمدلولها خصوصاً في مباحث الأدوات، فإن البحث النحوي في الأدوات والاستشهاد له بالآيات والأشعار قد يوصل الباحث إلى حد الوثوق بمدلولها..

إذا اتضح هذا التمهيد يتضح الإشكال، فإن الاستشهاد بقول اللغوي عند العلماء أو العقلاء كثيراً ما يكون للاستئناس لا للاستدلال، بمعنى أن مدلول الكلمة يكون أمراً مفروغاً عنه ولكن للاستئناس يأتون بقول اللغوي، فلا نسلم أن جميع استشاداتهم كانت في مقام الاستدلال والبعض منها وإن كان

كذلك لكننا لا نسلم بسكوت الخصم في مقام الاحتجاج والمخاصمة كما ورد في تقريب الاستدلال<sup>25</sup>..

الوجه الثاني: أنه على تقدير تسليم الصغرى وانعقاد السيرة فإن هذا السيرة -علمائية كانت أم عقلائية- غير مفيدة، لأن كل سيرة بحاجة إلى كبرى الإمضاء ويشترط في استكشاف الإمضاء من السكوت وعدم الردع المعاصرة للمعصوم وغالب كتب أهل اللغة صنفت بعد عصر المعصومين عليهم السلام، وما صنّف في عصرهم لم يكن قد شاع بعد الاستشهاد به<sup>26</sup>..

الوجه الثالث: أنه على تقدير التسليم بالصغرى والكبرى -يعني بوجود السيرة وبوجود الإمضاء- فالسيرة دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، توضيح هذا الإشكال:

أن هناك اصطلاحات ثلاثة لأبد من التفريق بينها، الأول: الشهادة، الثاني: الرواية، الثالث: مطلق الإخبار. يقصد من الشهادة عندهم الإخبار في الموضوعات مع تعدد المخبر وعدالته، وأما الرواية فهي خصوص الإخبار عن المعصوم عليه السلام، ويقابلها مطلق الإخبار.. لا شك أن قول اللغوي ليس رواية، فهو إما شهادة وإما إخبار، وبما أن السيرة دليل لبي فنقتصر على العمل بخبر الثقة من باب الشهادة فلا بد فيها من التعدد والعدالة، والتعدد وإن كان له مجال إلا أن العدالة ليست متحققة غالباً لعدم ثبوتها في كثير من أئمة اللغة، فالقدر المتيقن هو الشهادة لأن ما كان أكثر تخصيصاً يكون هو القدر المتيقن..

25 صغت المطلب بهذه الطريقة حتى لا تكون هناك دعوى في مقابل دعوى..

26 فلا نستدل بالسيرة على تأليف كتب اللغة بل نستدل بها على الاستشهاد بقول اللغوي...

**الدليل الرابع:** أن نثبت حجية قول اللغوي عن طريق تطبيق كبرى ثابتة عليه ألا وهي كبرى رجوع المستخبر إلى الخبير، فإن سيرة العقلاء في الأمصار والأعصار قائمة على ذلك، واللغوي خبير في اللغة..

هناك شبهة قد تطرأ على الذهن وتسجل كإشكال على هذا الدليل، حاصلها:

أن هذا الكلام يتم في غير المجتهدين أما في المجتهدين فلا وجه له، فكما لا يمكن للفقهاء في فهم آية أن يرجع إلى المفسر مع كون المفسر من أهل الخبرة في التفسير لمنافاة ذلك لاجتهاده، كذلك لا يمكن له أن يرجع إلى قول اللغوي..

هذا الإشكال الحق فيه مع المصنف في عدم التعرض له، لأن رجوع المجتهد على نحوين، نحو يتنافى مع الاجتهاد، ونحو لا يتنافى..

أما النحو الذي يتنافى مع الاجتهاد فهو الرجوع إلى الخبير تعبداً بقوله فهذا يتنافى مع اجتهاده.. والنحو الثاني الرجوع إليه لكونه قد نقح في علم الأصول كبرى جواز الرجوع إلى الخبير ونقح الصغرى أن اللغوي خبير في مجاله، فلا يكون هذا النوع من الرجوع تقليداً ليتنافى مع الاجتهاد..

كيف ما كان، اعترض المصنف رحمة الله عليه على هذا الوجه..

أولاً: أننا وإن كنا نؤمن بالكبرى والصغرى، أما الكبرى فهي جواز رجوع المستخبر إلى الخبير، وأما الصغرى وهي أن اللغوي خبير، لكن مع ذلك لا يتم الاستدلال لأن الرجوع إلى

الخبير في الكبرى ليس مطلقاً بل في صورة إفادة قوله للعلم أو الاطمئنان، والشاهد على ذلك أن المريض إذا رجع إلى الطبيب رشك في تشخيصه نراه يتوقف ويبقى في حالة البحث، ومرجع هذه المناقشة إلى لبية الدليل القائم على الكبرى وهو سيرة العقلاء فيقتصر على القدر المتيقن..

ثانياً: نُسلم الصغرى والكبرى ونسلم عدم اختصاص الرجوع بصورة الوثوق ولكن مع ذلك لا نسلم الدليل..  
وذلك لعدم تكرر الحد الأوسط فإن خبروية اللغوي تتصور في بعدين، الأول: في تشخيص الأوضاع، الثاني: في تشخيص الاستعمالات، وما ينفعنا هو خبرويته في تشخيص الأوضاع والحال أنه خبير في تشخيص الاستعمال، حيث إن اللغوي يقول إن الكلمة المعينة استعملت في هذه المعاني، والاستعمال لازم أعم من الوضع..

إن قلت: يوجد ما يعين الموضوع له عند ذكرهم للاستعمالات وهو أنما ما ذكر أولاً يكون هو الموضوع له والبقية تكون من المجاز..

وفيه أولاً: أنه لا قرينة على ذلك، وثانياً: بالنقض بالمشترك وهو اللفظ الموضوع لأكثر من معنى..  
وبهذا يتم الكلام يتم الكلام في مناقشة الدليل الرابع، يأتي الكلام في الدليل الخامس..

## درس ٣٢٤:

ص ٢٨٧، قوله رحمه الله: (وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً..)

**الدليل الخامس:** لإثبات حجية قول اللغوي عبارة عن التمسك بالانسداد الصغير..

قسموا الانسداد إلى قسمين:

الانسداد الكبير: يقصد منه انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام.

الانسداد الصغير: يقصد منه انسداد باب العلم والعلمي في بعض الأدوات، وإن كان باب العلم والعلمي مفتوحاً في الأحكام.

وهذا الانسداد الصغير استفادوا منه في مواضع، منها بحث حجية اللغوي، ومنها قبول قول الرجالي..

تقريب الاستدلال على ما نحن فيه:

أنه بعد فساد الألسن لا يبقى لنا علم بما وضعت له الألفاظ، فيقال انسداد باب العلم باللغات، وكذلك لا يوجد لنا طريق معتبر لإثبات الأوضاع لما قد عرفت من أن قول اللغوي لا يعين المعنى الموضوع له غالباً، فصدق حينئذ أن باب العلم والعلمي انسداد في اللغات..

وحينئذ فإن لم نأخذ بقول اللغوي مع هذا الانسداد سوف لن نتمكن من استنباط الأحكام، لأن غالب الشريعة كما هو واضح وردت في قالب لفظي نحتاج فيه إلى معرفة معاني الألفاظ، وعليه فإما أن يؤدي ذلك إلى نفي الأحكام وهذا واضح البطلان، وإما أن نحتاج والاحتياط يؤدي إما إلى العسر والهرج وهو غير واجب وإما إلى اختلال النظام وهو حرام،

فلكيلاً نفع في محذور نفي الأحكام أو الاحتياط لها لا بد أن نأخذ بقول اللغوي المرجح من بين المعاني المحتملة للكلمة..

يعترض المصنف على هذا الدليل: أن صياغته لا تخلو، إما مع تصوير انسداد باب العلم بالأحكام، وإما مع عدم انسداد باب العلم بالأحكام..

فإن صورناه مع الانسداد وهو الانسداد الكبير فيخرج قول اللغوي عن عده في الظنون الخاصة، مضافاً إلى عدم الحاجة حينئذ إلى الانسداد الصغير، إذ مادام قد انسد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام فيكون الدليل الحاكم هو الانسداد الكبير وإحدى مقدماته العمل بمطلق الراجح، سواء استفيد الرجحان من قول اللغوي أم من غيره..

وإن كانت صياغته مع عدم فرض انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام فلا يكون الانسداد الصغير معتبراً، لأن المفروض أنه حتى لو لم نعمل بقول اللغوي لنا طريق إلى غالب الشريعة، فلا يلزم من ترك قول اللغوي نفي الأحكام أو الاحتياط بها لفرض عدم الانسداد..

**ثم بعد ذلك يستدرك:** أنه لو فرضنا يوجد دليل على حجية قول اللغوي، فمع وجود الدليل لا يكون الانسداد علة لحجية قول اللغوي وإنما يكون حكمة، ويكون الدليل هو ذلك الدليل الخاص..

والوجه في عدم كونه علة لأنه مع الانفتاح يمكن أن نصل إلى الأحكام عن طريق آخر، ويشترط في العلة ألا تختلف ولا تتخلف..

إن قلت: بناء على ما تقدم من مناقشة المصنف في جميع أدلة حجية الخبر الذي يلزم منه عدم الحجية، لدخوله حينئذ تحت أصالة عدم حجية الظنون، فإذا كان الأمر كذلك فنتسائل حينئذ عن وجه تأليف كتب اللغة؟!، لأنه مع عدم حجيته لا فائدة فيه..

قلتُ:

أولاً: إن تأليف كتب اللغة لم يكن لغرض الاستنباط فحسب حتى إذا قلنا لا يصح الاعتماد عليه يصبح تصنيفها لغواً، بل للتصنيف أهداف أخرى..

ثانياً: أنه على تقدير الاقتصار على هذا الهدف مع ذلك يبقى لها فائدة وهذا عام في كل الأمارات الظنية التي لم يقدّم دليل على اعتبارها، فإنه مع عدم اعتبارها تظهر لها فوائد، منها صحة وقوعها مؤيداً، ومنها أنها تشكل نسبة احتماليه على تقدير انضمام غيرها إليها ترتفع هذه النسبة حتى تصل إلى درجة اليقين أو الاطمئنان وهما حجة بلا شك.. وبهذا يكون قد تم الكلام في الفصل الثاني..

### الفصل الثالث: في حجية الإجماع المنقول.

ص ٢٨٨، قوله رحمه الله: (فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص..). الشيخ الأعظم وتبعه الآخوند بحثاً بعد قول اللغوي عن الإجماع المنقول، وسجلت عليهما ملاحظتان..

الملاحظة الأولى: ما ذكره الميرزا النائيني والسيد الخوئي رحمة الله عليهما من أنه كان من المفترض أن نقدم بحث حجية الخبر على بحث حجية الإجماع المنقول، وذلك لأن حجية الإجماع المنقول ترتبط بتوسعة أدلة حجية خبر الواحد فإن

كانت أدلة حجية خبر الواحد مختصة بالإخبار الحسي فلا تشمل الإجماع المنقول لأن الإخبار عن رأي المعصوم في الإجماع بالملازمة، فيكون الإخبار عن رأيه حدسياً، وإن قلنا بإطلاق تلك الأدلة وشمولها للإخبار عن حدس فتشمل الإجماع المنقول، فلما كانت حجيته مرتبطة بحجية خبر الواحد كان المناسب تقديم حجية خبر الواحد على حجية الإجماع..

الملاحظة الثانية: أن الشيخ الأعظم والأخوند عدا الإجماع المنقول وصنفاه في ضمن الظنون الخاصة، والحال أن الإجماع المنقول ليس كذلك، إذ المقصود من الظن الخاص ما قام دليل على اعتباره بالخصوص أي بعنوانه الخاص، ونحن لا يوجد عندنا دليل على اعتبار الإجماع المنقول بعنوان أنه إجماع منقول، وعليه ينبغي أن يصنف الإجماع المنقول في مطلق الظن..

أما الملاحظة الأولى فالأمر فيها سهل والذي يسهل الخطب ما نص عليه العلماء أن الشرطية صادقة مع كذب طرفيها، وفيما نحن فيه يوجد شرطية مردها إلى قولنا الإجماع حجة إذا كان خبر الواحد حجة، فيصح البحث حتى مع عدم تحقق الشرط، قال الشاعر: لو طار ذو حافر لطرت لكنه لم يطر..

وأما الملاحظة الثانية فتندفع بما ذكره الشيخ في التقديم قبل الحديث عن حجية قول اللغوي، حيث إنه فسر الظن الخاص بتفسير آخر فراجعوا..

مضافاً إلى أنه لو سلمنا أن الظن الخاص معناه ما قام عليه دليل بخصوصه فيقصد مما قام عليه دليل بخصوصه ولو كان جامعاً بين عنوانين، فلو أن شخصاً جعل خبر الثقة في

الموضوعات حجة من باب الظن الخاص لصدق آية النبأ عليه وعلى خبر الثقة في الأحكام لما ورد عليه إشكال، وكذلك فيما نحن فيه المدعى أن آية النبأ تشمل الإخبار عن حس والإخبار عن حدس..

الحديث يقع حول الإجماع المنقول ولما كان الإجماع المنقول يتفرع على أصل حجية الإجماع المعبر عنه بالإجماع المحصل كان لابد من الحديث عن الإجماع المحصل، لكن هنا سؤال: لماذا لم يعنون الإجماع المحصل في عنوان مستقل كما عنوان الإجماع المنقول؟

الجواب عن ذلك: يظهر بالتأمل فيما ذكره المصنف في موضوع علم الأصول، حيث عرفت أن المعروف بين العامة والخاصة أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة ومنها الإجماع، فكما أنه لم نعقد بحثاً للحديث عن حجية الكتاب والسنة والعقل فلا ينبغي أن نعقد بحثاً عن حجية الإجماع، لكون وزان الإجماع كوزان الكتاب، فكما أن البحث عن حجية الكتاب مآله إلى مفاد كان التامة كذلك البحث عن حجية الإجماع، وعرفت هناك أن ما يُعد من المسائل ما كان البحث فيه عن مفاد كان الناقصة..

### درس ٣٢٥:

بقي في التمهيد المتقدم الإشارة إلى مطلب نهائي، حاصله: أن ذكر الإجماع المنقول سواء في الكتب الفقهية الاستدلالية أم في الكتب الأصولية لم يكن شائعاً بين القدماء من علمائنا، فلا يوجد في الكتب الفقهية الاستدلالية بمقدار تتبعي استدلال على

مطلب بنقل الإجماع<sup>27</sup> وبقي الحال كذلك حتى عند أوائل المتأخرين كالمحقق في المعتمد والشرائع وابن سعيد في الجامع، ولعل أول من ذكر الإجماع المنقول هو العلامة في المختلف عند ذكره لمفترية الاحتقان حيث قال: (نقل الإجماع على مفتريته) وشاع بعد العلامة الاستدلال بالإجماع المنقول..

نعم في أصول العامة قسموا الإجماع إلى محصل ومنقول كما فعله السرخسي في أصوله والرازي وغيرهم، أما في كلمات علم الهدى وشيخ الطائفة وابن زهرة فلا يوجد للإجماع المنقول ذكر في كتبهم الاستدلالية..

كيف ما كان، يقع البحث في أن أدلة حجية الخبر هل تشمل نقل الإجماع أم لا؟، هذا هو أصل الكلام في هذا الفصل.. وفي مقام تحقيق المختار رسم الماتن ابتداءً أموراً..

**الأمر الأول:** في الإجماع المحصل، والوجه في التعرض له على الرغم من عدم أصوليته كما أثبتنا في الدرس السابق هو أن الإجماع المنقول على تقدير ثبوته بأدلة خبر الواحد لا يكون له قيمة إذا لم يكن المحصل ذا قيمة..

أشار في هذا الأمر إلى نظريات خمس في الإجماع المحصل ليست على سبيل المنفصلة الحقيقية فإن بعضها قد يجتمع عند عالم واحد..

**النظرية الأولى:** ما يعبر فيها عن الإجماع بالإجماع الدخولي، ومرجعه إلى الاعتقاد بأن الإجماع في حد ذاته عندنا ليس له قيمة في قبال الكتاب والسنة وإنما تنشأ قيمته من كشفه عن

27 الكلام في الاستدلال بالإجماع المنقول، لا الاستدلال بنفس الإجماع فالموجود في كتب الأقدمين من علمائنا هو الاستدلال بالإجماع فيكون من الإجماع المحصل لا المنقول، فتأمل.

رأي المعصوم، فالإجماع على هذا الأساس واسطة في إثبات السنة..

وفي الإجماع الدخولي يدعي من يقول به أنه إذا نظرنا إلى اتفاق الأمة على شيء نقطع من خلال هذا الاتفاق بأن أحد المجمعين هو المعصوم فكشف الإجماع عن رأي المعصوم مرده إلى الكشف الضمني لأن رأي المعصوم هو أحد الفتاوى المنقولة، ولذا سُمي بالإجماع الدخولي..

والشاهد على وجود قائل به بعد التصريح من قبل البعض أن العلماء اختلفوا في أن وجود مخالف هل يضر بتحقق الإجماع أم لا؟

فنرى أن البعض فصل بين المخالف المعلوم النسب فلا يضر، والمخالف المجهول النسب فيضر، هذا القول بالتفصيل يتلاءم مع الإجماع الدخولي، فإن الوجه في عدم إضرار معلوم النسب أنه بعد العلم باسمه وشخصه نقطع أنه ليس المعصوم فيبقى المعصوم داخلاً في البقية، أما مع الجهل باسمه وشخصه فمن المحتمل أن يكون المعصوم ومع الاحتمال ينتفي القطع، فهذا القول بالتفصيل يكشف عن أن المفصل يختار نظرية الإجماع الدخولي..

**النظرية الثانية:** ما يسمى بالإجماع اللطفي، وهو ما يظهر من شيخ الطائفة وأتباعه، لا بد لتوضيحه من بيان معنى اللطف في المقام، حاصله:

أن إيجاد ما يقرب العباد من الطاعة وما يبعدهم عن المعصية لطف، فيكون واجباً تطبيقاً لكبرى لزوم اللطف، حيث إنه يظهر من البعض أن هذه الكبرى ضرورية، ويظهر من بعض من يعتقد بضرورتها أنها من القضايا الفطرية التي قياساتها معها..

إذا اتضح ذلك، فإن الأمة لو اتفقت على حكم معين وكان الحكم المتفق عليه على خلاف الواقع فمن الطبيعي أن العباد سوف يقعون في مفسدة مخالفة الواقع وتركهم كذلك خلاف اللطف، فلو لم يكن الإجماع مطابقاً للواقع لكان مقتضى اللطف تدخل المعصوم ولو بدب الخلاف بينهم..  
فنحن نقطع في الإجماع برأي المعصوم وبموافقته للمجمعين تطبيقاً لقاعدة اللطف..

وهذا المسلك نستطيع أن ننسبه إلى كل من يرى أن انقراض عصر المخالف لا يضر بالإجماع، فمثلاً في مسألة من المسائل اتفق الفقهاء في عصر على حكمها وكان في عصر سابق يوجد مخالف كابن أبي عقيل، وحينئذ على القول بالإجماع اللطفي لا يكون مخالفة ابن أبي عقيل موجبة للقول بعدم حجية الإجماع بدعوى أن وقوع الخلاف حصل، والوجه في عدم مصرية مخالفة من انقراض عصره وتصريحه هو أن اللطف استغراقي على نحو العموم الأزماني بمعنى أننا نحتاج إليه في كل عصر، فإذا كان الأمر كذلك فاتفق أهل عصر على حكم لو كان مخالفاً للواقع يصبح مظنةً لوقوع الناس في خلاف الواقع وهذا مخالف لقاعدة اللطف..

**النظرية الثالثة:** ما يُسمى بالإجماع الحدسي، وهذا ينحل إلى مسلكين، وتوضيحه يحتاج إلى بيان نقطتين:

النقطة الأولى: في المراد من الحدس، الحدس في اصطلاح المنطقة عبارة عن انتقال الذهن الدفعي من المشكل إلى النتيجة من دون أن يمر بمقدمات التفكير، ويقصد من الحدس في المقام

ما هو أعم من هذا الاصطلاح فكل أمر ليس بحسي فهو حسي..

النقطة الثانية: أن الحدسية لها أحد منشئين، الحدس بمقتضى العادة، والحدس بمقتضى الصدفة..

والوجه في الانحصار بهذين المنشئين أن الحدس الناشيء من الملازمة العقلية مقطوع بعدم في المقام، إذ لا يوجد من دعي أن العقل يحكم بالملازمة بين اتفاق المرؤوسين وتلقي ذلك من رئيسهم لإمكان الاختلاف والتخلف..

فلا بد أن نتنزل من الملازمة العقلية إلى الملازمة العادة بمعنى أنه في العادة يكشف توافق المرؤوسين على شيء أنهم تلقوا ذلك عن رئيسهم..

فهذا هو المنشأ الأول، وإذا رفضناه فلا أقل من أنه قد يتفق لبعضهم ولو صدفة كشف رأي الرئيس من توافق المرؤوسين، فانحصر المنشأ بأحد هذين، وكلاهما يطلق على الإجماع فيهما بالإجماع الحدسي، لأنه أعم من أن يكون الكشف عادة أو اتفاقاً..

فهذه النظرية رجعت إلى نظريتين..

**النظرية الخامسة:** وهو ما يُعبر عنه بالإجماع التشرفي، هنا ينبغي الالتفات إلى نقطة أشرت إليها في صدر البحث حاصلها: أنه لا يعني القول بالإجماع التشرفي أن مدعيه لا يعتقد بسائر الإجماعات ولذا قلت عن هذه النظريات أنها ليست على نحو المنفصلة الحقيقية..

هذا الإجماع التشرفي يختلف عن سائر الإجماعات في الماهية لأنه في الواقع هو صورة إجماع ولا يوجد إجماع في البين، وإنما يتفق للأوحد أن يلتقي بإمام زمانه عليه السلام فيرشده

إلى الحكم الواقعي لكن لا يستطيع أن يخبر لأن الإخبار في العادة قد يُصاحبه الإتهام بالكذب، فيصيغ تلك الفتوى بصورة إجماع، وسمي بالإجماع لهذه الصياغة وبالتشرفي لكون الفتوى قد نشأت عن التشرف بلقياها عليه السلام..

### الأمر الثاني:

أنه في باب الإجماع يوجد سبب ويوجد مسبب، السبب هو عبارة عن مفردات الإجماع أعني الفتاوى فكل فتوى تكون جزء سبب، وأما المسبب وهو رأيه عليه السلام.. الناقل للإجماع تارة ينقل رأي المعصوم في ضمن المجمعين من باب الحدس كما هو الغالب، أو من باب الحس كما هو المنعدم في زماننا والناذر في الأزمنة السابقة، فيقول مثلاً: (أجمعت الأمة بما فيهم المعصوم) فمضافاً إلى نقله للسبب نقل المسبب، إما لحدسه من الإجماع رأي المعصوم، وإما لعلمه الحسي لرأي المعصوم، والأول هو الغالب والثاني هو النادر.. وتارة أخرى يكون الناقل ناقلٌ لخصوص السبب أي ما يعتقد بكونه سبباً عقلاً أو عادة أو صدفة، فينقل الفتاوى.. والنقل لكل واحد من نقل السبب أو المسبب في مقام الإثبات تارة يكون صريحاً ونصاً، وأخرى يكون ظاهراً، وثالثة يكون مجملاً<sup>28</sup>.. فتختلف الألفاظ في الصراحة والظهور والإجمال..

28 فالنص مثل التصريح بذلك، والظاهر مثل قوله إجماع الأمة، والمجمل مثل تعبيره بإجماع الفقهاء فنتردد أنها تصدق على المعصوم أو لا..

درس ٣٢٦:

ص ٢٨٩، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: إنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر، إذا كان..)

الأمر الثالث:

يمكن صياغة ما تبقى لنا من البحث في ضمن نقاط..

النقطة الأولى: أن الخبر ينقسم بلحاظ نوعية الإخبار إلى أقسام ثلاثة..

القسم الأول: الخبر الحسي، وهو ما أحرز أن مضمونه كان متلقى بواسطة واحد من الحواس..

القسم الثاني: الخبر الحدسي، وهو ما أحرز أن مضمونه قد تُلقى بالحدس والنظر..

القسم الثالث: الخبر المشتبه الحال، والذي يتردد أمره بين الحسية والحدسية، وهذا القسم يجري في المضامين القابلة للتلقي بكل من الحس والحدس كنزول المطر فإنه يقبل الإخبار الحسي عن طريق الرؤية مثلاً ويقبل الإخبار الحدسي عن طريق الحسابات الفلكية، فإذا أخبر شخص بنزول المطر وترددنا في كون إخباره عن حس أو حدس.. هذه هي أقسام ثلاثة للخبر..

النقطة الثانية: أنه لا إشكال في شمول أدلة خبر الواحد للقسم الأول وهو ما أحرز أنه عن حس، وأما شموله للقسم الثاني فممنوع لأن الأدلة القائمة على حجية الخبر تصنف إلى

صنفين:

الصنف الأول: الدليل اللبي من قبيل السيرة والإجماع، وهذا الدليل اللبي لا يمكن التمسك به للتعميم على الخبر الحدسي لكون الدليل اللبي يقتصر فيه على القدر المتيقن..

**الصنف الثاني:** الأدلة اللفظية من الآيات والروايات، وهذا الصنف لا يمكن أن يُتمسك به أيضاً إما لأجل أن الدليل اللفظي مسوق لإمضاء السيرة العقلانية فلا يمكن أن يكون دليل الإمضاء أوسع من الدليل الممضى، وإما لأجل انصراف أدلة حجية الخبر عن الخبر عن حدس، وهذا الانصراف لم ينشأ من قلة الاستعمال في الحدسي أو من قلة وجوده للمناقشة في ذلك صغروباً وكبروباً وإنما نشأ من الانصراف التبادري فإن الخبر في العرف يتبادر منه ما كان حساً..

**وإنما الكلام في القسم الثالث أعني الخبر المحتمل للحسية والحدسية،** فيختار المصنف رحمة الله عليه خلافاً للميرزا حبيب الله الرشدي أن أدلة حجية الخبر تشمل مثل هذا المورد، وليس ذلك من منطلق التمسك بإطلاقات الأدلة لكي يُشكل علينا بأن غير اللفظي منها لا إطلاق له وأن اللفظي للإمضاء، بل هذا من التمسك بقيام السيرة على الإطلاق ففرق بين التمسك بإطلاق السيرة وبين التمسك بقيامها على الإطلاق، فإن العقلاء إذا أخبرهم شخص بحادثة تقبل الحسية فإنهم لا يترددون إذا توفرت الوثيقة فيه ولا يتوقفون لكي يسألوه في كونه قد أخبر عن حس أو حدس، إلا في صورة واحدة وهي فيما لو كان من ديدن المخبر الإخبار الحدسي في مثل هذه الوقائع، فمثلاً لو أخبرنا الفلكي بوجود الهلال وهذا خبر يحتمل الحس والحدس ولكن لكون الفلكي من ديدنه أن يخبر عن حسابات فلكية هنا لا تشمله أدلة حجية خبر الواحد مع احتمال كونه قد أخبر عن حس ولكنه لوجود هذه الأمانة الغالبة لا نحمل الخبر على الحسية..

**النقطة الثالثة:** أنه قد عرفت سابقاً أن نقل الإجماع ثبوتاً يُتصور على أنحاء..

النحو الأول: أن يكون الناقل ناقلاً لكلٍ من السبب والمسبب عن حس، والإجماع المنقول حينئذ يسمى بالإجماع الدخولي..  
النحو الثاني: أن يكون ناقلاً لكلٍ من السبب والمسبب عن حدس، أما بالنسبة للمسبب فواضح وأما بالنسبة للسبب فلا يمكن أن يستنتج أحدٌ من فتوى الشيخ ومن عاصره مع عدم نقل الخلاف أن العلماء اتفقوا..

النحو الثالث: أن يكون نقل السبب حسياً ونقل المسبب حدسياً، فإن النقل في الغالب بالنسبة للفتاوى عن حسٍ ولكن في زمن الغيبة نقل المسبب عن حدس، إما للملازمة العقلية بقاعدة اللطف وإما للملازمة العادية أو الاتفاقية، فهو في الواقع ينقل السبب عن حس رأي إجماع الفقهاء ولم يرى رأي المعصوم فاستنتج رأي المعصوم..

وفي كل واحد من نقل السبب تارة يكون الناقل ناقلاً لتمام السبب، وأخرى لجزء السبب ولو عند المنقول إليه..  
وعلى كل تقدير تارة يكون المنقول إليه مخالفاً للناقل في المبنى الذي يسلكه في حجية الإجماع، وأخرى يكون موافقاً..

**النقطة الرابعة:** في حكم الشقوق المتقدمة.

إن كان نقل كلٍ من السبب والمسبب حسياً فلا إشكال في شمول أدلة حجية خبر الواحد للإجماع المنقول، ولكن العبرة حينئذ بنقل رأي المعصوم عن حسٍ وأما ضمنية فتاوى الفقهاء إليه فيكون من قبيل ضم الحجر إلى الإنسان..

وأما في صورة كون كلِّ من السبب والمسبب حدسياً فإن عرفنا منشأ الحدس ومناطه وكان موافقاً لمبنانا فحينئذ يكون نقل الإجماع حجة، لكن لا لأجل حجية الخبر لعدم شمول الأدلة للإخبار عن حدس بل لاطلاعنا على وحدة المناط، مثلاً عرفنا أن الفقيه نقل الإجماع لكونه رأى أن الشيخ الطوسي أفتى وباعتقاده أن الشيخ إذا أفتى فالكل متفقون وكنا نوافقه على هذا الاعتقاد ونوافقه إذا حصل اتفاق نحدس برأي المعصوم فيثبت لكن لا بحجية الخبر بل لعلمنا بوحدة المناط..

وأما لو كان ناقلاً للسبب عن حس دون المسبب فمع الاتفاق في المبنى يثمر نقل الإجماع فيكون حجة في إثبات السبب لكونه عن حس، وبما أننا نعتقد بما يعتقد به الناقل فيثبت المسبب..

وعلى هذا يقاس الأمر في نقل جزء السبب فإن كان عن حدس لا قيمة له، وإن كان عن حس فيثبت بالخبر ونحتاج إلى تحصيل الجزء الآخر بنفسنا، مثلاً لو استقصى الناقل عشر فتاوى وهذا جزء السبب فلا بد أنا استقصى الباقي، يثبت نقله لكونه عن حس ولكن لا يثبت المطلوب لكونه جزء السبب فلا بد أن أحصل الباقي أو يُنقل لي الباقي..

أما في صورة الشك في حسية النقل أم حدسيته، فالقاعدة التي أسسناها سابقاً والمسماة بأصالة الحس التي تجري عند الشك في الحسية فلا يمكن أن نتمسك بها في المقام، لكون عصر الغيبة أمانة على بُعد النقل الحسي لكلِّ من السبب والمسبب، أما المسبب فواضح لغيبته صلوات الله وسلامه عليه، وأما السبب فلضياح كثير من الكتب وعدم وصولها إلينا..

**النقطة الخامسة:** فغي ختام البحث استظهر أن صاحب الكفاية يقول بنظرية تراكم الظنون الاحتمالية التي شاعت في عصرنا بنظرية حساب الاحتمال، والتي كانت معروفة قبل ذلك بنظرية تراكم الظنون..

والوجه في هذا الاستظهار أن صاحب الكفاية عندما تناول نقل جزء السبب قال: (لابد من تتميم الجزء الآخر) وفي تتميم الجزء الآخر لم يكتفي بنقل فتاوى أخرى بل عمم ذلك إلى ما يقوم مقامها مما له نسبة احتمالية بجمعها إلى الجزء المنقول تصل إلى مرحلة الاطمئنان والوثوق، فمن الممكن أن يكون الجزء الآخر ما أحصله من فتاوى أخرى ومن الممكن أن يكون الجزء الآخر رواية ضعيفة السند، وهذا لا يصح إلا مع الاعتقاد بنظرية تراكم الظنون..

**النقطة السادسة:** أن نقولات الإجماع ليست كلها على نسق واحد، فينبغي أن نتدبر في لفظ النقل وفي الناقل وفي الواقعة المنقول عليها الإجماع..

أما بلحاظ الناقل فهل هو من المدققين في النقل أم من المتسرعين؟

أما بلحاظ لفظ النقل هل لحن خطابه النقل على نحو البت والجزم أو على نحو الظن والاحتمال؟

وبالنسبة للواقعة المنقولة هل يُترقب في حقها صدور رواية لكثرة الابتلاء بها في زمن المعصوم أو ليست كذلك؟ إذ على الأول يكون الإجماع مدركياً وعلى الثاني يكون تعبيرياً

فجميع هذه العناصر علينا أن نلاحظها في الإجماعات المنقولة..

إلى هنا يكون قد اكتمل البحث في الإجماع المنقول بقي لدينا التنبيهات..

درس ٣٢٧:

تنبيهات الإجماع المنقول:

ص ٢٩١، قوله رحمه الله: (وينبغي التنبيه على أمور: الأول: أنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غلباً..)

التنبيه الأول:

اتضح لدينا في المباحث السابقة أن القول بحجية الإجماع المنقول يتوقف على أمرين لا بد منهما..

الأمر الأول: أن تكون أدلة حجية خبر الواحد شاملة لنقل الإجماع..

الأمر الثاني: أن يكون ذات الإجماع حجة، وإلا فمجرد نقل الثقة للإجماع والاتفاق فيكون معنى حجية نقله أن نصدقه في نقله ولكن لا يكون هناك أثر لتصديقه في نقله ما لم يكن المنقول حجة..

والكلام في هذا التنبيه الأول يرتبط بهذه النقطة، فإن حجية الإجماع كما تقدم:

إما على أساس الاعتقاد بالملازمة عقلاً من باب اللطف، وهذا ثبت في محله بطلانه، لا نؤمن بأن اللطف يقتضي تدخل المعصوم في موردٍ كان الناس سبباً في حرمان أنفسهم من اللطف، ويدل على ذلك الروايات الواردة بأنه صلوات الله عليه عندما يظهر سوف تتبدل بعض الأحكام لا بمعنى أن الحكم الواقعي يتبدل بل بمعنى أننا ما كنا نعتقد بأنه واقع يتبين أنه لم

يكن كذلك، وهذا أكبر برهان على عدم لزوم اللطف عليه وإلى هذا تشير الأخبار التي عبّر فيها (يأتي بدين جديد)..

وإما من الاعتقاد بالملازمة اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من اتفاق جماعة، وهذا العلم الذي يتفق حصوله من اتفاق جماعة في غاية الندرة خصوصاً كلما ازددنا توغلاً في البعد عن عصر التشريع وخصوصاً أن غالب الإجماعات مدركية..

وإما أن يكون المبني العلم بدخوله عليه السلام في المجمعين المسمى بالإجماع الدخولي، فهو مما لا يتأتى في عصر الغيبة..

نعم ربما يتفق للأوحد من الناس أن يتشرف بلقائه عليه السلام ويأخذ الحكم منه، ولن هذا مضافاً إلى ندرته بحيث لا يُتكل عليه في الاستنباط كقاعدة عامة هناك مشكلة صغروية وهي أن تشخيص من يتشرف عن غيره خصوصاً عندما تكثر الدعوى في غاية الإشكال..

وإما دعوى الملازمة العادية حدساً، فهو في الواقع وإن كان ممكناً لكنه كما ذكرنا في زمن الغيبة في غاية الندرة..  
هذا تمام الكلام في التنبيه الأول..

فصار عندنا مشكلتان، الأولى: أن حجية الخبر هل تشمل هذا الإجماع أو لا؟، وبعد الفراغ عن هذه المشكلة، الثانية: هذا الاتفاق هل هو حجة؟ لأن مداركه إما باطله أو أنها لا تثبت إلا على وجه نادر بحيث لا يصلح لتأسيس قاعدة عامة بيد الفقيه يستنبط منها كيف يشاء..

التنبيه الثاني:

أنه بعد الفراغ عن حجية الإجماع المنقول ولو في موارد نادرة فلو حصل نقلان على حكمين مختلفين، أحدهما ينقل الاتفاق على الوجوب والآخر ينقل الاتفاق على الحرمة أو عدم الوجوب، وهذا ما يُسمى بتعارض النقلين، ففي مثل ذلك ما هو مصب التعارض؟، هل هو السبب، أم المسبب؟  
عندما نتكلم عن التعارض فهذا يعني أن الأمر يرجع إلى التضاد أو التناقض، وعلى كل حال لا يمكن الجمع بين المتعارضين لأنه من الجمع بين الضدين أو النقيضين..

إنما الكلام في مصب التعارض في الإجماعات المنقول، هل مصبه السبب أو المسبب أو هما معاً؟  
لا شك في وجود ملاك التعارض في المسبب، فإن الفقيه لو نقل الإجماع على الحرمة فالمسبب هو أن رأي المعصوم هو الحرمة وأن الذي شرعه هو الحرمة، فلو نقل آخر الاتفاق على الوجوب فهذا يعني أن المشرع هو الوجوب، وهذان ضدان لا يمكن أن يجتمعا..

أما بلحاظ السبب فلا يحصل ملاك التعارض الذي هو اجتماع الضدين أو النقيضين وذلك لإمكان صدقهما معاً، لأن الإجماع لأن الإجماع وإن كان بدأً يطلق على اتفاق جميع الفقهاء إلا أنه كثيراً ما يُطلق في كلماتهم ويُراد به اتفاق جماعة، فإذا أمكن ذلك فيمكن أن تتفق جماعة على الوجوب وتتفق أخرى على الحرمة، فيكون كلُّ واحد من الناقلين صادقاً..

فإذا أمكن الصدق انتفى ملاك التعارض، لأنه في التعارض إما أن ينتفي صدقهما وكذبهما معاً كما في صورة التناقض، وإما أن ينتفي صدقهما معاً دون كذبهما كما في التضاد، نعم لو كان مراد كل واحد منهما من نقل الإجماع دعوى اتفاق

جميع أفراد الأمة فهذا من التعارض في الأسباب أيضاً  
كالمسببات..

وحيث في هذه الصورة أي في صورة وقوع التعارض في  
نقل الإجماع وكون مرده إلى التعارض في المسببات لا يصلح  
نقل الإجماع لأن يكون سبباً ولا لأن يكون جزء سبب..  
أما عدم صلاحية النقل لكونه تمام السبب فواضح لوجود  
الخلافاً، أما عدم الصلاحية لجزء السبب فلأن الصلاحية لو  
كانت لكانت فيهما معاً، وكما يستحيل وجود علتين على  
معلولين مختلفين يستحيل وجود جزء علتين على معلولين  
مختلفين مع وحدة الموضوع..

نعم إذا كان يوجد قرائن تقتضي سقوط أحد النقلين عن اقتضاء  
السببية فلا مانع من أن يثبت السببية ولو على نحو الجزئية  
لأحد النقلين ويتم بالقرائن المذكورة، فإن أفادت العلم لدى  
المنقول إليه فيها، وإلا فلا..

وفي ختام هذا التنبيه..

يشير إلى فرق بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون المنقول إليه مطلعاً تفصيلاً على  
اختلاف الفتاوى، كما لو نقل ناقل الإجماع على وجوب الجمعة  
والآخر الإجماع على حرمتها واطلعنا على الفتاوى مفصلاً في  
كلا النقلين يعني عرفنا من يقول بالوجوب ومن يقول  
بالحرمة..

الصورة الثانية: أن نطلع على الخلاف إجمالاً..

في الصورة الأولى ذهب الماتن إلى أنه من الممكن أن يصلح أحد النقلين لكونه سبباً أو جزء سبب دون الصورة الثانية، وذلك لأنه في صورة العلم التفصيلي بالاختلاف بأن نعرف من الفقهاء يوجد في الاتفاق الأول ومن منهم في الاتفاق الثاني فقد يكون من يوجد في الاتفاق الأول من القدماء وفي الاتفاق الثاني من المتأخرين، فإذا كان المنقول إليه العبرة عنده باتفاق القدماء فقد يحصل له العلم بالسبب ويترتب عليه المسبب حتى مع علمه التفصيلي بالمخالفة..

أما في الصورة الثانية فكيف يحصل العلم مع احتمال وجود القديم والجديد في كلٍّ من النقلين، ومع احتمال أن يكون المدقق في النقل موجود في كلا النقلين فيبعد حصول العلم..

### التنبيه الثالث:

يريد المصنف فيه أن يجري مقايسة بين نقل الإجماع ونقل التواتر..

فكما أنه في الإجماع يوجد سبب ومسبب كذلك في التواتر يوجد سبب ومسبب، غاية الأمر مفردات السبب في الإجماع هي فتاوى الفقهاء ومفردات السبب في باب التواتر هو الروايات، فنقل التواتر مره بلحاظ السبب ومره يكون بلحاظ المسبب..

جميع ما ذكرناه في نقل الإجماع يجري في نقل التواتر فمن ناحية المسبب لا بد أن يكون السبب كمّاً وكيفاً وافياً بالمسبب عند المنقول إليه، فمثلاً لو كان المبنى للناقل أن التواتر يحصل بإخبار عشرة والمبنى للمنقول إليه أن التواتر يحصل بإخبار ثمانين، فبنقل الأول للثاني لا يثبت المسبب بل يكون نقله مثبتاً لجزء السبب، فلا بد من تحصيل الباقي بنفسه أو ضم قرائن أخرى تجبر النقص..

نعم لو كان يوجد أثر للتواتر في الجملة يترتب الأثر وإن لم يثبت المسبب، كما لو نذر شخص أنه إذا ثبت التواتر ولو عند غيري اتصدق بدرهم فنقل العادل التواتر فيجب التصديق..

درس ٣٢٨:

### الفصل الرابع: الشهرة الفتوائية.

ص ٢٩٢، قوله رحمه الله: (فصل: مما قيل باعتبار بالخصوص الشهرة في الفتوى، ولا يساعده دليل.) مما ادعي كونه من الظنون الخاصة الشهرة الفتوائية، وقبل ذكر أدلة ذلك ينبغي التعرض لأمر..

الأمر الأول: قسموا الشهرة إلى ثلاثة أقسام..

القسم الأول: الشهرة الفتوائية وهي عبارة عن أن تشتهر فتوى فقهية بين الأصحاب سواء استندوا في فتواهم إلى رواية واصله أم لم يستندوا..

القسم الثاني: الشهرة الاستنادية وتسمى بالشهرة العملية، وهي عبارة عن استناد المشهور في مقام العمل إلى رواية ما، سواء توافق الاستناد مع الفتوى المؤدي إلى اشتهار الفتوى كاشتهار الاستناد أم لم يتوافق، إذ من الممكن أن يستند المشهور إلى رواية ولكن فتاواهم تكون مختلفة كما لو تعددت أفهامهم من الرواية المستند إليها، فليس من الضروري أن تكون شهرة عملية على طبقها تكون الشهرة الفتوائية..

القسم الثالث: الشهرة الروائية، وهي عبارة عن اشتهاار رواية بالنقل من قبل كثير من الرواة والمحدثين سواء أفتى بها المشهور أم لم يفتوا سواء استندوا إليها أم لم يستندوا.. فهذه أقسام ثلاثة للشهرة..

**الأمر الثاني:** أن الآثار المترقبة من الشهرة متعددة.. منها: حجية الشهرة بمعنى كاشفيتها عن رأي المعصوم، أو وجود دليل معتبر، وهذا الأثر من آثار القسم الأول للشهرة أعني الشهرة الفتوائية..

ومنها: جبر ضعف الخبر إذا كان الخبر ضعيفاً، ووهن صحته على تقدير كونه صحيحاً، وهذا من آثار القسم الثاني أعني الشهرة العملية والاستنادية..

ومنها: الترجيح بها في مقام التعارض، وهذا من آثار القسم الثالث..

ومنها: أنها توجب التحرز من الفتوى على خلافها.. ومنها: أنها قد تصلح ضميمة إلى أمانة أخرى ليعطي المجموع الوثوق والاطمئنان والقطع العادي.. وهذان الأثران الأخيران لا يتوقفان على إثبات الحجية فحتى على تقدير عدم حجية الشهرة يثبت هذان الأثران.. تقريب ذلك:

أن الأمارات الظنية يمكن تصنيفها إلى أصناف ثلاثة: الصنف الأول: ما يثبت حجيته، وهذا يترتب عليه الآثار المتوقفة على الحجية كخبر الثقة..

الصنف الثاني: ما ثبت عدم حجيته بالدليل الخاص مثل القياس..

الصنف الثالث: ما لم يثبت حجيته وإنما نقول بالعدم من باب الأصل المنقح سابقاً (أصالة عدم الحجية)..

والفرق بين الثاني والثالث أن الثالث تسقط عنه الآثار المترتبة على الحجية فقط وقد يكون له آثار أخرى من قبيل كونه جزء سبب في إفادة الوثوق، بخلاف الصنف الثاني فإنه يسقط عن الاعتبار بلحاظ جميع الآثار..

**الأمر الثالث:** أن البحث عن حجية الشهرة الفتوائية إنما يكون بعد الفراغ عن حجية الإجماع فلا ينسجم القول بحجية الشهرة مع نفي حجية الإجماع، لأن حجية الشهرة إما لإفادتها للظن أو لدليل تعدي، فإن كان الأول فالإجماع أولى، وإن كان الثاني فيبعد أن يكون التعبد لخصوصية وجود المخالف..

**الأمر الرابع:** الفرق بين الشهرة ونفي الخلاف.. أنه في نفي الخلاف نحرز مجموعة من الآراء المتوافقة على شيء من دون أن نحرز وجود مخالف مع احتمال وجوده، بينما في الشهرة نحرز وجود المخالف، ففي الثبوت والواقع قد يلتقيان أما في الإثبات فهما يفترقان.. إذا اتضحت هذه المقدمة نرجع إلى صلب الموضوع..

**استدلوا على حجية الشهرة الفتوائية بوجوه..**

**الوجه الأول:** التمسك بمفهوم الأولوية، وهو يتوقف على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن خبر الثقة حجية لإفادته للظن..

**المقدمة الثانية:** أن الظن المستفاد من الشهرة أقوى من المستفاد من خبر الثقة.

**فينتج:** أن القول بحجية الشهرة أولى من القول بحجية الخبر.

وللمناقشة في كلا المقدمتين مجال واسع، إذ لا نسلم أن أدلة حجية خبر الثقة تعبدنا به لإفادته للظن، نعم نزن بذلك وتنقيح المناط الظني لا عبرة به، هذه مناقشة في المقدمة الأولى..  
وأما المقدمة الثانية فلا نسلم أن الظن المستفاد من الشهرة أقوى من المستفاد من الخبر، فإن المخبر العادل يخبر عن حس عن شيء رآه وسمعه، والإخبار عن حدس وإن تعدد لا يصل كقاعدة عامة إلى مرتبة أقوى من الإخبار الحسي..

**الوجه الثاني:** التمسك بالمشهورة والمقبولة الواردتين في باب التعارض..

فإن في أحدهما جاء (خذ بما اشتهر بين أصحابك) وفي الثانية (المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به)..  
أما دلالة الأولى فبالإطلاق فمطلق ما اشتهر بين الأصحاب أمرنا بالأخذ به، وهذا الأمر إما أمر طريقي وإما إرشاد إلى الحجية، وعلى كل حال يثبت اعتبار الشهرة..  
وأما دلالة الثانية فلأن المقصود من المجمع عليه ليس الإجماع الاصطلاحي بل الشهرة بقريظة أنه عقب ذلك بالأمر بترك الشاذ النادر فهذا في مقابل المشهور لا في مقابل الإجماع..

**يجيب المصنف رحمة الله عليه عن ذلك:** أن مثل هذين الخبرين ناظر إلى الشهرة الروائية ولا علاقة له بالشهرة الفتوائية..  
إما لأجل أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من التمسك بالإطلاق -كما هو مبنى المصنف- إذ السؤال في هذه الأخبار عن اختلاف الروايات وتعارضها..

وإما لأجل أن موضوع البحث هو الرواية فحتى لو قلنا أن (المورد لا يخص الوارد) لا ننتفع في المقام لأن قاعدة

(المورد لا يخصص الوارد) إنما تصلح للتمسك إذا طبقنا أمراً كلياً على مورد، لا إذا ما ورد الحكم على مورد..

**الوجه الثالث:** التعميم عن طريق سيرة العقلاء، تقريب ذلك: أن عمدة الأدلة على حجية خبر الواحد هو سيرة العقلاء، والعقلاء عندما يعملون بخبر الواحد لا يعملون به لأجل أنه خبر واحد، فنكتة العمل ليس موضوعها الإخبار من قبل الثقة بل موضوعها مطلق ما يفيد الظن أو الاطمئنان، والشارع عندما يمضي عملاً يمضي النكتة المرتكزة فيه، فإذا كان الأمر كذلك فالدليل يشمل الشهرة إذ لا شك في إفادتها للظن..

يلحق المصنف على هذا الدليل لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد..

بعض الأكابر أرجع اسم الإشارة في جواب المصنف إلى أصل انعقاد السيرة على العمل بخبر الواحد، فيكون بناء على هذا الفهم، حاصل الجواب: أنه لو كنا نقول بحجية الخبر بسيرة العقلاء فالتعميم على الشهرة صحيح، ولكننا لا نؤمن بانعقاد السيرة على العمل بخبر الواحد..

فأشكلوا على الماتن أن هذا يتنافى مع مبنك الآتي وهو أن عمدة الدليل على حجية الخبر هو سيرة العقلاء، فكيف تقول لا نعتبر السيرة قائمة على العمل بخبر الواحد..

الصحيح هو إرجاع اسم الإشارة إلى أن عمل العقلاء بالخبر لا لأجل الخبر بل لكبرى ارتكازية وهي اعتبار مطلق ما يفيد الظن، فإن إثبات ذلك دونه خرط القتاد..

## درس ٣٢٩:

## الفصل الخامس: حجية خبر الواحد.

ص ٢٩٣، قوله رحمه الله: (فصل: المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص.)  
وقبل الشروع في بيان الأقوال لابد من تقديم أمور..

**الأمر الأول:** أن هذا البحث يعتبر من أمهات المباحث الأصولية، لأن أهمية البحث الأصولي ينشأ من سعة الحاجة إليه ونحن إذا فتشنا عن مدارك الأحكام الشرعية لوجدنا أن المدرك الأول وهو الكتاب تعرض لكليات الأحكام أما تفصيلاتها من ذكر أجزائها وشرائطها وموانعها فأوكل الأمر في الغالب إلى السنة، والإجماع عرفت حاله المنقول منه ليس بحجة والمحصل منه غير حاصل، وأما العقل فمجاله في غاية المحدودية كما هو واضح، فتبقى السنة والمتواتر منها أو المحفوف بالقرائن القطعية في غاية الندرة، وبما أن معظم السنة المتضمنة لتفصيلات الأحكام قد وصلتنا عن طريق أخبار الأحاد، فعلى هذا الأساس اعتبرنا البحث عن حجيته من أمهات المسائل الأصولية التي يحتاج إليها الفقيه..

**الأمر الثاني:** في المقصود من خبر الواحد.

ينبغي ألا نخلط بين اصطلاحين، اصطلاح علماء الدراية واصطلاح علماء الأصول، فعند علماء الدراية القسمة ثلاثية ينقسم الخبر إلى (متواتر، ومستفيض، وواحد)، بينما عند علماء الأصول القسمة ثنائية ولا واسطة بين المتواتر والأحاد، فكل ما لا يفيد اليقين مهما تكثر يُعتبر عندهم من أخبار الأحاد، فليس المقصود من خبر الواحد خبر الشخص الواحد بل اصطلاح في مقابل المتواتر..

### الأمر الثالث: في أصولية هذا البحث.

بعد أن ذكرنا أنه من أهم ومن أمهات المسائل الأصولية فأصوليته مفروغ عنها، وإنما الكلام في كيفية توجيه ذلك..

هناك توجيهات ثلاثة..

التوجيه الأول: ما يختاره المصنف رحمة الله عليه وحاصله: أننا قد ذكرنا سابقاً أن تحديد موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة ليس صحيحاً، بل موضوع علم الأصول كلما يتقرب أن يكون طريقاً لاستنباط الحكم الشرعي، وهذا صادق فيما نحن فيه لأن المسألة الأصولية حينئذ هي ما يكون نتيجة البحث فيها على أحد طرفي الترديد<sup>29</sup> واقعاً في طريق الاستنباط، وذلك لأن استنباط حكم شرعي من دليل بحاجة إلى إثبات حيثيات ثلاث..

الأولى: حيثية الصدور.

الثانية: حيثية جهة الصدور.

الثالثة: حيثية الظهور.

هذا كله في مقام الاقتضاء، أما البحث عن التعارض ففي مقام عدم المانع، فإذا وردت رواية تقول (لا تترتمس في الماء في شهر رمضان) فلا بد أن نبحث عن صدورها، وعن جهة صدورها هل صدرت لبيان الحكم الواقعي أم تقيية؟، ولابد أن نبحث عن ظهورها ومفاده، والمتكفل لحيثية الصدور هو هذا البحث فلولاها لما استطعنا أن نستنبط أحكاماً شرعية في غالب الشريعة الإسلامية..

2929 لأنه في الطرفي الثاني وهو عدم الحجية لا يقع في طريق الاستنباط..

التوجيه الثاني: ما عن صاحب الفصول، حيث إن صاحب الفصول التزم بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة، فحينئذ يواجه هذا التحديد مشكلة في بحث حجية الخبر، فإن خبر الواحد لا يدخل لا في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع ولا في العقل فهو شيء خامس فهو حاكي عن قول المعصوم وليس قول معصوم، فإذا لا يدخل في موضوع علم الأصول فيكون البحث عنه استطرادياً، والحال أنه من المسلمات اعتباره من أمهات المسائل الأصولية..

هذه الشبهة دفعها في الأصول عن طريق الالتزام بأن موضوع علم الأصول هو ذات الأدلة الأربعة بما هي هي لا الأدلة الأربعة بوصف الدليلية..

كيف كون ذلك رافعاً للشبهة؟

عن طريق تقديم مقدمة حاصلها:

أن الفرق بين موضوع العلم وبين مسألة العلم أنه في مسألة العلم نبحت عن ما يعرض على موضوع العلم فمثلاً موضوع علم النحو (الكلمة)، وقولنا (الفاعل مرفوع) مسألة، في هذه المسألة نبحت عن ثبوت الرفع للفاعل والفاعل كلمة، فنبحث عن ثبوت محمول للموضوع..

فالمسائل عبارة عما يبحث فيها عن ثبوت عوارض للموضوع لا عن ذات الموضوع، لذا يكون البحث في النحو عن تعريف الكلمة وأقسامها ليس من مسائل علم النحو..

إذا اتضحت هذه المقدمة.. إذا جعلنا الموضوع الأدلة الأربعة بما هي هي، واحد من الأدلة الأربعة السنة، ونحن في مبحث حجية خبر الواحد نبحت عن ثبوت السنة بخبر الواحد، وهذا بحث عن عوارض السنة..، هذا طريق صاحب الفصول..

يعترض عليه المصنف أن المسألة المبحوث عنها في المقام مركبة من موضوع ومحمول، الموضوع هو الخبر والمحمول هو الحجية، فقولنا: (الخبر حجة) ليس نظير قولنا (الفاعل مرفوع)، فإن الفاعل في قولنا (الفاعل مرفوع) من مصاديق موضوع علم النحو لأنه كلمة، بينما موضوع مسألتنا وهو (الخبر) ليس من مصاديق السنة بل هو الحاكي عن السنة والحاكي غير المحكي..

وهذا الإشكال لا ينحل إلا بتوسعة المراد من السنة، بأن يقال: السنة أعم من قول المعصوم وفعله وتقريره فالسنة أعم من الحاكي والمحكي، حينئذ يدخل الخبر وهو موضوع المسألة في موضوع العلم، ولكن لا حاجة إلى تغيير الاصطلاح بعدما عرفت من عدم انحصار الأدلة بالأربعة..

التوجيه الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل، حاصله:

أننا نحافظ على اصطلاح السنة وهي أنها المحكي دون الحاكي ونلتزم بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي، لكن تعالوا لنعرف معنى أن الخبر حجة..

معنى هذه المسألة أن السنة الواقعية هل تثبت بالخبر أم لا؟، فيكون البحث عن عوارض السنة، إذ ليس المقصود من الثبوت هو الثبوت الواقعي، توضيح المطلب:

أن الثبوت على نحوين:

النحو الأول: الثبوت الواقعي كأن يكون شيء واقعاً في سلسلة علل شيء آخر فيقال إن هذا مثبت لذلك واقعاً..

النحو الثاني: الثبوت التعبدي ومرده إلى التنزيل فعندما يقال السنة تثبت بالخبر فهذا يعني أن الشارع نزل الخبر منزلة

السنة، وهذا كما ترى بحث عن عوارض السنة وثبت في أول الكتاب أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه..

### يعترض عليه المصنف بإشكالين..

الإشكال الأول: -تقدم في أول الكتاب- حاصله: أن التعبد بثبوت السنة فرع الشك أما إذا كنت قاطعاً بالسنة فلا مجال للتعبد، فيكون التعبد بثبوت السنة من عوارض السنة المشكوكة لا من عوارض ذات السنة، فعندما يقال الخبر حجة فهذا يعني أن السنة المشكوكة تثبت تعبدًا بالخبر، فصار المحمول والعارض هو الثبوت التعبدي والموضوع السنة المشكوكة، والحال أن مختار الشيخ أن الموضوع هو ذات السنة لا السنة المشكوكة..

الإشكال الثاني: يحتاج إلى تقديم مقدمة، حاصلها: أن الصياغة الأصولية لمسائل العلم ليست اعتباطية بل ترتبط بملاك المسألة وأصوليتها، فعندما صاغ علماء الأصول هذه المسألة بقولهم: (الخبر حجة) معنى ذلك أن الخبر يمكن أن يحتج به المولى على عبده إذا لم يمتثل تكليفاً يتضمنه الخبر ويمكن للعبد أن يعتذر لعدم إتيانه بتكليف إذا كان الخبر نافياً له..

فهكذا صيغت المسألة في علم الأصول والقول بأن المسألة الأصولية هو البحث عن ثبوت السنة هذا من لوازم حجية الخبر والمبحوث عنه في علم الأصول الملزوم لا اللازم فكان ينبغي أن يعاد صياغة المسألة، فبدل من أن يقال (الخبر حجة) ينبغي أن يقال: (السنة تثبت بالخبر).. هذا تمام الكلام في هذه المقدمة..

إذا اتضح ذلك نرجع إلى صلب الموضوع، وهو حجية الخبر..

**في ابتداء الأمر استعرض المصنف الأقوال في المسألة..**  
 الأقوال وإن كانت متعددة لكنها ترجع إلى قولين رئيسيين..  
الأول: نفي الحجية عن الخبر، وهو ما تبناه السيد المرتضى  
 والقاضي ابن البراج وابن ادريس والعلامة الطبرسي في  
 التفسير..  
الثاني: وهو ما تبناه شيخ الطائفة وتبعه على ذلك كثيرون..

**يقع الكلام في أدلة القول الأول (النافين للحجية)**  
 استدلوا على نفي الحجية بوجوه..

الوجه الأول: الكتاب والآيات فيه كثيرة بين ناهٍ عن اتباع غير  
 العلم وناهٍ عن اتباع الظن وأمر بالتبين والتثبت وما شاكل ذلك،  
 ولا شك أن الخبر الواحد من مصاديق الظن وعدم العلم والذي  
 يفتقر إلى بيان، فيكون العمل به منهياً عنه..

الوجه الثاني: الروايات والسنة..  
 ولكن هذا الدليل يواجهه بشبه وهو أنه كيف يستدل بالرواية على  
 نفي اعتبار الروايات وهذا الإشكال هو المسمى في الفلسفة  
 بالجزر الأصم وبالاصطلاح اليوناني ثرادوكس عندما قال  
 القائل من مدينة انطاكيا (كل كلامي كاذب) فإذا كان صادق  
 فهو كاذب وإذا كان كاذب فهو صادق في هذه الجملة..  
 لا بد لدفع هذه المشكلة من التفريق بين الخبر المستدل به والخبر  
 المنفي حجيته، فالخبر المنفي حجيته هو خبر الواحد، والخبر  
 المستدل به هو الخبر المتواتر..  
 وهذه الأخبار على طوائف كثيرة..

منها ما يشبه الآيات من النهي عن اتباع الظن وعدم العلم، ومنها ما ينفي حجية الخبر إذا لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله وهذا يدل على أن الخبر في حد ذاته لا عبرة به وإنما صار له العبرة بشهادة القرآن..، إلى غير ذلك من التعابير..

الوجه الثالث: الإجماع الذي حكاه السيد المرتضى رحمة الله عليه بل جعل العمل بخبر الواحد كالعمل بالقياس فكما اتفقوا على حرمة اتفقوا على حرمة العمل بخبر الواحد..

درس ٣٣٠:

ص ٢٩٥، قوله رحمه الله: (والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية..)  
ما زال البحث في أدلة من أنكر حجية الخبر، وكان الدليل الأول هو التمسك بالكتاب، وتقدم توضيحه..

أجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الاستدلال بوجهين:

الوجه الأول: أن الأخبار الناهية يمكن أن تصنف إلى طائفتين..

الأولى: ما وقع في سياق الحديث عن أصول الدين وأمور الاعتقاد..

الثانية: ما ليس كذلك..

أما الطائفة الأولى فلا يصح التمسك بإطلاقها لوجود القدر المتيقن منها وهو العمل بالظنون في أصول الدين، وتقدم في

بحث الإطلاق أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من التمسك بالإطلاق..

وأما الطائفة الثانية فهي وإن لم يكن لها قدر متيقن إلا أنها مع ذلك تنصرف إلى أصول الاعتقاد، وليس منشأ هذا الانصراف هو كثرة الوجود أو كثرة الاستعمال ليمنع الانصراف صغرياً وكبروياً، بل منشأ هذا الانصراف هو مناسبات الحكم والموضوع لأنه عند النهي عن العمل بالظن نفهم أن ذلك لأجل كون المقام مما يطلب به اليقين وهذا منحصر في أصول الاعتقاد..

**الوجه الثاني:** أنه لو تنزلنا وسلمنا عموم الآيات للفرعيات لكن هذا العموم سوف يكون في رتبة المقتضي للمنع عن حجية الخبر وهذا المقتضي إنما يؤثر إذا لم يكن يوجد ما يخصه، والأدلة الآتية المثبتة لحجية الخبر تخصص هذا العموم، إذ أن مفاد الآيات بعد التنزل هو أن كل ظن ليس بحجة، ومفاد حجية الخبر أن الظن المستفاد من خبر الواحد حجة، فاختلفاً بالعموم والخصوص فالجمع العرفي يقتضي التخصيص..

أما الدليل الثاني من أدلة المنع وهو التمسك بالروايات.. فقد ذكرنا سابقاً أن الاستدلال يتوقف على تواتر الروايات وإلا فيكون من الاستدلال بالخبر على عدم حجية الخبر وهو كما ترى، فلا بد من معرفة أن الروايات متواترة أم لا؟، وهذا يتم بعد تقديم مقدمة حاصلها:

أن التواتر الذي هو بمعنى تكثر الأخبار بحيث يمتنع تواطؤ المخبرين على الكذب، هذا التواتر ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: التواتر اللفظي وهي أن تتكرر الأخبار ويكون لفظها واحداً أو مترادفاً، فالأول كما قيل في قوله صلى الله

عليه وآله (إنما الأعمال بالنيات) حيث ادعي أن هذا اللفظ تكثر في الأخبار، ومثال الثاني لو وردت أخبار متعددة تنهى عن أكل الأسد تارة تعبر عنه بالأسد وأخرى بالسبع وثالثة.. بالمتراذفات..

القسم الثاني: التواتر المعنوي ويقصد من ذلك تكثر الإخبار عن واقعة أو قضية بأخبار مختلفة تدل على معنى واحد إما مطابقة إما التزاماً، فمثال الثاني -التزاماً- كالأخبار الواردة في حروب أمير المؤمنين عليه السلام حيث إن مدلولها الالتزامي الشجاعة، ومثال الأول أن يكون للأخبار المتعددة مدلولاً مباشراً تدل عليه..

القسم الثالث: التواتر الإجمالي وهو اصطلاح يقصد منه أن تصدر مجموعة من الأخبار سواء كانت متباينة في المضمون أم متوافقة به على نحو السعة والضيق ويقطع الإنسان بأن بعضها صادق لكن من دون تعيين ولذا كان تواتراً اجمالياً، مثلاً وردت خمسين رواية أقطع بعض الخمسين قطعاً صادقاً..

إذا اتضحت هذه المقدمة، فلا شك أن الأخبار المستدل بها على نفي الحجية ليست من قبيل التواتر اللفظي ولا المعنوي، وإنما التواتر على تقدير تسليمه يندرج في القسم الثالث أعني التواتر الإجمالي، وفي القسم الثالث هناك خصوصية وهي أنه في مقام الاستدلال يجب أن تقتصر على الدائرة الأضيق، فمثلاً لو تواترت روايات الإكرام بين مطلق الإكرام، وبين الإكرام بالقيام والإطعام، وبين الإكرام بخصوص الإطعام، فإن التواتر المعنوي يثبت لنا الإكرام بخصوص الإطعام لأن هذا هو مقتضى العلم الإجمالي بصدق البعض غير المعين..

وفيما نحن فيه لو طبقنا هذه القاعدة لوجدنا أن الخبر الذي هو أضيق دائرة ما دل على حرمة العمل بالخبر المخالف للكتاب،

وهذا لا يثبت مدعى الخصم لأن مدعاه هو السلب الكلي أي لا شيء من خبر الواحد بحجة، والتواتر الإجمالي يثبت أن بعض خبر الواحد ليس بحجة وصدق السالبة الجزئية لا يقتضي صدق السالبة الكلية، وعليه فلا يمكن التمسك بالتواتر.. بل يمكن القول أن صاحب الدائرة الأضيق يؤمن به الجميع لكن مورده في مرحلة المانع لكون نظره إلى صورة التعارض، ففي مقام المعارضة لا نعمل بالخبر المخالف وباب التعارض في مرحلة المانع، وكلامنا في مرحلة المقتضي..

وأما الدليل الثالث وهو الإجماع..

فالمناقشة فيه من جهات..

منها ما يرتبط بالصغرى إذ كيف نؤمن بتحقق الإجماع وقد ادعى الإجماع على الحجية..

وأخرى يرجع إلى الكبرى وذلك من ناحيتين، إن كان الإجماع منقولاً فهو ليس بحجة خصوصاً في المقام لأن حجية الإجماع المنقول ناشئة من شمول أدلة حجية الخبر له والكلام في حجية الخبر، وإن كان محصلاً فهو ليس بإجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم بل هو إجماع مدركي لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين الآيات والروايات..

هذا تمام الكلام في السلب الكلي، وفي مقام السلب الكلي يوجد عندنا الإيجاب الجزئي، ولا يوجد أحد عندنا ادعى الإيجاب الجزئي بمعنى كل خبر واحد هو حجة، بل بعض أخبار الأحاد حجة، فنريد أن نثبت هذا الإيجاب الجزئي.. واستدل له بالأدلة الأربعة..

## الفصل السادس: الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد.

ص ٢٩٦، قوله رحمه الله: (فمنها: آية النبأ، قال تبارك وتعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)..)

**الدليل الأول الكتاب وذلك بمجموعة من الآيات..**

**الآية الأولى: آية النبأ،** وهي قوله تعالى في سورة الحجرات: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)، قرب الاستدلال بهذه الآية المباركة بوجوه، أشهرها وجهان..

أحدهما يرجع إلى التمسك بمفهوم الوصف حيث وصف المخبر في الآية بالفاسق، بناء على أن الجملة الوصفية تصدق على الوصف غير المعتمد على الموصوف..  
توضيح هذه النقطة:

أن الجملة الوصفية على نوعين:

الأول: الجملة الوصفية التي يعتمد الوصف فيها على موصوف مذكور، كقولنا: (أكرم رجلاً عادلاً) فإن الوصف وهو العدالة يعتمد على الرجل المذكور..

الثاني: الوصف غير المعتمد صراحةً وإن كان معتمداً بالتحليل، كقولنا: (أكرم عادلاً) فإن مرجعه التحليلي إلى قولنا: (أكرم شخصاً عادلاً)

هناك خلاف بينهم الجملة الوصفية النوع الأول أم تشمل النوع الثاني؟، بناء على التعميم على كلا النوعين يصح الاستدلال بالآية بمفهوم الوصف لأن الوصف في الآية من قبيل الوصف غير المعتمد..

**ثانيهما التمسك بمفهوم الشرط،** الشيخ الأعظم ذكر كلا التقريبين أما الآخوند فقد اقتصر على الثاني ولم يتناول تقريب الاستدلال بمفهوم الوصف..

**التقريب البدوي للتمسك بمفهوم الشرط:**

أن يقال أنه في الآية المباركة هناك حكم مستفاد من الأمر بالتبين أعني وجوب التبين، وهذا الحكم عُلق بمقتضى أداة الشرط على النبا الذي يجيء به الفاسق، فالشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ، فإذا انتفى الشرط إما بانتفاء النبا بالكلية أو بمجيء العادل به فإذا انتفى الشرط ينتفي وجوب التبين، فإذا لم يكن التبين في خبر العادل واجباً فلا يخلو إما لأجل كونه بياناً بنظر الشارع فيثبت المطلوب، وإما للزوم رده بدون تبين، وهذا الاحتمال الثاني يترتب عليه تالٍ فاسد وهو كون الخبر العادل أسوأ حالاً من خبر الفاسق، لأن خبر الفاسق لم يُرمى بالكلية لأننا أمرنا بالتبين به..

درس ٣٣١:

ص ٢٩٦، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له..)

كان الكلام في الاستدلال بمفهوم الشرط في آية النبا، والاستدلال يتوقف على تمامية المقتضي وارتفاع المانع..

**وفي مقام تمامية المقتضي** ذكر المصنف أنه على القول بثبوت المفهوم للجملة الشرطية، فنحن بحاجة إلى جملة شرطية لموضوعها حالتان إحدى الحالتين أخذت شرطاً فبانتفائها لا ينتفي الموضوع بل الذي ينتفي حالة من حالات الموضوع، فيصح عند انتفاء تلك الحالة أن نبحت عن ارتفاع الحكم عن

الموضوع المنطبق على الحالة الأخرى، ففي قولنا: (إذا جاءك زيد فأكرمه) الموضوع هو زيد الذي له حالتان حالة المجيء وحالة عدمه، وكان الشرط ممثلاً لإحدى الحالتين وهي المجيء، فبانتهاء هذه الحالة لا ينتفي زيد وإنما يتواجد في الحالة الأخرى، فيصح أن نبحث هل الحكم بوجود الإكرام ينتفي بانتهاء الحالة الأولى أم لا؟

وما نحن فيه في الآية المباركة من هذا القبيل، فإن الموضوع فيها هو النبأ الذي جيء به، وهذا الموضوع له حالتان، الحالة الأولى: كون الجائي به فاسقاً، والحالة الثانية: عدم ذلك، فعلق الحكم بوجود التبين على الحالة الأولى أعني كون الجائي بالخبر فاسقاً، فإذا انتفى هذا الشرط يصدق الموضوع وهو النبأ المجاء به عن طريق ثبوت الحالة الثانية.. بهذا البيان يثبت المدعى، هذا كله في مرحلة المقتضي..

**أما في مرحلة المانع** فقد صنفت الموانع إلى طائفتين: الطائفة الأولى: الموانع الخاصة بآية النبأ، يعني على تقدير ثبوت المانع يمنع عن آية النبأ ولا يمنع عن آية النفر.. الطائفة الثانية: الموانع المشتركة وهي التي على تقدير مانعيتها تبطل جميع أدلة حجية الخبر..

**الحديث فعلاً في الطائفة الأولى، وفي هذه الطائفة اقتصر الماتن على مانعين..**

المانع الأول: يرتبط بموضوع الجملة الشرطية.  
والمانع الثاني: يرتبط بعموم التعليل في ذيلها.

**أما المانع الأول فحاصله:** أن القضية الشرطية فيما نحن فيه من القضايا الشرطية التي يكون الشرط فيها مسوقاً لتحقيق

الموضوع من قبيل (إذا رزقت ولداً فاخنته) ومن قبيل (ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن أردت تحصناً).  
 فإن قوله (إذا رزقت ولداً فاخنته) الشرط وهو (رزق الولد) محقق للولد، فوجود الموضوع وهو الولد لا يكون في قالب حالتين -حالة الرزق وحالة عدم الرزق- لأنه في الحالة الثانية لا يوجد الولد، وعليه فإذا انتفى رزق الولد فسوف ينتفي الموضوع ويكون انتفاء الحكم عن الموضوع من باب السالبة بانتفاء موضوعها، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي لم ينشأ من التعليق في ظاهر الجملة الشرطية، بالتالي يكون قوله (إذا رزقت ولداً فاخنته) أجنبياً عن الجمل الشرطية التي لها مفهوم..

والمدعى أن الآية من هذا القبيل حيث إن الموضوع فيها هو (نبا الفاسق)، ونبا الفاسق لا يتحقق إلا بمجيء الفاسق به، فإذا انتفى مجيء الفاسق بالنبا انتفى نبا الفاسق، فينتفي الحكم لانتفاء موضوعه، وهذا ليس من باب الدلالة المفهومية للجملة الشرطية..

هذا الإشكال وهذا المانع يجيب عنه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: أن البيان المتقدم لتقريب الاستدلال يعطينا أن الآية المباركة ليست من قبيل (إذا رزقت ولداً)، لأن ظاهر الآية أن الموضوع فيها هو النبا ومجيء الفاسق به هو الشرط فكأن المولى قال: (النبا إن جاء به الفاسق فتبينوا)، لا أنه يريد أن يقول (نبا الفاسق إن جاء به الفاسق فتبينوا) لركاكة هذا التعبير..

الوجه الثاني: أنه لو تنزلنا وقلنا إن الآية المباركة من مصاديق الشرط المسوق لتحقيق الموضوع ولكن مع ذلك تبقى نافعة للاستدلال، لا بدعوى أن الجملة الشرطية يكون لها حينئذ مفهوماً بل لأجل أن الآية المباركة ظاهرة حينئذ في انحصار سنخ الحكم أعني وجوب التبين بالموضوع فإذا انتفى الموضوع فالذي ينتفي هو سنخ الحكم، فلو كان العادل يجب التبين في خبره لما كان الحكم الثابت لموضوعه هو سنخ الحكم ويؤدي ذلك إلى انتفاء الموضوع وبقاء الحكم، والحال أن نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلة إلى المعلول فكما يستحيل وجود المعلول مع انتفاء علته يستحيل وجود الحكم مع انتفاء موضوعه..

هذا تمام الكلام في المانع الأول من المانع الخاصة بالآية..

أما المانع الثاني المرتبط بعموم التعليل، وحاصله:

أنه بعد الجملة الشرطية ورد تعليل لوجوب التبين عند خبر الفاسق وهو قوله: (أن تصيبوا قوماً بجهالة) يفهم من هذه الجملة أن علة إيجاب التبين عن خبر الفاسق هو الوقوع في الجهل، وثبت في محله أن كل علة تصلح للتعميم والتخصيص فلو قال الطبيب لا تأكل الرمان لأنه حامض فهذه العلة تعم المنع على الحمضيات الأخرى وتخصص المنع في الرمان الحامض..

كذلك فيما نحن فيه يختص وجوب التبين بالخبر الذي يؤدي إلى الجهل وعدم العلم ويعمم على كل خبر جهلي وإن لم يسمى خبر فاسق، ونلاحظ أن هذه العلة مشتركة بين خبر الفاسق وبين خبر العادل فإن خبر العادل لا يفيد العلم فيكون داخلاً في التعليل، فالجملة الشرطية وإن كان لها مفهوم لكن عموم التعليل يلغي مفهومها..

إن قلت: لماذا لا نعكس الأمر فنقول: إن المفهوم يلغي عموم التعليل؟

قلت: لا يصح لما ثبت في محله أن الدليل التعليلي لا يكون مانعاً عن الدليل التنجيزي بخلاف العكس، وما نحن فيه المفهوم دلالاته تعليلية بخلاف العموم، وهذا يحتاج إلى توضيح تقرّيبه:

أن المفهوم كما تقدم في محله يعتمد على الإطلاق في الشرط إذ لو لم يكن للشرط إطلاق لما ثبت المفهوم، ففي قولنا (إذا جاءك زيد فأكرمه) لا يثبت انتفاء الإكرام بانتفاء المجيء إلا إذا كان للمجيء إطلاق نستفيد منه العلية التامة والمستقلة، وهذا الإطلاق دلالاته تعليلية لأنه معلق على ثبوت مقدمات الحكمة ومقدمات الحكمة عدم وجود ما يصلح للقرينية وعموم التعليل يصلح قرينة، بخلاف دلالة العام لما ثبت في محله أن التخصيص لا يوجب تصرفاً في أداة العموم وإنما يضيق دائرة العام..

فعلى هذا الأساس تكون دلالاته تنجيزية، وإذا وقعت المعارضة بينما تعليلية وما دلالاته تنجيزية يقدم ما دلالاته تنجيزية، لأجل ذلك قلنا أن عموم التعليل يمنع من المفهوم أما المفهوم لا يمنع من عموم التعليل.

هناك أجوبة متعددة لرفع هذه المشكلة، يختار المصنف رحمة الله عليه جواباً عرفياً، حاصله:

أن الشبهة نشأت من تفسير الجهالة بعدم العلم وهي ليست كذلك، فإن الجهالة وإن كانت مشتقة من الجهل لكنها بمعنى السفاهة وعدم كون العمل عقلائي فيكون المعنى تبينوا عند أخبار الأحاد لكيلا تقعوا في السفاهة، وهذه العلة لا تشمل خبر

العادل، فإنه ليس بسفاهة كيف وقد تطابق العقلاء على العمل به.

درس ٣٣٢:

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل، ربما أشكل شمول مثلها للروايات..  
الطائفة الثانية: الإشكالات التي على تقدير تماميتها لا تختص بآية النبأ بل تجري في جميع أدلة خبر الواحد..  
 والإشكال يرتبط بالإخبار مع الواسطة..

الإخبار عن قول المعصوم تارة يكون بالمباشرة وأخرى بالواسطة، فلا إشكال في شمول أدلة حجية الخبر للإخبار المباشر عن السنة المتمثلة بقول المعصوم وفعله وتقريره، وذلك لأن مفاد أدلة حجية الخبر هو لزوم تصديق العادل، وهذا الحكم بتصديق العادل له أثر عملي لأن زرارة لو أخبر عن الإمام بحرمة شيء أو وجوبه فأثر وجوب تصديق زرارة عملاً هو الإقدام والإحجام..

أما في الإخبار مع الواسطة كما هو الغالب بل قد لا يتفق غيره في زماننا فالأمر مشكل، وإذا ثبت الإشكال فلا يبقى قيمة لخبر الواحد في زماننا لما عرفت من أن السنة وصلت إلينا عن طريق تعدد الوسائط والعنونة، ولتقريب الإشكال لا بد من تقديم مقدمة حاصلها:

أن مرجع مثل آية النبأ هو قولنا صدق العادل، وهذه القضية بحاجة بعد دليلها إلى موضوع وحكم وأثر، إما احتياجها إلى الأولين فواضح ضرورة أن كل قضية تتوقف على موضوع وحكم، وأما احتياجها للأثر فباعتبار أن التعبد بالخبر وتنزيله منزلة العلم إن لم يكن له أثر شرعي فيلغو التعبد والتنزيل، فنثبت إذاً أنه لا بد من موضوع وحكم وأثر..

ففي الإخبار المباشر عن السنة تتحقق هذه الأجزاء الثلاثة بلا أي محذور، فالحكم وجوب التصديق، والموضوع هو خبر زرارة لأنه متعلق المتعلق، والأثر هو الحرمة أو الوجوب المستفادان من السنة التي ثبتت بالخبر..

إذا اتضح ذلك الإشكال في الأخبار مع الوساطة يرجع إلى أن الحكم يتحد مع الأثر<sup>30</sup>، تقريب الإشكال:

أنه إذا ورد خبر لزرارة عن المعصوم عليه السلام عن ابن أبي عمير عن إبراهيم بين هاشم عن علي بن إبراهيم (عكس السلسلة) فالخبر الذي وصل إلينا بالمباشرة هو خبر علي بن إبراهيم إما لمعاصرتنا له أو لأخذنا إياه من كتابه الذي نجزم بنسبته إليه، فالخبر الواحد في المثال ينحل إلى إخبارات متعددة فعلي بن إبراهيم لا يخبر عن وجوب الصلاة وإنما يخبر عن أن أباه حدثه، وإبراهيم بن هاشم لا يخبر عن وجوب الصلاة وإنما يخبر عن أن ابن أبي عمير حدثه وهكذا..، فالخبر المحرز لنا بالوجدان هو خبر علي بن إبراهيم، فتتحقق بالوجدان موضوع (صدق العادل) لأن موضوع هذه القضية كما تقدم هو خبر العادل وإخبار علي بن إبراهيم من مصاديق خبر العادل..

فلا بد حينئذ من حكم وأثر، الحكم هو وجوب تصديق علي بن إبراهيم، فيبقى الأثر والأثر في المقام ليس هو الحرمة أو الوجوب لعدم كونه يخبر عن الحرمة أو الوجوب إنما الأثر لوجوب تصديق علي بن إبراهيم ولحجية قوله ليس إلا وجوب صديقه في كونه قد حدثه إبراهيم بن هاشم، فصار الأثر هو وجوب التصديق والحال أن وجوب التصديق هو الحكم، فلزم اتحاد الحكم مع أثره وهو باطل، لأن الأثر بمثابة الشرط

<sup>30</sup> في الحواشي حملوا كلام المصنف على محامل متعددة وأنا أشرح الشيء الظاهر من كلام المصنف، فالظاهر أن إشكاله يرتبط بالأثر لا مع اتحاد الحكم مع موضوعه..

والشرط متقدم رتبة على المشروط فلا يكون المشروط موجباً له..

هذا معنى اتحاد الحكم مع شرطه..

هذا الإشكال لا يختص في الإخبارات مع الواسطة في موارد الأحكام الشرعية بل يجري أيضاً في حالة عدم الواسطة كما لو أخبر النجاشي عن عدالة شخص والمفروض أن أدلة حجية الخبر تشمل الإخبار عن العدالة، إما بدعوى أن الأدلة شاملة للشبهات الحكمية والموضوعية والإخبار عن العدالة إخبار عن الموضوع، وإما بدعوى إرجاع الشبهات الموضوعية إلى الحكمية كما يختاره الشيخ حسين الحلبي رحمة الله عليه<sup>31</sup>، وحينئذ لو أخبر النجاشي عن عدالة الغضائري فإن الحكم بوجوب تصديق النجاشي ليس له أثر إلا وجوب تصديق الغضائري فصار الأثر لوجوب التصديق هو وجوب التصديق نفسه..

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: (نعم لو أنشئ هذا الحكم ثانياً، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه صار بجعل آخر..)  
**أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:**

**الوجه الأول:** أن نلتزم بتعدد الجعل فيكون هناك جعل لوجوب التصديق لكل خبر، فحينئذ لا يرد الإشكال لأن وجوب التصديق الثاني الذي صار أثراً لوجوب التصديق الأول نشأ من جعل جديد لا من الجعل الأول..

31 ذكره في شرحه على العروة عند بحث الإخبار بالنجاسة أو الطهارة بخير الثقة..

هذه المحاولة ثبوتاً صحيحة ولكن الكلام إثباتاً، فإن الأدلة المتعددة لحجية خبر الثقة مرجعها إلى شيء واحد لا إلى إحداث جعلات متعددة بتعدد الأخبار..

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: (ويمكن ذب الإشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية..)

**الوجه الثاني:** يتوقف على تقديم مقدمة..

تنقسم القضايا إلى قسمين، القضية الطبيعية والقضية المحصورة، والقضية المحصورة تنقسم إلى حقيقية وخارجية، توضيح ذلك:

أن كل قضية عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، وهذا الحكم تارة يحمل على موضوع بما فيه يُنظر، وأخرى يحمل على موضوع بما به ينظر، فالثاني يعني أن الحكم ثابت للموضوع الذي من خلاله نرى الأفراد - هذا معنى ما به ينظر - ، وحينئذ إن أريد من المنظور إليه خصوص أفراد معينين في أحد الأزمنة فالقضية محصورة لكن خارجية، وإلا فمحصورة حقيقية..

فاتضح لنا أنه في القضية المحصورة يكون الحكم على الموضوع بما به يُنظر..

أما لو حكما على الموضوع بما فيه يُنظر فالقضية تكون طبيعية كقولنا: (الجنس كلي)، وهذه القضية الطبيعية قد يكون المحمول فيها أخذ على نحو الثبوت للأفراد أيضاً، فمن هذه الجهة تصبح شبيهة بالقضية المحصورة، وفي بعض الأحيان لا يكون المحمول ملحوظاً بلحاظ صحة حمله على الأفراد، فثبت الفرق بين القضية الطبيعية والقضية المحصورة.. المصنف يدعي أن قولنا صدق العادل قضية طبيعية..

تمرين للبيت: لماذا جعل الحل عن طريق القضية الطبيعية ولم يجعل الحل عن طريق القضية الحقيقية، ما هي النكته في ذلك؟

### درس ٣٣٣:

لتوضيح ما ذكره الأخوند بشكل يندفع عنه الإشكالات البدوية نحتاج إلى تقديم أمور..

**الأمر الأول:** أن القضية في علم المنطق ذكر لها تقسيمات، التي يهمننا منها تقسيمها إلى طبيعية ومحصورة..  
والمناطقة يفرقون بين الطبيعية والمحصورة بما يرجع إلى أن القضية الطبيعية يكون الموضوع ما فيه ينظر، بينما في القضية المحصورة يكون الموضوع ما به يُنظر، إلى هنا يكون هذا الكلام موافقاً للاصطلاح المنطقي ويكون هذا التقسيم للقضية تقسيماً لها بلحاظ موضوعها من دون النظر إلى المحمول..

**الأمر الثاني:** أنه ثبت في محله أن الأحكام الشرعية لا تتعلق بالوجود الخارجي ولا بالماهية بما هي هي، أما عدم تعلقها بالوجود الخارجي فباعتبار أن الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت، وأما عدم تعلقه بالماهية بما هي هي فباعتبار أنها كذلك لا تكون مركباً للمصلحة والمفسدة، لأن الماهية بما هي هي ليست إلا هي لا محبوبة ولا مبغوضة ولا مصلحة ولا مفسدة فيها..

**الأمر الثالث:** أن علماء الأصول في تحقيقاتهم الأصولية إما أنهم خالفوا الاصطلاح في التسمية فما أطلقوا عليه اسم الطبيعية هو في الواقع يدخل في المنطق تحت المحصورة،

وإما أنهم وسعوا الطبيعية المذكورة في المنطق، والمرجح عند هو الأمر الثاني لا الأول..

والحاصل أنه: إذا رجعنا إلى القضية الطبيعية المتقدمة والتي كان الانقسام إليها وإلى المحصورة بلحاظ الموضوع، فحينئذ ننظر إلى المحمول فالمحمول في القضية الطبيعية لا يخلو عن حالات ثلاث..

الحالة الأولى: أن يكون المحمول آبياً عن العروض على الأفراد خارجاً وذهناً، كما هو حال الوجوب إن جعلنا القضية الشرعية طبيعية، فإن الوجوب لا يعرض على الأفراد في الخارج لكون الخارج ظرف السقوط لا العروض والثبوت كما لا يعرض على الأفراد التي في الذهن وإلا لامتنع الامتثال بالفرد الخارجي..

الحالة الثانية: أن يأبى المحمول من العروض على الأفراد لا لامتناعه بل لكذبه وعدم تعلق غرض الحاكم بالسراية إلى الأفراد، كقولنا (الرجل خير من المرأة) فإن الخيرية من المرأة لا تعرض على الأفراد لا للامتناع كالوجوب بل لا تعرض عليها للكذب وعدم تعلق الغرض بالأفراد..

الحالة الثالثة: أن يكون المحمول غير آبي في الانطباق على الأفراد أينما وجدت -في الذهن أم في الخارج- كقولنا: (الأربعة زوج) وما شاكل ذلك من عوارض ذات الماهية التي لم يؤخذ فيها لا الوجود الذهني ولا الوجود الخارجي فأينما وجدت الأربعة فهي زوج..

الأمر الرابع: أنه في الحالة الثالثة المتقدمة إذا فُرض للطبيعة أفراد فهذه الأفراد تتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: الأفراد العرضية والتي تكون بأجمعها موجودة حين ثبوت المحمول للموضوع..

النوع الثاني: الأخبار الطولية، والطولية تارة تكون طولية زمانية كالأفراد التي توجد بعد صدور القضية، وأخرى تكون طولية ترتيبية كما في العلة والمعلول فإن تأخر المعلول عن علته من باب التوقف والترتب..

فعندما يقال: (كل خبري صادق) وفرضنا أن هذه القضية على نحو الحالة الثالثة من الحالات الثلاث المتقدمة فلا مانع أن تكون هذه القضية شاملة لكل فرد من أفراد الخبر كان موجوداً إلى حين صدور هذه القضية والتي تعتبر من الأفراد العرضية..

والوجه في الشمول ما عرفت أن الحالة الثالثة كان المحمول فيه بحيث لا يأبى عن الصدق على الأفراد أينما وجدت، وعندما يصدر قولي (كل خبري صادق) يتولد خبر جديد بهذه القضية نفسها فيكون من الأخبار الطولية، وما دام المحمول غير أب عن الشمول للأفراد فلا ضير في شموله لهذا الخبر المتولد من القضية، نعم إن كان القائل بشراً عادياً فغاية ما يحصل أنه حين إنشاء القضية لم يكن ملتفتاً إلى هذا الفرد الطولي..

**الأمر الخامس:** المستفاد من أدلة خبر الواحد هو القضية التالية وهو قولنا (صدق خبر العادل)، فإذا فرضنا هذه القضية من سنخ القضايا الطبيعية لا الطبيعية عند المناطق بل الطبيعية بعد التوسعة على النحو الثالث أن يكون المحمول بحيث لا يأبى الانطباق على الأفراد أينما وجدت لأن قولنا (صدق الثقة أو العادل) يرجع هذا الوجوب إلى ترتيب الآثار على كل ما يصدق عليه أنه خبر..

وحيث لا مانع من الشمول للموضوع المتولد من ذات هذه القضية لما عرفت من أنه بعد فرض عدم الإباء كما يشمل الأفراد العرضية يشمل الأفراد الطولية، وما دامت القضية صادرة من المولى العالم فلا يأتي إشكال عدم الالتفات إليها عند الصدور..

وعليه فحمل قولنا (صدق العادل) على القضية الطبيعية بالنحو الثالث يوقع محذور اتحاد الحكم مع موضوعه سواء أردنا من الموضوع ذات الخبر أم الأعم منه ومن الأثر باعتبار أن ما تتوقف عليه فعلية المحمول هو مجموع الموضوع والأثر الشرط فيصطلح على الجميع باسم الموضوع..

هذا كله إذا جعلنا القضية الطبيعية في كلام المصنف ترجع إلى توسعة القضية الطبيعية عند المناطقة، أما لو كان المصنف مخالفاً في أصل التسمية بأن كانت الطبيعية عنده ترجع إلى القضية المحصورة التي تنقسم إلى حقيقية وخارجية ويكون مقصوده من الطبيعية خصوص الحقيقية فالحل من ناحية الأسلوب واحد، إذ لا فرق بين القضيتين بعد عدم إباء المحمول من الانطباق على الأفراد العرضية والطولية ويكون ذلك في حكم الانحلال إلى قضايا متعددة، وهذا يتم في القضية الحقيقية بشكل أوضح لأن المحصورة الحقيقية مرجعها إلى أن الموضوع أخذ على نحو ما به ينظر إلى الأفراد فلكل فرد حكم يخصه، فعندما نطبق (صدق العادل) على إخبار علي بن إبراهيم ويتولد منه خبر إبراهيم بن هاشم فالقضية تكون شاملة له باعتبار جعل مستقل لا الجعل الذي ثبت لعلي بن إبراهيم.. هذا تمام ما يمكن أن يقال في تقريب كلام المصنف..

وبهذا يتم الكلام في الجواب الأول للمصنف<sup>32</sup>..

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: (هذا مضافاً إلى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار..)

**الوجه الثالث<sup>33</sup>:** أنه لو سلمنا ورود الإشكال وأن قولنا صدق العادل لا يشمل الخبر الذي لم يثبت عندنا وجداناً -يعني في المثال غير خبر علي بن إبراهيم- لكن يمكن أن نعمم عليه عن طريق وحدة المناط، تقريب ذلك:

أنه بعد الإشكال المتقدم وهو لزوم اتحاد الحكم والأثر أو اتحاد الحكم والموضوع يمتنع أن تلحظ الأخبار الطولية والمتأخرة عن صدق العادل، لكن المناط في الحكم بوجود التصديق يكون ثابتاً في جميع أطراف السلسلة ولا يختص المناط بالطرف الأول من أطراف السلسلة..

درس ٣٣٤:

ص ٢٩٧، قوله رحمه الله: (وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع..)

**الجواب الرابع<sup>34</sup>:** الذي يستفاد من كلام المصنف رحمة الله عليه على الشبهة المتقدمة يرجع إلى التمسك بالإجماع.. وفي هذا الجواب نحن بحاجة إلى تعميق نقطتين إذا اختلف أحدهما بطل الإجماع بعد الفراغ عن أصل حجية الكبرى..

32 الجواب الأول بحسب ترتيب الكتاب، والوجه الثاني بحسب ترتيب الشرح..

33 الجواب الثاني بحسب ترتيب الكتاب، والوجه الثالث بحسب ترتيب الشرح..

34 بحسب الترتيب في الشرح يكون الرابع وفي الكتاب الثالث، لأن الشيخ في البداية شرح قوله (نعم لو أنشيء هذا الحكم ثانياً..) جعله في صياغة الدرس من الأجوبة على الشبهة وجعله الجواب الأول، وفي الدرس الذي بعده عدل إلى ترتيب المصنف..، فلا تلتبس عليك الأمور..

**النقطة الأولى:** أن يرجع هذا الإجماع إلى تصريح لا سكوت، إذ المقصود من الإجماع في المقام هو الإجماع المركب، والإجماع المركب يصاغ بإحدى طريقتين:  
الأولى: أن نرجعه إلى عدم القول بالفصل.  
الثانية: أن نرجعه إلى القول بعدم الفصل.

فالأول سكوت والثاني تصريح والصيغة الحجة منهما هي الثانية، مثلاً في غسل الجمعة لو وجد قولان، قول بالوجوب وآخر بالندب، فتارة يكون كل واحد من أرباب القولين يعتقد بأنه لو رفع اليد عما يقول به لكان التزم بالقول الآخر، وأخرى يكون كل واحد منهما بحيث لو رفع اليد عن مختاره لكان من الممكن أن يجنح نحو قول ثالث، فما هو حجة هو الاتفاق على نفي الثالث لا مجرد عدم وجود الثالث..

ففيما نحن فيه ما ينفعنا في المقام هو القول بعدم الفرق بين الإخبار المباشر عن المعصوم وبين الإخبار بواسطة فالذي ينفعنا (القول بعدم الفرق) لا مجرد عدم وجود القول بالفرق.. وفيما نحن فيه مرجع الإجماع المركب في هذا الدليل الثالث إلى القول بعدم الفصل، لأن كلاً من أتباع مدرسة السيد المرتضى وأتباع مدرسة الشيخ الطوسي يستفاد منهم عدم التفريق بين ذي الوساطة وغيره، أما السيد المرتضى فلكونه قائلاً بالسلب الكلي (لا شيء من الخبر بحجة)، وأما قول الشيخ الطوسي فلأن الجزئية في إيجاب الجزئي ناظرة إلى صفات الراوي لا أنواع الخبر من كونه مع الوساطة أو بدونه، فبناءً على ذلك يرجع ما ذكره المصنف من عدم القول بالفصل إلى القول بعدم الفصل..

**النقطة الثانية:** ألا يكون هذا الإجماع مدركياً فإن التفصيل بين المدركي والعبدي لا يختص بالإجماع البسيط بل يجري

بالإجماع المركب، لما عرفت من إرجاعنا الإجماع المركب إلى القول بعدم الفصل وهذا إجماع بسيط على الجامع..

لذا قد يقال: أنه من الممكن أن يكون مستند المجمعين أحد الوجهين السابقين -حمل القضية على كونها طبيعية أو من باب وحدة المناط- فيكون الإجماع مدركياً..

والجواب: أن الإجماع المعتبر عند المحققين هو إجماع القدماء، والإجماع المدركي هو سنخ إجماع يتواجد في ظرف وجود مدرك، وأصل هذه الشبهة لم تكن مطروحة لدى القدماء فضلاً عن الاستعانة بحلها على القضية الطبيعية أو وحدة المناط، فحينئذ يكون القول بعدم الفصل يرجع إلى عدم الفرق بنظر الشارع بين الإخبار مع الوساطة والإخبار بدون الوساطة..

إن قلت: إن التمسك بالإجماع الذي هو دليل في مقام الإثبات لا يرفع لرفع المشكلة الثبوتية، والشاهد على ذلك أنه لم يرد أحد على ابن قبا في استحالة التعبد بالظن بالإجماع..

قلت: إن المصنف يريد أن يستكشف من الإجماع تعدد الجعل وإن لم يصل إلينا، فالإجماع وظيفته ليس هو رفع الشبهة الثبوتية من اتحاد الحكم والموضوع وليس واسطة لرفع هذه الشبهة بل الإجماع كاشف إنّي عن تعدد الجعل الذي استدركه المصنف سابقاً بقوله (نعم لو أنشئ ثانياً) فيكون الإجماع واسطة لإثبات ما هو واسطة في دفع الشبهة الثبوتية، ولا يكون المقام من الاستدلال على الإجماع في مقام الثبوت بل من الاستدلال على الإجماع في مقام الإثبات.. هذا تمام الكلام في الجواب عن الشبهة..

## درس ٣٣٥:

ص ٢٩٨، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك، للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار..).  
تقدم الإشكال على الإخبار مع تعدد الوسائط، وتقدم دفعه بوجوه ثلاثة: حمل المنشأ بأدلة حجية الخبر على القضية الطبيعية، أو استكشاف تعدد الجعل من وحدة المناط، أو من القول بعدم الفصل..

في المقام قد يطرح الإشكال بطريقة مغايرة، والتغاير ليس في أسلوب الإشكال بل في حدوده ودائرته، وذلك لأن الإشكال المتقدم على تقدير تماميته يشمل جميع أفراد السلسلة ما عدا الراوي المباشر عن المعصوم عليه السلام، بينما في المقام نلاحظ أن دائرة الإشكال تستثني الأخبار الواقعة على الحاشيتين وتختص بالأخبار المتوسطة، فإذا كان السند عبارة عن: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام فالإشكال المتقدم كان يجري في غير ابن أبي عمير أما هذا الإشكال الذي سوف نطرحه فهو يجري في خصوص إبراهيم بن هاشم ولا يرد الإشكال على الحاشيتين الأولى من ناحيتنا أعني علي بن إبراهيم والأخيرة أعني ابن أبي عمير، فالخلاف بين الإشكاليين في حدود الإشكال..

تقريب الإشكال:

أن مفاد أدلة حجية الخبر هو لزوم تصديق الثقة، وبما أن خبر علي ابن إبراهيم ثابت عدنا حساً بالوجادة لأننا قرأناه في كتابه الذي نقطع بنسبته إليه فهو ثابت لنا حساً، لا أن الحكم بوجوب تصديقه هو الذي ولده، حكم الشارع بوجوب التصديق أم لم يحكم فإن خبر علي ابن إبراهيم ثابت فالحكم بوجوب التصديق

عرض على خبر علي بن إبراهيم الثابت مع قطع النظر عن هذا الحكم..

أما الخبر الواقع ثانياً في السلسلة وهو خبر إبراهيم بن هاشم في المثال، فإن هذا الخبر غير محرز لنا بالحس وإنما ثبت أن إبراهيم بن هاشم حدث عن طريق وجوب تصديق علي بن إبراهيم، فالموضوع الثاني أعني أن إبراهيم بن هاشم أخبر لما لم يحرز لنا بالوجدان وإنما أحرز عن طريق أن الشارع عبّداً بخبر علي بن إبراهيم، لأن معنى صدق علي بن إبراهيم هو ثبوت أن إبراهيم بن هاشم حدثه، فهذا الموضوع أعني إخبار إبراهيم بن هاشم تولد من صدق الثقة، فيكون الحكم موجداً لموضوعه..

وهذا الإشكال على تقدير تماميته سوف ينجر إلى نهاية السلسلة فيشمل الراوي المباشر عن المعصوم، فيصبح هذا الإشكال مبيناً للإشكال المتقدم في المورد، فإن مورد هذا الإشكال ما عدا علي ابن إبراهيم، ومورد الإشكال المتقدم ما عدا ابن أبي عمير..

يلحق المصنف رحمة الله عليه أنه على الرغم من تباين الإشكاليين مورداً إلا أنهما روحاً وحقيقةً يرجعان إلى إشكال واحد، وبالتالي فما يجاب به عن أحدهما يجاب به عن الآخر.. فإن تعدد الجعل ببركة الالتزام بالقضية الطبيعية أو ببركة استكشاف ذلك من وحدة المناط أو الإجماع المركب يرفع لنا المشكلة، فإن حدثني إبراهيم بن هاشم تولد من صدق علي بن إبراهيم، ولكن بعد هذا التولد يشمله حكم آخر وهو صدق إبراهيم بن هاشم، فلا يلزم أن ما فُرض متقدماً صار متأخراً الذي هو لب الإشكال وجوهره لأن الموضوع المتولد من الحكم يكون متأخراً عن الحكم فلو صار موضوعاً له يصبح متقدماً،

فحدثني إبراهيم بن هاشم وإن كان متولداً عن صدق علي بن إبراهيم لكنه ليس موضوعاً لصدق هذه بل هو موضوع لصدق أخرى..

هذا هو مقتضى الالتزام القضية الطبيعية أو بتعدد الجعل المستكشف من الإجماع..  
وبهذا تطوي صفحة الاستدلال بأية النبأ..

ص ٢٩٨، قوله رحمه الله: (ومنها: آية النفر، قال تبارك وتعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة)، وربما يستدل بها بوجوه..)

الآية الثانية: آية النفر، هذه الآية تناولها العلماء في مقامين:

الأول: في بحث حجية الخبر.

الثاني: في بحث حجية الفتوى.

والخبر والفتوى يشتركان في أصل الإخبار، لأن معنى قولنا (إن المجتهد يفتي بالحرمة) أنه يخبر عن الحرمة فالفتوى إخبار وليس إنشاءً، ولكن يختلفان في أنه في الخبر الاصطلاحي الإخبار عن حس وفي الفتوى إخبار عن حدس، والكلام في فعلاً في الاستدلال بأية النفر على حجية الخبر عن حس..

قال تعالى: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)

هناك وجوه متعددة لتقريب الاستدلال بالآية، لكن علينا أن نفهم أولاً أين هو مصب الاستدلال؟

مصعب الاستدلال هو قوله تعالى (لعلهم يحذرون) بدعوى أن الحذر من إخبار المنذر فرع حجية قوله، فلا يوجد عندنا إلى وجه واحد وما ذكر من الوجوه تعتبر تقريبات لهذا الوجه..

**التقريب الأول:** التمسك بكلمة (لعل)، وقع بحث أن مثل أدوات الترجي والتمني المستعملة في القرآن لا على سبيل الحكاية عن البشر، وقع الكلام في أنها مستعملة في معناها الحقيقي أم مستعملة مجازاً؟

المشهور عند القدماء من الأصوليين تبعاً لعلماء البلاغة الالتزام بالاستعمال المجازي، لأن الترجي وهو الطمع في حصول شيء يمكن وقوعه لا يصدر من الباري لأنه مستلزم للعجز، فإذا استعمله الباري يكون على غير ما وضع له والاستعمال المناسب هو إبراز محبوبة الفعل..

لكن المتأخرون من المحققين ومنهم صاحب الكفاية على ما تقدم في أكثر من موضع في الكفاية أن مثل هذه الأدوات مستعملة لمعناها الحقيقي، فالاستفهام مثلاً وإن كان معناه الحقيقي طلب الفهم وكان طلب الفهم يستلزم الجهل والجهل لا يصح في حق الباري لكن مع ذلك يمكن للباري أن يستعمل أداة الاستفهام في معناها الحقيقي لكن بداعي آخر كالإنكار والنفى كما في قولنا: (أليس الله بكاف عبده) والاختلاف في الداعي يرتبط بالإرادة الجدية والمجاز والحقيقة يرتبطان بالدلالة الاستعمالية، فأداة الاستفهام استعملت في طلب الفهم ليراد من ذلك جداً داع من الدواعي..

وهكذا الحال في أداة الترجي فإن هذه الأداة تستعمل في معناها الحقيقي المعبر عنه بالترجي الإنشائي، لكن الداعي هو محبوبة التحذر عند الإنذار..

فثبت لنا إلى الآن أن الحذر محبوب للمولى، فإذا كان محبوباً فهو واجب للعقل والنقل..

أما العقل فلما أفاده الشيخ حسن في المعالم من أنه لا معنى للتحذر الندبي، وذلك إما أنه يوجد مقتضي للتحذر أو لا يوجد، فإن وجد مقتضي التحذر كالعقاب مثلاً فالتحذر واجب، وإن لم يوجد فهو ليس بمحبوب لا أنه محبوب على وجه الندب..

وأما شرعاً فلعدم القوم بالفصل، تقريبه: أن الأمة افتقرت على فرقتين:

الفرقة الأولى: القائلة بعدم حجية الخبر، والفرقة الثانية القائلة بحجيته، وكلا الفرقتين لم يقولا بالتفصيل، فلو فصلنا حينئذ لو قلنا مثلاً أن التحذر عند إنذار المنذر مندوب فهذا يعني خلاف ما اتفقت عليه الأمة فلا بد من القول بالوجوب، لنكون قد خالفنا إحدى الفرقتين لا تمام الأمة..

فثبت إذن أن التحذر عند إخبار المنذر واجب وليس معنى ذلك إلا قبول قول المنذر نظير ما قيل في الآية الناهية عن كتمان ما في أرحام النساء فإن الإفشاء لو كان واجباً ولكن لا يقبل فلا أثر له، وفي مقامنا لو لم يكن الخبر حجة لما وجب التأثير من إخباره..

هذا تمام الكلام في التقريب الأول..

**التقريب الثاني:** أن الآية القرآنية تفيد وجوب الإنذار (هذه المقدمة الأولى)، والدليل على وجوب الإنذار أنه وقع غاية للنفر الواجب..

وبعبارة أخرى: أن الاستدلال يكون بجملة واحدة مركبة من  
مقدمتين:  
الأولى: أن الإنذار واجب.  
الثانية: إذا وجب الإنذار وجب الحذر.  
وإذا ثبت وجوب الحذر يتم الاستدلال إذ لا معنى لوجوبه لولا  
حجيته..

لكننا نحتاج إلى إثبات كلا المقدمتين..  
أما المقدمة الأولى: فالوجه في وجوب الإنذار أنه وقع غاية  
للنفر الواجب، وغاية الواجب واجبة، أما الوجه في وجوب ذي  
الغاية فلوقوعه بعد لولا التحضيضية، فثبت أن الإنذار واجب..  
أما المقدمة الثانية: فالوجه فيها أنه لولا ذلك للغى، تقريبه:  
أنه لو فرضنا أن الإنذار والإخبار واجب والمكلف يقال به لا  
تبالي بإنذار المنذر، فلماذا أوجب الشارع على المنذر الإنذار؟،  
فيصبح وجوبه لغواً، نظير أن تأمر المرأة بأن تفشي ما في  
رحمها وفي نفس الوقت تقول قولها لا يقبل..

### درس ٣٣٦:

ص ٢٩٨، قوله رحمه الله: (ثالثها: إنه جعل غاية للإنذار  
الواجب، وغاية الواجب واجب.)  
لاحظنا أن مصب الاستدلال في آية النفير يكمن في إثبات  
وجوب التحذر فوصل الكلام إلى..

التقريب الثالث: وهو مركب من مقدمتين..

المقدمة الأولى: أن التحذر وقع غاية للإنذار الواجب، وهذا  
واضح من كلمة (لعل) فإنها تدل على أنها بعدها غاية لما  
قبلها..

المقدمة الثانية: أن غاية الواجب واجبة، تقريب هذه المقدمة:

أن الأمر في مقام الثبوت يختلف عن الأمر في مقام الإثبات، إذا كانت غاية في مقام الثبوت قد وصلت إلى حد من الإرادة الحتمية فتكون هي الواجب النفسي لنفسه وما يوصل إليها يكون هو الواجب النفسي لغيره هذا في مقام الثبوت..

أما في مقام الإثبات والإبراز فالأمر والإيجاب النفسي يتعلق بذى الغاية من دون أن يتعلق بالغاية، فيقال: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) فإن الواجب في مقام الإثبات والمكتوب على المكلف هو الصيام، أما في مقام الثبوت فالمطلوب النفسي لنفسه هو التقوى والصيام موصل إليها..

ومن هذا البيان نستكشف أن الغاية وإن لم يتعلق بها الطلب في مقام الإثبات لكنها في نفس الأمر والواقع هي المطلوبة، فثبت بذلك أن غاية الواجب واجبة..

فالنتيجة: أن التحذر واجب، وهذا مساوق لحجية خبر المنذر.. هذا تمام الكلام في تقرّيبات الاستدلال بأية النفر..

بعد تقرّيب الاستدلال بالآية يشرع المصنف في تسجيل الاعتراضات على هذه الوجوه الثلاثة..

### أما الوجه الأول..

فبيدأ بما أفاده صاحب المعالم من إثبات وجوب التحذر من محبوبيته عقلاً، حيث ذكر أن المقتضي للمحبوبية ولحسن التحذر إن كان موجوداً فيجب التحذر وإلا فلا يحسن، الإشكال عليه: أن المسألة لا تدور بين هذين الشقين من المنفصلة لوجود شق ثالث في البين، فمثلاً بناء على نظرية مشهور العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لو جهلنا بالواقع ولم يصل إلينا ولكن المكلف احتاط وأخذ بالحائطة لدينه الذي

هو مرادف للتحذر، فإن هذا التحذر لا شك أنه حسن لكونه من أبرز مصاديق الانقياد مع أنه ليس بواجب، فثبت أنه في مورد من الموارد يحسن الحذر ولا يجب فعله مقامنا من هذا القبيل.. والحاصل: أن حسن الحذر لمجرده لا يثبت وجوبه بل نحتاج إلى ضمنية أخرى..

إن قلت: الضمنية موجودة، ألا وهي عدم الفصل باعتبار أن الأمة انقسمت إلى المنع عن العمل بخبر الواحد وإلى إيجاب العمل بخبر الواحد، وبما أن الكلام في الآية عن الخبر فلا واسطة في البين لأن الواسطة تقتضي خرق الاجماع المركب..

قلت: أن مجرد انقسام الأمة إلى قولين لا يثبت إلا عدم القول بالفصل ولا يثبت عدم الفصل واقعاً الذي مرجعه إلى القول بعدم الفصل، بل الفصل في غاية المعقولية في موارد احتمال التكليف مع القطع بعدم حرمة لأن الكلام في خبر المنذر العادل فلو جاءني يخبرني بوجوب الدعاء لاحتملت من كلامه الوجوب مع قطعي بعدم الحرمة، فيكون التحذر حسن وليس بواجب..

نعم هذه الصورة لعدم التفاتهم إليها حصل عدم قول بالفصل لا أنهم يقولون بعدم الفصل<sup>35</sup>.. هذا تمام الكلام في مناقشة الوجه الأول..

### أما الوجه الثاني..

من التمسك بقانون اللغوية لو أوجبنا الإنذار ولم نوجب التحذر..، فيمكن القول بأنه قد نلتزم بوجوب الإنذار وعدم وجوب التحذر مع إبراز فائدة حينئذ لوجوب الإنذار، وهذه

35 طبعاً شرح هذا المطلب بهذه الطريقة بنافي ما ذكره المصنف في حاشيته على الرسائل، ولكن لحاجة في نفس يعقوب شرحتها بهذا الشكل وسوف تظهر لكم إن شاء الله بعد سنوات..

الفائدة أنه بإنذار المنذرين الذين تعلموا أحكام الدين كثيراً ما يحصل العلم بصدقهم، وهذه الآية قياسها على آية حرمة كتمان ما في الأرحام مع الفارق لأن من يخبر عمّا في الرحم هي المرأة نفسها ولا يحصل من إفشائها العلم في العادة فلو لم يُقبل كلامها لكان أمرها به لغواً، بخلاف ما نحن فيه فإن المتفقهين في الدين الذين يندروا لا ينحصر في واحد فلذا يشكل كل إنذار وإخبار جزءاً من مجموع يوصل إلى العلم بانضمام سائر الأجزاء إليه وكفى بذلك فائدة..

### أما الوجه الثالث..

فيمكن الجواب عنه أن الآية المباركة مسوقة بالدرجة الأولى لبيان وجوب النفر لا لبيان غائية التحذر، فلأجل ذلك يتم الإطلاق في أحدهما ولا يتم في الآخر، فقد يقال: إن النفر والإنذار واجب مطلقاً أفاد الإنذار العلم أم لم يفد، ولكن الإطلاق في النفر والإنذار لا يلزم الإطلاق في التحذر، فوجوب الإنذار مطلقاً له مقتضي لفرض أن الآية مسوقة لبيانه، بينما الإطلاق في التحذر لا مقتضي له لعدم كونه هو المقصود الأصلي في الآية، ولا ملازمة بين الإطلاقين إلا إذا أخذنا باللغوية الذي عرفت بطلانها..

ثم إنه قدس سره يشير إلى تفسيرين في الآية، وفي الواقع يوجد تفسيرات ثلاثة..

التفسير الأول: ما نسب إلى ابن عباس، وحاصله: أن قوله: (فلولا نفر من كل فرقة..) ناظرة إلى النفر للجهاد، حيث إنه بعد أن نزلت آيات سورة التوبة التي فضحت المنافقين وبيّنت تقاعسهم عن الجهاد صار الجميع بعد أن استقر الأمر في المدينة عندما يرسل النبي صلى الله عليه وآله سرية يخرجون

معها خوفاً من وصفهم بالتقاعس، فأمرت هذه الآية أن يخرج وينفر للجهاد طائفة لا الجميع ويبقى جماعة في المدينة يتعلمون من النبي صلى الله عليه وآله، ثم عندما يرجع المجاهدون يتعلم هؤلاء من الفوج الذي بقي مع النبي..

ولكن هذا التفسير يقتضي أن يكون الضمير في (منهم) وفي (إذا رجعوا) وما شاكل ذلك أن يرجع إلى المجاهدين فلا يتلاءم مع السياق ومع قوله لينذروا قومهم، لأن المنذر حينئذ بحسب تفسير الآية هو من بقي مع النبي، وظاهر الآية أن المنذر هو الراجع لا الباقي..

التفسير الثاني: ما نسب إلى الحسن حيث فسّر النافر بالذين يخرجون مع النبي صلى الله عليه وآله إلى الجهاد، والمقصود من التفقه الذي يحصل عن طريق حضور الحرب ورؤية المشاهد وما يحصل من عبر في ساحة الحرب، ثم هؤلاء إذا رجعوا إلى المتخلفين في المدينة يحكون لهم ما شاهدوه بأمر أعينهم من معجز النبي وكراماته والعبر المتعددة في الحرب..

التفسير الثالث: ما عليه الجبائي من أن الآية المباركة وإن كانت واردة في سورة التوبة في سياق الحديث عن الجهاد إلا أنه لا ربط لها بالجهاد بل هي آية تدل على مسألة مستقلة، وهي أن الناس عليهم أن يأتوا من البادية والأمصار إلى المدينة المنورة بطائفة منهم وهؤلاء يتفقوا في الدين ثم بعد الانتهاء والتخرج يرجعون إلى قومهم ليبلغوا ما تلقوه من النبي صلى الله عليه وآله..

## درس ٣٣٧:

ص ٢٢٩، قوله رحمه الله: (ثم إنه أشكل أيضاً، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر..)

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أعترض على الاستدلال بآية النفر على تقدير تسليم دلالتها على حجية إنذار المنذر بأنها أجنبية عن محل البحث، لأن موضوع بحثنا هو الخبر ويقصد من الخبر الإخبار عن حس بما رأى أو سمع..

بينما الآية المباركة ناظرة إلى الإخبار الناشيء إما عن تصرف في الواقع المحسوس كما هو الحال في الوعظ والإرشاد فإن الواعظ والمرشد وإن كان ينقل في الجملة كلمات المعصومين عليهم السلام إلا أنه يتصرف فيها في ضمن قالب تأثيري يقتضي التخويف والإنذار، وإما أن تكون ناشئة عن الإخبار الحدسي الذي يرجع إلى الاجتهاد، وذلك بقريضة التعبير (بالإنذار) فإن هذا التعبير يقتضي أن تكون الآية إما ناظرة إلى حجية الوعظ والإرشاد وإما ناظرة إلى حجية الإخبار عن الحكم الشرعي عن حدس المسمى بالفتوى.. وعلى هذا الأساس تكون الآية أجنبية عن محل الكلام..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: أنه وإن كان له وجه في زماننا لكن في الصدر الأول وفي وقت نزول الآية لا وجه لهذا الكلام، فإن الصحابة الأوائل كانوا في الأعم الأغلب غير مجتهدين وإنما هم مجرد عارفين بظواهر الكلام فينقلونه للناس كما سمعوه، وهذا الذي سمعوه على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يتضمن وعداً ووعيداً، كما لو قيل (من أفتى بغير علم فليتبوأ مقعده من النار) أو (من أخذ الرشوى أكل في بطنه النار) فإن مثل هذه الطائفة تقتضي بمدلولها المطابقي

التخويف، والإنذار إخبار مع التخويف فيصدق الإنذار على مثل هذا الكلام..

الطائفة الثانية: أن يكون ما سمعه هو مجرد الحكم الشرعي كأن يسمع أنه عند الزوال تجب صلاة الظهر فيخبر بذلك، في هذه الطائفة التخويف وإن لم يكن مدلولاً مطابقاً للكلام لكنه مدلول التزامي، إذ من لوازم الإخبار عن حكم الله أن من يخالفه يعاقب..

ففي الأخبار الواردة يوجد تخويف وإنذار تارة بمقتضى المدلول المطابقي وأخرى بمقتضى المدلول الالتزامي، فيكون حال الأوائل كحال الأواخر عند نقلهم لفتوى المجتهد، فكما أن الشيخ اعترف بحجية الفتوى ونقلها فلا بد أن يعترف بحجية الخبر..

وإن فرضنا أن التخويف الالتزامي لم يكن مشمولاً للآية لكن بما أن الآية تدل على حجية الخبر في مورد التخويف المطابقي فحينئذ نعم الاستدلال من عدم الفصل بين الطائفتين جزماً.. وعليه فالصحيح في الإشكال على الاستدلال بالآية ما تقدم لا الإشكال على الاستدلال بخروج مبحث الخبر عنها موضوعاً..

ص ٢٩٩، قوله رحمه الله: (ومنها: آية الكتمان، (إن الذين يكتمون ما أنزلنا) الآية..)

الآية الثالثة: آية الكتمان، في آية الكتمان اقتصر المصنف في مقام تقريب الاستدلال بوجه واحد من الوجوه المتقدمة في آية النفر وهو الملازمة العقلية، إذا حرم الكتمان ووجب الإفشاء فيجب القبول..

فما هو السر في الاقتصار في آية الكتمان على وجه واحد دون آية النفر؟

السر في ذلك أنه في آية الكتمان لا يوجد لفظ يدل على القبول بخلافه في آية النفر فإن التحذر الواقع بعد لعل يدل على القبول فوجدت الوجوه المتقدمة لبيان إثبات أن التحذر المذكور واجب، بينما هنا لم يذكر القبول لنبحث عن استفادة الوجوب فينحصر الطريق بالملازمة العقلية..

تقريب الملازمة العقلية: يرجع إلى قياس استثنائي مفاده أن الكتمان لو كان حراماً ولم يجب القبول للزم اللغوية، فاللازم وهو اللغوية مستحيل في حقه تعالى فالملزوم مثله، فلا بد من وجوب القبول..

وهذا نظير آية كتمان الحمل فإن المرأة التي يراد تطليقها أوجب الشارع عليها الإعلان عن حملها فلو لم يقبل إعلانها لكان أمرها بالإعلان لغواً، ونظير آية الشهادة بالنسبة للشهود حيث أمروا بالشهادة إذا ما دُعوا فلو لم يقبل قولهم لكان أمرهم بالشهادة لغواً..

هذا هو تقريب الاستدلال بهذه الآية المباركة..

طبعاً الآية كما نعرف موردها أهل الكتاب ونازلة في سياق الحديث عن أهل الكتاب أنهم كتموا ما يعلمونه عن رسول الله صلى الله عليه وآله مما هو موجود في كتبهم فجاءت الآية..، لكن المورد لا يخص الوارد فلا يختص بالحديث عن الأمور الاعتقادية وما شاكل ذلك..

الشيخ الأعظم ذكر أن الاستدلال بهذه الآية المباركة يواجهه ما تقدم في آية النفر من دعوى أن الآية إما هي مهملة أو مختصة بصورة إفادة العلم، فكما قلنا في آية النفر أن الآية لكونها مسوقة لبيان النفر والإنذار فليس لها إطلاق بلحاظ

التحذر لعدم كون المتكلم في مقام البيان بل هو من ناحيتها في مقام الإهمال، أو أن يقال إن التحذر مختص بصورة إفادة الإنذار للعلم..

هذان الإشكالان حاول الشيخ الأعظم أن يطبقهما على المقام، ولكن المشكلة الأساسية أنه فرق بين آية النفر وبين آية الكتمان حيث إنما يدل على القبول في آية النفر موجود وهو التحذر الواقع بعد (لعل)، أما ما يدل على القبول هنا فليس مذكوراً وإنما نشأ من الملازمة وبما أن الملازمة عقلية فلا إهمال في حكم العقل ولا تخصيص، فمن يؤمن بالملازمة لا يستطيع أن يناقش بالمناقشات التي ترتبط بالألفاظ..

وعليه فالصحيح في مناقشة هذا الدليل هو إنكار الملازمة، فلا نؤمن أنه إذا حرم الكتمان وجب القبول تعبداً لإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل أنه بالإفشاء والبيان يتضح الحق خصوصاً أنها تتكلم عن الأحبار والعلماء الذين لهم مكانة في نفوس الناس بحيث يكون إفشائهم في العادة موجباً للعلم، فعلى العلماء أن يفشوا ولكن ليس من الضرورة أن يقبل من كل واحد منهما على وجه الانفراد لأنه حتى مع عدم القبول لا يكون إفشائهم لغواً، لأنه بإفشائهم خصوصاً مع التعدد قد يؤدي ذلك إلى حصول العلم..

**الآية الرابعة: آية السؤال**، قال تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، وبما أن ما يدل على القبول ليس مذكوراً في اللفظ فيكون تقريب الاستدلال بها كتقريب الاستدلال بآية الكتمان، أي الملازمة العقلية تقتضي وجوب القبول والإلغى السؤال، لو لم نقل بوجوب القبول لرجع معنى الآية إلى قولنا

اسأل من أهل الذكر ولك أن لا تأخذ بكلامهم وهذا يؤدي إلى لغوية السؤال..

أورد على الاستدلال بمجموعة من الإشكالات بعضها يقبله المصنف وبعضها لا يقبله..

أما ما يقبله فيرجع إلى إنكار الملازمة، بل إن إنكار الملازمة في هذه الآية أوضح من سابقها حيث إن التعبير بـ(عدم العلم) يقتضي أن السؤال لأجل تحصيل العلم، فكأنه قال: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون لصبحوا ممن تعلمون، فلا تدل على التعبد بالقبول بل نقبل إذا أدى السؤال إلى العلم.. وهذا لا ربط له بحجية الخبر لأن الخبر بما هو هو لا يفيد العلم..

### درس ٣٣٨:

ص ٣٠٠، قوله رحمه الله: (وقد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي..)

كان البحث في دلالة آية السؤال على حجية خبر الواحد، ولا بد في الابتداء بيان المراد من كلمة (الذكر) الواردة في الآية المباركة ليتضح لنا المقصود من أهل الذكر مفهوماً.. بعد الفراغ عن ورود بعض الروايات التي تذكر مصاديق معينة لأهل الذكر، ففي بعضها عينت المصداق بالنبي وأهل بيته صلوات الله وسلامه عليهم، وفي بعضها عينت المصداق في أحبار أهل الكتاب..

ولكن بعد الالتفات إلى الطريقة الغالبة في الأخبار التفسيرية وأنها ليست بصدد تفسير المفهوم وإنما هي بصدد ذكر أبرز المصاديق أو المصاديق التي تكون منظورة حين النزول هذه

الطريقة المصطلح عليها بطريقة الجري والتطبيق يتضح لنا أن المفهوم لا ينحصر بالمصاديق المذكورة في الروايات، ولأجل ذلك نلاحظ أن كلاً من الشيخ والآخوند لم يشكلا على الاستدلال بالآية بأجنبيتها عمّا نحن فيه بلحاظ عدم صدقها إلا على مصاديق معينة، وليس ذلك إلا لكون الروايات الذاكرة للمصاديق ليست في مقام التفسير المفهومي وليست في مقام الحصر، وعليه فنحن بحاجة إلى تفسير المفهوم..

المستفاد من كلمات أهل اللغة وعلماء التفسير أن أهل الذكر يتميزون بخصائص..

الخصوصية الأولى: أن الذكر لا يرتبط فقط بالنظر بل له دخالة بالعمل، فهناك فرق بين الذكر وبين الفكر، فالفكر مبدأ للذكر..  
الخصوصية الثانية: أن أهل الذكر يتميزون بالاستحضار الدائم..

الخصوصية الثالثة: أن هذا الاستحضار الدائم ينعكس على العمل..

وعلى هذا الأساس يقوى إشكال المصنف على الاستدلال بالآية، فإن المخبر الذي يشتمل على هذه الخصوصيات يفيد إخباره عادة للعلم..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أجاب عن الاستدلال بهذه الآية أنها ناظرة إلى حجية الفتوى لا حجية الرواية، وذلك لدخالة الحيثية فيها في قبول الجواب فالجواب الذي يُقبل يقبل من حيثية كونه من أهل الذكر وهذا لا ينطبق على الراوي والمخبر لأن في الراوي والمخبر نريد أن نتعبد بالجواب من حيثية الإخبار، فالرواية لا ربط لها بالتعبد بالجواب من الراوي بما

هو راوي، والكثير من الرواة لا يصدق عليهم أنهم من أهل الذكر..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال بعد توسعته بمناط الإشكال حيث إن مناط الإشكال هو عدم صدق العنوان المأخوذ في الآية على المخبر بما هو مخبر، فحينئذ قبل الجواب يمكن توسعة الإشكال بأن يقال: إن الآية تدل على الحجية في صورة السؤال أما في صورة الكلام الابتدائي غير المتضمن للسؤال فلا تدل على حجيته لأخذ عنوان السؤال فيها..

وفي مقام الجواب عن الشبهتين نحتاج إلى مقدمتين.. الأولى: صدق العنوان على بعض الرواة، والثانية: التعميم على الآخر من باب عدم الفصل..

ولا شك أن المقدمة الأولى صادقة فبعض الرواة من أهل الذكر كمحمد بن مسلم وزرارة وبقية الفضلاء وأوتاد الأرض كما عبر عنهم في بعض الروايات، كما أن بعض الأخبار واردة في مقام السؤال والجواب، فإذا صدق عنوان الآية على بعض الأخبار يعمم على البعض الآخر بعدم الفصل، لأن الأمة انقسمت إلى فرقتين فرقة تؤمن بحجية الخبر بلا فرق بين كون المخبر من أهل الذكر أم من غيره وبلا فرق بين إخباره في مقام السؤال وفي غيره، وبعض الأمة ينكر الحجية مطلقاً ولا شك أن هؤلاء يتفقون على نفي قول ثالث في البين، فلو جاء محمد بن مسلم الذي هو من أهل الذكر حتماً وأخبر فإن كلا الطائفتين يعملان بمقتضى قولهما فيه، ولو جاء بياع السابري أو الجمال أو غير ذلك من الرواة الذي لا يصدق عليهم أنهم من أهل الذكر فيعملون بمقتضى قولهم فيهم..

بهذا تم الكلام في آية السؤال، فالصحيح أن يجاب عليها بإنكار الملازمة..

**الآية الخامسة: آية الأذن**، وهي قوله تبارك وتعالى في سورة التوبة: (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) يظهر من المتأخرين من علماء الأصول أن موقعية هذه الآية من بين أدلة حجية الخبر كموقعية الجملة اللقبية من بين الجمل التي ادعي دلالتها على المفهوم، فكما أن الجمل اللقبية من أضعف الجمل التي قيل بالمفهوم لها كذلك هذه الآية من أضعف الآيات دلالة على حجية الخبر وربما يشعر ذلك إتيانها في آخر الآيات.. ولكن خالف في ذلك شيخنا الأستاذ وجعلها من أقوى الأدلة..

**تقريب الاستدلال هذه الآية المباركة:** بعد الالتفات إلى شأن نزولها، أن منافقاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله في كلام نُقل عنه فادعى أنه لم يقله فصدقه النبي، فبدأ المنافقون يثيرون هذا الأمر وهو أنه صلى الله عليه وآله يصدق كلما يقال له وهذا في العرف صفة ذم، فرد عليهم الباري عز وجل بقوله: (أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) فمدح الباري تبارك وتعالى نبيه بكونه يصدق المؤمنين وجعل تصديقه للمؤمنين مقترناً بإيمانه بالله تعالى، وهذا يدل على أن مقتضى الإيمان أن نأخذ بقول المؤمن وأن نصدق، والتصديق للمؤمن لا يكون إلا بترتيب الآثار وهذا مساوق لحجية قول المؤمن..

**أُعرض على هذا الاستدلال بوجهين..**

الوجه الأول: أن سياق الآية المباركة يفيد مدح المولى تبارك وتعالى لنبيه، وهذا مما لا إشكال فيه ولكن علينا أن نميز بين ما مُدح عليه فإن كان الممدوح عليه هو الأخذ بقول المؤمن والتعبد بكلامه فتنفعنا الآية، لأن التعبد بكلام المؤمن عبارة أخرى عن حجية كلامه..

أما لو كان متعلق المدح هو أن النبي صلى الله عليه وآله سريع القطع فلا ربط لها بما نحن فيه..

ولكن هنا ينبغي أن نفهم جيداً ما هو مقصود صاحب الكفاية من سريع القطع، وإلا فإن سرعة القطع بمعنى من المعاني تكون مستوجبة للذم لا للمدح..

مقصوده من سرعة القطع السرعة في التصديق الظاهري الناشيء عن حسن الخلق، فإن الحليم وصاحب الأخلاق الاجتماعية الحسنة يبرز في مقام الظاهر تصديقه لما يُقال له وهذه هي صفة القائد التي ينبغي أن تتواجد في كل متصدي ويشبه ذلك قوله صلى الله عليه وآله: (أمرنا بمداراة الناس)، وهذا كما هو معلوم لا يقتضي التعبد بكلام الغير بل هو أجنبي عنه..

الوجه الثاني: يظهر هذا الجواب بعد الالتفات إلى بعض تطبيقات هذه الآية في الروايات ونقتصر على ذكر روايتين..  
الرواية الأولى ما رواه محمد بن فضيل الذي قال له الإمام عليه السلام: يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً وقال لم أقله فصدقه وكذبهم.

الرواية الثانية ما ورد في قصة إسماعيل ابن الإمام الصادق عليه السلام حيث أعطى مالا لشخص للمتاجرة، فلامه الإمام عليه السلام على فعله لكونه شارباً للخمر، فقال إسماعيل إنما هذا شيء يقال، فالإمام عليه السلام أمره بتصديق ما يقوله المؤمنون واستشهد لذلك بهذه الآية المباركة..

بعد الالتفات إلى هاتين الروايتين يتضح لنا أنه ليس المقصود من التصديق ترتيب جميع الآثار وهذا ما سوف يأتي الحديث عنه..

### درس ٣٣٩:

ص ٣٠١، قوله رحمه الله: (وثانياً: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم..)

كان الكلام في الجواب الثاني على الاستدلال بآية الأذن، وحاصل الجواب:

أن الآية المباركة تدل على معنى لا يتطابق مع المدعى في المقام، حيث إن المدعى للأصولي القائل بحجية الخبر هو ثبوت تمام الآثار على مضمون الخبر كما لو كان مقطوعاً، بينما الآية المباركة لا تدل على ترتيب تمام الآثار سواء ذلك بلحاظ مضمونها وشأن نزولها أم بلحاظ الاستشهاد بها في كلمات المعصومين عليهم السلام..

أما باللحاظ الأول: فشأن النزول كما بُين في محله نرى أن النبي صلى الله عليه وآله لم يرتب تمام الآثار على قول النمام لأن الآثار المترتبة على قوله على طائفتين..

الأولى: الآثار التي تنفع النمام كأن لا يكذب أمام الملاء العام..

الثانية: الآثار التي تضر المخبر عنه..

ونلاحظ أن النبي صلى الله عليه وآله رتب الطائفة الأولى من الآثار بأن صدق النمام في مرحلة الظاهر ولم يفضحه ولكنه لم يرتب الآثار على من نم عليه النمام، فلو كانت الآية ناظرة إلى حجية الخبر لما كان هناك وجه للتفريق بين أثر وآخر..

أما اللحاظ الثاني -استشهاد المعصومين عليهم السلام بها:-  
فيظهر ذلك من التأمل بخبرين:

الأول: خبر محمد بن فضيل الذي أمره الإمام عليه السلام بتكذيب سمعه وبصره علي أخيه وإن شهد عنده خمسون قسامة، فإن هذا الاستشهاد بالآية في هذا المورد يدل على ما ذكرناه، بل يوجد قرينة في داخل هذه الرواية وهي تكذيب الخمسين، فإن الآية لو كانت ناظرة إلى حجية الخبر فلا يعقل تقديم خبر الواحد على الخبر المتواتر، وإنما هي ناظر إلى قبول قول أخيك فيما ينفعه وعدم قبول قول الخمسين فيما يضره وهذا هو المراد من التكذيب..

الثاني: وهو الوارد في قصة إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام حيث أعطى مالاً لتاجر فخانه فلامه الإمام عليه السلام على فعله فعمل إسماعيل ذلك بأنه لم يثبت أنه شارب للخمر لأن هذا شيء قاله الناس، فأمره الإمام بتصديق المؤمنين مستشهداً بالآية المباركة..

فإن المقصود في المقام ليس هو ترتيب جميع الآثار على كلام المؤمنين من إقامة الحد عليه وتفسيره وما شاكل ذلك، وإنما قبول الأثر الذي لا يضر ذلك المتهم بأن لا أعطيه مالي..  
هذا تمام الكلام في مناقشة الاستدلال بالآية، وبهذا يتم الكلام في دلالة الكتاب..

**الفصل السابع: في الأخبار التي استدلت بها على حجية الخبر.**  
 الفصل الآخر يتعرض للاستدلال بالأخبار، ولا نريد أن نطيل في البحث فإن الأخبار التي استدلت بها على حجية الخبر على طوائف..

**الطائفة الأولى:** ما دلت على عرض الخبر على كتاب الله في مقام التعارض.

وجه دلالتها: أن عرض الخبر في مقام التعارض الذي هو في رتبة المانع يعني أنه قد فرغ عن مرحلة المقتضي، فالخبر له اقتضاء الحجية لكن لكونه معارضاً ولوجود المانع نعرضه على الكتاب، فيدل ذلك ضمناً على حجية الخبر لولا المانع..

**الطائفة الثانية:** ما أرجع السائل إلى رواية معينين، كقوله: (يونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟، قال: نعم)، وكقوله: (العمرى وابنه ثقتان) ما شاكل ذلك.. إلى غير ذلك من الطوائف..

والملاحظ أن كل طائفة لو أخذناها على حدة ليست متواترة بأي نوع من أنواع التواتر الثلاث لقلتها في حد ذاتها، ولكن لو أخذنا مجموع الأخبار والطوائف فإنه وإن كان دعوى تواترها لفظياً بل ومعنوياً له مجال للمنع ولكن دعوى التواتر الإجمالي قريية، وفي التواتر الإجمالي نقصر على الأخص مضموناً..

فهل ينفعنا ذلك في الاستدلال أم لا؟  
 تقريب البحث:

لنفترض أن طائفة من الطوائف تدل على حجية مطلق الخبر، وطائفة من الطوائف تدل على حجية مطلق خبر الثقة، وطائفة ثالثة تدل على حجية خبر العدل الإمامي، ورابعة تدل على حجية خبر العدل الإمامي الضابط، فالتواتر المعنوي يقتضي حجية خبر العدل الإمامي الضابط لدخوله في جميع الطوائف.. ولا يمكن التعدي عنه إلى غيره إلا لو فرضنا أن واحدة من الطوائف الثلاث الأولى كان راويها العدل الإمامي الضابط، فلنفترض أنه في الطائفة الثانية الدالة على حجية مطلق خبر الثقة كان راويها العدل الإمامي الضابط فحينئذ التواتر المعنوي بدلنا على حجية خبر العدل الإمامي الضابط، وبما أن هذه الصفة صدق على مخبر الطائفة الثانية فلا بد أن نصدقه في قوله: إن مطلق خبر الثقة حجة..

### الفصل الثامن: الإجماع على حجية الخبر.

الصف الثالث من الأدلة التمسك بالإجماع، ويمكن تقريب الإجماع بوجوه ثلاثة:

**الوجه الأول: الإجماع القولی، وهو الإجماع المصطلح وذلك بتقريبين..**

تارة بتقريب الإجماع المحصل، وأخرى بتقريب الإجماع المنقول..

**التقريب الأول: المحصل** فيحصل من تتبع كلمات الأصحاب في الحجة من زماننا إلى زمن شيخ الطائفة، فعندما يرى الفقيه المتتبع هذا التراكم الكمي الهائل على حجية الخبر يجزم على طريقة المتأخرين بالإجماع الحدسي أن المعصوم عليه السلام راضٍ بذلك..

### التقريب الثاني: أن نأخذ بالإجماعات المنقولة.

لا يقال إن حجية الإجماع المنقول متوقفة على حجية الخبر وعموم أدلة الحجية للإخبار عن حس وللإخبار عن حدس فيدور، إذ يتوقف دليلية الدليل على حجيته وحجيته تتوقف على حجية الخبر والمفروض أن حجية الخبر تتوقف على دليلية الدليل..

قلت: لا نريد أن نستدل بالإجماع المنقول بخبر الواحد ليلزم الدور، بل المحصل والمتتبع لنقولات الإجماع يطمئن بصحتها لكثرتها، فإن لم تكن متواترة فلا أقل من إفادتها للاطمئنان..

يناقش المصنف هذا الوجه من الإجماع بكلا تقريبيه: أنه لاختلاف آراء القائلين بالحجية لا نستطيع أن نجزم برضا المعصوم، فالبعض يقول بحجية الخبر الذي نطمئن بصدوره والبعض يقول بحجية خبر العادل فقط والبعض يشترط الضبط والبعض يشترط السماع دون الوجادة.. وهكذا على اختلافهم في دائرة سعة الخبر الحجة وضيقه، فمع هذا الاختلاف الكبير كيف نطمئن برضا المعصوم عليه السلام!؟

إن قلت: لماذا لا نقل كما قلنا في الأخبار نأخذ بالأخص مضموناً، وحينئذ إذا كان من نقلة الإجماع أو المجمعين من يصدق عليه العنوان الأخص وكان يدعي العنوان الأعم فنعمم عليه..

قلت: الإجماع لما كان دليلاً لبياً يقتصر فيه على القدر المتيقن، وما هو أخص مضموناً فيما نحن فيه وإن كان هو القدر المتيقن لكن ما هو أعم به نشك في ثبوته بالإجماع فلا يمكن أن نتمسك بالدليل اللبي..

في آخر البحث يقول المصنف: إن الإجماع على تقدير ثبوته  
ينفعنا في رد مقولة السيد المرتضى وهي السلب الكلي..

درس ٣٤٠:

ص ٣٠٢، قوله رحمه الله: (ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً  
-بل كافة المسلمين- على العمل بخبر الواحد..)  
**الوجه الثاني:** من وجوه التمسك بالإجماع يرجع إلى ما  
يصطّح عليه بسيرة المتشريعة..

وتقريب ذلك أن العلماء بل وكافة المسلمين والمتدينين في تلقي  
أحكامهم الشرعية من الشارع المقدس يعتمدون على خبر  
الواحد، وثبوت ذلك لا يحتاج إلى إقامة برهان بل خير شاهد  
على ذلك الوجدان، ويظهر لنا ذلك جلياً بتتبع الروايات  
والنقولات التاريخية، هذا من جهة..

ومن جهة أخرى فإن عمل المتشريعة بخواصهم وعوامهم  
وإصرارهم على شيء يكشف عن أنهم تلقوا ذلك من سيدهم  
ومن الشارع فيكفي ذلك لإثبات حجية مثل هذه السيرة  
والاعتماد عليها..

يناقش المصنف هذا التقرير بوجهين:

الوجه الأول: وهو نظير ما تقدم في مناقشة الإجماع القولية،  
وحاصله:

نحن وإن كنا نسلم الصغرى وهي أن المتشريعة خواصهم  
وعوامهم يعملون بخبر الواحد إلا أن العمل والسيرة والفعل  
من الأدلة الصامتة التي لا يعرف وجهها، فربما بعض العلماء  
يعملون بالخبر لا اعتقادهم بإفادته الظن، ورُبَّ عامل به لا اعتقاده

لإفادته للوثوق، ورُبَّ ثالث يعمل به بشروط، وهكذا..،  
فلصمت الدليل وعدم نطقه لا نعرف الوجه في عملهم..  
نعم لو قام عملهم على الإطلاق بأن نراهم يعملوا بخبر الواحد  
في كل الحالات المحتملة لصح الاستدلال، ولكن دون إثبات  
ذلك خرط القتاد..

الوجه الثاني: أن صاحب التقرير المتقدم قرر الإجماع على  
أساس إدراجه في سيرة المتشرعة كما بينا، وهنا ينبغي  
الالتفات إلى نوعين من أعمال المتشرعة..

النوع الأول: ذلك العمل الذي يكون خاصاً بالمسلمين بما هم  
مسلمون كالمسح على الرأس قبل الصلاة، فإن هذا الفعل نشأ  
من إسلامهم لا من إنسانيتهم..

النوع الثاني: الأفعال التي تكون مشتركة بين المسلك وغيره  
كالأخذ بظواهر الكلام فإنه لا يختص بالمسلم بما هو مسلم..  
في النوع الأول يكفي اختصاص العمل بالمسلم بما هو مسلم  
لتحقق صغرى سيرة المتشرعة، فيقال حينئذ أن تطابق عملهم  
على هذا الأمر كاشف عن تلقي ذلك من سيدهم..

أما في النوع الثاني فلا نستكشف التلقي من السيد إلا إذا قامت  
قرينة على خروجهم عند العمل عن الدائرة الأوسع وهي دائرة  
الإنسان بما هو إنسان، وحينئذ تكون تلك القرينة هي الدليل  
حتى لو شكنا بالسيرة، ولولا تلك القرينة لما ثبتت سيرة  
المتشرعة لأنه يكون عملهم حينئذ من باب سجيبتهم العقلانية  
والإنسانية..

وفيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل فإن الأخذ بكلام الثقة ليس  
من مختصات عمل المسلمين بما هم مسلمون ولا قرينة في  
البين تظهر أنهم شاركوا سائر العقلاء بالفعل من منطلق  
إسلامهم، وعليه فالمقام ليس مقاماً لسيرة المتشرعة..

**الوجه الثالث: التمسك بسيرة العقلاء، وتقريبها في ضمن مقدمتين:**

المقدمة الأولى - وهي بمثابة الصغرى -: أن العقلاء في أي مجتمع كانوا يعملون بأخبار الثقات وهذه واضحة بالوجدان..  
المقدمة الثانية - وهي بمثابة الكبرى -: أن سكوت الشارع وعدم ردعه يكشف عن رضاه وإلا لكان مخلاً بغرضه..

لا إشكال في أصل الصغرى وإنما الكلام في الكبرى حيث ادعي وجود الرادع إذ يكفي في الرادع عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن، فكما أنه لو فرضنا لا يوجد دليل خاص يردع عن القياس لكنا قلنا بعدم حجيته من باب الدليل العام إذ لا يشترط في الرادع أن يكون خاصاً بل يكفي انطباقه على المورد بعمومه أو إطلاقه..

أجاب الماتن رحمة الله عليه عن هذه المناقشة بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن الآيات الرادعة عن العمل بالظن ليس النهي فيها مولوياً ناشئاً عن حزازة في ذات الفعل وهو مطلق العمل بالظن، بل النهي فيها محمول على الإرشاد والمرشد إليه هو أن الظن لا يكفي في أصول الاعتقاد كما يشهد لذلك قوله تعالى: (إن يتبعون إلا الظن) الذي نشأ من كونهم قد ألفوا آبائهم على ملة، فعندما جاءت آيات النهي عن الظن ترشدهم إلى أن هذا الظن المستفاد من تقليد الآباء لا ينفع في أصول الاعتقاد فالآيات حينئذ تكون أجنبية عما نحن فيه..

الوجه الثاني: تقدم بشكل مفصل عندما ناقشنا استدلال السيد المرتضى بالآيات لإثبات عدم حجية الخبر ويمكن اشتراك الجواب بينهما بأن نحمل القدر المتيقن منها على الظن غير المعتمد أو لا أقل من انصرافها إلى الظن غير المعتمد، وهذا شرحناه فيما تقدم بما لا مزيد عليه لكيلا يرد ما سجل في الحواشي على المصنف فراجع..

الوجه الثالث: أن رادعية الآيات لا تصح إلا على وجه دوري، تقريب ذلك:

أولاً: نحن بحاجة إلى بيان نوعية هذا الإشكال من الناحية الفنية، حاصله:

أن الدليل الرادع بمثابة المانع عن مقتضي دليل آخر، وكل مانع لكي يكون مانعاً لا بد من تمامية اقتضائه في حد ذاته ضرورة أن التمانع إنما يكون بين المقتضيات، وتمامية المقتضي في كل دليل لا يكون مع ترتب تالٍ فاسد عليه، فإذا كانت رادعية الآيات دورية فهذا يعني أن مقتضي المانع غير تام فلا يكون مانعاً..

ثانياً: تقريب الدور، حاصله:

أن رادعية الآيات تتوقف على ثبوت المقتضي للشمول للسيرة، ومقتضي الشمول أحد أمرين إما العموم وإما الإطلاق، وثبوت العموم والإطلاق موقوف على عدم مخصصية أو مقيدية السيرة، وعدم المخصصية والمقيدية موقوف على الرادعية، فتوقفت رادعية الآيات على رادعية الآيات..

إن قلت: حاصل المناقشة في هذا الوجه الثالث ترجع إلى إشكال نقضي، حاصله: أن إشكال الدور لا يختص برادعية الآيات بل يجري في اعتبار الخبر بالسيره، تقريبه: أن حجية السيرة لإثبات اعتبار الخبر تتوقف على عدم الرادع ضرورة توقف تأثير المقتضي على عدم المانع، وعدم مردوعية السيرة يتوقف على عدم تمامية المقتضي في الآيات -الذي هو العموم أو الإطلاق-، وعدم ثبوت المقتضي في الآيات يتوقف على مخصصة السيرة للآيات، ومخصصة السيرة للآيات متوقف على عدم مردوعية السيرة، فتوقفت عدم مردوعية السيرة بالآيات على نفسها، وهذا ما يسمى بالدور المتعكس..

فإذا كان الدور من الجهتين فما يُجاب به عن الجهة الثانية يجاب به عن الجهة الأولى..

### درس ٣٤١:

٣٠٣، قوله رحمه الله: (فإنه يقال: إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها..)

خلاصة ما تقدم: أن الكلام في الاستدلال بالسيره على حجية الخبر، ولما كان تمامية الاستدلال يتوقف على عدم وجود رادع عن السيرة واجه الاستدلال بالسيره إشكالية رادعية الآيات، وأجاب عنها المصنف بوجوه كان عمدتها أن رادعية الآيات لا تكون إلا على وجه دوري، ثم أشكل على نفسه بأن مخصصة السيرة للآيات أيضاً لا تكون إلا على وجه دوري ومرجع هذا الإشكال إلى إشكال نقضي..

في مقام الجواب عن هذا الإشكال النقضي وعن الدور المعاكس ذكر المصنف كلاماً اختلف في شرحه، فجماعة

يشرحونه بطريقة ترجع إلى أن المصنف يرفع إشكال الدور المعاكس، وجماعة يشرحونه بمعنى يرجع إلى تسليم المصنف بالدور المعاكس..

أما بناء على الشرح الأول فحاصل الكلام: أن الدور الثاني لا نسلمه باعتبار أن حجية الخبر بالسيارة لا تتوقف على ثبوت عدم الرادع بل على عدم ثبوت الرادع، تقريبيه: أن الدور الثاني كان مركباً من المقدمات التالية: المقدمة الأولى: أن حجية الخبر بالسيارة يتوقف على عدم الردع.

المقدمة الثانية: أن عدم رادعية الآيات تتوقف على تخصيص السيارة للآيات، إذ لو لم تكن مخصصة لها لثم اقتضاءها وردعت..

المقدمة الثالثة: أن تخصيص السيارة للآيات يتوقف على عدم رادعية الآيات، لأن الخاص لا يكون مخصصاً إلا إذا كان حجة ومع الرادعية تسقط حجية السيارة..

وقد فرضنا في المقدمة الأولى أن حجية السيارة متوقفة على عدم الرادعية، فإذا توقفت مخصصيتها للآيات على عدم الرادعية فحينئذ يتوقف الشيء على نفسه..

إذا كان هذا هو الإشكال فنرجع إلى المقدمة الأولى فنقول: إن عدم الردع المتوقف عليه حجية السيارة تارة يراد منه عدم ثبوت الردع وأخرى يراد منه عدم الردع واقعاً، فإن أريد الثاني فالدور ثابت، وإن أريد الأول فالدور ليس بثابت..

وذلك لأن حجية السيارة إذا توقفت على عدم ثبوت رادعية الآيات فمن الجهة الأخرى الموقوف على عدم حجية السيارة هو رادعية الآيات واقعاً، فالموقوف غير الموقوف عليه..

هذا بيان تفسير كلام المصنف بناء على رفعه لإشكال الدور..

وأما تفسير بيانه بناء على التسليم، فحاصل ما يمكن أن يقال في تقريبه: إنه إذا كان الدور متعكساً فيسقط الاستدلال بالآيات على الرادعية كما يسقط الاستدلال بالسيرة، وبعد سقوط الاستدلال بالآيات نشك في وجود رادع فيثبت لنا حينئذ الصغرى أعني وجود بناء عقلائي قائم على العمل بأخبار الثقات وهذا البناء العقلائي مشكوك المردوعية، فلا بد حينئذ من تنقيح الكبرى..

هل الكبرى في السير العقلانية عبارة عن عدم إحراز الرادع أم هي عبارة عن إحراز عدم الرادع؟  
إن كانت الكبرى عبارة عن الأول أعني عدم إحراز الرادع فعند الشك في رادعية الآيات تكون الكبرى محرزة، لأن من يشك يصدق عليه أنه لم يحرز الرادع، وإن كانت الكبرى راجعة إلى الثاني فلا يتم الاستدلال..

وعليه فالبحث ينبغي أن ينصب على تحقيق الكبرى والصحيح في المقام هو الأول، وذلك لأن عدم الردع بأي معنى من المعنيين فسر ليس هو المقصود الأصلي لأن المقصود الأصلي هو إمضاء الشارع ورضاه والإمضاء والرضا عبارة أخرى عن جعل المماثل لما قامت عليه السيرة، فإذا قامت السيرة على حجية الخبر فمعنى إمضاءها أن الشارع جعل حجية للخبر مماثلة لما هي عند العقلاء، وبما أن الحديث عن الاستكشاف للرضا فالذي يكشف عن الرضا ليس هو مجرد الوجود الواقعي للشيء لأن الوجود الواقعي مع قطع النظر عن إحرازه لا يكشف عن شيء، فإذا ألغينا أن يكون المناط على عدم الوجود الواقعي للردع..

وحينئذ إذا كانت السيرة مستفحلة والاستفادة مما قامت عليه له مجال واسع في الشريعة فلا بد أن يتكرر الردع بحيث يصل

إلينا، ففي صورة الشك في وجود رادع مع انتشار السيرة على أمر لو لم يكن مشروعاً لضر في الشريعة مع كل ذلك نستكشف من عدم إحراز الرادع إمضاء الشارع، وعليه فيكفي في تحقق الكبرى عدم ثبوت الرادع لا ثبوت عدم الرادع، هذا من جهة.. ومن جهة أخرى لما كان عدم الرادع من الأمور العدمية فإن إحراز العدم في غاية الإشكال فلا بد أن يتم إحرازه بأصالة عدم صدور الرادع، ونفس التتميم بالأصل المزبور كاشف عن وجود الشك، وإلا لما جرى الأصل الذي مرجعه إلى الاستصحاب..

فبهذا البيان ثبت أن الكبرى في السير يكفي في تحققها عدم ثبوت الرادع، وحينئذ مع وجود الدور المتعاكس نشك في ثبوت الرادع فيصدق أنه لم يحرز ثبوته فتحقق الكبرى ويتم الاستدلال بالسيرة..

هذا هو شرح التقريب الثاني لكلام المصنف..

حاصل الدليل المشار إليه في المتن لتتقيد أن الكبرى يكفي في تحققها عدم ثبوت الردع يرجع إلى الاستعانة بالسيرة المستمرة في باب الإطاعة والمعصية، فمثلاً لو كان الموالي في زمن مولى معين قد قامت سيرتهم على أخذ العبيد بظواهر كلام مواليتهم، فعندما جاء المولى الجديد احتملنا أن يكون قد ردع عن تلك السيرة الثابتة وجاء عبد لهذا الاحتمال ترك أحكام هذا المولى الظاهرة من خطابه فإن العقلاء يلومونه ولو عاقبه مولاه والحال هذه لكان بنظرهم مستحقاً وهذا يكشف عن أن الكبرى في السير العقلانية ليس ثبوت عدم الرادع بل عدم ثبوت الرادع..

(فافهم وتأمل) هذا التأمل سوف نشرحه لك في الاستصحاب..

## الفصل التاسع: في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خبر الواحد.

إلى الآن يكون قد تم الكلام في الاستدلال بالإجماع والكتاب والسنة لإثبات حجية الخبر، وصل الكلام إلى الاستدلال بالعقل، والأدلة العقلية يمكن تصنيفها إلى نوعين: النوع الأول: الأدلة العقلية التي على تقدير تماميتها تثبت حجية الخبر بما هو خبر أو تثبت شيئاً ملازماً لحجية الخبر بما هو خبر..

النوع الثاني: على تقدير تماميتها تثبت الأخذ بالخبر ليس بما هو خبر بل لاندراجه تحت مطلق الظن من قبيل دليل الانسداد..

كلامنا فعلاً في النوع الأول..

استدل على ذلك بوجوه عقلية متعددة..

ص ٣٠٤، قوله رحمه الله: (أحدها: إنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام..)

### الوجه الأول:

يتضح بتوضيح نقاط:

**النقطة الأولى:** أن كل إنسان يعتقد ببعثة النبي صلى الله عليه وآله وبوجود شريعة له بمجرد وعيه بذلك يحصل له علم إجمالي بوجود أحكام إلزامية في الشريعة، ولنسمي هذا العلم بالعلم الإجمالي الكبير..

## درس ٣٤٢:

**النقطة الثانية:** أنه بعد أن يلتفت المكلف الذي له حظ من المعرفة والعلم إلى وجود أمارات يمكن أن يكون الشارع قد اتخذها طرقاً لإثبات حكمه، ومقصودنا من هذا الأمارات الأعم من الأخبار وسائر الطرق كالإجماعات المنقولة وما يدخل تحت الشهرة وغير ذلك من الأمارات المبحوث عنها في علم الأصول، بعد الالتفات إلى ذلك يحصل له علم إجمالي بأن جملة من هذه الطرق والأمارات مصيبة لحكم الله الواقعي، إذ لا يعقل أن تكون هذه الأمارات الكثيرة جداً والتي أتعب العلماء أنفسهم في تنقيحها أن تكون بأجمعها كاذبة.. ولنسمي هذا العلم بالعلم الإجمالي المتوسط..

**النقطة الثالثة:** أن المتتبع للأخبار خصوصاً في الكتب المعتبرة عندنا مع قطع النظر عن سائر الأمارات الأخرى يحصل له قطع إجمالي بأن بعض هذه الأخبار مصيب للواقع، خصوصاً بعد الالتفات إلى تلك القرائن التي ذكرها الحر العاملي في خاتمة كتاب وسائل الشيعة..

**النقطة الرابعة:** أنه إذا كان لدينا علم إجمالي واسع الدائرة وفي قبالة علم إجمالي أضيق منه دائرة، فلكي ينحل العلم الإجمالي الأوسع يُشترط شرطان:

الأول: أن تكون أطراف الأضيق بأجمعها داخلة في أطراف الأوسع.

الثاني: ألا يزيد المعلوم بالإجمال في الأوسع على المعلوم بالإجمال في الأضيق.

إذا تحقق هذان الشرطان ينحل العلم الإجمالي الكبير إلى الصغير مع شك بدوي في الزائد..

**النقطة الخامسة:** أنه بناء على ذلك يكون العلم الإجمالي المتوسط موجباً لانحلال العلم الإجمالي الكبير لتوفر الشرطين، فإن الأمارات بما فيها أخبار الآحاد وغيرها لكثرتها تستوعب غالب الشبهات وتكون الأحكام الواقعية في ضمنها، فيتحقق الشرطان، فيتجزر العلم المتوسط والزائد عليه يصبح الشك فيه بدوياً..

وهذا بعينه يجري في الصغير بالنسبة إلى المتوسط فينحل المتوسط في الصغير، وبما أن الصغير يختص بدائرة الأخبار فهو الذي يرتبط ببحثنا..

**النقطة السادسة:** أن الأخبار التي في دائرة الشبهة على نحوين -الأخبار التي يمكن أن يستتبط منها حكم شرعي-..  
النحو الأول: الأخبار المثبتة للتكليف الإلزامي.  
النحو الثاني: الأخبار النافية للتكليف الإلزامي.

**النقطة السابعة:** أنه بناء على ما تقدم تكون النتيجة النهائية كالتالي:

أنه في مورد الأخبار الدالة على الإلزام يجب العمل بها وذلك لمنجزية العلم الإجمالي، أما الأخبار النافية فيجوز العمل بها لا أنه يجب لأن العلم الإجمالي ينجز في مورد التكليف الإلزامي لا في مورد نفي التكليف الإلزامي//  
لكن جواز العمل بها مشروط بشرط وهو: ألا يكون في مورد الحكم المنفي أصل يثبت التكليف، والأصل المثبت للتكليف إما هو الاستصحاب، وإما هو أصالة الاشتغال..

مثال الثاني أن يرد خبر في مورد الشك في المكلف به ويكون مؤداه نفي التكليف فإن هذا الخبر لا يجوز العمل به لأن الشك في المكلف به مجرى لقاعدة الاشتغال..

ومثال الأول أن يرد خبر ينفي الوجود عن صلاة الجمعة فلا يصح العمل بهذا الخبر لقيام الاستصحاب على وجوبها..

لكن في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي إشكال واختلاف، فذهب البعض إلى العدم معللاً ذلك بأنه في أطراف العلم الإجمالي يتناقض صدر أدلة الاستصحاب مع ذيلها، ففي مورد صلاة الجمعة بمقتضى الصدر أن يجري الاستصحاب وهو قولنا: (لا تنقض اليقين بالشك) فكنت على يقين من وجوبها الآن أشك استصحاب، ولكنه بمقتضى الذي لا يجري الاستصحاب وهو قوله: (انقضه بيقين آخر) فإن العلم الإجمالي يقين آخر، فالتهافت بين مقتضى الصدر ومقتضى الذيل لا يجري الاستصحاب..

فلو صح هذا الكلام فينحصر الأمر بالاشتغال فهو المانع الوحيد عن جواز التمسك بالخبر النافي، أما إذا لم يتم هذا الكلام فيكون عندنا أحد مانعين إما الاستصحاب وإما أصالة الاشتغال ويأتي إن شاء الله تحقيقه..

هذا تمام الكلام في إثبات حجية الخبر، وهو دليل عقلي لأنه يبتني على منجزية العلم الإجمالي..

**الشيخ الأعظم اعترض على هذا الوجه** بأمور تعرض الماتن لبعضها ولم يتعرض للبعض الآخر، وبعض ما تعرض له مقبول عنده وبعضه غير مقبول..

أما غير المقبول فالإشكال على هذا الوجه بأنه لو تم لوجب علينا أن نحتاط ليس في الأخبار فقط بل في كل الإمارات

والطرق الظنية، وقد صار جوابه واضحاً أن هذا صحيح لولا الانحلال..

أما ما قبله الماتن رحمة الله عليه، فحاصله: أن هذا الوجه على تقدير تماميته لا يثبت المدعى إذ أن المدعى حجية الخبر، والعلم الإجمالي غاية ما أثبتته لزوم الاحتياط، وفرق كبير بين العمل بالخبر لكونه حجة وبين العمل به بمقتضى الاحتياط.. الفرق بينهما مفهوماً وأثراً، أما مفهوماً فواضح فالحجية شيء والاحتياط شيء آخر، أما أثراً فلأن الخبر على تقدير حجيته يمكن أن يخصص عاماً ويقيد مطلقاً ويعارض حجة أخرى وغير ذلك من الآثار المترتبة على الحجية.. أما لو كان العمل بالخبر من باب الاحتياط فإنه لا يمكن بواسطة العلم الإجمالي أن نرفع اليد عن عموم عام وإطلاق مطلق.. بهذا تم الكلام في الوجه الأول من الوجوه العقلية..

جواباً على سؤال<sup>36</sup>: الفرق بين تصوير الشيخ الأعظم وتصوير الأخوند بالنسبة للوجه الأول من الوجوه العقلية. هو أن الشيخ صور هذا الوجه بطريقة أن العلم الإجمالي يقتضي لزوم العمل بتمام الأخبار، فلذا اعترض عليه بأن من الأخبار ما هو مثبت للتكليف ومنها ما هو نافي للتكليف كالأخبار الدالة على حكم ترخيصي، فلو سلمنا الوجه المتقدم فغاية ما يدل عليه هو لزوم العمل بالأخبار المثبتة أما الأخبار النافية والترخيصية فلا معنى للزوم العمل بها لأن العلم الإجمالي يختص تنجيذه بصورة العلم بالإلزام، أما في صورة العلم بالترخيص إجمالاً فلا معنى لوجوب الاحتياط إذ أن العلم

36 استدرارك ذكره في بداية الدرس الآتي ولكن وضعته هنا لمناسبته

التفصيلي بالترخيص لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية فضلاً عن العلم الإجمالي.. هذا كان إشكال الشيخ..  
بينما الأخوند صور الوجه بطريقة لا يرد هذا الإشكال، بأن ذكر أن مقتضى العلم الإجمالي في الأخبار الدالة على حكم إلزامي هو وجوب العمل وأما في الأخبار الدالة على حكم ترخيصي فهو جواز العمل، لا وجوب العمل لكي نعترض بأن العلم التفصيلي لا يجب فيه العمل فضلاً عن الإجمالي..  
والوجه في جواز العمل بالأخبار النافية حينئذ هو أن العلم الإجمالي لما كان لا يوجب العمل ولا يمنع فالذي يثبت هو جواز العمل..

### الوجه الثاني:

ما ذكره صاحب الوافية الفاضل التوني رحمة الله عليه، ويمكن توضيحه في نقاط..

**النقطة الأولى:** أننا نقطع بوجود شريعة. (يعني وجود أحكام)

**النقطة الثانية:** أنا نقطع أن الشريعة باقية.

**النقطة الثالثة:** أننا نقطع تفصيلاً بكليات هذه الشريعة الباقية، فنعلم بوجوب الصلاة وبوجوب الصوم وبحرمة الغصب..  
يعني ضروريات الدين..

**النقطة الرابعة:** أن القول بثبوت أحكام كلية مع القول بعدم حجية الأخبار يؤدي إلى عدم استمرار الشريعة، لأن كليات الأحكام نعلم إجمالاً وجود أجزاء لها وشرائط وموانع وهذه

الأجزاء والشرائط والموانع بينت في الأخبار، فلو لم يكن الخبر حجة لكان معنى ذلك أن نؤمن عملاً بعدم استمرار الشريعة، ومن يناقش في ذلك فهو مكابر جاحد باللسان مؤمن بالجنان..

ينتج ذلك: أن الأخبار في دائرة الكتب الأربعة مثلاً التي عمل بها المشهور حجة..

### تعرض المصنف لذكر إشكالات ثلاثة على هذا البيان:

الإشكال الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه وهو أن تلك المقدمات التي ذكرناها للفاضل التوني لا تنتج حجية الخبر في خصوص الأخبار المشتملة على الوصفين، كونها في الكتب المعتمدة للشريعة، وكونها مما لم يعرض عنها المشهور، لأن العلم الإجمالي بوجود أجزاء وشرائط لا ينحص بهذه الأخبار..  
بقية البحث تأتي..

### درس ٣٤٣:

ص ٣٠٦، قوله رحمه الله: (قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار..)  
كان الكلام في دليل صاحب الوافية رحمة الله عليه وتقدم الاعتراض الأول للشيخ الأعظم عليه، والذي كان حاصله إلى أن العلم الإجمالي بوجود أجزاء وشرائط لا يقتضي خصوص الاحتياط في ضمن الأخبار المتصفة بالصفتين المتقدمتين - (في الكتب المعتمدة عند الشيعة، وأن لا يكون معرض عنها عند المشهور) فدائرة الاحتياط لا تشمل أخبار السنة أو أخبار الشيعة التي لا تتصف بهاتين الصفتين - وذلك لسعة دائرة العلم

الإجمالي، فإننا نعلم إجمالاً بوجود أجزاء وشرائط في ضمن كل الأخبار، وحينئذ فإما أن نقول بوجود الاحتياط والعمل بها بأجمعها وإما أن نقول إذا تعذر الاحتياط نعمل بالخبر الذي يظن صدوره وإن كان غير متصف بالوصفين..

هذا الإشكال صار جوابه واضحاً مما تقدم فإن العلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي الصغير، اللهم إلا إذا اختل أحد شرطي الانحلال..

أما الشرط الأول فلا مجال لدعوى اختلاله لأن الصغير موجود في ضمن الكبير، وأما الشرط الثاني فلاختلاله مجال كما لو كانت الأجزاء والشرائط المعلومة في ضمن الكبير أكثر من المعلومة في ضمن الصغير، مثلاً أعلم في قطيعي يوجد شاتان محرمتان وفي أغنام البلد أعلم بوجود أربعة فالمعلوم بالإجمال بالكبير أكثر من المعلوم بالإجمال في الصغير، حينئذ يختل الشرط الثاني..

لنفترض أنه في الأخبار المتوفرة على هاتين الصفتين نقطع أن أجزاء وشرائط الصلاة عشرة لأنه في ضمن أخبار العلم الإجمالي الصغير لا يوجد ذكر لجلسة الاستراحة مثلاً، بينما في الكبير يوجد أجزاء وشرائط أخرى مذكورة نقطع بصدق شيء من هذا الزائد، فحينئذ لا يتحقق الانحلال لاختلال الشرط الثاني، لكن الكلام في إثبات هذا الشيء..

الإشكال الثاني: للشيخ الأعظم رحمة الله حاصله: أن هذا العلم الإجمالي يقتضي وجوب العمل في الأخبار المثبتة للأجزاء والشرائط دون الأخبار النافية للأجزاء والشرائط، وهذا نظير الإشكال المتقدم..

والجواب بإمكان تصوير العلم من أول الأمر بحيث بين يدور بين وجوب العمل في المثبت وجواز العمل في النافي..

الإشكال الثالث: وهو ما يتبناه الماتن رحمة الله عليه وهو عين الإشكال الذي تبناه في الوجه الأول..  
أن هناك آثاراً تترتب على قول الأصولي بحجية الخبر منها تخصيص عموم وتقييد إطلاق وترجيح دليل وهذه الآثار لا تترتب من خلال هذا العلم الإجمالي المدعى، فلو فرضنا أنه يوجد إطلاق قرآني أو لخبر متواتر يدل على نفي جلسة الاستراحة في كل صلاة وورد خبر ظني يثبت وجوبها في صلاة الجمعة، فعلى القول بحجية خبر الواحد بالأدلة الخاصة المتقدمة نستطيع أن نخصص هذا العموم بخبر الواحد، وأما على القول بوجوب العمل اقتضاءً للعلم الإجمالي فلا وجه لتخصيص الخبر للإطلاق المذكور لأن العلم الإجمالي لم يثبت حجية الخبر لنقدم الحجية الأظهر على الحجية الأضعف ظهوراً..

هذا تمام الكلام في مناقشة الوجه الثاني..

### الوجه الثالث

من الوجوه العقلية ما تمسك به الشيخ محمد تقي رحمة الله عليه في هداية المسترشدين، وحاصله في ضمن مقدمات..

المقدمة الأولى: أن كل ملتزم بالشريعة يقطع بأنه مكلف بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، ويكفيها في تحصيل هذه المقدمة حديث الثقلين المتواتر..

**المقدمة الثانية:** أن الامتثال له مراتب لا يُصار إلى المرتبة الدنيا إلا بعد تعذر المرتبة العليا، وهذا ضروري الثبوت.. فهذه المقدمة الثانية مركبة من صغرى وكبرى، الصغرى أن الامتثال ذو مراتب وهذا واضح إذ عندنا امتثال يقيني وامتثال ظني وامتثال احتمالي..

والكبرى أنه لا يُصار إلى المرتبة الدنيا إلا بعد تعذر المرتبة العليا فمن كان متمكناً من الامتثال اليقيني لا يجوز له الامتثال الظني وهو واضح بالبداهة، الآن أنت متمكن من معرفة القبلة بسهولة فلا يقال لك صل إلى الجهة التي تظن أنها القبلة فلا تصل النوبة إلى الظن مع تمكّنك من العلم..

**المقدمة الثالثة:** أنه من الواضح بمكان أننا في زمان لا يمكن لنا أن نحصل معظم الشريعة عن طريق الامتثال العلمي، فمع التعذر تصل النوبة إلى الامتثال الذي نظن معه بالخروج عن العهدة، ففي كل مورد لا نقطع بصدور خبر أو باعتباره من قبل الشارع فلا بد من التنزل إلى المرتبة الأدنى نعمل بالخبر الذي نظن بصدوره أو نظن باعتباره، وهذا يثبت حجية الرجوع إلى الأخبار المظنونة.. هذا هو ما أفاده صاحب الحاشية رحمة الله عليه..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه ناقش هذا الوجه بما حاصله: أن ما ذكره صاحب الهداية يدور أمره بين أحد احتمالين: الاحتمال الأول: أن يكون قصده التمسك بدليل الانسداد كما ربما يفهم ذلك من قولنا في المقدمة الثانية بتعذر الامتثال العلمي..

الاحتمال الثاني: أن يريد التمسك بالعلم الإجمالي بوجود تكاليف واجبة الامتثال، وهذا يرجع إلى الوجه الأول..

فإن رجوع إلى دليل الانسداد، ففيه أن الكلام في الأدلة العقلية التي تدل على لزوم العمل بالخبر بما هو خبر، ودليل الانسداد لو تم على لزوم العمل به بما هو ظن..  
وإن رجوع إلى الأول، فهو ليس وجهاً مستقلاً فيرد عليه ما أوردناه على الوجه الأول..

يناقش المصنف رحمة الله عليه في إشكال استاذة: بأنه تام فيما لو انحصر أمر هذا الدليل بالاحتمالين المذكورين أما إذا وجد احتمال ثالث فيتعين حمل الكلام عليه بقريضة أن المستدل بهذا الدليل ذكر دليل الانسداد على حده وذكر الدليل الأول..

وهذا الاحتمال الثالث مرجعه إلى دعوى العلم التفصيلي بوجوب الرجوع إلى الروايات على نحو الموجبة الجزئية، فيختلف عن دليل الانسداد لأنه ليس من مقدمات دليل الانسداد العلم بوجوب الرجوع إلى الروايات، ويختلف عن الوجه الأول بأن متعلق العلم في الوجه الأول هو التكليف الإلزامية ومتعلق العلم في هذا الوجه هو الرجوع إلى الروايات..

إن قلت: إن صاحب الحاشية عبر بالعلم بلزوم الرجوع إلى الكتاب والسنة ولم يذكر الروايات فكيف تقول يرجع هذا الدليل إلى العلم بوجوب الرجوع إلى الأخبار، إذ فرق بين السنة والخبر فإن السنة هي المحكية بالخبر أعني قول المعصوم وفعله وتقريره بينما الخبر هو خصوص الحاكي..

قلت: هذا الكلام وإن كان صحيحاً إلا أن صاحب الحاشية صرح في كتابه أن مراده من السنة الأعم من الحاكي والمحكي..

وعليه فيسلم هذا الوجه الثالث عن مناقشة الشيخ الأعظم..

والصحيح في دفع هذا الوجه عند الماتن هو المناقشة في المقدمة الثانية بحسب ترتيبنا، حيث إننا نسلم بوجود مراتب الامتثال ولكن صاحب الحاشية نسي مرتبة من مراتب الامتثال ألا وهي الامتثال الإجمالي، فإنها تتوسط أو تساوي الامتثال التفصيلي العلمي والامتثال الظني (على خلاف المتقدم في بحث القطع في جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الإجمالي)، فإذا كان من مراتب الامتثال الامتثال الإجمالي فحينئذ لا دليل على وجوب الأخذ بكل خبر ظني الصدور أو ظني الاعتبار بل في الابتداء نبحت عن معلوم الصدور أو الاعتبار تفصيلاً فإن وفي بمعظم الشريعة فنأخذ به، وإن كان قليلاً لا يفي بمعظم الشريعة نأخذ بالمعلوم إجمالاً صدقه أو اعتباره ولو كان في دائرة أخص من مظنون الصدور أو الاعتبار، فإن وفي بمعظم الشريعة فيه وإلا ننتقل إلى المعلوم النسبي والإضافي، فالخبر الصحيح بالإضافة إلى الخبر الحسن معلوم الصدق وإن كان في حد ذاته غير معلوم الصدق، والخبر الموثق بالنسبة للضعيف معلوم الصدق، وهذا المقدار يفي بمعظم الشريعة، فإذا كانت الدائرة الأخص كافية فلا تصل النوبة إلى الدائرة الأعم..

مضافاً إلى أنه لا نسلم المقدمة الأولى وهو العلم بوجود الرجوع إلى السنة بمعناها الأعم، لأن حديث الثقلين ناظر إلى السنة المحكية لا السنة الحاكية، فإن استدل على لزوم الرجوع إلى الخبر بنفس هذا الدليل فهو واضح البطلان.. هذا تمام الكلام في الوجوه العقلية..

## درس ٣٤٤:

## الفصل العاشر: في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن (دليل الانسداد).

بعد تمامية الكلام في الوجوه العقلية التي أقيمت لإثبات حجية الخبر والمعبر عنه بالظن الخاص، لو فرضنا أن الباحث لم يحصل على نتيجة مطلوبة فلم يتم لديه التمسك بالكتاب والسنة والإجماع والعقل وبقي خبر الواحد بجميع أقسامه مشمولاً للأصل الأولي في باب الظنون وهو عدم الحجية، فهل نستطيع أن نجبر ضعف تلك الأدلة الخاصة بأدلة عامة تدل على اعتبار مطلق الظن؟

فقاعدة نحتاج لتصحيح هذا النمط من الاستدلال إلى ركنين:

الركن الأول: أن تكون النسبة بين المورد الخاص والظن العام هي نسبة التداخل والتي يرجع حكمها إلى أنه مع صدق العام يصدق الخاص الداخل فيه ولا شك في تحقق هذا الركن في المقام، فإن خبر الواحد داخل في مطلق الظن..

الركن الثاني: أن تتم هذه الأدلة المقامة على صدق العام لأنه لولا ذلك لما صدقت الصغرى وهي صدق العام لننتقل منه إلى صدق الخاص، وهذا هو محل بحثنا في المقام..

المدعى من قبل الماتن رحمة الله عليه عدم تحقق هذا الركن الثاني، فلا بد من استعراض أدلة حجية مطلق الظن ليتبين لنا بطلانها..

### استدلوا لذلك بوجوه أربعة:

الوجه الأول: ما ذكره القدماء من علماء الأصول، وهو دليل مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن مخالفة المجتهد للحكم المظنون وجوبياً كان أم تحريمياً يستلزم الظن بالضرر.  
المقدمة الثانية: بمثابة الكبرى وهي أن دفع الضرر المظنون واجب.

فينتج ضم الكبرى إلى الصغرى أنه في موارد الظن بالحكم الإلزامي يجب العمل لدفع الضرر المظنون، ووجوب العمل عبارة أخرى عن حجبية الظن.

تمامية هذا الاستدلال تتوقف على صدق مقدمتيه مادة وهيئة..  
 أما من حيث الهيئة فشرائط القياس فيه متوفرة لإيجاب الصغرى وكلية الكبرى ولتكرر الحد الأوسط وهو الظن بالضرر..

أما من ناحية المادة فتقريبها أنه في كل مورد يوجد بين شيئين تلازم كما هو الحال بين العلة والمعلول فلا بد أن يوجد بين حالات الانكشاف بالنسبة للشيين هذا التلازم، فمن قطع بوجود العلة لا بد أن يقطع بوجود المعلول، ومن انكشفت له العلة انكشافاً ظنياً فلا بد أن ينكشف له المظنون بالدرجة عينها، وهكذا سائر درجات الكشف..

وفيما نحن فيه يوجد أمران متلازمان، أحدهما الحكم الإلزامي، والآخر العقوبة على مخالفته أو وجود المفسدة بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد..

والوجه في الملازمة أما في العقوبة فلكونها معلولة لمخالفة التكليف الإلزامي، وأما في المفسدة فباعتبار أن المفسدة الموجودة في المتعلق وإن كانت بلحاظ تشريع الحكم علة غائية إلا أن طبيعة العلية الغائية أن تتحول في مقام التطبيق الفعلي إلى معلول، فالمفسدة في مقام التصور والجعل هي التي جعلت

المولى ينشأ الحرمة ولكن في مقام التحقق المفسدة تكون معلولة إذا خالف..

فإذا ثبت أن النسبة هي العلة والمعلولية فكما أن القطع بأحدهما يستلزم القطع بالآخر فالظن بأحدهما يستلزم الظن بالآخر.. فثبت أن مخالفة المجتهد لما ظن به من الحكم الالزامي يوجب الظن بالضرر الأعم من العقوبة أو المفسدة..

أما الكبرى وهي أن دفع الضرر المظنون لازم..

الحاجبي اعترض هذه الكبرى بأنها غير مطردة، إذ لا تتم على مذهب الأشعري المنكر للتحسين والتقبيح العقليين ظناً منه أن المناط في حكم العقل بلزوم دفع الضرر هو القبح العقلي، وبما أن الأشاعرة ينكرون التحسين والتقبيح فلا بد أن تكون هذه الكبرى غير تامة عندهم، ومن المعلوم أن الدليل الصحيح هو الذي لا يكون معتمداً دون آخر..

المصنف رحمة الله عليه يقرب الكبرى المذكورة بطريقة لا يرد عليها إشكال الحاجبي، توضيحه:  
أن العقل المستقل بدفع الضرر المظنون لم يحكم بذلك بمناط حكمه بالتحسين والتقبيح ليكون إنكارنا لهما يؤدي إلى إنكار العقل بلزوم دفع الضرر وإنما حكم العقل بذلك بملاك الجبلية والفطرية، فإن الأشعري بلا شك إذا ظن في مورد بوجود ضرر يجتنب عنه ولا يقول إني لا أحكم بالتحسين والتقبيح، وهذا يكشف على أن المناط ليست المسألة المتنازع فيها بين العلية والأشاعرة..

بعد تثبيت كلٍّ من الصغرى والكبرى يبدأ الماتن في المناقشة..

## درس ٣٤٥:

ص ٣٠٨، قوله رحمه الله: (والصواب في الجواب هو منع الصغرى، أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة..)  
 كان البحث في الوجه الأول من الوجوه الأربعة التي أقاموها لإثبات حجية مطلق الظن، المصنف رحمة الله عليه يناقش في صغرى هذا الوجه المتقدم وكان حاصل الصغرى أن كل ما يوجب الظن للمجتهد فيؤدي إلى ظنه في الضرر فإذا ظن بحكم إلزامي فهو يظن بالضرر عند المخالفة..

فالوجه في عدم تمامية هذه الصغرى أن المقصود من الضرر في المقام لا يخلو إما أن يكون هو العقوبة الأخروية، وإما أن يكون عبارة عن المفسدة أو تفويت المصلحة، والفرق بين هذين الأمرين أن الضرر بمعنى العقوبة شامل لتمام الأحكام الإلزامية من دون فرق بين الإيجاب والتحرير، وأما المفسدة وتفويت المصلحة فإن كل واحد منهما يختص بنوع من أنواع الأحكام الإلزامية فإن الإلقاء في المفسدة تناسب مع الحرمة وتفويت المصلحة يتناسب مع الإيجاب..

وعلى هذا الأساس لا بد لنا من أن نحاكم الصغرى على جميع احتمالات ما يُراد من الضرر، فإن أريد من الضرر العقوبة الأخروية فحينئذ نقول لا ملازمة بين الظنين لعدم الملازمة بين المظنونين، فإن الصغرى بناء على إرادة العقوبة من الضرر ترجع إلى قولنا إذا ظن بالحكم الإلزامي فهو يظن بالعقوبة، وكان مدرك الملازمة في الصغرى ينشأ من أن الذاتين إذا كان بينهما ملازمة فبين صفات النفس الانكشافية ملازمة، والحال أن بين الذاتين والمظنونين فيما نحن فيه لا يوجد ملازمة، فقد يوجد تكليف إلزامي ومع ذلك يتخلف عن العقوبة..

ويمكن تقريب التخلف بأن المراد من العقوبة لا يخلو إما العقوبة الفعلية وإما الاستحقاق، فإن أريد الأول فواضح أن المكلف قد يترك تكليفاً إلزامياً ولا يعاقب بالفعل لإمكان الشفاعة والتوبة واللطف الإلهي، وإن أريد من العقوبة استحقاقها فمنع الملازمة وإثبات التخلف يتوقف على استحضر مقدمة حاصلها:

أن المصنف في أكثر من موضع من الكفاية ذكر أن الأحكام الشرعية لها مراتب أربعة:

المرتبة الأولى: مرتبة الاقتضاء ومجرد وجود ملاكات تقتضي الجعل لكن من دون أن تستتبع إنشاءً وجعلاً، كما هو الحال في الأفعال قبل بعثة الأنبياء<sup>37</sup>..

المرتبة الثانية: مرتبة الإنشاء وهو أن تستتبع مقتضيات إنشاءً شرعياً لكن من دون أن يستتبع ذلك الإنشاء لتحريك المكلف، كما هو الحال في إنشاء الأحكام في بداية البعثة حيث أبلغ النبي صلى الله عليه وآله بإنشائها ولم يكن هذا الإنشاء يستتبع تحريكاً للعبد بعثاً أو زجراً لوجود موانع العبودية حينئذ..

المرتبة الثالثة: مرتبة الفعلية وهي أن يستتبع الإنشاء للبعث والزجر ويتجز هذا على المكلف إذا علم به ويصل إلى مرتبة رابعة وهي مرتبة التنجز..

والفرق بين المرتبتين الأخيرتين أن المرتبة الأولى هي مرتبة الفعلية التعليقية، والمرتبة الثانية هي مرتبة الفعلية التامة والحتمية التي لا يوجد فيها تعليق..

37 فشرب الخمر مثلاً قبل بعثة الأنبياء فيه مفسدة ولكن هناك مقتضى للتكليف وبعد لم يبعث النبي..

إذا اتضحت هذه المقدمة يتضح إمكانية التخلف بين الحكم الإلزامي واستحقاق العقاب، فإنه قد يوجد حكم الزامي في المراتب الثلاث الأولى ولا يستحق المكلف على مخالفته للعقوبة للجهل به وعدم وصوله إلى مرتبة فعلية حتمية..

لكن مع ذلك يمكن أن يقال تصحيحاً للصغرى بأن الحكم الإلزامي الذي لم يصل صحيح أن العقل لا يحكم بتجزه واستحقاق العقوبة على مخالفته لكنه في الوقت نفسه مع الظن به لا يحكم بعدم استحقاق العقوبة، فإذا كان العقل لا يحكم بالاستحقاق ولا بعدمه فيكون الاستحقاق محتمل، والعقل مستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل..

طبعاً هذا مبني مع قطع النظر عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإلا فالعقل مستقل بعدم العقوبة، وسوف يأتي في مبحث البراءة رفع التنافي البدوي بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة دفع الضرر المحتمل وسوف نثبت هناك أن قاعدة قبح العقاب مقدمة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.. هذا كله إذا أريد من الضرر في الصغرى العقوبة..

أما لو أريد من الضرر المفسدة كما لو كان الحكم المظنون محرماً أو أريد من الضرر تفويت المصلحة كما لو كان الحكم المظنون هو الوجوب، فالإشكال حينئذ في الصغرى في صورة المفسدة وتفويت المصلحة أنه لا يصدق على المفسدة ولا على تفويت المصلحة أنها ضرر، نحن نسلم أن من ظن بالحرمة في فعل ما يظن بوجود مفسدة لكن ليس من الضروري أن تكون هذه المفسدة ضرراً يعود على المرتكب بل قد يكون في فعله مفسدة له، فإن المفسدة التي هي ملاك التحريم يقصد منها المفسدة النوعية وليس كل مفسدة نوعية هي ضرر على

الفاعل، والشاهد على ذلك أن بعض المحرمات لخصوصية بعض الأفراد قد يعود نفع عليها..  
ومنه يظهر الحال في تفويت المصلحة فإن الجهاد فيه مصلحة نوعية لكن على بعض الأفراد قد يترتب مفسدة بالفعل، وعليه فالظن بالتكليف وإن كان يلزم الظن بوجود المفسدة وتفويت المصلحة إلا أنهما ليسا بضرر.. هذا أولاً..

وثانياً أنه لا نسلم أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، توضيح المطلب:  
أنه في المسألة أقوالاً ثلاثة:

القول لأول: عدم التبعية مطلقاً وهو المنسوب إلى الأشاعرة..  
القول الثاني: التبعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وهذا مختار مشهور العدلية..

القول الثالث: أنها تابعة لمصالح ومفاسد في نفس جعلها وهذا مختار صاحب الفصول وصاحب الكفاية..

ودليله على ذلك أن العدلية إنما التزموا بثبوت المصالح والمفاسد عن طريق أنه لو لم يوجد مصلحة ومفسدة لكان اختيار الشارع للوجوب مثلاً دون الحرمة من دون سبب راجح فيلغو، فلصيانة أوامر الشارع ونواهيه عن اللغو لابد أن نلتزم بالمصالح والمفاسد..

قلت: هذا الدليل وإن كان يبطل القول الأول ولكنه لم يعين لنا مركب المصلحة والمفسدة هل هو المتعلق أم في نفس الجعل؟، فإن المصلحة والمفسدة لو كانت قائمة في الجعل لحصلت الصيانة أوامر المولى ونواهيه عن اللغو، فهذا غاية ما يثبتته الدليل..

مضافاً إلى النقض على المبنى الثاني بالأوامر الامتحانية، فذبح إبراهيم لولده إسماعيل من قال فيه مصلحة؟! فلو كان فيه

مصلحة لما تراجع الباري (يعني حصل له البداء بالمعنى المعهود) وإنما المصلحة في نفس الإمتحان وإن لم يكن هناك مصلحة في الذبح..

فإذا تبين أن الأحكام الشرعية ليست تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فهذا يؤكد أن العبد بارتكابه لمضمون الحرمة لا يترتب عليه ضرر، لأنه حتى لو تنزلنا عن الإشكال السابق من كون المفسدة غير الضرر فإن المفروض أن في شرب الخمر مثلاً لا يوجد مفسدة وضرر، كما أنه في ترك إتيان الصلاة لم تفت المصلحة لأن المصلحة قائمة في الجعل نفسه..

### درس ٢٤٦:

استدراك في مطلبين:

الأول: من قوله: (وبالجملة: ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان..) الشيخ المشكيني يقول إنها شروع في مطلب جديد..  
الثاني: قوله: (كما حققناه في بعض فوائدنا) أنه خلاف ما حققه في بعض فوائده..

أما بالنسبة للمطلب الثاني: فالمصنف أشار في أكثر من موضع من مباحثه الأصولية إلى أن الأحكام الشرعية ليست من الضروري أن تكون تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وإن كان ظاهر كلامه في الكفاية هنا عندما يقول في بعض فوائدنا هو الإشارة إلى كتابة السابق على الكفاية لفترة زمانية يعتد بها، حيث تكررت هذه العبارة (بعض فوائدنا) في أكثر موضع من الكفاية منها في مبحث المشتق وقصد منها كتاب فوائد الأصول، والذي نراه أن المصنف رحمة الله عليه قد

حقق هذا المطلب في فوائد الأصول وأشار إليه في حاشيته المطولة على الرسائل..

أما في حاشيته على الرسائل فعبارة في غاية الصراحة حيث نص على تبعية الأحكام لما في الأحكام أنفسها من مصلحة من دون أن يأتي بدليل مفصل على ذلك..

أما في كتاب فوائد الأصول فهو في الابتداء قسم الأحكام الشرعية إلى قسمين، إلى أحكام حقيقية، وأحكام صورية، ففي الأحكام الصورية التي يمكن أن تفسر بأحد تفسيرين أحدهما يرجع إلى الأحكام الامتحانية كأمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل عليهما السلام، وقد يقصد من الأحكام الصورية ما تقدم في بعض مباحث العام عند الحديث عن النسخ وذكرنا هناك أنه قد أطلق اصطلاح الحكم الظاهري على الحكم الصوري كما لو جاء بعام لا يقصد منه العموم، ففي كلا التفسيرين للحكم الصوري لا تكون المصلحة قائمة في المتعلق وإنما المصلحة قائمة في إتيان ما هو صورة الحكم..

وأما الأحكام الحقيقية والتي تقابل الصورية بمعنيها فالذي يظهر من الماتن أن الفرق بينها وبين الصورية من ناحية التبعية وعدمها أن الصورية يتعين أن يكون الملاك قائماً في نفس الجعل، بينما في الأحكام الحقيقية ليس من الضروري قيام الملاك في الجعل نفسه قد يقوم وقد لا يقوم، لأن رد جزاف الأشعري القائل بعدم التبعية لا يعين مركب المصلحة..

أما ما يرتبط بالأمر الأول: في الواقع ينبغي أن نلتفت إلى حقيقة في غاية الأهمية في كلام المصنف، فإنه قدس سره نلاحظ في طرحه للوجه الثلاثة العقلية قبل دليل الانسداد لأنه الوجه الرابع سيأتي أن عمدة إشكاله على الثاني والثالث هو رجوعهما إلى الرابع، بينما هذا الإشكال لم يشكله على الوجه

الأول مما يعني وضوح الفرق بين الوجه الأول والوجه الرابع وأن الوجه الرابع لا يبتني على مقدمات الانسداد.. ولا بد أن يحزر غرض الأصولي من هذا الوجه على تقدير تماميته، فغرض الأصولي ليس هو إثبات حجية الظن كما توهم بعض العبارات وإنما الغرض من إتيان هذا الدليل هو الالتزام بحكم العقل بدفع الضرر القادم من جهة الدليل الظني وإن لم يكن حجة، فهذا الدليل يتم حتى لو قلنا بانفتاح باب العلم والعلمي ولكنه انسد في واقعة وقام عليها الظن غير المعبر، فإذا انسد في واقعة وقام الظن على حكم إلزامي فإن في مخالفة الظن مظنة للوقوع في الضرر..

والمصنف رحمة الله عليه بنى في الكبرى الثابتة لهذا الدليل على كونها من المستقلات العقلية الأولية وليست مندرجة تحت كبرى التحسين والتقييح العقليين، ولأجل ذلك نلاحظ أن جميع المتكلمين مع تشعب مذاهبهم ردوا تلك الشبهة القائلة بأن النبي الآتي بالمعجزة لو قال للناس انظروا في معجزتي لتروا صدقي، فإن القول بوجوب النظر لو توقف على صدقه لما أمكن إثباته إلا بعد إثبات صدقه ونبوته، فأجاب الجميع عن ذلك بالتمسك بوجوب دفع الضرر مما يجزم معه أن دفع الضرر لا ربط له بالحسن والقبح بل هو موجود بتعبيرهم عند القوى الناهقة وإن كان وجوده فيها جزئياً بناء على أن الحيوانات لا تدرك الكليات لكن وجودها الجزئي لا يؤثر في فطريتها وجبلتها..

فلأجل ذلك أبطل المصنف إشكال الحاجبي على الكبرى، وإنما ناقش في الصغرى وشقق الضرر إلى معاني كان آخرها أن يكون الضرر هو المفسدة القائمة في الفعل أو المصلحة المفقودة عند الترك، وهذا اعترض عليه بوجهين ثانيهما عدم الالتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كما قدم مفصلاً،

والأول يرجع على تقدير تسليم المبنى إلى عدم كونها ضرراً لأن المراد من الضرر إما هو إلحاق الضرر الشخصي بالتارك والمرتكب مادياً وإما إلحاق الضرر المعنوي..

أما الأول فيكذبه المشاهد من أحوال العصاة، وإن أريد الثاني فقد يقال إن ارتكاب شمر الخمر مثلاً وإن لم يترتب عليه مفسدة مادية دنيوية ولكنه على تقدير حرمة تترتب عليه الآثار الوضعية..

فالجواب عن ذلك يرتبط بما حققه المصنف هنا وفي الأمر السابع من الأمور السبعة في مبحث القطع المعد للحديث عن العلم الإجمالي، وخلاصة المطلب: أن حرمة شرب الخمر التي بحسب الفرض انسدت فيها باب العلم والعلمي لا تخلو هذه الحرمة إن كانت ثابتة في الواقع من حالات ثلاث..

الأولى: أن تكون هذه الحرمة لم تتجاوز مرتبة الإنشاء التي هي المرتبة الثانية من المراتب الأربع للحكم الشرعي عند المصنف..

الثانية: أن تكون هذه الحرمة تجاوزت مرحلة الإنشاء إلى مرحلة الفعلية لكنها فعلية تعليقية، ومعنى الفعلية التعليقية أن يصل الحكم إلى مرحلة البعث والزجر لكنه يكون معلقاً على العلم والوصول..

الثالثة: أن تكون هذه الحرمة فعلية من جميع الجهات وهي التي يعبر عنها بالفعلية الحتمية..

فعلى الأول فإن مقتضى اللطف الإلهي ألا تترتب الآثار المعنوية على شرب الخمر الذي هو حرام واقعاً وإلا لأوجب على المكلف الاحتياط..

ومنه يظهر حكم الحالة الثانية لو كانت الآثار المعنوية تترتب على شرب الخمر الذي لم تعلم حرمة لكان على الشارع أن يوجب على المكلف الاحتياط لكي يعطيه الطريق للفرار من

المفاسد المعنوية، فلما لم يوجب الاحتياط ولم نعلم بالحكم بحسب الفرض فهذا يعني أن الآثار المعنوية لا تترتب عليه فلا يكون هناك مفسدة، فلا استقلال للعقل بقبح شرب الخمر حينئذ إذ لا ضرر بمعنى المفسدة المعنوية..

### درس ٣٤٧:

ص ٣١٠، قوله رحمه الله: (الثاني: انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح)  
**الوجه الثاني:** من الوجوه العقلية الأربعة التي أقيمت لإثبات حجية مطلق الظن ما ذكره جملة من العلماء وهو عبارة قياس استثنائي مفاده:

أنه لو لم نأخذ بالظن للزم ترجيح المرجوح على الراجح، ولكن ترجيحه عليه مستحيل فينتج لزوم العمل بالظن، وهذا كما ترى قياس استثنائي على طريقة استثناء نقيض التالي لينتج نقيضاً مقدم..

فحتاج في إثبات هذا الدليل إلى إثبات مقدمتين..  
**المقدمة الأولى:** في بيان الملازمة بين المقدم والتالي، بيان الملازمة:

أنه من المعلوم مع ثبوت أحكام إلزامية لا يرضى المولى بتفويتها لابد لنا أن نبحث عن طريق يوصلنا إليها، والطريق في عصر غيبة المعصوم عليه السلام ينحصر بما دون القطع من حالات الانكشاف وهي الظن والشك والوهم، فإذا انحصر الطريق بهذه الثلاثة فلو لم نعمل بالظن فلا بد أن نعمل بما دونه، وترك الظن والعمل بما دونه عبارة أخرى عن ترجيح المرجوح على الراجح.

وبهذا ثبتت الملازمة بين المقدم والتالي.

المقدمة الثانية: في بيان بطلان التالي وهو تقديم المرجوح على الراجح، تقريبه:

أن العلماء وإن اختلفوا في قبح وبطلان الترجيح بلا مرجح، ولكنهم تسالموا على أن التقديم على خلاف المرجح قبيح، ولا شك أن الظن أرجح من الوهم لقوة كشفه، فمع وجود الأرجحية نأتي ونختار الفاقد للمزية فإن العقل بالبداهة يحكم بالقبح. فإذا ثبتت الملازمة وثبت بطلان التالي مع الاعتقاد بأن قياس الاستثناء منتج يتعين لزوم الأخذ بالظن، وبهذا يثبت المطلوب.

المصنف رحمة الله عليه تبعاً للشيخ الأعظم يقتصر في مناقشته على المقدمة الأولى المرتبطة ببيان الملازمة، فإن الملازمة بين المقدم وهو عدم لزوم الأخذ بالظن والتالي وهو لزوم ترجيح المرجوح على الراجح هذه الملازمة تصدق إذا صدقت مقدمات، وعليه فالإشكال حينئذ يكون على نحو مانعة الخلو: إن لم تصدق تلك المقدمات فلا تتم الملازمة فتبطل المقدمة الأولى، وإن صدقت تلك المقدمات حينئذ يندرج هذا الوجه العقلي تحت دليل الانسداد ولا يكون وجهاً مستقلاً..

والسر في توقف ثبوت الملازمة على مقدمات هو ما أشرنا إليه في شرح الملازمة حيث إن هذه الملازمة متفرعة على وجود أحكام إلزامية لا يرضى الشارع بتفويتها وإلا لولا وجودها لما كان هناك حاجة للأخذ بالظن فضلاً عن أخويه، كما أنه يتوقف على عدم لزوم الاحتياط أو عدم جوازه إذ لو أن الاحتياط كان لازماً أو جائزاً فلا يتعين الأخذ بالظن، كما يتوقف أيضاً على انسداد باب العلم والعلمي، إذ لو لا كان باب العلم والعلمي مفتوحاً لما تعين العمل بالظن، وهذه المقدمات

هي عين مقدمات الانسداد فإن تمت فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الرابع وليس وجهاً برأسه وإن لم تتم فلا تثبت الملازمة..

**الوجه الثالث:** ما ذكره وريث الوحيد البهبهاني وهو صاحب الرياض، حاصل هذا الوجه يبتني على نقاط:

**النقطة الأولى:** أنه لا شك في وجود أحكام إلزامية فيما بأيدينا من الشبهات.

**النقطة الثانية:** أن بمقتضى العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في ضمن أطراف متعددة أن نحتاط بالإتيان بكل ما نحتمل وجوبه وترك كل ما نحتمل حرمة مهما كانت درجة هذا الاحتمال قوة وضعفاً، وذلك لأن العلم الإجمالي منجز لوجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية.

**النقطة الثالثة:** أن مقتضى قاعدة نفي الحرج هو عدم وجوب الاحتياط، ولكن لا يعني ذلك أن نجري البراءة عن كل الشبهات لأن إجراءاتها في تمام الشبهات يتنافى مع العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية ويعني أنه ترخيص في المعصية والترخيص في المعصية قبيح عقلاً..

فمن جهة العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط ومن جهة قاعدة نفي العسر والحرج ترفض لزوم الاحتياط، فلا بد من الجمع بين القاعدتين (قاعدة منجزية العلم الإجمالي، وقاعدة نفي العسر والحرج) والجمع بينهما يكون بأحد وجوه..  
الأول: أن نأخذ بالمظنونات وندع ما دونها..  
الثاني: أن نعكس الأمر..

الثالث: أن نبعض بأن نأخذ ببعض المظنونات وبيعض الموهومات..

والأخيران باطلان، أما الأول منهما للزوم تقديم المرجوح على الراجح، وأما الثاني منهما فلكونه على خلاف الإجماع المركب، لأن الأمة انقسمت إلى قائل بلزوم العمل بالظن وإلى قائل بعدم لزومه أما أن نلزم بالعمل بالبعض دون البعض فهذا مخالف للإجماع المركب وإحداث لقول ثالث في البين، فمن هذه النقاط يثبت وجوب العمل بالظن..

والجواب يظهر مما تقدم فإن هذه النقاط هي عين مقدمات الانسداد ينقصها القول بالانسداد فلولا القول بالانسداد لما وصل الدور إلى الظن، وبعبارة جامعة أن هذين الوجهين الأخيرين صياغة أخرى لدليل الانسداد مع إضمار لبعض مقدماته فلا تصلح لأن تكون أدلة مستقلة في قبالة..

ص ٤١١، قوله رحمه الله: (الرابع: دليل الانسداد، وهو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية..)

### الوجه الرابع: دليل الانسداد<sup>38</sup>.

هذا الدليل من أشهر الأدلة التي ذكرت لإثبات حجية مطلق الظن، ومن أبرز من تمسك به الميرزا القمي رحمة الله عليه لأنه بعد أن اشترط حجية الظهور بأن يكون المخاطب مقصوداً بالإفهام وبنى على عدم كوننا مقصودين بالإفهام فلا تكون الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام حجة في حقنا لاختلال شرط حجية الظهور، فحينئذ يكون قد انسداد باب العلمي والظن والخاص كانسداد باب العلم..

38 دليل الانسداد أشبث رأسي فيالك من دليل الانسداد.

من المهم جداً أن نعرف الهيئة الاستدلالية التي يندرج تحتها دليل الانسداد، فتحت أي هيئة من هيئات الاستدلال يندرج؟  
تمرين

### درس ٣٤٨:

قبل الشروع في ذكر مقدمات الانسداد الخمسة نحتاج إلى ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: في وجه عقلية هذا الدليل. ويتضح ذلك بعد الالتفات إلى منشأ عقلية كل دليل..  
إن كان الدليل من قبيل القياس الحملي فعقلية الدليل تكون بعقلية الكبرى وإن كانت الصغرى نقلية، فمثلاً لو قلنا: (خبر الواحد ثبتت حجبه شرعاً، وكل ما ثبتت حجبه شرعاً ينتج على المكلف عقلاً) فإن النتيجة المحصلة من انطباق الأكبر على الأصغر نتيجة عقلية..

لا يقال: كيف يكون الأمر كذلك وقد نص أرباب المعقول على أن النتيجة تتبع أخس المقدمات، فإذا كانت إحدى المقدمات نقلية فلا تكون النتيجة إلا نقلية..

لأنه يقال: إن هذه المقولة أعني تبعية النتيجة لأخس المقدمات لا تنظر إلا إلى أمرين: أحدهما الكلية والجزئية، والآخر القطعية والظنية، فإذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فلا يمكن للنتيجة أن تزيد عليها، وإذا كانت إحدى المقدمتين فلا يُعقل أن تكون النتيجة قطعية وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بحث..

أما لو كان القياس استثنائياً فإن عقلية النتيجة تتوقف على عقلية الملازمة سواء كان كل واحد من المقدم والتالي عقليين أم غير عقليين..

المقدمة الثانية: في إرجاع هذا الدليل إلى أصله. حيث ذكرنا مراراً أنه لكي يقبل المخاطب لكلام أو يرده فإن الخطوة الأولى هي الفهم لأصالة تقدم الفهم على النقد، ومن جملة الأمور الدخيلة في الفهم معرفة نوع الدليل من ناحية الهيئة الاستدلالية، فإن قولنا (دليل الانسداد) هذه التسمية ليست دخيلة في هيئة الاستدلال إذ لا يوجد هيئة استدلالية في المنطق تسمى بدليل الانسداد وإنما الهيئة الاستدلالية ترجع إما إلى القياس بأنواعه وإما إلى التمثيل وإما إلى الاستقراء، والتسمية بالانسداد في المقام ناظرة إلى المواد والمقدمات..

دليل الانسداد في الواقع مركب من مجموعة من الأقيسة وجدت في الدليل على نحو الأقيسة المضمرة، فإن كل مقدمة من مقدمات الانسداد تمثل صغرى لكبرى محذوفة، ومجموع هذه المقدمات بمثابة المقدم لقياس استثنائي..

مثلاً المقدمة الأولى القائلة (بوجود علم إجمالي بثبوت تكاليف فعلية في الشريعة) هذه المقدمة لو حدها قياس اقتراني ما صُرح فيه في المقدمة بمثابة الصغرى وكبراه أن ما كان كذلك فهو داخل في العهدة، فينتج أن التكاليف المعلومة بالإجمال داخله في عهدة المكلف، والصغرى من هذا القياس وجدانية والكبرى ثبتت في مباحث العلم الإجمالي..

وإذا جئنا إلى المقدمة الثانية وهو (أنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي) فتتشكل لدينا صغرى لقياس اقتراني كبراه أن الطريق العلمي أو القائم مقامه لا يمكن أن يكون هو الوساطة للخروج عن العهدة، وعلى هذا الأساس تُقاس على ذلك بقية

المقدمات ليقال في الأخير إذا ثبت ما ذكر فلا بد من الإطاعة الظنية، لكن ما ذكر ثابت فالإطاعة الظنية لا بد منها.. وهذا قياس استثنائي يعتمد على استثناء عين المقدم لينتج عين التالي، وليس استثناء نقيض المقدم لينتج نقيض التالي كما في بعض المكتوبات..

إذا ثبت ما ذكر نشرع بذكر المقدمات الخمس التي ذكرها المصنف رحمة الله عليه..

المقدمة الأولى: أن يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

هذه المقدمة ضرورية الثبوت لأن كل معتقد بوجود شريعة يعلم بوجود أحكام فيها، لكن النقطة الجديرة بالبحث في المقام في تفسير المراد من الفعلية الواردة في المقدمة الأولى..

الفعلية عند المصنف رحمة الله عليه تطلق على أحد معنيين: المعنى الأول: الفعلية التعليقية، وهي عبارة عن إنشاء الحكم بداعي البعث والزجر معلقاً على الوصول..

المعنى الثاني: الفعلية الحتمية، وهو وصول الحكم الإلزامي إلى درجة لا يرضى المولى بتفويته بحيث يكون العلم بالإجمالي به علة تامة لتنجزه..

من هنا يتضح أنه لا مجال في المقدمة الأولى لأن يكون المراد من الفعلية هي الفعلية الحتمية، والسر في ذلك أن العلم الإجمالي في الفعلية الحتمية يكون علة تامة للتنجيز وعندما تفرض العلية التامة لا يبقى مجال للبحث عن جريان البراءة في أطرافه، مع أن جريان البراءة واحد من المقدمات الآتية..

**المقدمة الثانية:** أنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي في كثير من الأحكام.

هذه المقدمة برهانية وليست كالمقدمة السابقة وجدانية، إذ أنها تتوقف على إبطال أدلة القائل بحجية الظنون الخاصة، ولكن نأخذها في المقام مفروغاً عنها لأن البحث في دليل الانسداد بحث تقديري أي على تقدير عدم تمامية الأدلة على التعبد بالظن الخاص..

**المقدمة الثالثة:** أن هذه الأحكام الذي ثبت في المقدمة الأولى أنها معلومة بالإجمال وثبت في الثانية عدم الطريق التام أو التعبدى إليها، فهذه الأحكام لا يجوز إهمالها لأن إهمالها مساوق لإهمال الشريعة..

والمقصود من الإهمال في المقام ليس هو الإهمال بإجراء الأصل وإنما المقصود من الإهمال عدم المبالاة بها من رأس..

**المقدمة الرابعة:** أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي المتقدم بل يمكن القول أن أمر الاحتياط يدور بين عدم الوجوب وبين وجوب العدم، لأن الاحتياط إن كان ممكناً غاية الأمر فيه عسر وحرَج على المكلف فلا يجب أما لو أدى إلى اختلال النظام فيحرم ويجب عدمه..

كما أنه لا يجوز لنا أن نرجع إلى الأصل المؤمن في جميع هذه الشبهات، لأن الرجوع إلى الأصل وإن لم يكن مفهوماً من الإهمال لكنه من الإهمال للشريعة نتيجة..

كما أنه لا يمكن لنا أن نلتزم بالتفكيك بأن يقال نعمل في كل مسألة بحسب الأصل الجاري بها، فقد يكون هو استصحاب العدم أو استصحاب الإلزام، وقد يكون هو البراءة، أو الاشتغال، أو التخيير، أو أصالة الطهارة مثلاً، هذا الاحتمال

وإن كان لا يؤدي إلى إلغاء الشريعة لكنه باطل أيضاً للجزم بأن مبنى الشارع في أحكامه ليس هو على الأصول العملية..

**المقدمة الخامسة:** أنه إذا ثبت الانسداد وثبت عدم الرجوع إلى الأصل فإن عملنا بما نظنه من التكليف وتركنا ما نحتمله فهذا جائز لأنه تقديم للراجح على المرجوح، وإن عكسنا فلا يجوز لأنه من تقديم المرجوح على الراجح، والعمل بالامثال الوهمي مع التمكن من الظني الذي هو قبيح عقلاً لكونه من تقديم المرجوح على الراجح..

فإذا ثبت ما ذكر يتعين العمل بالظنون، ولكن ما ذكر ثابت فالمتعين هو العمل بما يقتضيه الظن.

درس ٣٤٩:

ص ٣١٢، قوله رحمه الله: (أما المقدمة الأولى: فهي وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار..)

بعد أن ذكرنا المقدمات التي يألف منها دليل الانسداد شرع الماتن رحمة الله عليه في تحقيقها..

**أما بالنسبة للمقدمة الأولى:** وهي أن كل منتسب إلى الشريعة يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف إلزامية فعلية عليه..

هذه المقدمة ليست بحاجة إلى إقامة برهان فإن معنى الشريعة يتضمن وجود أحكام في هذه الشريعة، فإذا اعتقد شخص بشرية ما فإن مجرد اعتقاده بها مع التفاته إلى معنى الشريعة شوف يحصل له علم بوجود تكاليف إلزامية..

لكن الكلام في أن هذا العلم الإجمالي هل يؤثر أم لا؟

ومؤثرية كل علم تتوقف على وجود المقتضي وفقدان المانع، والبحث عن المقتضي لابد أن يكون حدوثاً وبقاءً، فلو كان المقتضي موجوداً حدوثاً لكنه مرتفع بقاءً فلا يؤثر.. وفيما نحن فيه وإن كان المكلف في بدو التزامه بشريعة يحصل له ذلك العلم الإجمالي، لكنه بعد البحث (والحال نبحت عن وظيفة المجتهد) يرتفع وينحل ذلك العلم الإجمالي الكبير ويتحول إلى ما هو أصغر دائرة، وذلك في ضمن الأخبار التي في أيدينا الموجودة في الكتب المعتمدة، وحينئذ لا ينتج هذا العلم الصغير ما يُراد إثباته بالعلم الكبير، فإن العلم الكبير وإن كان لا يمكن الاحتياط في أطرافه أو لا يجب، لكنه في الصغير الأمر ليس كذلك فإن الاحتياط في دائرة الأخبار المذكورة في الكتب المعتمدة ليس مما يوجب العسر والحرص وليس مما يوجب اختلال النظام..

**أما المقدمة الثانية:** وهي التي لأجلها سمي هذا الدليل بدليل الانسداد، وهي دعوى انسداد باب العلم وباب العلمي..  
**أما الدعوى الأولى** وهي انسداد باب العلم فهي صادقة ووجدانية ولا تحتاج إلى إقامة برهان، لأن وسائل الاحراز العلمي مفقودة في معظم الشريعة..  
**أما الدعوى الثانية** وهي انسداد باب العلمي أي الظن الخاص، فهذه الدعوى غير مسلمة وإثباتها ونفيها ليس وجدانياً بل يحتاج إلى إقامة برهان، وقد أقمنا ذلك فيما تقدم.. أثبتنا أن خبر الواحد حجة، أثبتنا أن الظاهر حجة.. وهكذا فلا يوجد انسداد لباب الظن الخاص..  
وهذا المقدار الذي قام عليه الدليل المعتبر يفى بمعظم الشريعة، فبطل دعوى أنه انسداد باب العلمي في معظم الشريعة..

**العبارة..** قال: (لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه..)

قد يوجه سؤال إلى المصنف: أن المصنف في بحث حجية خبر الواحد استدل تارة بالكتاب وأخرى بالعقل وثالثة بالإجماع ورابعة بالروايات ومنها السيرة، بالنسبة بالكتاب ناقش في جميع الأدلة ولو مبنائياً في آية النبأ، وبالنسبة للإجماع القولى ناقش فيه، وبالنسبة للروايات ثبت الدائرة الأخص، بقي لدينا سيرة العقلاء وهي بحسب بيان المصنف تدل على حجية خبر الثقة، فلماذا هنا يقول: (لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه.) فهذا غير ذلك المبنى؟

لا يوجد تقابل بين الأمرين (إما أن نقول بحجية الخبر الثقة وإما بحجية الخبر الموثوق) فالذي يقول بحجية خبر الثقة من باب أولى يقول بحجية الخبر الموثوق لكن ليس هو المدار، ومعنى الخبر الموثوق هو الذي يوجب الإطمئنان والإطمئنان حجة حتى عند مثل السيد الخوئي، فحتى لو لم يحصل الإطمئنان فالمدار على كون المخبر ثقة..

وباعتقادي في رفع هذا التنافي أن المصنف هنا ذكر ما دائرته أخص لكي لا يكون البحث مبنائياً، لأن الدائرة الأخص هي الداخلة في ضمن الأقوال المتعددة عند القائلين بحجية الخبر وإن كان رأيه هو الدائرة الأوسع..

**أما المقدمة الثالثة:** التي كان مفادها أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام الإلزامية المعلومة بالإجمال..

هذه المقدمة بنظر المصنف ثابتة، لكن ثبوتها بحاجة إلى إقامة دليل، ما يمكن أن يستدل به لها وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: التمسك بالعلم الإجمالي بدعوى أن العلم الإجمالي بوجود أحكام شرعية في الشريعة يقتضي تنجز هذه الأحكام على المكلف..

هذا الوجه اتضح بطلانه، لأن هذا العلم الإجمالي إما منحل كما أثبتنا، أو أنه غير منجز للزوم اختلال النظام أو العسر والحرَج..

الوجه الثاني: التمسك بالإجماع بدعوى أنه من المسلمات أن إهمال الأحكام الشرعية أمر مرغوب عنه في الشريعة..

الوجه الثالث: أن نتمسك ببرهان اللّم بتقريب: أن الشارع المقدس اهتم بمراعاة التكاليف كما نستفيد ذلك من الآيات الكثيرة التي تأمر بالاجتناب عن المحرمات والوقوع في المهلكات، هذا الاهتمام يكون بمثابة العلة للزوم الاحتياط ومراعاة التكاليف الإلزامية..

هذان الوجهان الأخيران يرتضيهما المصنف ويرى أنه مع وجودهما يندفع إشكال أن المؤاخذة على التكاليف الإلزامية تكون من المؤاخذة مع عدم البيان الذي يحكم العقل بقبحه، توضيح ذلك:

أنه بعد فرض عدم منجزية العلم الإجمالي لقائل أن يقول: أن المكلف لو ترك التكاليف الواقعية الإلزامية لا يجب مؤاخذته وعقابه ولا يجوز لأنه عقاب مع عدم البيان لأن البيان المفترض هو العلم الإجمالي وقد فرغنا عن عدم منجزيته، وما هو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس هو عدم البيان مطلقاً بل عدم البيان المنجز، وفي المقام وإن كان عندنا علم وبيان لكنه غير منجز بحسب الفرض فيقبح العقاب، فلا مانع من إهمال التكاليف الإلزامية..

يجيب المصنف عن هذا الإشكال بأن الإجماع المتقدم ودليل اللّم يصلح أن يكونا بياناً، فحينئذ مع وجود البيان لا يقبح المؤاخذة والعقاب..

### درس ٣٥٠:

ص ٣١٣، قوله رحمه الله: (وأما المقدمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام..)  
**كان الكلام في مناقشة المقدمة الرابعة، والمقدمة الرابعة كما تتقدم تتألف من أمور ثلاثة..**

الأول: عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الذي ثبت في المقدمة الأولى، بل عدم جوازه إذا أدى إلى اختلال النظام..

الثاني: عدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي الثابت في كل مورد من الموارد..

الثالث: عدم جواز الرجوع للمجتهد -مثلاً- إلى فتوى الفقيه..  
 هذه الأمور الثلاثة التي ذكرت سابقاً وحث الوقت في تحقيقها على وجه التفصيل، نكتفي اليوم بتحقيق الأمرين الأولين..

**أما الأمر الأول:** فالبحت تارة في الاحتياط الذي يوجب عسره اختلال النظام، وأخرى في الاحتياط الذي يوقع في العسر والهرج من دون أن يؤدي إلى اختلال النظام..

أما الأول فهو من المسلمات أنه غير واجب، وذلك لأن اختلال نظام التكوين موجب لاختلال نظام التشريع، واختلال الدنيا موجب لاختلال نظام الآخرة، فإن إجراء أحكام الشريعة لا يتم مع اختلال النظام ولزوم الهرج والمرج، ولأجل ذلك أكدت النصوص على لزوم وجود نظام حاكم بل في بعضها تفضيل حكومة الجائر على البقاء من دون حكم..

وإنما الكلام في الاحتياط العسري الذي لا يؤدي إلى اختلال النظام فقط عسر، فهل يسقط وجوب الاحتياط أم لا؟، ولو سقط وجوب الاحتياط التام للعسر فهل تسقط جميع مراتب الاحتياط أم لا؟

توضيح المطلب يتوقف على تقديم أمور:

المقدمة الأولى: أن قاعدة العسر والخرج وكذا الحال في قاعدة لا ضرر هذه القواعد التي انصب النفي فيها بحسب ظاهر الخطاب على الفعل لا الحكم وقع الخلاف بين علماء الشريعة في تفسيرها وفي بيان المراد منها على أقوال متعددة، الذي يهمننا في المقام قولان:

القول الأول: ما اختاره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل، ومرجع مختاره إلى أن مثل هذه التراكيب (لا ضرر) و(لا حرج) وما شاكل ترجع إلى نفي السبب بنفي المسبب، ففي قولنا: (لا ضرر) المنفي في ظاهر الخطاب هو الضرر لكن المنفي في الواقع هو الحكم الضرري، فإن الحكم سبب لوقوع المكلف في الضرر، فمثلاً لو حكم الشارع باللزوم في المعاملة الغبنية فإن هذا الحكم باللزوم سبب لإيقاع المكلف في الضرر فنفي المسبب وهو (الضرر) والمقصود نفي السبب..

القول الثاني: ما اختاره الآخوند رحمة الله عليه من أن هذا اللسان هو لسان نفي الحكم بنفي موضوعه، فمثلاً الوضوء في فصل الشتاء بالماء البارد ذات الوضوء ضرري وذات الفعل والموضوع ضرري فنفاه الشارع ليتوصل من خلال نفيه إلى نفي حكمه، فهذا اللسان مرجعه إلى نفي الحكم بنفي موضوعه..

وتقدم في ذيل مباحث البراءة وسوف يأتي في قاعدة لا ضرر ما ينفع لمختار الآخوند، وعلى وجه الخلاصة الشديدة ويؤجل البحث إلى محله: الآخوند يرى أن كل النصوص التي توجه النفي فيها إلى الماهية كقولنا: (لا صلاة لجار المسجد) و(لا حرج) و(لا ضرر) وما شاكل ذلك لا يوجد فيها تجوز، فهي دائماً لنفي الحقيقة والماهية غاية الأمر نفي الحقيقة والماهية على نحوين، تارة نفي الحقيقة حقيقة كما لو قلت: (لا رجل في الدار) مع عدمه بالفعل، وأخرى نفي الحقيقة ادعاءً نظير ما قاله خليل مطران في قصيدته: (ما كانت الحسناء ترفع سترها لو أن في هذه الجموع رجال) هنا نزل الموجودين منزلة العدم فنفي الحقيقة ادعاءً..

وفي كل مورد نتمكن فيه من الحمل على الحقيقة لا يُصار إلى التجوز في الكلمة ولا إلى التجوز في الحذف لأنه خلاف الأصل، ويعتقد كما سوف يأتي توضيحه مفصلاً في محله أن مختار الشيخ الأعظم فيه عناية وتجاوز بخلاف مختاره..

**المقدمة الثانية:** أن حكومة دليل على دليل متوقفة على أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، وليس ذلك إلا لأن الدليل الحاكم بمثابة المفسر للدليل المحكوم، والمفسر - بالكسر - يكون ناظراً إلى المفسر - بالفتح -..

**المقدمة الثالثة:** أن المكلف الذي اختلطت عليه الأحكام الواقعية كما فيما نحن فيه وعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعية إلزامية، فالقول بالاحتياط إما أن يرجع إلى حكم العقل وإما أن يرجع إلى حكم الشرع..

إذا اتضحت هذه الأمور نأتي إلى ما أفاده المصنف في صورة عدم كون الاحتياط العسري موجباً لاختلال النظام، فإن قاعدة نفي العسر لا تكون حاکمة على الحكم بالاحتياط إذا كان عقلياً وتكون حاکمة إذا كان شرعياً، فهنا دعويان: عدم الحكومة إن كان الاحتياط عقلياً، والحكومة إن كان شرعياً..

أما الدعوى الأولى: فدليلها على مبنى المصنف في قاعدة نفي العسر والخرج أن العسر لم ينشأ من الأحكام الواقعية، ويشهد لذلك أننا لو علمنا بالأحكام الواقعية لأمكن امتثالها بلا عسر، وإنما العسر نشأ من الجمع بين المحتملات، فلا يمكن نفي الحكم بنفي موضوعه لأن الحكم ليس عسرياً، والجمع بين المحتملات ليس حكماً وإنما العقل يدرك أنه لا بد منه لأن كلامنا على تقدير الاحتياط العقلي، فلا تكون قاعدة نفي العسر والخرج حاکمة على قاعدة الاحتياط وليس من قبيل حكومة قاعدة العسر على أدلة الأحكام الواقعية الأولية كما هو الحال في الموضوع العسري أو الضرري، فإن إطلاق أدلة الأحكام الأولية يوجب الموضوع وإن كان عسرياً وضررياً وقاعدة نفي العسر والضرر ترفع الحكم عن الموضوع العسري والضرري، ومقتضى التوفيق بينهما هو تقدم قاعدة نفي العسر والضرر لتعنون الفعل بعنوان ثانوي فيكون مشمولاً للقاعدة لا للأحكام الأولية..

ولكن فيما نحن فيه فإن كل حكم واقعي إلزامي لا عسر في امتثاله، وإنما نشأ الحكم من الجمع بين المحتملات وهو ليس حكماً شرعياً، فلا حكومة لقاعدة نفي العسر على قاعدة الاحتياط..

نعم لو أخذنا بمبنى الشيخ كانت قاعدة نفي العسر حاکمة على قاعدة الاحتياط، لأن العسر حينئذ سببه التكليف المجهولة لأن

اشتباهاها والجهل بها هو الذي أدى إلى حكم العقل بالاحتياط، والمفروض أن قاعدة نفي العسر عند الشيخ ترجع إلى نفي السبب بنفي المسبب..

هذا تمام الكلام في الدعوى الأولى إذا كان الاحتياط عقلياً..

أما الدعوى الثانية: وهي الحكومة فيما لو كان الاحتياط شرعياً فالأمر واضح، باعتبار أن متعلق التكليف وهو الاحتياط في حد ذاته عسري فينفي ليتوصل من خلاله إلى نفي حكمه..

درس ٣٥١:

ص ٣١٣، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط..)

لا زال البحث في تحقيق الجزء الأول من المقدمة الرابعة واتضح لدينا الفرق بين نظرية الشيخ الأعظم في قاعدة نفي العسر والخرج ونظرية الأخوند الخراساني..

يمكن صياغة المطالب بطريقة أخرى، وذلك عن طريق التدرج في النقاط التالية:

النقطة الأولى: ما تقدم توضيحه مفصلاً من أن الأخوند يحمل الصيغ المتضمنة لنفي الماهية على معناها الحقيقي، وعلى هذا الأساس باعتقاده أن لا ضرر ولا عسر ولا حرج تنفي الفعل الضرري والفعل العسري والخرجي غاية الأمر هذا اللسان يراد منه نفي الحكم، ولذا أرجع هذا التركيب إلى نفي الحكم بنفي موضوعه..

بينما الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أرجع هذا التركيب إلى نفي السبب بنفي مسببه فالتزم بالتجوز بعلاقة السببية والمسببية..

النقطة الثانية: التي ينبغي التأكيد عليها أن مقصود الشيخ من السبب ليس هو خصوص السبب التام بل السبب عنده يشمل مطلق ما له دخل وإن كان ناقصاً..

النقطة الثالثة: أنه بناء على مبنى الآخوند لا تصح الحكومة، وذلك لأن حكومة دليل على آخر فرع أن يكون الدليل الحاكم متكفلاً لبيان شيء في الدليل المحكوم، وهذا يصح بين الأحكام الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية عندما يطرأ عليها عنوان ثانوي، فمثلاً وجوب الوضوء حكم واقعي ثابت للوضوء بهذا العنوان وبمقتضى الإطلاق يشمل الوضوء في حال الاختيار وفي حال العسر والضرر فعندما جاءت قاعدة لا ضرر دلت على أن الأشياء بعناوينها الضرري الذي هو عنوان ثانوي لم تُشرع ولسان هذا الدليل كما ترى متكفل لشيء في أدلة الأحكام الأولية، فيصح أن يكون حاكماً عليها ولا تلحظ النسبة المنطقية بين الدليلين، فسواء كانت نسبة العموم والخصوص المطلق أم من وجه على كل تقدير يكون الدليل الثانوي حاكماً على أدلة الأحكام الأولية..

من هنا يتضح أن في حكومة مثل لا ضرر ولا عسر ينبغي أن نلاحظ قاعدة لا ضرر ولا عسر مع أدلة الأحكام الأولية.. فيما نحن فيه هناك أحكام واقعية أولية مجهولة، هذه الأحكام الأولية المجهولة في حد ذاتها لم يطرأ عليها عنوان ثانوي غير الجهل، ولم يطرأ عليها عنوان العسر أو الضرر أو الحرج، ويشهد لذلك أننا لو علمنا بها لما كانت ضرورية ولا عسرة ولا توقع في الحرج، وبالتالي لا وجه للقول بحكومة قاعدة العسر على أدلة الأحكام الواقعية..

وإنما الموجب للعسر والخرج هو الجمع بين المحتملات والجمع بين المحتملات ليس حكماً شرعياً، فلا معنى للتعبد بنفيه، هذا على مبنى الأخوند..

النقطة الرابعة: أما على مبنى الشيخ فالظاهر أن تصوير الأخوند للحكومة من باب التمشي مع مذاق الشيخ لا من باب اعتقاده الواقعي، تقرّيبه:

أنه على مبنى الشيخ أيضاً لا بد أن نلاحظ دليل القاعدة الثانوية مع دليل الأحكام الواقعية، وبما أن لسان القاعدة الثانوية هو لسان نفي السبب بنفي مسببه، وقلنا أن المقصود من السبب مطلق ما له دخل..

فيما نحن فيه الذي فيه عسر حتى على مبنى الشيخ هو الجمع بين المحتملات، لكن الأحكام الواقعية المجهولة دخيلة في الجمع بين المحتملات، فإذا كانت دخيلة تصبح سبباً، وبمقتضى الملازمة تنتفي بانتفاء المسبب..

إنما قلتُ بأن المصنف ذكر هذا الأمر تمشياً مع مذاق الشيخ لعدم صحته مع مباني المصنف، حيث ذكرنا في الأمر السابع من الأمور السبعة في مبحث القطع أن الأحكام الواقعية الإلزامية لا يكون العلم بها منجزاً إلا إذا وصلت إلى مرحلة الفعلية من جميع الجهات، فإذا لم تصل إلى هذه المرحلة فلا تكون دخيلة في التنجيز ومع عدم دخالتها لا تكون موجبة للعسر والخرج..

إذاً اتضحت الثمرة بين مبنى المصنف ومبنى الشيخ.. لو أخذنا بمبنى الشيخ والتزمنا بحكومة قاعدة نفي العسر والخرج فالشيخ الأعظم رحمة الله عليه يرى أن حكومة القاعدة غاية ما تقتضي هو رفع اليد عن المرتبة التامة للاحتياط،

فالاحتياط التام الموجب للعسر والخرج يرتفع وما دونه إذا لم يكن موجباً لذلك فيبقى وجوب الاحتياط بالنسبة إلى تلك المرتبة على حاله..

هذا الكلام لا يرتضيه المصنف وسوف يأتي تحقيقه مفصلاً في مبحث الاشتغال وفي باب الاضطرار إلى بعض الأطراف، وفيما نحن فيه من هذا القبيل فإن العسر والخرج اضطرنا إلى رفع اليد عن المرتبة الكاملة للاحتياط، وهذا معناه أننا نضطر إلى ارتكاب بعض الأطراف، فلا يبقى علم إجمالي لأن العلم الإجمالي يتقوم بقضية منفصلة -إما وإما- ومع الاضطرار لا يمكن أن تقول الحكم الإلزامي إما في المضطر إليه وإما في غيره، لأن المضطر إليه لا يبقى فيه إلزام لأن الاضطرار حد التكليف..

### نسيت ذكر مطلب:

الأخوند في النتيجة النهائية يتفق مع الشيخ لكن يخالفه في الطريق، فالشيخ يرى أنه بعد عسرية الإحتياط التام ننتقل إلى الإحتياط الناقص بحكم العقل، بينما عند الأخوند تبين بطلانه وإنما الإحتياط الناقص إذا أردنا أن نثبته إما أن نثبته عن طريق الإجماع وإما أن نثبته عن طريق برهان اللم الذي تقدم الإشارة إليهما في المقدمة الثالثة..

بهذا تم البحث في الجزء الأول من المقدمة الرابعة..

ص ٣١٣، قوله رحمه الله: (وأما الرجوع إلى الأصول،  
فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب..)  
الجزء الثاني في المقدمة الرابعة كان يرتبط بالرجوع إلى  
الأصل العملي في كل مسألة، فقد يقتضي الأصل العملي إثبات  
التكليف كما لو كان الإلزام ثابتاً قبل الانسداد فنستصحب بقاء  
الإلزام بعد الانسداد أو بحكم العقل بالاحتياط، وقد يقتضي  
الأصل العملي نفي التكليف كما في موارد الشك في التكليف  
مع عدم وجود حالة سابقة فإن البراءة تقتضي الحكم بالترخيص  
ونفي التكليف، أو نتمسك بالاستصحاب فيما لو كانت الحالة  
السابقة هي الإباحة..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه لم يرتضي الرجوع إلى الأصول  
العملية، أما الأصول النافية للتكليف فلأنه يؤدي إلى نفي  
الشريعة وعدم الدين، وهذا بالوجدان باطل، وأما بالنسبة إلى  
الأصول المثبتة فالإلتزام فيها عسري منفي بقاعدة العسر  
والحرج..

بينما سلك الأخوند في مناقشة هذا الجزء من المقدمة طريقاً  
آخر، فتارة يقع الكلام في الأصول المثبتة، وأخرى في  
الأصول النافية..

أما الأصول المثبتة فبعضها عقلي كأصالة الاشتغال، وبعضها  
شرعي كالاستصحاب..

بدواً يمكن القول إن المقتضي لجريان الأصول المثبتة موجود  
والمانع مفقود، أما أن المقتضي موجود فبلحاظ أصالة الاشتغال  
فباعتبار الإدراك العقلي، وأما بلحاظ الاستصحاب فلاطلاق  
وعموم أخبار الاستصحاب..

وأما أن المانع مفقود فلأن ما يمكن أن يكون مانعاً هو العلم الإجمالي والعلم الإجمالي لا يمنع من الاحتياط بل يوافقه ولا يمنع من استصحاب التكليف لأن الاستصحاب المثبت للأحكام الإلزامية لا ينافي العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية.. نعم هناك شبهة في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وتسمي بشبهة التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله، وهذا ما يأتي توضيحه..

### درس ٣٥٢:

ص ٣١٣، قوله رحمه الله: (هذا. ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي،..)

كان الكلام في وجود مانع يمنع عن التمسك بالاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وهذا المانع يرتبط بمقام الإثبات، حيث ورد في دليل الاستصحاب مقطعان، الأول: لا تنقض اليقين بالشك، والثاني: انقضه بيقين آخر، هذان المقطعان يقع بينهما التناقض في أطراف العلم الإجمالي، مثلاً لو فرضنا أنه كنا نقطع أنه في زمن الحضور كانت صلاة الجمعة وجلسة الاستراحة وصلاة الآيات واجبة، بعد زمن الحضور شكنا في ارتفاع بعضها لاحتمال اشتراط الوجوب بحضور المعصوم عليه السلام، وعندنا علم إجمالي بأن بعض ما كان واجباً في زمن الحضور الآن غير واجب..

فإذا أخذنا بالمقطع الأول من دليل الاستصحاب يصح لنا أن نستصحب وجوب صلاة الجمعة لتمامية ركنيه حيث كنا على يقين من الوجوب في زمن الحضور والآن نشك، وأما إذا لاحظنا المقطع الثاني فلا يصح أن يجري الاستصحاب فإن حرمة النقض المستفادة من المقطع الأول يبطلها المستفاد من المقطع الثاني وهو قوله: (بل انقضه بيقين آخر) حيث إن اليقين

المذكور في الذيل أعم من العلم التفصيلي والعلم الإجمالي والمفروض أنه عندنا علم إجمالي بارتفاع بعض ما كان ثابتاً في زمن الحضور..

هذا معنى تناقض صدر دليل الاستصحاب مع ذيله فلا يمكن التمسك بدليل الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي..

المصنف رحمة الله عليه مع قطع النظر عن المناقشة في أصل الإشكال لأن هذا ما سوف يأتي تحقيقه في باب الاستصحاب يعني لو سلمنا التناقض بين الصدر والذيل هل يكون ذلك مانعاً عن التمسك بالاستصحاب المثبت للأحكام أم لا؟ يرى المصنف أن هذا الإشكال غير مانع من التمسك بالاستصحاب المثبت للتكاليف، وتوضيح الجواب بحاجة إلى ذكر مقدمة حاصلها:

أنه سوف يأتي في أوائل تنبيهات الاستصحاب أن الاستصحاب متقوم باليقين والشك، واليقين والشك المقومان له قد أخذ في أدلة الاستصحاب على نحو الفعلية لا التقديرية فركن الاستصحاب هو الشك الفعلي واليقين الفعلي، أما مع الغفلة فلا يجري الاستصحاب وإن كان لو التفت لشك..

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: إن المجتهد في مقام الاستنباط لا يستنبط الأحكام دفعة واحدة وإنما يستنبطها على نحو التدريج، فقد يكون مشتغلاً في مسألة وغافلاً عن أخرى، فإذا كان الأمر كذلك فيرتفع الإشكال المتقدم، وفيما نحن فيه نلاحظ أن المجتهد لا يبتلي بجميع أطراف العلم الإجمالي في آن واحد فقد يكون مشتغلاً في بعض أطرافه وغافلاً عن البعض الآخر، وحينئذ لا يفيد المقطع الأول إلا حرمة النقض في الطرف الذي تشك فيه بالفعل ولا تفيد حرمة النقض في الطرف الغافل عنه

بالفعل، وفي الطرف المشكوك بالفعل الذي يشتغل فيه المجتهد لا يكون على يقين بالانتقاض فيه..  
نعم لو قلنا بأن الشك التقديري كافٍ لجريان الاستصحاب فكلُّ أطراف العلم الإجمالي مشكوكة تقديراً فيشملها لا تنقض اليقين بالشك، وهذا المجموع يتناقض مع انقضاه بيقين آخر..

من هذا البيان ثبت لنا أن الأصل العملي المثبت للتكليف يجري لوجود المقتضي من حكم العقل إن كان الأصل عقلياً كأصالة الاشتغال ومن عموم النقل إن كان الأصل شرعياً كالاستصحاب، ولا يوجد مانع يمنع لأن المانع إما من قبل العلم الإجمالي وحكم العقل بالتنجيز في العلم الإجمالي لا ينافي ثبوت التنجيز بالأصل بل يؤكدان بعضهما البعض، ولا مانع من قبل دليل الاستصحاب وهو التناقض بين صدره وذيله لما عرفت من أن التناقض يبتني على الشك التقديري ونحن لا نقول به..

هذا تمام الكلام في الأصول المثبتة للتكليف..

ص ٣١٤، قوله رحمه الله: (ومنه قد انقذ ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً.)  
يقع الكلام بعد ذلك في الأصول النافية للتكليف.. من قبيل استصحاب العدم ومن قبيل أصالة البراءة..  
هنا أيضاً يختار الماتن رحمة الله عليه الجريان لوجود المقتضي وفقدان المانع..  
أما وجود المقتضي، فلثبوت حكم العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان، وعموم النقل وهي الأدلة اللفظية للاستصحاب، ومثل حديث الرفع..

أما انتفاء المانع، فما يتصور مانعاً أحد أمور..

الأمر الأول: التناقض المتقدم، وقد تقدم جوابه..

الأمر الثاني: لزوم إهمال الشريعة الذي يؤدي إلى الخروج عن الدين، هذا المانع جوابه واضح لأننا فرضنا في الأدلة العقلية السابقة أن العلم الإجمالي الكبير قد انحل بعلم إجمالي صغير فلو أجرينا الأصل النافي للتكليف في الأطراف المتبقية لا يلزم الخروج عن الدين وإهمال الشريعة، لأنه ببركة الأصول المثبتة مع ضمنية ما علم من التكليف يصدق وجود شريعة ودين، فلا يلزم محذور..

الأمر الثالث: منجزية العلم الإجمالي، وهذا المحذور أيضاً مرتفع لما علمت من الانحلال، وعلى تقدير عدم الانحلال فإن امتثال العلم الإجمالي بجميع أطرافه لَمَا كان عسراً يسقط عن المنجزية، أو كان موجباً لاختلال النظام، فلأجل ذلك في صورة عدم الانحلال يمكن لنا أن نأخذ بالأصول النافية بمقدار يرتفع العسر والخرج ولا تصل النوبة إلى العمل بالمظنونات التي لم يقدّم دليل خاص على اعتبارها..

درس ٣٥٣:

ص ٣١٥، قوله رحمه الله: (وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل..)  
ما زال البحث في المقدمة الرابعة، ووصل الكلام إلى الجزء الأخير منها ما يرتبط بدعوى الرجوع إلى فتوى العالم، حيث تقدم عند ذكرنا للمقدمة الرابعة أن المكلف الذي يعلم إجمالاً

بوجود تكاليف إلزامية لا يجوز له أن يرجع إلى فتوى العالم الذي يرى الانفتاح..

هذا الجزء من المقدمة الرابعة يقبله المصنف، ويستدل عليه بأن الحكم برجوع الانسدادي إلى فتوى الانفتاحي في كل مسألة معناه أن الانسدادي خرج عن رتبة الاجتهاد، لأن الرجوع إلى العالم لكي تشمله أدلة التقليد موضوعه هو الجاهل لأنه هو الذي يرجع إلى العالم، فلكي يرجع الانسدادي إلى الانفتاحي فلا بد أن نسلب عنه صفة العلم والاجتهاد وه خلاف الفرض، ولا يكون الرجوع إلا من قبيل رجوع العالم إلى من يعتقد بجهله، فإن المجتهد الانسدادي يرى أن الانفتاحي مخطيء وجاهل بالواقع فكيف يرجع إليه..

### قبل الدخول في المقدمة الخامسة نرجع قليلاً:

كان الإشكال على جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في أطراف العلم الإجمالي بدعوى أن دليل الاستصحاب لا يشمل أطراف العلم الإجمالي للتناقض بين صدر الدليل وذيله، وذكرنا أن الجواب عن هذا الإشكال بمقتضى الجمع بين كلمات الأخوند يرجع إلى أمرين:

الأول: الجواب البنائي بأن نرفض أصل الإشكال وندعي بأن ما ورد من الذيل من قوله (فانقضه بيقين آخر) يختص باليقين التفصيلي ولا يشمل الإجمالي، فحينئذ لا يجري أصل الإشكال لا هنا ولا في غيره من الموارد..

الثاني: الجواب البنائي بأن يقال سلمنا التناقض بين الصدر والذيل في موارد العلم الإجمالي لكن في مقامنا لا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب، وقرب ذلك الأخوند بما تقدم..

وخلاصته: أن الاستصحاب يشترط في جريانه فعلية الشك، فلذا لا يجري مع عدم الابتلاء عملاً أو نظراً فبدون ابتلاء لا

يجري الاستصحاب، فضلاً عن الغفلة لعدم الشك الفعلي والمستفاد من أدلة الاستصحاب عدم كفاية الشك الشأني والتقديرى..

وفيما نحن فيه لا يوجد شك فعلى فى جميع أطراف العلم الإجمالى، وذلك لأحد سببين على سبيل منع الخلو..  
الأول: أن المجتهد فى العادة يحصل له الاستنباط بشكل تدريجى لا بشكل دفعى، ومن المعلوم أن التدريجية تتنافى مع فعلىة الشك فى جميع الأطراف دفعة واحدة..

الثانى: مع قطع النظر عن ذلك فإن العلم الإجمالى الكبير الذى تكون دائرته مترامية الأطراف ليس للعقل البشرى فى العادة أن يلتفت إلى جميع الأطراف فلا بد من طرو الغفلة على بعض الأطراف فلا يكون الشك فى بعضها فعلىاً، ومع عدم فعلىة الشك فى بعض الأطراف لأحد السببين لا يحصل لنا علم بالانتقاض لكى يشملهُ الذيل ويتناقض مع الصدر..  
هذا خلاصة توضيح ما أفاده الآخوند..

فى جملة من الحواشى كحاشية المحقق الأصفهانى أفادوا أن جواب الآخوند لا ينفع فى حل المشكلة، وذلك لأن مصب الجواب يختلف عن مصب الإشكال، فإن الجواب كما لاحظنا انصب على الأطراف وأثبت أن الشك فى بعضها ليس فعلىاً، والحال أن مصب الإشكال ليس هو الأطراف بل ذات العلم الإجمالى، فإن الفقيه الذى يعلم إجمالاً يشملهُ قوله: (بل انقضه بيقين آخر) وإن لم يلتفت تفصيلاً إلى الأطراف..

والصحيح فى المقام أن يقال: إن الفقيه عندما يعلم إجمالاً بحكم إلزامى فى أطراف فمع علمه الإجمالى تارة يعلم بالأطراف تفصيلاً، وأخرى يعلم بها ارتكازاً، وذكرنا مراراً أن العلم

الارتكازي بشيء يجتمع مع الغفلة عنه، وليس ذلك إلا لكون المعلوم بعد الإنشغال بغيره يذهب إلى خزان الحس المشترك فيبقى فيه وإن كان مغفولاً عنه بالفعل، ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره..

ففيما نحن فيه يعلم الفقيه بوجود تكاليف إلزامية في مجموعة من الشبهات في عين علمه الإجمالي عندما يبدأ بعملية الاستنباط يكون غافلاً عن الأطراف أو عن بعضها على الأقل وهذا مما لا شك فيه، وعندما يشتغل بالفعل بأحد الأطراف ويرى من نفسه أنه في آن ما قبل الانسداد كان على يقين من الوجوب ولكنه الآن وبالفعل يشك في بقاءه، فمقتضى صدر دليل الاستصحاب حرمة نقض اليقين بالشك، وفي هذا الوقت بالذات وإن كان مستحضراً للعلم الإجمالي لكن مع ذلك لا علم له بالانتقاض لأن ذيل دليل الاستصحاب وهو قوله: (انقضه بيقين آخر) يدل على وجوب الانتقاض مع طرو يقين مغاير لليقين السابق، وفي المقام العلم الإجمالي بالإلزام لا يعد نقضاً لاستصحاب الحكم الإلزامي بل هو موافق له، نعم لو جرينا الاستصحاب في جميع أطراف الشبهات حينئذ نقطع بالبطلان ولكن المفروض أن الصدر والاستصحاب لم يجري في كل أطراف الشبهة للغفلة عنها، فأين العلم بالانتقاض؟!

ص ٣١٥، قوله رحمه الله: (وأما المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل..)

يقع الكلام في المقدمة الخامسة: التي كان حاصلها أنه بعد ثبوت ما تقدم من العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية وانسداد باب العلم والعلمي وعدم جواز الإهمال وعدم وجوب الاحتياط أو جوازه، حينئذ لو لم أعمل بالظن فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح..

هذه المقدمة مما يستقل بها العقل، فإن العقل يدرك التراتبية بين الإطاعة العلمية والإطاعة الظنية والإطاعة الاحتمالية، وقد فرضنا أن الإطاعة العلمية لا تتأتى لفرض الانسداد، فيدور الأمر بين الإطاعة الظنية والإطاعة الوهمية بعد عدم جواز الإهمال، ولا شك أن تقديم الإطاعة الظنية هو المتعين لكون خلافه مستلزماً لتقديم الضعيف على القوي والعقل يدرك قبحه، فهذه المقدمة الخامسة تامة..

ولكن كما عرفت تتوقف على ثبوت المقدمات الأربعة، فلو قلنا بانحلال العلم الإجمالي، أو قلنا بجريان الأصول المثبتة أو النافية في أطرافه، أو أنكرنا الانسداد فلا تصل النوبة إلى هذه المقدمة..

### درس ٣٥٤:

وقبل الشروع في الفصل الآتي يوجد إشكال في عبارة سابقة وهي قوله: (وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها) أحتمل قوياً أن العبارة فيها سقط، والصحيح أن يقال: (وترجيح مظنونات عدم التكليف فيها على غيرها) والوجه في هذا الاحتمال وقوته أنما تقدم سابقاً هو قوله أيضاً: (ولو من مظنونات عدم التكليف) فكلمة (العدم) كانت موجودة فيما تقدم وعرفنا أن البحث الأخير كان إحالة لما تقدم هذا أولاً.. وثانياً أنه من ناحية المعنى الأوجه أن نلتزم بهذا السقط حيث إن المصنف ذكر في المقام أن المقدمة الرابعة مختلة باختلال بعض أجزائها الثلاثة حيث جوزنا الرجوع إلى الأصول العملية في كل شبهة من أطراف العلم الإجمالي سواء كانت الأصول العملية مثبتة للتكليف أم نافية وذلك لوجود المقتضي من حكم العقل إن كان الأصل عقلياً وعموم النقل إن كان الأصل شرعياً، والمانع من ناحية العلم الإجمالي مفقود، لكن

اشترطنا في جريان الأصول أن تكون الأصول المثبتة مع المعلوم تفصيلاً من الأحكام يفى بمقدار نخرج به عن إهمال الشريعة، وإلا فحينئذ نقتصر بالعمل في الأصول على الأصل المثبت للتكليف لأنه ينسجم مع الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، أما في مورد الأصل النافي للتكليف فلا يجري للزوم إهمال الشريعة فقط حينئذ نلتزم بنتيجة مقدمات الانسداد فيما ظننا بعدم التكليف فيه لكي لا يلزم تقديم المرجوح على الراجح، فإذاً العمل بالمظنون عند الظن بعدم التكليف لأن هذا هو مورد الأصول النافية..

**الفصل الحادي عشر: في الظن بالطريق والظن بالواقع.**  
ص ٣١٥، قوله رحمه الله: (هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما؟ أقوال.)

فصل فيما تقتضيه مقدمات الانسداد.  
في هذا الفصل الجديد يتكلم الماتن عن نتيجة مقدمات الانسداد من ناحية اقتضائها على تقدير تماميتها لحجية الظن بالواقع أو لحجية الظن بالطريق أو لهما معاً؟ في المسألة وجوه بل أقوال ثلاثة..

**القول الأول:** ما اختاره الشيخ الأعظم وتبعه عليه الأخوند وهو المشهور بين المتأخرين من أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها تنتج حجية الظن بالواقع وبالطريق، فمثلاً إذا ظننا بالوجوب من دون أن يكون لنا طريق إليه فمقتضى مقدمات الانسداد هو حجية ظننا بالوجوب، ولو ظننا بحجية أمانة قامت على حكم شرعي لكن لم يحصل لنا الظن بذلك الحكم الشرعي فالظن بالطريق بمقتضى مقدمات الانسداد يكون أيضاً حجة..

**القول الثاني:** ما اختاره شريف العلماء رحمة الله عليه من أن مقدمات الانسداد تقتضي حجية الظن بالواقع فقط دون الظن بالطريق..

**القول الثالث:** ما يظهر من صاحب الحاشية من أن قضية مقدمات الانسداد تقتضي حجية الظن بالطريق فقط، واستدل على ذلك بوجوه ثمانية..

**أما القول الأول:** فيرى الماتن أنه هو الصحيح لوجود المقتضي وفقد المانع..

**أما أن المقتضي موجود:** فيتضح ذلك في ضمن نقاط..  
**النقطة الأولى:** أنه مما لا إشكال فيه أن هم العقل في مجال الشريعة وأحكام المولى إنما هو البحث عن مؤمن من العقاب وأن يخرج من تبعة التكليف المعلومة..

**النقطة الثانية:** أن الحاكم على نحو الاستقلال في تعيين المؤمن هو العقل لا الشرع، ودليل هذه الكبرى أن الخروج عن عهدة العقوبة والمواخظة والفرار عن تبعة الأحكام التكليفية ليس وظيفة الشارع بما هو شارع، بل العقل والعقلاء بمقتضى عقلانيتهم هم الذين يعينون المؤمن وما ورد في الشرع يكون إرشاداً وترشيداً لما يحكم به العقل والعقلاء..

**النقطة الثالثة:** أن العقل بالبداهة يدرك لكبرى أخرى حاصلها: أن كل ما كان مؤمناً في زمن الانفتاح كان الظن به في حالة الانسداد مؤمناً..

**النقطة الرابعة:** بمثابة الصغرى للنقطة الثالثة، وحاصلها: أنه مما لا شك فيه أن العقل يؤمن أن المؤمن في زمن الانفتاح هو أحد أمرين:

الأمر الأول: القطع بإتيان التكليف الواقعي بما هو تكليف واقعي، لأنه بإتيان التكليف الواقعي يسقط الغرض ومع سقوطه يسقط الأمر والتكليف..

الأمر الثاني: القطع بالحكم الواقعي لما عرفت في محله من أن حجية القطع من المسلمات ثبوتاً وسقوطاً وأن الحجية لا تنالها يد الجعل، فكل من إتيان التكليف الواقعي ومن العمل على وفق القطع يخرج عن العهدة..

فينتج ذلك أنه في زمن الانسداد نتنزل من القطع إلى الظن، فالتكليف الواقعي المظنون بما هو تكليف واقعي يكون إتيانه مؤمناً في زمن الانسداد كما كان إتيانه مؤمناً في زمن الانفتاح، ويكون الظن به والعمل على وفق الظن مؤمناً كما كان القطع كذلك في زمن الانفتاح، وعليه فبحكم العقل المخرج عن العهدة الظن بالواقع بما هو واقع مع امتثاله والظن بالطريق الموصل إلى الواقع..

هذا هو تمام الكلام في إثبات المقتضي للقول الأول..

**وأما المانع:** فما يمكن أن يكون مانعاً هو ما يصلح أن يكون دليلاً للقولين الآخرين..

**أما القول الثاني:** الذي اختاره شريف العلماء فدليله الذي يشكل مانعاً عن اختيار القول الأول حاصله: أن مقدمات الانسداد مختصة بالفروع ولا تشمل الأصول، والمراد من الفروع هنا الأحكام الشرعية ومن الأصول المسائل الأصولية..

والوجه في اختصاصها بذلك هو أن إحدى مقدمات الانسداد العلم الإجمالي بالتكاليف فهي ناظرة إلى الفروع، فعلى هذا الأساس صح أن يقال انسداد باب العلم والعلمي بالفروع ولم

ينسد بالأصول، وذلك لأن المسائل الأصولية لا يخلو حالها عن أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: أن نعلم بحجيتها، لكن لا تكون وافية بمقدار المعلوم بالإجمال أو لا تكون كافية للخروج عن حالة إهمال الشريعة..

النحو الثاني: أن نعلم بعدم حجيتها، كعلمنا بعدم حجية القياس مثلاً وكعلمنا بعدم حجية خبر الثقة والشهرة وما شاكل ذلك، بناء على التزامنا بشموله الآيات الناهية عن العمل بالظن لها.. في هذين النحويين لا يوجد انسداد، لأن في أحدهما علم بالحجية وفي الآخر علم بالعدم، ومع وجود العلم كيف يقال بالانسداد..

النحو الثالث: أن نتردد ونشك في الحجية وعدمها لعدم قيام أدلة الطرفين عندنا، فحينئذ تدرج تحت أصالة عدم الحجية وهذا الأصل كما تقدم في محله ثابت بحكم العقل وعموم النقل، فلا انسداد أيضاً..

وعليه فإذا انحصر الانسداد في الفروع فلا بد أن نتنزل من العلم المنسد في الفروع إلى الظن بالفروع لا الظن بالأصول لعدم الانسداد فيها..

هذا هو دليل شريف العلماء على القول الثاني، وهذا الدليل إذا تم يمنع من القول الأول..

يناقش المصنف رحمة الله عليه في هذا الدليل بأنه سلمنا أنه لا انسداد في المسائل الأصولية لكن لو أننا في مورد من الموارد لم يحصل لنا ظن بالحكم الشرعي ولكن وجدنا شهرة وظننا بطريقة هذه الشهرة فلا بد بمقتضى مقدمات الانسداد أن نعمل بهذا الظن، لأننا لو لم نعمل به فنكون قد رجحنا جانب خلافه وهذا عين تقديم المرجوح على الراجح، وقد عرفت في الدليل الذي أقمناه على المدعى أن الحاكم بالأمن من العقوبة هو العقل

وأن كل ما يحكم به العقل في حال الانفتاح يحكم به في حال الانسداد، وبما أنه في حال انفتاح العلم بالأحكام الشرعية الفرعية كان العقل يأخذ بالواقع المقطوع وبالقطع بالواقع ففي حال انسداد الأحكام الشرعية ننتزل إلى الظن في كلا الحالين من الظن بالواقع والظن بالطريق..

درس ٣٥٥:

ص ٣١٦، قوله رحمه الله: (كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:..)

### القول الثالث:

وصل الكلام إلى تحقيق القول الثالث وهو الذي اختاره الأخوان الإصفهانيان الشيخ محمد تقي والشيخ محمد حسين صاحب الحاشية وصاحب الفصول..  
ذكرنا لذلك وجوهاً اقتصر المصنف رحمة الله عليه في المقام على وجهين..

قبل ذكر الوجه الأول هناك إشعار في كلِّ من الفرائد والكفاية بنوع تعريض بصاحب الفصول، والوجه في ذلك أن صاحب الفصول بعد أن ذكر هذا الوجه قال: (لم يسبقني إليه أحد)، أما الوجه في تعريض الشيخ به فباعتبار أنه نسب هذا الوجه إلى صاحب الحاشية ولم ينسبه إلى صاحب الفصول، وأما تعريض الكفاية فلأجل أنه نسب هذا الوجه إلى ما أفاده بعض الفصول وجعل الفصول تابعاً له، ولكن الإنصاف أن هذا الوجه لم يسبق صاحب الفصول أحد إليه يعني لا أوافق على هذا التعريض، فإن كلاً من صاحب الحاشية وصاحب الفصول وإن كانا قد ذكرنا هذا المضمون لكن يفترق صاحب الفصول في هذا الوجه عن أخيه بأمور -على ما في ذهني- أربعة، ومع هذا الاختلاف فيكون مقصود الفصول من عدم السبق عدم السبق إلى هذا

المضمون بالخصوصيات الأربعة لا أن أصل الفكرة لم يسبقه إليه أحد..

الوجه الأول: حاصل ما أفيد في هذا الوجه يرتكز على نقاط ثلاث..

النقطة الأولى: أن كل واع بوجود شريعة يحصل لديه علم إجمالي بوجود أحكام تكليفية فرعية..

النقطة الثانية: أنه يوجد لدينا أيضاً علم إجمالي بوجود طرق مخصوصة اعتبرها الشارع.. والفرق بين العلمين أن متعلق العلم الأول هو الأحكام الفرعية، ومتعلق الثاني هو الطرق الموصلة للأحكام..

النقطة الثالثة: أن المنجز على المكلف هو العلم الإجمالي الثاني لا الأول، واختلف في كيفية إثبات ذلك وفي وجهه.. الوجه الأول: يفهم من بعض تلامذة صاحب الكفاية كالميرزا النائيني والمحقق الإصفهاني أن الوجه في ذلك هو الانحلال انحلال العلم الأول بالعلم الثاني، بتقريب: أنه بعد العلم بجعل طرق مخصوصة إلى الأحكام الشرعية لا يبقى منجز على المكلف تمام الأحكام الشرعية التي هي طرف للعلم الأول، بل الذي يتنجز عليه هي الأحكام الشرعية التي قامت عليها الطرق المخصوصة..

الوجه الثاني: ما يفهم من بعض كلمات الشيخ الأعظم بأن السبب في تنجز الأول دون الثاني هو أن الأحكام الفرعية التي وقعت طرفاً في الأول ليست مطلقة بل مقيدة بقيام الطريق عليها، فمع عدم العلم بالقيد لا تكون التكاليف الواقعية فعلية،

والعلم الإجمالي بتكاليف غير فعلية لا يكون منجزاً لأن العلم التفصيلي كذلك فالعلم الإنشائي الذي لم يصل إلى مرحلة الفعلية ليس منجزاً..

هذين وجهين ذكرا لتفسير كلام صاحب الحاشية وصاحب الفصول..

إذا اتضحت هذه النقاط حينئذ يثبت المدعى - أن دليل الانسداد يثبت لنا حجية الظن بالطريق لا حجية الظن بالواقع - باعتبار أن العلم الإجمالي السالم هو الثاني، فإذا لم يحصل لنا علم بالطريق ففي زمن الانسداد ننتزل من العلم بالطريق إلى الظن به وهذا هو المطلوب.. هذا تمام الكلام في بيان الوجه الأول..

ص ٣١٧، قوله رحمه الله: (وفيه: أولاً - بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير علمية..)

يناقش المصنف رحمة الله عليه هذا الوجه بأمور..

الإشكال الأول: أننا لا نسلم العلم الإجمالي الثاني، لأن الشارع لم ينصب لنا طرقاً خاصة وإنما أرجعنا إلى الطرق المتعارفة عند العقلاء..

هذا الوجه ذكره الشيخ الأعظم كإشكال مستقل على صاحب الفصول ولا يقصد من ذلك نفي التأسيس ليُشكل عليه أن مراد الفصول من نصب الطريق المخصوص أعم من التأسيس والإمضاء، وإنما المقصود من ذلك هو إنكار العلم الإجمالي لوجود علم تفصيلي بأن الطرق المتعارفة بين العقلاء مازالت باقية ولم يرد عنها ردع..

**الإشكال الثاني:** لو سلمنا بوجود هذا العلم الإجمالي بوجود طرق خاصة شرعها الشارع غير ما هو بأيدي العقلاء، فحينئذ لا نسلم بقاء هذه الطرق الخاصة إلى زماننا الحاضر، فمثلاً لو كان الطريق الخاص الذي شرعه الشارع هو خبر الواحد المحفوف بالقرائن الموجبة للقطع فإن هذا الطريق الخاص غير متوفر حالياً لخباء القرائن علينا..

### درس ٣٥٦:

كان الكلام في الدليل الأول لإثبات أن دليل الانسداد يثبت حجية الظن بالطريق لا الظن بالحكم الشرعي، ما ذكره صاحب الفصول تبعاً لأخيه، وتقدم إشكالان على ذلك..

**الإشكال الثالث:** أنه لو سلمنا بالعلم الإجمالي الثاني وهو وجود طرق يُظن بها، فحينئذ يتوقف تمامية ما تقدم أن لا يوجد قدر متيقن من بين هذه الطرق، إذ لو وجد بينها قدر متيقن فيؤخذ به ولا يعمل بكل ما يُظن طريقته، فمثلاً من الطرق الموجودة فيما بأيدينا خبر الواحد والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك..، وفي كل واحد من هذه الطرق قد يحصل لنا ظن باعتبارها، فإذا كان من بينها قدراً متيقن الاعتبار فيما لو اعتبرت فلا تصل النوبة إلى العمل بكل ما يُظن به..

ولا يشكل على الماتن بأن هذا خلاف الفرض، إذ مع وجود القدر المتيقن لا يوجد انسداد والمفروض أننا نقول بانسداد باب العلم والعلمي، لأنه ما تقدم فرضه هو انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام ووجود القدر المتيقن على تقدير الاعتبار لا يتنافى مع الاعتقاد بالانسداد في الأحكام..

**الإشكال الرابع** - وهو العمدة بنظر الماتن مع الإشكال الخامس الآتي:- وحاصله: أننا سلمنا وجود علم إجمالي ثانٍ وهو العلم بأن الشارع جعل لنا طرقاً مخصوصة، وأن هذا العلم الإجمالي الثاني مقدم على الأول لأحد الوجهين المتقدمين إما الانحلال وإما التقييد-، لكن هذا العلم الإجمالي لا ينتج النتيجة المطلوبة فإن المطلوب والمدعى هو العمل بكل طريق يُظن به، وهذا العلم الإجمالي غاية ما يقتضي الاحتياط لا العمل عند الظن بالطريق..

إن قلت: أن أحد مقدمات الاحتياط كانت عبارة عن عدم جواز الاحتياط إذا لزم منه إخلال النظام أو عدم وجوبه إذا لزم منه العسر والحرَج، فإذا كنا قد فرضنا في مقدمات الانسداد عدم الاحتياط فكيف تقول به ثانية؟<sup>39</sup>

لا يقال: <sup>40</sup> إن الاحتياط الممتنع أو غير الواجب هو الاحتياط في الأحكام الفرعية فلسعة دائرتها إما أن تؤدي إلى الإخلال وإما أن يكون الاحتياط بها عسرياً..

فإنه يقال: ما يفرضه المصنف هو الاحتياط في ضمن الطرق والاحتياط في ضمن الطرق يلزم الاحتياط في ضمن مؤديات الطرق، والاحتياط في ضمن مؤديات الطرق هو عين الاحتياط في الأحكام الشرعية وهو إما مخل وإما عسري..

**يجيب المصنف عن ذلك:** بأن الاحتياط بين الطرق لا يلزم منه الإخلال أو العسر والحرَج، إذ لا ملازمة بين الاحتياط في ضمن الطرق وبين الاحتياط في الأحكام الفرعية المشتبهة..  
وبعبارة فنية: عندنا علما إجمالين بحسب الفرض أحدهما فلنسمه العلم الإجمالي الكبير وهو العلم بوجود تكاليف إلزامية

<sup>39</sup> لا تنسى أن بحثنا في هذه الفصول بناء على تمامية الانسداد..  
<sup>40</sup> هذا دفاع عن الإشكال..

في ضمن الشبهات، وثانيهما ولنسمه الصغير وهو العلم الإجمالي بأن الشارع المقدس شرع لنا طرقاً من بين الطرق المتعارفة، وهناك موارد يمكن انفكاك الاحتياط في الأول عن الاحتياط في الثاني، مع إمكان الانفكاك بل ووقوعه فلا يكون هناك ملازمة بين الاحتياطين، بمعنى لا يلزم من الاحتياط في ضمن الطرق أن نحتاط في تمام شبهات الأحكام الفرعية، فإذا انتفت الملازمة فليس من الضروري أن يستلزم الاحتياط في ضمن الطرق المتعارفة لاختلال النظام أو للعسر والخرج.. وهذه الموارد عبارة عن الأمور التالية:

المورد الأول: أن يكون عندنا أحكام فرعية مشتبهة لا يوجد في موردها طريق يُظن باعتباره، كما لو شككنا في حرمة شرب التتن ولا يوجد في مورده خبر ثقة ولا إجماع منقول ولا شهرة وغير ذلك من أطراف شبهة اعتبار الطرق، وعليه فالاحتياط في ضمن مؤديات الطرق لا يستلزم الاحتياط التام المؤدي إلى الإخلال بالنظام أو العسر والخرج..

وفي مثل هذا المورد يجري الأصل النافي ولا يلزم من جريانه إهمال الشريعة ولا مخالفة العلم الإجمالي، أما عدم لزوم إهمال الشريعة فلأننا بحسب الفرض نحتاط في مؤديات الطرق وهي كثيرة، وأما عدم مخالفة العلم الإجمالي فلأن شرب التتن ليس طرفاً في العلم الإجمالي الثاني والمفروض أن الأول قد انحل ولا يجب مراعاة العلم الإجمالي المنحل، فيجري فيه الأصل النافي لوجود المقتضي وفقدان المانع..

المورد الثاني: لو فرضنا أن الطرق التي هي من أطراف الشبهة قد اجتمعت على نفي التكليف في مورد، فمثلاً شككنا في وجوب صلاة الغفيلة والطرق التي هي من أطراف العلم الإجمالي الثاني كلها تدل على عدم وجوب هذه الصلاة لوجود خبر ثقة يدل على استحبابها ولقيام الإجماع على ذلك والإجماع

والشهرة وسيرة المتشرعة، فحينئذ لا يلزم من الاحتياط في مؤديات الطرق الاحتياط التام في كل الشبهات..

المورد الثالث: لو فرضنا تعارض فردان من طريق كما لو شككنا في وجوب صلاة الجمعة ووجد خبر واحد يثبت الوجوب وآخر ينفي الوجوب -لا يثبت الحرمة- وكان المرجح في طرف النافي، ففي هذه الحالة لا يلزم من الاحتياط في الطرق أن تأتي بصلاة الجمعة لتواتر الروايات ولثبوت القطع على عدم الأخذ في المتعارضين بالخبر المرجوح..

المورد الرابع: أنه لو تعارض خبران أحدهما يثبت الوجوب للجمعة والآخر ينفيه ولم يثبت رجحان النافي -مثل المورد الثالث- ولكن مع ذلك لم يثبت رجحان المثبت، والقاعدة العقلية في باب التعارض مع عدم الترجيح هي التساقت أو التخيير، ومع التساقت لا يلزم الاحتياط التام لعدم وجود طريق على المثبت لفرض سقوطه، ومع التخيير لا يلزم العسر والهرج من قبل الشارع لأنه له أن يختار النافي فلو اختار المثبت يكون هو الذي أوقع نفسه في العسر والهرج لا من تشريع الاحتياط..

المورد الخامس: نفس السابق لكن مع كون التعارض في غير مورد الخبرين، فإن القاعدة في تعارض الإمارات إما التساقت وإما التخيير، فيجري فيها ما جرى في المورد السابق..

المورد السادس: لو كان التعارض في مفادين يرجعان إلى دوران الأمر بين المحذورين، ففي هذه الصورة لا يلزم من الاحتياط في الطرق الاحتياط التام في مؤدياتها لأنه في دوران الأمر بين المحذورين لا تجب الموافقة القطعية لعدم إمكانها ولا تحرم المخالفة القطعية لعدم إمكانها أيضاً، لأن امكف تكوينا إما فاعل وإما تارك والفعل والترك لا يجتمعان لتحصل الموافقة القطعية ولا يرتفعان لتحصل المخالفة القطعية..

## درس ٣٥٧:

ص ٣١٧، قوله رحمه الله: (وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً..)  
 ما زال الكلام في ضمن الملاحظات التي ذكرها الماتن في ضمن إشكاله الأول، وكنا قد وصلنا إلى الملاحظة الأخيرة التي حاصلها أن العلم الإجمالي الثاني على تقدير وجوده يقتضي الاحتياط لا العمل بالظن وبما أن هذا الاحتياط ليس هو الاحتياط التام فهو جائز لعدم تأديته إلى إخلال النظام، وبيننا الوجه في عدم كونه من الاحتياط التام لوجود موارد يرفع اليد عن الاحتياط فيها، ووصل الكلام إلى المورد الأخير..

المورد السابع: وهو كل مورد لم يجري فيه الأصل المثبت للتكليف<sup>41</sup> من قبيل الاستصحاب، وعدم جريان الأصل المثبت للتكليف يرجع إلى ما تقدم الإشارة إليه من التناقض بين الصدر والذيل، ولكن الوصول إلى هذا الإشكال يكون بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: أن تقوم أمارات ظنية على جملة من أطراف العلم الإجمالي على نفي التكليف، ويحصل لدينا علم إجمالي بانتقاض الحالة السابقة بذلك في بعض الأطراف، فحينئذ يشمله قوله عليه السلام في الذيل (بل انقضه بيقين آخر) لأن اليقين الآخر يشمل اليقين الإجمالي فلا يجري الاستصحاب..

الطريقة الثانية: أن يكون قيام مجموعة من الأمارات موجباً للعلم باعتبار بعضها، فإذا قلنا أن قوله (بل انقضه بيقين آخر) يكون شاملاً للعلم الإجمالي بوجود طريق معتبر فحينئذ لا يجري الأصل المثبت، فلا يجب الاحتياط التام في جميع الأطراف..

41 المقصود من الأصل المثبت المعنى اللغوي لا الاصطلاحي.

طبعاً هذا المورد الأخير - كما عرفت - يبتني على القول بأن (انقضه بيقين آخر) يشمل هاتين الطريقتين أما إذا قلنا بعدم الشمول فلا يصح الاستدلال بهذا المورد..  
هذا تمام الكلام في قوله (أولاً..) بالملاحظات التي جاء معها فيه..

ص ٣١٨، قوله رحمه الله: (وثانياً: لو سلم أن قضية لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق الفاسد قطعاً..)

**الإشكال الخامس 42:** الذي يسجله الماتن رحمة الله عليه على تقدير وجود العلم الإجمالي الثاني، بمعنى أنه سلمنا أننا نعلم إجمالاً بأن الشارع المقدس قد نصب طرقاً توصل إلى الواقع من ضمن هذه الطرق المعهودة، لكن الإشكال أن مجرد هذا العلم الإجمالي لا ينتج التنزل من الاحتياط إلى الظن بالطريق، وهذا ما يحتاج إلى توضيح، حاصله:  
أن الشقوق المتصورة في المقام ثلاثة..  
الأول: أن يكون البناء على العمل بالظن بالطريق المخصوص، بمعنى أنه إذا حصل لنا ظن بطريق يجب العمل على وفقه..

الثاني: العمل بالواقع المظنون من دون الالتفات إلى وجود طريق سواء وجد أم لم يوجد..

الثالث: أن يكون العمل بمؤدى الطريق.  
والفرق بين هذا الشق وسابقه:

أما فرقه أن الأول فباعتبار أنه في الأول كان العمل بناء على الظن بالطريق، وأما في الثالث فالعمل بناء على الظن بمؤدى الطريق سواء ظننت بالطريق أم لم أظن..

وأما فرقه عن الثاني ففي الثاني كان البناء على العمل بالواقع المظنون مع قطع النظر عن وجود طريق، بينما في الثالث العمل بمؤدى الطريق المظنون وفرق بين العمل بالواقع المظنون والعمل بمؤدى الطريق المظنون..

إذا اتضحت هذه المقدمة، فالعلم الإجمالي الثاني على تقدير تسليمه لا يرجح واحداً من الشقوق الثلاثة بل يكون مطلق الظن معتبراً على تقدير تمامية مقدمات الانسداد، ولا رجحان لأحد الشقوق على الآخر لأن مقدمات الانسداد كما تقدم تقتضي العمل بالظن بعد امتناع الاحتياط وامتناع ترجيح المرجوح على الراجح، وهذا يسري في كل ظن سواء كان ظناً بالواقع أم بالطريق أم بمؤدى الطريق..

لقائل أن يقول: أن هذا الكلام وإن كان صحيحاً في حد ذاته أي إن مقدمات الانسداد تنتج العمل بأي ظن ولا ترجيح لأحد الشقوق على الأخرى، لكن هذا يتم إذا لم تقيد التكاليف الفعلية بمؤديات الطرق، توضيحه:

أنك قد عرفت مراراً أن مراتب الحكم عند الكفاية أربعة (الاقتضاء، والإنشاء، والفعلية، والتجز) فلو فرضنا أن فعلية الحكم الإنشائي ووصوله إلى مرحلة البعث والزجر الفعلين مقيدٌ بكونه من مؤديات الطرق والأمارات التي ثبت اعتبارها بالعلم في صورة الانفتاح واعتبارها بمطلق الظن في صورة الانسداد، فإذا كان الحكم الفعلي مقيداً بذلك وفرضنا أننا في زمن الانسداد فإذا ظننا بالطريق يحصل القيد للحكم الفعلي فيتجز على المكلف..

يجيب الماتن عن هذا الإشكال: بأن الالتزام بالصرف بعيد، وذلك لوجوه:

توضيح المطلب: أن صرف الحكم الفعلي إلى مؤديات الأمارات والظنون يتصور على نحوين..

النحو الأول: الصرف على نحو الاضمحلال، بمعنى أن الحكم الواقعي إذا لم يكن على وفق مؤدى الطريق فلا حكم في الواقع..

النحو الثاني: الصرف على نحو التقييد..

فإن أريد الأول فهذا أيضاً على نحوين، لأن الاضمحلال إما بمعنى عدم الوجود ابتداءً فهو مستحيل لأنه عين التصويب الأشعري الذي مفاده أنه لا يوجد في الواقع أحكام واقعية، والثاني الاضمحلال على نحو الانقلاب وهذا عين التصويب المعتزلي وهو وإن لم يكن مستحيلاً كما ثبت في محله لكنه مجمع على بطلانه بقاعدة الاشتراك..

ص ٣١٨، قوله رحمه الله: (..ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الإجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت.)

هذه تكملة للإشكال، وحاصلها: أن من المسلمات عند الجميع أن رتبة الظن متأخرة عن رتبة القطع، فمع كون رتبة الظن متأخرة فلا يعقل أن يزيد الظن على القطع لأن المفروض أننا تنزلنا إلى الظن بعد ما فرضنا انسداد باب العلم، وعليه فلو كان باب العلم مفتوحاً وحصل لنا قطع بالواقع، فقطع المكلف بوجوب الصلاة وبما أن القطع المنجز هو القطع الطريقي الذي يؤخذ على نحو المرآتية للواقع فيكون المكلف ممثلاً ويكون عمله مجزياً لو نوى الإتيان بالواقع بما هو واقع ولا يتوقف الإجزاء على الإتيان بالواقع بما هو مقطوع وبما هو مؤدى

القطع، فإذا كان القطع الذي هو أعلى مرتبة من هذا القبيل فلا يزيد الظن عليه..

### درس ٣٥٨:

ص ٣١٨، قوله رحمه الله: (ومن هنا انقح أن التقييد أيضاً غير سديد، مع أن الالتزام بذلك غير مفيد..)  
كان الكلام في تقييد الحكم الفعلي بكونه على وفق مؤديات الطرق، وحاصل ما تقدم من مناقشة..  
أن هذا النحو من التقييد إن لم يكن بنحو الاضمحلال المستحيل أو المجمع على بطلانه فهو في حد ذاته بعيد ويبعد الالتزام به، ويمكن تقريب وجه البعد بأحد بيانين:

البيان الأول: أن يقال بأن القطع الذي هو مرتبة أقوى من الظن لم يكن إلا مجرد طريق إلى الواقع بحيث يكون امتثال الواقع مجزياً وإن كان امتثاله بما هو واقع لا بما هو واقع قام عليه العلم، فلو كان هذا التقييد حاصل في الظن لحصل في المرتبة الأقوى، وحصوله في المرتبة الأقوى ممتنع لكون التقييد فرع الجعل والقطع لا تناله يد الجعل..

البيان الثاني: بأن القطع الطريقي الذي بذاته ينجز الحكم ينجزه بما هو واقع لا بما هو واقع مقطوع به، فإذا كنا في زمن الانفتاح لباب العلم يتنجز علينا الواقع بما هو واقع فيكون الإتيان بالواقع مجزياً ثم بعد الانسداد والتنزل إلى امتثال الظن مطلقاً يكون الظن المطلق قائماً مقام القطع في التنجيز، وبما أن القطع قد عرفت أنه ينجز الواقع بما هو واقع فالظن لا يزيد عليه، فيكون الإتيان بالواقع المظنون بما هو واقع هو المجزي..

هذا تمام الكلام في هذا الإشكال..

ثم يضيف الماتن رحمة الله عليه أن هذا الإشكال -أعني الاستبعاد بعد الفراغ عن الإمكان ورفع اليد عن الاستحالة والبطلان- كما يجري في الصرف بمعنى الاضمحلال كذلك يجري في الصرف بمعنى التقييد ولذا يعتبر هذا الإشكال من الإشكالات المشتركة..

الإشكال الثاني في المقام: أنه لو رفعنا اليد عن الاستبعاد وقلنا بأن قياس الظن على القطع قياس مع الفارق فليس كل ما يكون في القطع يكون في الظن فلا بعد في الصرف في الحكم الواقعي إلى كونه على وفق مؤدى الظن، لكن مع ذلك لا يكون هذا الالتزام بالصرف مفيداً فيما نحن فيه..

تقريب هذا الإشكال:

أن مفروض البحث أن لدينا علم إجمالي بوجود طرق ظنية نصبها الشارع لنا -سميها العلم الإجمالي الثاني-، فحينئذ في ضمن الأمور التي يبتلئ بها المكلف والتي تكون داخلة تحت ابتلائه لو حصل له ظن بتكليف واقعي وإن لم يقم ظن على وجود طريق معين لهذا التكليف المظنون ولكن مع ذلك هناك ملازمة بين الظن بتكليف واقعي وبين الظن بأن هذا التكليف الواقعي المبتلئ به هو مؤدى طريق من الطرق ولو إجمالاً، وحينئذ في مقام الامتثال يكون مجزياً الإتيان بالواقع المظنون بما هو..

أما وجه الملازمة فتوضيحه: أن المكلف لو شك في وجود تكليف في مسألة محل ابتلاء -وهي طرف في العلم الإجمالي الكبير- فظن بوجوبها، وبما أنها مسألة ابتلائية فلا يعقل أن يكون الشارع قد نصب طريقاً إليها وإن لم اطلع عليه، وحينئذ

تثبت الملازمة بين الظن بالحكم الواقعي وبين الظن بكونه مؤدى طريق من الطرق وإن لم اعرفه بعينه..  
وعلى هذا الأساس يُكتفى بامتنال الواقع المظنون بما هو هو ويحصل القيد بالملازمة المشار إليها..

(طبعاً هنا مجموعة من المحشيين اعترضوا على المصنف، أهم اعتراض هو أن هذه الملازمة غير مسلمة لأن العلم الإجمالي الصغير يرتبط بما وصل إلينا من الطرق ومن المحتمل أن يكون هذا الحكم الواقعي له طريق ولكنه لم يصل إلينا فيكون خارجاً عن العلم الإجمالي.. وجواب هذا الإشكال بحث خارج عن بحثنا..)

وفي مقابل ذلك لا يكون الظن بالطريق لوحده كافياً لعدم الملازمة بين الظن بالطريق والظن بإصابة الطريق للواقع حتى بناء على التقييد، فيمكن أن نظن باعتبار طريق من دون أن نظن بإصابته للواقع فلا يكون ذلك نافعا لعدم وجود جزئي الموضوع، لأنه بناء على التقييد يصبح الموضوع مركباً من جزئين، الأول: الظن بالطريق، والثاني: كون الواقع مؤدى للطريق المظنون، فإذا حصل لنا ظن بالطريق فقد حصل الجزء الأول ولا يحصل الجزء الثاني إلا بالملازمة بين الظن بالطريق والظن بإصابته للواقع وهي غير حاصلة..

الإشكال الثالث في المقام: من الإشكالات المشتركة بين الصرف على نحو الاضمحلال والصرف على نحو التقييد، وحاصله:

أن نصب الطريق من قبل الشارع لا يثبت كلا النوعين، وذلك لأن العلم الإجمالي الصغير حاصله أننا نعلم بأن الشارع قد

نصب لنا طرق تفي بالمعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير ولذا كان العلم الصغير موجباً لانحلال الكبير، وبعد الانحلال نسلم أنه لا يجب الاحتياط في تمام الشبهات الواقعية ولكن أيضاً يتم ما ذكره المستشكل إذا كان علمنا الإجمالي بنصب الطريق مما يجب رعايته والمفروض أنه لا يجب رعاية هذا العلم الإجمالي الثاني إما للزوم العسر والجرح وإما لاختلال النظام، فتبقى التكاليف الواقعية مع عدم لزوم الاحتياط لا يُعلم بوجود طرق ظنية يجب العمل بها ووافية بها لعدم لزوم الاحتياط التام في العلم الإجمالي الصغير..

وحيئنذ لابد من رعاية نكتة أخرى وهي التنزل من الاحتياط التام إلى الاحتياط الناقص لعلمنا أن الشارع لم يهمل الأحكام، وهذا لا يقتضي العمل بالطريق المظنون بل الأولى أن نعمل بالواقع المظنون، ووجه الأولوية: هو أنه أقرب إلى عدم إهمال الشريعة ولا أقل من المساواة فلا مرجح للعمل بالطريق المظنون على العمل بالواقع المظنون..

هذا تمام الكلام في مناقشة الوجه الأول الذي ذكره صاحب الفصول..

### درس ٣٥٩:

ص ٣١٩، قوله رحمه الله: (ثانيها: ما اختص به بعض المحققين، قال: (لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية..))

**الوجه الثاني:** من الوجوه التي ذكرت لإثبات أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها تثبت حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع، وهذا الوجه من الوجوه التي تفرد بها صاحب الحاشية ولم يتبعه عليها أخوه صاحب الفصول..

هذا الوجه بحسب ما شرحه المصنف رحمة الله عليه في حاشيته على الرسائل يبيني على مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: لا شك في أننا مكلفين بالفروع والأحكام الشرعية حتى في زمن الانسداد ولم يسقط عنا هذا التكليف بالأحكام الشرعية، وهذه المقدمة واضحة بالبداية وتقدم مراراً ما يدل عليها من إثبات أن الشريعة لم تهمل، فإذا تكاليف الشريعة ما زالت موجهة إلينا..

المقدمة الثانية: أن العقل يدرك لزوم تفرغ الذمة عن هذه التكاليف بأي شكل من الأشكال نحرز معه براءة الذمة، لأن كل تكليف من التكاليف يستتبع حكم العقل بلزوم إفراغ الذمة وإسقاط التكليف عن العهدة..

المقدمة الثالثة: أنه في زمن الانفتاح الذي يحصل لنا العلم بفراغ الذمة فلا بد للمكلف أن يحصل هذا العلم سواء حصل له إدراك الواقع أم لم يحصل، ويتم ذلك عن طريق القطع بالطريق، فلو أن مكلفاً قطع بطريقتين وسلكه فإنه يقطع بفراغ الذمة وإن لم يحصل له قطع بإدراك الواقع..

والتفكيك بين القطع بالطريق وبين القطع بإدراك الواقع ناشيء من اعتقادنا بالتخطئة وأن المكلف قد يخطيء في قطعه فإذا كان مخطئاً فلا يدرك الواقع، فمثلاً لو كنا في زمن الانفتاح وقطعنا أن الشارع نصب لنا طريقاً لأحكامه كالرجوع إلى يونس بن عبدالرحمن فإن العمل على وفق هذا الطريق المقطوع يؤدي إلى القطع بفراغ الذمة مع إمكان أن يكون يونس بن عبدالرحمن مخطئاً في بعض الأحيان، فلا ملازمة بين القطع بالطريق والقطع بالواقع..

ونظراً للقاعدة الواضحة مما تقدم من أن كل ما كان ثابتاً في زمن الانفتاح يثبت في زمن الانسداد مع التنزل في المرتبة من القطع إلى الظن فتكون هذه المقدمات الثلاث مثبتة بحجية الظن

بالطريق، لأنه مع العمل بالظن بالطريق يحصل لنا الظن بفراغ الذمة، وهو كافٍ بعد فرض تكليفنا بالأحكام من جهة وبعد فرض الانسداد من جهة ثانية، فالحجية بمقتضى مقدمات الانسداد هو الظن بالطريق..

هذا تمام الكلام في تحقيق ما أفاده صاحب الحاشية لإثبات مدعاه..

ص ٣٢٠، قوله رحمه الله: (وفيه أولاً: ان الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة بالإطاعة والامتثال إنما هو العقل..)

المصنف يعترض عليه بوجوده ثلاثة:

الإشكال الأول: أنه في مسألة الإطاعة والامتثال والمخالفة والعصيان الحاكم على الإطلاق هو العقل ولا يوجد للشارع بما هو شارع حكم أصلاً، ولو أن خطاباً من الخطابات الشرعية ورد فيما يرتبط بعالم الإطاعة والعصيان فلا بد أن يحمل على الإرشادية لا المولوية، وذلك لما ثبت في محله أن مسألة الإطاعة والامتثال والمخالفة والعصيان من المستقلات العقلية ومن خصائص المستقلات العقلية أنه لا يكون في قياسها الذي يمكن صياغته فيها أي مقدمة نقلية، لأن القياس المركب من مقدمة عقلية ونقلية يسمى بالدليل العقلي غير المستقل، والفرض أن حكم العقل في باب الإطاعة والعصيان من نوع المستقلات العقلية، فإذا ورد (أطيعوا الله..) وما شابه يحمل على الإرشاد والإشارة إلى ما يحكم به العقل..

فإذا اتضحت هذه المقدمة فلا بد حينئذ أن نوجه السؤال إلى العقل، ومن جهة أخرى الأحكام العقلية تابعة لمناطاتها، ونحن نسلم مع صاحب الحاشية أنه في صورة الانفتاح مع قطعنا بنصب طريق وعملنا على وفق الطريق المنصوب يحصل

لدينا قطع ببراءة وفراغ الذمة، ولكن هذا يدل على انحصار العمل بالقطع بالطريق إذا لم يكن مناط حكم العقل بالبراءة وفراغ الذمة موجوداً عند العمل بالقطع بالواقع، أما لو كان موجوداً فتكون النتيجة أنه في زمن الانفتاح تحصل براءة الذمة بالأعم من العمل على وفق الطريق المقطوع ومن العمل على وفق الواقع الذي انكشف لنا بالعلم، فيصبح الحجة المفرغ للذمة في زمن الانسداد هو الأعم من القطع بالطريق ومن القطع بالواقع، وبما أن القاعدة تقتضي أن كل ما كان ثابتاً في زمن الانفتاح يثبت في زمن الانسداد مع التنزل في المرتبة فيكون في زمن الانسداد الحجة في فراغ الذمة هو العمل على وفق الطريق المظنون وعلى وفق الظن بالواقع..

ومناط حكم العقل في براءة الذمة لا ينحصر بالقطع بالطريق، فلو فرضنا أن مكلفاً لم يلتفت إلى طريق من الطرق ولكنه حصل لديه قطع بأن المولى يريد منه أن يأتيه بالماء فأتاه به فلا شك أن قطعه، إن كان مطابقاً للواقع فذمته فارغة عن التكليف لحصول الامتثال والامتثال مسقط للتكليف، وإن كان قطعه غير مصيب للواقع فلا يكون الواقع غير المصاب فعلياً والحكم غير الفعلي لم تشتغل به الذمة لنحتاج إلى إفراغها..

درس ٣٦٠:

ص ٣٢٠، قوله رحمه الله: (وثانياً: سلمنا ذلك، لكن حكمه بتفريغ الذمة -فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق- ليس إلا دعوى أن النصب يستلزمه..)  
الإشكال الثاني: المصنف على الدليل الثاني لصاحب الحاشية،  
 حاصله:

أنه لو تنزلنا وقلنا بوجود حكم للشارع في باب فراغ الذمة والخروج عن العهدة، فحينئذ لا بد من صياغة المدعى لنعرف

بعد ذلك أنه هل ينحصر فراغ الذمة بالعمل على وفق الظن بالطريق ليتم كلامه أم لا ينحصر؟  
حكم الشارع يحتاج إلى دليل والدليل على الأحكام الشرعية ينقسم إلى قسمين:  
القسم الأول: الدليل المباشر.

كأن تأتي آية أو رواية يحكم الشارع فيها بفراغ الذمة عند العمل بالطريق المظنون، وهذا النوع من الدليل مفقود في البين لأن إن كان المقصود منه هو أدلة حجية الطرق من قبيل آية النبأ فالمفروض أننا رفعنا اليد عنها ونقول بانسداد باب العلم والعلمي، وإن كان غيرها فنحتاج أولاً إلى تعقله وثانياً لو تم لحصل الانفتاح وهو خلاف الفرض.

القسم الثاني: الدليل غير المباشر.  
الذي يستكشف من الملازمة، كأن يقال فيما نحن فيه إن نصب الطريق يستلزم حكم الشارع بالفراغ في صورة العمل على وفق الدليل، وبما أننا في زمن الانسداد فنظن بنصب طريق فيكون العمل على وفق الطريق المظنون موجباً لحكم الشارع بإجزاء الظن بالفراغ، فيثبت المطلوب.

هذا الأمر لو سلمناه -يعني سلمنا أن الشارع يحكم بالفراغ- ولكن لا دليل على انحصار حكم الشارع بالفراغ عند الظن بالطريق، بل يحكم الشارع بالفراغ عند الظن بالواقع أيضاً، بل حكمه بالفراغ عند الظن بالواقع أولى من حكمه بالفراغ عند الظن بالطريق.

وجه الأولوية أن الطرق العلمية والتعبدية في زمن الانفتاح لم تؤخذ على نحو الموضوعية بل أخذت على نحو طريقتها إلى الواقع، ففي قوله عليه السلام: (ما أديا فعني يؤديان) قبل تأدية المأمون لتنزيله منزلة الواقع، فإذا كان اعتبار الطريق لأجل تنزيله منزلة الواقع فإذا كان الظن بالطريق موجباً لحكم

الشارع بالفراغ فمن باب أولى أن يكون الظن بالواقع موجباً  
لحكم الشارع بالفراغ.

إن قلت: إن الظن بالواقع لا يستلزم حكم الشارع بالفراغ فضلاً  
عن الأولوية، وذلك لأنه رُبما يحصل لدينا ظن بالواقع ومع  
ذلك نقطع بعدم حكمه بالفراغ، والتخلف أمانة على نفي  
الملازمة، ولا يقال مثله في الظن بالطريق..

ولكي يتضح الأمر لابد من ضرب مثال: لو حصل للمكلف في  
زمن الانسداد ظن بوجود شيء ونشأ ظنه من القياس الذي  
وإن كنا نؤمن بالانسداد لكن لا يعني الإيمان بالانسداد أنه لا  
يوجد طرق قام الدليل القطعي على نفيها والنصوص متواترة  
في عدم اعتبار القياس، فإذا لم يكن القياس معتبراً وقد تواتر  
النهي عنه هل يستلزم الظن الناشيء منه بحكم الشارع  
بالفراغ؟!، فإن الحكم بالفراغ يتنافى مع النهي عن العمل  
بالقياس..

بينما في الطرف الآخر لو حصل لي ظن بحجية خبر الواحد  
وظني هذا نشأ عن القياس، بدعوى أن خبر الواحد يشبه الخبر  
المتواتر فإذا كان الخبر المتواتر حجة فخير الواحد حجة، في  
هذه الصورة تبقى الملازمة بين الظن بالطريق وبين حكم  
الشارع بالفراغ قائماً ولا يحصل تخلف لاستنتاج منه عن طريق  
الإن انتفاء الملازمة، لأن الظن بالطريق من مصاديق مطلق  
الظن الذي لم يرد عنه نهي فظني بحجية الخبر من مصاديق  
مطلق الظن ولم يرد نهي عن حجية الخبر، وإنما ورد نهي  
عن القياس وإن كان ظني باعتبار الخبر ناشئاً من القياس،  
والمفروض أن مقدمات الانسداد تثبت اعتبار مطلق الظن  
سوى ما انفتح باب النهي عنه مثل القياس والاستحسان..  
إذاً هذا إشكال على إشكال المصنف..

قلت: يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال أن الملازمة ثابتة حتى مع النهي عن القياس، وهذا يتوقف على ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: بمثابة الكبرى، وهي: أن كلما ثبت للقطع في زمن الانفتاح يثبت للظن في زمن الانسداد بمقتضى المقدمة الخامسة، لأنه لو لم نعمل بالظن إما نهمل وقد بطل بالمقدمة الرابعة وإما أن نعمل بالوهم وهذا ترجيح المرجوح على الراجح..

المقدمة الثانية: أنه في زمن الانفتاح لو حصل لمكلف قطع بالواقع وكان قطعه ناشئاً من القياس، فهل يمكن القول بعدم حجية هذا القطع بأنه نشأ من القياس؟، لا يمكن. لما تقدم في مباحث القطع من أن القطع لا تناله يد الجعل وجوداً وهدماً، ولذا قلنا بحجية قطع القطاع، اللهم إلا إذا كان القطع موضوعياً والكلام عن القطع الطريقي..

فإذا طبقنا الكبرى على هذه الصغرى ينتج الملازمة بين الظن بالواقع والظن بحكم الشارع بالفراغ وإن كان ظني بالواقع ناشئاً عن القياس.

نعم لو بنينا على أن الأدلة الناهية عن العمل بالقياس ترجع إلى المفسدة السلوكية فلا بد من نفي الملازمة، توضيح المطلب: أنه في باب حجية خبر الواحد ذكر جمع من الأصوليين نوعاً من التصويب يسمى بالمصلحة السلوكية بمعنى أنه بسبب سلوك الطريق يحدث مصلحة تجبر مصلحة الواقع الفائت لو كانت هذا في باب الأمر بالطريق، أما في باب النهي عن طريق فيقال بالمفسدة السلوكية بمعنى أن سلوك الطريق المنهي عنه يوجب مفسدة تذهب مصلحة الواقع لو كانت، فإذا

قلنا بهذه النظرية فلو قام القياس على واقع كحرمة النبيذ مثلاً  
وقلنا بالمفسدة السلوكية فيكون العمل على وفق القياس فيه  
مفسدة، وما فيه مفسدة لا يكون مبرئاً للذمة فكيف يحصل لي  
الظن بالفراغ وبراءة الذمة..

هذا وإن كان صحيحاً لكننا لا نقول بالمفسدة السلوكية بل  
الأخبار الناهية عن العمل بالظن مأخوذة على نحو الطريقة  
كما عرفنا في بحث حجية خبر الواحد..

**خلاصة السؤال 43:** أن المستشكل بقوله إن قلت فصل بين قيام  
القياس على الحكم الفرعي، وبين قيام القياس على الحكم  
الأصولي، ففي قيام القياس على الحكم الفرعي قال بأن هذا  
الظن بالواقع لا يستلزم الظن بالقياس لكون القياس منهياً عنه،  
فسؤالك يمكن أن ننقل الكلام إلى قيام القياس على الحكم  
الأصولي بأن يقال: إن الظن بالطريق لَمَّا نشأ من القياس فلا  
يستلزم الظن بالفراغ لكون القياس منهياً عنه؟

المستشكل فرق بين القياس القائم على الحكم الفرعي والقياس  
القائم على الحكم الأصولي بهذا البيان:

أنه في دليل الانسداد بحسب ما يُستفاد من مقدماته أن موضوع  
الحجية في دليل الانسداد مركب من جزئين، الجزء الأول:  
حصول الظن، والجزء الثاني: عدم كون هذا الظن منهياً  
عنه..، في قيام القياس على الحكم الفرعي كما لو ظننا بحرمة  
النبيذ قياساً على الخمر لا يصدق حينئذ موضوع الحجية لأنه  
وإن صدق الجزء الأول وهو حصول الظن لكنه منهي عنه فلا  
يصدق الجزء الثاني، هذا في جانب القياس القائم على الحكم  
الفرعي..

أما في جانب القياس القائم على الحكم الأصولي كما لو ظننا باعتبار خبر الثقة قياساً له على الخبر المتواتر، فإن موضوع دليل الانسداد يصدق لأن الظن حاصل -بحسب الفرض- بالطريق وهذا الطريق لم يقدّم دليل قطعي على المنع عنه، فإن خبر الثقة حصل فيه انسداد بمعنى أنه لا دليل على اعتباره ولا دليل على عدم اعتباره، فإذا صدق الموضوع صدق الأثر.. هذا كان كلام المستشكل لأجل ذلك فرق بين الحكم الأصولي والحكم الفرعي..

ص ٣٢١، قوله رحمه الله: (وثالثاً: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن..)  
**الإشكال الثالث:** سلمنا أن الشارع يحكم بالفراغ وسلمنا أن لا ملازمة بين الظن بالواقع وبين الظن بحكم الشارع بالفراغ - يعني قبلنا إن قلت المتقدمة- ولكن مع ذلك لا يتم الانحصار لأن نتيجة هذه المقدمات التنزل من القطع إلى الظن بالمؤدى، فإنه إذا ظننا بحجية خبر الواحد مثلاً فنحن نظن بمؤداه فيستلزم ذلك الظن بفراغ الذمة، ولكن بما أنه سابقاً ذكرنا أنه في المسائل الابتلائية يكون الظن بالواقع ملازماً للظن بكون هذا الواقع مؤدى لطريق نصبه الشارع وإن لم نعلم به بخصوصه، فإذا ثبتت الملازمة بين الظن بالواقع والظن بكونه مؤدى الطريق فيكون المعتبر هو الأعم من الظن بالطريق والظن بالواقع.

## درس ٣٦١:

## الفصل الثاني عشر: في الكشف والحكومة.

ص ٣٢١، قوله رحمه الله: (فصل: لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً..)

هذا الفصل بالمقايضة مع ما ذكره الشيخ في الرسائل والآخوند في تعليقه على الرسائل يتضح لنا أن الغرض الأساس في هذا الفصل هو بيان أنه على تقدير تمامية مقدمات الانسداد فهل تكون النتيجة مهملّة أم معينة؟

توضيح ذلك: أنه سلمنا أن مقدمات الانسداد تقتضي اعتبار الظن، فهل المقدمات تعتبر الظن على نحو القضية المهملّة من ناحية الأسباب والموارد والمرتبة؟، والمهملّة في قوة الجزئية فيقتصر على القدر المتيقن، فمن ناحية الأسباب مثلاً تكون النتيجة غير معينة للأسباب لا تقييداً ولا إطلاقاً، فيقال حينئذ: أن نتيجة الإهمال هو الاقتصار على حصول الظن من الأسباب المتعارفة عند العقلاء، أما لو حصل الظن من سبب غير متعارف فلا تشمله مقدمات الانسداد..

فأصل البحث في أن نتيجة مقدمات الانسداد مهملّة أم معينة، طبعاً معينة أعم من أن تكون لحصة أو لجميع الحصص فكلاهما معينة في مقابل الإهمال..

وحسم هذا البحث يتوقف على شيء آخر وهو أن مقدمات الانسداد هل يستكشف منها حكم الشارع بحجية الظن وهذا ما يُعبر عنه بتقرير مقدمات الانسداد بناء على الكشف، أم أن مقدمات الانسداد لا تستتبع حكماً للشارع وإنما مجرد إدراك العقل للزوم العمل بالظن في مورد لا يمكن الاحتياط ولم تكن الشريعة مهملّة ولا يجوز العمل بالوهم، فما تفيده مقدمات

الانسداد مجرد إدراك العقل للابدية العمل بالظن من دون  
استكشاف حكم للشارع في البين..  
فإذن البحث عن كون النتيجة مهملة أو معينة يتوقف على  
البحث عن الكشف والحكومة..

### وحيث يقع الكلام في مقامات ثلاثة..

المقام الأول: في أن مقدمات الانسداد هل تثبت الكشف أم  
الحكومة؟

المقام الثاني: في وجه توقف كون النتيجة مهملة أو معينة على  
بحث الكشف والحكومة.

المقام الثالث: بعد الفراغ عن التوقف نبحث عن كون النتيجة  
مهملة أو معينة.

### **أما الكلام في المقام الأول:**

لا إشكال أنه إذا تمت مقدمات الانسداد فالعقل يحكم بلابدية  
العمل على وفق الظن، ووجه واضح؛ إذ بعد عدم إهمال  
الشريعة وعدم التمكن من العمل بالاحتياط وقبح ترجيح  
المرجوح على الراجح يتعين العمل بالراجح..

أما هل يستكشف من ذلك وجود حكم للشارع بحجية الظن؟  
قد يقال بالاستكشاف ويستدل لذلك بقاعدة الملازمة، بأن كل ما  
حكم به العقل حكم به الشرع، وبما أن العقل حكم بلزوم العمل  
على وفق الظن الشرع يوجب العمل على وفقه..  
هذا هو مدرك القائل بالكشف..

ظاهر كلام الماتن في الابتداء ينصب على البحث الإثباتي،  
بمعنى أنه لا محذور من حكم الشارع بحجية الظن وإنما  
الإشكال في أنه لا دليل عليه، هذا الظاهر الابتدائي لكلام  
المصنف..

ولكن بعد التعمق في المطلب يتضح أن المشكلة ثبوتية وأن نفي الحكم الشرعي ليس من باب عدم الدليل بل من باب الدليل على العدم لعدم إمكانه، فصار البحث ثبوتي وليس إثباتي..  
توضيح ذلك:

أن قاعدة الملازمة لا تجري فيما نحن فيه، وذلك لأن قاعدة الملازمة تجري في كل مورد توفر فيه شرطان..  
الشرط الأول: ألا يكون متعلق الحكم هو فعل المولى، إذ لا معنى حينئذ بإيجاب فعل المولى لأن المولى يشرع للغير ولا يشرع لنفسه..

الشرط الثاني: أن يكون لحكم المولى فائدة، لأنه إذا انتفت الفائدة يصبح التشريع لغواً وهو قبيح لا يصدر من الحكيم..  
وفيما نحن فيه كلا الشرطين منتفياً..

أما الشرط الأول فالوجه في انتفائه أن معنى اعتبار الظن هو كفاية الإطاعة الظن بحكم العقل في زمن الانسداد، ومعنى كفاية الإطاعة الظنية أن الشرع لا يؤاخذ عليها، والمؤاخذة وعدمها فعل المولى والحكم الشرعي لا يتعلق بفعل المولى..  
وأما الشرط الثاني فالوجه في عدم توفره باعتبار أن العقل لما أدرك في صورة عدم الإهمال وعدم إمكان الاحتياط وعدم جواز العمل بالمرجوح لما أدرك لأبدية العمل بالظن فهذا يكون كافياً فإذا استتبع حكماً شرعياً يكون لاغياً، تقريبه: أن الغرض من التشريع ومن الحكم الشرعي هو عبارة عن إيجاد الداعي للتحرك، وإذا كان العقل يحكم بالأبدية فالداعي موجود، فلو حكم الشرع لكان ذلك لاغياً..

إن قلت: أن لازم ما ذكر إنكار كبرى الملازمة في جميع الموارد لعدم توفر الشرطين فيها..  
قلت: يمكن أن يتوفرا كما في مثال حكم العقل بقبح الكذب..

فالأمر الأول متوفر لأن الكذب الذي يُراد أن يتعلق به التشريع ليس من أفعال المولى بل من أفعال المكلف فالأمر الأول متوفر..

أما الأمر الثاني فهو متوفر أيضاً لأن ما يقبحه العقل هو الظلم وما يُراد عروض الحكم الشرعي عليه هو الظلم أيضاً والكثير من الناس لا يكون الإدراك العقلي كافياً في تحركهم فيدعم ذلك بالحكم الشرعي..

أما فيما نحن فيه فالأمر ليس كذلك، لأنه بناء على تمامية مقدمات الانسداد يكون وجودها العلمي لا الواقعي هو الموجب لإدراك العقل للابدية العمل بالظن، أما مع الغفلة عن المقدمات فلا إدراك للعقل والمفروض أننا نتكلم عن من اعتقد بتلك المقدمات فيكون ذلك ملازماً للإدراك العقلي فيلغو له الحكم الشرعي، ومع الغفلة عن المقدمات لا إدراك للعقل ليستكشف منه حكم الشرع، بينما في الظلم قد يغفل الإنسان عنه بخلاف ما نحن فيه لأن الوجود العلمي هو الموجب لإدراك العقل..

### درس ٣٦٢:

ذكرت أن الكلام في هذا الفصل يقع في مقامات ثلاثة..  
المقام الأول: في كون النتيجة هي الكشف أم الحكومة، واخترنا أن النتيجة هي الحكومة..

وقبل الرجوع إلى صلب الموضوع لابد من الإشارة مطلب له علاقة في فهم المقام الثالث:  
الحكومة فيها اصطلاحان:

الاصطلاح الأول: ولنسمها الحكومة على رأي المشهور، يُقصد من الحكومة عندهم أن الإطاعة الظنية تصل النوبة إليها بعد عدم التمكن من الإطاعة القطعية تفصيلاً أو إجمالاً، فالعقل

يحكم أن من لا يتمكن من الإطاعة القطعية تفصيلاً لفرض الانسداد ولا يتمكن من الإطاعة القطعية إجمالاً لفرض عدم التمكن من الاحتياط أو كونه عسرياً فالعقل يحكم حينئذ بلزوم التتزل إلى الإطاعة الظنية، ففي كل مورد يحصل لنا ظن بالواقع أو ظن بالطريق يجب العمل على وفقه..

الاصطلاح الثاني: ولنسمها الحكومة على مبنى الشيخ الأعظم، حيث يظهر من بعض كلمات الشيخ إرادة معنى آخر للحكومة وإن كان يظهر من بعض آخر من كلماته إرادة المعنى السابق وهذا لا ينافي وجود معنيين للحكومة، وحاصله:

أن العقل يحكم بالتبويض في الاحتياط فإنه لما لم يتمكن المكلف من العلم والعلمي وكان الاحتياط التام موجباً للإخلال أو العسر والحرص فالعقل يحكم بالتتزل عن الاحتياط التام إلى الاحتياط الناقص الذي لا يترتب عليه إخلال وعسر وحرص، وحينئذ يحكم العقل باعتبار الظن فقط في صورة نفي التكليف، وهذا هو الفارق الجوهرى بين الحكومتين، فإنه بناء على الحكومة الأولى فالظن معتبر عند العقل في إثبات التكليف فضلاً عن نفيه، بينما على المعنى الثاني يجب علينا أن نحتاط إلا في المورد الذي قام الظن على نفي التكليف..

وعليه سوف يتأثر البحث في المقام الثالث، فعلى مبنى الشيخ نقول هل الظن المعتبر في نفي التكليف مهمل أم معين؟، بينما على مبنى المشهور لا يختص البحث بالظن النافي للتكليف.. إذاً يوجد مبنيان اتركهما في ذهنك سوف نحتاج إليهما لاحقاً..

المصنف يظهر منه في المقام الأول أنه يقول بالحكومة على مبنى المشهور واختار أن مقدمات الانسداد لا تنتج إلا حكومة العقل بالعمل بالظن من دون أن يستتبع ذلك حكماً شرعياً، وكان بحثنا السابق في الجواب عن إشكال أن قاعدة الملازمة

بينما حكم به العقل وحكم به الشرع لوحدها تكفي لاستكشاف حكم شرعي حيث إن المقام من صغرياتهما، فالصغرى أن العقل حاكم في زمن الانسداد بلزوم العمل بالظن، والكبرى كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، فنستكشف من ذلك ما يتلاءم مع مسلك الكشف..

وذكرنا أن ما نحن فيه ليس مورداً لهذه الملازمة، وذلك لأن قاعدة الملازمة إنما تصح في المورد القابل للحكم الشرعي، وقابلية المورد للحكم الشرعي يتوقف على ركنين: الركن الأول: أن يكون متعلق الحكم الشرعي فعل غير المولى، لا فعل المولى إذ لا معنى أن يحكم الشارع على فعل نفسه فيوجبه أو يحرمه..

الركن الثاني: أن يكون هناك فائدة للحكم الشرعي لأن الفعل الصادر من الفاعل المختار لا بد أن يكون ذا فائدة وإلا للغي.. وكلا الركنين غير متوفرين في المقام، أما الركن الأول فقد تقدم توضيحه، وأما الركن الثاني فلأن الغرض من إنشاء الشارع لحكم شرعي هو إيجاد الداعي عند المكلف للتحرك، وإذا كان العقل يحكم باللابدية فيكون الداعي موجوداً عنده ومعه لا حاجة إلى إنشاء الشارع..

ولو فرضنا أنه في بعض موارد حكم العقل التي لا يتوفر فيها هذان الركنان ورد خطاب من الشارع فلا بد من حمله على الإرشادية لا المولوية، والأحكام الإرشادية لا يوجد فيها إنشاء لكي تلغو..

إن قلت: أنه لاشك في أن للشارع في زمن الانفتاح أن ينصب طريقاً بملاك في الطريق نفسه، فمثلاً مع وجود أحكام واقعية للشارع المقدس أن يعين طريقاً ما يوجبه على المكلف لمصلحة في الطريق نفسه، فإذا كان هذا الأمر ممكناً في زمن الانفتاح

فهو ممكن في زمن الانسداد، وحينئذ نستطيع أن نجري قاعدة الملازمة، ففي زمن الانسداد العقل يستقل بمقتضى مقدمات الانسداد بلزوم الإطاعة الظنية وفي الوقت نفسه لا مانع من حكم الشارع بلزوم سلوك طريق خاص لمصلحة فيه كمصلحة التسهيل، ولما كان لا محذور في هذا الشيء في زمن الانفتاح فلا ينبغي أن يكون فيه محذور في زمن الانسداد، فكيف يقال باستحالة الحكم الشرعي؟!

إن قيل هكذا، فإنه يقال: ما قلنا باستحالته ليس هو مطلق الحكم الشرعي بل قلنا باستحالة حكم شرعي يستكشف من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة، واستكشاف حكم شرعي من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة يتوقف على وحدة موضوع الحكمين ومتعلقهما، فمثلاً في قاعدة الملازمة من صغرياتها حكم العقل بقبح الظلم المستكشف منه تحريم الشارع للظلم، نلاحظ أن ما حكم العقل بقبحه هو عين ما حكم الشارع بحرمة وهو الظلم.. فنحن في مقامنا أنكرنا الحكم الشرعي المتعلق بعين ما تعلق به حكم العقل لا أننا أنكرنا مطلق الحكم الشرعي، وفي الحكم الشرعي المقترح وهو أن ينصب الشارع طريقاً في زمن الانسداد لمصلحة فيه، هذا الحكم لا يستكشف من الحكم العقلي لاختلاف الموضوع بينهما، فإن موضوع حكم العقل الإطاعة الظنية بينما موضوع الحكم الشرعي هو الطريق لمصلحة في ذات الطريق، فلو فرض وجود هكذا حكم شرعي فهو يحتاج إلى دليل آخر غير قاعدة الملازمة المذكورة.. وبهذا يتم الكلام في المقام الأول..

**أما الكلام في المقام الثاني:**

في الجواب عن سؤال حاصله: أننا قد ذكرنا في الدرس السابق أن المطلب الأساس في هذا الفصل هو كون النتيجة مهمة أم معينة، فالسؤال هو: ما هو الارتباط بين إهمال النتيجة وتعينها وبين مبحث الكشف والحكومة؟

الجواب: أن حسم المسألة في البحث الأصلي تتوقف على المبنيين المشار إليهما، إذ لو قلنا بالحكومة فلا يبقى وجه للقول بالإهمال لأن الأحكام العقلية لا إهمال فيها، لأن معنى الإهمال أن الحاكم لم يدرك ملابسات حكمه سعة وضيقاً، وهذا المعنى لا يتأتى في مورد حكومة العقل لأن العقل لا يتردد في حكم نفسه، لأن حكم العقل كما ثبت في محله معناه إدراك العقل، وإدراك العقل تابع لمناطق إن وجد فهو يدرك الوجود أو العدم، وإن لم يوجد فهو غير مدرك أصلاً لا أنه يدرك مع التردد، فلو اخترنا الحكومة لما كان لنا أن نختار الإهمال، فلأجل ذلك اعتبر بحث الحكومة والكشف من مقدمات بحث الإهمال والتعيين..

هذا الكلام في المقام الثاني..

ص ٣٢٢، قوله رحمه الله: (أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها.)

### الكلام في المقام الثالث:

بعد أن تبين لنا المختار وهي أن مقدمات الانسداد تنتج الحكومة، وتبين لنا أن الذي يتلاءم مع مبنى الحكومة هو القول بتعين النتيجة لا إهمالها، فهذا التعين هل هو تعين على نحو الإطلاق أم أنه تعين على نحو التقييد؟

موضوع التعين إطلاقاً وتقييداً على ثلاثة أنحاء..

النحو الأول: التعين في السبب والمنشأ للظن الذي يحكم العقل بلزوم اتباعه..

النحو الثاني، التعيين في المورد أي متعلق الظن هل يرتبط بالفروج والدماء أم أنه مطلق؟  
النحو الثالث: المرتبة من ناحية قربه إلى القطع واليقين وبعده عنه..

أما من ناحية الأسباب..  
فالتعيين يكون على نحو الإطلاق، بمعنى أن مقدمات الاسداد تنتج لابدية العمل على وفق مطلق الظن من أي سبب من الأسباب حصل، وذلك لأن الظن ما دام قد حصل فيكون ترجيح غيره عليه ترجيح بلا مرجح بل تقديم للمرجوح على الراجح، فالظن سواء حصل من خبر الواحد أو من الشهرة في كلا الحالتين يحكم العقل بلزوم امتثاله..

أما من ناحية المورد..  
فالأمر مختلف، في البداية يطرح المصنف احتمالاً حاصله: أن الظن يحكم العقل بلابدية العمل على وفقه بشرط وبقيد وهو أن لا يكون المورد مما يهتم به الشارع، أما لو كان من الموارد التي يهتم بها الشارع كالفروج والدماء فالعقل يستقل بوجوب الاحتياط، والمصنف يوافق على ذلك..  
وهنا تظهر إشكالية حاصلها: أن اختيار هذا القول يتلاءم مع تفسير الحكومة بالمعنى الثاني، والمفروض أن المصنف يبني على الحكومة بالمعنى الأول وهذا تهافت..  
باعترادي أن هذا الجواب نشأ من عدم فهم مقصود المصنف فتعميقه غداً إن شاء الله..

## درس ٣٦٣:

تقدم أن النتيجة بناء على الحكومة بلحاظ الأسباب هو التعيين لكن على وجه الإطلاق، وأما بلحاظ الموارد فالذي يظهر من الماتن رحمة الله عليه هو القول بعدم استقلال العقل بكفاية الإطاعة الظنية مطلقاً بل يجب أن نفصل بين الموارد، فإن كانت الموارد من قبيل الموارد التي يعلم اهتمام الشارع بها فلا بد من القول بالتعيين على وجه التقييد، وإن كانت من الموارد التي ليست من ذلك القبيل فلا بد من القول بالتعيين لكن على وجه الإطلاق، وذلك لأنه في الموارد التي يهتم بها الشارع من قبيل الدماء والفروج لو عملنا بالاحتياط فيها لا يلزم العسر والحرَج فيجب الاحتياط..

هذا الكلام اعترض عليه المحقق الإصفهاني بأنه يتم وينسجم على الحكومة بالتفسير الثاني التي مرجعها إلى حكم العقل بالتبعيض في الاحتياط ونحن هنا بعضنا في الاحتياط احتطنا في الموارد التي نعلم اهتمام الشارع بها..

هذا الإشكال وإن كان قريباً وله انسجام مع العبارة خصوصاً إذا لاحظنا عبارة المصنف في مسألة مراتب الظن الآتية، ولكن مع ذلك يمكن الدفاع عن المصنف، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح وحاصله:

أنه ينبغي أن نلتفت إلى ما ذكره المصنف رحمة الله عليه في باب القطع في الأمر السابع من الأمور السبعة التي ذكرها في القطع والذي بحث فيه عن العلم الإجمالي، هناك ذكر الماتن أن الحكم التكليفي الفعلي ينقسم إلى قسمين، فعلي حتمي، وفعلي تعليقي، وذكر أن العلم الإجمالي إذا تعلق بتكليف فعلي حتمي فلا يمكن جريان الأصول المؤمنة في أطرافه لأن حتمية الإلزام المعلوم بالإجمال تتنافى مع الترخيص بالفعل، نعم لو

كان الإلزام المعلوم بالإجمال فعلياً تطبيقياً فلا يتنافى مع الترخيص الفعلي التنجيزي..

إذا اتضح ذلك ففي باب الدماء والفروج نقطع أن الشارع له مزيد اهتمام بها، فمثلاً لو علمنا إجمالاً بكفر أحد رجلين كفراً يستوجب القتل فبمقتضى وصول حرمة قتل المسلم إلى حد الحتمية فلا يكون الظن بكفر أحدهما مجوزاً لقتله، وليس ذلك لأجل رفع اليد عن حكم العقل باتباع الظن بل لأجل خصوصية في المورد المظنون، وعليه حتى لو التزمنا بأن مقدمات الانسداد تنتج الحكومة بمعنى الاكتفاء بالإطاعة الظنية - وهو التفسير الأول - نستطيع أن نلتزم بالاحتياط في هذا المورد، لا لرفع اليد عن الإطاعة الظنية والالتزام بالتبعيض في الاحتياط بل لأن المورد من موارد العلم بالتكليف الإلزامي الحتمي ولو إجمالاً ولا مانع في مثله من الاحتياط لعدم العسر والخرج، وعليه فما نحن فيه ليس من التبعيض في الاحتياط وإن كان يتلاءم في النتيجة مع تفسير الحكومة بالتبعيض في الاحتياط.. هذا بحسب الموارد..

ص ٣٢٢، قوله رحمه الله: (وأما بحسب المرتبة، فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التكليف..)

أما بحسب المراتب فبناء على الحكومة هل تكون النتيجة مهمة ليقصر على القدر المتيقن، أم تكون النتيجة معينة إما على وجه الإطلاق لنعمل بالظن بجميع مراتبه وإما على وجه التقيد لنعمل بالظن على بعض مراتبه؟

يختار الماتن هنا ما اختاره في الموارد في جانب الظنون النافية للتكليف، وهذا ما يحتاج إلى توضيح:

بحسب النسخة المتداولة يكون نظر الماتن إلى الظن النافي للتكليف لا الظن المثبت للتكليف، ولأجل ذلك تكون العبارة صريحة في الحكومة بالمعنى الثاني، تقريبه:

أن مقدمات الانسداد المقتضية لعدم لزوم الاحتياط التام لكونه عسرياً فنحن بحاجة بحكم العقل للخروج عن الاحتياط التام إلى الاحتياط الناقص، والمدعى أن الظن يكون متبعاً في الموارد الذي ينتفى فيها التكليف فتخرج عن دائرة الاحتياط التام موارد الظن بعدم التكليف فنتمكن من الاحتياط في الموارد الباقية..

والظن بعدم التكليف له مرتبتان القوية وهي الظن المتأخم للعلم والمسمى اصطلاحاً بالاطمئنان، وضعيفة وهو غيره، فإذا كان الظن القوي قائماً على نفي بعض التكليف بحيث يكون الباقي لا عسر في الاحتياط به فبمقتضى مقدمات الانسداد أن نعمل في مورد النفي بخصوص الظن القوي ولا نعمل بالظن الضعيف لإمكان الاحتياط بدون عسر أو حرج، وهذا هو عين الحكومة بالتفسير الثاني..

هذا كله بناء على صحة النسخة المتداولة فيما بأيدينا من قوله: (من الظن بعدم التكليف..)، أما لو أسقطت كلمة (العدم) بناء على بعض النسخ فيكون الظن القوي وهو الاطمئنان قائماً على إثبات التكليف لا نفي التكليف، وذكرت سابقاً أن الفرق بين الحكومتين يكمن في نفي التكليف لا إثبات التكليف..

### درس ٣٦٤:

في المقام من باب الاستطراد المفيد نشير إلى مطلب في غاية الأهمية، حاصله:

أن الإشكال والاعتراض والمحاكمة والنقد لأي كلام يتوقف على فهمه وكثيراً ما يحصل الإشكال والنقد وينشأ من عدم فهم

الكلام، وهذه الحقيقة ظاهرة في المقام فالفهم كثيراً ما يتوقف على النظر إلى الأطراف الدخيلة في الموضوع، وكمثال على ذلك في بحثنا صاحب الكفاية رحمة الله عليه في باب حجية القطع ذكر أن العلم الإجمالي حجة ومنجز على نحو الاقتضاء لا العلية فنتجزه يتوقف على عدم ترخيص الشارع في أطرافه، وفصل هناك بين نوعين من الأحكام إذ تارة يكون الحكم الإلزامي المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات وأخرى لا يكون، فإن كان الأول المعبر عنه في بعض كلماته بالفعل الحتمي فيستحيل حينئذ أن يرد الترخيص في الأطراف لأن الترخيص الفعلي في الأطراف يتنافى مع الإلزام الفعلي المعلوم بالإجمال، أما لو كان الحكم الإلزامي المعلوم بالإجمال لم يصل إلى مرحلة الفعلية الحتمية والمعبر عنه بالفعل التعليقي فلا مانع من ورود الترخيص في الأطراف لعدم التنافي بين الترخيص الفعلي والإلزام التعليقي كما هو الحال في كل الأحكام الواقعية التي على خلافها أحكام ظاهرية..

هذا الكلام منه هناك في مبحث القطع واجه مشكلة وإشكالاً من قبل المحققين نقول في تقريبه:

أنه لو علمنا إجمالاً -مثلاً- بوجود الاجتناب عن أحد الإنائين، فلو صادف و علمنا إناء النجس بعينه فنسأل هل يصبح وجوب الاجتناب حتمياً أم يبقى على احتمال الحتمية والتعليقية؟، لا مجال إلا للالتزام بحتميته لأن العلم التفصيلي علة تامة للتعجيز، فإذا صار فعلياً حتمياً نتساءل لماذا لم يصل المعلوم بالإجمال إلى مرحلة الفعلية الحتمية؟، فلا يخلو إما لأجل تعليق الفعلية الحتمية على الوصول العلم الإجمالي ليس وصولاً، وإما لأجل تعليقها على الوصول التفصيلي، وإما لسبب لا نعرفه..

والأول باطل بالوجدان وخلاف مبنى صاحب الكفاية لأن العلم الإجمالي إن لم يكن وصولاً فهو جهل وصاحب الكفاية لا يلتزم بذلك..

وأما أن الاحتمال الثاني باطل لأننا نتساءل عن سبب التعليق على الوصول التفصيلي دون مطلق الوصول، فإما أن يكون لنقص في الوصول الإجمالي، وإما لوجود الشك في أطرافه، وإما لسبب ثالث لا نعلمه، والأول باطل لأن العلم الإجمالي انكشف تام لا نقص فيه والشك في الأطراف لا يمكن أن يكون سبباً لأن مرجع ذلك إلى التعليق على العلم التفصيلي وهو أول الكلام، وإن كان السبب مجهولاً لدينا فكيف نعرف أن في موارد العلم الإجمالي وصل الحكم إلى مرحلة الحتم أم لم يصل، وعليه فما ذكره صاحب الكفاية مجرد فرض لا واقع له..

هذا الإشكال قبولاً ورداً يتوقف على فهم كلام صاحب الكفاية، وفهم كلامه هناك مرتبط بكلامه هنا في محل بحثنا، حيث صرح هنا بأن التكليف المعلوم بالإجمال على نحوين، إما أن يكون مما يعلم اهتمام الشارع به، وإما ألا يكون، فالأول كما في الدماء والفروج، والثاني كما في غيرها، وبالتالي لا موقع لكل التشقيقات التي ذكرت هناك بل السبب في عدم وصول المعلوم بالإجمال إلى الفعلية الحتمية ليس قصور العلم ولا وجود الشك في أطرافه ولا لسبب مجهول بل لكون المعلوم بالإجمال مما لا يهتم به الشارع على كل حال..

ص ٣٢٢، قوله رحمه الله: (وأما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه..)  
اتضح لدينا حال إهمال النتيجة أو تعيينها بناء على القول بالحكومة، يقع الكلام بناء على القول بالكشف..

بعد انتهاء الكلام بناء على الحكومة، يقع الكلام فيما لو كانت مقدمات الانسداد تكشف عن وجود حكم شرعي تعلق بالظنون في زمن الانسداد، وبناء على الكشف يوجد احتمالات ثلاثة تختلف النتيجة على وفقها من القول بالإهمال أو القول بالتعيين..

**الاحتمال الأول:** أن تكون مقدمات الانسداد منتجة لكون الشارع قد نصب لنا الطريق الذي وصل إلينا، فكل طريق وصل إلينا فهو منصوب من قبل الشارع، فالجعل الشرعي والنصب الشرعي تعلق بالطريق الواصل، طبعاً بشرط ألا يكون مما أحرز نهي الشارع عنه فمثلاً لو كان عندنا دليل قطعي على حرمة القياس فيكون بالنسبة للقياس عندنا انفتاح فلا تتم فيه مقدمات الانسداد..

بناء على هذا الاحتمال تارة نتكلم بلحاظ الأسباب وأخرى نتكلم بلحاظ الموارد وثالثة بلحاظ المرتبة..

أما بناء على الأسباب فالنتيجة لا تكون مهملة بل تكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حجية ونصب كل طريق واصل، وعليه فالنتيجة هي التعيين والتعيين يقصد منه في المقام هو الإطلاق..

لكن هذا الأمر مشروط بعدم وجود قدر متقن بين الطرق الواصلة، فلو فرضنا ما وصل إلينا في زمن الانسداد هو طرق ثمانية وكان القدر المتيقن من بينها أربعة وكان هذا القدر المتيقن وافياً بمعظم الشريعة، فلا يستكشف من مقدمات الانسداد حينئذ حجية ونصب الشارع لجميع الطرق الثمانية لأن المتيقن بحسب الفرض كان وافياً بمعظم الشريعة.. هذا كله بلحاظ الأسباب..

أما بلحاظ الموارد وهي المسائل المستكشفة بالطرق، يرى الماتن رحمة الله عليه أن النتيجة أيضاً في الموارد تكون هي التعيين والتعيين على وجه الإطلاق..  
والدليل على ذلك أن الشارع المقدس لو لم يحكم بحجية الطرق الواصلة في جميع الموارد فهذا يعني أن بعض الموارد والمسائل سوف تبقى بلا طريق واصل وهو خلف..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه وصل إلى نفس النتيجة التي توصل إليها المصنف وهي القول بالتعيين على وجه الإطلاق، لكن بدليل آخر غير الخلف وهو دعوى الإجماع على التعميم إن الذين يقولون بدليل الانسداد يقولون بالحجية في جميع المسائل ولا يفصلون بين مسألة وأخرى..

يناقش المصنف هذا الدليل بما حاصله: بأن هذا الدليل مشكل صغروياً لأن بحث الانسداد لم يكن معنوناً في كلمات القدماء، فمن أين تعرف رأيهم لكي تدعي الإجماع؟!!

أما بلحاظ المرتبة فيرى الماتن رحمة الله عليه أن النتيجة تكون مهملة خلافاً للأسباب والموارد، وذلك لأن الظنون الواصلة إذا اختلفت قوة وضعفاً وكان القدر المتيقن منها هو القوي وكان وافياً بمعظم الشريعة فيقتصر عليه لفرض وفائه بالمعظم، والنادر المتبقي لا تتم فيه مقدمات الانسداد فلا بد حينئذ من الاقتصار على القدر المتيقن..

## درس ٣٦٥:

ص ٣٢٣، قوله رحمه الله: (ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقة، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب..)

ذكرنا في الدرس السابق أنه بناء على الكشف يوجد وجوه ثلاثة بل أقوال ثلاثة، وتحدثنا في البحث السابق عن الوجه الأول الذي يظهر من صاحب الحاشية على المعالم في وجهه الأول من الوجوه الثمانية التي تقدمت الإشارة إليها..

## الاحتمال الثاني:

وصل الكلام إلى الوجه الثاني وهو الوجه الذي يفهم من الفاضل النراقي رحمة الله عليه في كتابه عوائد الأيام<sup>44</sup>، وخالصة هذا الوجه:

أنه في التعبد بالظنون نحن بحاجة إلى إجراء مقدمات الانسداد أكثر من مرة، تقريبيه: أنه لو فرضنا انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام الفرعية ولم نتمكن من الاحتياط إلى أن وصلنا إلى مطلق الظن، فلما كانت الظنون مختلفة ومتعددة وكثيرة فتجري فيها مقدمات الانسداد ثانية، فيقال: ليس لدينا علم بالطريق الظني المعتمد، ولا يمكن العمل بجميع الظنون للزوم العسر والحرص أو اختلال النظام، فحينئذ لا بد من العمل بالظن الواصل ولو بطريقة، فمثلاً إذا كان لدينا أخبار كثيرة تقوم على أحكام شرعية إلزامية ولا نتمكن من العمل بها فلا بد حينئذ من التمييز بينها عن طريق ما قام طريق ظني على اعتباره، فيقال: نأخذ بالخبر الصحيح لقيام الإجماع المنقول عليه -مثلاً-، وعلى هذا الأساس فمقدمات الانسداد تكشف عن نصب الشارع للخبر الصحيح عن طريق الإجماع المنقول..

44 هذه وجوه تنزلية فالفاضل النراقي لا يقبل بدليل الانسداد، يعني على تقدير التنزل والقبول بدليل الانسداد وعلى تقدير التنزل القبول بأنه ليس للحكومة بل للكشف فأي كشف هو؟

فإذا أخذنا بهذا المبنى من الكشف فهل يتساوى مع المبنى السابق في كون النتيجة في الأسباب والموارد والمراتب هي التعيين دون الإهمال؟، حيث اتضح أنه بحسب المرتبة في الوجه السابق وإن عبر المصنف بالإهمال لكنه لا يريد من ذلك الإهمال في النتيجة في قبال التعيين بل يريد من ذلك نتيجة الإهمال إذ المهمل يقتصر فيها على القدر المتيقن وهي الجزئية لأنها بها ترتفع الحيرة إن كان القدر المتيقن وافياً بالأحكام الشرعية..

إذاً هل بناء على هذا الوجه في الأسباب والموارد والمراتب تكون أيضاً النتيجة معينة كما هو الحال في الوجه السابق أم تكون مهملّة؟

أما بناء على الأسباب فالنتيجة معينة ولا إهمال، لكن ذلك مشروط بعدم وجود التفاوت بينها إذ لو كان بينها تفاوت وكان البعض منها يشكل القدر المتيقن وكان وافياً بالأحكام الشرعية فنأخذ به، فمثلاً إذا كان لدينا ظنون بالأحكام الشرعية الإلزامية المستفادة من مطلق أخبار الأحاد فتارة الظنون التي تقوم على الطريق تارة تكون متحدة سنخاً وأخرى مختلفة..  
متحدة سنخاً لها موردان:

الأول: أن تكون متحدة في العدد بمعنى كونها واحدة، كما لو قام الإجماع المنقول فحسب على اعتبار الخبر الذي رواه عدول والإجماع المنقول واحد..

الثاني: أن تكون متحدة سنخاً مع التعدد كما لو قام الإجماع المنقول بالخبر والخبر أيضاً على حجية الخبر الصحيح، وكان الظن المستفاد من الإجماع المنقول من سنخ الظن المستفاد من خبر الواحد، ففي هذه الصورة نعمل بمطلق أخبار الأحاد العدول إذا كانت وافية بمعظم الشريعة..

أما إذا لم يكن الأمر من هذا القبيل فلا بد لنا أن نعمل بالقدر المتيقن منها ولو بلحاظ بعضها البعض أو بما هو مظنون الاعتبار ولو عن طريق إجراء مقدمات الانسداد مرة ثالثة أو رابعة في المسألة الأصولية..

(لأن مقدمات الانسداد إذا أجرينا في الأحكام الشرعية هذه مقدمات الانسداد في المسألة الفرعية، وإذا أجريناها في الطرق مثلاً في أخبار الأحاد خبر صحيح خبر مرسل مجهول.. هذه لا يمكن العمل بها بأجمعها للزوم العسر أو الحرج أو للزوم إخلال النظام فحينئذ ما يظن باعتباره لا بد أن تنتقل إلى الدليل على حجية خبر الواحد الذي يظن به، فإذا كان هذا الدليل واحد إما وحدة عددية أو سنخية فالأمر سهل نأخذ به ونأخذ بمفاده المظنون وهو حجية خبر العادل -مثلاً- إن كان وافياً، أما إذا كان الدليل على الطريق هو أيضاً متعدد أو مختلف ولا يمكن العمل به بأجمعه فيعود الانسداد ثانية فنجره فيحتاج إلى دليل على الدليل على الطريق فإن كان واحداً نأخذ به وإن كان متعدداً فإذا تمت مقدمات الانسداد فنرجع إليه ثانية..)

بعبارة أوضح: لو كان عندنا طرق عشرة على إثبات الأحكام الإلزامية وكان العمل بجميع هذه الطرق العشرة غير ممكن أو غير جائز إما للزوم العسر والحرج أو للإخلال فتمت مقدمات الانسداد في الطرق، فلا بد لكي نميز الطرق ونرجح بعضها على بعض من طريق عليها..

والطريق عليها على نحوين:

الأول: يكون واحداً كما لو قام الإجماع المنقول على حجية خصوص طريق واحد من بين العشرة وكان الإجماع المنقول يفيدنا الظن، فإن الطريق الذي قام عليه الإجماع المنقول وافياً فتنحل المشكلة ونأخذ به وإلا فلا..

الثاني: أن يكون الطريق القائم على تعيين الطريق متعدداً ومختلفاً، فإن كان يمكن الأخذ بجميع الطرق المتعددة على الطريق فنأخذ بها بأجمعها لإمكان الاحتياط فلا انسداد فيها، وإن لم يمكن حينئذ يجري دليل انسداد ثالث في الطريق على الطريق..

(مثلاً عندنا أخبار عشر، أنواع فإذا أمكن العمل بهذه الأخبار كلها التي تفيد الظن نعمل بها، وإذا لم يمكن تمت مقدمات الانسداد في الطرق، فإذا تمت مقدمات الانسداد في الطرق فالمعتبر من بينها ما نظن به فنحتاج إلى ظن يقوم على بعضها، هذا الظن الذي يقوم على بعضها مرة يكون واحد كما لو قام الإجماع المنقول على اعتبار الخبر الصحيح فنأخذ به إن كان وافياً، وإذا الذي قام على الاعتبار ليس فقط الإجماع المنقول بل قام الإجماع المنقول والشهرة والخبر والقياس والاستحسان عشرة طرق على اعتبار طريق فإن اتحدت نأخذ به إن كان وافياً، وإن لم تتحد مثلاً القياس يقول لك الخبر الموثق والإجماع يقول الخبر الصحيح والشهرة تقول لك الخبر الحسن وهكذا.. فإذا لم يمكن الاحتياط بها جميعاً حصل الانسداد في الطريق على الطريق، فنحتاج إلى طريق على الطريق على الطريق، فإن كان واحداً نأخذ به وإن كان متعدداً ولا يمكن العمل بها بأجمعها فيحصل الانسداد وهكذا.. فقد نحتاج إلى إجراء دليل الانسداد في المسألة الأصولية مرة واحدة وقد نحتاج إلى أكثر من مرة..)

ومن هنا يتبين أنه بناء على هذا الوجه لا تكون النتيجة مهمة بحسب الأسباب إذا لم يكن بين هذه الأسباب تفاوت أصلاً ولم تكن متعددة وإلا لاحتجنا كما ذكرنا إلى دليل انسداد آخر وهكذا..

أما بحسب الموارد والمسائل وكذلك بحسب المرتبة فيرى الماتن أن النتيجة تتحد مع النتيجة في الموارد والأسباب بحسب الوجه الأول للكشف الذي يفهم من كلمات صاحب الحاشية بعين البيان المتقدم، فالنتيجة تكون معينة إذ أن الإهمال لما كان لا يخرج عن الحيرة فيؤدي إلى نقض الغرض كما تقدم توضيحه في البحث السابق

### الاحتمال الثالث:

الوجه الثالث: في الكشف ما يظهر من أستاذ الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أعني شريف العلماء، توضيحه: أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها غاية ما تكشف عنه هو أن الشارع اعتبر طريقاً ما وإن لم يصل إلينا، بدعوى أن الزائد على ذلك الذي هو تعيين الطريق الواصل أو تعيين الطريق على الطريق الواصل بطريقه هذه الزيادة لا تتضمنها مقدمات الانسداد..

بناء على هذا الوجه تكون النتيجة هي الإهمال بحسب الأمور الثلاثة الأسباب والموارد والمراتب، فيجب الاحتياط في كل طريق محتمل إلا إذا كان بينها قدر متيقن وإذا أمكن الاحتياط يعني لم يلزم منه العسر والخرج أو إخلال النظام، أما لو لم يكن هناك قدر متيقن ولم يمكن الاحتياط فينبغي أن نرفع اليد عن الكشف ونقول بأن العقل يستقل بالعمل بالظن بمقدار الوسع، وبهذا يتم الكلام بناء على الكشف..

### بقي إشكال..

حاصله أنه في المباني الثلاثة على الكشف كُنّا دائماً نستثني القدر المتيقن، وهنا نوجه مشكلة حاصلها أنه يلزم من وجود الشيء عدم الشيء بتقريب أنه لو كان هناك قدر متيقن لهذا

يعني أن الحجة هو القدر المتيقن والمفروض أننا نقول بانسداد باب العلم والعلمي ومع وجود القدر المتيقن يحصل الانفتاح، ففرض القدر المتيقن بناء على الكشف والحكومة رفع لليد عن مقدمات الانسداد..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال أن المقام للوصول فيه إلى نتيجة نحتاج إلى مقدمتين:  
المقدمة الأولى: أن يحصل لدينا يقين بالاعتبار لبعض الظنون..

المقدمة الثانية: نحتاج إلى ملازمة بين اليقين بحجية شيء شرعاً وحجيته عقلاً..

أما المقدمة الأولى فقد دل عليها دليل الانسداد، لولا انسداد باب العلم والعلمي بحيث لو آما بأية النبأ مثلاً لما انسد باب العلمي بعد انسداده ووجود طرق متعددة كان بعضها أقرب من بعض حصل القدر المتيقن، فالقدر المتيقن متأخر عن الانسداد، فالمقدمة الأولى حصلت من الانسداد

وأما المقدمة الثانية وهي الملازمة كون الشيء حجة شرعاً وكونه حجة قطعاً فهذه الملازمة بديهية خارجة عن دليل الانسداد، والاحتياج إلى مقدمتين إحداهما فرع الانسداد والأخرى أجنبية عنه بمقتضى التبعية لأخس المقدمات نكون بالأخير بحاجة إلى مقدمات الانسداد..

## درس ٣٦٦:

ص ٣٢٣، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف..)

بعد أن تبين لنا النتيجة من ناحية الإهمال والتعيين على المباني الثلاثة في الكشف يتعرض المصنف رحمة الله عليه لبعض ما ذكره الشيخ الأعظم في مقام مباحثته مع الفاضل النراقي وشريف العلماء..

حيث ذكر وجوه للتعيين بناء على الكشف مع قطع النظر عما تقدم، وأشار في المتن إلى ثلاثة من هذه الوجوه..

الوجه الأول: أن نؤمن بمقدمات الانسداد ونظن باعتبار ظن بخصوصه، كما لو حصل لنا ظن باعتبار خبر العادل لوجود رواية عن الإمام الصادق عليه السلام تدل على ذلك وهذه الرواية تفيدنا الظن باعتبار خصوص خبر العادل، حينئذ يمكن أن يدعى بتعيين النتيجة في خصوص خبر العادل طبعاً بشرط أن يكون خبر العادل وافياً بمعظم الشريعة..

هذه الدعوى باعتقاد المصنف صحيحة على تقرير الكشف بالمبنى الأول وهو أن مقدمات الانسداد تنتج اعتبار الشارع للطريق الواصل بنفسه، والوجه في ذلك:

أن الظن الحاصل لنا باعتبار خبر العادل يوجب لنا اليقين باعتباره وإن كان في حد ذاته ظنً، وذلك لأنه بناء على المبنى الأول للكشف لو لم نقل باعتباره مع وجود هذه المزية لما كان الطريق الواصل هو الحجة على الكشف، إذ هو على كل تقدير يكون حجة إذ سواء اعتبرنا جميع الطريق الواصلة فهو حجة لأنه من ضمنها وإن اعتبرنا خصوص صاحب المزية فهو صاحب المزية، أما اعتبار غيره هو الحجة فهذا يعني أننا

رجعنا إلى الترجيح بلا مرجح الذي فررنا عنه في مقدمات الانسداد، وعلى هذا الأساس فبناء على المبنى الأول للكشف نعتبر بهذا الوجه الذي ذكره شريف العلماء..

الوجه الثاني: أن نستبدل قيام الظن على طريق بخصوصه بأقوائية طريق، والأقوائية مزية كقيام الظن فيجري فيها ما ذكرناه في الوجه الأول..

إلا أن الشيخ الأعظم رفض هذين الوجهين ويحاول المصنف أن يرفع النزاع ويجري المصالحة ويرجع النزاع إلى نزاع لفظي، تقريبه:

أن الذي يؤمن بالتعيين بهذين الوجهين ناظر إلى المبنى الأول من المباني الثلاثة على الكشف والذي ينكر التعيين بهذين الوجهين يبني على أحد المبنيين الأخيرين بناء على الكشف، وعليه فاختلف مصب النفي والإثبات فيحصل التوفيق بين كلمات العلماء..

والنتيجة النهائية أن هذين الوجهين يفيدان التعيين بشرط أن يكون المتعين وافياً بمعظم الشريعة، أما مع عدم وفائه فنتعدى إلى غيره بما يحصل به الكفاية، وهذا قد يختلف من فقيه إلى آخر..

الوجه الثالث<sup>45</sup>: فهو أيضاً قد نقله الشيخ الأعظم عن شريف العلماء، وحاصله: أنه يمكن أن نعم النتيجة بواسطة العلم الإجمالي القائم على الطريق فهو غير العلم الإجمالي القائم على الأحكام الفرعية الواقعية..

45 خالفت ما في بعض الحواشي ذكرت هذه وجوه ثلاثة على التعيين وإن كانت نتيجة التعيين مختلفة واحدة على نحو التعيين على وجه التخصيص والأخير على نحو التعيين على وجه التعميم والإطلاق، حتى لا يقع التباس..

توضيحه: أن المتتبع للظنون الكثيرة يحصل لديه علم إجمالي بأن بعضها قد نصبه الشارع، وبما أننا لا نعلم هذا البعض فيجب علينا أن نحتاط في جميع الطرق، والاحتياط في جميع الطرق يتم عن طريق العمل بها بأجمعها، وهو المطلوب.. (فثبت التعيين على وجه التعميم، بخلاف الوجهين السابقين يثبت التعيين على التخصيص بالقدر المتيقن وهو صاحب المزية إما قيام الظن أو الأقوائية)

الآخوند تبعاً للشيخ الأعظم لا يرتضي هذا الوجه ويناقشه: أولاً: بأنه لا يتم إلا على المبنى الثالث من المباني الثلاثة في الكشف وهو حجية الطريق ولو لم يصل، أما على المبنى الأول وهو حجية الطريق الواصل فليست كل الطرق كذلك لنحتاط في تمامها، وكذا على مبنى حجية الطريق الواصل بطريقه إذ ليس كل الطرق قام طريق على اعتبارها..

ثانياً: أن الدليل المتقدم على تقدير تسليمه يثبت الاحتياط في خصوص دائرة الطرق المثبتة للحكم الإلزامي، أما الطرق غير المثبتة للحكم الإلزامي كما لو قامت الشهرة على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فلا وجه للاحتياط به، بل يكون العمل بالشهرة حينئذ منافياً للعلم الإجمالي في المسألة الفرعية، والاحتياط في المسألة الفرعية مع قيام الحجة النافية على سبيل القطع في زمن الانفتاح ممكن وجائز فكيف بما لا يؤخذ به إلا من باب الاحتياط..

## الفصل الثالث عشر: إشكال خروج القياس.

ص ٣٢٥، قوله رحمه الله: (فصل قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة..)

أشرنا مراراً في المباحث السابقة إلى استثناء -سواء على الحكومة أم على الكشف- بأن دليل الانسداد يدل على العمل بمطلق الظن إلا إذا كان منهياً عنه كما هو الحال في القياس، هنا شبهة أثارها الأمين الاسترأبادي على الأصوليين، حاصل الشبهة على وجه الإجمال:

أن الأصولي العامل بالظنون عليه أن يعمل بالظن القياسي، لكن العمل بالظن القياسي حرام، فينتج عدم جواز العمل بالظنون..

### تفصيل البحث وتقريب الإشكال:

يختص في تقرير مقدمات الانسداد بناء على الحكومة ولا يتم الإشكال بناء على الكشف، لما عرفت من أن مرجع الكشف إلى صدور اعتبار من الشارع للظنون، ولا مانع أن يبعض الشارع فيعتبر بعض الظنون دون البعض..، فبناء على الكشف لا يوجد عندنا إشكال..

وإنما الكلام بناء على الحكومة، فلا بد من بيان الملازمة بين حكومة العقل بالعمل بالظنون ولزوم العمل بالظن القياسي، تتضح الملازمة بعد الالتفات إلى أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، فإذا كان العقل يدرك أنه في زمن الانسداد نعمل بمطلق الظن والظن الحاصل من القياس ظن فيدخل تحت موضوع حكم العقل، فلو ورد من الشارع نهي عن العمل بالظن القياسي لكان هذا يعني تخصيص لحكم العقل..

وعليه فإما أن نرفع اليد عن حكومة العقل بالعمل بالظنون كما يدعي الأصولي، وإما أن نرفع اليد عن حرمة القياس، وبما أن

الثاني وهو رفع اليد عن حرمة القياس غير ممكن للتوافق على حرمة، فيبطل الأول وهو عمل الأصولي للظنون من باب الحكومة..، هذا خلاصة إشكال الأمين الاسترأبادي رحمة الله عليه..

### درس ٣٦٧:

ص ٣٢٥، قوله رحمه الله: (وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً وأصلاً..)

كان الكلام في ما أشكل به المحقق الاسترأبادي رحمة الله عليه على الأصوليين بأنكم تقولون باعتبار الظنون مطلقاً فإذا كان العقل يحكم بحجية كل ظن فكيف جاز للشارع أن ينهى عن العمل بالظن القياسي؟، وحينئذ فعليكم إما أن تلتزموا بعدم حجية الظنون وعدم حكم العقل باعتبارها، وإما أن تلتزموا بجواز العمل بالظن القياسي، ولا يمكن الجمع بين حكم العقل بحجية كل ظن وبين الالتزام بعدم حجية الظن القياسي، وبما أن الطائفة قد اتفقت على عدم حجية الظن القياسي وتواترت النصوص في النهي عنه فحينئذ يتعين عليكم أن ترفعوا اليد عن حكم العقل باعتبار كل ظن لكي لا يلزم تخصيص الأحكام العقلية..

واتضح لدينا أن هذا الإشكال إنما يتوجه على تقدير التزامنا بمقدمات الانسداد على تقرير الحكومة، وأما الالتزام بها على تقرير الكشف فلا مانع في البين، إذ أن تقرير الكشف مرجعه إلى حكم شرعي باعتبار الظنون والأحكام الشرعية قابلة للتخصيص..

في مقام الجواب عن هذا الإشكال لابد من التدرج في أمور..

**الأمر الأول:** أنه تقدم في أوائل البحث عن الحجج وفرقنا بين القطع والظن وذكرنا أن القطع لما كان له اقتضاء للحجية وكان اقتضاه لها يمنع من أن تنالها يد الجعل إثباتاً ونفيّاً لعدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهري في موارد الانكشاف التام بخلاف الظن فإنه في حد ذاته لا اقتضاء له للحجية، فالنسبة بين الظن وبين الحجية هي نسبة اللاقتضاء فلا يقتضي بذاته الحجية كما لا يقتضي عدمها بل هو في أفق ذاته مسوي النسبة إلى الحجية وعدمها، فيحتاج لإخراجه عن حد الاستواء إلى طرو أمور عليه ليكون اقتضاه للحجية أو اقتضاه لعدمها ليس بحسب ذاته بل بحسب الأمور الطارئة..

**الأمر الثاني:** أن الظن إذا طرأت حالات اقتضى بواسطتها الحجية عقلاً أو شرعاً فاقتضاه لها يتصور على نحوين..  
النحو الأول: الاقتضاء على نحو الحتم والتنجز.  
النحو الثاني: الاقتضاء على نحو التعليق والتقدير.  
 وبما أنه في الأمر الأول ثبت أن الظن بذاته لا اقتضاء له فحينئذ يتعين أن يكون الاقتضاء على تقدير طرو تلك الأمور، فتكون حجية الظن تعليقية لا تنجزية بلا فرق بين حكم العقل وحكم الشرع..

**الأمر الثالث:** أنه بناء على ما تقدم يكون حكم العقل بحجية مطلق الظن معلقاً على ثبوت المقدمات الخمس فلو اختلف بعضها فلا يحكم العقل بالحجية، وعدم حكم بالحجية لا يكون من باب تخصيص حكم العقل بل من باب عدم الموضوع لحكم العقل، لأنه بحسب الفرض موضوع حكم العقل صورة طرو الأمور الخمسة فمع فقد بعضها لا يبقى موضوع لحكم العقل،

والقاعدة العقلية تقول إن المعلق على وجود شيء لا يكون مانعاً عن وجوده ضرورة أن مانعية شيء عن شيء فرع تمامية المقتضي للمانع، وإذا كان تمامية المقتضي للمانع متوقفة على وجود الممنوع لفرض كونه معلقاً عليه، فكيف يكون الشيء مانعاً عن وجود شيء لولاه لما وجد الشيء الآخر..

وتطبيق القاعدة في المقام أنه بعد أن ثبت أن حكم العقل بحجية مطلق الظن تعليلي والمعلق عليه هو ثبوت الأمور الخمسة فلا بد أولاً أن تثبت الأمور الخمسة لكي يحكم العقل، فلا يكون حكم العقل مانعاً عن ثبوتها لأنه لا يحكم لولا ثبوتها..

**الأمر الرابع:** أنه إذا ثبت بدليل قطعي أو معتبر أن الظن القياسي لا يكون حجة، فهذا يعني أنه في مورد الظن القياسي فقدت إحدى المقدمات ألا وهي انسداد باب العلم والعلمي، فبلحاظ الظن القياسي نكون انفتاحيين ومع الانفتاح لا يحكم العقل، فيكون انتفاء حكم العقل من باب التخصص لا من باب التخصص..

هذا هو جواب هذه الشبهة التي ذكرها الأمين الاسترأبادي..

تطبيق العبارة:

ص ٣٢٥، قوله رحمه الله: (.. وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً..)

أشار في هذه العبارة إلى كون حكم العقل تعليلياً وليس تنجيزياً وقد أثبتنا ذلك بالبرهان، والمعلق عليه في الحكم العقلي هو انسداد باب العلم والعلمي وعدم وجود طريق منصوب من قبل الشارع ولو كان هذا الطريق المنصوب هو الأصل..، في التعديّة إلى الأصل ذكر إشكال على الماتن من قبل بعض

المعلقين على الكفاية، وهي أن الأصل ليس بطريق وفي مقدمات الانسداد قد فرضنا عدمه، لأن المقصود من الأصل إما الاحتياط وإما البراءة والاحتياط إما غير جائز وإما غير واجب، وإجراء البراءة يلزم منه إهمال الشريعة، فقد فرضنا عدم فكيف يذكر المصنف ذلك بقوله (ولو كان أصلاً..)؟  
الجواب عن ذلك: أنه للشارع أن يلزمنا بالأصل بمقدار لا يلزم منه اخلال النظام أو العسر والخرج أو إهمال الشريعة، فإذا أمكن أن يلزمنا به فلا يبقى حكم للعقل بلزوم اتباع كل ظن، فصح حينئذ أن نعلق حكم العقل على عدم نصب شيء من قبل الشارع أعم من أن يكون المنسوب هو أمانة أو أصل..

ص ٣٢٥، قوله رحمه الله: (.. والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء..)

لقائل أن يقول: سلمنا بأن حكم العقل بحجية مطلق الظن معلق على عدم نصب طريق ولو كان أصلاً، لكن هذا شيء وحكم الشارع ونهيه عن العمل بالقياس شيء آخر لأنه في أدلة النهي عن القياس نهى عن طريق لا أنه نصب طريقاً، والمعلق عليه حكم العقل عدم نصب طريق لا النهي عن طريق، وعليه فمع أدلة النهي عن القياس يصدق المعلق عليه وهو عدم نصب طريق فلا بد أن يحكم العقل لوجود موضوعه المعلق عليه..

يجيب عن هذا التوهم: أن النهي عن طريق ما وإن كان مغايراً لعدم نصب طريق لكن بينهما ملازمة، تقريب ذلك:

أن بين النهي عن طريق وبين نصب طريق أولاً: يمكن أن يقال أن ما يثبت لأحدهما يثبت للآخر لوحدته المناط، وهو عدم الانسداد علماً وعلمياً، غاية الأمر في مورد نصب الطريق تحقق عدم الانسداد بالعلم بالطريق، وفي مورد النهي عن

الطريق تحقق عدم الانسداد بالعلم بعدم الطريق، وفي كلا الحالتين حصل عدم الانسداد..

ثانياً: بينهما ملازمة فإنه في المورد الذي ينهى المولى عن طريق بعد الالتفات إلى عدم إهمال الشريعة فهذا يعني أن الشارع في مورد المنهي عنه له طريق آخر وإن كان أصلاً عملياً، فإذا تمت الملازمة حصل الانفتاح ومع الانفتاح لا يحكم العقل..

ص ٣٢٦، قوله رحمه الله: (نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير..)

بعد ذلك يستدك المصنف رحمة الله عليه، يقول: نعم يصح الإشكال من جهة أخرى لا ربط لها بمقدمات الانسداد وبحكم العقل المعلق على الانسداد، وهو أن نستشكل في النهي عن الظن في حد ذاته، توضيح الإشكال:

لنفترض أن الأقيسة الموجودة مئة، وكانت ثلاثة منها مطابقاً للواقع، جاء الشارع ونهى عن العمل بالقياس مطلقاً، فبنهيه هذا سوف يفوت علينا ثلاثة من مصالح الواقع وهي الموارد التي طابقتها القياس، فيشكل حينئذ بأن النهي عن القياس يؤدي إلى تفويت المصلحة..

وهذا مأخوذ من إشكالات ابن قبا المتقدمة غاية الأمر كان إشكال ابن قبا منصباً على التعبد بالظن في صورة مخالفته للواقع، وهنا الإشكال على النهي عن التعبد بالظن في صورة موافقته للواقع وهذا لا يؤثر، ولكن هذه شبهة أخرى تقدم الإجابة عنها في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري..

## درس ٣٦٨:

كنا قبل التعطيل قد شرعنا في الإشكال المشهور أنه بناء على تمامية مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة يُشكل الأمر بخروج الظن القياسي، والإشكال بكلمة مختصرة: أن لازم خروج الظن القياسي عن حكم العقل بحجية مطلق الظن هو التخصيص في الأحكام العقلية والحال أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، وتقدم أيضاً أن المصنف دفع هذا الإشكال بما يرجع إلى الالتزام بالتخصص والخروج الموضوعي، فالنتيجة أن الظن القياسي ليس خارجاً عن حكم دليل الانسداد بل هو خارج عن موضوعه بالبيان الذي تقدم تفصيله..

إذا اتضح هذا يشير الماتن رحمة الله عليه إلى وجه آخر في الإشكال على خروج الظن القياسي، تقريبه: أن القياس والظن الحاصل منه يوجد إمكانية أن يكون مصيباً للواقع في بعض الموارد، ففي صورة إصابته للواقع لو نهى الشارع عنه يلزم من ذلك المحاذير المتقدمة عن ابن قبا أعني المحاذير الملاكية والخطابية، فمثلاً لو كان مقتضى القياس هو وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة وكان الواقع على ذلك فنهى الشارع حينئذ عن العمل بالقياس يؤدي إلى اجتماع الضدين من جهة وإلى تفويت المصلحة على المكلف من جهة أخرى، فيشكل حينئذ النهي عن العمل بالقياس في صورة إصابته للواقع، وهذا الإشكال نظير الإشكال في التعبد بخبر الواحد مثلاً وإنما قلنا نظره ولم نقل عينه لوجود تفاوت موردي بينهما حيث إنه في باب القياس الإشكال على النهي عن العمل بالقياس وفي باب خبر الواحد الإشكال في الأمر بالعمل بخبر الواحد، كما أنه من جهة أخرى الإشكال في القياس في صورة

الإصابة، بينما الإشكال في خبر الواحد في صورة عدم الإصابة..

يجيب المصنف عن هذا الإشكال الثاني بجوابين:  
الجواب الأول: أنه على تقدير تسليم الإشكال هو ليس إشكالاً على مقدمات الانسداد فلا ربط له بمقدمات الانسداد، وهذا هو الفارق الجوهرى بين هذا الإشكال الثاني وبين الإشكال الأول، فإن الإشكال الأول على تقدير تماميته يرتبط بمقدمات الانسداد بينما الإشكال الثاني على تقدير تماميته يرتبط بالنهي عن العمل بالقياس تمت مقدمات الانسداد أم لم تتم..

الجواب الثاني: أن دفع هذا الإشكال تقدم في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، فلا حاجة للإعادة..

ص ٣٢٦، قوله رحمه الله: (واستلزم إمكان المنع عنه، لاحتمال المنع عن أمانة أخرى وقد اختلف علينا، وإن كان موجبا لعدم استقلال العقل..)

بعد ذلك يشير المصنف إلى نكتة موجودة في تقرير الشيخ الأعظم لبيان إشكال خروج الظن القياسي عن نتيجة مقدمات الانسداد، وحاصل هذه النكتة:

أنه لو أمكن النهي عن القياس وأمكن بذلك أن نخرج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد لكان هذا الأمر ممكناً في كل ظن نحتمل أن يكون الشارع قد نهى عنه، لكن نهيه لم يصل إلينا..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذه النكتة في كلام الشيخ بعد استذكار مقدمة تقدمت معنا مراراً سواء في دليل الانسداد أم

في بقية الأدلة العقلية على اعتبار الظن، حيث كنا نكرر سابقاً أن الشارع المقدس لم يهمل الشريعة وكانت الظنون الموجودة والواصلة فيها الكفاية بحيث يصدق على مفادها شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وعلى آله، هذه المقدمة نريد أن نستفيد منها في جواب هذه النكته التي أشار إليها الشيخ، وحاصل المطلوب:

أنه لو كان لدينا مثلاً عشر طرق مفيدة للظن في سبعة منها لا نحتمل منع الشارع وفي واحد من الثلاثة الباقية وهو القياس نقطع بمنع الشارع وفي الإثنين من ثلاثة نحتمل منع الشارع، فلا يخلو حينئذ الأمر من صورتين:

الصورة الأولى: أن تكون السبعة الباقية وافية بالشريعة.

الصورة الثانية: أن لا تكون وافية.

فعلى الأول إن كانت وافية بمعظم الشريعة فلا ضرر حينئذ في دليل الانسداد فإن دليل الانسداد يشمل السبعة ولا يشمل الثلاثة الباقية، ويكون خروجها عن دليل الانسداد بالتخصص لا بالتخصيص لما تقدم في الجواب عن أصل الشبهة من أن حجبة الظن الانسدادى على تقرير الحكومة تعليقي والعقل لا يحكم مع انتفاء المعلق عليه، لا من باب انتفاء الحكم عن الموضوع ليكون تخصيصاً بل من باب انتفاء الموضوع لحكم العقل..

وأما في الصورة الثانية -تكون السبعة غير وافية- ففي هذه الصورة ينتفي احتمال منع الشارع عن الإثنين لأن احتمال منعه يستلزم إهمال الشريعة المتقدم امتناعه..

فيشمل حينئذ دليل الانسداد تمام التسعة ويزول الاحتمال..

في ختام البحث اليوم يشير المصنف إلى إشكال آخر على المستشكل بخروج الظن القياسي، حاصل الإشكال:

أن صاحب الإشكال قد خصصه بالنهي عن العمل بالقياس والحال أنه لو تم لجرى الإشكال في الأمر بالعمل بطريق لا يفيد الظن، تقريب توسعة الإشكال:

أن الطريق غير الظني يندرج في دائرة الموهومات التي يرجح عليها -بمقتضى دليل الانسداد- المظنونيات فلا يكون للعقل حكم فيها، فينتفي حكم العقل، ومع انتفائه كيف يأمر الشارع باتباعه؟!، فالإشكال لو تم هو أوسع من النهي عن القياس بل يشمل الأمر بالطريق غير الظني..

نعم الجواب فيهما واحد وهو أن حكم العقل تعلقي، معلق على عدم رفض الشارع للطريق الظني وعدم أمره بالطريق غير الظني..

### درس ٣٦٩:

ص ٣٢٦، قوله رحمه الله: (وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم..)<sup>46</sup>

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في مقام تقريبه لإشكال خروج القياس عن عموم نتيجة مقدمات الانسداد نظر للمسألة بالعلم، فكما أن حجية العلم والقطع عقلية فلا تقبل التخصيص ولذا منع علماء الأصول من المنع عن حجية قطع القطاع وليس ذلك إلا لأن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، وفي دليل الانسداد بناء على تقرير الحكومة يكون الحاكم بحجية الظن هو العقل كحكمه بحجية القطع، فكما أن حكمه بحجية القطع غير قابلة للتخصيص فكذلك حكمه بحجية الظن، فنلاحظ أنه قاس حكم العقل بحجية الظن على حكم العقل بحجية القطع..

46 هذه الفقرة الشيخ لم يشرحها في الدرس السابق، وتداركها هنا..

المصنف لا يوافق الشيخ على هذه المقايضة، وذلك لاختلاف الحجية في الموردين، ففي مورد القطع الحجية مأخوذة على نحو التنجيز، بينما في مورد الظن الحجية مأخوذة على وجه التعليق حيث ذكرنا سابقاً أن مفاد مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها هو حجية مطلق الظن إذا لم يمنع منه مانع فمع وجود المانع ينتفي موضوع حكم العقل، فيكون انتفاء حكمه بانتفاء موضوعه، بخلاف حجية القطع حيث ثبت في محله أن الحجية من اللوازم الذاتية للقطع واللوازم الذاتية يكون ما يثبت له اللازم تمام المناط والموضوع لثبوت اللازم لا أنه يثبت له معلقاً على شيء، لأن تعليقه على شيء خلف كونه من اللوازم الذاتية له، وعليه فقياس الظن على القطع قياس مع الفارق..

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بتحقيق الآخوند في دفع شبهة خروج القياس عن نتيجة مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة..

ص ٣٢٧، قوله رحمه الله: (وقد انقح بذلك أنه لا رقع للجواب عن الإشكال: تارة بأن المنع عن القياس لأجل..)

بعد ذلك يتعرض الماتن لوجوه أربعة ذكرها الشيخ في الرسائل، حيث إن الشيخ في الرسائل ذكر في مقام الجواب عن الشبهة وجوهاً سبعة له ولغيره، وناقش في بعضها ويظهر منه أن العمدة عنده هو الوجه السابع من الوجوه التي ذكرها، ولعله لأجل ذلك قدم الماتن الحديث عن الوجه السابع، ولكن سياق عبارة الماتن تقتضي أن هذا الوجه وكذا الوجه السادس من الوجوه السبعة قد انقح بطلانها مما تقدم، وعلى هذا الأساس يحتاج توضيح البحث للحديث في مقامات ثلاثة..

المقام الأول: في توضيح جواب الشيخ.

المقام الثاني: في وجه فساد.

المقام الثالث: في وجه انقح الفساد مما تقدم.

أما **المقام الأول**: الجواب السابع الذي يتبناه الشيخ رحمة الله عليه فحاصله: أنه بعد الاطلاع على وجود أخبار كثيرة تنهى عن العمل بالقياس يستنتج الباحث أن القياس يغلب مخالفته للواقع وإلا لما نهى عنه الشارع، فإذا كان ظن من الظنون يغلب عليه المخالفة فلا مانع من كونه منهيّاً عنه.. (هذا هو بيان المقام الأول وقد بينته على وجه الاختصار لحاجة في نفس يعقوب، وإلا لو بينته كما هو حقه أن يبين لا يرد عليه إشكال الماتن)

أما **المقام الثاني**: وهو فساد هذا الجواب فتوضيحه: أنه تقدم معنا سابقاً أن الإشكال في النهي عن القياس يمكن أن يكون من جهتين:

الجهة الأولى: الجهة المناظرة لما تقدم في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فكما أن التعبد بالطريق الظني في صورة مخالفته للواقع يؤدي إلى المحاذير الملاكية والخطابية فكذلك النهي عن طريق في صورة مصادفته للواقع يؤدي إلى محاذير خطابية وملاكية..

الجهة الثانية: بعد الفراغ عن صحة توجيه النهي إلى القياس فيصطدم ذلك مع نتيجة مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة، حيث إن العقل بعد أن يحكم بحجية الظن كيف يصح إخراج القياس عن الظنون المحكوم بحجيتها عقلاً أليس ذلك تخصيصاً لحكم العقل؟!!

الجواب السابع المتقدم للشيخ الأعظم رحمة الله عليه ينفع في رفع المحذور من الجهة الأولى، فيقال إن تفويت المصلحة في صورة مصادفة القياس للواقع كان لأجل المزاحمة مع مصلحة أهم لكون الغالب في القياس المخالفة للواقع..

والحاصل أن جواب الشيخ ينفع لتصحيح النهي عن القياس بلحاظ الجهة الأولى، والحال أن الشبهة التي نبحت عنها هي الإشكال من ناحية الجهة الثانية والجهة الثانية كما تقدم مبنية على الفراغ عن إمكان توجيه النهي إلى القياس في حد ذاته، فالجواب السابع للشيخ الأعظم لا ينفعنا في المقام..

**أما المقام الثالث:** وهو وجه انقذاح فساد كلام الشيخ مما تقدم، فحاصله: أنه قد تقدم عند الاستدراك بقول المصنف (نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه..) أنه قد ذكرنا هناك أن الإشكال في محل البحث بعد الفراغ عن صحة النهي في الجملة، فمن هذه العبارة تبين أن جواب الشيخ يرتبط بتصحيح النهي والإشكال في المقام بعد الفراغ عن ذلك.. هذا تمام الكلام في الوجه السابع الذي اعتمد عليه الشيخ..

### وأما الوجه السادس..

فيشترك مع الوجه السابق في الحاجة إلى المقامات الثلاثة، ونكتفي بذكر المقام الأول وهو توضيح الوجه السادس، أما المقام الثاني والثالث فيظهر حالهما مما تقدم.. هذا الوجه السادس حاصله: أن النهي عن شيء يشترك مع الأمر بشيء، فكما أن الأمر بشيء قد يكون على وجه الطريقة وقد يكون على وجه الموضوعية والسببية؛ -ولذلك ذكر الشيخ في أول الفرائد أن التعبد بطريق ظني قد يكون على وجه الطريقة أي بكونه طريقاً محضاً إلى الواقع وقد يكون على وجه السببية والموضوعية وتفرع عنه سببية الأشعري والمعتزلي والمصلحة السلوكية-، كذلك النهي عن طريق قد يكون لأجل أن هذا الطريق لا كاشفية له عن الواقع وقد يكون لأجل أنه بطي هذا الطريق تنشأ مفسدة غالبية على مصلحة

الواقع وهذا ما يسمى بالمصلحة السلوكية لكن نسميه هنا  
المفسدة السلوكية لأنه هنا نهى..  
فإذا حملنا النهي على الموضوعية فيجبر الواقع الفائق فلا يبقى  
إشكال..

وظهر الجواب مما تقدم فإن هذا الوجه يصلح لدفع الشبهة من  
الجهة الأولى وكلامنا في الشبهة من الجهة الثانية..

ص ٣٢٧، قوله رحمه الله: (وأما ما قيل في جوابه، من منع  
عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع حصول الظن منه بعد  
انكشاف حاله..)

هناك أجوبة أخرى ذكرها الشيخ الأعظم في الرسائل وإن كان  
لا يتبناها، يتعرض المصنف رحمة الله عليه إلى الوجه الأول  
والثاني من تلك الوجوه السبعة، والظاهر أنهما للميرزا القمي..

توضيح الوجه الأول من الوجهين أن يقال: إن الأخبار الناهية  
عن العمل بالقياس ليست عامة، بتقريب: أن النهي عن العمل  
بشيء يحتاج إلى سريانه في عامود الزمن إلى التمسك  
بالإطلاق الأزماني، فعندما نهى الإمام الصادق عليه السلام  
أبان عن العمل بالقياس تعميم المنع إلى زماننا بحاجة إلى  
وجود إطلاق أزماني في كلام الإمام عليه السلام، وهذا  
الإطلاق الأزماني ممنوع لاحتمال أن يكون وجود المعصوم  
دخلاً في المنع عن العمل بالقياس، نقصد من وجود المعصوم  
ما يمثل حالة الانفتاح فيختص المنع عن القياس بحال الانفتاح،  
وفي حال الانسداد لا منع عنه ليكون منافياً لحكم العقل بحجية  
مطلق الظن

الوجه الثاني الذي يستفاد من كلمات الميرزا رحمة الله عليه:  
 أنه سلمنا النهي عن العمل بالقياس لكل زمان ومكان لكن بعد التفات المجتهد إلى الأخبار الناهية عن العمل بالقياس لا يحصل له ظن من القياس، فتتحل المشكلة فيكون القياس خارجاً عن نتيجة مقدمات الانسداد بالتخصص بكونه لا يفيد الظن..

يجيب المصنف عن هذين الوجهين بجواب مشترك وبجوابين مختصين:

أما الجواب المختص عن الأول: فلا نسلم أن النهي عن القياس مختص بزمن الانفتاح، وذلك لوجوه ثلاثة:  
 الأول: الإجماع واتفاق الطائفة على حرمة العمل بالقياس حتى في زمن الغيبة..

الثاني: إطلاق الأدلة التي يكون لسانها آب عن التخصص..  
 الثالث: عموم العلة من قوله (محق الدين) فإن القياس لو كان موجباً لمحق الدين فلا يفرق فيه بين الحضور وغيره..

وأما الجواب المختص بالوجه الثاني، فحاصله: أن منع حصول الظن من القياس ولو في بعض الأحيان مكابرة وخلاف الوجدان..

وأما الجواب المشترك، فحاصله: على تقدير تسليم الجوابين فيتضمنان الاعتراف بالإشكال لا الجواب عنه..

## درس ٣٧٠:

## الفصل الرابع عشر: في الظن المانع والممنوع.

ص ٣٢٧، قوله رحمه الله: (فصل: إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون..)

لنفترض أنه في حال الانسداد قام دليل ظني على المنع عن ظن من الظنون كما لو وردت رواية ظنية تدل على عدم اعتبار الشهرة الفتوائية، فكل من الرواية والشهرة يفيدان الظن لكن أحد الظنين كان مانعاً والآخر كان ممنوعاً عنه، فما هو مقتضى نتيجة دليل الانسداد في حالة من هذا القبيل؟

في المسألة أقوال متعددة بعد إخراجهم عن محل النزاع صورة كون الظن الممنوع قائماً على حكم موافق للاحتياط في مثل هذا المورد يعملون بالظن الممنوع، فمثلاً لو كانت الشهرة الفتوائية قامت على إرسال اللحية وخبر الواحد ينهى عن العمل بالشهرة وفرضنا أن مقتضى الاحتياط إرسال اللحية ففي هذه الصورة نعمل بالدليل الممنوع لا لأجل مقدمات الانسداد بل لأجل الموافقة للاحتياط وهذه الصورة خارجة عن محل النزاع..

فالبعض حكم بالتساقط، والبعض قدم الدليل الممنوع، وثالث قدم الدليل المانع..

كيف ما كان، حاصل ما ذكره المصنف رحمة الله عليه في مقام تحقيق هذه المسألة: هو أنه بعد الخروج عن شبهة بان قبا في المقام، والقول بإمكان المنع عن بعض الظنون، في هذه الحالة يمكن أن يقال: نقدم الدليل المانع على الدليل الممنوع، وليس ذلك إلا لما عرفت من كون حكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد من الأحكام التعليقية وليس من الأحكام التنجيزية،

فالعقل بمقتضى مقدمات الانسداد يحكم بحجية ظن لا يحتمل فيه أن يكون ممنوعاً عنه فضلاً عن أن يُظن بالمنع عنه، فإذا كان حكم العقل معلقاً ومقيداً بما ذكر في المثال المتقدم يتحقق موضوع حكم العقل في الدليل المانع ولا يتحقق في الدليل الممنوع لأنه مع نهي خبر الثقة عنه يحصل لنا ظن بالمنع عنه، فانتفى المعلق عليه فينتفي حكم العقل..

وحيث نقول كما ذكرنا في البحث السابق يمكن لنا أن نقسم الظن إلى أقسام ثلاثة:

الأول: الظن الذي نقطع بعدم المنع الخاص عنه.

الثاني: الظن الذي نحتمل عدم اعتباره.

الثالث: الظن الذي يُظن بعدم اعتباره، كما لو قام دليل ظني على عدم اعتباره..

وبما أن حكم العقل معلق على عدم احتمال المنع عن الظن فتختص حجية الظن بالقسم الأول، فإن كان القسم الأول وافياً بمعظم الشريعة بحيث نخرج بالعمل به عن إهمال الشريعة فحينئذ تقتصر في الحجية عليه، أما لو كان هذا القسم غير وافٍ بمعظم الشريعة فلا بد أن ننقل إلى القسم الثاني أيضاً ويكون لزوم عدم إهمال الشريعة كاشفاً عن نفي احتمال المنع، فحينئذ نتعدى من القسم الأول إلى القسم الثاني..

ثم في ختام هذا الفصل يشير إلى رأي في المقام حاصله: أن الفتوى الأصولية فيما نحن فيه وأن تعدد الآراء فيما نحن فيه ينشأ من تحديد مورد حجية دليل الانسداد..

فإن قلنا إن دليل الانسداد يعتبر في الأصول، فحينئذ الدليل المانع فيما نحن فيه هو المقدم لأنه يدل على عدم حجية طريق وهو الشهرة وحجية طريق وعدم حجيته من المسائل الأصولية..

وإن قلنا إن دليل الانسداد معتبر في الأمور الفرعية، ففيما نحن فيه يكون المقدم هو الظن الممنوع..  
وإن قلنا بأن دليل الانسداد حجة مطلقاً فحينئذ لا يمكن الأخذ لا بالظن المانع ولا بالظن الممنوع لاستحالة الجمع بينهما ولا رجحان لأحدهما على الآخر..

يلحق المصنف رحمة الله عليه: بأن المسألة كما تقدم تبنتي على كون حكم العقل فيما نحن فيه هل هو تعليلي أم تنجيزي، فمثلاً لو بنى الأصولي على اعتبار دليل الانسداد في الفروع مع ذلك لا يمكن لنا أن نأخذ بالدليل الممنوع، إذ مع كون تعليق حكم العقل على عدم احتمال المنع لا يمكن القول بحجية الشهرة في المثال لكونها مظنونة المنع..

**الفصل الخامس عشر: عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم.**  
ص ٣٢٨، قوله رحمه الله: (فصل: لا فرق في نتيجة الانسداد، بين الظن بالحكم من أمارة عليه، وبين الظن به..)  
البحث الآخر الذي يتعرض له في المقام أن الظنون بلحاظ متعلقاتها تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الظن الذي يقوم على الحكم الشرعي بالمباشرة، كما لو قامت الشهرة على حرمة العصير العنبي..

القسم الثاني: الظن الذي لا يقوم بالمباشرة على حكم شرعي، وهذا له أمثلة متعددة..

منها: قول اللغوي، فلو ورد مثلاً رواية ظنية مفادها حرمة لحم الأرنب والتبس لدينا المراد من الأرنب، فرجعنا إلى أقوال اللغويين فاستفدنا أن الأرنب هو حيوان مخصوص معروف،

وكان قول اللغويين مفيداً للظن إلا أن هذا الظن مباشرة لم يقيم على حكم شرعي..

ومنها: قول الرجالي، كما لو ورد خبر يدل على حكم شرعي حتى لو كان بلحاظ الدلالة قطعياً كما في صورة النصوصية لكنه من حيث السند لم يكن قطعياً، والرجالي وثق الراوي واستفدنا من توثيقه الظن..

فهذا النوع من الظنون لم يقيم على الحكم الشرعي مباشرة، فهل نتيجة مقدمات الانسداد تختص بالظن القائم على الحكم الشرعي مباشرة أم تشمل كلا القسمين؟

يختار الماتن تبعاً للشيخ الأعظم التعميم في نتيجة مقدمات الانسداد، لكن بشرط أن يكون باب العلم والعلمي في الأحكام منسداً، فمثلاً لو انسد باب العلم والعلمي في اللغات ومعانيها، ولكن في الوقت ذاته كان العلم أو العلمي في الأحكام مفتوحاً ففي هذه الصورة لا يجري دليل الانسداد لاختلال بعض مقدماته إذ مع تركنا العمل بقول اللغوي أو الرجالي لا يلزم إهمال الشريعة لفرض الانفتاح في الأحكام..

وقد نبه المصنف على ذلك في مبحث قول اللغوي عندما استدل على حجية قوله بالانسداد الصغير..

ثم بعد ذلك يستثني الماتن من عموم نتيجة الانسداد أن يكون الظن ليس له تأثير في الأحكام الكلية وإنما تأثيره في تشخيص وتعيين المراد في شبهات موضوعية، كما لو أن شخصاً حلف على أن يتصدق على الطلاب القديما وتردد بعد ذلك في معنى القديم وحصل له ظن من قوله تعالى: (حتى عاد كالعرجون القديم) أن المراد من القديم ستة أشهر فصاعداً، في مثل هذا المورد لا تكون نتيجة الانسداد عامة، إلا إذا قام ظن خاص أو بدليل الانسداد على اعتبار الظن في تشخيص مثل هذه الأمور

لوضوح أن دليل الانسداد يجري في الأحكام وما يقع في سلسلة إثبات الأحكام، نعم لو ورد رواية تفيد الظن وتقول بحجية الظن في تحديد مثل هذه الأمور لأخذنا بها بمقتضى دليل الانسداد..

### درس ٣٧١:

ص ٣٢٨، قوله رحمه الله: (تنبية: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل السند..)  
اتضح لدينا أن نتيجة مقدمات الانسداد على القول بها تنفع في الإمارات التي تقوم على الحكم الشرعي بالمباشرة وفي الإمارات التي لا تكون كذلك..

في ختام هذا الفصل ينبه المصنف رحمة الله عليه على تنبيهه،  
حاصله:

أنه لو فرضنا أن مقدمات الانسداد تمت وحكم العقل بوجوب اتباع الظن في الأحكام الشرعية، لكن هذا لا يعني التساهل في سائر الجهات، توضيح ذلك:

أنه في باب النصوص كالخبر الدال على الحكم الشرعي الفقيه يحتاج إلى تنقيح أمور ثلاثة:

الأمر الأول: جهة الصدور وأن هذا الكلام صادر عن الشارع.  
الأمر الثاني: جهة الظهور وأن هذا الكلام الصادر عن الشارع يدل على المعنى الفلاني.

الأمر الثالث: جهة البيان وأن هذا الكلام الصادر عن الشارع والظاهر في معنى هل هو لبيان المراد الواقعي أم أنه صادر تقية؟

والأمر الأول يطلق عليه أصالة الصدور، والثاني أصالة الظهور، والثالث أصالة الجهة..

فلو فرضنا نقحنا هذه الأمور الثلاثة بعلم أو علمي فالأمر سهل ولا انسداد في البين ولو بلحاظ المورد المبحوث عنه، أما لو فقد العلم والعلمي فيها أو في بعضها فهل هذا يعني أن نأخذ بمطلق الظن ولو ابتداءً أم أنه لا بد للفقيه أن يبحث ويحصل القرائن مهما أمكن في الرواية من جهاتها الثلاث؟، لأن الظن أيضاً الذي يقال به مع الانسداد ذو مراتب

فلو فرضنا أننا من البحث سوف نتمكن من مرتبة عليا من مراتب الظن فالعقل يحكم أنه لا يجوز أن نتنزل إلى المرتبة الدنيا من مراتب الظن، كما هو الحال في صورة الانفتاح في المعظم ففي المورد إذا تمكنا من العلم لا يُصار إلى الظن القوي، وإذا لم نتمكن من العلم وكنا نتمكن من الظن المعتبر لا يُصار إلى غير المعتبر، وإن كنا نتمكن من الظن القوي غير المعتبر بدليل خاص فلا يصار إلى الأضعف غير المعتبر بدليل خاص.. وهكذا..

وبعبارة مختصرة: أن القول بدليل الانسداد لا يسقط البحث والجهد العلمي وتجميع القرائن لتقوية الظن في الجهات الثلاث..

### الفصل السادس عشر: في الظن بالفراغ.

ص ٣٢٨، قوله رحمه الله: (فصل: إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها..)

هذا الفصل عُقد للإجابة عن السؤال التالي، وحاصله: أن دليل الانسداد على تقدير تماميته هل يختص في الأحكام الشرعية في مقام الثبوت أم يجري فيه وفي مقام السقوط؟

حيث إن الأحكام الشرعية تارة يبحث عن ثبوتها وعن تشريعها، وأخرى يبحث عن امتثالها وعن تفرغ الذمة اتجاهها، فهل الظن الانسدادى حجة في كلا المرحلتين أم لا؟

وهذا نظير البحث عن العلم الإجمالي حيث إنه في الأمر السابع في مبحث القطع بحث عن حجية العلم الإجمالي تارة في مقام ثبوت الحكم وإدخاله في العهدة، وأخرى في مقام امتثال الحكم وإخراجه من العهدة..

لا شك أن القدر المتيقن أن دليل الانسداد يثبت حجية الظن في المرحلة الأولى، أما في المرحلة الثانية فقد يقال للوهلة الأولى أن الأمر يجب أن يكون كذلك لأنه إذا حكم العقل بطريقتي شيء في مقام الإدخال في العهدة فلا بد أن يحكم بطريقته في مقام الإخراج عن العهدة، لأنه بعدما عرفنا من مذهب المصنف أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها الحق فيها هو الحكومة لا الكشف، فإنه لو كنا نقول بالكشف لأمكن التفكيك بين مقام السقوط ومقام الثبوت، لكن بعد حكم العقل بطريقتي الظن فلا مجال للتفكيك الشارع له أن يعبدنا بهذا وله أن يعبدنا بذلك..

لكن التحقيق غير ذلك وأن مقدمات الانسداد لا تتم إلا في مرحلة الثبوت لا تتم في مرحلة السقوط، وليس ذلك إلا لأجل أنه في مقام الامتثال غالباً ما يكون العلم أو العلمي مفتوحاً، نعم في بعض الموارد لا يكون الأمر كذلك مع تمكننا من الاحتياط والاحتياط في بعض الموارد لا يكون مخرلاً بالنظام ولا عسرياً، فعدم الأخذ بدليل الانسداد في مرحلة السقوط ليس تخصيصاً لحكم العقل بل مقدمات الانسداد غير تامة..

في ختام هذا الفصل يشير إلى مطلب نبه عليه الشيخ الأعظم رحمة الله عليه في الرسائل، وهو أن دليل الانسداد الذي كنا نبحت عنه في الأحكام الكلية قد يجري نظيره في الموضوعات الخارجية كما هو الحال في صورة تشخيص الضرر وكما هو الحال في صورة تشخيص فوات الوقت، فإنه في الغالب يكون

تشخيص الضرر مشكلاً كما لو أمر المولى عبده بالصيام، وتردد العبد في كون الصيام مضرًا له أم لا؟ فحينئذ يقال بأنه انسد باب العلم والعلمي إلى معرفة الضرر، والشارع في مثل هذه المسائل يهتم فلا يجوز الإهمال، ولا يتمكن المكلف من إجراء الأصول التنجيزية إما لكون الاحتياط عسرياً أو مخلأً، وإجراء الأصول المؤمنة تقتضي الإهمال، وفرضنا أن الشارع لا يرضى به، ففي مثل هذه الحالة نأخذ بالظن فإذا ظننا بالمضرة نعمل على وفق ذلك لكيلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح..

فقط هناك نقطة في المقام تغاير ما تقدم من دليل الانسداد العام، وحاصلها: أن من جملة مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط أو حرمة الاحتياط، هذه المقدمة المشتركة بين المقامين في المقام الأول في مقام إثبات الأحكام الشرعية الكلية كان إخلال النظام أو العسر بلحاظ تمام الشريعة ومعظم الشريعة..

أما فيما نحن فيه الأمر ليس كذلك إذ ليس معظم الشريعة ضرورياً وإنما عدم التمكن من الاحتياط فيما نحن فيه ينشأ من عدم إمكان الجمع، كما في الضرر المردد بين الوجود والحرمة، وكما في خروج الوقت المردد الفعل فيه بين الوجود والحرمة، كما لو نذر النادر في ليلة شهر رمضان أن يأكل إلى طلوع الفجر فإن كان قد طلع الفجر فيحرم الأكل وإن كان لم يطلع فيجب الأكل فلا يتمكن من الاحتياط، لا أن عدم التمكن ناشيء من إخلال النظام.. بهذا يكون قد تم الكلام في دليل الانسداد..

ص ٣٢٩، قوله رحمه الله: (خاتمة: يذكر فيها أمران استطراداً:..)

يذيل المصنف البحث بخاتمة تشتمل على أمرين:

**الأمر الأول:** يرتبط بالجواب عن السؤال التالي: هل الظن الانسدادى يتبع عقلاً في الأحكام الفرعية العملية فقط، أم يتبع فيها وفي الأصول الاعتقادية؟

**قبل الجواب عن هذا السؤال هناك إشكال لا بد من دفعه، حاصله:**

أن هذا الأمر الذي بحثه المصنف في الخاتمة صرح بكونه استطرادياً والأمر الاستطرادي خارج عن أصل البحث، والحال أن مرجع السؤال المتقدم إلى سعة نتيجة دليل الانسداد وعدم سعتها، فيكون نظير السؤال المتقدم في الفصلين السابقين، فلماذا جعل هذا في الخاتمة وجعلت تلك في الفصول؟ والجواب عن هذا الإشكال: أن هذا البحث وإن كان يشارك البحث في الفصلين السابقين في كونه عن سعة النتيجة وضيقها، لكنه يخالفهما من ناحية أخرى وهو أنه على تقدير سعة النتيجة في المقام فما وسّعت عليه النتيجة ليس من وظيفة الأصولي بل هو من وظيفة المتكلم، بخلاف النتيجة الموسعة في الفصلين السابقين فإنها من وظيفة الأصولي..

يظهر من الماتن في المقام تقسيم المسائل الاعتقادية المرتبطة بفعل الجوانح إلى قسمين:

**القسم الأول:** الأمور الاعتقادية التي لا يكون المطلوب فيها إلا عقد القلب والتصديق، كما هو الحال في الالتزام مثلاً بوجود آخرة أو تفصيلات الآخرة من صراط وحساب وبعث ونشور وما شاكل..

**القسم الثاني:** الأمور الاعتقادية التي لا يُكتفى فيها بمجرد عقد القلب بل يجب فيها المعرفة والعلم، كما هو الحال بمعرفة

الخالق والصانع ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله والإمام فلا يكفي أن نعتقد بوجود نبي ما بل لابد من التعرف عليه..

فما كان من قبيل الأول فواضح أن دليل الانسداد لا يجري لعدم الانسداد إذ لا يطلب إلا عقد القلب بلا حاجة إلى درجة كشف عن المعقود عليه القلب فأكتفي بالإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، وفي مسألة ما يرتبط بيوم القيامة يكفي الاعتقاد الإجمالي بما هو في الواقع ولا يتوقف الإيمان على أن أعرف خصائص البرزخ وخصائص الصراط والبعث والنشور وما شاكل ذلك..

### درس ٣٧٢:

ص ٣٢٩، قوله رحمه الله: (نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن، من باب وجوب المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته..)

لا زال الكلام في الأمر الأول وتحصل لنا أن الأمور الاعتقادية تنقسم إلى قسمين، القسم الأول الأمور الاعتقادية التي يطلب منها الاعتقاد وعقد القلب عليها، والقسم الثاني الأمور الاعتقادية التي يجب فيها المعرفة..

فإن كان الأمر الاعتقادي من قبيل القسم الأول فلا مجال لتوهم جريان دليل الانسداد فيها، بدعوى أنه إذا لم نعلم بتفصيلها وقام ظن عليها فنعقد القلب على وفق ما قام عليه الظن، والسبب في عدم تعميم دليل الانسداد على ذلك أنه في المسائل العملية الفرعية التي يجب في حقها القيام بعمل جوارحي إذا انسداد باب العلم والعلمي مع عدم إهمال الشريعة فلا مجال لعلم المكلف بالموافقة للواقع إلا إذا احتاط والمفروض أن الاحتياط إما غير واجب وإما غير جائز فيحكم العقل بالأخذ بالأقرب والأرجح

وهو الظن، بينما هذا الكلام لا يجري في هذا النوع من الأمور الاعتقادية وذلك لإمكان عقد القلب عليها بما هي واقع، فبالنسبة لشؤون البرزخ وأحوال يوم القيامة يكفي المكلف ليكون ملتزماً بأفعال الجوانح أن يعقد قلبه على ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله في أحوال البرزخ مثلاً، وهذا نوع من الامتثال بالعلم على إجمال متعلقه فلا تصل النوبة إلى الظن، فدليل الانسداد لا تكون نتيجته شاملة لهذا النوع والقسم من الأمور الاعتقادية..

**أما القسم الثاني:** الاعتقادات التي يجب فيها المعرفة كمعرفة الباري تعالى وصفاته ومعرفة نبيه وأوصيائه..  
 أولاً: لابد من تحقيق نوعية هذا الوجوب، فهل وجوب المعرفة من الواجبات النفسية أم الغيرية؟، وهل هذا الوجوب عقلي أم شرعي؟ بعد تسالم الجميع على أصل الوجوب..  
 فالعدلية ذهبوا إلى كون وجوب المعرفة عقلياً والأشاعرة ذهبوا إلى كونه شرعياً، ومنشأ الاختلاف في ذلك يرتبط بمسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان؟..  
 من جهة أخرى نرى أن صريح عبارة الماتن أن الوجوب في المقام نفسي، حيث قال: (من باب وجوب المعرفة لنفسها) هذا التصريح من قبل المصنف يتنافى مع ما ذكره في الاستدلال على أصل وجوب المعرفة -يعني من جهة صرح أن وجوب المعرفة نفسي ومن جهة أخرى صرح بوجوب المعرفة بدليل يظهر منه أن وجوب المعرفة غيري، فكيف نجمع بين هذين الأمرين؟ -، حيث أنه استدل على وجوب المعرفة بدليلين:  
**الدليل الأول:** لزوم شكر المنعم، حيث إن العقل يستقل بلزوم شكره وهذا الدليل يمكن أن يوضح بأحد طريقتين:

الطريق الأول: أن يقال إذا وجب شكر المنعم فيلزم وجوب معرفته، بيان الملازمة: أن الشكر المؤدي لحق المنعم لا يكون مؤدياً له إلا بعد معرفة المنعم المشكور، فربّ منعم يصح شكره بشيء ورب آخر لا يصح أن يشكر بهذا الشيء.. وهذا الطريق كما هو واضح يؤدي إلى صيرورة وجوب المعرفة وجوباً غيرياً لأن الوجوب الغيري هو ما وجب لواجب آخر، وفيما نحن فيه بالبيان المتقدم وجبت المعرفة لوجوب شكر المنعم..

والإشكال على المصنف مبتني على هذا البيان..

الطريق الثاني: أن يقال لا يوجد عندنا واجبان لكي يكون أحدهما واجباً للآخر، وهذا الوجوب الواحد هو وجوب شكر المنعم ليس إلا، غاية الأمر شكر المنعم له مراتب ثلاث، الأولى: العلم، والثانية: الحال، والثالثة: العمل، فالعلم هو المعرفة، والحال هو الخضوع الناشيء عن معرفة عظمة الشيء، والعمل هو صرف المخلوق لأدواته في خدمة الخالق، فالمعرفة ليست مقدمة للشكر بل هي مرتبة من مراتب الشكر، فإذا كان قصد المصنف هذا البيان الثاني فلا تهافت في عباراته..

هذا تمام الكلام في الدليل الأول، وهذا الدليل الأول كما يجري في معرفة الواجب وصفاته يجري في معرفة النبي وأوليائه..

وهنا إشكال كلامي قد يسجل: أن معرفة النبي والأوصياء إن كانت مستقلة عن شكر المنعم فلا دليل عليها، وإن كانت ناشئة من لزوم شكرهم فهذا عين الشرك الأفعالي، لأن النعمة عند أهل التوحيد لا تصدر إلا من الله عزوجل فيكون شكرهم من شكر الله شركاً في فعل الشكر..

أجاب المحقق الإصفهاني رحمة الله عليه عن هذا الإشكال  
بجوابين:

الجواب الأول: جواب نقضي حاصله أنه لو تم هذا الإشكال  
لتم في مطلق شكر أي شخص، وهذا لا يلتزم به عاقل..  
الجواب الثاني: أن المخلوق على ثلاثة أنحاء، فمنهم من  
يحتجب بالحق عن الخلق، ومنهم من يحتجب بالخلق عن  
الحق، ومنهم من يرى الحق والخلق بلا حجاب، فمن يحتجب  
بالحق عن الخلق لا يشكر إلا الحق لأنه لا يرى الخلق، ومن  
يحتجب بالخلق عن الحق لا يشكر إلا الخلق لأنه لا يرى الحق،  
ومن لا يحتجب يشكرهما معاً..

والإشكال لا يتم إلا على الثاني، أما على الأول فواضح عدم  
الإشكال لأنه لم يشكر إلا الحق فلا شرك في البين، وأما الثالث  
فلأنهما وإن شكرهما معاً لكن شكره للخلق ليس كشكره للحق،  
فإن شكره للحق على أساس أنه الأصل في الإنعام وأنه مبدأ  
كل فيض، بينما يكون شكره للخلق أي خلق كان على أساس  
أنه على يده جرت نعمة الحق، فلا شرك في البين..  
ونحن نعتقد أن نبينا صلى الله عليه وآله وأوصيائه هم وسائط  
الفيض وعلى أيديهم جرت نعم الحق فيستحقون الشكر لا على  
أساس أنهم كخالق من مباديء الفيض، فلا شرك ولا خروج  
عن التوحيد..

نعم من لا يرى الحق ويشكر الخلق فهو أيضاً يخرج عن  
الشرك لكن إلى الإلحاد، فتتحل المشكلة وفي ذلك إشارة في  
كلام صاحب الكفاية..

هذا تمام الكلام في الدليل الأول..

الدليل الثاني: دفع الضرر المحتمل، تقرّبه:

أن الأنبياء والأولياء جاؤوا بدعوة للخلق وادعوا وجود الحق وأن الحق له شريعة يترتب عليها الثواب والعقاب، فمن دعواهم هذه نحتمل الضرر في صورة الخلاف، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر..

فإن كان شكر المنعم مقدمة لدفع الضرر فيصبح وجوب المعرفة غيرياً، وإن كان هو مظهر من مظاهر دفع الضرر فيصبح وجوب المعرفة نفسياً..

طبعاً بالنسبة لوجوب معرفة الإمام ليست كوجوب معرفة النبي، لأن وجوب معرفة الإمام وقع فيها الخلاف حتى عند العدلية القائلين بالحسن والقبح بخلاف وجوب معرفة النبي.. فالإمامة عند قسم من العدلية هي من المناصب الإلهية كالنبوة تحتاج إلى نصب من قبل الباري عزوجل..

بينما عند بعض آخر منهم الإمامة من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين فيجب اتباعها لا لأجل أنها كالنبوة ولذا استدلوا عليها بالإجماع الذي هو دليل في الأحكام الفرعية ولا يصلح دليلاً في الأصول الدينية.. (لذا قال المصنف على وجه يصح وعلى وجه لا يصح)

غير ما ذكرنا من هذه الأمور لا يجب معرفته عقلاً ويجب معرفته شرعاً إن قام عليه دليل، أما مع فقد الدليل فتجري فيه أصالة البراءة..

حاول الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أن يؤسس قاعدة في المقام تدل على وجوب المعرفة على وجه العموم تبعاً للعلامة في شرحه للباب الحادي عشر، يأتي التعرض لذلك..

## درس ٣٧٣:

ص ٣٣٠، قوله رحمه الله: (ولا دلالة لمثل قوله تعالى {وما خلقت الجن والإنس} الآية، ولا لقوله صلى الله عليه وآله: وما أعلم شيئاً بعد المعرفة..)

بعد أن ذكرنا أن الماتن رحمة الله عليه أوجب المعرفة في الأمور المتقدمة وأن غيرها مما يشك في وجوب معرفته تجري فيه أصالة البراءة، أشرنا إلى أن الشيخ الأعظم رحمة الله عليه أسس قاعدة تقتضي وجوب المعرفة في كل مشكوك واستدل لهذه القاعدة بوجوه..

**الوجه الأول:** التمسك بقوله تعالى في سورة الذاريات (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، تقريب الاستدلال بهذه الآية المباركة:

بعد الالتفات إلى نقطتين:

النقطة الأولى: أن المقصود من العبادة في الآية المباركة هي المعرفة كما نص على ذلك المفسرون بل روي ذلك عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، فمعنى الآية أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الجن والإنس إلا للمعرفة..

النقطة الثانية: أن علماء البلاغة ذكروا أن الفعل الذي يتعدى إلى مفعول إذا حذف مفعوله مع بقاء الفعل مبنياً للمعلوم فيدل على التعميم، ومثلوا لذلك بقوله تعالى: (فأما من أعطى واتقى) فإن الإعطاء والاتقاء مما يتعدى إلى معطى ومتقى منه، فمع حذفهما استفدنا التعميم وأن ذات العطاء ممدوح لدى المولى سواء أعطيت درهماً أم غيره..

وعموماً فحذف المفعول في الفعل المتعدي مع إبقاءه مبنياً للمعلوم من طرق التعميم، وهذا ينطبق على آية البحث، فإن قوله: (ليعبدون) المفسرة بمعنى ليعرفون حذف فيها متعلق

المعرفة فهذا يدل على أن كل أمر قابل للمعرفة هو حكمة لخلق الإنسان..

يناقش المصنف رحمة الله عليه في هذا الوجه أن النقطة الثانية غير مسلمة في الآية، وذلك لأن النون في قوله (يعبدون) هي نون الوقاية لا نون الجمع، وذلك لأن الفعل بعد اللام تحذف منه نون الجمع، فيكون أصل الكلام (وما خلقت الجنس والإنس إلا ليعبدوني) فجاءت النون لتقي الفعل من الكسرة المسانخة للياء، ثم حذفت الياء لوجود القرينة الدالة عليها فيكون متعلق العبادة ومفعول العبادة هو الله تبارك وتعالى، فالواجب هو معرفة الله عزوجل وهذا من المسلمات لا الواجب معرفة كل شيء..

الوجه الثاني: التمسك بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله: (وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس)، حيث إنه صلى الله عليه وآله يستفاد من كلامه أن المعرفة أفضل من الصلاة وأن الصلاة أفضل من غيرها، والمعرفة لما لم تقيد بمتعلقٍ نستفيد أن المعرفة الراجحة في المقام هي معرفة كل شيء بمقتضى هذا الإطلاق المشار إليه..

والجواب عن هذا الدليل واضح، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن التمسك بإطلاق المعرفة فرع أن يكون المتكلم بصدد بيان حكم المعرفة، فإذا أوجب شيئاً ولم يقيده نتمسك بالإطلاق، والحال أنه بصدد المفاضلة بين المعرفة والصلاة فلا يكون بصدد البيان من ناحية ما يُعرف فلا إطلاق له..

**الوجه الثاني:** أنه لو تنزلنا وسلمنا إمكان الإطلاق بلحاظ متعلق المعرفة، فمن أين نستفيد أن المعرفة بجميع متعلقاتها واجبة لعل بعضها واجب وبعضها مستحب..

**الوجه الثالث:** الذي تمسك به الشيخ رحمة الله عليه هو التمسك بمثل آية النفر، حيث إن هذه الآية حثت على وجوب النفر لغاية التفقه الذي هو بمعنى التعلم والتعرف ولم يحدد المتفقه به، فيأتي حديث أن حذف المتعلق يدل على العموم..

يناقش المصنف رحمة الله عليه في هذا الوجه: أن الآية المباركة في مقام بيان الطريق المناسب إلى التفقه الواجب وهو أن يأتي جماعة إلى المدينة المنورة أو يخرج جماعة مع النبي صلى الله عليه وآله ليتفقهوا منه على الرأيين في تفسير الآية، فهي بصدد البيان والحديث عن طريق المعرفة فلا يكون لها إطلاق من ناحية ما يعرف..

ومن هذا البيان يظهر الإشكال في التمسك بسائر أخبار طلب العلم حيث إن تلك الأخبار بصدد الحث على العلم وبيان أهميته وليست بصدد بيان ما يُعلم..

ص ٣٣٠، قوله رحمه الله: (ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث أنه ليس بمعرفة قطعاً.)  
بعد ذلك بتعرض الماتن رحمة الله عليه لمقطع جديد حاصله: أنه لو لم يتمكن المكلف من المعرفة العلمية في الموارد التي تجب فيها المعرفة عقلاً أو شرعاً، فهل يجوز له التنزل من المعرفة العلمية إلى المعرفة الظنية أم لا؟

يظهر من رسائل الشيخ رحمة الله عليه الاستدلال بذلك بوجهه..

**الوجه الأول:** التمسك بدليل الانسداد، وقد تقدم الحديث عن ذلك مع إبطاله..

**الوجه الثاني:** الذي يمكن أن يستند إليه في المقام هو دعوى أن الأمر إذا دار بين المعرفة اليقينية والمعرفة الظنية والجهل، فالمقدم مع إمكانه هو الأول ومع عدمه يصار إلى الثاني.. يناقش المصنف رحمة الله عليه عن ذلك:

أولاً: بما تقدم من أن المعرفة التفصيلية غير واجبة، والمعرفة الإجمالية ممكنة دائماً فلا تصل النوبة إلى الظن..  
ثانياً: أن العجز عن العلم يتصور على نحوين:

النحو الأول: العجز عن قصور.

النحو الثاني: العجز عن تقصير.

أما العجز القصورى فمرده: إما إلى عدم المقتضي، أو ضعف فيه كقلة الاستعداد كما هو الملاحظ في كثير من العوام من النساء والرجال، وقد يكون لصعوبة المطلب، فهذا النحو أعني العجز عن قصور معذور شرعاً وعقلاً..

أما العجز عن تقصير وهو يتصور في موارد: قلة المبالاة وضعف الهمة والاعتماد على تقليد الآباء والأجداد، فمع العجز عن المعرفة العلمية لهذا السبب لا ينتقل حينئذ إلى المعرفة الظنية بل يبقى المكلف مخاطباً بوجوب المعرفة ويعاقب على تركها..

ص ٣٣١، قوله رحمه الله: (والمراد من المجاهدة في قوله تعالى {والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا} هو المجاهدة مع النفس..)

لقائل أن يقول: أن رد المصنف على الشيخ الأعظم رحمة الله عليه يبتني على إمكان تقسيم الجاهل إلى قسمين، جاهل عن قصور، وجاهل عن تقصير، ونحن لا نسلم وجود الجاهل عن قصور بل كل جاهل هو عن تقصير، والدليل على ذلك الآية الواردة في سورة العنكبوت حيث قال تعالى: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) حيث دلت الآية المباركة على أن صاحب الاجتهاد هو الذي يعتني به الباري عزوجل وأما غير ذلك فهو ممن لا تناله هداية الرحمن، ولا شك أنه يصدق على الجاهل مطلقاً أنه ليس ممن جاهد فينا، فلا فرق بين الجاهل القاصر والجاهل المقصر، وهذا معنى ما يقال إن تقسيم الإنسان إلى مؤمن وكافر يدل على عدم معذورية المقصر لأن المقصر يسلب عنه الإيمان..

يجيب المصنف عن ذلك أنه نشأ هذا الإشكال: عن حمل المجاهدة في الآية المباركة على النظر والاجتهاد، والحال أن المجاهدة المنظور إليها في الآية ناظرة إلى مقام التخلية والتولية، فالمجاهد في الآية ليس بمعنى صاحب النظر والاجتهاد بل الذي يتحلّى بالصفات الحسنة ويتخلّى عن الصفات الرذيلة، فالآية أجنبية عما نحن فيه..  
والقرينة على ذلك أن الباري عزوجل رتب الهداية على المجاهدة، ولو كان المقصود من المجاهدة الاجتهاد لهذا يعني بطلان مسلك التخطئة..

ص ٣٣١، قوله رحمه الله: (ثم لا استقلال للعقل بوجود  
تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم..)  
من جملة الوجوه التي استدلت بها القائل بالتنزل من المعرفة  
العلمية إلى المعرفة الظنية هو استقلال العقل بوجود تحصيل  
الظن مع اليأس من العلم، فالظن حجة لما لا علم له..

### يناقش المصنف رحمة الله عليه:

أولاً: أنه لا نؤمن بأصل استقلال العقل فيما نحن فيه..  
ثانياً: أننا نؤمن باستقلال عدمه، بل عدم جوازه في الموارد  
التي يعتبر فيها عقد القلب، لما تقدم من أنه يكفي فيها عقد القلب  
إجمالاً على ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، وهذا الأمر  
يتمكن منه المكلف دائماً فلا يجوز أن ينتقل منه إلى الظن..

### درس ٣٧٤:

ص ٣٣٢، قوله رحمه الله: (ولا يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم  
وجود القاصر فيها. لكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على  
عدم معرفة الحق..)

كان البحث في النقطة الأخيرة وأثبتنا أنه كما يتصور الجاهل  
القاصر في الأمور الفرعية كذلك يتصور الجاهل القاصر في  
الأمور الاعتقادية، والمصنف رحمه الله عليه تناول المسألة  
من ناحية عقلية ووجدانية، بينما نلاحظ أن الشيخ رحمه الله  
عليه أضاف إلى ذلك التمسك بمجموعة من الروايات التي  
أوردها الشيخ الكليني رحمه الله عليه في الكافي وأشار إلى  
بعضها في ديباجته فكل هذه الأمور تدل على وجود قاصر  
في الاعتقادات، وعلى هذا الأساس يتضح من خلال ما تقدم  
بطلان الدليل المشار إليه سابقاً لإبطال وجود القاصر وهو

تقسيم الإنسان إلى مؤمن وكافر مخلد في النار، فاتضح بطلان ذلك فيما تقدم..

بقي أن نمر مروراً سريعاً على ما أفاده الماتن في تعليقه في المقام، حاصل ما ذكره:

أن القصور الذي نتكلم عنه في المقام يرفع عن العبد العقوبة، ولكن لا يتوهم من قولنا بعدم عقوبة القاصر أنه يستحق درجة فهو لا يعاقب ولكن لا يستحق درجة، بل إذا أردنا أن ندقق أكثر نستبدل قولنا بعدم استحقاقه درجة بقولنا بأنه يستحق دركة -في مقابل الدرجة يعني منقصة-، ولكن فرق بين هذه الدركة وبين العقوبة التي نبحث عن استحقاقها، فالعقوبة التي نبحث عن استحقاقها ونفينا أن يكون القاصر مستحقاً لها يقصد من ذلك العقوبة الزائدة على ذاته والمضافة إليه، من قبيل تقريب النار من الورقة فإن النار وإن أحرقت الورقة والورقة احترقت إلا أن احتراقها شيء أضيف إلى الورقة فالعقوبة التي ننفياها عن القاصر هي هذه العقوبة المضافة، بينما الدركة التي يستحقها ليست هي العقوبة المضافة بل هي العقوبة الكامنة في قرارة ذات القاصر فإنه بطينته كان ناقصاً وبعيداً عن ساحة جلاله وغير متأثر بساحة جماله وهذا نوع من أنواع الدركات التي تستحق الحسرة والندامة، وعلى هذا الأساس يكون قصور القاصر نافعاً في دفع العقوبة المضافة عنه وليس نافعاً في دفع نقصانه الذاتي، وإذا وصل الكلام إلى النقصان الذاتي ينكسر القلم لأن الشقي شقي في بطن أمه والسعيد سعيد في بطن أمه وحينئذ ينقطع السؤال، ووصل الكلام إلى هنا وانكسر القلم عن أمور ربما لا تدركها الأفهام..

وبهذا البيان ينتهي الكلام في الأمر الأول، وبحثناه بشكل مختصر يتناسب مع كون البحث أصولياً وإلا فهذا البحث لا ربط له بعلم الأصول..

أما البحث عن حكم الجاهل من ناحية الكفر والإسلام لا بحسب الخلود في النار وعدمه فإن هذا تقدم الإشارة إليه بل من ناحية ترتيب الآثار الدنيوية عليه فيما يرتبط بتطبيق زوجته ونجاسته وما شاكل ذلك فهو خارج عن محل الكلام بالكلية..

ص ٣٢٢، قوله رحمه الله: (الثاني: الظن الذي لم يقدّم على حجّيته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة..)

### الأمر الثاني:

يصل البحث إلى الأمر الثاني في هذه الخاتمة وهذا الأمر هو أهم ما بُحث في ضمن دليل الانسداد وينتهي به البحث، وذلك لسببين:

الأول: الثمرة العملية الواضحة له في مقام الاستنباط.  
الثاني: أن البحث فيه ليس تقديرياً حيث إن البحوث المتقدمة في مقدمات الانسداد كان البحث فيها تقديرياً أي على تقدير تمامية مقدمات الانسداد وهي عند المصنف غير تامة، بخلاف البحث في الأمر الثاني فإنه يتم على القول بعدم تمامية مقدمات الانسداد كما هو الحق..

لقائل أن يقول<sup>47</sup>: ما هو السبب في إخراج هذا الأمر الثاني عن البحث عن حجّية مطلق الظن؟

والجواب عن ذلك: أنه على تقدير كون الظن الخارجي غير المعتمد بحسب الفرض جابراً أو موهناً أو مرجحاً فعلى أي

47 ذكر هذا السؤال في بداية الدرس القادم، ولكن المناسب إدراجه هنا كما أشار إلى ذلك الشيخ الشارح حفظه الله تعالى..

تقدير لا يلزم منه حجية ذلك الظن الخارجي وإنما يلزم منه حجية الخبر المجبور وحجية الخبر الراجح به هذا في صورة الجبر والترجيح، وفي صورة الوهن لا يلزم حجية الظن الخارجي بل يلزم خروج الموهون هن تحت دليل الحجية، وعلى هذا الأساس فالظن الخارجي لا يندرج تحت حجية مطلق الظن..

في البداية نشقق المسألة: إذا ورد خبر فالخبر له حيثيات ثلاث..

الأولى: حيثية الصدور.

الثانية: حيثية الظهور.

الثالثة: حيثية الجهة.

فإن كانت هذه حيثيات الثلاث مقطوعة التحقق فلا كلام لنا، وهكذا الحال إذا كانت بعض حيثيات قطعية فبلحاظ بعضها لا يتأتى البحث..

وعلى كل حال تارة يقوم ظن معتبر على إحدى هذه حيثيات، وأخرى يقوم ظن غير معتبر على بعضها، وثالثة لا يقوم ظن أصلاً..

فإن قام ظن معتبر فيؤخذ به لاعتباره أعم من أن يكون اعتباره بدليل خاص أو بمقدمات الانسداد..

وإن لم يقم ظن أصلاً أيضاً لا يوجد بحث لاندراج هذه حيثيات حينئذ تحت مشكوك الحجية والأصل عدم الحجية..

وإنما الكلام في قيام الظن غير المعتبر.. هذا محل البحث..

ثم إن الظن غير المعتبر تارة يؤيد الخبر في إحدى حيثياته مع عدم المعارض، وأخرى مع وجود المعارض..

ففي الأول يقع الكلام في جبر هذا الظن غير المعتمد للخبر الضعيف بلحاظ إحدى حيثياته الثلاث، وأخرى يقع في وهن الظن غير المعتمد لإحدى حيثيات المعتمدة في الخبر..  
وأما في صورة وجود المعارض فالكلام يقع في كون الظن غير المعتمد هل يستوجب الترجيح أم لا؟  
مثلاً في الحالة الأولى التي بدون معارض عندنا خبر من ناحية السند كان ضعيفاً لكن قامت الشهرة العملية التي هي من الظن غير المعتمد أو قامت الشهرة الفتوائية التي هي من الظن غير المعتمد على صدوره، فهل يؤدي ذلك إلى جبر ضعف السند؟، أو كان سنده قوياً فأعرض عنه المشهور اعراض المشهور في حد ذاته ظن غير معتمد هذا الظن غير المعتمد هل يوجب وهن الخبر أم لا؟

ثم إن الظن غير المعتمد ينقسم إلى قسمين:  
القسم الأول: الظن غير المعتمد الذي لم يقد دليل خاص على عدم اعتباره فيكون عدم اعتباره من باب الدليل العام..  
القسم الثاني: أن يكون عدم اعتباره من باب قيام الدليل الخاص على عدم الاعتبار مثل القياس والاستحسان..  
وعليه فالبحث تارة يقع في الظن غير المعتمد من باب الدليل العام، وأخرى في الظن غير المعتمد من باب الدليل الخاص..  
وبقي أن نشير إلى أن العلماء في المقام أهملوا صورة من الصور وهو ما يرتبط بمسألة حيثية الجهة فلم يبحثوا عنها في علم الأصول، يعني لم يبحثوا لو ترددنا في خبر أنه صادر للتقية أو لا، أو رجحنا أنه صادر لبيان الحكم الواقعي في حد ذاته لكن قامت قرينة ظنية غير معتبرة على أنه للتقية فهل توجب هذه القرينة غير المعتمدة رفع اليد عن أصالة الجهة أو لا، أو بالعكس.. هذا لم يبحث عنه في علم الأصول والحال أنه

من البحوث التي في غاية الأهمية ويترتب عليها ثمرات كثيرة في الفقه..

**بعد ذلك يبدأ المصنف في تحقيق هذه الشقوق المشار إليها:**  
 فيرى أن مقتضى التحقيق في مسألة الجبران أو الرجحان بموافقة أحد الخبرين للظن هو أن نعرف أنه ببركة هذا الظن الخارجي هل صار الخبر مندرجاً تحت موضوع الحجية أم صار خارجاً عن موضوع الحجية؟، بلا فرق في ذلك بين صورة عدم وجود المعارض وبين صورة وجود المعارض، لما ذكرناه في أول الكتاب عند البحث عن موضوع علم الأصول أنه لا فرق بين خبر لا معارض له وخبر له معارض من ناحية أن مرجع البحث فيهما إلى الخبر الحجة حتى في حال التعارض، لأنه في حال التعارض نبحت عن حجية أحد الخبرين..

فلا بد للباحث في المقام أن ينقح مسبقاً موضوع الحجية في الحثيات الثلاث، ولنقتصر لتوضيح الفكرة على حيثية الصدور:

فتارة يكون موضوع حجية الخبر هو الخبر الظني، وأخرى يكون موضوع الحجية هو الخبر الموثوق الصدور، وثالثة يكون موضوع الحجية هو خبر الثقة<sup>48</sup>..

فلنفترض أن مبنى الأصولي هو حجية الخبر الظني، وكان عندنا خبر لا ظن لنا في صدوره فخرج عن موضوع الحجية لأن موضوع الحجية هو الظن بالصدور وهذا لا ظن لنا بصدوره، فجاء ظن خارجي غير معتبر أفادنا الظن بالصدور، لا شك حينئذ أن هذا الخبر يصبح حجة لأنه ببركة هذا الظن الخارجي اندرج الخبر تحت موضوع الحجية..

48 نكتفي بهذه الثلاثة وإلا في البحث الخارج أوصلناها إلى تسع وجوه في حجية الخبر..

أما لو كان موضوع الحجية هو الخبر الموثوق الصدور، وكان الخبر المبحوث عنه ضعيفاً لا ظن بصدوره فضلاً عن الوثوق لكن قامت قرينة خارجية لها درجة كشف ما عن صدوره، فلا شك أنه بضميمة الكشف في تلك القرينة إلى الكشف الموجود في ذات الخبر سوف يؤدي إلى ارتفاع درجة الكشف، وحينئذ إن وصلت درجة الكشف إلى مستوى الوثوق فيندرج الخبر حينئذ تحت موضوع الحجية، وإلا فيبقى خارجاً..

إذاً هذه هي الضابطة قلنا نقتصر على مثال ما يرتبط بجهة الصدور ومنه يقاس بقية الحثيات، فالمدار عند المصنف على أن يجبر الخبر أو لا يجبر على أن بقيام الظن غير المعتبر هل يصبح الخبر مندرجاً تحت موضوع الحجية أو لا يصبح؟..

### درس ٣٧٥:

ص ٣٣٢، قوله رحمه الله (وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن المراد، لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد..)

ما زال البحث في الأمر الثاني المذكور في الخاتمة..

ثبت لدينا أن الظن الخارجي قد يكون موجباً لجبران الخبر الضعيف فيما لو كان قيامه موجباً لاندراج الخبر الضعيف تحت موضوع حجية الخبر، وعليه فيكون تنقيح موضوع حجية الخبر أمراً لا بد منه وسابقاً على الجبر بالظن، وبعد تنقيح موضوع الحجية حينئذ يعلم أن الظن جابر أم لا..

وظاهر عبارة الماتن في المقام أنه يختار أن موضوع الحجية هو الخبر المفيد للظن أعم من أن يكون الظن ناشئاً من ذات السند أم من ذات المضمون المستوجب للظن بالصدور، فإذا كان هذا هو موضوع الحجية فلا شك حينئذ أن الظن الخارجي

يكون جابراً لكونه موجباً لاندراج الخبر الضعيف تحت موضوع الحجية، هذا كله بلحاظ جبر ضعف السند..

أما ما يرتبط بجبر ضعف الدلالة التي هي الحثية الثانية التي ذكرناها في الخبر، في هذا البحث يختار الماتن رحمة الله عليه عدم الجابرية، ويستدل على ذلك بأن: موضوع الحجية في باب الدلالة عبارة الظهور، والظهور معناه كون اللفظ قابلاً للمعنى على وجه يكون احتمال الخلاف فيه ضعيفاً، وهذا المعنى للظهور الذي هو موضوع الحجية لا يتحقق بالظن الخارجي..

فمثلاً في صحيحة حماد بن عيسى الواردة في أفعال الصلاة حيث قال الإمام عليه السلام فيها: (وأحب إليّ أن تمكن يديك من ركبتيك) فإن قوله: (أحب) صيغة ظاهرة في الاستحباب ومتعلق الاستحباب بحسب ظاهر الخبر ليس مجرد وضع اليدين على الركبتين في حال الركوع بل المستحب والمحبوب هو التمكين، فظاهر الخبر لا يساعد الاستناد إليه لإثبات استحباب الوضع لأنه ظاهر في استحباب التمكين وفرق بين التمكين ومجرد الوضع، فلو قام ظن خارجي وهو فتوى الأصحاب باستحباب الوضع هذا الظن الخارجي لا يستوجب صيرورة الخبر ظاهراً في استحباب الوضع، فلا يندرج استحباب الوضع تحت موضوع حجية الدلالة لأن الموضوع هو الظهور والخبر ليس ظاهراً في استحباب الوضع..

فعلى هذا الأساس لا يقبل المصنف كون الظن جابراً للدلالة..

إن فصل بين جبر السند وجبر الدلالة..

ثم بعد ذلك ذكر أداة استثناء حيث قال: (إلا فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفاه بما كان موجباً لظهوره) فهل هذا الاستثناء يعتبر استثناء متصلاً أم أنه استثناء منفصل؟

من تعرض لهذا البحث من المحشين والمعلقين صرحوا بانقطاع وانفصال هذا الاستثناء، وذلك لأن الكلام في الظن فإذا حصل القطع فيكون أجنبياً عن محل الكلام، فيكون الاستثناء منقطعاً..

ولكن بالتدبر في عبارة الماتن يمكن لنا أن نوجه اتصال الاستثناء، توضيح المطلوب:

أنه إذا كان عندنا رواية ظاهرة في معنى أو مجملة، وقام ظن خارجي فذكرنا أن الظن الخارجي لا يستوجب تغير الدلالة عمّا هي عليه إلا في مورد واحد، وهو أن يؤدي ذلك الظن الخارجي إلى قطعنا بوجود شيء مع الرواية أعم من قرينة حالٍ أو مقال لم تصل إلينا ولو وصلت يكون الظهور على وفقها..

في مثل هذه الحالة يمكن إبقاء الاستثناء على القاعدة فيه إذ الأصل في الاستثناء الاتصال لكون الحديث عن الظن الخارجي والظن الخارجي ما زال موجوداً غاية الأمر لم يغير الظهور وإنما استوجب القطع بشيء ما هو الذي يغير الظهور، فنحمل الاستثناء على الاستثناء المتصل..

وبهذا تم الكلام في الجهة الثانية (الجهة الأولى كانت جبر السند، والجهة الثانية جبر الدلالة) فوافقنا على جبر السند ولم نوافق على جبر الدلالة..

### الجهة الثالثة: ما يرتبط بوهن السند.

والمصداق البارز لذلك إعراض المشهور أو فتوى المشهور على الخلاف، فهل يوجب ذلك وهن السند الذي كان لولا الإعراض صحيحاً؟

مثلاً ورد خبر صحيح السند لكون جميع رواته من الإمامية العدول يدل على أن رؤية الهلال مطوقاً علامة على كون

الشهر ابن ليلتين، ولكن المشهور من الفقهاء أعرضوا عن العمل بهذه الرواية، فهل يوجب إعراضهم صيرورة هذا الخبر الصحيح في حكم الضعيف أم لا؟  
وهنا ينبغي أن ننبه على نكتة أنه في كلِّ من جبر السند ووهنه لا نعني من ذلك أن الراوي الضعيف يصبح ثقة وأن الراوي الثقة يصبح فاسقاً، وإنما المقصود أن إعراض المشهور ينزل الخبر الصحيح منزلة الضعيف، فكما أن الضعيف ليس بحجة الصحيح يسقط عن الحجية لو قلنا بأنه موهن..

في هذه الجهة يختار المصنف رحمة الله عليه أن إعراض المشهور لا يوهن السند، وليس ذلك إلا لما ذكرناه في بحث حجية الظهور حيث أشار المصنف هناك إلى تفصيل منسوب للمحقق الكلبي حاصله: أن الظهور حجة حصل للسامع ظن بالوفاق أم لم يحصل، وأن الظهور حجة حصل للسامع ظن بالخلاف أم لم يحصل هذا في جانب في الظهور، كذلك الحال في جانب السند فإن حجية السند موضوعها أعم من الخبر المظنون الصدور ومن خبر الثقة، وإعراض المشهور لا يصير خبر الثقة خبر فاسق ليندرج تحت منطوق آية النبأ بل يبقى مندرجاً تحت مفهوم آية النبأ..

ومن هذا البيان يتضح الحال في الجهة الرابعة أعني كون الإعراض عن الدلالة موهناً للظهور، فتبين أنه غير موهن لأن موضوع الحجية هو ذات الظهور، سواء حصل ظن بالخلاف أم لم يحصل، حصل ظن بالوفاق أم لم يحصل..  
بهذا تم الكلام في جبر ووهن السند والدلالة، فصاحب الكفاية نظره التفصيل بين الجبر والوهن، فالظن الخارجي يجبر السند

ولا يجبر الدلالة، والظن الخارجي لا يوهن السند ولا يوهن الدلالة..

وبهذا تم الكلام في هذه الجهات الأربع..

ص ٣٣٣، قوله رحمه الله: (وأما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به..)

**الجهة الخامسة: مرتبطة بصورة التعارض.**

فالظن الخارجي هل يوجب الترجيح لأحد المتعارضين أم لا؟ وينبغي أن نلتفت ابتداءً إلى أن رأي الماتن رحمة الله عليه في باب التعارض بحسب القاعدة الأولية هو أن الأصل في المتعارضين التساقط لا التخيير، نعم هما حجة في نفي الثالث، ومن جهة أخرى نحن نتكلم عن الظن الخارجي الذي لم يقدّم دليل على اعتباره..

فحينئذ تتضح النتيجة أن ترجيح أحد الخبرين على الآخر فرع اعتبار المرجح والمفروض أنه لم يقدّم دليل على اعتباره، فتبقى القاعدة الأولية على ما هي عليه..

في مقابل ذلك ذكر الشيخ الأعظم وجوهاً للترجيح بالظن الخارجي غير المعتمد..

**الوجه الأول:** يرتبط بمسألة يأتي بحثها في بحث التعارض أنه هل يجوز لنا التعدي عن المرجحات المنصوصة أم لا؟

فالشيخ يرى الجواز باعتبار أن المرجحات المنصوصة إنما رجح بها لكونها تقوي الخبر الذي قامت عليه، وعليه فمطلق ما يقوي يكون مرجحاً..

والجواب عن هذا الوجه يأتي مفصلاً في باب التعارض..

## درس ٣٧٦:

ص ٣٣٣، قوله رحمه الله: (ومقدمات الانسداد في الأحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة..)  
 ما زال البحث في جعل الظن الخارجي مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين، وتقدم الوجه الأول الذي لا يرتضيه المصنف..

الوجه الثاني: الذي استدل به للترجيح بالظن الخارجي هو تطبيق مقدمات الانسداد في المقام، فالمقدمات ذاتها التي جرت في مطلق الظن تجري في مقامنا وهذا ما يعبر عنه بالانسداد الصغير، بدعوى أنه في باب الترجيح انسداد باب العلم والعلمي لأن المرجحات المنصوصة غير وافية، والعمل بالاحتياط غير ممكن في غالب صور التعارض إذ قد يدل خبر على الحرمة وآخر على الوجوب فلا يتأتى الاحتياط، واسقاط الخبرين والرجوع إلى الأصول الترخيضية يقتضي إهمال مطلق الشريعة، فيدور الأمر حينئذ بين العمل بالخبر الذي يؤده الظن الخارجي وبين غيره، فيتعين تقديم الخبر المؤيد بالظن الخارجي..

هذا تقريب الاستدلال بدليل الانسداد على وجه الاختصار..

يجيب المصنف رحمة الله عليه أن مقدمات الانسداد كما تقدم في محله يوجد فيها ثلاثة أقوال..

الأول: أنها توجب حجية الظن بالحكم.

الثاني: أنها توجب حجية الظن بالطريق.

الثالث: أنها أعم.

فإذا كانت هي هذه الأقوال في مقدمات الانسداد فبالتالي لا تجري في الترجيح في مورد لا يظن بالحكم ولا يظن بالطريق، وقد تقدم بيان هذه الأقوال والصحيح منها، نعم الانسداد

الصغير ربما يكون لمقدماته وجه كما تمسكوا به في باب حجية قول الرجالي وفي باب حجية قول اللغوي وهناك تقدم المناقشة مفصلاً..

ولكن هنا يختص المورد بإشكال، حاصله: أنه لو انسد باب العلم والعلمي في الترجيح فمقدمات الانسداد تستوجب حجية الظن في تعيين المرجح، فمثلاً لو كان خبر ما على وفقه عمل الشيخ الطوسي وخبر آخر على وفقه عمل العلامة فإن مقدمات الانسداد الجارية في الترجيح غاية ما تقتضي لي في المقام هي أن تعين المرجح، فإذا كان عمل الشيخ الطوسي يوجب الظن وعمل العلامة لبعده عن عصر النصوص لا يوجب الظن فمقدمات الانسداد خذ بالمرجح الذي يوجب الظن لأن مقدمات الانسداد كما تقدم تثبت حجية الظن إما عقلاً على تقرير الحكومة وإما شرعاً على تقرير الكشف ولا تقل لي خذ بهذا المرجح، وفرق بين إنتاجها لحجية الظن في تعيين المرجح ولإنتاجها للأخذ بالمرجح الظني، نعم لو كان المرجح الظني مظنون الترجيح به تشمله مقدمات الانسداد، وليس كل قرينة خارجية ظنية يقتضي الأخذ بها إلا إذا ظننا بكونها مرجحاً.. هذا هو الإشكال الذي يختص في المقام وإلا فهناك إشكالات أخرى تقدمت في قول اللغوي.. بهذا تم الكلام في المقام الأول وهو حكم الظن الذي لم يقم دليل على عدم اعتباره ولا على اعتباره..

ص ٣٣٣، قوله رحمه الله: (وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس..)

أما الكلام في المقام الثاني وهو ما قام الدليل الخاص على عدم اعتباره وعلى المنع عن العمل به كالقياس..

فيختار المصنف رحمة الله عليه أن هذا النوع من الظن لا يكون جابراً ولا موهناً ولا مرجحاً، والسبب في ذلك أن الشارع المقدس لما منع عن العمل بالقياس فيكون الترجيح به أو اجبر به أو الوهن نوعاً من العمل به والحال أنه منهي عنه، فمعنى المنع عن العمل بالقياس هو أنه لا ترتب الأثر عليه وأنتك تعامل معه كما لم يكن موجوداً، فإذا ورد مثلاً خبر ثقة ويندرج تحت مفهوم آية النبأ لا يستلزم الظن القياسي على خلافه إخراج خبر الثقة عن مفهوم آية النبأ، لأن إخراجها عنه بواسطة القياس نوع من ترتيب الأثر، والفرض أن الشارع نهى عن ذلك..

هذا خلاصة البحث في المقام الثاني..

وبهذا يتم الكلام في المقصد السادس وبه يكتمل البحث عن الظنون، ونشرع غداً في المقصد السابع المرتبط بالأصول العملية..

والحمد لله رب العالمين..