

الله  
الله

لهم  
أنت أنت  
الشَّهِيدُ بِكَ أَنَّا عَذَّلْنَا  
لِمَنْ نَفِقْنَا

Daftar 367

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL



32101 028651550

Princeton University Library

This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or re-  
new by this date.

---



الْوَصْنَاءِ لِلشَّانِكِ

الجزء الرابع

تأليف

آية الله العظمى  
السيد محمد الشيرازي

2264  
.1185  
.924  
1989  
Juz' 4



### هوية الكتاب

---

الكتاب: الوصائل الى الرسائل

---

المؤلف: آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي

---

المطبعة: ١٢٨

---

الطبعة: الاولى

---

الناشر: انتشارات عاشوراء

---

الكمية: ١٠٠٠

---

الثمن: ٤٠٠ تومان

---

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ  
سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَآلِهِ الْهُدَاةِ الطَّاهِرِينَ، وَعَلَى مَنْ  
إِتَّبَعَ نَهْجَهُمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ  
أَجْمَعِينَ.



كَلْمَلْ كَلْمَلْ كَلْمَلْ



## الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد

وهو مركب من مقدمات

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

الثانية: أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهه وترك التعرض لامثالها، بنحو من أنحاء إمثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي، بأن نقتصر في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً، أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع، ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها

---

(الدليل الرابع : هو الدليل المعروف بدليل الانسداد) وقد أشار إليه شيخ الطائفة في العدة ، ذكره صاحب المعالم دليلاً رابعاً للمقام ( وهو مركب من مقدمات ) يختلفوا في عددها ، ونحن نتبع المصنف في العدد وكيفية الترتيب .

(الأولى: إنسداد باب العلم والظن الخاص) الذي يسمى بالعلمي (في معظم المسائل الفقهية) فائنا لانعلم بالأحكام في تلك المسائل ، كما لم يرد فيها أخبار صحيحة صريحة غير صادرة للتقبة بمعنى : صحة السنّد ، وجود الظهور ، وصحة المضمون .

(الثانية: أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهه ، وترك التعرض لامثالها) إمثالاً (بنحو من أنحاء إمثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي) فإنّ الجاهل بالأحكام ، العاجز عن إمثالها تفصيلاً ، لا يجوز له ترك تلك الأحكام التي لا يعلمها ، وترك التعرض لامثالها ، وذلك (بأن نقتصر في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً ، أو) المظنونة (بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع) .

كما إذا نص الشارع على إن خبر الواحد - مثلاً - قائم مقام العلم ، فنقتصر في أعمالنا على المعلومات والمظنونات على هذا النحو من الظن (ونجعل أنفسنا في تلك الموارد) أي: في الموارد المشتبه حكمها (ممن لا حكم عليه فيها) فيجوز

**كالأطفال والبهائم، أو ممّن حكمه فيها الرجوع إلى أصلة العدم.**

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

---

للإنسان أن يعمل بمشتبه التحرير وأن يترك مشتبه الوجوب (كالأطفال والبهائم) الذين لا تكليف لهم.

(أو) يجعل أنفسنا في الموارد المشتبهة (ممّن حكمه فيها الرجوع إلى أصلة العدم) أي: إنه محكوم بحكم من الشّرع، وليس كالأطفال والبهائم ممّن رفع عنهم قلم التكليف، وإنما يكون حكمه أصلة العدم، فإذا شك في وجوب شيء أجرى أصلة عدم الوجوب، وإذا شك في حرمة شيء أجرى أصلة عدم الحرمة.

(الثالثة) من المقدمات : أنه إذا وجب التعرّض لامثالها) أي: لامثال تلك الأحكام الكثيرة المشتبهة عندنا (فليس إمثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل) بالمكلف به مع علمه بالتكليف (: من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بالامثال)، فإنّ من يحتاط - عند إشتباه القبلة - بإتيان أربع صلوات إلى أربع جهات، فاتيانه بالصلوات الأربع يوجب أن يعلم إجمالاً بأنه إمثل الصلاة إلى القبلة، وكذا من إشتبه في أنّ هذا الاناء خمر، أو ذاك الاناء، فيتركتهما معاً، فإنه يوجب العلم الاجمالي بأنّه ترك الحرام الموجود في البين.

(أو الأخذ في كل مسألة بالأصل المتبع شرعاً في نفس تلك المسألة، مع قطع النظر عن ملاحظتها) أي: ملاحظة تلك المسألة (منضمة إلى غيرها) أي: إلى غير تلك المسألة (من المجهولات) بأنّ يلاحظ في كل مسألة مسألة، هل لها حالة سابقة فيستصحب، أو لا؟ وإذا لم يكن له حالة سابقة، فهل هو شك في التكليف فيجري البرائة، أو شك في المكلف به مع إمكان الاحتياط فيحتاط، أو شك في المكلف به

أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليله فيها.

الرابعة: أنه إذا بطل الرجوع في الامثال إلى الطرق الشرعية المذكورة، لعدم الوجوب في بعضها وعدم الجواز في الآخر، والمفروض عدم سقوط الامثال بمقتضى المقدمة الثانية، تعين بحكم العقل المستقل الرجوع إلى الامثال الظنّي والموافقة الظنّية للواقع

---

بدون إمكان الاحتياط في اختيار؟

وانما لا يأخذ المكلف في كل مسألة مسألة بالأصل المتبع شرعاً في تلك المسألة، لأنّه مع هذه الملاحظة يحصل العلم بالمخالفة الكثيرة - كما سيأتي إنشاء الله تفصيل الكلام في ذلك ..

(أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليله فيها) بأن يكون المجتهد الإنسادي مقلداً لمجتهد إنفتاحي - مثلاً - وذلك لفرض: إنه مجتهد، فلا يجوز له التقليد، بل هو يرى خطأ الإنفتاحي، لأنّه قام لديه الدليل على الإنسداد، فكيف يقلد من يعرف خطأه؟.

(الرابعة) من المقدمات : أنه إذا بطل الرجوع في الامثال إلى الطرق الشرعية المذكورة (الاحتياط والعمل بالأصول، والتقليد (عدم الوجوب في بعضها) وهو العمل بالاحتياط، بل ربما لا يمكن من العمل بالاحتياط في الجميع، إذ قد يكون الاحتياط متعدراً وقد يكون الاحتياط متعرضاً مرفوعاً (عدم الجواز في الآخر) وهو العمل بالأصول في مسألة مسألة، أو التقليد لمجتهد إنفتاحي - مثلاً).

(المفروض : عدم سقوط الامثال بمقتضى المقدمة الثانية) لأنّه يلزم الخروج عن الدين (تعين بحكم العقل المستقل) أي: إنه من المستقلات العقلية وليس من قبيل ما يضم مقدمة عقلية إلى مقدمة شرعية حتى يكون القياسي عقلياً شرعياً. (الرجوع إلى الامثال الظنّي والموافقة الظنّية للواقع).

(الموافقة الظنّية) عطف بيان لقوله «الامثال الظنّي» فإنّ الإنسان إذا إمتنل ظناً،

ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهمية، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامثال الإحتمالي والموافقة الشكية، بأن يعتمد على أحد طرف في المسألة من دون تحصيل الظن فيها أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للإمثال من دون إفادته للظن أصلاً.

فيحصل من جميع هذه المقدمات وجوب الامثال الظني والرجوع إلى الظن.

فقد ظن بموافقة ما أتى به للواقع.

(ولا يجوز العدول عنه) أي : عن الامثال الظني (إلى الموافقة الوهمية، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح) في المسائل الفرعية وفي الطرق، والفرق بينهما: إنَّ الطرق: تقوم على الموضوعات، والمسائل الفرعية: يراد بها الأحكام.

(ولا إلى الامثال الإحتمالي والموافقة الشكية) فيما إذا لم يكن هناك ظن ووهم في طرف في المسألة، بل كان هناك شك في طرف في المسألة، فيكون مخيِّراً بين أن يأتى بهذا الطرف من الشك، أو ذاك الطرف، كما إذا شك في أنَّ يوم الجمعة صلاة الجمعة واجبة أو محرمة، أو شك في الموضوعات إنَّ هذه المرأة واجبة الوطى، أو واجبة الترك، حيث إنَّه ندرَ أن يطأها أو يتركها، ثم إشتبه إنَّ نذرَه كان في أيِّ الطرفين.

وذلك (بأن يعتمد على أحد طرف في المسألة من دون تحصيل الظن فيها) فأنه إذا شك في أنَّ صلاة الجمعة واجبة أو محرمة، يجب عليه الفحص والبحث حتى يظن بأحد الطرفين، ويوهم بالطرف الآخر، فيعمل بالظن لا أن يعمل بالوهم، ولا أن يعمل بأحد طرف في الشك بدون الفحص والبحث والوصول إلى الظن والوهم في المسألة. (أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للإمثال، من دون إفادته للظن أصلاً)

كالاعتماد على القرعة - مثلاً - بدون أن تفيده القرعة: الظن.

(فيحصل من جميع هذه المقدمات) الأربع (: وجوب الامثال الظني والرجوع إلى الظن) وذلك لأنَّه إذا تمت المقدمات الثلاث الأولى، التي هي صغرى القياس، جاء دور الكبُرى، وهي: دوران الأمر بين الظن، والشك والوهم، من هذا القياس

## وأما المقدمة الأولى

فهي بالنسبة إلى إنسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الأثبات،  
 ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى  
 إعمال أماره غير علمية.

وأما بالنسبة إلى إنسداد باب الظن الخاص، فهي مبنية على أن لا يثبت من الأدلة  
 المتقدمة لحجية الخبر الواحد

---

المركب من الصغرى والكبرى، يثبت العلم بالنتيجة وهي: وجوب الامتثال الظني،  
 لأن العقل مستقل بأنه كلما دار الأمر بين الظن وبين الشك والوهم، يجب تقديم الظن  
 عليهم.

هذا هو موجز الكلام في المقدمات الأربع، ثم نفصل الكلام لنرى: هل ان كلّ  
 مقدمة مقدمة ثابتة أم لا؟

(وأما المقدمة الأولى) القائلة بإنسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى الأحكام  
(فهي) غير تامة، إذ باب العلم منسد، أما باب العلمي كالخبر الواحد فغير منسد.  
 وعليه: فهذه المقدمة (بالنسبة إلى إنسداد باب العلم في الأغلب) من الأحكام  
(غير محتاجة إلى الأثبات، ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة) بأن يعلم  
 الإنسان إن الحكم كذا - مما يستتبعه من الأدلة الأربع - تفصيلاً (على وجه لا يحتاج  
 العمل فيها إلى إعمال أماره غير علمية).

والأمرات غير العلمية: كالخبر الواحد والإجماع المنقول، والشهرة المحققة،  
 والملاك، والسيرة، وما أشبه ذلك، فإن هذه على الأغلب لا توجب العلم، وإنما  
 توجب الطريق العقلائي إلى الواقع.

(وأما بالنسبة إلى إنسداد باب الظن الخاص) كالظن الحاصل من الخبر الواحد  
 الجامع للشرط: (فهي) أي: هذه المقدمة (مبنية على أن لا يثبت من الأدلة المتقدمة  
 لحجية الخبر الواحد).

حجّية مقدار منه يقى - بضميمة الأدلة العلمية وباقى الظنون الخاصة - باثبات معظم الأحكام الشرعية بحيث لا يقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير.

فإنما قدمنا الأدلة الأربع على حجّية خبر الواحد، وقد أضاف بعضهم دليلاً خامساً وهو السيرة، على إشكال في كونه دليلاً خامساً، ونفس الخبر، حيث إنّه تقرير المعصوم «عليه الصلاة والسلام»، فأنّه بناءً على أن كل هذه الأدلة لحجّية الخبر لا ثبت (حجّية مقدار منه) أي: من الخبر و«الحجّية» فاعل قوله: إن لا يثبت أي: بأن لا يثبت حجّية مقدار من الخبر (يقى) هذا المقدار (بضميمة الأدلة العلمية) كالضروريات، والبديهيات، وما أشبه، (وباقى الظنون الخاصة) كالظنون الحاصلة من الشهرة، والإجماع المنقول، وما أشبه فإنّها منظمة لاتفي - فرضاً - (باثبات معظم الأحكام الشرعية) و«باثبات»: متعلق بـ: «يفى».

فهناك ثلاثة أمور تتظافر بعضها مع بعض فنفي بمعظم الأحكام، وهي عبارة عن: الضروريات والبديهيات، والخبر الواحد الذي هو حجّة، وباقى الظنون الخاصة. وإذا كفت هذه الأمور الثلاثة بمعظم الأحكام (بحيث لا يقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته) أي: أخوات الخبر (من الظنون الخاصة) و«من»: بيان لأخواته التي هي عبارة عن: الإجماع المنقول، والشهرة، والسيرة، والسيرية، (إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة).

فإنما إذا تمكنا من معظم الأحكام فلا بأس بالرجوع في الأحكام القليلة الباقية - التي لا يفي الإجماع والشهرة والخبر بها - إلى الأصول العملية (من: البرائة، أو الاستصحاب، أو الاحتياط، أو التخيير) فإذا كان شكّاً في التكليف أجرينا البرائة، وإذا كان له حالة سابقة أجرينا الاستصحاب، وإذا كان شكّاً في المكلّف به مع التمكّن من الاحتياط، أجرينا الاحتياط، وإذا كان شكّاً في المكلّف به مع عدم التمكّن من

فتسلّيم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر إلا بعد التأمل وبذل الجهد في النظر فيما تقدّم من أدلة حجية الخبر وإنّه هل يثبت بها حجية مقدار وافٍ من الخبر أم لا. وهذه هي عمدة مقدّمات دليل الإنسداد، بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق، ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الواقفية في إثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم.

#### وأمام الاحتمالات الآتية في ضمن المقدّمات الآتية،

---

الاحتياط - لدوران الأمر بين المحذورين - أجرينا التخيير.  
وعليه : (فتسلّيم هذه المقدمة) الأولى (ومنعها) بأن نعرف: إنّ هذه المقدمة تامة أو ليست تامة (لا يظهر إلا بعد التأمل، وبذل الجهد في النظر فيما تقدّم من أدلة حجية الخبر) الواحد (وإنّه هل يثبت بها) أي: بهذه المقدمة (حجية مقدار وافٍ من الخبر) بضميمة باقي الظنون الخاصة والأدلة العلمية (أم لا؟).

فإذا ثبت حجية مقدار وافٍ من الخبر بضميمة باقي الظنون بمعظم الأحكام، لم يكن مجال لدليل الإنسداد، وإلّا كان المجال لدليل الإنسداد واسعاً.  
(وهذه) المقدمة الأولى (هي عمدة مقدّمات دليل الإنسداد) إثباتاً أو نفيّاً.

(بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض: أن ثبوت هذه المقدمة) الأولى (يكفي في حجية الظن المطلق) ولهذا يسمى هذا الدليل بدليل الإنسداد، لأنّ المعيار في الحكم: هو إنسداد باب العلم والعلمي، وعدم إنسداد بابهما بالقدر الكافي بمعظم الأحكام.

(ولذا لم يذكر صاحب المعالم، وصاحب الواقفية، في إثبات حجية الظن الخبري غير إنسداد باب العلم) أي: لأجل أنّ باب العلم منسدّ يكون الظن المستفاد من الخبر حجّة.

(وأمام الاحتمالات الآتية في ضمن) سائر (المقدّمات الآتية) أي المقدّمات

من الرّجوع بعد إنسداد باب العلم والظنّ الخاص إلى شيء آخر غير الظنّ، فائماً هي أمور إحتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرین، أو لهم، فيما أعلم، المحقق جمال الدين الخونساري، حيث أورد على دليل الإنسداد باحتمال الرّجوع إلى البراءة وإحتمال الرّجوع إلى الاحتياط.

وزاد عليها بعض من تأخر إحتمالات آخر.

### وأمام المقدمة الثانية

وهي عدم جواز إهمال الواقع المشتبه على كثرتها وترك التعرّض لامثالها بنحو من الأنحاء

الثالث (من الرّجوع بعد إنسداد باب العلم والظنّ الخاص) المستفاد من الخبر ونحوه (إلى شيء آخر غير الظن) كالأصل في كل مسألة مسألة، والتقليد، والقرعة، وما أشبهه (فائماً هي أمور إحتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرین) ويعبر بالمتأخرین ابتداءً من المحقق، أو ابن ادریس، وأما من تأخر عن هؤلاء، كالمقدس الأربيلی، ومن أشبهه، فيعبر عنهم بمتأخري المتأخرین! والذي (أو لهم فيما أعلم المحقق جمال الدين الخونساري، حيث أورد على دليل الإنسداد) بأن هذا الدليل غير تام (بـ) سبب (إحتمال الرّجوع إلى البراءة، وإحتمال الرّجوع إلى الاحتياط) فلا تتم مقدمات الإنسداد حتى يكون الظنّ حجة لأنّ الشارع جعل الطريق للمتحير بإجراء البراءة أو بإجراء الاحتياط.

(وزاد عليها) أي على تلك الإحتمالات (بعض من تأخر: إحتمالات آخر) بإحتمال الرّجوع إلى التقليد، أو إحتمال الرّجوع إلى القرعة.

وأمام المقدمة الثانية: وهي عدم جواز إهمال الواقع المشتبه على كثرتها) فإنّ من أول الفقه إلى آخر الفقه - غير القطبيات - وقائع كثيرة تعدّ بالآلاف، فلا يجوز إهمالها (وترک التعرّض لامثالها بنحو من الأنحاء) بالتقليد، أو القرعة، أو الاحتياط أو الرّجوع في كلّ مورد إلى الأصل في ذلك المورد، حتى يكون الإنسان بلا تكليف،

فدلل عليه وجوه:

الأول:

الاجماع القطعي على أن المرجع على تقدير إنسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية أخبار الآحاد بالخصوص ليس هي البراءة وإجراء أصالة العد  
في كل حكم، بل لابد من التعرض لامثال الأحكام المجهولة بوجه ما.  
وهذا الحكم وإن لم يصرح به أحد من قدمائنا بل المتأخرین في هذا المقام، إلا  
أنه معلوم للمتتبع في طريقة الأصحاب بل علماء الإسلام طرراً،

---

كالأطفال والبهائم، أو يكون مكلفاً لكن حكمه الرجوع إلى أصالة العد (ف) يكون  
مفاد المقدمة الثانية مسلماً، (و) دلل عليه وجوه ثلاثة:

(الأول: الاجماع القطعي) بل هذا الأمر من البديهيات (على أن المرجع على  
تقدير إنسداد باب العلم، وعدم ثبوت الدليل على حجية أخبار الآحاد بالخصوص).  
في مقابل حجية أخبار الآحاد من باب الظن المطلق (ليس هي البراءة، وإجراء أصالة  
العد في كل حكم) ولعل الفرق بينهما: ان البراءة في قبال أصالة العد التي هي  
عبارة عن إستصحاب عدم التكليف.

(بل لابد من التعرض لامثال الأحكام المجهولة بوجه ما) كالعمل بالظن، أو  
القرعة، أو التقليد، أو الاحتياط، أو ما اشبه ذلك.

(وهذا الحكم) أي: الإجماع القطعي على إنّه لابد من التعرض لامثال الأحكام  
المجهولة (إنّ لم يصرح به أحد من قدمائنا، بل المتأخرین في هذا المقام) أي: مقام  
الإنسداد (إلا أنّه معلوم للمتتبع في طريقة الأصحاب، بل علماء الإسلام طرراً) فهو  
إجماع تقديري لا إجماع لفظي، إذ ربّ مسألة يعلم الإنسان إتفاق العلماء فيها وإن لم  
يصرح حتى واحد منهم بها.

مثلاً: إنّا نعلم إجماع العلماء التقديري على إنّه لا يجوز للمرأة أن تلبس الملابس  
الضيقة، التي يظهر منها كل تقاطيع جسمها أمام الرجال الأجانب، مع انه لم يصرح

فربّ مسألة غير معنونة يعلم إتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها. أترى أن علماءنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردها إلى أصالة العدم، حاشا ثم حاشا.

مع أنهم كثيراً ما يذكرون أن الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعدد العلم.

### وقد حُكِي عن السَّيِّدِ فِي بَعْضِ كَلْمَاتِهِ الاعْتِرَافُ بِالْعَمَلِ

بذلك أحد فيما نعلم، وفي أصول الدين نعلم: إجماع العلماء التقدير على إنّه لا يجوز لأحد أن يعتقد أنّ علياً «عليه الصلاة والسلام» أفضل من رسول الإسلام «صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» كما هو أفضل من سائر الأنبياء، والى غير ذلك.

(فرّب مسألة غير معنونة) في كلماتهم (يعلم إتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها) أو يعلم إتفاقهم فيها من الكلمات التي ذكروها، ويؤيد ذلك إنّهم يرون ترك المسائل التي لم يقم عليها دليل، من أظهر المنكريات واليه اشار المصنف بقوله: (أترى أن علماءنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا، لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها) أي: اعتبار هذه الأخبار بأن لم يكن هناك من الكتاب ولا السنة ولا الأجماع ولا العقل ما يدلّ على اعتبار الأخبار (كانوا يطرحونها) أي يطرحون هذه الأخبار؟.

(ويستريحون في مواردها إلى أصالة العدم؟ حاشا ثم حاشا) أن يكونوا كذلك فان ذلك يجب الخروج عن الدين.

(مع أنهم كثيراً ما يذكرون: أن الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعدد العلم) فان هذا الكلام يدلّ على أنهم لا يستريحون إلى أصالة العدم، بل يعملون بالظنّ عند فقد العلم.

(وقد حُكِي عن السَّيِّدِ المرتضى رحمة الله (في بعض كلماته): الإعْتِرَافُ بِالْعَمَلِ

للشيرازي ..... المقدمة الثانية للإتسداد ..... ج ٤

بالظنّ عند تعرّف العلم، بل قد إدعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الإجماع على ذلك.

### الثاني:

إن الرجوع في جميع تلك الواقع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية المعتبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين، يمعنى أن المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة

---

بالظنّ عند تعرّف العلم) مما يدلّ على أن حتى مثل السيد الذي يقول بإفتتاح باب العلم، يقول بالعمل بالظنّ عند تعرّف العلم، وقد تقدم: إنه أراد بالعلم: الوثوق، لا العلم القطعي الوجданى المانع من النقيض.

(بل قد إدعى في المختلف في باب قضاء الفوائت: الإجماع على ذلك) أي العمل بالظنّ عند تعرّف العلم بعدد الفوائت.

وفي حاشية الأشتباهي: «بل إدعى غير واحد في هذا الباب أي: باب الفوائت: الإجماع على تضيق الواجبات الموسعة بظن الضيق»، بل إدعى بعض المحققين: الإجماع على حجّة الظنّ بالنسبة إلى الأمور المستقبلة نظراً إلى إنسداد باب العلم بها غالباً.

(الثاني) من الأمور التي تدلّ على عدم جواز إهمال الواقع المشتبه على كثرتها وترك التعرض لامتثالها (إن الرجوع في جميع تلك الواقع) المشتبه حكمها (إلى نفي الحكم) وعدم العمل على شيء (مستلزم للمخالفة القطعية، المعتبر عنها في لسان جمع من مشايخنا: بالخروج عن الدين).

ومن المعلوم: إن الخروج عن الدين قامت الضرورة على خلافه، فهذا مانع مستقل عقلي غير الإجماع المتقدّم.

(يعنى: أن المقتصر على التدين بالمعلومات) وما في حكمها، كالظنون المعتبرة: من الخبر الواحد، ونحوه (التارك للأحكام المجهولة) التي لم يتعلّق بتلك

جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يُعَدُّ خارجاً من الدين، لقلة المعلومات التي أخذها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها.

وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الإلتفات إلى كثرة المجهولات، كما يقطع ببطلان الرجوع إلى نفي الحكم وعدم الإلتزام بحكم أصلاً لو فرض - والعياذ بالله - إنسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الأحكام وإنطماش هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومة.

الأحكام علم ولا علمي (جاعلاً لها) أي لتلك الأحكام المجهولة (كالمعدومة) وأنها كأن لم تكن في الشريعة أحكام إطلاقاً لا واجبات ولا محرمات فان هذا (يكاد يُعَدُّ خارجاً من الدين).

وإنما قال يكاد، لأن الخارج عن الدين حقيقة هو الذي لا يعمل بشيء من الأحكام إطلاقاً، أما هذا فيكاد يُعَدُّ خارجاً، وذلك (لقلة المعلومات التي أخذها) وعمل بها (وكثرة المجهولات التي أعرض عنها) ولم ي العمل بها، فإذا كانت الأحكام مثلاً ألف، فإن المجهول أكثر من تسعمائة بالنسبة إلى الألف.

(وهذا) أي : ترك الأحكام المجهولة (أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الإلتفات إلى كثرة المجهولات) بل هو من ضروريات الدين.

(كما يقطع ببطلان الرجوع إلى نفي الحكم وعدم الإلتزام بحكم أصلاً) سواء إستند في نفي الحكم إلى البراءة، أو إستند إلى اصالة العدم (لو فرض والعياذ بالله: إنسداد باب العلم، والظن الخاص، في جميع الأحكام) « ولو: » وصلية أي: بأن ينسد باب العلم والظن الخاص - كالخبر - فيجري اصالة العدم والبراءة في الأحكام المجهولة.

بل (و) لو فرض والعياذ بالله (إنطماش هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومة) بأن فرضنا إن الأحكام المعلومة إنطمست، فصارت الأحكام كلها مجهولة، فكما إنه لو أجرى اصالة البراءة ، وأصالة العدم ، كان هذا خارجاً عن الدين قطعاً ، كذلك خرج من

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرض لإمتثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم والظنّ الخاصّ، لأنّ يكون تعذر العلم أو الظنّ الخاصّ منشأً للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهّمه بعض من تصدّى للإيراد على كلّ واحدة واحدة، من مقدّمات الإنسداد.

نعم هذا إنّما يستقيم في حكم واحد أو أحکام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي أو ظنّي معتبر، كما هو دأبُ المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والأمامات في

أغلب

---

الذين من يعمل بالأحكام المعلومة القليلة فقط وأجرى في سائر الأحكام أصل العدم والبراءة.

وعليه : (فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة) لما عرفت: من إنّه مستلزم للخروج من الدين (عن وجوب التعرض لإمتثال تلك المجهولات، ولو على غير وجه العلم والظنّ الخاصّ) وذلك بان يعمّل الإنسان بالظنّ المطلق، الذي لم ينه عنه الشارع قطعاً كما نهى عن الظنّ القياسي، فأنّه سيأتي أنّ الظنّ القياسي ليس بحاجة لا في حال الإنفتاح ولا في حال الإنسداد.

(لا أن يكون تعذر العلم أو الظنّ الخاصّ) الذي يعتبر عنه بالعلمي (منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات) اطلاقاً (كما توهّمه بعض من تصدّى للإيراد على كلّ واحدة واحدة من مقدّمات الإنسداد) فأنّه لا وجّه لصحة هذا التصدّي مع صحة هذه المقدّمة التي تقول بأنّه لا وجّه لإهمال الأحكام المشتبهة على كثرتها.

(نعم هذا) أي : الرجوع إلى أصل البراءة، أو أصل العدم (إنّما يستقيم في حكم واحد، أو أحکام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي، أو ظنّي معتبر) كالخبر الواحد، فإنّ المنصرف من أدلة البراءة وأصل العدم هو: الرجوع إليها: في الأحكام القليلة جداً بعد وجود الأدلة على أكثر الأحكام (كما هو) أي الرجوع إلى البراءة وأصل العدم في الأحكام القليلة (دأبُ المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والأمامات في أغلب

## الأحكام.

أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولاً، فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج. والحاصل: أن طرح أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محدود مفروغ من بطانته، كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهولة.

وقد وقع ذلك تصريحاً أو تلويناً في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين. منهم الصدوق في الفقيه، في باب الخلل الواقع في الصلاة، في ذيل أخبار سهو

النبي :

## الأحكام).

فالفقير نراه من أول الفقه إلى آخر الفقه لا يرجع إلى البراءة أو أصل العدم، إلا في أحكام قليلة معدودة لا يوجد عليها دليل علمياً أو علمياً.

(أما إذا صار معظم الفقه أو كله) فرضاً (مجهولاً) فلا يجوز أن يسلك فيه) أي: في المعظم أو الكل (هذا المنهج) بالرجوع إلى البراءة، أو الرجوع إلى أصل العدم. (والحاصل أن طرح أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محدود مفروغ من بطانته) عند المتشرعة كافة، فهو (كطرح جميع الأحكام، لو فرضت) كون جميع الأحكام (مجهولة) فإن من ضروريات المتشرعة: إن الإسلام له أحكام من الطهارة إلى الديانات بكثرة كبيرة.

(وقد وقع ذلك) أي: أن ما يجب إبطال الدين باطل قطعاً (تصريحاً أو تلويناً) في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين) مما يدل على أنه من المسلمين (منهم الصدوق في الفقيه، في باب الخلل الواقع في الصلاة، في ذيل أخبار سهو النبي) فإنه بعد أن أورد خبر الحسن بن محبوب، المتضمن لسهو النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» في الصلاة قال:

قال مصنف هذا الكتاب رحمة الله: إن الغلة والمفروضة لعنهم الله، ينكرون سهو النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»، ثم أخذ في بيان إحتجاجهم، ورد عليهم، إلى أن قال:

«فلو جاز رد هذه الأخبار الواقعة في هذا الباب لجاز رد جميع الأخبار، وفيه إبطال للدين والشريعة».

ومنهم السيد «قدس سره» حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال :

«فإن قلت: إذا

وكان شيخنا محمد بن الحسن بن وليد رحمه الله يقول: أول درجة في الغلو: نفي السهو عن النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» (فلو جاز رد هذه الأخبار الواقعة في هذا الباب لجاز رد جميع الأخبار، وفيه) أي: في ردّها (إبطال للدين والشريعة)<sup>١</sup> وأنا أحتسب الأجر في تصنيف منفرد، في إثبات سهو النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»، والرد على منكريه «إنشاء الله تعالى»، إنتهي كلام الصدوق الذي نقل بعضه المصنف.

ولا يخفى: إنّ أخبار سهو النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» صدرت عن الإمامة «عليهم الصلاة والسلام» تقية، لأنّ العامة كانوا يقولون بذلك بكل إصرار كما فصل الكلام جماعة من العلماء في هذا المبحث.

وعن الشيخ البهائي رحمه الله: إنّ نسبة السهو إلى الصدوق أولى من نسبة السهو إلى النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ».

كما وقد ظهر من هذا: إنّ نسبة الصدوق «رحمه الله» الشهادة الثالثة في الأذان إلى المفوضة، أيضاً مثل كلامه في سهو النبي محل تأمل، فإنّ مذهبه في الغلة والمفوضة مخدوش فيه.

هذا وقد وردت روایات - أشرنا إليها في الفقه في بحث الأذان من الصلاة - في الشهادة الثالثة، ولذا فانا نرى إنها كسائر أجزاء الأذان.

(ومنهم: السيد) المرتضى (قدس سره)، حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد) لأنّ السيد المرتضى لا يعمل بالخبر الواحد (وقال: فان قلت: إذا

سدتم طريق العمل بأخبار الأحاداد، فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله؟  
فأجاب بما حاصله : دعوى إفتتاح باب العلم في الأحكام .

ولا يخفى : أنه لو جاز طرح الأحكام المجهولة ولم يكن شيئاً منكراً، لم يكن وجهاً للإيراد المذكور، إذ الفقه حينئذ ليس إلا عبارة عن الأحكام التي قام عليها الدليل والمرجح وكان فيه معوقلاً، ولم يكن وقع أيضاً للجواب بدعوى الإفتتاح الراجعة إلى دعوى عدم الحاجة إلى أخبار الأحاداد.

بل المناسب حينئذ

سدتم طريق العمل بأخبار الأحاداد حيث لم تروها حججاً (فعلى أي شيء تعولون) وتعتمدون (في الفقه كله) من أوله إلى آخره؟.

(فأجاب بما حاصله : دعوى : إفتتاح باب العلم في الأحكام)<sup>١</sup> وعليه: فلا حاجة إلى الخبر الواحد.

(ولا يخفى : أنه لو جاز طرح الأحكام المجهولة، ولم يكن) الطرح (شيئاً منكراً) بدبيهي العدم (لم يكن وجه للإيراد المذكور) من السيد على نفسه (إذ) للسيد أن يجيب عن هذا الإيراد: بأنَّ (الفقه حينئذ) أي: حين الجهل بكثير من الأحكام (ليس الآية عن الأحكام التي قام عليها الدليل والمرجح ، وكان فيه معوقلاً) وهو ما قام عليه الدليل المذكور.

(و) كذلك (لم يكن وقع أيضاً للجواب) عن السيد (بدعوى: الإفتتاح، الراجعة) هذه الدعوى (إلى دعوى: عدم الحاجة إلى أخبار الأحاداد).

فإنَّ السيد إدعى: عدم الاحتياج إلى أخبار الأحاداد للعلم بكل المسائل، فأنَّه لو لم يلزم الخروج عن الدين بسبب اهمال الأحكام المجهولة، كان للسيد أن يقول: إنَّ الذي ثبت بالعلم نعمل به، أما مالم ثبت بالعلم فلا نعمل به.

(بل المناسب حينئذ) أي : حين لم يلزم الخروج عن الدين بترك الأحكام

للشیرازی ..... نفي الحكم يستلزم الخروج عن الدين ..... ج ٤

**الجواب :** بأنّ عدم المعول في اكثـر المسائل لا يوجـب فتح بـاب العمل بـخبرـ واحد.

والحاصل : أنّ ظاهر السـؤـال والجـواب المـذـکـورـين التـسـالـمـ والتـصالـحـ عـلـىـ أـنـهـ لـوـ فـرـضـ الحاجـةـ إـلـىـ أـخـبـارـ الـأـحـادـ، لـعـدـمـ المعـولـ فـيـ أـكـثـرـ الفـقـهـ، لـزـمـ الـعـمـلـ عـلـيـهـ وـإـنـ لمـ يـقـمـ عـلـيـهـ دـلـيـلـ بـالـخـصـوـصـ، فـانـ نـفـسـ الحاجـةـ إـلـيـهاـ هـيـ أـعـظـمـ دـلـيـلـ

---

المجهولة، ان يكون (الجواب: بـأنـ عدمـ المعـولـ) أيـ: عدمـ وجودـ المعـتمـدـ (ـفـيـ أـكـثـرـ المسـائـلـ)، لاـ يـوجـبـ فـتـحـ بـابـ الـعـمـلـ بـخـبـرـ الـوـاحـدـ).

قالـ فيـ الأـوـثـقـ : حـاـصـلـهـ : إـسـتـشـهـادـ كـلـ مـنـ السـؤـالـ وـالـجـوابـ عـلـىـ مـوـادـ الـمـصـنـفـ. أـمـاـ الـأـوـلـ : فـانـ الـعـمـلـ بـأـصـالـةـ الـبـرـاءـ فـيـ مـوـارـدـهـ مـرـكـوزـ فـيـ الـعـقـولـ، فـلـوـ لـمـ يـكـنـ الرـجـوعـ إـلـيـهـ فـيـ الـأـحـكـامـ الـمـجـهـوـلـةـ فـيـ الـمـقـامـ اـمـرـاـ منـكـراـ، لـمـ يـكـنـ وـقـعـ لـلـسـؤـالـ اـصـلـاـ لـتـعـيـنـ الرـجـوعـ إـلـيـهـ فـيـهـ حـيـنـئـدـ، وـكـونـ الـفـقـهـ عـبـارـةـ عـمـاـ قـامـ عـلـيـهـ دـلـيـلـ قـاطـعـ.

وـأـمـاـ الثـانـيـ : فـاـنـهـ عـلـىـ تـقـدـيرـ جـواـزـ الـعـمـلـ بـأـصـالـةـ الـبـرـاءـ فـيـ الـأـحـكـامـ الـمـجـهـوـلـةـ، فـالـأـنـسـبـ فـيـ الـجـوابـ : أـنـ يـمـنـعـ الـمـلاـزـمـ بـيـنـ سـدـ طـرـيقـ الـعـمـلـ بـأـخـبـارـ الـأـحـادـ، وـبـيـنـ جـواـزـ الـعـمـلـ بـهـ لـفـرـضـ وـجـودـ الـوـاسـطـةـ وـهـيـ: جـواـزـ الـعـمـلـ بـأـصـالـةـ الـبـرـاءـ فـيـ مـوـارـدـ فـقـدـ الـأـخـبـارـ الـقـطـعـيـةـ، فـالـعـدـولـ عـنـهـ إـلـىـ دـعـوـيـ إـلـفـتـاحـ، ظـاهـرـ فـيـ كـوـنـ بـطـلـانـ جـواـزـ الـعـمـلـ بـهـ مـفـرـوـغـاـ عـنـهـ فـيـمـاـ بـيـنـهـمـ.

وـهـذـاـ هوـ ماـ ذـكـرـهـ الـمـصـنـفـ بـقـوـلـهـ : (ـوـالـحاـصـلـ: أـنـ ظـاهـرـ السـؤـالـ وـالـجـوابـ الـمـذـکـورـينـ) فـيـ كـلـامـ السـيـدـ (ـالـتـسـالـمـ وـالـتـصالـحـ عـلـىـ أـنـهـ لـوـ فـرـضـ الحاجـةـ إـلـىـ أـخـبـارـ الـأـحـادـ لـعـدـمـ المعـولـ) وـالـدـلـيـلـ (ـفـيـ أـكـثـرـ الفـقـهـ، لـزـمـ الـعـمـلـ عـلـيـهـ) أيـ: عـلـىـ هـذـهـ الـأـخـبـارـ الـأـحـادـ الـتـيـ لـيـسـ عـلـمـاـ وـلـاـ عـلـمـيـاـ (ـوـانـ لـمـ يـقـمـ عـلـيـهـ) أيـ: عـلـىـ حـجـيـةـ خـبـرـ الـوـاحـدـ (ـدـلـيـلـ بـالـخـصـوـصـ) حـتـىـ يـدـخـلـ الـخـبـرـ الـوـاحـدـ فـيـ ضـمـنـ الـعـلـمـيـاتـ، وـإـنـ لـمـ يـكـنـ عـلـمـاـ.

(ـفـانـ نـفـسـ الحاجـةـ إـلـيـهاـ) أيـ: إـلـىـ الـأـخـبـارـ (ـهـيـ أـعـظـمـ دـلـيـلـ)، عـلـىـ الرـجـوعـ إـلـيـهاـ

بناء على عدم جواز طرح الأحكام.

ومن هنا ذكر السيد الصدر في شرح الوافية أن السيد قد إصطلاح بهذا الكلام مع المتأخرین.

ومنهم الشيخ «قدس سرّه» في العدة حيث إنّه، بعد دعوى الإجماع على حجّية أخبار الآحاد، قال ما حاصله:

لو ادعى أحد أنّ دعوى إمامية بهذه الأخبار كان لأجل قرائن إنضمت إليها، كان ممكناً على ما يعلم من الضرورة خلافه.

ثم قال: ومن قال إنّي متى عدلت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه

(بناءً على عدم جواز طرح الأحكام) ضرورة واجماع.

(ومن هنا) أي: لأجل ما ذكرناه من الإحتياج إلى الأخبار، والآن الخروج عن الدين (وذكر السيد الصدر في شرح الوافية: إنّ السيد) المرتضى «قدس الله سرّه» (قد إصطلاح بهذا الكلام) الذي تقدم عنه، حيث ذكرنا إنّه أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد إلى آخره، وتوافق فيه (مع المتأخرین)<sup>١</sup> الذين يرون العمل بالخبر الواحد ويعملون به.

(ومنهم: الشيخ «قدس سرّه» في العدة، حيث إنّه بعد دعوى الإجماع على حجّية أخبار الآحاد) مطلقاً ولو لم تكن قرائن داخلية أو خارجية توجب القطع بها (قال ما حاصله: لو ادعى أحد: أنّ دعوى إمامية بهذه الأخبار كان لأجل قرائن إنضمت إليها) أي: إلى هذه الأخبار مما أوجب العلم بها، لا إنّ خبر الواحد حجة بما هو.

فإن هذا المدعى (كان ممكناً على ما يعلم من الضرورة خلافه) لأنّا نعلم: إنّ الإمامية إنما عملوا بأخبار الآحاد بما هو خبر، لا بما إنّه مقطوع به لمكان القرائن الداخلية والخارجية.

(ثم قال: ومن قال: إنّي متى عدلت شيئاً من القرائن، حكمت بما كان يقتضيه

العقل، يلزمـهـ أـنـ يـترـكـ أـكـثـرـ الـأـخـبـارـ وـأـكـثـرـ الـأـحـکـامـ وـلـاـ يـحـکـمـ فـيـهاـ بشـيـءـ وـرـدـ الشـرـعـ بهـ، وـهـذـاـ حـدـ يـرـغـبـ أـهـلـ الـعـلـمـ عـنـهـ، وـمـنـ صـارـ إـلـيـهـ لـاـ يـحـسـنـ مـكـالـمـتـهـ، لـأـنـهـ يـكـنـ مـعـوـلاـ عـلـىـ مـاـيـعـلـ ضـرـورـةـ مـنـ الشـرـعـ خـلـافـهـ، اـنـتـهـىـ.

ولـعـمـرـيـ، إـنـهـ يـكـفـيـ مـثـلـ هـذـاـ الـكـلـامـ مـنـ الشـيـخـ فـيـ قـطـعـ تـوـهـ جـواـزـ الرـجـوعـ إـلـىـ  
الـبـرـاءـ عـنـدـ فـرـضـ فـقـدـ الـعـلـمـ وـالـظـنـ الـخـاصـ فـيـ أـكـثـرـ الـأـحـکـامـ.

وـمـنـهـ الـعـلـامـةـ فـيـ نـهـجـ الـمـسـتـرـشـدـيـنـ فـيـ مـسـأـلـةـ إـثـبـاتـ عـصـمـةـ إـلـمـامـ، حـيـثـ ذـكـرـ

---

الـعـقـلـ)ـ مـنـ الـبـرـاءـ وـنـحـوـهـاـ(ـيـلـزـمـهـ أـنـ يـترـكـ أـكـثـرـ الـأـخـبـارـ وـأـكـثـرـ الـأـحـکـامـ)ـ لـأـنـ الـأـحـکـامـ  
مـرـتـبـةـ عـلـىـ الـأـخـبـارـ، فـاـذـاـ لـمـ يـعـمـلـ بـالـأـخـبـارـ، لـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ الـعـمـلـ بـتـلـكـ الـأـحـکـامـ (ـوـلـ)  
أـنـ (ـيـحـکـمـ فـيـهـ)ـ أـيـ:ـ فـيـ تـلـكـ الـأـحـکـامـ التـيـ هـيـ مـحـلـ الـإـبـلـاءـ (ـبـشـيـءـ وـرـدـ الشـرـعـ  
بـهـ)ـ أـيـ:ـ بـذـلـكـ الشـيـءـ.

(ـوـهـذـاـ حـدـ يـرـغـبـ أـهـلـ الـعـلـمـ عـنـهـ)ـ أـيـ:ـ يـنـفـرـونـ عـنـ أـنـ لـاـ يـحـکـمـوـاـ بشـيـءـ فـيـ  
أـمـوـرـهـمـ الـكـثـيرـةـ (ـوـمـنـ صـارـ إـلـيـهـ)ـ أـيـ:ـ إـلـىـ هـذـاـ الحـدـ (ـلـاـ يـحـسـنـ مـكـالـمـتـهـ)ـ يـعـنـيـ إـنـهـ يـحـبـ  
أـنـ يـترـكـ (ـلـأـنـهـ يـكـونـ مـعـوـلاـ)ـ وـمـعـتـمـداـ (ـعـلـىـ مـاـيـعـلـ ضـرـورـةـ مـنـ الشـرـعـ خـلـافـهـ، اـنـتـهـىـ).ـ  
فـانـ مـنـ ضـرـورـةـ الشـرـعـ:ـ إـنـ إـلـيـسـانـ يـحـتـاجـ إـلـىـ الـعـمـلـ بـالـأـحـکـامـ الـكـثـيرـةـ،ـ الـمـسـتـنـدـةـ  
إـلـىـ الـأـخـبـارـ التـيـ لـاـ قـرـائـنـ لـلـقـطـعـ بـهـاـ،ـ وـائـمـاـ حـجـجـيـهـ هـذـهـ الـأـخـبـارـ الـأـحـادـ مـنـ جـهـةـ سـنـدـهـاـ،ـ  
وـجـهـةـ دـلـالـتـهـاـ،ـ وـجـهـةـ صـدـورـهـاـ.

(ـوـلـعـمـرـيـ)ـ أـيـ:ـ قـسـمـاـ بـنـفـسـيـ،ـ فـانـ الـعـمـرـ بـمـعـنـىـ:ـ النـفـسـ،ـ مـأـخـوذـ مـنـ الـعـمـرـ قـالـ  
سـبـحـانـهـ «ـلـعـمـرـكـ إـنـهـمـ لـفـيـ سـكـرـتـهـمـ يـعـمـهـوـنـ»ـ (ـإـنـهـ يـكـفـيـ مـثـلـ هـذـاـ الـكـلـامـ  
مـنـ الشـيـخـ فـيـ قـطـعـ تـوـهـ جـواـزـ الرـجـوعـ إـلـىـ الـبـرـاءـ عـنـدـ فـرـضـ فـقـدـ الـعـلـمـ،ـ وـالـظـنـ  
الـخـاصـ)ـ كـالـخـبـرـ الـوـاحـدـ،ـ وـالـشـهـرـةـ الـمـحـقـقـةـ،ـ وـالـإـجـمـاعـ الـمـنـقـولـ،ـ وـنـحـوـهـاـ (ـفـيـ اـكـثـرـ  
الـأـحـکـامـ)ـ الـشـرـعـيـةـ،ـ فـلـاـ يـكـوـنـ أـصـلـ الـبـرـاءـ،ـ وـلـاـ أـصـالـةـ الـعـدـمـ مـحـكـمـاـ فـيـ الـأـحـکـامـ.

(ـوـمـنـهـ)ـ الـعـلـامـةـ فـيـ نـهـجـ الـمـسـتـرـشـدـيـنـ فـيـ مـسـأـلـةـ إـثـبـاتـ عـصـمـةـ إـلـمـامـ،ـ حـيـثـ ذـكـرـ)

أنه «عليه السلام»، لابد أن يكون حافظاً للأحكام.

واستدل بأن الكتاب والسنّة لا يدلان على التفاصيل - إلى أن قال: البراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام.

ومنهم بعض أصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسمّاة بعصرة المنجود، حيث يستدل على عصمة الإمام «عليه السلام» بأنه حافظ للشريعة لعدم إحاطة الكتاب والسنّة به -

العلامة أعلى الله مقامه (أنه عليه السلام لابد أن يكون) أي: الإمام (حافظاً للأحكام) التي تصل إلى الأنماط، لا يقال: كيف والإمام «عليه الصلاة والسلام» غائب؟ لأنه يقال: غاب بعد بيان الأحكام، أمّا بجزئياتها، واما بقوانينها الكلية المنطبقة على الصغيريات، التي يتلئ بها على طول الزمان.

ولهذا ورد عنهم «عليهم الصلاة والسلام»: إن عليهم الأصول، وعلينا الفروع. وقال «عليه الصلاة والسلام»: «أَتَا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةَ فَإِرْجَعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ، وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»<sup>١</sup>.

(وإستدل) العلامة (بأن الكتاب والسنّة لا يدلان على التفاصيل) وان كان فيما أصول الأحكام وقواعدها الكلية، (إلى أن قال: البراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام) أي: إن أحداً لو قال: إننا نتمكن من العمل بالبراءة الأصلية في مورد الشك في الأحكام، فنستغني بذلك عن الإمام، فيقال له: إن الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الكثيرة التي تحتاج فيها إلى الروايات، يوجب رفع أكثر الأحكام، وقول العلامة: جميع الأحكام، من باب المسامحة.

(ومنهم: بعض أصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسمّاة) تلك الرسالة (بعصرة المنجود، حيث يستدل على عصمة الإمام «عليه الصلاة والسلام» بأنه حافظ للشريعة ، لعدم إحاطة الكتاب والسنّة به ) أي: بكل حكم حكم يتلئ به

للشيرازي ..... نفي الحكم يستلزم الخروج عن الدين ..... ج ٤

الى أن قال: «والقياس باطل، والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام»، انتهى.  
ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر، إلا أنه قال: «إن الرجوع  
إلى البراءة الأصلية ترفع أكثر الأحكام».

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

الإنسان .

(إلى أن قال: والقياس باطل) فلا يمكن أن يقال: لا حاجة إلى الإمام، لأننا نقيس  
الأحكام غير الموجودة بالأحكام الموجودة، وذلك للنص على بطلان العمل  
بالقياس في الشريعة.

(والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام)<sup>١</sup> فلا يمكن العمل بالبراءة الأصلية- ايضاً-  
عوضاً عن الإمام «عليه الصلاة والسلام» (انتهى) كلام هذا المستدلّ.

(ومنهم: الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر: إلا أنه قال: إن الرجوع إلى  
البراءة الأصلية ترفع أكثر الأحكام) وهذا لم يأت بالمجاز الذي أتى به العلامة،  
وصاحب رسالة عصرة المنجود، ولذا قال الشيخ: (والظاهر أن مراد العلامة  
وصاحب الرسالة «قدس سرهما» من جميع الأحكام: ما عدا المستبطن من الأدلة  
العلمية).

وائماً كان مرادهما ما عدا المستبطن (إن كثيراً من الأحكام ضرورية) عند  
المسلمين من أول الصلاة إلى آخر الذِّيَات (لا ترتفع بالأصل، ولا يشك فيها، حتى  
يحتاج إلى الإمام «عليه الصلاة والسلام») في تلك الأحكام .

وعلى أي حال: فمرادهما من جميع الأحكام: أمّا حقيقة وهو: المستبطن، وإمّا  
مجازاً وهو: من باب ذكر الكلّ وارادة البعض، لأن البعض كثير جداً .

٢ - النافع يوم الحشر: ص ٤٧ .

١ - عصرة المنجود مخطوط.

ومنهم المحقق الخو نساري، فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية، من أنه رجح الاكتفاء في تعديل الرواية بعدل، مستدلاً بعد مفهوم آية النبأ، بأن إعتبار التعدد يوجب خلوًّا أكثر الأحكام عن الدليل.

ومنهم صاحب الوافية ، حيث تقدم عنه عند الإستدلال على حجية أخبار الآحاد ، بانياً نقطع مع طرح أخبار الآحاد - في مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والعمر والمتاجر والأنكحة - وغيرها - بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور .

(ومنهم: المحقق الخونساري فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية: من أنه رجح الاكتفاء في تعديل الرواية بعدل) واحد، فلا إحتياج إلى شهادة عدلين في تعديل الرواية، فاذا قالشيخ الطائفة وحده: ان محمد بن مسلم - مثلاً - عادل، كفى ذلك في عدالته، وإن كان هذا من الشهادة، والشهادة تحتاج إلى نفرين. قال هذا(مستدلاً بعد مفهوم آية النبأ) الظاهر في أن العادل إذا اخبر يُؤخذ بخبره بدون فحص (بأن إعتبار التعدد يوجب خلوًّا أكثر الأحكام عن الدليل)<sup>1</sup> وذلك لأنَّ أكثر الأحكام مستندة إلى راوٍ واحد عدل بسبب عادل واحد، لا بسبب عادلين. والحاصل: إنَّ قلة وجود الأخبار المذكورة رواة سندها بتزكية عدلين، جعل الأمر دائراً بين الأخذ بالمتذكرة بعادل واحد، أو الترك، والترك ضروري العلم، فاللازم الأخذ بمن زكي بعادل واحد.

(ومنهم: صاحب الوافية، حيث تقدم عنه عند الإستدلال على حجية أخبار الآحاد، بانياً نقطع مع طرح أخبار الآحاد في مثل الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والمتاجر، والأنكحة، وغيرها) بأنَّ لا نعمل بالأخبار الآحاد الواردة في هذه الابواب من العادات والمعاملات فإنه اذا تركنا ذلك نقطع (بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور) فلا تكون الصلاة صلاة، ولا الزكاة زكاة، ولا الحج حجًا، ولا الصوم صومًا، ولا المتاجر والأنكحة والمواريث وغيرها على وضعها المألف عند

وهذه عبارة أخرى عن الخروج عن الدين الذي عبر به جماعة من مشايخنا. ومنهم بعض شرائح الوسائل حيث يستدل على حجية أخبار الأحاداد بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف وبطلانه ظاهر.

ومنهم المحدث البحرياني صاحب الحدائق - حيث ذكر في مسألة ثبوت الربيا في الحنطة بالشعر خلاف الحلبي في ذلك قوله بكونهما جنسين

المسلمين.

(و) إن شئت قلت: إن كلام صاحب الوفاية أتى مراد الشيخ، لأنه لو لم يكن العمل باصالة البراءة في المشتبهات الكثيرة محظوراً في الشرع، لم يلزم خروج (هذه) الأمور التي ذكرناها، عن حقيقة كونها صلاة، وصوماً، وما اشبه ذلك، فكلام صاحب الوفاية (عبارة أخرى عن الخروج عن الدين، الذي عبر به جماعة من مشايخنا) مما تقدمت كلماتهم.

(ومنهم بعض شرائح الوسائل حيث يستدل على حجية أخبار الأحاداد: بأنه لو لم ي عمل بها) أي: بأخبار الأحاداد (بطل التكليف) حيث إن الإنسان المكلف لا يمكن أن يعمل بالأحكام الشرعية - غالباً - إذا أراد العمل بما قام عليه دليل قطعي فقط (وبطلانه) أي: بطلان أن يبطل التكليف (ظاهر) لوضوح: إن الشريعة الإسلامية شريعة البشرية إلى يوم القيمة، فكيف يبطل التكليف؟

(ومنهم: المحدث البحرياني صاحب الحدائق) «رحمه الله» (حيث ذكر في مسألة) ثبوت الربيا في الحنطة بالشعر) وذلك بأن يأخذ الإنسان - مثلاً - الحنطة أقل، ويعطي الشعير أكثر، أو بالعكس، حيث إنهما جنس واحد شرعاً ولا يجوز الزيادة في الجنس الواحد، فإن صاحب الحدائق ذكر (خلاف) ابن ادريس (الحلبي في ذلك) و ذكر (قوله) أي: قول ابن ادريس (بكونهما جنسين) والزيادة في الجنسين لا بأس به، فكما يجوز أن يعطي السكر أكثر من الشاي، كذلك يجوز أن يعطي الحنطة أكثر من الشعير أو بالعكس.

وأنَّ الأخبار الواردة في إتحادهما آحاد لا يوجب علمًا ولا عملاً - قال في ردِّه: «إنَّ الواجب عليه مع ردِّ هذه الأخبار ونحوها من أخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر»، انتهى.

ومنهم العضدي، تبعاً للحاجبي، حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حججية خبر الواحد بأنه لو لولاها لخلت أكثر الواقع عن المدرك. ثم إنَّه وإن ذكر في الجواب عنه أنَّا نمنع الخلو عن المدرك، لأنَّ الأصل من المدارك.

قال الحلي: (وأنَّ الأخبار الواردة في إتحادهما) القائلة بأنَّ الحنطة والشعير جنس واحد في باب الرِّبَا (آحاد لا يوجب علمًا ولا عملاً) فائناً لا نعلم بهذا الحكم من الشريعة، ولا نعمل به في أعمالنا الخارجية.

(قال) صاحب الحدائق (في ردِّه) أي: في ردِّ ابن ادريس (إنَّ الواجب عليه مع ردِّ هذه الأخبار ونحوها من أخبار الشريعة هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر، انتهى) كلام الحدائق. لأنَّه إذا لم ي عمل بأخبار الآحاد في هذه المسائل لا يبقى دين كافياً، فيلزم أن يتخذ ديناً آخر، ولا يخفى: إنَّ هذه العبارة عبارة غير مناسبة.

(ومنهم) أي: ممَّن صرَّح بأنَّ عدم العمل بالأخبار يوجب الخروج عن الدين من علماء العامة (العضدي تبعاً للحاجبي) وهو عالم آخر من علماء العامة، وهما مشهوران في الأصول (حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حججية خبر الواحد بأنه لو لولاها لخلت أكثر الواقع عن المدرك). إذ الغالب إنَّ مدرك الأحكام هو أخبار الآحاد.

(ثم إنَّه) أي: العضدي (وإن ذكر في الجواب عنه) أي: عن هذا الدليل (أنَّا نمنع الخلو عن المدرك) لأنَّا نعمل بأصل البرائة مثلاً (لأنَّ الأصل من المدارك) أيضاً، فلا يلزم قول القائل بأنه لو لم نعمل بخبر الواحد لزم خلو أكثر الواقع عن المدرك.

للشیرازی ..... نفي الحكم يستلزم الخروج عن الدين ..... ج ٤  
لكنَّ هذا الجواب من العامة القائلين بعدم إتيان النبي «صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلهُ»  
بأحكام جميع الواقع.  
ولو كان المجبِّ من الامامية القائلين باتمام الشريعة وبيان جميع الأحكام لم  
يجب بذلك.

---

(لكنَّ هذا الجواب) إنما يكون تاماً (من العامة القائلين بعدم إتيان النبي) «صلَّى  
اللهُ عَلَيْهِ وَآلهُ وَسَلَّمَ» (بأحكام جميع الواقع) فان العامة لا يلتزمون بوجوب وقائع  
كثيرة، حتى يلزم من إجراء البراءة الخروج عن الدين، بل إنهم يقولون: إن النبي «صلَّى  
اللهُ عَلَيْهِ وَآلهُ وَسَلَّمَ» جاء بأحكام قليلة، فاجراء البراءة في غير تلك الأحكام لا يوجب  
خروجًا عن الدين.  
وأما نحن الامامية، فحيث نقول: بأن النبي «صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلهُ وَسَلَّمَ» جاء بكل  
الأحكام جزئياً أو كلياً.

فقد قال سبحانه: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ...».!  
وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلهُ وَسَلَّمَ: «مَا مِنْ شَيْءٍ يَقْرَبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيُبَعْدُكُمْ عَنِ النَّارِ  
إِلَّا وَقَدْ أَمْرَتُكُمْ بِهِ، وَمَا مِنْ شَيْءٍ يَبْعَدُكُمْ عَنِ الْجَنَّةِ وَيَقْرَبُكُمْ إِلَى النَّارِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ  
عَنْهُ»؟<sup>٢</sup>

وفي الحديث، «إِنَّ فِي الشَّرِيعَةِ بَيَانَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى أَرْشَ الْخَدْشِ»، وفي آخر:  
«حَتَّى أَرْشَ الغَمْزِ» - فلاتتمكن من التمسك بالبراءة في كثير من الأحكام، لأن التمسك  
بها يوجب الخروج عن الدين.

وعبارة المصطفى: «هذا الجواب»: مبتدء، و «من العامة»: خبر.  
هذا (ولو كان المجبِّ) عن الاشكال المذكور الذي هو خلو أكثر الواقع عن  
المدرک (من الامامية القائلين باتمام الشريعة وبيان جميع الأحكام، لم يجب بذلك)  
الجواب الذي ذكره العضدي عن الاشكال المتقدم.

وبالجملة، فالظاهر أنَّ خلوَ أكثر الأحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها إلى نفي الحكم وعدم الالتزام في معظم الفقه بحكم تكليفه كأنَّه أمر مفروغ البطلان.

والغرض من جميع ذلك الردُّ على بعض من تصدَّى لردَّ هذه المقدمة، ولم يأت بشيء عدا ما قرع سمعَ كلَّ أحدٍ من أدلة البراءة وعدم ثبوت التكليف إلاَّ بعد البيان، ولم يتفطن لأنَّ مجرها في غير مانحن فيه،

(وبالجملة فالظاهر: إنَّ خلوَ أكثر الأحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها). أي: في تلك الأحكام (إلى نفي الحكم) وجوباً أو تحريمًا، فإذا شك في الواجب أجرى أصالة عدم الوجوب، وإذا شك في الحرمة أجرى أصالة عدم الحرمة (وعدم الالتزام في معظم الفقه) حيث لا أدلة قطعية لها، فلا يلتزم المكلف (بحكم تكليفي)، كأنَّه أمر مفروغ البطلان) لوضوح: أنه لا يمكن أن يكون المكلف في أكثر الفقه لا حكم تكليفي له.

(والغرض من جميع ذلك) الكلام الطويل الذي ذكرنا فيه: أنه لا يمكن أن يرجع في أكثر الفقه إلى البراءة، لأنَّه يلزم الخروج عن الدين، وأنَّه ضروري البطلان، هو (: الردُّ على بعض من تصدَّى لردَّ هذه المقدمة) الثانية القائلة بعدم جواز إهمال الأحكام.

(و) لكن هذا الراد (لم يأت بشيء) مفيد (عدا ما قرع سمعَ كلَّ أحدٍ من أدلة البراءة) فأنَّه يستدلُّ بأدلة البراءة، على إثبات إذا شككنا في الأحكام ولم نعمل بخبر الواحد - لأنَّا لانراه حجَّة - يجري أصل البراءة ولا محذور، (وعدم ثبوت التكليف إلاَّ بعد البيان) فإنَّ خبر الواحد إذا سقط، فلا بيان فلا تكليف.

هذا ما يستدلُّ به هذا المتضد لردَ هذه المقدمة (ولم يتفطن لأنَّ مجرها) أي مجرى البراءة (في غير ما نحن فيه) من الموارد القليلة، لا في معظم الفقه الذي قام العلم الاجمالي بوجود تكاليف كثيرة فيه إيجابياً أو سلبياً.

فهل يرى من نفسه إجراءها لو فرضنا، والعياذ بالله، إرتفاع العلم بجميع الأحكام. بل نقول: لو فرضنا أنَّ مقلداً دخل عليه وقت الصلاة ولم يعلم من الصلاة عدا ما يعلم من أبيه بظن الصحة مع إحتمال الفساد عنده إحتمالاً ضعيفاً ولم يتمكّن من أزيد من ذلك، فهل يتلزم بسقوط التكليف عنه بالصلاحة في هذه الحالة، أو أنه يأتي به على حسب ظنه الحاصل من قول أبيه، والمفروض أنَّ قول أبيه مما لم يدلُّ عليه دليل شرعي.

---

(فهل يرى) هذا المتصدِّي (من نفسه إجرائها) أي: إجراء البرائة (لو فرضنا والعياذ بالله إرتفاع العلم بجميع الأحكام؟) وبقاء الظن، فأنَّه كما لا يجري البرائة مع إرتفاع كل الأحكام، كذلك لا يتمكّن من إجراء البرائة مع إرتفاع أكثر الأحكام، وما يقول في البرائة في كل الأحكام، نقول في البرائة في معظم الأحكام،  
(بل نقول) بذرْوِ العمل بالظن إذا لم يحصل للإنسان العلم، فـ(لو فرضنا أنَّ مقلداً دخل عليه) أي: على هذا الذي يجري البرائة فيما إذا لم يعلم بالحكم في (وقت الصلاة، ولم يعلم) ذلك المقلد (من الصلاة عدا ما يعلم من أبيه بظن الصحة) أي: إنَّ ماتعلَّمه من أبيه يظن صحته، لا إنَّه يقطع بذلك (مع إحتمال الفساد عنده) أي: عند ذلك المقلد (إحتمالاً ضعيفاً) بأنَّ كان المقلد يظن بالصحة ويحمل الفساد، لوضوح: أنَّ الظن دائمًا يقابل الوهم، وهو عبارة عن الاحتمال، (ولم يتمكّن) المقلد، (من أزيد من ذلك) الذي تعلَّمه من أبيه وظن بصحته، بأنَّ لم يتمكّن من تحصيل العلم بخصوصيات الصلاة: أجزاءً، وشرائط، وموانع.

(فهل يتلزم) هذا القائل بالبرائة (بسقوط التكليف عنه) أي: عن ذلك المقلد (بالصلاحة في هذه الحالة) فيقول له: حيث إنَّه لا علم لك أيتها المقلد بالصلاحة فأجر أصل البرائة ولا تصلبي؟.

(أو أنه يأتي به على حسب ظنه الحاصل من قول أبيه) الذي يظن بصحة ماقاله أبواه (والمفروض: أنَّ قول أبيه مما لم يدلُّ عليه دليل شرعي) فأنَّه مجرد ظن عام،

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

بل الانصاف: أنه لو فرض، والعياذ بالله، فقد الظن المطلق في معظم الأحكام،  
كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالي

---

وليس بظنه خاص قرره الشارع.

(فإذا لم تجد) أيها القائل (من نفسك الرخصة في تجويز ترك الصلاة لهذا الشخص) وهي مسألة شخصية منفردة (فكيف ترخص الجاهل بمعظم الأحكام في نفي الالتزام بشيء منها) أي من تلك الأحكام (عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص؟) أي: كيف تقول: اترك الأحكام المشكوكه والمظنونة بالظن العام، وإعمل فقط بالأحكام، المعلومة لديك أو المظنونة بالظن الخاص الذي قرره الشارع؟.

(و) كيف تأذن في (ترك ماعدها) أي: ما عدا القليل من الأحكام، الذي يعلمه علمًا أو يظنه بالظن الخاص ظنناً، حتى (لو كان) معظم الأحكام المجهولة لديه (مظنوناً بظنه لم يقم على اعتباره دليل خاص؟).

ومن المعلوم: إن هذا المثال الذي ذكره المصنف هو من ياب تقرير الذهن، والرجوع إلى الفطرة، لإنّه من الأدلة الشرعية، فلا يستشكل عليه: بأنّ هذا المثال لا دليل شرعي فيه.

(بل الانصاف إنّه لو فرض «والعياذ بالله» فقد الظن المطلق في معظم الأحكام) بأن لم يكن هناك علم، ولا علمي، ولا ظن مطلق فرضاً، كما إذا ذهب إنسان إلى جزيرة فانقطع فيها، ثم توجه إلى التكليف ولم يكن له علم، ولا علمي، ولا ظن مطلق بمعظم الأحكام (كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالي).

مثلاً إذا إحتمل شيئاً واجباً أتى به، وإذا إحتمل شيئاً محرباً لم يأت به، وذلك

للشيرازي ..... نفي الحكم يستلزم الخروج عن الدين ..... ج<sup>٤</sup>  
بالالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعية.

الثالث :

إنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي، وهو الخروج من الدين، فنقول: إنه لا دليل على الرجوع إلى البراءة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، فإن أدلةها

---

(بالالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعية) فإنه إذا أتى بالامتنال الاحتمالي، لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعية، بينما إذا لم يمثل إمثالة احتمالياً، لزم منه طرح الأحكام الواقعية.

وهذا أيضاً، فطري، فإن الإنسان إذا إنقطع به السبيل عن مقصدته، وأصبح في مكان في طرف منه جبل مرتفع، وفي طرف منه بحر، وفي طرف منه نفاد من الرمل بحيث لا يمكن سلوك أي منها، وفي الطرف الرابع طريق صحراوي يتمكن سلوكه، لكن ظنه القوي أن هذه الصحراء لا توصله إلى مقصدته، فهل يحكم عقله بسلوك الصحراء لاحتماله الوصول أو أن يبقى هناك حتى يموت؟.

(الثالث) من أدلة عدم الرجوع إلى البراءة في المشتبهات الكثيرة حيث لاحجية خبر الواحد.

(إنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي) أي: البديهي الورود والبطلان (وهو: الخروج من الدين) أو ان يكون الإنسان كالأطفال والبهائم، إلى غير ذلك مما تقدم في الدليلين الأولين (فنقول: انه لا دليل على الرجوع إلى البراءة) فيما شك فيه من المسائل المختلفة التي لم يقدم عليها دليل بعد عدم حجية خبر الواحد.

وائماً لا دليل على الرجوع إلى البراءة (من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات) الكثيرة بين هذه المشتبهات، التي هي محل إبتلاء المكلف.  
(فإن أدلة الدالة على البراءة من الكتاب والسنّة والاجماع والعقل

مختصة بغير هذه الصورة، ونحن نعلم إجمالاً أنَّ في المظنومنات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أنَّ الوجه السابق كان مبنياً على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعتبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل، وإن قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية. وهذا الوجه مبني على أنَّ مطلق المخالفة القطعية غير جائز،

(مختصة بغير هذه الصورة) أي: بغير صورة العلم الاجمالي الكبير بين الواجبات والمحرمات الكثيرة المشتتة من أول الفقه إلى آخر الفقه.

كيف (و) الحال (نحن نعلم إجمالاً: أنَّ في المظنومنات واجبات كثيرة، ومحرمات كثيرة) فكيف نرفع اليد عن العلم الاجمالي بذلك، إلى البرائة، فإنَّ البرائة في أطراف العلم الاجمالي غير جارية؟.

(والفرق بين هذا الوجه وسابقه) من الوجه الثاني (أنَّ الوجه السابق: كان مبنياً على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعتبر عنها: بالخروج عن الدين، وهو محذور مستقل) غير هذا المحذور الذي ذكرناه الآن في الثالث، فإنَّ الخروج عن الدين لا يجوز» (إنْ قلنا بجواز العمل بالأصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية).

فإنَّ بعض العلماء قالوا بجواز المخالفة الاحتمالية في أطراف العلم الاجمالي، وبعض العلماء قالوا بجواز المخالفة القطعية في أطرافه لقوله: «عليه الصلاة والسلام» «كلَّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». فإنَّ قوله «عليه الصلاة والسلام»: «بعينه» على قولهم: يفيد إنَّ الإنسان إذا لم يعرف الحرام بعينه يجوز له الارتكاب وإن علم بأنَّ الحرام بين أمرين، أو ما أشبه ذلك - على ما سألي الكلام فيه مفصلاً.

(وهذا الوجه) الثالث : (مبني على أنَّ مطلق المخالفة القطعية غير جائز) وإن لم

للشيرازي ..... ج ٤ ..... العلم الإجمالي يرفع البرائة .....

وأصل البراءة في مقابلتها غير جاري مالم يصل المعلوم الاجمالي إلى حد الشبهة الغير المحصورة، وقد ثبتت في مسألة البراءة أن مجرها الشك في أصل التكليف، لا الشك في تعينه مع القطع بثبوت أصله، كما في مانحن فيه.  
فإن قلت:

---

يستلزم الخروج عن الدين (وأصل البراءة في مقابلتها) أي: في مقابل الأطراف التي يعلم عملاً إجمالياً بينها (غير جاري مالم يصل المعلوم الاجمالي إلى حد الشبهة غير المحصورة) أمّا اذا وصل إلى حد الشبهة غير المحصورة، فإنه يجوز إرتكاب بعض الأطراف أو كل الأطراف على الخلاف الذي يأتي فيما تذكره من مباحث العلم الاجمالي. (وقد ثبتت في مسألة البراءة ان مجرها) أي مجرى البراءة (الشك في أصل التكليف) كما إذا لم يعلم الإنسان إن شيئاً واجب عليه أو لا، أو إن شيئاً حرام عليه أو لا؟ (لا الشك في تعينه مع القطع بثبوت أصله، كما فيما نحن فيه)، حيث يعلم بأنه تجب عليه صلاة في يوم الجمعة، لكنه يشك في أن الصلاة الواجبة هل هي صلاة الجمعة أو الظهر؟ أو يعلم بأن شيئاً محظماً بين هذين الحيوانين، لكن لا يعلم هل هو هذا الحيوان أو ذاك الحيوان؟ فإنه يجب عليه أن يحتاط في الأول بفعلهما، وفي الثاني بتركهما.

وكذلك إذا شك بين حرام وواجب، كما إذا علم أنه إما يجب عليه الدعاء عند رؤية الهلال، أو يحرم عليه شرب النبيذ، فإنه يجب عليه إمتثال التكليف الواقعي بينهما بفعل الأول وترك الثاني.

ومن الواضح: إن ما نحن فيه حيث نعلم بوجوب واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة بين الأمور المشتبهة، يلزم علينا الاتيان بكل محتمل الوجوب، والترك لكل محتمل الحرمة، فإذا تمكنا من ذلك فهو، وإن عملنا بالظن لمكان التعذر أو التَّعسُر عن جميع الأطراف.

(فإن قلت: إنكم تقولون: بأنه يجب أن يعمل بالظن بهذه الأمور المحتملة

إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى في جميع الواقع إلى ما يوافق البراءة، فما تصنع؟ قلت : أولاً، إنه مستحيل، لأن العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في جملة الواقع المشتبه يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الواقع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيء من الواقع المحتملة للتحريم، لأن الظن بالسالبة الكلية ينافق العلم بالموجة الجزئية، فالظن بأنه لاشخاص من العلماء بفاسق، ينافق العلم إجمالاً بأن بعض العلماء فاسق.

الكثيرة، ف(إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى في جميع الواقع إلى ما يوافق البراءة فما تصنع؟) فإن ذلك أيضاً خلاف العلم الاجمالي، وخلاف التدين، لأنه يستلزم الخروج عن الدين، إذ النتيجة لا فرق فيها بين أن يكون من باب الظن، أو من باب إجراء أصل البراءة، أو أصل عدم.

(قلت : أولاً: إنه مستحيل) ان يظن المجتهد بالبراءة في جميع الواقع المحتملة، لأنه يستلزم للتناقض بين علمه وظنه، وغير معقول أن يظن الإنسان بطرف ويعلم بطرف آخر (لأن العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في جملة الواقع المشتبه، يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شيء من الواقع المحتملة للوجوب، وعدم حرمة شيء من الواقع المحتملة للتحريم).

وإنما قلنا محتملة أي : محتملة في نفسها، وإنما الإنسان إذا قطع بشيء لا يعقل أن يتحمل خلافه أيضاً، فكيف بالوهم؟ وكيف بالظن؟ (لأن الظن بالسالبة الكلية). أي الظن بأنه لا حكم حسب مقتضى البراءة (ينافق العلم بالموجة الجزئية) لأنه يعلم أن في جملة من هذه الأحكام واجبات ومحرمات حسب ما ذكرناه.

(فالظن بأنه لأشخاص من العلماء بفاسق، ينافق العلم إجمالاً بأن بعض العلماء فاسق) لأن معنى لأشخاص من العلماء بفاسق: القطع بعدم فسق أحد من العلماء، فكيف يمكن أن يعلم إجمالاً بأن بعض العلماء فاسق؟ والتناقض كما يأتي من العلمين في الطرفين، وفي الظنين من الطرفين، كذلك يأتي في ظن من طرف وعلم

وثانياً، إله على تقدير الامكان غير واقع، لأنَّ الأمارات التي يحصل المجتهد منها الظنُّ في الواقع لا تخلي عن الأخبار المتضمن كثيًر منها لاثبات التكليف وجوباً وتحريماً.

فحصول الظنُّ بعدم التكليف في جميع الواقع أمرٌ يعلم عادةً بعدم وقوعه.  
وثالثاً : ولو سلمنا وقوعه، لكن لا يجوز حينئذ العمل بعدم التكليف في جميع الواقع

من طرف آخر.

نعم، إذا كان كلاً الطرفين جزئياً فلا بأس، كما إذا ظنَّ بأنَّ بعض من في الدار رجل، وظنَّ بأنَّ بعض من في الدار ليس برجل، وكذلك بين العلمينِ الجزئيين وبين علم وظنِّ جزئيين، أمّا أن يظنَّ بأنَّ كلَّ من في الدار رجل، ويعلم بأنَّ بعض من في الدار ليس برجل، فهو التناقض بعينه.

(وثانياً : إله على تقدير الامكان) وعدم إستحالة أن يظنَّ المجتهد بالبراءة في جميع الواقع المحتملة مع علمه الاجمالي بالأحكام الكثيرة، فإنه (غير واقع) مثل هذا الظنُّ والعلم، في طرفي الأمر بالنسبة إلى المجتهد (لأنَّ الأمارات التي يحصل المجتهد منها الظنُّ في الواقع لا تخلي عن الأخبار، المتضمن كثير منها لاثبات التكليف وجوباً وتحريماً) فكيف يظنَّ المجتهد بالبراءة في جميع الأحكام والحال إنَّ مستند ظنه نفس الأخبار المثبتة للتکاليف الوجوبية والتحريمية؟

إذن (فحصول الظنُّ) للمجتهد (بعدم التكليف في جميع الواقع، أمر يعلم عادةً بعدم وقوعه) وإنما قال عادةً: للإمكان العقلي في أن يكون ظنه غير مستند إلى الأخبار بل إلى التقياس، أو الجfer، أو الرمل، أو الاصطراط، أو ما أشبه ذلك.

(ثالثاً : ولو سلمنا) إمكانه و (وقوعه) بأنْ أمكن الظنُّ مع العلم الاجمالي ووقع في الخارج (لكن لا يجوز حينئذ) أي: حين يظنَّ بعدم التكليف إطلاقاً (العمل بعدم التكليف في جميع الواقع):

لأجل العلم الاجمالي المفروض، فلابد حينئذ من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف، فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط وفي موارد الظن القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة.

ولو فرض التسوية في القوة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الواقع من التخيير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط،

وإنما لا يجوز العمل بعدم التكليف في جميع الواقع (لأجل العلم الاجمالي المفروض) فإن الفرض إنه يعلم إجمالاً بوجود تكاليف كثيرة بين واجب ومحرم من أول الفقه إلى آخر الفقه.

(فلابد حينئذ) أي : حين عدم جواز العمل بعدم التكليف في جميع الواقع (من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف، فيعمل في موارد الظن الضعيف) ظناً (بنفي التكليف) حيث فرضنا أنه ظن «بنفي التكليف» في جميع الأحكام، ففي الظنون الضعيفة يعمل (بمقتضى الاحتياط) للعلم الاجمالي بوجوب التكاليف (وفي موارد الظن القوي) ظناً (بنفي التكليف) يعمل (بمقتضى البراءة) حتى يكون جمعاً بين البراءة وبين الاحتياط، فالاحتياط: في الظنون الضعيفة، والبراءة في الظنون القوية.

(ولو فرض التسوية في القوة والضعف) بأن كانت كل الظنون في مرتبة واحدة، لا إن بعضها قوي وبعضها ضعيف (كان الحكم كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك الواقع) بأن كانت كل تلك الأحكام مشكوكه (من التخيير) فيتخير بالعمل ببعض الظنون وعدم العمل ببعض الظنون.

لكن التخيير بترك بعض الظنون والعمل ببعض الظنون إنما هو (ان لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط) وإن عمل بالاحتياط في الكل حسب العلم الاجمالي إن لم يتيسر له الاحتياط التام، بإثبات جميع محتملات الوجوب وترك جميع محتملات التحرير من المظنونات.

للشيرازي ..... ج ..... العلم الإجمالي يرفع البرائة .....

وإن تيسّر الاحتياطُ تعين الاحتياط في حقّ نفسه وإن لم يجز لغيره تقليده، ولكنَّ الظاهر أنَّ ذلك مجرَّد فرض غير واقع، لأنَّ الأمارات كثيرة منها مثبتة للتکلیف، فراجع كتب الأخبار.

---

(وإن تيسّر الاحتياط) التام (تعين الاحتياط في حقّ نفسه) لمقتضى العلم الإجمالي (وإن لم يجز لغيره تقليده) لأنَّ التقليد إنما يجوز للعالم، والمفروض أنَّ هذا الشخص جاهل بالأحكام، وإنما يعمل فيها بالظنّ، والظنّ لا يورث العلم بالواقع. نعم، لو لم يتمكن المقلد إلا منه، وجب عليه إتباعه بحكم العقل، لأنَّه أعلم منه بموارد الظنّ بالأحكام.

(ولكنَّ الظاهر : إنَّ ذلك) الذي ذكرناه بقولنا : ولو فرض التسوية في القوة والضعف (مجرَّد فرض غير واقع، لأنَّ الأمارات كثيرة منها مثبتة للتکلیف) ومثل تلك الأمارات توجب الظنّ على الأقل (فراجع كتب الأخبار) حتى تطلع على ان كثيراً من الأخبار والأمارات توجب ظنَّ الإنسان ظناً قوياً، فليست الظنون الحاصلة للإنسان متساوية - على ما ذكره الفرض -. -

ثم إنَّ الأوَّل قال بعد الوجوه الثلاثة للمصنَّف مالفظه : هنا وجه رابع لعدم جواز العمل بأصالة البرائة، وهو: لزوم إختلال النظام، وضياع النفوس، والأموال، والأعراض، لو كان العمل بأصالة البرائة في أكثر الأحكام المشتبهه مرخصاً فيه شرعاً، إذ يلزم حينئذ أن يبني على البرائة كل من شك في جواز اتلاف صنف من النفوس، وفي جواز التصرُّف في نوع من أموال الناس، أو في نكاح طائفه من النساء، أو في أداء قسم من الحقوق، وبذلك تختلط الانساب، وتستباح النفوس والأموال، وهذا حدٌ يقطع كل أحد بفساده.

مع إاته ربما لا يمكن العمل بأصالة البرائة، كما في صورة التَّداعي ودوران مالٍ بين شخصين، لأجل الشبهة في حكمه، كما في منجزات المريض الدائرة بين كونها من الأصل أو الثالث، وكذلك الحَبْقَة تختلف في كونها للولد الأكبر بلا عرض أو معه، انتهٍ.

ثم إنّه قد يردُّ الرجوع إلى أصلّة البراءة تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة، بأنّ اعتبارها من باب الظن، والظن منتفٍ في مقابل الخبر ونحوه من أمارات الظن.

وفيه: منع كون البراءة من باب الظن، كيف؟ ولو كانت كذلك لم يكن دليلاً على اعتبارها،

ل لكن يمكن أن يقال: إن الاشكال غير وارد، وذلك لحكم العقل بعدم ما يلزم الاختلال، وبالتالي حسب قاعدة العدل العقلية، في الأموال، فهو تخصيص للبراءة، كما إنّ العقلاة غير المتشرعة الذين يرون الاباحة المطلقة، لا يقولون بها في مثل هذه الموارد. (ثم إنّه قد يردُّ الرجوع إلى أصلّة البراءة) عند من لا يرى العمل بالخبر الواحد (تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة) بما حاصل الرد (بان اعتبارها) أي: اعتبار البراءة (من باب الظن، والظن منتفٍ في مقابل الخبر ونحوه) أي: نحو الخبر (من أمارات الظن) أي: من الأمارات التي توجب الظن، فإن الظن الخبري أقوى من ظن البراءة.

وإنما كان الظن الخبري مقدماً على الظن الناشئ من البراءة، لأنّ الخبر ونحوه من الأمارات التنجيزية، والبراءة من الأمارات التعليقية، والتعليقية دائماً لاتطاول التنجيزية، كما إنّ الخبر الذي يدلّ على حجيّة خبر الواحد مثل: «لا عذر لأحدٍ من مواليها في التشكيك فيما يرويه عنا ثقائنا»<sup>١</sup> مقدماً على الخبر الذي يدلّ على البراءة مثل: «كُلُّ شيء مطلق»<sup>٢</sup> وذلك لنفس هذه العلة.

(وفيه) أي: في كلام من رد الرجوع إلى أصلّة البراءة تبعاً لصاحب المعالم والزبدة (منع كون البراءة من بباب الظن، كيف ولو كانت) البراءة (كذلك) أي: حجيّتها من بباب الظن (لم يكن دليلاً على اعتبارها) لأنّ اعتبارها من بباب الظن يتوقف على تمامية دليل الانسداد، فإذا أخذنا اعتبارها من بباب الظن في مقدمات دليل الانسداد

بل هو من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف من دون بيان.  
وذكر المحقق القمي، «رحمه الله» في منع حكم العقل المذكور : «ان حكم  
العقل إما أن يريد به الحكم القطعي أو الظني .  
فإن كان الأول، فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أول الكلام، كما  
لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافدين من العقل والنقل .  
سلمنا كونه قطعياً في الجملة،

لزِم الدُور.

(بل هو) أي : اعتبار البراءة (من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف) من  
الحكيم (من دون بيان).

ولايختفي : إن الحكم العقلي هو الأصل في البراءة، ثم ان الشرع أيضاً ذكر البراءة  
في الآيات والروايات، كما هو مذكور في محله مفصلاً .

ثم ان المصتف لما منع كون البراءة من باب الظن وقال : بل هو من باب حكم  
العقل القطعي، ذكر إشكال المحقق القمي على ان البراءة ليست من باب الحكم  
القطعي فقال :

(وذكر المحقق القمي رحمه الله) صاحب القوانين (في منع حكم العقل المذكور)  
وإن البراءة ليست من باب حكم العقل (: ان حكم العقل إما أن يريد به الحكم  
القطعي، أو الظني؟) أي: هل ان العقل يحكم قطعاً بالبراءة أو يحكم ظناً بالبراءة؟.

(فإن كان الأول) أي : الحكم العقلي القطعي (فدعوى كون مقتضى أصل البراءة (كما  
قطعياً، أول الكلام) فاتاً لانسلم القطع بعدم الحرمة، الذي هو مقتضى البراءة (كما  
لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافدين من العقل والنقل) حيث إن بعضهم  
أثبتو حكم العقل والنقل بالبراءة، وبعض نفواها، ففي مثل ذلك هل يمكن أن يقال :  
ان حكم العقل بالبراءة قطعي؟.

(سلمنا كونه) أي : كون حكم العقل بالبراءة (قطعياً في الجملة) ومعنى في

لَكُنَّ الْمُسْلِمُ إِنَّمَا هُوَ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ .  
 وَأَمَّا بَعْدَ وَرُودِ الشَّرْعِ ، فَالْعِلْمُ بِأَنَّ فِيهِ أَحْكَامًا إِجْمَالِيَّةً عَلَى سَبِيلِ الْيَقِينِ يُثْبِطُنَا  
 عَنِ الْحُكْمِ بِالْعَدْمِ قُطْعًا ، كَمَا لَا يَخْفَى .  
 سَلَّمْنَا ذَلِكَ ، وَلَكُنْ لَانْسِلْمُ حَصْولُ الْقُطْعَ بَعْدَ وَرُودِ مُثْلِ الْخَبْرِ الْوَاحِدِ الصَّحِيحِ  
 عَلَى خَلَافَهُ .  
 وَإِنْ أَرَادَ الْحُكْمَ الظَّنِّيَّ ، سَوَاءَ كَانَ بِسَبِبِ كُونِهِ بِذَاتِهِ مُفِيدًا لِلْظَّنِّ أَوْ مِنْ جَهَةِ  
 اسْتَصْحَابِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ ،

---

الجملة: ما فسّره بقوله بعد ذلك: (لَكُنَّ الْمُسْلِمُ إِنَّمَا هُوَ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ) فَإِنَّهُ قَبْلَ  
 وَرُودِ الشَّرْعِ الْبَرَائَةُ قُطْعَيْهُ .

(وَأَمَّا بَعْدَ وَرُودِ الشَّرْعِ فَالْعِلْمُ بِأَنَّ فِيهِ) أَيْ : فِي الشَّرْعِ (أَحْكَامًا إِجْمَالِيَّةً عَلَى  
 سَبِيلِ الْيَقِينِ) لِأَنَّهُ بَعْدَ وَرُودِ الشَّرْعِ نَعْلَمُ إِنَّ لَنَا أَحْكَامًا فِي الْجَمْلَةِ ، فَانِّهَا الْعِلْمُ  
 الْاجْمَالِيُّ (يُثْبِطُنَا) أَيْ يَمْنَعُنَا (عَنِ الْحُكْمِ بِالْعَدْمِ) أَيْ : الْحُكْمُ بَعْدَ الْحَرْمَةِ (قُطْعًا  
 كَمَا لَا يَخْفَى) فَإِنَّهُ كَيْفَ نَتَمَكَّنُ أَنْ نَحْكُمَ بِالْبَرَائَةِ بِصُورَةِ قُطْعَيْهِ ، بَعْدَ أَنْ عَلَمْنَا بِوَرُودِ  
 أَحْكَامِ فِي الْجَمْلَةِ فِي الشَّرِيعَةِ ، بَعْضُهَا وَاجِبَاتٌ ، وَبَعْضُهَا مَحْرَمَاتٌ ، فَإِنَّ الْعِلْمَ  
 الْاجْمَالِيُّ يَنَافِي الْعِلْمَ التَّفَصِيلِيَّ ، فَهُلْ يَمْكُنُ أَنْ يَقُولَ: إِنَّا نَعْلَمُ إِجْمَالًا بِوَجْدِ حَرَامٍ ،  
 وَنَقُولُ: نَعْلَمُ عَلَمًا قُطْعَيْهُ بَعْدَ وَجْدِ الْحَرَامِ ، وَهُلْ هَذَا إِلَّا تَنَاقُضُ؟ .

(سَلَّمْنَا ذَلِكَ) الْعِلْمُ الْقُطْعَيُّ بَعْدَ الْحُكْمِ وَلَوْ بَعْدَ الشَّرْعِ (ولَكُنْ لَانْسِلْمُ حَصْولُ  
 الْقُطْعَ بَعْدَ وَرُودِ مُثْلِ الْخَبْرِ الْوَاحِدِ الصَّحِيحِ عَلَى خَلَافَهُ) فَإِنَّا نَقْطَعُ بَعْدَ الْحَرْمَةِ قَبْلَ  
 الشَّرْعِ ، وَنَقْطَعُ بَعْدَ الْحَرْمَةِ بَعْدَ الشَّرْعِ ، لَكِنْ هَلْ نَقْطَعُ بَعْدَ الْحَرْمَةِ بَعْدَ وَرُودِ الْخَبْرِ  
 الصَّحِيحِ عَلَى الْحَرْمَةِ؟ .

هَذَا كَلْهُ إِنْ أَرَادَ الْمُسْتَدِلُّ الْقُطْعَ بِالْبَرَائَةِ (وَإِنْ أَرَادَ الْحُكْمَ الظَّنِّيَّ) بِالْبَرَائَةِ (سَوَاءَ  
 كَانَ بِسَبِبِ كُونِهِ بِذَاتِهِ مُفِيدًا لِلْظَّنِّ) أَيْ : حُكْمُ الْعُقْلِ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ مِنْ دُونِ بَيَانِ قَبِيحِ  
 (أَوْ مِنْ جَهَةِ إِسْتَصْحَابِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ) فَإِنَّهُ فِي السَّابِقِ لَمْ يَكُنْ حَرَامًا ، فَنَسْتَصْحَبَ

للشيرازي ..... العلم الإجمالي يرفع البرائة ..... ج ٤

فهو أيضاً ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والأخبار التي لم يثبت حجيتها بالخصوص، مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع، ثم بعد ورود الخبر الصحيح، إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه» انتهى كلامه، رفع مقامه.

---

ذلك إلى الحال، وذلك يوجب الظن بعدم الحكم بالحرمة، أي: بمقتضى البرائة ( فهو أيضاً ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والأخبار) لأن حكم العقل الظني هو كظاهر الكتاب والسنة، الدال على عدم المؤاخذة بدون البيان.

ومن المعلوم: أن ظاهر الكتاب والسنة، لا يوجبان قطعاً، بل إنما يوجبان الظن (التي لم يثبت حجيتها بالخصوص) «التي» صفة لـ«ظاهر الكتاب والأخبار». وإنما ذكر إنه لم يثبت حجيتها بالخصوص بناءً على مذهبـه «قدس سره» من كون حجية الظواهر بالنسبة إلى المشافهين من باب الظن الخاص، أمـا بالنسبة إلى المعدومين في وقت الخطاب فهو من باب الظن المطلق - كما سبق الإمامـ إلى ذلك.

(مع أنه) أي : الحالة السابقة (ممنوع بعد ورود الشرع) لأن الشارع قطع الحالة السابقة، فكيف تُستصحب تلك الحالة؟.

(ثم) إن المنع يكون بصورة أشدـ (بعد ورود الخبر الصحيح) بالحرمة (إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه) <sup>١</sup> أي: من الظن الاستصحابي، فإذا كان هناك إستصحاب علىـ العـدـ، وخبرـ صـحـيـعـ عـلـىـ الـحـرـمـةـ، قـدـمـ الـخـبـرـ الصـحـيـعـ عـلـىـ الـاستـصـحـابـ، لأنـ الـظـنـ الـحاـصـلـ مـنـ الـخـبـرـ الصـحـيـعـ، أـقـوىـ مـنـ الـظـنـ الـحاـصـلـ مـنـ الـاستـصـحـابـ.

وقولـهـ : «ثمـ» هو عـبـارـةـ عـنـ تـسـلـيمـ ماـذـكـرـهـ سـابـقـاـ، يعنيـ: حتىـ لوـ فـرـضـ إـنـهـ يـسـتـصـحـبـ بـعـدـ وـرـودـ الشـرـعـ، لـكـنـ لـاـ يـسـتـصـحـبـ إـذـاـ حـصـلـ خـبـرـ وـاحـدـ صـحـيـعـ (إـنـتـهـيـ كـلـامـهـ رـفـعـ مـقـامـهـ).

---

وفيه: إن حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي، لا إختصاص له بحال دون حال.

فلا وجه لتخسيصه بما قبل ورود الشرع، ولم يقع فيه خلاف بين العقلاء، وإنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات والأخبار التي ذكروها.

هذا (وفيه) إن ماذكره: من الترديد بين كون حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان، قطعي أو ظني غير تمام، وذلك (إن حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان، حكم قطعي لا إختصاص له بحال دون حال) سواء كان في حال الشرع، أو في حال عدم الشرع، فإن العقلاء متتفقون بما حكم به عقلهم: من إنّه لا يمكن للحكيم أن يعاقب الإنسان من دون أن يسبق البيان.

وعليه: فلا وجه لتخسيصه بما قبل ورود الشرع) كما ذكره المحقق القمي.

كما (ولم يقع فيه) أي: في قبح المؤاخذة من دون البيان (خلاف بين العقلاء) إطلاقاً، فإنهم جميعاً متتفقون على القبح المذكور.

(وإنما ذهب من ذهب بوجوب الاحتياط) بعد ورود الشرع (لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط، من الآيات والأخبار التي ذكروها) مثل قوله تعالى: «**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**» <sup>١</sup> حيث دل على إن اللازم العلم بالجواز، فإذا لم يعلم بالجواز وإحتمل الوجوب أو الحرمة وجب عليه الاحتياط.

وقوله: «**أَخْوَكَ دِينُكَ فَإِحْتَاطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ**» <sup>٢</sup> إلى غير ذلك مما يذكرونـه في باب الاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة.

فالآيات والأخبار التي ذكروها في باب الاحتياط بيان، فلا يكون هناك قبح العقاب بلا بيان.

أمّا ماذكره المحقق القمي: من إن الخبر الصحيح يقوم في قبال البرائة

وأما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعي على اعتباره كان داخلاً في البيان، ولا كلام في عدم جريان البراءة معه، وإن فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم العقلي.

والحاصل : أنه لاريب لأحد، فضلاً عن أنه لخلاف، في أنه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام أو الخاص، فالأصل البراءة .  
وحيثـــ فاللازم إقامة الدليل على كون الظنـــ المقابل بياناً.

---

والاستصحاب، فيه ما ذكره المصنف بقوله: (واما الخبر الصحيح، فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعي على اعتباره) مما يسمى بالعلمي حينئذ، فإنه (كان داخلاً في البيان، ولا كلام في عدم جريان البراءة معه) لأن البراءة إنما تكون جارية إذا لم يكن بيان، والمفروض: إن الخبر الصحيح الذي قام الدليل القطعي على اعتباره بيان.  
(وإلا) أي : وان لم يكن دليل على حجية الخبر الصحيح (فوجوده كعدمه) لأن الخبر الصحيح لا حجية فيه لذاته، وإنما حجيته مستندة إلى دليل قطعي، فالخبر الصحيح (غير مؤثر في الحكم العقلي) وإنما الحكم العقلي جاري مطلقاً، إلا إذا كان بيان، والبيان هو الخبر الصحيح المستند إلى دليل قطعي على اعتباره.

والحاصل : أنه لاريب لأحد، فضلاً عن أنه لخلاف في أنه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام) كقوله : «إحتحط لدينك» ، فإنه دليل عام شامل لكل مكان يشتبه فيه الحكم (أو) لا بالدليل (الخاص) كما إذا قال: الشيء الفلاني حرام، بأن قام عليه خبر صحيح مقطوع الاعتبار (فالأصل البراءة) عن ذلك الحكم المشكوك فيه.

(وحينئذ) أي : حين لم يكن هناك دليل عام أو خاص على الحرمة (فاللازم إقامة الدليل) منكم أيها المحقق القمي (على كون الظنـــ المقابل) لأصالة البراءة (بياناً) والحال إنه ليس لكم دليل على أن الظنـــ المقابل لأصالة البراءة بيان، وعليه: فاللازم العمل بأصل البراءة.

وممّا ذكرنا ظهر صحة دعوى الاجماع على أصل البراءة في المقام، لأنّه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظنّ المقابل صدق قطعاً عدم البيان، فتجري البراءة. وظهر فساد دفع أصل البراءة بأنّ المستند فيها إنّ كان هو الاجماع فهو مفقود في محل البحث، وإنّ كان هو العقل فموردّه صورة عدم الدليل ولا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر.

وهذا الكلام، خصوصاً الفقرة الأخيرة منه، مما يُضحك الشكلي، فإنّ عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل

(وممّا ذكرنا): من انه لاريب لأحد فضلاً عن انه لا خلاف (ظهر: صحة دعوى الاجماع على أصل البراءة في المقام) لعدم البيان، وإذا لم يكن بيان فالعقل قاطع بأنه يتحقق العقاب (لأنّه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظنّ المقابل) لأصل البراءة (صدق قطعاً عدم البيان). وإذا تحقق الموضوع وهو: عدم البيان (فتجري البراءة) لأنّه كلما تحقق الموضوع تتحقق الحكم.

(و) بهذا (ظهر فساد دفع أصل البراءة: بأنّ المستند فيها) أي: في البراءة (إنّ كان هو الاجماع، فهو مفقود في محل البحث) لكنّك قد عرفت: وجود الاجماع القطعي على البراءة في محل البحث.

(وإنّ كان هو العقل، فموردّه صورة عدم الدليل) أي: عدم البيان (ولانسلم عدم الدليل مع وجود الخبر) الصحيح، لأنّه كما عرفت: الخبر الصحيح إنّ كان مستنداً إلى دليل قطعي فهو بيان، وإنّ لم يكن مستنداً إلى دليل قطعي فهو ليس بيان.

(وهذا الكلام) من المحقق القمي الذي تقدم نقله والإيراد عليه (خصوصاً الفقرة الأخيرة منه) وهي قوله: ثم بعد ورود الخبر الصحيح.. الخ (مما يُضحك الشكلي) لأنّ هذه الفقرة الأخيرة دالة على إننا نحتاج في قبال قُبُح العقاب إلى ثبوت كون الخبر دليلاً، وهو كلام غير تام.

(فإنّ عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي في تتحقق مصداق القطع بعدم الدليل

الذي هو مجرى البراءة.

وإعلم : إنَّ الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم إستلزمها العمل بالظن لجواز الرجوع إلى البراءة، وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة وأجابا عنه بما تقدَّم مع رده، من أنَّ أصلَة البراءة لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، إلا إنَّ أولَ من شَيَّدَ الاعتراض به وحرَرَه، لا من باب الظن، هو المحقق المدقق جمال الدين «قدس سره» في حاشيته، حيث قال:

«يرد على الدليل

---

الذى هو مجرى البراءة) لأنَّ عدم البيان يتحقق بأمررين: ثبوت كون الخبر ليس بدليل، وعدم ثبوت كون الخبر دليلاً، ومن باب اللطيفة إنَّ الثكلى إنما تضحك من هذا الكلام إذا كانت عالمة فاضلة تفهم هذا الكلام من القوانين والرسائل فيماً جيداً.

(وإعلم : إنَّ الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد : بعدم) تماميتها حتى تنتج حَجَّيَةُ الظَّنِّ المطلَقُ لعدم (إستلزمها) أي: هذه المقدمات (العمل بالظن، لجواز الرجوع إلى البراءة) أو أصل العدم فائه (وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة وأجاب عنه بما تقدَّم) من قولنا: ثم إنَّه قد يُردُّ الرجوع إلى أصلَة البراءة تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة إلى آخره، وذكرنا رده، حيث قلنا: وفيه منع كون البراءة من باب الظن الخ، (مع رده) أي: ردُّ هذا الرد، (من أنَّ أصلَة البراءة لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد) لما تقدَّم من أنَّ خبر الواحد مقدم على أصلَة البراءة، لأنَّ أصلَة البراءة مستند إلى قبح العقاب بلا بيان ونحوه، وخبر الواحد بيان.

إلا إنَّ أولَ من شَيَّدَ الاعتراض به) أي : بالرجوع إلى أصلَة البراءة، (وحرَرَه) أي: حرَرَ وجه عدم الرجوع إلى أصلَة البراءة (لامن باب الظن)، أي: لا إنَّ البراءة تفید الظن فيزول مع الخبر، بل قال: بأنَّ البراءة لا تفید الظن (هو المحقق المدقق جمال الدين «قدس سره» في حاشيته) على شرح المختصر (حيث قال: يرد على الدليل

المذكور أنَّ إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالباً لا يُوجب جواز العمل بالظنَّ حتى يتوجه ما ذكروه، لجواز أن لا يجوز العمل بالظنَّ.

فكلَّ حكم حصل العلم به من ضرورة أو اجماع نحْكُم به، وما لم يحصل العلم به نحْكُم فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظنَّ، ولا للاجماع على وجوب التمسك بها، بل لأنَّ العقل يحْكُم بأنَّه لا يثبت تكليف علينا إلَّا بالعلم به، أو بظنَّ يقوم على اعتباره دليلاً يفيد العلم.

ففيما إنتفى الأمْران فيه يحْكُم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه،

المذكور: أنَّ إنسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالباً لا يُوجب جواز العمل بالظنَّ حتى يتوجه ما ذكروه) من حجَّية الظنَّ بعد إنسداد باب العلم (لجواز أن لا يجوز العمل بالظنَّ) حتى بعد الانسداد، وذلك للرجوع إلى البراءة كما سيأتي بيان المحقق المذكور له.

قال : (فكلَّ حكم حصل العلم به) أي: بذلك الحكم حسولاً (من ضرورة، أو إجماع، نحْكُم به) أي: بذلك الحكم (وما لم يحصل العلم به، نحْكُم فيه بأصالة البراءة) وإنما نحْكُم بأصالة البراءة (لا لكونها مفيدة للظنَّ) فإنَّ حجيَّتها ليست من باب

الظنَّ (ولا للاجماع على وجوب التمسك بها) أي: بالبراءة حتى يقال: إنَّ الظنَّ ليس بحجَّة، والاجماع غير ثابت (بل لأنَّ العقل يحْكُم بأنَّه لا يثبت تكليف علينا إلَّا بالعلم به، أو بظنَّ يقوم على اعتباره دليلاً يفيد) ذلك الدليل (العلم) أي: يكون علمياً.

والحاصل: إنَّه لا يثبت التكليف علينا إلَّا بالعلم أو بالعلمي (ففيما إنتفى الأمْران لا علم ولا علمي (فيه) أي: في ذلك الحكم ، والضمير عائد إلى «ما» في قوله «ففيما» يحْكُم العقل ببراءة الذمة عنه) أي: عن ذلك الحكم (وعدم جواز العقاب على تركه).

يعني: إنَّ الحكم إنْ كان واقعياً ولم يصل إلينا بعلم أو علمي، فالعقل يحْكُم بـ

لأنّ الأصل المذكور يفيد ظنّاً بمقتضاه حتى يعارض بالظنّ الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها، بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا مالم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظنّ به.

ويؤكّده ما ورد من النهي عن إتباع الظنّ.

وعلى هذا ففي مالم يحصل العلم به على أحد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كفُسْل الجمعة فالخطب سهل، إذ حكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور.

المولى، لا يمكن أن يعاقب على ذلك الحكم المجهول عندنا (لأنّ الأصل المذكور يفيد ظنّاً بمقتضاه) أي: بمقتضى البراءة، وذلك لأنّا لانعمل بالبراءة فيما فقد فيه العلم والعلمي من باب أنّ البراءة توجب الظن (حتى يعارض بالظنّ الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها) أي: بخلاف البراءة بأن يقال: الظن بالبراءة، يعارضه ظنّ حاصل من أخبار الآحاد، والظنّ الحاصل من أخبار الآحاد مقدم على البراءة.

(بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا مالم يحصل العلم لنا) سواء كان عملاً بالحكم، أو عملاً بالخبر الذي أثبت الحكم مما يصطلاح عليه بالعلمي ولا يكفي الظنّ به) أي: بالتكليف.

(ويؤكّده) أي : يؤكد ما ذكرنا : من أنّ البراءة ليست حجيّتها من باب الظن (ما ورد من النهي عن إتباع الظنّ) فإنه شامل للظنّ الحاصل بالحكم، أو الظنّ الحاصل بالبراءة، كما إنه شامل للظنّ في وقت الافتتاح، والظنّ في وقت الانسداد.

(وعلى هذا) الذي ذكرنا: من إنّه لانعتمد على الظنّ في البراءة (ففي مالم يحصل العلم به) أي: بالحكم بأن لم نعلم بالحكم ولم يقم عليه دليل علمي (على أحد الوجهين). المذكورين سابقاً حيث قال: لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به، أو بظنّ يقوم على اعتباره دليلاً يفيد العلم (وكان لنا مندوحة عنه)، لأن أمره ليس دائرياً بين الواجب والحرام (كفُسْل الجمعة فالخطب) أي: الأمر (سهل إذ حكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور) وهو أصل البراءة.

وأما فيما لم يكن مندوحة عنه، كالجهر بالبسملة والآخفات بها في الصلاة الإلخفائية التي قال بوجوب كلّ منها قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية، فلا محيسن لنا عن الاتيان بأحددهما، فنحكم بالتخيير فيها، ثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والآخفات، فلا حرج لنا في شيء منها، وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور، لأننا لا نعمل بالظن أصلاً. انتهى كلامه، رفع مقامه.

وقد عرفت أنَّ المحقق القمي «قدس سره» أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد،

(وأما فيما لم يكن مندوحة عنه) لدورانه بين المحذورين (كالجهر بالبسملة والآخفات بها في الصلاة الإلخفائية، التي قال بوجوب كلّ منها قوم)، حيث أنَّ بعض الفقهاء قال بوجوب الجهر بالبسملة، وبعض الفقهاء قال بوجوب الآخفات بها (ولا يمكن لنا ترك التسمية) لوجوب البسملة بالإجماع (فلا محيسن لنا عن الاتيان بأحددهما) أي: نأتي بالبسملة إما جهراً وإما إخفافاً.

وعليه (فنحكم بالتخيير فيها) أي: في البسملة (الثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والآخفات) معيناً، لأنَّه لا يعلم هل التكليف: الجهر أو التكليف: الآخفات، ويتحمل إحتمالاً أن يكون الإنسان مخيراً بينهما أيضاً، حالها حال الصلوات المندوبيات (فلا حرج لنا في شيء منها) بأن يصلّي جهراً، أو أن يصلّي إخفافاً، أو أن يصلّي تارة جهراً وأخرى إخفافاً.

(وعلى هذا: فلا يتم الدليل المذكور) أي: دليل الانسداد (لأننا لا نعمل بالظن أصلاً)! بل كلما علمنا بالحكم عملنا به، وإذا لم نعلم بالحكم أجرينا أصالة البرائة (إنتهى كلامه رفع مقامه).

(وقد عرفت: أنَّ المحقق القمي «قدس سره» أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد وهو ما تقدم من نقل المصنف عنه بقوله: وذكر المحقق القمي.

للشيرازي ..... العلم الإجمالي يرفع البراءة ..... ج٤

### فالحقُّ رَدُّه بالوجوه الثلاثة المتقدمة.

ثم إنَّ ما ذكره من التخلص عن العمل بالظنِّ بالرجوع إلى البراءة لا يجري في جميع الفقه، إذ قد يتَرَدَّد الأمرُ بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شكَّ في صحة بيع المعاطاة فتَبَايع بها إثنان، فإنه لامْجُرِيٍّ هنا للبراءة، لحرمة تصرفٍ كُلِّ منها على تقدير كون المبيع ملك صاحبه، وكذا في الثمن، ولا معنى للتخيير أيضًا، لأنَّ كلاًّ منهما يختار مصلحته،

---

(فالحقُّ رَدُّه بالوجوه الثلاثة المتقدمة) أيٌّ : ردٌّ ما يستدلُّ به لبطلان المقدمة الثانية من مقدمات الانسداد، والمقدمة هي: عدم جواز إهمال الواقع الكثيرة المشتبه، فإنَّ المصنفٌ إرتضى هذه المقدمة، وردٌّ من قال بأنَّ هذه المقدمة باطلة، والوجوه الثلاثة التي ذكرها المصنف هي كالتالي :

الأول : الاجماع القطعي ... الخ.

الثاني : إنَّ الرجوع في جميع تلك الواقع ... الخ.

الثالث : إنه لو سلمنا إنَّ الرجوع ... الخ.

وبهذه الأوجهة تبيَّن صحة المقدمة الثانية.

(ثم إنَّ ما ذكره) المحقق جمال الدين. (من التخلص عن العمل بالظنِّ) تخلصاً (بالرجوع إلى البراءة، لا يجري في جميع الفقه، إذ قد يتَرَدَّد الأمرُ في مسألة فرعية (بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شكَّ في صحة بيع المعاطاة) وهل إتها صحيحة أو لا؟ (فتَبَايع بها) أي بالمعاطاة (إثنان فإنه لامْجُرِيٍّ هنا للبراءة) لأنَّه لامعنى لها (لحرمة تصرفٍ كُلِّ منها على تقدير كون المبيع ملك صاحبه) فلا يعلم هل إنَّ المبيع للبائع أو المشتري؟ (وكذا في الثمن) لأنَّه لا يعلم هل الثمن إنْتقل إلى البائع أو لم ينتقل إليه؟.

(ولا معنى للتخيير أيضًا، لأنَّ كلاًّ منهما يختار مصلحته) فلا مكان للبراءة ولا مكان

للتخيير.

وتخير الحاكم هنا لا دليل عليه، مع أنَّ الكلام في حكم الواقع، لا في علاج الخصومة، اللهم إلا أن يتمسَّك في أمثاله بأصالة عدم ترتُّب الأثر، بناءً على أنَّ أصالة العدُم من الأدلة الشرعية.  
فلو أُبدِل في الإيَّارِاد أصالة البراءة بأصالة العدُم كان أشمل.

(و) إن قلت : إنَّ الحاكم يتخير بين أنَّ يعطي المثمن لهذا أو لذاك، فإذا أعطى المثمن لهذا أعطى الثمن لغيره.

قلت : (تخير الحاكم هنا لا دليل عليه) إذ لا ربط للحاكم بملك هذا أو ملك ذاك (مع أنَّ الكلام في حكم الواقع لا في علاج الخصومة) فهنا أمران :

الأمر الأول : إنْ أَيَّاً من المثمن أو الثمن يكون لأَيِّ من البائع والمشتري؟.

الأمر الثاني : إِنَّه إذا وقعت خصومة بين هذين الاثنين، كيف تحلُّ الخصومة بينهما؟ والكلام في الأمر الأول لا في الأمر الثاني.

ومثله ما لو إدعى إثنان زوجية إِمْرَأَةَ خاصة، فهنا كلامان :

الأول : إنَّ الشَّارِعَ يجعل الزوجة لأَيْهُما؟ هل لَمَنْ توافقه الزوجة، أو مَنْ تخالفه الزوجة، فيما لو فُرِضَ إنَّ الزوجة قالت : إِنِّي زوجة زيد لا عمر ومثلاً؟.

الثاني : أنه لو لم يعلم الحكم الشرعي في المسألة، فالعلاج لدفع الخصومة يكون بماذا؟ هل بالقرعة، أو إجبار الحاكم لهما بالطلاق، أو طلاق الحاكم لها، أو إبطال الحاكم للنكاح، إلى غير ذلك من المحتملات؟.

(اللهُم إِلَّا) أن يقال : بجريان البرائة فيما ذكر أيضاً من مسألة الاختلاف في المعاطاة وذلك بـ(أن يتمسَّك في أمثاله بأصالة عدم ترتُّب الأثر) فلا أثر بالنسبة إلى هذه المعاملة، وبذلك يرجع كل شيء إلى صاحبه الأصلي (بناءً على أنَّ أصالة العدُم من الأدلة الشرعية) لكن المحقق جمال الدين سماه بالبرائة.

وعليه : (لو أُبدِل) جمال الدين (في الإيَّارِاد، أصالة البراءة بأصالة العدُم، كان أشمل) لأنَّه يشمل البراءة وأصل العدُم كليهما.

ويمكن أن يكون هذا الأصل - يعني أصل الفساد وعدم التملك وأمثاله - داخلاً في المستثنى، في قوله: «لَا يثبت تكليف علينا إلّا بالعلم أو بالظنّ يقوم على إعتبراه دليل يفيد العلم»، بناءً على أنّ أصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على إعتبرها الأجماع والسيرة، إلّا أن يمنع قيامهما على إعتبراه عند إشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظنّ على خلافه.

وإعتبراه من باب الاستصحاب مع إبتنائه على حجية الاستصحاب في الحكم

### الشرعى

هذا (ويمكن أن يكون هذا الأصل يعني : أصل الفساد وعدم التملك) في مورد الاختلاف في المعاطة (أمثاله) كما إذا اختلف في الرهن، أو الاجارة، أو المزارعة، أو المسافة، أو المضاربة، أو ما أشبه بأنّ أجريت هذه المعاملات بالمعاطة، فاختلفوا في أنها هل إنعقدت أم لا؟ (داخلاً في المستثنى في قوله: لَا يثبت تكليف علينا إلّا بالعلم، أو بالظنّ يقوم على إعتبراه دليل يفيد العلم).

وإنما كان داخلاً في المستثنى (بناءً على أنّ أصل العدم، من الظنون الخاصة التي قام على إعتبرها الأجماع والسيرة) فالمحقق الخونساري يقول: لَا يثبت علينا تكليف إلّا بالعلم أو بالظنّ، وأصل العدم من الظنون، فهو يثبت التكليف.

(إلّا أن يمنع قيامهما) أي : قيام الأجماع والسيرة (على إعتبراه) أي: إعتبر أصل العدم (عند إشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظنّ على خلافه) فلا إجماع ولا سيرة على إعتبر أصل العدم، فيما إذا كان هناك ظنّ على خلاف هذا الأصل العددي، وإنما الأجماع والسيرة فيما إذا لم يكن ظنّ.

(و) إن قلت : (إعتبراه) أي: إعتبر أصل العدم (من باب الاستصحاب) لامن بباب الأجماع أو السيرة.

قلت أولاً : (مع إبتنائه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي) وقد أشكلنا نحن في باب الاستصحاب على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي، وإنما

رجوع إلى الظن العقلي أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الدالة على الاستصحاب.

اللهم إلا أن يدعى تواترها ولو إجمالاً، بمعنى حصول العلم بتصدور بعضها إجمالاً، فيخرج عن خبر الآحاد، ولا يخلو عن تأمل.

نقول: بحجية الاستصحاب في الموضوعات فقط.

ثانياً: إنّه (رجوع إلى الظن العقلي، أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الدالة على الاستصحاب) ولم يثبت اعتبار أيّ الظنين: لا الظن العقلي ولا الظن المستند إلى الأخبار، لأنّ الكلام الآن في مقدمات دليل الانسداد، فلا يمكن أن يبني شيء على دليل الانسداد، والحال أنّ مقدماته لم تتم بعد.

(اللهم إلا أن) يقال: بأنه لا يأس بإجراء إستصحاب عدم، والاستصحاب ليس مبنياً على الظن العقلي أو الظن الحاصل من الأخبار لأنّه (يدعى تواترها) أي: تواتر الأخبار الدالة على الاستصحاب (ولو) تواتراً (إجمالاً) بمعنى: حصول العلم بتصدور بعضها إجمالاً، فيخرج (مادل على إستصحاب عدم (عن خبر الآحاد) ويكون من المقطوعات).

إذن: فتمسكنا بأصل عدم لأنّه ظني، بل لأنّه علم من جهة تواتر الأخبار ولو تواتراً إجمالياً: وقد أشرنا إلى معنى التواتر الإجمالي: بأنه عبارة عن وجود جملة من الأخبار نعلم أنّ بعضها صادر قطعاً، وحيينذا يكون أخص كل تلك الأخبار مقطوع الصدور.

هذا (و) لكن (لا يخلو) تواتر أخبار الاستصحاب (عن تأمل).  
والحاصل: أنّ في موارد المشكوكات لانتمكن من إجراء أصالة عدم من باب الاستصحاب، إذ الدليل على الاستصحاب إما الاجماع، أو العقل، أو الأخبار.

والأول: مفقود لوجود الخلاف في الاستصحاب في الأحكام.

والثاني: مبني على اعتبار مطلق الظن، وهو غير ثابت بعد.

للشيرازي ..... المقدمة الثالثة للإنسداد ..... ج ٤

وكيف كان ففي الأجوبة المتقدمة ولا أقل من الوجه الأخير غنى وكفاية إن شاء الله تعالى.

### المقدمة الثالثة

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

---

والثالث : مبني على اعتبارها، لكون أخبار الاستصحاب من الآحاد، ودعوى تواترها - ولو إجمالاً - لا يخلو عن تأمل.

وعليه : فاستصحاب العدم لا يمكن أن يكون مستندأ في موارد الشك في الوجوب أو في الحرمة.

(وكيف كان : ففي الأجوبة المتقدمة) التي ذكرناها : من أنه لا رجوع إلى البرائة فيما ظن بخلاف البرائة، بل (ولا أقل من الوجه الأخير) وهو: ما ذكره المصنف بقوله: الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البرائة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي وهو: الخروج عن الدين، فإنه لا دليل على الرجوع إلى البرائة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، ففي تلك الأجوبة (غنى وكفاية إن شاء الله تعالى).

وعليه : فالمقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد تامة.

(المقدمة الثالثة) من مقدمات الانسداد : (في بيان بطلان وجوب تحصيل الامثال بالطرق المقررة للجاهل) وتلك الطرق بينها المصنف بقوله: (من الاحتياط) في جميع أطراف الاحتمال.

(أو الرجوع في كل مسألة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة) من الاستصحاب، أو البرائة، أو التخيير، أو الاحتياط.

(أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة وتقليله فيها) وذلك بأن يقلد المجتهد

فنقول: إن كلاً من هذه الأمور الثلاثة وإن كان طریقاً شرعاً في الجملة لامثال الحكم المجهول، إلا أن منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري. أمّا الاحتیاط، فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، إلا أنه في المقام - أعني إنسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية - غير واجب الاشتغال

الانسادي المجتهد الانفتاحي.

(فنقول: إن كلاً من هذه الأمور الثلاثة: وإن كان طریقاً شرعاً - في الجملة - لامثال الحكم المجهول) لأن بعض المسائل يحتاط فيها، وبعض المسائل يرجع فيها إلى ما يقتضيه الأصل، وبعض المسائل يرجع فيها إلى فتوى العالم فيما إذا كان السائل جاهلاً.

(إلا أن منها) أي : من هذه الطرق الثلاثة (ما لا يجب في المقام) كالاحتیاط - على ما يأتي - (ومنها ما لا يجري) في كل مسألة مسألة كالرجوع إلى ما يقتضيه الأصل، والرجوع إلى فتوى العالم.

ثم بين تفصيل ذلك بقوله : (أمّا الاحتیاط) بأن يحتاط المجتهد بإثبات جميع محتملات المسألة من أول الفقه إلى آخر الفقه ( فهو وإن كان مقتضى الأصل) أي : أصل الاشتغال (و) مقتضى (القاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات) فإن العقل والنقل متّفقان على لزوم اطاعة المولى. فإذا علم العبد الحكم بعينه أتى به وإن تردد الحكم بين متعدد أتى بكل ذلك في الواجب، وترك كل ذلك في المحرم، وأتى بالواجب وترك المحرم فيما إذا دار الأمر بين حكم وجيبي وحكم تحريمي، كما إذا علم بأن المولى قال شيئاً، لكنه لم يعلم هل أتى قال بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو قال بحرمة شرب التن؟.

(إلا أنه) أي : الاحتیاط (في المقام أعني : إنسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية غير واجب الاشتغال) فإنه لا يجب الاحتیاط في المسائل إذا كان الانسداد

لوجهين:

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

وحاصله: دعوى الاجماع القطعي على أن المرجع في الشريعة - على تقدير إنسداد باب العلم في معظم الأحكام وعدم ثبوت حجية

---

محقاً وإنما قلنا: أنه غير واجب (لوجهين): على النحو التالي:

(أحدهما: الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام) فلا يجب الإحتياط في كافة الفقه بالنسبة إلى المسائل غير الضرورية والبدئية والمجمع عليها.

وأما الإجماع هذا فهو (لابمعنى): أن أحداً من العلماء لم يلتزم بالإحتياط في كل الفقه، أو جلها: أنه لم يحتضن في كل الفقه، ولا في أكثر مسائل الفقه (حتى يرد عليه: أن عدم التزامهم به) أي: بالإحتياط (إنما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للأحكام) فيكون العدم من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

اذن (فلا يقاس عليهم) أي: على أولئك الفقهاء (من لا يجد مدركاً في المسألة) أي: انهم لم يحاطوا لأنـه كانت الأحكام لديهم واضحة، أما من لم تكن الأحكام عنده واضحة، فلا إجماع على عدم وجوب الإحتياط عليه.

(بل) الاجماع (بالمعنى الذي تقدم نظيره في الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءة) فإن العلماء لا يرجعون إلى البراءة في كل الأحكام، أو جلها، اذا لم تكن واضحة عندهم، لأنـه يستلزم الخروج عن الدين.

(وحاصله): أي: حاصل هذا المعنى: (دعوى الإجماع القطعي على أن المرجع في الشريعة على تقدير إنسداد باب العلم في معظم الأحكام، وعدم ثبوت حجية

أخبار الأحاداد رأساً أو باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم. - ليس هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك كلّ ما يحتمل الحرمة كذلك.

وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات، مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدمة في بطلان الرجوع إلى البراءة وعدم التكليف

أخبار الأحاداد رأساً) بأن لا يكون خبر الواحد حجة أصلاً (أو باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم) أي: أن بعض الأخبار حجة، لكن هذا البعض ليس بقدر يعتد به.

فالمرجع حينئذ (ليس هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً) هذا في الوجوب (و) لا (ترك كلّ ما يحتمل الحرمة كذلك) أي: ولو موهوماً، وهذا في التحرير.

والحاصل: أن الإجماع في المقام تقديري وليس بإجماع تحقيفي، والإجماع التقديري حجة كالإجماع التحقيفي، لأنّه اذا فرض تحقق موضوعه يكون الإجماع عليه.

(وصدق في هذه الدعوى) أي: الإجماع القطعي التقديري (مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات) في قبال كثرة المشكوكات من أول الفقه إلى آخر الفقه.

وبذلك ظهر: أنه لا مجال للاشكال على هذا الإجماع: بعد وجود عنوان لهذه المسألة في كتب القدماء، ولا اعتداد بدعوى الإجماع في المسائل المستحدثة، فإن قول المعمصون «عليه الصلاة والسلام» يستكشف من هذا الإجماع الحدسي، كما يستكشف من الإجماع الحسني، وهذا الإجماع الحدسي التقديري (مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدمة في بطلان الرجوع إلى البراءة وعدم التكليف

للسيرازي ..... لزوم العُسر والخرج في التزام الاحتياط ..... ج ٤  
في المجهولات، فإنها واضحة الدلالة في أن بطلان الإحتياط كالبراءة مفروغٌ عنها،  
فراجع.

الثاني: لزوم العُسر الشديد والخرج الأكيد في التزامه، لكثره ما يحتمل  
موهوماً وجوية، خصوصاً في أبواب الطهارة والصلوة، فمراعاته مما يوجب  
الخرج، والمثال لا يحتاج إليه، فلو بنى العالمُ الخبرُ بموارد الاحتياط - فيما  
لم ينعقد عليه إجماع قطعي أو خبر متواتر - على الالتزام بالاحتياط في جميع  
أموره

---

في المجهولات ) و « عدم التكليف » عطف على « البراءة ».  
(فإنها) أي: كلمات العلماء(واضحة الدلالة في أن بطلان الإحتياط كالبراءة مفروغٌ  
عنه، فراجع) كلاماتهم، فإنه لو لم يكن وجوب الإحتياط أمراً مفروغاً عن بطلانه  
عندهم، لم ينحصر المناط بعد طرح أخبار الآحاد في الرجوع إلى البراءة حتى يلزم  
منه الرجوع من الدين، بل كان بالإمكان أن يقال بالإحتياط، كما ويستفاد من عدم  
تعرضهم لوجوب الإحتياط بعد طرح الأخبار - وتعرضهم لذكر أن الرجوع إلى البراءة  
مستلزم للمحذور - أن وجوبه كان أمراً مفروغاً عن بطلانه والاعتراضوا له، ولم يلزم  
محذور الرجوع إلى البراءة.

(الثاني: لزوم العُسر الشديد والخرج الأكيد) وقد تقدم الفرق بين العُسر والخرج  
إذا اجتمعاماً ، بخلاف ما إذا ذكر أحدهما فإنه يشمل الآخر (في التزامه) أي: في التزام  
الاحتياط (لكثره ما يحتمل موهوماً وجوبه ، خصوصاً في أبواب الطهارة والصلوة) بل  
وغيرهما أيضاً، كالحج ونحوه.

(مراعاته) أي: الإحتياط (مما يوجب الخرج، والمثال لا يحتاج إليه) أي: لا حاجة  
إلى ذكر مثال لبيان أن الاحتياط يوجب العُسر والخرج (فلو بنى العالمُ الخبرُ بموارد  
الإحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعي، أو خبر متواتر) أو ظنَّ معتبر (على  
الالتزام بالاحتياط في جميع أموره) «على» متعلق بقوله «بني العالمُ الخبرُ»، بأن

يوماً وليلة لوجَدَ صدقَ ما إِذْعِيناهُ. هذَا كُلُّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِ الْعَمَلِ بِالإِحْتِيَاطِ.  
وَأَمَّا تَعْلِيمُ الْمُجَتَهِدِ مَوَارِدَ الْإِحْتِيَاطِ لِمُقْلِدِهِ، وَتَعْلِيمُ الْمُقْلِدِ مَوَارِدَ الْإِحْتِيَاطِ  
الشَّخْصِيَّةِ وَعَلَاجِ تَعَارُضِ الْإِحْتِيَاطِاتِ وَتَرْجِيحِ الْإِحْتِيَاطِ النَّاشِيءِ عَنِ الْإِحْتِمَالِ  
القوَيِّ عَلَى الْإِحْتِيَاطِ النَّاشِيءِ عَنِ الْإِحْتِمَالِ الْبَعِيْفِ، فَهُوَ امْرٌ مُسْتَغْرِقٌ لِأَوْقَاتِ  
الْمُجَتَهِدِ وَالْمُقْلِدِ، فَيَقُولُ النَّاسُ مِنْ جَهَةِ تَعْلِيمِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ وَتَعْلِيمِهَا فِي حَرْجٍ يَخْلُلُ  
بِنَظَامِ مَعَاشِهِمْ وَمَعَادِهِمْ.

---

يَحْتَاطُ (يَوْمًا وليلةً)، لَوْجَدَ صدقَ ما إِذْعِيناهُ) مِنِ الْعُسْرِ وَالْحَرْجِ.  
(هَذَا كُلُّهُ) الَّذِي ذُكِرَنَاهُ: مِنِ الْعُسْرِ وَالْحَرْجِ إِنَّمَا هُوَ (بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِ الْعَمَلِ  
بِالإِحْتِيَاطِ) بِأَنَّ أَرَادَ الْمُكَلِّفُ أَنْ يَحْتَاطَ فِي أَمْوَالِهِ بِالإِتِّيَانِ بِالْمَشْكُوكَاتِ  
وَالْمَوْهُومَاتِ.

(وَأَمَّا تَعْلِيمُ الْمُجَتَهِدِ مَوَارِدَ الْإِحْتِيَاطِ لِمُقْلِدِهِ، وَتَعْلِيمُ الْمُقْلِدِ مَوَارِدَ الْإِحْتِيَاطِ  
الشَّخْصِيَّةِ)، وَلَوْ مِنَ الَّذِينَ يَعْرُفُونَ مَسَائِلَ الْمُجَتَهِدِينَ (وَعَلَاجِ تَعَارُضِ الْإِحْتِيَاطِاتِ،  
وَتَرْجِيحِ الْإِحْتِيَاطِ النَّاشِيءِ عَنِ الْإِحْتِمَالِ القوَيِّ، عَلَى الْإِحْتِيَاطِ النَّاشِيءِ عَنِ  
الْبَعِيْفِ) فَإِنَّ التَّرْجِيحِ قدْ يَكُونُ بِتَرْجِيحِ الْإِحْتِمَالِ القوَيِّ عَلَى الْإِحْتِمَالِ  
الْبَعِيْفِ، وَقدْ يَكُونُ بِأَهْمِيَّةِ الْمُحْتَمَلِ وَعَدْمِهِ، فَإِذَا قَامَتِ الشَّهَرَةُ عَلَى الْجَهْرِ بِالبَسْمَلَةِ  
فِي الصَّلَاةِ الْإِخْفَاتِيَّةِ -مَثَلًاً- كَانَ إِحْتِمَالُ الْجَهْرِ أَقْوَى مِنِ الْإِخْفَاتِ، وَإِذَا كَانَ الْإِحْتِيَاطُ  
مِنْ أَجْهَةِ أَهْمِيَّةِ الْمُحْتَمَلِ كَمَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ كُونِ هِنْدَ لِيْسَ زَوْجَةَ زِيدٍ، بَلْ خَلِيلَهِ،  
وَبَيْنَ كُونَهَا زَوْجَتَهُ، فَإِنْ كُونَهَا لِيْسَ زَوْجَتَهُ أَقْرَبُ إِلَى الْإِحْتِيَاطِ لِأَنَّهَا مَسْأَلَةُ فَرْجٍ.  
(فَهُوَ) خَبَرُ لِقَوْلِهِ «وَأَمَّا تَعْلِيمُ الْمُجَتَهِدِ» الْخُ (أَمْرٌ مُسْتَغْرِقٌ لِأَوْقَاتِ الْمُجَتَهِدِ  
وَالْمُقْلِدِ، فَيَقُولُ النَّاسُ مِنْ جَهَةِ تَعْلِيمِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ وَتَعْلِيمِهَا فِي حَرْجٍ يَخْلُلُ  
بِنَظَامِ مَعَاشِهِمْ وَمَعَادِهِمْ).

أَمَّا إِخْتَالِ الْمَعَاشِ: فَلَا يَنْهَا مِنْ أَمْرِ الْمَعَاشِ، لَا سَغْرَافَ وَقْتِهِمْ فِي التَّعْلِيمِ  
وَالْتَّعْلِيمِ.

للشيرازي ..... لزوم الغُسر والخرج في التزام الاحتياط ..... ج ٤

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

فإن الاحتياط في الأول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة أخرى، كما إذا كان قد أصابه ماء لم ينعقد الإجماع على طهارته؛

---

وأما إختلال المعاد، فلأنهم يستغلون بالتعلم عن إقامة الصلاة والحج، وعن سائر المستحبات كالزيارات والأدعية والصلوات المندوبة ونحوها.

(توضيح ذلك) بمثال: (أن الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر: ترك التطهير) لأن جماعة من الفقهاء قالوا: بأن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، كالجناة والحيض، وما أشبه، لا يصح التطهير به، وإن كان - لعدم وجود النجاسة على البدن - ظاهراً في نفسه.

(لكن قد يعارضه) أي: الاحتياط في الترك (في الموارد الشخصية إحتياطات أخرى، بعضها أقوى منه، وبعضها أضعف، وبعضها مساوٍ) فالأقسام ثلاثة.

(فإنه قد يوجد ماء آخر للطهارة) يتمكن الإنسان من التطهير بذلك الماء الآخر وترك الماء المستعمل.

(وقد لا يوجد معه الأَّتربَّ) بالنسبة إلى من يريد الغسل أو الوضوء.

(وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره) فلا ماء ولا ترب للأَّ هذا الماء المستعمل.

(فإن الاحتياط في الأول) وهو ما إذا وجد ماء آخر غير مستعمل (هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه) أي: لم يزاحم الاحتياط باستعمال الماء الآخر (الاحتياط من جهة أخرى) والجهة الأخرى قد مثلَّ له بقوله: (كما إذا كان قد أصابه ماء لم ينعقد الإجماع على طهارته) كعرق الجنب من الحرام، فإنه يلزم عليه أن يزيل عرق الجنب من الحرام بذلك الماء الطاهر الآخر، وهو مزاحم لل الاحتياط باستعمال هذا الماء غير

وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والتربوية إن لم يزاحمه ضيق الوقت؛ وفي الثالث الطهارة من ذلك المستعمل والصلة إن لم يزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب.

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

المستعمل، في غسله أو وضوئه.

(وفي الثاني): وهو صورة وجوب التراب مع هذا الماء المستعمل (هو الجمع بين الطهارة المائية والتربوية إن لم يزاحمه ضيق الوقت) وإن في دور الأمر بين إستعمال أحدهما، وبين إستعمال كليهما، فإذا إستعمل أحدهما أدرك الوقت، أما إذا إستعمل كليهما فاتته الوقت كلاً، أو بعض الوقت.

(وفي الثالث): وهو ما لا يوجد ماء آخر ولا تراب، الاحتياط بالطهارة من ذلك المستعمل، والصلة بتلك الطهارة (إن لم يزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب) كما إذا كان هناك نفس محترمة أو محتملة الإحترام، مشرفة على التلف من شدة العطش، ولم يكن ماء غير هذا المستعمل، فدار أمر الماء المستعمل بين إعطائه لذى النفس المحترمة أو المحتملة الإحترام، وبين إستعماله في الصلاة، فإن إستعماله في الصلاة إحتياطاً، يعارض ذلك الواجب أو المحتمل الوجوب.

اذن (فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقي إلى مقلده: أن الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل) إلقاءاً مطلقاً بدون هذه التقييدات الكثيرة (مع كون الاحتياط في كثير من الموارد إستعماله) أي: استعماله هذا الماء (فقط، أو الجمع بينه وبين غيره؟) كالتراب - مثلاً -

كما أن اللازم أن يبين المجتهد للمقلد: أنه اذا لم يعلم أن الماء إستعمل في الحدث الأكبر أم لا، مع إستصحاب الحدث الأكبر أو عدم استصحابه، أو إستعمل

للشیرازی ..... المقدمة الثالثة للإنسداد ..... ج ٤

وبالجملة، فتعلیم موارد الإحتیاط الشخصية وتعلمها، فضلاً عن العمل بها، أمرٌ يکاد يلحق بالمتعدّر ، يظهر ذلك بالتأمل في الواقع الاتفاقية .  
فإن قلت: لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذي أدى نظره إلى إنسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتیاط، بل يقلد غيره .  
قلت، مع أنّ لنا أن نفرض إنحصر المجتهد في هذا الشخص: إنّ كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد

---

هذا الماء، أحد نفرین محتمل الحدث الأكبر، أو كان هذا الماء هو ماء آخر يستعمل في الحدث الأكبر، والى غير ذلك من الصور التي يختلف الإحتیاط فيها.

(وبالجملة: فتعلیم موارد الإحتیاط الشخصية) من المجتهد لمقلده (وتعلمها) -  
فضلاً عن العمل بها - أمرٌ يکاد يلحق بالمتعدّر وإن لم يكن متعدّراً، كان فيه عسر شديد وخرج أكيد (يظهر ذلك بالتأمل في الواقع الاتفاقية) التي تتفق لافراد المكالفين، ومثل حال الطهارة حال خصوصيات الصلاة، وخصوصيات الصيام، وغير ذلك.  
(فإن قلت): لاجر للمقلد ولا للمجتهد، لأنّ الخرج إنما يكون اذا كان الواجب على المقلدين متابعة مثل هذا الشخص الإنسدادي، والحال أنّ هناك مجتهدين آخرين ليس نظيرهم الإنسداد، فالمجتهد الإنفتاحي والمقلد للمجتهد الإنفتاحي في مندوحة عن هذه الإحتیاطات المتعرّبة أو المتعدّرة، إذ (لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص) المجتهد (الذي أدى نظره إلى إنسداد باب العلم في معظم المسائل، و) تبعاً لنظره الانسدادي رأى (وجوب الإحتیاط) في كل المسائل (بل يقلد) هذا المقلد (غيره) أي: غير المجتهد الانسدادي.

(قلت: مع أنّ لنا أن نفرض إنحصر المجتهد في هذا الشخص) الإنسدادي حيث لا مناص من تعليمه المقلدين، ولا مناص للمقلدين من تعلمهم منه، فماذا يقول القائل بالإنسداد في هذه الصورة؟

هذا أولاًً وثانياً: (إنّ كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب إعتقاد هذا المجتهد،

الذى إعتقد إنسداد باب العلم ، و عدم الدليل على ظن خاص يكتفى به في تحصيل غالب الأحكام ، وإن من يدعى وجود الدليل على ذلك فائماً نشأ اعتقاده مما لا ينبغي الركون اليه ، ويكون الركون إليه جزماً في غير محله . فالكلام في أن حكم الله تعالى على تقدير إنسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبة إلى العباد ، للزوم الحرج البالغ حد إحتلال النظام . ولا يخفى أنه لا وجه لدفع هذا الكلام بأنَّ

الذى إعتقد إنسداد باب العلم ، و إعتقد (عدم الدليل على ظن خاص) كالخبر الواحد (يكتفى به) أي: بذلك الظن الخاص (في تحصيل غالب الأحكام) فانَّ هذا المجتهد كيف يرى أن الله تعالى شرع له الاحتياط، بما يقع هو ومقلدوه في أشد العسر والحرج ، وأحياناً في التعذر؟.

هذا ( وإنَّ من يدعى وجود الدليل على ذلك ) أي : على لزوم الاحتياط حال الإنسداد ( فإنما نشأ اعتقاده مما لا ينبغي الركون إليه ) اذا لا ينبغي الركون إلى وجوب الاحتياط الذي يلقي المجتهد والمقلد في أشد أنحاء العسر والحرج ، بل ( ويكون الركون إليه جزماً في غير محله) فانَّ مثل هذا الاعتقاد خطأ قطعاً.

والحاصل: (فالكلام في أنَّ حكم الله تعالى على تقدير إنسداد باب العلم ، و عدم نصب الطريق الخاص ، لا يمكن أن يكون هو الاحتياط) التام في كُلّ أبواب الفقه (بالنسبة إلى العباد) كافة (للزوم الحرج البالغ حد إحتلال النظام) ومن الواضح: أنَّ إحتلال النظام مما لا يريده الله سبحانه وتعالى ، فلا يجعل حكماً ينتهي اليه ، فانَّ إحتلال النظام من أشد أقسام العسر والحرج والضرر على الناس كافة ، ولذا فهي مرفوعة نصاً وإجماعاً.

(ولا يخفى: أنه لا وجه لدفع هذا الكلام) الذي ذكرناه ، من لزوم الاحتياط ( بأنَّ

للشیرازی ..... لزوم العُسر والحرج في التزام الاحتياط ..... ج ٤

العوام يقلدون مجتهداً غير هذا، قائلاً بعدم إنسداد باب العلم أو بنصب الطرق  
الظنيّة الوافيّة باغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرجٌ وضيقٌ.  
ثم إنّ هذا كله مع كون المسألة في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار  
العمل في العبادات.

أما مع عدم إمكان الاحتياط - كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد  
منهما إلى صرفه عليه في الحال، وكما في المرافعات - فلا مناص عن العمل بالظنّ.

---

العوام يقلدون مجتهداً غير هذا، قائلاً) ذلك المجتهد (بعدم إنسداد باب العلم، أو)  
قائلاً(بنصب الطرق الظنيّة الوافيّة باغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرجٌ وضيقٌ) وإنما قلنا:  
لا يخفى لما ذكرناه من الجوابين السابقتين بقولنا: «قلت: مع أنّ لنا» الخ، وقولنا: «أنّ  
كلامنا في حكم الله سبحانه حسب اعتقاد هذا المجتهد» الخ.

(ثم إنّ هذا كله) مما ذكرناه: من لزوم العُسر والحرج في الاحتياط، إنما هو (مع  
كون المسألة في نفسها مما يمكن فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات) أو في  
المعاملات، كما اذا فرض أنّ أحد المجتهدين يقول: بتقديم الإيجاب على القبول،  
والآخر يقول: بتقديم القبول على الإيجاب في عقد الزوجين بأنّ يقدم الزوج نفسه  
للزوجة، أو تقدم الزوجة نفسها للزوج، أو ما اشبه ذلك.

(أما مع عدم إمكان الاحتياط، كما لو دار المال) الواحد (بين صغيرين يحتاج كل  
واحد منها إلى صرفه عليه في الحال) كما اذا كان هناك درهم لا نعلم إنّه لهذا  
الصغير، أو لذاك الصغير وهناك قيّمان لهما، والصغير يحتاج إلى درهم من  
الطعام، حيث إنّه يموت إن لم يأكل مقدار درهم من الطعام، فإنه لا يمكن تصور  
الاحتياط هاهنا.

(وكما في المرافعات) بأن كانت هناك زوجة لهذا أو لذاك، أو زوج لهذه أو لتلك،  
وهما أختان، أو ما اشبه ذلك (فلا مناص عن العمل بالظنّ) إذالم يكن هناك قطع، أو  
ما يقوم مقام القطع، من العلمي كالخبر الواحد المعتبر.

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

منها: النقض بما لو أدى إجتهاد المجتهد وعمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج، كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفتائة لمن عليه فوائد كثيرة، أو وجوب الفسق على مريض أجنب متعمداً وإن أصابه من المرض ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا.

وكذا لو فرضنا إداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور كثيرة يحصل العسر

---

(وقد يورد على إبطال الإحتياط بـ) سبب (اللزوم الحرج) أي: ما ذكرناه: من أن الإحتياط يؤجب الحرج، وما يستلزم الحرج مرفعاً نصاً واجماعاً فالاحتياط باطل عند الانسداد، فإنه يورد على هذا (بوجوه لا بأس بالاشارة إلى بعضها) على النحو التالي:

(منها: النقض بما لو أدى إجتهاد المجتهد، وأدى (عمله بالظن) أي: لزم من عمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج) فماذا يعمل هو في هذه المسألة الحرجية؟ وماذا يعمل مقلّده بالنسبة إلى هذه المسألة؟ فما يقال في هذا النقض، يقال في الأصل، وهو: كون الإحتياط خرجاً عند الانسداد؟

مثلاً (كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفتائة لمن عليه فوائد كثيرة) فإنَّ بعض الفقهاء قالوا: بأنَّ الحاضرة تؤخر عن الفتائة، فإذا كان على الشخص فوائد كثيرة تستغرق كل الوقت من أوله إلى آخره، قالوا: يلزم عليه أن يصلِّي طول الليل إلى الصبح، وأن يصلِّي من أول الظهر إلى المغرب.

(أو وجوب الفسق على مريض أجنب متعمداً وإن أصابه من المرض ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا) تبعاً لبعض الروايات الظاهرة في ذلك، ومن الواضح: أنَّ الفسق لمثل هذا المريض حرج شديد وعُسر أكيد.

(وكذا لو فرضنا: إداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور كثيرة يحصل العسر

للشیرازی ..... الاشكال على لزوم الخرج والجواب عنه ..... ج ٤

بمراجعاتها.

وبالجملة فلزوم الخرج من العمل بالقواعد لا يوجب الاعراض عنها. وفيما نحن فيه إذا اقتضت القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها، للزوم العسر. والجواب: أن ما ذكره في غاية الفساد، لأن مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدلة نفي الخرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الخرج، فينبغي أن يُنقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الخرج.  
ولا يخفى أن منعه في غاية السقوط،

---

بمراجعاتها) كما اذا نذر أن يذبح بيده شاة عند مرقد أحد المعصومين «عليهم السلام»، ثم نسى أنه نذر للمعصوم الذي في المدينة، أو النجف، أو كربلاء، أو الكاظمية، أو خراسان، أو سامراء، فإنه مع ما فيه من الخرج قد أوجب المجتهد عليه أن يذبح الذبائح في كل تلك الاماكن مع سفره إليها بنفسه.

(وبالجملة: فلزوم الخرج من العمل بالقواعد، لا يوجب الاعراض عنها) أي: عن تلك القواعد، فما يقال في هذه الموارد للنقض، يقال في مورد الإنسداد اذا قلنا بوجوب الاحتياط بين المظنونات والمشكوكات والموهومات.

(وفيما نحن فيه) من الإنسداد (إذا اقتضت القاعدة: رعاية الاحتياط، لم يرفع اليد عنها) أي: عن الاحتياط (للزوم العسر) منتهي الأمر نقول: انه يأتي بالاحتياط إلى حد العسر، لأن يترك الاحتياط رأساً.

(والجواب) عن هذا النقض (إن ما ذكره في غاية الفساد، لأن مرجعه) أي مرجع ما ذكره (إن كان إلى منع نهوض أدلة نفي الخرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات ومنع (تخصيصها)) أي: تخصيص القواعد والعمومات (بغير صورة لزوم الخرج، فينبغي أن يُنقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الخرج) لأن معنى ذلك: ان قاعدة الخرج ليست حاكمة على القواعد والعمومات.

هذا (ولا يخفى: أن منعه) أي: منع ثبوت قاعدة الخرج (في غاية السقوط) ولا

لدلالة الأخبار المتواترة معنى عليه، مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب.  
والحاصل: أنّ قاعدة نفي الحرج مما ثبتت بالأدلة الثلاثة بل الأربعـة في مثل  
المقام، لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب إختلال نظام أمر المكلف، نعم  
هي في غير ما يوجب الإختلال قاعدةٌ ظنـية تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصة  
المـُـحـكـمـة وإن لم تكن قطعـية.

---

يقول به أحد، وذلك (لدلالـة الأخـبار المتـواتـرة معـنى) وإن لم تـكـن متـواتـرة  
لفظـاً (عليـه) أيـ: أنـ قـاعـدةـ الـحرـجـ حـاكـمـةـ عـلـىـ الـقوـادـ وـالـعـومـوـمـاتـ الـأـولـيـةـ.  
(مضـافـاـ إـلـىـ دـلـالـةـ ظـاهـرـ الـكتـابـ) عـلـىـ الـحـكـوـمـةـ حـيـثـ قـالـ سـبـحـانـهـ: «يـرـيـدـ اللـهـ يـكـمـ  
الـيـسـرـ وـلـاـ يـرـيـدـ يـكـمـ الـعـسـرـ»<sup>١</sup>.

وقـالـ سـبـحـانـهـ: «ما جـعـلـ عـلـيـكـمـ فـيـ الدـيـنـ مـنـ حـرـجـ»<sup>٢</sup>.  
وقـالـ سـبـحـانـهـ: «ما يـرـيـدـ اللـهـ يـجـعـلـ عـلـيـكـمـ مـنـ حـرـجـ»<sup>٣</sup>.  
(والـحاـصـلـ: أنـ قـاعـدةـ نـفـيـ الـحرـجـ مـاـ ثـبـتـ بـالـأـدـلـةـ الـثـلـاثـةـ) الـكتـابـ، وـالـسـنـةـ،  
وـالـاجـمـاعـ، (بلـ الـأـرـبـعـةـ) بـإـضـافـةـ الـعـقـلـ إـلـىـ الـثـلـاثـ المـذـكـورـةـ (فـيـ مـثـلـ الـمقـامـ) الـذـيـ  
يـوجـبـ اـخـتـالـ النـظـامـ.

وـإـنـمـاـ كـانـ هـنـاكـ قـاعـدةـ عـقـلـيـةـ إـيـضاـ (لاـسـتـقـلـالـ الـعـقـلـ بـقـبـحـ التـكـلـيفـ بـمـاـ يـوجـبـ  
إـخـتـالـ نـظـامـ أـمـرـ المـكـلـفـ) فـانـ ذـلـكـ مـنـ الـبـدـيـهـيـاتـ عـنـدـ الـعـقـلـ وـالـعـقـلـاءـ.  
(نعمـ هيـ) أيـ: قـاعـدةـ نـفـيـ الـعـسـرـ (فـيـ غـيرـ مـاـ يـوجـبـ إـخـتـالـ) بـانـ كـانـ يـوجـبـ الـعـسـرـ  
وـالـحرـجـ فـقـطـ (قـاعـدةـ ظـنـيـةـ) لـأـنـ دـلـالـةـ الرـوـاـيـاتـ وـالـآـيـاتـ ظـنـيـةـ - وـإـنـ كـانـ الـقـرـآنـ قـطـعـيـ  
الـسـنـدـ، وـالـرـوـاـيـاتـ مـتـواتـرـةـ لـفـظـاـ فـرـضـاـ أوـ مـعـنىـ - وـهـذـهـ قـاعـدةـ الـحـرـجـيـةـ الـظـنـيـةـ (تقـيلـ  
الـخـرـوجـ عـنـهـ بـالـأـدـلـةـ الـخـاصـةـ الـمـحـكـمـةـ وـإـنـ لمـ تـكـنـ) (تـلـكـ الـأـدـلـةـ الـخـاصـةـ) (قطـعـيـةـ) فـانـ  
الـشـارـعـ قدـ أـمـرـ بـمـاـ فـيـ الـحرـجـ كـمـ أـمـرـ بـالـجـهـادـ الـحـرـجيـ، وـمـاـ اـشـبـهـ.

وأمّا القواعد والعمومات المثبتة للتوكيل فلا إشكال بل لا خلاف في حكمة أدلة نفي الحرج عليها، لأنّ كون النسبة بينهما عموماً من وجهه، فيرجع إلى أصل البراءة، كما قيل، أو إلى المرجحات الخارجية المعاوضة لقاعدة نفي الحرج، كما زعمَ:

---

والحاصل: أنّ عمومات الحرج واردة على الأدلة الأولية إلا إذا وضع الحكم في مورد الحرج، مثل: الخمس، والجهاد، وما أشبه ذلك.

هذا ولا يخفى: إن المصنف ذكر أولاً: ان الدليل مخصوص لقاعدة الحرج، بمعنى: أنّ اللازم على الإنسان أن يأتي بالشيء الحرجي كما مثلنا له بالجهاد، والخمس، ونحوهما، وذلك حيث قال «نعم» الخ.

ثم ذكر ثانياً: أن دليل الحرج حاكم على الأدلة الأولية فيقدم دليل الحرج على تلك الأدلة الأولية وذلك بقوله: (وأمّا القواعد والعمومات المثبتة للتوكيل) مثل عمومات الصلاة، والطهارة، والصيام، ونحوها، (فلا إشكال) حسب الدليل (بل لا خلاف) لأحد من الفقهاء (في حكمة أدلة نفي الحرج عليها) أي: على تلك القواعد والعمومات.

ثم إنّ الحكومة (لأنّ كون النسبة بينهما) أي: بين أدلة الحرج، والقواعد والعمومات (عموم من وجهه، فيرجع إلى أصل البراءة - كما قيل -).

فإن قوله تعالى: «**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ**» يشمل الحرجي وغير الحرجي. وقوله تعالى: «**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**» يشمل الصيام وغير الصيام. فمورد الإجتماع: وهو الصيام الحرجي، يتضاد فيه الدليلان ويكون المرجع: البراءة من الصيام.

(أو) يرجع في مادة الإجتماع: كالصيام الحرجي (إلى المرجحات الخارجية المعاوضة لقاعدة نفي الحرج - كما زعم -) مثل قوله تعالى: «**إِنَّ رَبَّكُمْ أَلَّا يُكَبِّرَ الْيَسِيرُ**»

بل لأنَّ أدلة نفي العُسر بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتکلیف، فهي بالذات مقدمة عليها.

وهذا هو السر في عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجـي، بل يقدمونها من غير مرجح خارجي.

يُريـدُ بـكـمُ العـسـرـ .»<sup>١</sup> وغـيرـهـ منـ المـعـاضـدـاتـ لـدـلـيلـ الـحـرـجـ ،ـ فـانـ كـلـاـمـ اـنـ إـنـ «ـ قـيلـ »ـ وـالـ «ـ زـعـ »ـ باـطـلـ.

(بل) إنـماـ نـقـدـمـ دـلـيلـ الـحـرـجـ عـلـىـ الـعـمـومـاتـ وـالـقـوـاعـدـ الـأـوـلـيـةـ (لـأنـ أدـلـةـ نـفـيـ الـعـسـرـ بمدلولها الـلـفـظـيـ) حـسـبـ مـتـفـاهـمـ الـعـرـفـ (حاـكـمـةـ عـلـىـ الـعـمـومـاتـ المـثـبـتـةـ لـتـکـلـیـفـ) فـاـذـاـ أـقـيـ الـكـلامـ إـلـىـ الـعـرـفـ،ـ رـأـيـ الـعـرـفـ:ـ إـنـ دـلـيلـ الـحـرـجـ مـقـدـمـ عـلـىـ دـلـيلـ أـصـلـ التـکـلـیـفـ.

إـذـنـ (ـفـهـيـ)ـ أـيـ:ـ أـدـلـةـ نـفـيـ الـعـسـرـ (ـبـالـذـاتـ)ـ لـاـ بـمـعـونـةـ دـلـيلـ خـارـجـيــ كـمـاـ قـالـهـ الزـاعـمـ -ـ (ـمـقـدـمـةـ عـلـيـهـ)ـ أـيـ:ـ عـلـىـ الـأـدـلـةـ الـأـوـلـيـةـ مـنـ الـقـوـاعـدـ وـالـعـمـومـاتـ.

(ـوـهـذـاـ)ـ الذـيـ ذـكـرـنـاـ:ـ مـنـ إـنـ الـعـرـفـ يـرـئـ دـلـيلـ الـحـرـجـ مـقـدـمـاـ عـلـىـ الـأـدـلـةـ الـأـوـلـيـةـ بـمـجـرـدـ سـمـاعـهـمـاـ (ـهـوـ السـرـ فـيـ دـمـ مـلـاحـظـةـ الـفـقـهـاءـ الـمـرـجـحـ خـارـجـيـ)ـ لـدـلـيلـ الـحـرـجـ حـتـىـ يـحـكـمـونـهـ عـلـىـ الـأـدـلـةـ الـأـوـلـيـةـ (ـبـلـ يـقـدـمـونـهـ)ـ أـيـ:ـ أـدـلـةـ نـفـيـ الـحـرـجـ عـلـىـ الـأـدـلـةـ الـأـوـلـيـةـ (ـمـنـ غـيرـ مـرـجـحـ خـارـجـيـ)ـ إـطـلاـقاـ.

وـذـلـكـ لـأنـ عـمـومـاتـ الـعـسـرـ،ـ كـعـمـومـاتـ الـحـرـجـ،ـ وـالـضـرـرـ،ـ وـمـاـ أـشـبـهـهـ مـفـسـرـةـ بـمـدـلـولـهـاـ الـلـفـظـيـ لـسـائـرـ الـعـمـومـاتـ الـأـوـلـيـةـ الـمـثـبـتـةـ لـتـکـلـیـفـ وـكـاـشـفـةـ عـنـ الـمـرـادـ بـتـلـكـ الـعـمـومـاتـ الـمـثـبـتـةـ لـتـکـلـیـفـ،ـ وـمـبـيـّنـةـ لـمـوـارـدـ تـلـكـ الـعـمـومـاتـ الـأـوـلـيـةـ،ـ حـتـىـ يـكـوـنـ معـنـىـ الـعـمـومـاتـ الـأـوـلـيـةـ:ـ أـنـهـ وـاجـبـهـ مـاـ لـمـ يـلـزـمـ مـاـ بـالـتـکـلـیـفـ عـسـرـ وـمـشـقـةـ وـخـرـجـ عـلـىـ الـمـكـلـفـ.

هـذـاـ وـقـدـ ذـكـرـنـاـ:ـ اـنـ الـکـاـشـفـ هـوـ فـهـمـ الـعـرـفـ،ـ بـالـاـضـافـةـ إـلـىـ أـنـهـ يـدـلـ عـلـىـ هـذـهـ

للسيرازي ..... الاشكال على لزوم الخرج والجواب عنه ..... ج٤

نعم جعل بعض متأخري المتأخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجحات لتلك القاعدة، زعماً منه إن عملهم لمرجح توقيفي إطّلعوا عليه واختفوا عنا، ولم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمة على العمومات.

وممّا يوضح ما ذكرنا - ويدعو إلى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله، ويوجب الاعراض عمّا زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب الرجوع إلى الأصول أو المرجحات - ما رواه عبد الأعلى، مولى آل سام، في: من عشر

---

الحكومة - أيضاً - بعض الروايات، مثل رواية عبد الأعلى وغيره.

(نعم، جعل بعض متأخري المتأخرين عمل الفقهاء بها) أي: بأدلة نفي العسر (في الموارد) والأحكام الأولية (من المرجحات لتلك القاعدة) أي: قاعدة نفي العسر، فعمل الفقهاء إذا انضم إلى نفي العسر سبب تقديم نفي العسر على العمومات الأولية، (زعماً منه: إن عملهم) بقاعدة نفي العسر إنما هو (لمرجح توقيفي) أي تبعي ورد عنهم «عليهم الصلاة والسلام»، قد (إطّلعوا) هم (عليه)، واختفوا عنا، وحال أن بعض متأخري المتأخرين، (لم يشعر أن وجه التقديم كونها) أي: كون أدلة نفي العسر (حاكمة على العمومات) الأولية.

(وممّا يوضح ما ذكرنا) من الحكومة (ويدعو إلى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله) أي: في محل فيه العسر والخرج، فإنه يقدم دليل العسر على الأدلة الأولية، فتسقط تلك العمومات والقواعد الأولية بسبب حكمة دليل العسر عليها.

(و) على الحكومة (يوجب الاعراض عمّا زعمه غير واحد: من وقوع التعارض بينها) أي: بين أدلة نفي العسر (وبين سائر العمومات، فيجب) على رَعْمِ هُؤُلَاءِ: أنه إذا تعارض بالعموم من وجه (الرجوع إلى الأصول) العملية مثل البراءة التي ذكرناها (و) المرجحات) الخارجية: كعمل الفقهاء وما أشبه ذلك.

ثم أنه يوضح ما ذكرناه (ما رواه عبد الأعلى مولى آل سام في من عشر) ببرجه

فانقطع ظفره، فَجَعَلَ عَلَيْهِ مَرَارَةً، فَكَيْفَ يَصْنَعُ بِالوَضْوَءِ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَعْرُفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ. إِمْسَحُ عَلَيْهِ». فَإِنَّ فِي إِحَالَةِ الْإِمَامِ «عَلَيْهِ السَّلَامُ» لِحُكْمِ هَذِهِ الْوَاقِعَةِ إِلَى عُمُومِ نَفْيِ الْحَرْجِ - وَبِيَانِ أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَعْلَمَ مِنْهُ أَنَّ الْحُكْمَ فِي هَذِهِ الْوَاقِعَةِ الْمَسْحُ فَوْقُ الْمَرَارَةِ، مَعَ مَعْرِضَةِ الْعُمُومِ الْمُذَكُورِ بِالْعُمُومَاتِ الْمُوجَبَةِ لِلْمَسْحِ عَلَى الْبَشَرَةِ -

وَسَقَطَ عَلَى الْأَرْضِ (فَانْقَطَعَ ظَفَرُهُ) أَيْ ظَفَرُ رِجْلِهِ (فَجَعَلَ عَلَيْهِ مَرَارَةً) وَالْمَرَارَةُ مِنْ أَدْوِيَةِ الْجَرَاحَاتِ، فَسَأْلُ الْإِمَامِ «عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ» قَائِلًاً: (فَكَيْفَ يَصْنَعُ بِالوَضْوَءِ؟) وَكَيْفَ يَمْسَحُ؟ فَهُلْ يَمْسَحُ عَلَى الْمَرَارَةِ، أَوْ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ الرِّجْلِ وَفِي ذَلِكَ حَرْجٌ وَعُسْرٌ عَلَيْهِ؟

(فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَعْرُفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ) مَمَّا كَانَ هُنَاكَ حَرْجٌ وَحُكْمٌ أُولَئِي (مِنْ كِتَابِ اللَّهِ) حِيثُ قَالَ سَبِّحَانَهُ: («مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ») فَإِنَّ الْحَرْجَ لِمَا كَانَ فِي رُفْعِ الْمَرَارَةِ، وَالْمَسْحُ عَلَى الْجَرْحِ، رُفْعُ الْحَرْجِ ذَلِكُ، وَلَذَا قَالَ لَهُ «عَلَيْهِ السَّلَامُ»: (إِمْسَحْ عَلَيْهِ)<sup>١</sup> أَيْ: عَلَى الدَّوَاءِ الْمَوْضِعَ عَلَى الظَّفَرِ.

(فَإِنَّ فِي إِحَالَةِ الْإِمَامِ «عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ» لِحُكْمِ هَذِهِ الْوَاقِعَةِ) وَكِيفِيَّةِ الْمَسْحِ عَلَى الرِّجْلِ (إِلَى عُمُومِ نَفْيِ الْحَرْجِ) الْمُذَكُورُ فِي الْآيَةِ الْمَبَارَكَةِ (وَبِيَانِ أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَعْلَمَ مِنْهُ) أَيْ: مِنْ نَفْيِ الْحَرْجِ (أَنَّ الْحُكْمَ فِي هَذِهِ الْوَاقِعَةِ الْمَسْحُ فَوْقُ الْمَرَارَةِ) لَا إِزَاحَةُ الْمَرَارَةِ وَالْمَسْحُ عَلَى الْجَرْحِ.

هَذَا (مَعَ مَعْرِضَةِ الْعُمُومِ الْمُذَكُورِ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ»<sup>٢</sup> (بِالْعُمُومَاتِ الْمُوجَبَةِ لِلْمَسْحِ عَلَى الْبَشَرَةِ) فِي قَوْلِهِ سَبِّحَانَهُ: («وَإِمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»)<sup>٣</sup> الظَّاهِرُ فِي أَنَّ الْمَسْحَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَى ظَاهِرِ الرِّجْلِ.

. ٧٨ - الحج :

١ - بحار الأنوار : ج ٢ ص ٢٧٧ .

٣ - المائدة : ٦ .

دلالة واضحة على حكمة عمومات نفي الخارج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة الى ملاحظة تعارض وترجيح في البين، فافهموا ان كان مرجع ما ذكره الى ان التزام العسر اذا دل عليه الدليل لا بأس به، كما في ما ذكر من المثال والفرض.

ففي هذه (دلالة) «ودلالة» خبر قوله: «فإن في حالة الإمام» ( واضحة على حكمة عمومات نفي الخارج بأنفسها) أي: هي بنفسها حاكمة (على العمومات المثبتة للتكاليف، من غير حاجة الى ملاحظة تعارض وترجح في البين) حتى يكون عموم نفي الخارج لأجل المرجح قد تقدم على عموم المسح على الرجل .  
(فافهم) كي لا يقال: ان المسح على المرأة لا يفهم من الآية، لأن نفي الخارج يمكن اين يكون بعدم المسح على الرجل رأساً، ويمكن أن يكون بالمسح على مكان من الرجل خالٍ من المرأة ، ويمكن أن يكون بالمسح على المرأة، فمن أين يفهم إن المسح على المرأة؟

لأنه يقال: ان المسح على الرجل كان واجباً في هذا المكان العاري عن المرأة، فإذا تعدد كونه عارياً لمكان الجرح كان المسح على المرأة أقرب بفهم العرف من عدم المسح إطلاقاً، ومن المسح على مكان آخر.

ثم يمكن أن يكون في «فافهم»، أشاره الى شيء آخر لاظهار المقام بالبحث عنه. هذا هو الشق الأول من الجواب، وأما الشق الثاني فقد أشار اليه بقوله: (وان كان مرجع ما ذكره) وهو عطف على قوله - قبل صفحة تقريباً: «لأن مرجعه ان كان الى منع نهوض أدلة نفي الخارج للحكومة» الخ، وان كان مرجعه (الى ان التزام العسر اذا دل عليه الدليل لا بأس به، كما فيما ذكر من المثال والفرض ) وهو: فرض تأدبة ظن المجتهد الى وجوب أمور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها، كما مثلنا له بمثال النذر ونحوه. والحاصل: ان الناقض هذا، هل يريد عدم حكمة أدلة العسر؟ أو يريد انه قد يتقدّم دليل الحكم على دليل العسر؟

ففيه: ما عَرَفْتُ، من أَنَّه لا يخصُّ تلك العمومات، إِلَّا مَا يكون أَخْصَّ مِنْهَا معاضداً بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة. والمفترض أَنَّه ليس في المقام الْأَقَاعِدَةُ الْإِحْتِيَاطُ التي قد رفع اليديها لأجل العُسْرِ في موارد كثيرة: مثل الشبهة الغير المحصورة، ومalso علم ان عليه فوائت لا يحصي عددها،

### فَإِنْ أَرَادَ الْأَوَّلُ: فَقَدْ تَقْدَمَ جوابَه.

وإن أراد الثاني: (ففيه ما عَرَفْتُ: من أَنَّه لا يخصُّ تلك العمومات) أي: عمومات نفي العُسْرِ والخرج (إِلَّا مَا يكون أَخْصَّ مِنْهَا) كأدلة الْخُمس، والجهاد، وما اشبه (معاضداً) أي: ذلك الأَخْصَّ (بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيرة) النافية للعُسْرِ والخرج وما اشبه (الواردة في الكتاب والسنة). إذن: فاللازم إذا أردنا أن نخصّ عمومات أدلة العُسْرِ أن يكون هناك شيئاً

الأول: أن يكون ما يخصّصها أَخْصَّ منها.

الثاني: أن يكون ذلك الأَخْصَّ معتضاً بما يوجب قوته، ليتمكن من تخصيص عمومات نفي العُسْرِ والخرج التي هي كثيرة جداً، وواردة في الكتاب والسنة بكل قوة. والمفترض أَنَّه ليس في المقام أي: في مقام الانسداد ما يخصّص عمومات نفي العُسْرِ والخرج (إِلَّا ما يستلزم العلم الاجمالي من العمل حسب (قاعدة الاحتياط) التي تقتضي الجمع بين الأطراف المحتملة مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً. لكنَّ هذه القاعدة هي (التي قد رفع اليديها لأجل العُسْرِ في موارد كثيرة) في الفقه، فقاعدة الاحتياط يرفع اليديها، لأنَّ دليلاً نفي العُسْرِ أقوى من قاعدة الاحتياط، وفي الفقه نجد موارد كثيرة، رُفِعَ اليَدُ عن قاعدة الاحتياط لمكان العُسْرِ، فليست قاعدة الاحتياط مخصوصة للعُسْرِ، بل العُسْرِ يرفع قاعدة الاحتياط (مثل الشبهة غير المحصورة) فانَّ قاعدة الاحتياط جارية فيها لكن يرفع اليديها بسبب دليل العُسْرِ. (وما لو علم ان عليه فوائت لا يحصي عددها) فانَّ قاعدة الاحتياط تقتضي أن

للشیرازی ..... الاشكال على لزوم الخرج والجواب عنه ..... ج ٤  
وغير ذلك، بل أدلة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة  
إلى الأصل.  
فتقديمها عليها

---

يصلّى حتى يعلم بالبراءة منها، لكن دليل العسر يرفع هذا العلم الاجمالي، فان بناء  
بعض الفقهاء أن يصلّى ما لا يحصي عددها، وبناء بعض الفقهاء أن يصلّى حتى  
يحصل له الظن بأنّه صلّى ماعليه، وبناء بعض الفقهاء أن يصلّى بالقدر المتيقن، وفي  
جميع ذلك لم يعمل بقاعدة الاحتياط التي تقضي أن يصلّى حتى يحصل له العلم  
ببرائته من الفوائد.

(وغير ذلك) من الأمثلة، مثل: ما إذا علم أنه مدانون لأحد جماعة ديناراً، فإن  
قاعدة الاحتياط تفرض عليه أن يعطي لكل واحد منهم ديناراً، لكن الضرر وهو في  
عداد العسر والخرج يرفع هذا الاحتياط، فيقسم الدينار بينهم.  
وكذلك إذا نذر أن يذبح شاة في إحدى المدن المقدسة ثم نسي تلك المدينة  
التي تعلق نذرها بها فإنه يكفيه أن يذبح في أحدها فقط.  
وهكذا إذا كانت له عشرة ثياب إحدىها طاهرة، فإنه لا يصلّى عشر صلوات لما فيه  
من العسر، بل يصلّى صلاة واحدة.

وكذا لو نذر أن يصوم يوم الجمعة، لكنه شك بأن متعلق نذرها أي جمعة في  
السنة؟ فإنه يصوم جمعة واحدة، وإلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، التي ذكرها  
الفقهاء في مواردتها في الفقه وإن كان في بعضها مناقشة.

(بل أدلة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى  
الأصل) فكما يقدّم الدليل على الأصل، كذلك يقدّم دليل نفي العسر على قاعدة  
الاحتياط، فإن قاعدة الاحتياط أصل عملي موضوع في حال الجهل، ودليل نفي  
العسر يرفع الجهل.

وعليه (فتديمها) أي: أدلة نفي العسر (عليها) أي: على قاعدة الاحتياط

أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهادية.  
وأما ما ذكره من فرض إداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور يلزم من فعلها  
الحرج.

فيرد عليه:

أولاً، منع إمكانه،

---

(أوضح من تقديمها) أي : من تقديم أدلة العسر (على العمومات الاجتهادية) فإنه  
كما تقدّم قاعدة العسر على الصلاة قياماً، أو الصوم، أو الحجّ، أو غير ما أشبه ذلك،  
وهي عمومات إجتهادية، فكذلك تقدّم على قاعدة الاحتياط.

بل تقديم قاعدة العسر على قاعدة الاحتياط أوضح من تقديم قاعدة العسر على  
العمومات الاجتهادية، لوضوح: أن أدلة نفي العسر واردة على قاعدة الاحتياط،  
وحاكمة على العمومات الاجتهادية، وتقدم الوراد على المورود أوضح من تقديم  
الحاكم على المحكوم.

بل التعبير بالتقديم في باب الورود ليس على نحو الحقيقة، لأنّه لا إجتماع  
للدلائل حتى يقال: أن هذا ينتمي إلى ذاك، وإنما إذا تحقق موضوع الوارد، إنتفى  
موضوع المورود كما هو واضح.

ثم أن المورد قال : أن الاحتياط لا يبطل بلزوم الحرّج، ونقض بما لو أدى إجتهاد  
المجتهد بالظن إلى فتوى توجّب الحرّج، فكما أن الحرّج لا يوجب إبطال فتوى  
المجتهد، بل اللازم أن يأتي الإنسان بفتوى المجتهد وإن لزم عليه الحرّج، كذلك  
الاحتياط في أطراف الانسداد يلزم الاتيان به وإن لزم الحرّج.

فأجاب عنه المصنف بقوله: (واما ما ذكره: من فرض إداء ظن المجتهد إلى  
وجوب أمور يلزم من فعلها الحرّج، فيرد عليه) ما يلي :

(أولاً): أنه كيف يفتى المجتهد بما يوجب الحرّج والحال إننا نعلم أنه لا حرّج في  
الدين؟ ولذا نحن نقول: بـ (منع إمكانه) أي: إمكان ما يوجب الحرّج من إداء ظن

لأننا علمنا بأدلة نفي الحرج أن الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحث يوجب العسر على المكلّف.

ومع هذا العلم الاجمالي يمتنع الظن التفصيلي بوجوب أمور في الشريعة يوجب إرتكابها العسر، على ما مرّ نظيره في الإياد على دفع الرجوع إلى البراءة. وثانياً، سلّمنا إمكان ذلك، إنما لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها أو بعضها ظنوناً نوعية لا ينافي العلم الاجمالي بمخالفة البعض للواقع،

---

المجتهد (لأننا علمنا بأدلة نفي الحرج: أن الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحث يوجب العسر على المكلّف) وعلمنا بذلك من الأدلة المتواترة لنفي الحرج. (ومع هذا العلم الاجمالي) بأنه لا حرج في الدين (يمتنع الظن التفصيلي) أي: ظن المجتهد بما يوجب الحرج (بوجوب أمور في الشريعة، يوجب إرتكابها العسر، على ما مرّ نظيره في الإياد على دفع الرجوع إلى البراءة) حيث تقدم عن المصنف في الوجه الثالث قوله: فإن قلت: إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى في جميع الواقع إلى مأيوافق البراءة، فما تصنع؟ إنتهي).

ومن المعلوم: أن ظن الحرج، والعلم بعدم الحرج، لا يمكن جمعهما، لأن في مقابل العلم لا يعقل الوهم والشك، فكيف يعقل الظن؟.

(وثانياً: سلّمنا إمكان ذلك) أي: الجمع بين العلم الاجمالي والظن بالخلاف، لكن إنما يمكن الجمع بالوجوه التالية:

أولاً: (إنما لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها أو بعضها ظنوناً نوعية لا ينافي العلم الاجمالي بمخالفة البعض للواقع) فإذا علم زيد - مثلاً - علمًا إجماليًا بأنه لا يُعسر في الشريعة، ونوع المتشربة يظنون بأن الواجب عشر صلوات في الشباب المشتبه، لكن زيداً لا يظن بالعسر في عشر صلوات، فقد إجتمع عند زيد: علمه الاجمالي بأنه لا يُعسر، وظنه التفصيلي بلزوم عشر صلوات.

وإنما قلنا بهذا التوجيه لأنه لا يمكن للإنسان الواحد أن يجتمع عنده العلم بشيء

أو بناءً على أن المستفاد من أدلة نفي العسر ليس هو القطع ولا الظن الشخصي بانتفاء العسر، بل غاية الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف، وإنما بناءً على ما ربما يدعى من عدم

والظن بخلافه، أما إنسانان يعلم أحدهما شيئاً، ويظن الآخر شيئاً خلاف ذلك الشيء، فليس ذلك بتناقض.

والحاصل: أن الظن النوعي لا ينافي العلم الاجمالي الشخصي.  
ثانياً: أن عدم العسر ظن نوعي، والعسر ظن شخصي، فلا ينافيان، وإليه أشار المصنف بقوله: (أوبناءً على أن المستفاد من أدلة نفي العسر، ليس هو القطع، ولا الظن الشخصي بانتفاء العسر) فإن الشخص لا يقطع بانتفاء العسر ولا يظن بانتفائاته لأن الدليل لا يفيده هذا القطع أو الظن.

(بل غايته) أي غاية المستفاد من أدلة نفي العسر (الظن النوعي الحاصل من العمومات) أي: عمومات أدلة نفي العسر والخارج (بذلك) أي: بانتفاء العسر (فلا ينافي الظن الشخصي) على نحو الموجبة الجزئية، الظن (التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف) أي: على خلاف ذلك الظن النوعي.

ومن الواضح: أن الجواب الثاني هذا، الذي ذكره بقوله «أوبناءً على أن المستفاد» الخ، حاصله: التصرف في العلم الاجمالي وتحويله إلى ظن نوعي.

وثالثاً: أنه لامنافاة بين الظنوں التفصيلية الشخصية والعلم الاجمالي على الخلاف، فإذا علِمَ الإنسان علِماً إجمالياً بلزوم إحترام زيد، ويظن بلزوم إحترام عمرو، ويظن بلزوم الإجمالي ذلك بأن يظن بلزوم إحترام زيد، فإذا علِمَ الإنسان علِماً إجمالياً بلزوم إحترام عمه، لم يُنافِ علمه إحترام بكر، فيما لم تجتمع تلك الظنوں عنده، فإن اجتماع تلك الظنوں ينافي العلم الاجمالي بالخلاف، أما تفرق تلك الظنوں فكل ظن لا ينافي العلم الاجمالي بالخلاف.  
والى هذا المعنى أشار المصنف بقوله: (وأنماً بناءً على ما ربما يدعى: من عدم

التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الاجمالي بخلافها، كما في الظن  
الحاصل من الغلبة مع العلم الاجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف. ولكن  
نمنع وقوع ذلك، لأنَّ الظنون الحاصلة للمجتهد، بناءً على مذهب الامامية من عدم  
اعتبار الظنَّ

التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية) إذا كانت ظنوناً متفرقة لا مجتمعة - كما أشرنا إليه - (والعلم الاجمالي بخلافها) أي: بخلاف تلك الظنون (كما في الظن الحاصل من الغلبة، مع العلم الاجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف) فإنَّ غلبة وجوب إهانة الفساق لا ينافي الظن بأنَّ هذا الفاسق لا يهان، وهذا الفاسق الثاني أيضاً لا يهان، إلى غير ذلك مما ي بيانه.

وقد ذكر بعض المحسين في توضيح ذلك: بأنه إذا دلَّ الدليل على وجوب إهانة الفساق، وعلمنا إجمالاً بأنَّ فيهم قليلاً نادراً لم يجز إهانته، فهذا العلم الاجمالي مانع من حصول الظن التفصيلي الحاصل من غلبة هذا الحكم في الأفراد، أو غلبة وجود الأفراد التي حكمها ذلك بوجود هذا الحكم في كلٍّ فردٍ من الأفراد، والانصاف: أنَّ الظن التفصيلي في كلٍّ فردٍ إنْ لوحِظَ معه حكم سائر الأفراد، فالظن التفصيلي بأنَّ حكم كلٍّ فردٍ شخصي حكمه كذا ممتنع في المفروض، وإنْ لم يلاحظ معه غيره، فالظن التفصيلي من أول الأفراد إلى آخرها مع العلم الاجمالي جائز غير ممتنع إنتهي.

(ولكن نمنع وقوع ذلك) وهذا متعلق بقوله: «وثانياً: سلمنا امكان ذلك» أي: أنه وإن كان ممكناً أن يفتى المجتهد فتوى حرجياً، لكن نمنع أنه وقع من المجتهد فتوى حرجياً.

وعليه: فالجواب الأول من المصنف حيث قال: أولاً: هو منع الامكان.  
والجواب الثاني هو: تسليم الامكان، لكن أجاب عنه المصنف: بأنه نمنع وقوعه  
(لأنَّ الظنون الحاصلة للمجتهد - بناءً على مذهب الإمامية: من عدم اعتبار الظنَّ

القياسي وأشباهه، ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة، كأقسام الخبر والشهرة والاستقراء والاجماع المنقول والألوية الاعتبارية ونظائرها. ومن المعلوم للمتبوع فيها أن مؤدياتها لافتضي إلى الحرج، لكنه ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها وسبّرها سيراً إجمالياً. وثالثاً، سلمنا إمكانه وقوعه، لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي إلى اختلال النظام،

القياسي وأشباهه) كالمصالح المرسلة، والاستحسان، وما أشبه (ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة) في الفقه (كأقسام الخبر، والشهرة، والاستقراء، والاجماع المنقول، والألوية الاعتبارية) التي تسمى بالملاء القطعي (ونظائرها) كالسيرة، والاجماعات التقديرية، كما تقدم بعض أمثلتها.

(ومن المعلوم للمتبوع فيها) أي: في هذه الأمارات (أن مؤدياتها) أي: هذه الأمارات (الافتضي) أي: لانتهي (إلى الحرج) وإنما لانتهي إلى الحرج (لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها) أي: في هذه الأمارات (كما لا يخفى على من لاحظها وسبّرها) والسبّر بالموحدة:أخذ مقدار الشيء (سبراً إجمالياً) وإن لم يلاحظها ملاحظة تفصيلية.

وإنما أخرج القياس وإخوته: لوضوح: أن القياس وما أشبهه لاملاك لها، بل إن الفقهاء من العامة مختلفون في القياسات، والمصالح المرسلة والاستحسانات، وما أشبه، لأنه لا يضبط لهم فيها، ولهذا قمن الممكّن أن يستلزمهم الحرج، بخلاف الأدلة عند الإمامية، فلاتوجب لهم الحرج.

(وثلاثاً: سلمنا إمكانه وقوعه) أي: إمكان فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور يلزم فعلها الحرج ووقوع ذلك. (لكن العمل بتلك الظنون) التي تجب على المقلّد لأن مجتهده يقول بها، وإن كان العمل بها عسراً، لكنه (لا يؤدي إلى اختلال النظام).

حتى لا يمكن إخراجها عن عمومات نفي العسر، فنعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصصها بها، لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الاختلال.

وليس في هذا كرراً على ما فرّ منه، حيث إننا عملنا بالظن فراراً عن لزوم العسر، فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به، لأن العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغاً حدّ اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات المohoمة والمشكوكة.

---

بينما العمل بالاحتياط المطلق من أول الفقه إلى آخر الفقه في باب الانسداد يؤدي إلى إختلال النظام، وإختلال النظام قطعاً لا يجوز، بخلاف موارد العسر التي أدى إليها إجتهاد المجتهد، فإن العمل بها لا يخل بالنظام (حتى لا يمكن إخراجها أي: إخراج تلك الظنوں الاجتهادية (عن عمومات نفي العسر)).

فإن عمومات نفي العسر تخصص بهذه الظنوں (فنعمل بها) أي: بتلك الظنوں الاجتهادية (في مقابلة عمومات نفي العسر) فإنه لا يأس من العسر بالعمل بهذه الظنوں الاجتهادية (و) ذلك لأنـا (نخصصها) أي: نخصص عمومات نفي العسر (بها) أي: بتلك الظنوں (لما عرفت من قبولها) أي: قبول عمومات نفي العسر (التخصيص في غير مورد الإختلال) فإنّ الاختلال لا يمكن أن يخصص عموم نفي العسر، أما غير الاختلال فعموم العسر أحياناً يخصص به، كموارد الجهاد، والخمس، وما أشبه ذلك.

(وليس في هذا) الذي ذكرناه: من العمل بالظنوں الاجتهادية الموجبة للعسر والخرج (كرراً على ما فرّ منه) وقد بين أنه كيف كان هذا كرراً على ما فرّ منه بقوله: (حيث إننا عملنا بالظن فراراً عن لزوم العسر) بعد انسداد باب العلم (فإذا أدى إليه) أي: أدى العمل بالظنوں الاجتهادية إلى العسر (فلا وجہ للعمل به) أي: بالظنوں الاجتهادية. وإنما لم يكن ذلك كرراً على ما فر (لأن العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغاً حدّ إختلال النظام) وإنما يبلغ حدّ إختلال النظام (من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات المohoمة والمشكوكة) بالإضافة إلى المظنونة.

وأما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط، فلابد من العمل عليها، سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط. وحيثند ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المفترض من جهة العمل بالظن، بل من جهة المطابقة لمقتضى الاحتياط، فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكه المطابقة لل الاحتياط.

ومن الواضح: أنَّ الإنسان الذي يراعي كُلَّ الاحتمالات: موهوماً، ومشكوكاً، ومظنوناً، يقع في اختلال نظام المعاش والمعداد، كما سبق بيانه. (وأما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط) التي أفتى بها المجتهد (فلا بد من العمل عليها) أي: على تلك الظنون (سواء عملنا بالظن، أم عملنا بالاحتياط) فإن العمل بالظن ليس عملاً بالشك والرّهـم.

(وحيثند) أي: حين عمل بالظنون الاحتياطية التي أفتى بها المجتهد، (ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المفترض) أي: فرض المستشكل الذي قال: فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب امور يلزم من فعلها الخرج (من جهة العمل بالظن بل من جهة المطابقة لمقتضى الاحتياط).

إذن فالاحتياط إنما هو في العمل بالظنون لا بالأعم من الظنون وغير الظنون، والعمل بالظنون فقط يوجب العسر لا الاختلال، بينما العمل بالظنون وغير الظنون يوجب الاختلال (فلو عمل بالاحتياط) مطلقاً لافي دائرة الظنون فقط (و يجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكه المطابقة لل الاحتياط). فتحصل: أنَّ الناقص قال: أنه كما يلزم العمل بظنون المجتهد المؤدي إلى العسر، كذلك يلزم العمل بالظنون الانسدادية، المؤدي إلى العسر أيضاً، فإن هذا العسر خارج عن أدلة نفي العسر، كخروج الجهاد ونحوه، فإنه وإن كان عسراً، لكنه يلزم العمل به.

أجاب المصنف بالفرق بين العسرتين، إذ العسر في الظنون الانسدادية، عسر يخل

للشيرازي ..... الاشكال الثاني على لزوم الخرج والجواب عنه ..... ج ٤

ومنها: أنه يقع التعارض بين الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للخرج.

والأول أكثر، فيبيقى أصلالة الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكليف الكثيرة سليمة عن المزاحم.

---

بالنظام، فدليل نفي العُسر مُحَكَّم فيه، بخلاف الظنون الاجتهادية، حيث أنها عُسر فقط بدون أن يكون مُخاللاً بالنظام.

وإنما كان فرقاً بين العُسرتين، لأنَّ الظنون الاجتهادية لا تشمل الوهم والشك، بخلاف الظنون الانسدادية، فإنَّ الظنون على الانسداد يلزم الاحتياط فيها وفي الوهم والشك أيضاً.

ثم إنَّ المصنف ذكر قبل صفحتين: بأنه قد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الخرج بوجه ذكر منها: النقض بما لو أدى إجتهد المجتهد وعمله بالظن إلى فتوى يوجب الخرج إلى آخره، فإنه كان ذلك هو الإيراد الأول على إبطال الاحتياط.

ثم انه ذكر الإيراد الثاني هنا بقوله: (ومنها: أنه يقع التعارض بين الأدلة) التي مقتضاهما العمل بالاحتياط، وهي الأدلة (الدالة على حرمة العمل بالظن، و) بين (العمومات النافية للخرج) والتي مقتضاهما العمل بالظن دون الاحتياط.

وعليه: فإنَّ من الأدلة ما يقول: لاتعمل بالظن، ومقتضى ذلك: أن يعمل بالاحتياط التام في المظنونات والمشكوكات والموهومات.

ومنها ما يقول: لاخرج عليك، ومقتضاهما: أن يعمل بالظن فقط دون الاحتياط، لأن الاحتياط مستلزم للخرج.

(والأول) أي: الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن (أكثراً) فإنَّ بعض العلماء جمع مائتي آية وخمسين آية رواية في حرمة العمل بالظن، وحيث يتعارض الذليلان (فيبيقى

أصلالة الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكليف الكثيرة، سليمة عن المزاحم).

وإنما كان الأصل: الاحتياط، للعلم الاجمالي بوجود الأحكام الوجوبية

وفيه: مَا يخفى، لما عرفت في تأسيس الأصل، من أَنَّ العمل بالظن ليس فيه إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمُؤْدَاه حرمة ذاتيةٌ. وإنما يحرم إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم: فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس

والتحريمية في سلسلة المohoمات والمشكوكات والمظنونات جميعاً، فيجب العمل بما يرتفع به العلم الاجمالي على ماهي القاعدة في سائر العلوم الاجمالية التي تقضي العمل بجميع أطراف العلم، لأنه يكون من الشك في المكلف به بعد العلم بأصل التكليف.

(وفيه مَا يخفى: لما عرفت في تأسيس الأصل) في أوائل الكتاب (من أَنَّ العمل بالظن ليس فيه) أي: في ذلك العمل بالظن (إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمُؤْدَاه، حرمة ذاتيةٌ) فإنَّ العامل بالظن إذا نسب مُؤْدَاه إلى الشرع كان له حرمة شرعية، وهذا ما عَبَرَ عنه المصنف: بالحرمة الذاتية، بخلاف ما إذا لم ينسب مُؤْدَاه إلى الشارع، بل أُتى به من باب الاحتياط، فان الاحتياط مقابل للتشريع.

(وإنما يحرم) أي: العمل بالظن من دون الالتزام بمُؤْدَاه شرعاً (إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم) فالعمل بالظن يحرم في صورتين:

الأولى: ما إذا نسبه إلى الشارع حيث إنَّه تشريع.

الثانية: اذا كان مُؤْدَئِ ظنه مخالفًا ل الواقع، كما إذا ظن بالوجوب فعمل به بينما كان يَحْرُم واقعاً، أو ظن بالحرمة فتركه بينما كان يجب واقعاً، مثل إنَّه يشرب التبن للظن بوجوبه والحال إنَّه كان حراماً واقعاً، أو يترك الدُّعاء عند رؤية الهلال بظن حرمتها وكان في الواقع واجباً.

والحاصل: إنَّه اذا عمل بالظن دون ان ينسبه إلى الشارع لم يكن له حرمة، إلا إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم.

وعليه: (فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ، ليس ) هو التشريع ، أو الأداء إلى

للشيرازي ..... الاشكال الثالث على لزوم الخرج ..... ج ٤

إلاّ قاعدة الاحتياط الآمرة باحراز الاحتمالات المohoمة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات، وقد فرضنا أنّ قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفي العسر. ثمّ لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظنّ ولو لم يكن على جهة التشريع، لكن عرِفت سابقاً عدم معارضته عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتکلیف المتعسر.

ومنها: أنّ الأدلة النافية للعسر

---

مخالفة الواقع من وجوب أو تحرير، بل أنّ النافي ماهو (إلاّ قاعدة الاحتياط الآمرة بإحراز الاحتمالات المohoمة) والمشكوك والمظنونة (وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات) فالتقابل بين قاعدة الاحتياط وبين العمل بالظنّ (وقد فرضنا: ان قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفي العسر) فلا يبقى مانع عن العمل بالظنّ.

(ثمّ لو فرضنا) أنّ العمل بالظنّ محروم ذاتاً لم تصل النوبة إلى الإحتياط أيضاً، إذ هذا الحرام الذاتي رفعه دليل العسر، فأنّه حيث كان في الإحتياط عسر، ولم يكن طريق للإمتثال إلاّ الظنّ جاز العمل بالظنّ المحروم في نفسه، لأنّ دليل العسر حاكم على كل محروم في نفسه، كما أنه حاكم على واجب في نفسه.

فلو فرض ( ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظنّ ولو لم يكن على جهة التشريع ) بان كان العمل بالظنّ محرماً بسبب تلك الآيات والروايات، لا أن الحرمة تشريعية بسبب نسبته إلى الشارع بل كان العمل بالظنّ من المحرّمات الذاتية، كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير(لكن عرِفت سابقاً: عدم معارضته عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتکلیف المتعسر) لحكومة أدلة العسر على تلك العمومات الأولى، فإذا لم يجب الإحتياط لأنّه عسر، لم يكن طريق إلاّ إلى العمل بالظنّ.

(ومنها): أي: مما أورد على إبطال الإحتياط بلزوم الخرج ما معناه: لزوم الإحتياط في حال الإنسداد وإن لزم الخرج كما قال : ( أنّ الأدلة النافية للعسر) مثل قوله

إنما تنفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع أولاً وبالذات، فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع، ولذا لو نذر المكلّف أموراً عسيرة، كالأخذ بالإحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة، وكصوم الدهر أو إحياء بعض الليالي أو المشي إلى الحج أو الزيارات، لم يمنع تعسرها عن إنعقاد

تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»<sup>١</sup> (إنما تنفي وجوده) أي: وجود العسر(في الشريعة بحسب أصل الشرع أولاً وبالذات)(بمعنى: أن الشارع لم يجعل حكماً ضررياً أو حرجياً أو عسرياً بنفسه، فإذا كان كذلك(فلا تنافي وقوعه) أي: وقوع الحكم العسري(بسبب عارض) مثل إختفاء الأحكام الواقعية التي جعلها الشارع غير عسيرة، فإن هذا الإختفاء المسبب للعسر (لا يسند إلى الشارع).

وعليه: فالعسر المسند إلى الشارع منفي، أما العسر الذي لا يُسند إلى الشارع فليس بمنفي.

(ولذا) أي: لاجل ما ذكرناه: من أن العسر بسبب العارض ليس بمنفي، نرى (لو نذر المكلّف أموراً عسيرة، كالأخذ بالإحتياط في جميع الأحكام الغير المعلومة) له، فهو وإن كان مجتهداً، فإنه لا يعلم بالأحكام عملاً قطعياً، وإنما يستظهرها من ظاهر الأدلة، فإن نذر أن يأخذ بالإحتياط في كل حكم غير ضروري كان عسراً عليه.

(وكصوم الدهر) حيث أنه عسر شديد لغالب الناس.

(وإحياء بعض الليالي) بالعبادة مما يكون في إحياءه عسر وخرج على النادر، طول الليل، وشدة النعاس.

(أو المشي إلى الحج أو الزيارات) راجلاً، بل وحافياً، خصوصاً بالنسبة إلى من يبتعد منزله عن الحج، وعن المراقد الطاهرة، مما يوجب عسراً وحرجاً وإرهاقاً على النادر.

فإن ذلك (لم يمنع تعسرها) أي: تعسر هذه الأمور المتعلقة للنذر(عن إنعقاد

نذرها، لأن الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلّف وكذا لو أجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقة من صحة الإيجارة ووجوب الوفاء بها.

وحيثئذ فنقول: لا ريب أن وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة، إنما هو من جهة إختفاء الأحكام الشرعية المسبب عن المكلفين المقصررين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبينة للأحكام والمميزة للحلال عن الحرام.

وهذا السبب وإن لم يكن عن فعل كل مكلّف لعدم

---

نذرها) فإن الفقهاء يقولون: إن متعلق النذر لو كان راجحاً إنعقد وإن كان في المتعلق عسراً، وذلك (لأن الالتزام بها) أي بهذه الأمور العسيرة (إنما جاء من قبل المكلّف) لم يجعلها الشرع عليه أولاً وبالذات بحسب اصل الشرع، وإنما أمضى الشارع ما ألزمته المكلّف على نفسه فمثل هذه الأمور لا تشملها أدلة نفي العسر والخارج.

(وكذا لو أجر نفسه لعمل شاق) مثل: حفر البتر وما أشبه ذلك، خصوصاً في الأعمق البعيدة من الأرض فإنه (لم يمنع مشقتة) أي: مشقة العمل (من صحة الإيجارة ووجوب الوفاء بها) أي: بتلك الإيجارة. وهكذا إذا كانت هناك مصالحة على مثل هذا الأمر، أو نحو ذلك.

(وحيثئذ) أي: حين لم يكن العسر من الشارع ابتداءً، وقلنا بعلم البأس بالحكم العسري الناشيء من قبل المكلّف (فنقول: لا ريب أن وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة) في حال إنسداد باب العلم والعلمي (إنما هو من جهة إختفاء الأحكام الشرعية المسبب) ذلك الإختفاء (عن المكلفين المقصررين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع، المبينة) تلك الآثار (لالأحكام) الشرعية (والمميزة للحلال عن الحرام) كالأخبار الواردة عن المعصومين من النبي إلى الإمام المهدي «صلوات الله عليهم أجمعين» .

وهذا السبب) أي: إختفاء الأحكام (وإن لم يكن عن فعل كل مكلّف لعدم

مدخلية أكثر المكلفين في ذلك، إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحاً عقلياً حتى يصبح أن يكلف به من لم يكن سبباً له ويختصر عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره، بل هو أمر منفي بالأدلة الشرعية.

وظاهرها أن المنفي هو جعل الأحكام الشرعية أولاً وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافي عروض التعسر لامتثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الإختفاء مع كون ثواب الامثال حينئذٍ

مدخلية أكثر المكلفين في ذلك) فأن المقصرين هم الذين عاصروا المعصومين «صلوات الله عليهم أجمعين»، أما الأجيال المتأخرة فليس لهم تقصير في ذلك) (ألا أن التكليف بالعسر) بالنسبة إلى من لم يكونوا سبباً لاختفاء الأحكام (ليس قبيحاً عقلياً حتى يصبح أن يكلف به من لم يكن سبباً له).

إذن فالقيح العقلي لا يمكن للحكيم التكليف به، أما غير القبيح العقلي كالعسر، فرفعه إمتنان لا أنه واجب عقلاً حتى يقال: أن التكليف العسر على من لم يسبب اختفاء الأحكام لا يجوز.

(و) حتى (يختصر عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره) كالذين عاصروا الأئمة «صلوات الله عليهم أجمعين».

(بل هو) أي: العسر (أمر منفي بالأدلة الشرعية) الإمتانية.

(وظاهرها) أي: ظاهر تلك الأدلة الشرعية: أن المنفي هو جعل الأحكام الشرعية أولاً وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف) فالشارع لا يجعل الأحكام العسرة على المكلف - حسب إمتنانه على المكلفين - فلا يجعل عليهم صلاة عسراً، أو صوماً عسراً، أو حججاً عسراً، أو ما اشبه ذلك (فلا ينافي عروض التعسر لامتثالها) أي: امثال الأحكام (من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الإختفاء) حتى ضاعت وإختفت.

هذا (مع كون ثواب الامثال حينئذٍ) أي: حين لم يكن المكلف هو سبباً للإختفاء،

للشیرازی ..... الاشكال الثالث على لزوم الاجح ..... ج ٤

أكثر بمراتب؛ الا ترى أن الاجتهد الواجب على المكلفين، ولو كفايةً، من الأمور الشاقة جداً خصوصاً في هذه الأزمنة. فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرین الموجبين لاختفاء آثار الشريعة، وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني.

كما في الأجيال المتأخرة عن زمان الإمام الطاهرين «عليهم الصلاة السلام» فيكون ثوابهم (أكثر بمراتب) لأنهم يؤذون تكليفاً عسراً، والأجر على قدر المشقة. والحاصل: إنه يكون هنا أمران وهم:

أولاً: لا قبح في تكليف عسير.

ثانياً: إن المولى يتداركه بثواب أكثر مما إذا كان التكليف غير عسير.

ولنمثل للتکلیف العسیر الموجب للثواب الأکثر، الذي لم يكن المکلّف هو سبباً للعسر، وإنما كان غيره سبباً للعسر، بما ذكره: (ألا ترى أن الإجتهد الواجب على المكلفين ولو كفاية) فيما إذا كان هناك من يقوم بأعباء الإجتهد (من الأمور الشاقة جداً، خصوصاً في هذه الأزمنة) المتأخرة عن زمان المعصومين «صلوات الله عليهم اجمعين».

(فهل السبب فيه) أي: في عسر الإجتهد (إلا تقصير المقصرین الموجبين لاختفاء آثار الشريعة؟) كخلفاء الجور والغاصبين ، وليس مثل شيخ الطائفة، والمحقق والشهيدين، والعلامة، ومن أشبههم فإنهم هم الذين وقع عليهم العبا الثقيل وأجهدوا أنفسهم الشريفة بسبب إختفاء الأحكام.

(وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني؟) فإنه لا فرق بين وجوب الاجتهد الكفائي، وبين وجوب الاحتياط العيني، فكما يمكن العسر في الوجوب الكفائي يمكن ذلك في الوجوب العيني أيضاً فإذا كان الإجتهد العسر واجباً كفائياً بالنسبة إلى المجتهدين الذين يخوضون هذا المضمار كذلك يكون الاحتياط العسر واجباً عيناً على كافة المكلفين الذين إختفت عليهم الأحكام

والجواب: عن هذا الوجه أنَّ أدلة نفي العسر، سيما البالغ منه حدُّ اختلال النظام، والاضرار بأمور المعاش والمعاد، لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفاً الى الشارع، وهو الذي أريد بقولهم عليهم السلام: «ما غلبَ اللهُ عَلَيْهِ فَاللهُ أَوْلَىٰ بِالْعَذْرِ»،

بسبب إنسداد باب العلم والعلمي على حد سواء.

ثم لا يخفى: إنَّ عسر الإجتهاد في زماننا - هذا - بخلاف الأزمنة السابقة كزمان شيخ الطائفة وابن ادريس ومن أشباههما - نشأ بسبب كثرة الإحتمالات التي أبدتها الفقهاء في مختلف أبواب الفقه، فهو مثل ما اذا كان كتاب الطب منحصراً في قانون ابن سينا فانَّ الشخص كان يصير طبيباً بقرارائه، أما اذا جاء بعده مائة طبيب، وكتب كلٌ منهم كتاباً فهل يعذر الطبيب في جهله اذا لم يقرأ الكتاب ابن سينا؟

لا يقال: يكفينا الكتاب والسنة، فترجع إليهما كما رجع شيخ الطائفة اليهما. لأنَّه يقال: لا حقٌ لنا في الاكتفاء بالرجوع إليهما دون الرجوع الى إجتهادات أعلام الفقهاء حولهما، اذ لو فرض عدم توصل شيخ الطائفة الى الحكم بعد رجوعه اليهما، كان معذوراً عند العقل والعقلاء، لأنَّه لم يملك أكثر من ذلك، بخلاف ما اذا جهلهنا الحكم، فالشارع الحكيم يقول لنا: أنتَ كُنْتَ تملِكَ التَّوَصُّلَ إِلَى الْحُكْمِ فلِمَاذا ترکته؟ وعليه: فمثل الإجتهاد اليوم مثل كل علم ينمو، حيث المتأخر يملك أكثر مما يملك المتقدم، فلا يعذر المتأخر في جهله وتخبطه وإن كان المتقدم يعذر في ذلك.

(والجواب عن هذا الوجه: انَّ أدلة نفي العسر سيما البالغ منه) أي: من العسر (حدُّ اختلال النظام، والاضرار بأمور المعاش والمعاد) بأنَّ يكون العسر والخرج شديدين، فأنَّه (لا فرق فيها) أي: في أدلة نفي العسر (بين ما يكون بسبب يسند عرفاً الى الشارع، وهو) أن يكون الشارع بنفسه قد سبب ذلك، كما إذا جعل صلاة حرجية، أو صوماً حرجياً، وهكذا، فان هذا والعسر المستند الى الشارع، هو (الذِّي أُريد بقولهم عليهم السلام: «ما غَلَبَ اللهُ عَلَيْهِ فَاللهُ أَوْلَىٰ بِالْعَذْرِ»).

وبيّن ما يكون مسندًا إلى غيره.

ووجوب صوم الدهر على ناذرة إذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادةً ممنوع. وكذا أمثلتها من المشي إلى بيت الله جل ذكره، وإحياء الليلالي، وغيرهما، مع إمكان أن يقال

---

وعليه: فان معنى هذا الحديث: هو ان ما سبب الله عسره أو استحالته، فإن الله يعذر الإنسان في تركه، كما اذا جاءت صاعقة فجفت المياه، فالله لا يريد من الإنسان الطهارة المائية، أو جاء مرض فتمرض الإنسان بحيث لا يمكن من القيام في الصلاة أو الصيام، فالله لا يريد القيام في الصلاة أو الصيام منه، وفي هذا الحديث دلالة على سقوط العسر الذي لم يكن الإنسان هو السبب فيه.

وعليه: فلا فرق بين ذلك (وبيّن ما يكون) العسر (مسندًا إلى غيره) لأنَّ كليهما عسر، واطلاق أدلة نفي العسر يرفع كليهما.

(و) أما ما قيل: من أنَّ الناذر إذا أوجب على نفسه شيء، وجب عليه مع إله عسر، مما يدل على أنَّ العسر المرفوع هو العسر الآتي من قبل الشارع، لا من قبل العبد نفسه، فنقول في جوابه: (وجوب صوم الدهر على ناذره، إذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادةً ممنوع) فلا نقول: بوجوب صوم الدهر وإن أوجب الناذر ذلك الصوم على نفسه، فإن أدلة النذر منصرفة على مثل ذلك، أو أنَّ أدلة العسر مخصصة لمثل ذلك. وكذا أمثلتها من المشي إلى بيت الله جل ذكره، وإحياء الليلالي وغيرهما) فإنَّ دليل نفي العسر يرفع كل ذلك.

هذا (مع إمكان أن يقال) بجواب آخر غير الجواب الأول فان في كلام المصنف الأول الذي بيّنه بقوله: والجواب عن هذا الوجه، أراد بيان أنَّ العسر مطلقاً مرفوع، سواء كان من قبل الشارع، أم من قبل المكلف، وفي هذا الجواب يريد بيان إنَّ العسر الآتي من قبل المكلف قسمان:

قسم منه مرفوع، كما اذا أُجنب وكان الغسل مشقة عليه حيث هذا الغسل مرفوع

بأنّ ما ألزم المكلّف على نفسه من المشاق خارج من العمومات، لا ما كان السبب فيه نفس المكلّف، فيفرق بين الجنابة متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة؛ وبين إجارة النفس للمشاق ، فإنّ الحكم في الأول تأسيس من الشارع وفي الثاني إمضاء لما ألزم المكلّف على نفسه، فتأمل.

وأمّا الإجتهد الواجب كفاية عن إنسداد باب العلم، فمع أنه شيء يقضى

ويبدّله بالتيمم، لأنّ الشارع أوّجب الغسل بعد الجنابة، لأن العقلاه فعلوا ذلك. وقسم ليس بمروء، كالإجارة الشاقة حيث إن العقلاه أوّجبوا العمل عليه والشارع أمضاء، لأن الشارع جعله كما جعل غسل الجنابة.

وعليه: فالجواب هنا بالتفصيل: (بأنّ ما أزم المكلّف على نفسه من المشاق، خارج من العمومات) أي: من عمومات أدلة نفي العسر (لا ما كان السبب فيه نفس المكلّف، فيفرق بين الجنابة متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة) لأنّ المكلّف لم يلزم وجوب الغسل على نفسه، بل اجنب وإنما الشارع هو الذي أوجب الغسل اذا تحقق هذا الموضوع وحيث أن الشارع لا يوجب الحكم الشاق، لا يوجب عليه الغسل بل يبدّله بالتيمم.

(وبين إجارة النفس للمشاق) فإنّ المكلّف - هو الذي أزم الأمر الشاق على نفسه، من دون مدخلية للشارع، والعقلاه هم الذين يوجبون العمل بالإجارة على هذا الشخص والشارع أمضاء.

وعليه (فإنّ الحكم في الأول): أي: الغسل (تأسيس من الشارع، وفي الثاني): أي الإجارة (إمضاء لما أزم المكلّف على نفسه) وبينهما فرق في أن أحدهما مرفوع، والأخر غير مرفوع.

(فتتأمل) ولعله إشارة إلى انه لا يفرق بين القسمين بعد أن الشارع أوّجب الغسل وأمضى الإجارة، فالشارع بالتالي هو السبب في المشقة.

وأمّا الإجتهد الواجب كفاية عند إنسداد باب العلم، فمع أنه أولاً: (شيء يقضى

للشیرازی ..... أدلة أخرى على لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج ٤

بوجویه الأدلة القطعية، فلا ينظر إلى تعسره ويسره.  
 فهو ليس أمراً حرجاً خصوصاً بالنسبة إلى أهله، فإن مزاولة العلوم لأهلهما ليس  
بأشق من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم.  
 وكيف كان فلا يقاس عليه.

وأمّا عمل العباد بالاحتياط ومراقبة ما هو أح�وط الأمرين أو الأمور في الواقع  
 الشخصية إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضة، فإن هذا دوئه خرط القتاد،

---

بوجویه الأدلة القطعية، فلا ينظر إلى تعسره ويسره) كما لا ينظر إلى ما يكون عسراً  
 وهو واجب شرعاً، كالجهاد ونحوه.

وثانياً: (فهو ليس أمراً حرجاً، خصوصاً بالنسبة إلى أهله) من طلبة العلم الذين  
 يحبون الإِجْهَاد فربة إلى الله سبحانه وتعالى تحصيلاً لرضاه وثوابه (فإن مزاولة  
 العلوم لأهلهما، ليس بأشق من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم) إذ  
 الإِجْهَاد أَسْهَلُ مِنْ عَمَلِ الْبَنَاءِ وَالنَّجَارِ وَالْحَدَادِ وَمَا اشْبَهَ ذَلِكَ.

نعم، في الإِجْهَاد جهود فكري، وفي تلك الأمور جهد بدني، وحيث أن الفكر وراء  
 الإِجْهَاد، والفكر أفضل من العمل البدني، كان الإِجْهَاد أفضل، كما ان الأمر كذلك  
 بالنسبة إلى الطب، والهندسة، ونحوهما، فإنها أفضل من الأعمال البدنية، وقد ذكرنا  
 في كتاب: «الفقه الاقتصاد»<sup>١</sup> تفصيل هذا الأمر.

وكيف كان: فلا يقاس) الإِحْتِيَاط عند الإنْسِداد (عليه) أي: على الإِجْهَاد، حتى  
 يقال: أنه كما يجب الإِجْهَاد، مع عسره يجب الإِحْتِيَاط مع عسره.

وأمّا عمل العباد بالإِحْتِيَاط عند الإنْسِداد (ومراقبة ما هو أح�وط الأمرين، أو  
 الأمور في الواقع الشخصية) لكل مكلف مكلف، (إذا دار الأمر فيها) أي: في الواقع  
 الشخصية (بين الاحتياطات المتعارضة، فإن هذا) الاحتياط (دوئه) وأسهل منه (خرط  
 القتاد) فلا ينبغي أن يقاس على الإِجْهَاد ويقال: كما ان الإِجْهَاد عسراً ومع ذلك

إذ أوقات المجتهد لا تفي بتمييز موارد الإحتياطات، ثم إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الإحتياطات على بعض، عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفق للمقلدين.

كما مثلنا لك سابقاً بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

وقد يرد الإحتياط بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الإجماع والحرج، منها: إنّه لا دليل على وجوب الإحتياط وأنّ الإحتياط أمرٌ مستحب اذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

واجب كذلك الإحتياط عند الانسداد عسر لكنه واجب.

(إذ أوقات المجتهد لأنّي بتمييز موارد الإحتياطات) من أول الفقه إلى آخر الفقه (ثم إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الإحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفق للمقلدين) كما إذا كان آخر الوقت، ودار أمر الصلاة بين قرائة السورة فيها، فيقع بعض الصلاة خارج الوقت، فهما احتياطان متعارضان يحتاجان الفقيه إلى ترجيح هذا على ذاك أو بالعكس.

و(كما مثلنا لك سابقاً) في الإحتياطات المتعارضة (بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر) مما لا داعي إلى تكراره.

هذا (وقد يرد لزوم الاحتياط) عند الانسداد (بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الإجماع، والحرج) مما تقدم، وقد أشار إليها المصطف بقوله:

(منها: إنّه لا دليل على وجوب الإحتياط، وأنّ الإحتياط أمرٌ مستحب اذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة) كما إذا علم بأنه مديون لأحد شخصين من دون تعين فالغاء الإحتياط، والاستناد إلى أصلالة البراءة بالنسبة إلى كلّ واحد منهمما يوجب الغاء حق واجب عليه، وكذا إذا أوجب الإحتياط في الصلاة تكرارها في ثياب متعددة بعضها نجس مما يوجب عدم تمكنه من تحصيل المعاش الواجب لزوجته وسائر واجبي النفقة عليه.

وفيه: أنه إن أُريد أنه لا دليل على وجوبه في كل واقعة اذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بوجود التكليف بينها وبين الواقع الآخر فهو مسلم بمعنى أن كل واقعة ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها لل الاحتياط بل الشك فيها إن رجع الى التكليف ، - كما في شرب التن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال - لم يجب فيها الاحتياط ، وإن رجع الى تعين المكلف به، كالشك في القصر والإتمام والظهور وال الجمعة ، وكالشك في مدخلية شيء في العبادات ،

---

(وفيه: انه) إذا لوحظ الاحتياط في كل واقعة واقعة وحدها وفي نفسها بدون إرتباطها بسائر الواقع فلا بأس بالقول بعدم وجوب الاحتياط فيها، لجريان البراءة في كل واقعة واقعة، أما اذا لوحظ كل الواقع معًا فمقتضى العلم الإجمالي الناشيء من الإنسداد لأن الكلام على فرض الإنسداد هو لزوم الاحتياط في الجميع.

إذن (إن أُريد) باستحباب الاحتياط: (أنه لا دليل على وجوبه) أي: الاحتياط (في كل واقعة اذا لوحظت) وحدها، اي: (مع قطع النظر عن العلم الاجمالي) الناشيء من الإنسداد (بوجود التكليف بينها وبين الواقع الآخر، فهو) اي: عدم وجوب الاحتياط فيها (مسلم بمعنى: ان كل واقعة) بوحدتها (ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها) مستقلًا (للاحتياط) الجار والمجرور متعلق بـ « يقتضي » .

(بل الشك فيها) أي: في الواقعه (إن رجع الى التكليف، كما في شرب التن) في الشك التحريري (ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال) في الشك الوجوبي (لم يجب فيها) أي: في كل واقعة (الاحتياط) لأنه من الشك في التكليف والشك في التكليف مجرد البراءة.

(وإن رجع الى تعين المكلف به) مع العلم بالتكليف (كالشك في القصر والإتمام، والظهور وال الجمعة) حيث يعلم الإنسان بوجوب صلاة عليه لكنه لا يعلم هل أنها قصر أو تمام، أو أنها ظهر أو جمعة؟

(وكالشك في مدخلية شيء في العبادات) جزءاً أو شرطاً، بأن شك مثلاً - في أنه

بناء على وجوب الاحتياط فيما شَكَ في مدخلته وجب فيها الاحتياط، لكن وجوب الاحتياط في ما نحن فيه في الواقع المجهولة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات فيها، وإن كان الشك في نفس الواقع، شكًا في التكليف.

ولذا ذكرنا سابقاً أن الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند إنسداد باب العلم. نعم من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الإجمالي بالتكليف فهو يستريح عن

هل يجب جلسة الاستراحة في الصلاة؟ أو إِنَّه هل يجب عدم نية القطع والقاطع في الصوم، وهكذا.

وذلك(بناءً على وجوب الاحتياط فيما شَكَ في مدخلته) أي: بأن لا نقول بالبراءة في الشك في الجزء والشرط في المركب الارتباطي، فعند ذلك (وجب فيها الاحتياط) لأنَّه مقتضى العلم الإجمالي.

(لكن وجوب الاحتياط فيما نحن فيه في الواقع المجهولة) حيث إنسدَ باب العلم، ونحن نعلم بوجود أحكام كثيرة في المشكوكات والمظنونات والموهومات (من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرّمات فيها) أي: في الواقع المجهولة، فإنَّه (وإن كان الشك في نفس الواقع) الشخصية مثل الدعاء عند رؤية الهلال، أو شرب التتن،(شكًا في التكليف) لكنَّه لا يلاحظ كل واقعة واقعة حتى يكون المجرى: البراءة، بل إنَّما يلاحظ الأحكام مجموعة - كما سبق الإشارة اليه ..

(ولذا ذكرنا سابقاً أنَّ الاحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند إنسداد باب العلم) فلا يقال: إنَّ كل واقعةٍ واقعة مشكوك، فاللازم جريان البراءة، فان المشهور قالوا بوجوب الاحتياط في كل إطراف العلم، وإن قال بعض: بإِنَّه لا يلزم الآلَّا موافقة الإحتمالية بالعمل ببعض إطراف العلم لا كل الأطراف، وبعض: بإِنَّه لا يلزم شيء اطلاقاً، فالعلم الإجمالي لا يلزم موافقته القطعية ولا موافقته الإحتمالية.

(نعم، من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الإجمالي بالتكليف فهو يستريح عن

للسيرازي ..... أدلة أخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج ٤

تكلفة الجواب عن الاحتياط.

ومنها: إن العمل بالاحتياط مخالف للإحتياط، لأن مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم إعتبر معرفة الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب إجتهاداً أو تقليداً.

قال في الإرشاد، في أوائل الصلاة: «يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبيها وإيقاع كل منها على وجهه».

وحينئذ ففي الإحتياط إخلالاً بمعرفة الوجه التي أفتى جماعة بوجوبها وباطلاق بطلان عبادة تارك طريقتي

---

تكلفة الجواب عن الإحتياط) لأنه يقول: إنما وإن كنا نعلم بوجود واجبات ومحرمات، إلا أن ذلك علم اجمالي في أطراف الظنون والشكوك والأوهام، والعلم الاجمالي لا يلزم موافقته اطلاقاً.

(ومنها) أي: من الإيرادات على الإحتياط عند الإنسداد (إن العمل بالاحتياط مخالف للإحتياط) وإذا كان العمل بالإحتياط مخالفًا للإحتياط فاللازم تركه لا فعله (لأن مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم) خصوصاً القدماء (إعتبر معرفة الوجه) عند إتيان الإنسان بالعبادة والوجه (بمعنى تمييز الواجب عن المستحب إجتهاداً أو تقليداً) فالذي يشرع في الصلاة يلزم عليه أن يعرف إن الحمد واجب والقنوت مستحب وهكذا، ويدلل على ذلك تصريحاتهم في الكتب الفقهية في باب العبادات.

مثلاً: قال في الإرشاد في أوائل الصلاة: يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبيها، وإيقاع كل منها على وجهه) فإذا أراد قراءة الحمد يجب عليه أن ينوي الوجوب، وإذا أراد القنوت يجب عليه نية الندب، وهكذا.

(وحينئذ) أي: حين كان معرفة الوجه واجبة في العبادات (ففي الإحتياط إخلال بمعرفة الوجه التي أفتى جماعة: بوجوبها، وباطلاق بطلان عبادة تارك طريقتي

### الاجتهاد والتقليد.

وفيه: أولاً، أن معرفة الوجه مما يمكن، للمتأمل في الأدلة وفي إطلاقات العبادة وفي سيرة المسلمين وفي سيرة النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» والائمة «عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» مع الناس، الجزم بعدم اعتباره

الاجتهاد والتقليد) وإن كان آتياً بالإحتياط، فإنه اذا لم يعلم - مثلاً - ان جلسة الاستراحة واجبة أو مستحبة، لا يجوز أن يأتي بها، لأنه لا يمكن أن ينوي بها الوجوب ولا الإستحباب، لأنه لا يعلم هذا أو ذاك، وهكذا في سائر أبواب الاحتياطات، فالاحتياط بإتيان جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات عند إنسداد باب العلم خلاف الإحتياط فلا يجوز.

(وفيه أولاً: ان معرفة الوجه أي: لزوم أن يعرف المكلَفُ الوجه فيما يأتي به من العبادات وأن أي شيء منها واجب وأي شيء منها مستحب (مما يمكن للمتأمل في الأدلة) نفيها فان سكوت الكتاب، والسنَة، والاجماع، والعقل عنها، يدل على العدم، وإنَّه لو وَجَبَ الوجه لزِمَّ التنبِيَّه عليه، فعدم التنبِيَّه دليل العَدَم).

(وفي اطلاقات العبادة) مثل قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسْقِ اللَّيلِ...»<sup>١</sup> وقوله تعالى: «كُتِّبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ كَمَا كُتِّبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...»<sup>٢</sup> وقوله سبحانه: «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ إِسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>٣</sup> إلى غير ذلك. (وفي سيرة المسلمين) حيث جرت سيرتهم على عدم قصد الوجه في الصلاة وغيرها).

(وفي سيرة النبي «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» والائمة «صلوات الله عليهم اجمعين» مع الناس) فأنهم بيتوا للناس الأجزاء، والشرائط، والموانع، والقواعد، ولم يذكروا الوجه. وعليه: فالمتأمل يحصل له (الجزم بعدم إعتبارها) أي: عدم اعتبار معرفة

حتى مع التمكّن من المعرفة العلمية.

ولذا ذكر المحقق «قدس سرّه» كما في المدارك في باب الوضوء: «إنَّ ما حقّقه المتكلّمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعريٌّ» وتمام الكلام في غير هذا المقام.

وثانياً، لو سلمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب

---

الوجه (حتى مع التمكّن من المعرفة العلمية) فانَّ الإنسان الذي يعلم انَّ الحمد واجب والقنوت مستحبٌ، لا يلزم أن ينوي الوجوب عند قراءة الحمد، ولا الندب عند القنوت.

(ولذا) أي: لأجل ما ذكرناه: من عدم اعتبار قصد الوجه حتى مع التمكّن من المعرفة العلمية (ذكر المحقق «قدس سرّه» كما) نقل عنه (في المدارك في باب الوضوء) من (انَّ ما حقّقه المتكلّمون: من وجوب إيقاع الفعل لوجهه) يعني: انه يقصد الوجوب اذا كان واجباً او الندب اذا كان ندباً.

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

وعليه: فلا يجب أن يأتي الإنسان بالحمد في الصلاة بقصد انه واجب، ولا بقصد انه شكر لله سبحانه وتعالى، ولا بقصد انه واجب شكرأً لله تعالى بالجُمُع بين الأمرين، وهكذا.

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

(وثانياً: لو سلمنا وجوب المعرفة، أو احتمال وجوبها) بأن كانت الأدلة الدالة على وجوب المعرفة غير كافية لأفادة الوجوب، بل تكفي لاحتمال الوجوب (الموجب)

للإحتياط، فائماً هو مع التمكّن من المعرفة العلمية.

أما مع عدم التمكّن فلا دليل عليه قطعاً لأنّ اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه عليها، فلا يخفى أنه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه، فإنّ مجرد الظن بوجوب شيء لا يتأتى معه القصد لوجوبه، اذ لا بدّ من الجزم بالنية، ولو اكتفى بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو مما لا يفي بوجوبه ما

ذلك لاحتمال(lلإحتياط، فائماً هو مع التمكّن من المعرفة العلمية) بأنّ يتمكن الإنسان من تحصيل العلم بأنّ الحمد - مثلاً - واجب، وإنّ القنوت مستحب. (أما مع عدم التمكّن من المعرفة العلمية(فلا دليل عليه) أي: على وجوب المعرفة(قطعاً، لأنّ اعتبار معرفة الوجه إن كان، لتوقف نية الوجه عليها) أي: على المعرفة العلمية بمعنى: إنّ الإنسان يجب عليه أن يعرف الوجه، حتى يتمكن من أن ينوي الوجه عند إرادة الصلاة وسائر العبادات .

وعليه:(فلا يخفى: أنه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه) فإنّ الإنسان اذا ظنَ الوجوب، أو ظنَ الاستحباب، لم يكف هذا الظن في أن ينوي الوجه، فإذا ظنَ - مثلاً - بأنّ جلسة الاستراحة واجبة، فهل يمكن أن يقول في قلبه: أتى آتني بجلسه الاستراحة التي هي واجبة؟

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

(ولو) قلت: (إكتفى بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة) بان يقول المصلي: آتى بجلسه الاستراحة بظن الوجوب.

قلت: هذا غير كاف ( فهو مما لا يفي بوجوبه) اي: بوجوب الوجه، ويدلّ عليه (ما

للشيرازي ..... أدلة أخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج٤

ذكروه في اشتراط نية الوجه.

نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به، تحقق معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم، لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن، فالتحقيق إن الظن بالوجه اذا لم يثبت حجيته فهو كالشك فيه لا وجه لمراعاة نية الوجه معه اصلاً.

---

ذكروه في اشتراط نية الوجه) فان دليлем على لزوم نية الوجه، يدل على لزوم أن يأتي بالوجه قاطعاً لا ظاناً.

(نعم) لو قيل: بأنه كلما لزم علماً قام مقامه بالظن، فنية الوجوب كانت لازمة على بأن يعلم المصلي أنها واجبة، والحال حيث لا يعلم بالوجوب يكفي ظناً بأن ينوي المصلي - مثلاً - أجلس جلسة الإستراحة لظن وجوبها، فإنه (لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به) أي: بهذا الظن (تحقق معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم).

قلنا: (لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن) فان ثبت العمل بالظن وإنه يقوم مقام العلم، يمكن أن يأتي بالوجه الظني، لكن ذلك لم يثبت بعد، ولذا قال بعض المحسينين: فوجوب العمل بالظن يتوقف على بطلان الاحتياط، فلو توقف بطلان الاحتياط على وجوب العمل بالظن لزم الدور المتصرّح.

ثم ان الدليل على ما ذكره من قوله: لا يفي بوجوبه ما ذكروه الخ، هو ما ذكره كاشف اللثام حيث قال: الوجوب والندب، والأداء والقضاء إنما يجبان يعني: يجب قصدهما في الصلاة لأنها إنما تعين بهما.

وحاصله: إن اعتبار قصد الوجه، إنما هو لتمييز المأتبى به عن غيره حيث يكون مشتركاً، ومن الواضح: أن الظن لا يكفي في ذلك التمييز (فالتحقيق أن الظن بالوجه اذا لم يثبت حجيته) أي: حجيّة هذا الظن (فهو كالشك فيه) أي: في الوجه، ولا وجه لمراعاة نية الوجه معه) أي: مع الظن (اصلاً) فان الظن والشك سينان في انه لا يعمل بأي منهما.

وإن كان اعتبارها لأجل توقف الامثال التفصيلي المطلوب عقلاً وشرعأً عليه - ولذا اجمعوا ظاهراً على عدم كفاية الامثال الإجمالي مع التمكّن عن التفصيلي بأن يتمكّن من الصلاة إلى القبلة في مكان ويصلّي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات أو يصلّي في ثوبين مشتبهين أو أكثر، مرتين أو أكثر، مع إمكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة، إلى غير ذلك -

(وإن كان اعتبارها) أي: إعتبار معرفة الوجه - وهذا عطف على قوله: لأنّ اعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه عليها الخ - (لأجل توقف الامثال التفصيلي المطلوب عقلاً وشرعأً عليه) أي: أن يعرف ذلك، فإنّ الإنسان اذا لم يعرف شيئاً لم يتمكّن من الامثال التفصيلي لذلك الشيء والامثال التفصيلي مطلوب عقلاً، لأنّ العقل يلزم العبد بان يتمثل إمثالاً تفصيلياً ما أمره المولى مع تمكّنه، كما أن الشرع إتبع العقل في ذلك من باب الرشاد، لا من باب أنه أمر مولوي.

(ولذا) أي: لأجل ما ذكرناه: من لزوم الامثال التفصيلي عقلاً وشرعأً (أجمعوا ظاهراً) أي: على الظاهر أنهم اجمعوا (على عدم كفاية الامثال الإجمالي مع التمكّن عن التفصيلي، بأنّ) يقدم التفصيلي على الإجمالي، وإنما يتوجّأ إلى الإجمالي اذا لم يتمكّن من التفصيلي، فلو كان يتمكّن من الصلاة إلى القبلة في مكان، ويصلّي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات) فإنه لا يجوز الثاني مع التمكّن من الأول. وكذلك فيما ذكره من المثال الآخر بقوله: (أو يصلّي في ثوبين مشتبهين أو أكثر، مرتين أو أكثر ، مع إمكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة) فإنه يلزم عليه أن يصلّي في الثوب الظاهر المعلوم الطهارة، دون أن يأتي بصلاتين في ثوبين مشتبهين أحدهما ظاهر.

(إلى غير ذلك) من الأمثلة، كما إذا كان هناك مائتان أحدهما مضاف، وماء مقطوع الاطلاق، فإنه لا يجوز للإنسان الغسل أو الوضوء بذينك المائتين وهو قادر على أن يغتسل أو يتوضأ بالماء المعلوم الاطلاق.

للشيرازي ..... المقدمة الثالثة للإنسداد ..... ج ٤

ففيه: إن ذلك إنما هو مع التمكّن من العلم التفصيلي.

وأمّا مع عدم التمكّن منه، كما في ما نحن فيه، فلا دليل على ترجيح الامثال التفصيلي الظني على الامثال الإجمالي العلمي، إذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان إلى جهة مظنونة على الصلاة المكررة في مكان مشتبه الجهة، بل بناء العقلاء في إطاعاتهم العرفية على ترجيح العلم الإجمالي على الظن التفصيلي.

---

لكن لا يخفى: إن هذا لو قلنا به فائماً هو في العبادات المحتاجة إلى قصد القربة، والأفتراض يده بمائين أحد هما مضاف مع تمكّنه من الماء المطلق لا بأس به. (ففيه): هذا جواب قوله: وإن كان اعتبارها لأجل توقف الامثال التفصيلي (إن ذلك) أي: تقدم الامثال التفصيلي على الامثال الإجمالي (إنما هو مع التمكّن من العلم التفصيلي) كما ذكره في الأمثلة المتقدمة.

(وأمّا مع عدم التمكّن منه) أي: من العلم التفصيلي (كما فيما نحن فيه) حيث المفروض انسداد باب العلم (فلا دليل على ترجح الامثال التفصيلي الظني على الامثال الإجمالي العلمي).

فلو دار العلم بين إمثال تفصيلي ظني، أو امثال اجمالي علمي، فلا دليل على تقدم الظني على العلمي (إذ لا دليل على ترجح صلاة واحدة في مكان إلى جهة مظنونة، على الصلاة المكررة في مكان مشتبه الجهة) فإذا ظن - مثلاً - بأنّ جهة الجنوب قبلة، وعلم أنه إذا صلى إلى أربع جهات أدرك القبلة قطعاً، فلا دليل على تقدم الصلاة إلى جهة الجنوب من الصلاة إلى أربع جهات، وهكذا في سائر موارد الدوران بين الظن وبين العلم الإجمالي.

(بل بناء العقلاء في إطاعاتهم العرفية على ترجح العلم الإجمالي على الظن التفصيلي) ولا دليل على أنّ الشارع قد غير هذه الطريقة، فاللازم أن تكون الطريقة الشرعية في الامثال الشرعي، كالطريقة العرفية في الامثال العرفي.

وبالجملة، فعدم جواز الاحتياط مع التمكّن من تحصيل الظنّ ممّا لم يقم له وجه؛ فان كان ولا بدّ من إثبات العمل بالظنّ فهو بعد تجويز الاحتياط والإعتراف برجحانه وكونه مستحبّاً، بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل عليه بالخصوص، فتأمّل.

نعم الاحتياط مع التمكّن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الاجماع ظاهراً على عدم جوازه،

( وبالجملة: فعدم جواز الاحتياط مع التمكّن من تحصيل الظنّ ، مما لم يقم له وجه ) عقليّ ولا شرعيّ.

وعليه: (فإنّ كان ولا بدّ من إثبات العمل بالظنّ) وإنّه بعد إنسداد باب العلم يعمل بالظنّ ( فهو ) أي : إثبات العمل بالظنّ ، يكون ( بعد تجويز الاحتياط ، والاعتراف برجحانه ) أي : رُجحان الاحتياط ( وكونه مستحبّاً ) أي : محبوباً .

(بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل عليه بالخصوص) كما اذا كان في الصحراء ولم يعلم جهة القبلة، فقام شاهدان على ان جهة القبلة: الجنوب، فاته يرجح الصلاة الى اربع جهات على الصلاة الى الجهة التي قامت عليها البينة.

(فتأنّ) ولعلّ وجهه: إنّ الظنّ الخاص كالعلم، وكما لا يجوز تقديم الاحتياط على العلم، كذلك لا يجوز تقديم الاحتياط على الظنّ الخاص، ففرق بين الظنّ الخاص والظنّ الانسادي، فلا يتم ما ذكره المصنّف بقوله: «لا يبعد ترجيح الاحتياط على الظنّ الخاص» .

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

(نعم، الاحتياط مع التمكّن من العلم التفصيلي في العبادات، مما انعقد الاجماع) انعقاداً ( ظاهراً ) لأنّا لا نقطع بوجود هذا الاجماع أيضاً ( على عدم جوازه )

للشیرازی ..... أدلة اخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج ٤

كما أشرنا اليه في أول الرسالة، في مسألة اعتبار العلم الاجمالي وأنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا، فراجع.

وممّا ذكرنا ظهر أن القائل بانسداد باب العلم وانحصر المناطق في مطلق الظن ليس له أن يتأمل في صحة عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد اذا اخذ بالاحتياط، لأنّه لم يبطل عند إنسداد باب العلم الأ وجوب الاحتياط، لا جوازه أو رجحانه. فالأخذ بالظنّ عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ورفع العسر والخرج، لا من باب العزيمة.

---

أي: الاحتياط (كما أشرنا اليه في أول الرسالة في مسألة اعتبار العلم الاجمالي، وأنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا؟) فقد سبق: أن العلم الاجمالي ليس كالعلم التفصيلي من جميع الجهات، بل العلم التفصيلي يُقدم على الاحتياط بخلاف العلم الاجمالي (راجع) ما اشرنا اليه هناك.

(وممّا ذكرنا: ظهر أن القائل بانسداد باب العلم) بالإحكام وأنه ليس هناك علم ولا علمي بغالب الأحكام الشرعية (وانحصر المناطق في مطلق الظن) وأنه يلزم أن نعمل بالظن العام في الأحكام (ليس له أن يتأمل في صحة عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد اذا اخذ بالاحتياط) فإنّ لازم قوله هذا أنه يجوز للإنسان أن يحتاط بين فتاوى الفقهاء، فلا يأخذ طريق الاجتهاد حتى يجتهد فيكون ظاناً بالاحكام ولا طريق التقليد فيقلد بما يوجب ظنه بالأحكام.

وإنما له أن يأخذ بالاحتياط (أنّه لم يبطل) فاعله ما يأتي من قوله: الأ وجوب الاحتياط - عند إنسداد باب العلم - الأ وجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه (والضمير «أن» يعودان الى «الاحتياط»).

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

وثالثاً، سلمنا تقديم الإمثال التفصيلي ولو كان ظنّياً على الاجمالي، ولو كان علمياً، لكن الجمع ممكّن بين تحصيل الظنّ، في المسألة ومعرفة الوجه ظناً والقصد على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط.

مثلاً، اذا حصل الظنّ بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصر بالنسبة الظنية الوجوبية ويأتي بالاتمام بقصد القرابة احتياطاً.

---

نعم، فيما اذا كان الخرج والغُسر بحيث لا يرضى به الشارع اطلاقاً، يكون الأمر من باب العزيمة لا الرّخصة، كما اذا كان الصوم عليه عسراً شديداً بحيث يؤدّي الى فقد بصره أو ما اشبه ذلك، فإنه لا يجوز له الصوم، ولذا قسم الفقهاء الصوم الى: واجب، وحرام، وجائز، لانه قد يكون ترك الصوم رخصة وقد يكون ترك الصوم عزيمة.

ثم حيث أشكال المستشكل على الاحتياط بأنه ينافي قصد الوجه ردّه المصنف بما يلي:

**أولاً: انه لا دليل على لزوم الوجه.**

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

(وثالثاً): انه يمكن للمكلف أن يجمع بين الاحتياط وبين قصد الوجه، فيجمع بين الاحتياط في العمل وبين العمل بالظن، كما قال:

(سلمنا تقديم الإمثال التفصيلي ولو كان ظنّياً على الاجمالي ولو كان علمياً لكن الجمع ممكّن بين تحصيل الظنّ في المسألة) حسب الإنسداد (ومعرفة الوجه ظناً والقصد اليه) أي: الى ذلك الوجه (على وجه الاعتقاد الظني و) وبين (العمل على الاحتياط) فالعمل بالظنّ الانسدادي لا ينافي الاحتياط عملاً.

(مثلاً: اذا حصل الظنّ بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ) ورجوع أربعة فراسخ، وانه لا يحتاج القصر الى ذهاب ثمانية فراسخ امتداداً (فيأتي بالقصر بالنسبة الظنية الوجوبية) حسب الظنّ الانسدادي (ويأتي بالاتمام بقصد القرابة احتياطاً)

وكذلك اذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلاة، فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب، ثم يأتي بالسورة قربة الى الله للاح提اط. ورابعاً، لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول: إنّ الظن إذا لم يثبت حجيته فقد كان اللازم بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الواقع المشتبه هو الاحتياط، كما عرفت سابقاً، فإذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب، وتأتي نية الوجه الظاهري كما تأتي في جميع

---

وبذلك يجمع بين الظن والاحتياط.

(وكذلك، اذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصورة، فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب) أي: إنّ الصلاة الخالية عن السورة واجبة (ثم يأتي بالسورة قربة الى الله تعالى للإحتياط) فأنه جمع بين العمل بالظن، وبين العمل بالاحتياط.

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

(فنقول): إنكم قلتם: لا تأتي الانسدادي بالاحتياط لأنّه ينافي الوجه، فيعمل بالعمل الظني ليحرز الوجه، ونحن نقول: إذا أتي الانسدادي بالظن فالوجه ظاهري لا واقعي، ومع الاحتياط أيضاً يكون الوجه ظاهرياً لا واقعياً، فأي فرق بين العمل بالظن أو بالاحتياط من جهة الوجه؟.

وذلك (إنّ الظن إذا لم يثبت حجيته، فقد كان اللازم بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الواقع المشتبه : هو الاحتياط - كما عرفت سابقاً -) لأنّ الإنسان إذا لم يتمكن من الامتناع التفصيلي، وجب عليه الامتناع الاجمالي بالاحتياط في أطرافه (فإذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة: وهو الوجوب) لأنّه وجب عليه الاحتياط حينئذٍ.

(و) بذلك (تأتي نية الوجه الظاهري) حينما علم بالوجوب (كما تأتي في جميع

الموارد التي يفتى فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال، فتأمل.

فتحصل مما ذكرنا أن العمدة في رد الاحتياط هو ما تقدم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما، إلا: إن هناك شيئاً ينبغي أن يتبه عليه: وهو

(الموارد التي يفتى فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال) فائة كما يأتي الوجه في الاحتياط وفي الاستصحاب الفقهي، كذلك يأتي في الاحتياط الانسدادي.

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

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

(فتحصل مما ذكرنا: أن العمدة في رد الاحتياط) وإنه لا يجب الاحتياط عند إنسداد باب العلم والعلمي بإثبات جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات (هو ما تقدم: من الاجماع ولزوم العسر، دون غيرهما) مما ذكروه لرد الاحتياط.

(إلا أن هناك شيئاً ينبغي أن يتبه عليه وهو) ما حاصله: إن القائلين بالانسداد يقولون بحجية الظن المطلق كالعلم، ويترك المشكوكات والموهومات رأساً، والحال إن ما يستدلوا به من الاجماع والعسر على عدم الاحتياط التام في جميع المظنونات

للشیرازی ..... أدلة أخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج٤  
أن نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا يثبت إلا أنه لا يجب مراعاة جميع  
الاحتمالات مظنوها ومشكوكها وموهومها .  
ويندفع العسر بتخصيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً بمعنى  
عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة ،

---

والمشكوكات والموهومات ، لا يدل إلا على ترك الاحتياط بقدر العسر ، فإذا  
كان هناك ألف مسألة - مثلاً - ثلثاً مظنوны ، وثلثاً موهومات ، وثلثاً  
مشكوكات ، وكان العسر في الثالث فقط ، ترك الموهومات وأتى بالمظنوны  
والمشكوكات ، أو في السادس فقط ، ترك نصف الموهومات وأتى بالمظنوны  
والمشكوكات ، ونصف الموهومات ، أو في الثالثان فقط ، ترك الموهومات  
والمشكوكات معاً ، وهكذا .

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

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

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

وعليه: فليس رفع العسر دليلاً لحجية الظن مطلقاً ، بل هو (بمعنى: عدم  
وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة) التي هي تقابل الظنون ، فإذا ظن - مثلاً -  
بالف حكم وجوبي ، فإن في طرف هذه الظنون ألف وهم وجوبي أيضاً ، مثل إله  
ظن بوجوب الجمعة ووهم وجوب الظاهر ، فإنه يأتي بالجامعة لمكان الظن ويترك

لأنها الأولى بالاهمال ، إذا ساع لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار ، لما تقرر في مسألة الاحتياط ، من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر ،

الظهر لمكان الوهم ، لأن إتيانه بألفي حكم عُسر ، فإن لم يكن عُسر في الألفين الزم الاتيان بالجميع .

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

وإنما نقول : بأن دليل الاحتياط لا يثبت الظن وإنما يسقط العُسر فقط ، ولذا يسقط بعض الظن أيضاً ، وقد يثبت بعض الشك أيضاً ( لما تقرر في مسألة الاحتياط : من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات ) عدة ( وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر ) أي لا واقعاً .

وإنما قال في الظاهر : لأنه من المحتمل الوجوب في الواقع بالنسبة إلى هذا الذي يريد تركه ، كما إذا كان له عشرة ثياب أحدها طاهر ، لكنه لا يتمكن من عشر صلووات في كل الثياب لمكان العُسر ، وإنما يتمكن من تسعة صلووات ، فإذا أتى يتسع صلووات كانت العاشرة لا جل العسر غير واجبة في الظاهر ، لكن من المحتمل وجوبها في الواقع ، بأن كان الثوب العاشر هو الطاهر ، والذي كان يكلف بالصلة فيه لو كان عالماً بالواقع .

للشيرازي ..... ج ٤ ..... المقدمة الثالثة للإنسداد

تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.

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

وليس هذا معنى حجية الظن، لأن الفرق - بين

---

إذن ففي صورة عسر بعض المحتملات (تعين مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات، ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً) فإن العسر بقدره يسقط من الموهومات والمشكوكات وحتى من المظنونات، لا أنه يجعل الظن حجة مطلقاً كما يدعى من يقول بحجية الظن الانسدادي.

(توضيح ما ذكرنا: إننا نفرض المشتبهات التي علم إجمالاً بوجود الواجبات) والمحرمات (الكثيرة فيها، بين مظنونات الوجوب، ومشكوكات الوجوب، وموهومات الوجوب) وكذلك بالنسبة إلى مظنونات التحرير ومشكوكاته وموهوماته (وكان الاتيان بالكل عسراً، أو قام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع) بأن قام الإجماع على نفي الاحتياط لا على حجية الظن مطلقاً (تعين ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب) فقط إذا كان ترك الموهومات ينفي العسر، أما المشكوكات والمظنونات فيأتي بهما لعدم العسر فيهما.

ولأنما قلنا: تعين ترك الاحتياط في الموهومات (بمعنى: أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب، لم يجب الاتيان) كما مثلنا له بالظن بوجوب الجمعة والوهم بوجوب الظهر فإنه يأتي بمظنون الوجوب ويترك موهوم الوجوب.

(وليس هذا) الترك للعسر، هو (معنى حجية الظن) كما عرفت (لأن الفرق بين

المعنى المذكور، وهو أنّ مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به، وبين حجية الظنّ بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعية نفياً وإثباتاً.

وبعبارة أخرى: الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجّة - هو أنّ الظنّ إذا كان حجّة في الشرع، كان الحكم في الواقعية الخالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعية من دون التفات إلى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات إذ حال الظنّ حينئذ كحال العلم التفصيلي والظنّ الخاص بالواقع،

المعنى المذكور وهو: أنّ مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به، وبين حجية الظنّ بمعنى: كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعية نفياً وإثباتاً) فيكون الظنّ قائماً مقام العلم فإنّ الفرق بينهما واضح.

(وبعبارة أخرى: الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة، وبين جعل الظنّ فيها حجّة) حيث إنّ الأول، ملازم لترك العُسر، والثاني، لا يلزم ترك العُسر (هو: أنّ الظنّ إذا كان حجّة في الشرع كان الحكم في الواقعية الخالية عنه: الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعية) فكما أنه في حال الانفتاح يرجع إلى الأصل فيما لم يكن علم، كذلك إذا كان الظنّ حجّة في حال الانسداد يلزم الرجوع إلى الأصل إذا لم يكن ظنّ.

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

والحاصل: إنّا نعمل بالظنّ ونترك ما سواه (من دون التفات إلى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات) وإن لم يكن عسر في غير المظنونات أيضاً (إذ حال الظنّ حينئذ) أي: إذا كان الظنّ حجّة في الشرع (كحال العلم التفصيلي وحال (الظنّ الخاص بالواقع) كالخبر الواحد عند من يراه حجة، فكما نأخذ بالخبر

للشیرازی ..... أدلة اخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج ٤

فيكون الواقع بين معلومة الوجوب تفصيلاً أو ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوكة الوجوب رأساً.

وأما إذا لم يكن الظن حجة - بل كان غاية الأمر، بعد قيام الأجماع ونفي الخرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الواقع المشتبه التي علم إجمالاً بوجود التكاليف بينها، عدم وجوب الاحتياط بالاتيان بما ظن عدم وجوبه، لأن ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الأجماع ووجب للعسر -

---

ونترك ما سواه للأصول، ونأخذ بالعلم ونعمل فيما سواه بالأصول، كذلك إذا كان الظن حجة نأخذ بالظن ونعمل بالأصول فيما سوى المظنونات.

وعليه: (ف) كما أنه (يكون الواقع بين معلومة الوجوب تفصيلاً، أو ما هو بمنزلة المعلوم) فيما إذا كان خبر الواحد حجة (وبين مشكوكة الوجوب رأساً) ويرجع في مشكوك الوجوب إلى البراءة في موردي: العلم، وما كان بمنزلة العلم، يكون الظن حينئذ كذلك، بأن يكون المظنون حجة، وفيما عدا المظنون يرجع إلى البراءة.

(وأما إذا لم يكن الظن حجة) لأنه لا دليل على حجية الظن (بل كان غاية الأمر -

بعد قيام الأجماع، ونفي الخرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الواقع المشتبه) من الواقع (التي علم إجمالاً بوجود التكاليف بينها - عدم وجوب الاحتياط) و«عدم» خبر قوله: «بل كان غاية الأمر» أي: غاية الأمر: عدم وجود الاحتياط (بالاتيان بما ظن عدم وجوبه) أي: بالموهومات، كما مثلنا له سابقاً بالظن بعد وجوب الظاهر في يوم الجمعة.

وعليه: فمعنى عدم وجوب الاحتياط: أنه لا يأتي بالظاهر الموهوم وجوبه (لأن ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الأجماع، ووجب للعسر) فالاجماع والعسر يرتفع الاحتياط في الموهومات، فإذا كانت المظنونات يجب العمل بها فالموهومات لا يجب العمل بها.

ثم يبقى العمل بالمشكوكات لأن المشكوكات طرف للاحتجاط والعلم الاجمالي

كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الأجمالي المذكور من الاحتياط ، لأن سقوط الاحتياط في سلسلة المohoسمات ما لا يقتضي سقوطه في المشكوكات ، لاندفاع الحرج بذلك .  
وحاصل ذلك: أن مقتضى القاعدة العقلية والتقلية لزوم الامثال العلمي التفصيلي للأحكام والتكليف المعلومة إجمالاً .  
ومع تعرّفه يتعمّن الامثال العلمي الأجمالي ، وهو الاحتياط المطلق .

أيضاً، وهو ما أشار إليه بقوله: (كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظن) أي: الظن بعدم التكليف، سواء ظن بالتكليف أو شك فيه، والمراد هنا: الشك في التكليف، فاللازم حينئذ في المشكوكات (الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الأجمالي المذكور: من الاحتياط) .

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

(وحاصل ذلك): أي الدليل العقلي في كيفية الامثال (أن مقتضى القاعدة العقلية والتقلية: لزوم الامثال العلمي التفصيلي للأحكام، و لزوم إثبات (التكليف المعلومة إجمالاً) لأنّا نعلم إجمالاً بأحكام كثيرة، ثم نرجع إلى الامثال العلمي التفصيلي فتجده بقدر الكفاية، وهذا أول المراحل .

(ومع تعرّفه) أي : تعرّف الامثال العلمي التفصيلي بأن لم يكن بقدر الكفاية (يتعمّن الامثال العلمي الأجمالي ، وهو الاحتياط المطلق) في جميع المظنومنات والمشكوكات والموهومات وهذا ثاني المراحل .

للشيرازي ..... المقدمة الثالثة للإنسداد ..... ج؛

ومع تعذرها لو دار الأمر بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض، والظني فيباقي كان الثاني هو المتعين عقلأً ونقلأً.

ففيما نحن فيه إذا تعذر الاحتياط الكلي دار الأمر بين إلغائه بالمرة والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين إعماله في المشكوكات والمظنونات وإلغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعين.

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

---

(ومع تعذرها) لأنَّ الإنسان لا يمكن من الاحتياط المطلق (لو دار الأمر بين الامتثال الظني في الكل) بأن يعمل بالظنَّ فقط ويترك المشكوك والموهوم (وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض، والظني فيباقي) بأن ي العمل بالظنَّ والشك، ويترك الوهم فقط (كان الثاني هو المتعين عقلأً ونقلأً) وذلك لأنَّ العلم الاجمالي يلزم بالاحتياط مادام لم يكن عُسراً، والاحتياط ممكِن في المظنونات والمشكوكات، فلماذا يترك في المشكوكات؟.

وعليه: فليس مقتضى دليل الانسداد: حجية الظنَّ فقط، بل حجية المظنونات والمشكوكات وترك الموهومات فقط.

إذن (ففيما نحن فيه) حيث إنـد بـابـ العلمـ والـعلمـيـ (إذا تعذر الاحتياط الكلـيـ) فيـ جميعـ المـوهـومـاتـ وـالمـشـكـوكـاتـ وـالمـظنـونـاتـ (وـدارـ الـاـمـرـ بـيـنـ إـلـغـائـهـ) أيـ: الاحتـياـطـ (بـالـمـرـةـ، وـالـاـكـتـفاءـ بـالـاطـاعـةـ الـظـنـيـ) فقطـ (وـبيـنـ إـعـمـالـهـ) أيـ: الاحتـياـطـ (فـيـ المشـكـوكـاتـ وـالمـظنـونـاتـ، وـإـلـغـائـهـ) أيـ: الاحتـياـطـ (فـيـ المـوهـومـاتـ، كـانـ الثـانـيـ) وهوـ: إـعـمـالـ الـاحـتـياـطـ فـيـ المشـكـوكـاتـ وـالمـظنـونـاتـ (ـهـوـ المـتعـيـنـ) لـمـ اـعـرـفـ: مـنـ آـنـهـ مـقـتضـىـ الـاحـتـياـطـ.

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

لقلة المشكوكات، لأنّ الغالب حصول الظن إما بالوجوب وإما بالعدم.  
اللهم إلا أن يدعى قيام الأجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات  
أيضاً.

وحاصله: دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف  
الواقعية المشتبهة بين الواقع.

فيكون حاصل الأجماع دعوى إنعقاده على أنه لا يجب شرعاً الاطاعة العلمية  
الاجمالية في الواقع المشتبهة مطلقاً، لا في الكل ولا في البعض.

وإنما كان خلاف الانصاف (لقلة المشكوكات).  
وإنما كانت المشكوكات قليلة (لأنّ الغالب حصول الظن إما بالوجوب وإما  
بالعدم) وهكذا حصول الظن إما بالحرمة، وإنما بعدم الحرمة.  
(اللهم إلا أن يدعى قيام الأجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات  
أيضاً) وحينئذ يكون دليلاً للإنسداديين بضميمة الأجماع دالاً على حججية الظن  
فقط، من دون أن يكون الواجب على الإنسان العمل بالمشكوكات أيضاً.

(وحاصله): أي: حاصل الأجماع المذكور (دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال  
العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الواقع) وإنما يريد الشارع  
الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف التي هي مشتبهة بين المشكوكات أو بين  
الموهومات فلا يريد لها الشارع.

وعليه: (فيكون حاصل الأجماع: دعوى إنعقاده) أي: إنعقاد الأجماع (على أنه لا  
يجب شرعاً) الاحتياط التام وهو: (الاطاعة العلمية الاجمالية في الواقع المشتبهة  
مطلقاً) فلا يريد الشارع كل الواقع المشكوك (لا في الكل) الشامل للموهومات  
والمشكوكات والمظنونات (ولا في البعض) الشامل للمشكوكات والموهومات،  
فكأنّ الشارع قال: لا أريد منك كُلَّ التكاليف الواقعية حتى تتحاط في جميع  
المظنونات والمشكوكات والموهومات، ولا أريد منك التكاليف الواقعية التي هي

وحيثئذٍ تعيّن الانتقال إلى الاطاعة الظنية.  
لكن الانصاف: أن دعوه مشكلة جداً وإن كان تحققه مظنوناً بالظن القوي، لكنه  
لا ينفع مالم ينته إلى حد العلم.  
فإن قلت:

---

مشتبه في المشكوكات والموهومات.  
(وحيثئذٍ) أي: حين بطل الاحتياط المطلق، وبطل الاحتياط في المشكوكات  
والموهومات (تعيّن الانتقال إلى الاطاعة الظنية) فما ظن وجوبه فعله، وما ظن  
حرمته تركه، أما ما شك في وجوبه أو حرمته، أو توهم وجوبه أو حرمته، فلا يعمل  
بـ.

هذا (لكن الانصاف أن دعوه) للأجماع هذه (مشكلة جداً وإن كان تتحققه) أي:  
تحقق مثل هذا الأجماع (مظنوناً بالظن القوي، لكنه لا ينفع) مثل هذا الظن القوي  
(مالم ينته إلى حد العلم) لأنّه إثبات لحجية الظن بالظن، وهو مصادرة - كما لا يخفى -  
إذ معناه: أن اللازم هو العمل بالظن فقط لأنّ نظن بوجود الأجماع، ومن المعلوم: إن  
الدليل إذا كان عين المدعى كان مصادرة.

(فإن قلت:) إذا قام الأجماع على بطلان وجوب الاحتياط في المشكوكات  
والموهومات، فاللازم الظن ببطلان الاحتياط فيما ويكون المرجع في المشكوكات  
والموهومات: الأصول الجارية في مورد الموهومات والمشكوكات، لأنّ العلم  
الاجمالي سقط بواسطة الأجماع، فتكون الأصول العملية مظنونة الاعتبار في  
المشكوكات والموهومات، إذ لا فرق في نتيجة الإنسداد - كما سيأتي إنشاء الله تعالى  
- بين الظن بالحكم أو الظن بالطريق.

ومن المعلوم: إن الظن بالأصول العملية ظن بالطريق فإنه قد يظن أن اللازم - مثلاً -  
صلوة الجمعة، وقد يظن إن الاستصحاب حجة، والاستصحاب يقول ببقاء وجوب  
الجمعة منذ زمان الرسول إلى هذا اليوم، فالنتيجة: وجوب الجمعة أيضاً.

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

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

وسيجيء أنه لا فرق في الظن الثابت حججته بدليل الإنداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقاً إلى الواقع وكون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تختلف عن الواقع.

وعليه: فإنه (إذا ظنَّ بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، فقد ظنَّ بأنَّ المرجع في كل مورد منها) أي: من المشكوكات (إلى ما يقتضيه لأصل الجاري في ذلك المورد) من البرائة، أو الاحتياط، أو الاستصحاب، أو التخيير (فتصرير الأصول) الأربعه هذه (مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة) التي قد شك في حكمها بأنها واجبة أو ليست بواجبة، أو أنها محرمة أو ليست بمحرمة؟.

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

هذا ( وسيجيء: أنه لا فرق في الظن الثابت حججته بدليل الإنداد، بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقاً إلى الواقع) كالظن بأنَّ خبر الواحد حجَّة، أو الشهرة حجَّة، أو الاجماع حجَّة، أو أنَّ الأصول يلزم العمل بها (و) بين الظن المتعلق بـ (كون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه) كالظن - مثلاً - بوجوب الجمعة، حتى (لو تختلف عن الواقع) هذا الظن.

والحاصل لأن قلت هو: أنه لو قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط لزم منه الرجوع في المشكوكات والموهومات إلى الأصول، والأصول في المشكوكات والموهومات مظنونة الاعتبار، فيكون الظن حجَّة مطلقاً: في المحظونات للإنداد،

للشيرازي ..... أدلة أخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج ٤

قلت: مرجع الاجماع، قطعياً أو ظنياً، على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي إنسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للأصول.  
ومرجع هذا إلى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد.

---

وفي المشكوكات والموهومات لجريان الأصل المستند ذلك الأصل إلى الاجماع، ومن المعلوم: إن الاجماع ظني الاعتبار، ففي الكل يكون المرجع: الظن.  
(قلت:) هذا الكلام منكم يبطل كون حجية الظن من باب الانسداد لأنه صار الظن حجة من جهة الاجماع المذكور، إذ العمل بالأصول في المسائل المشكوكة والموهومة فرع عدم العلم الاجمالي فيها، فإنه لو كان في المسائل المشكوكة والموهومة علم إجمالي، لم يرجع فيها إلى الأصول، بل كان اللازم فيها: الاحتياط.  
والعلم الاجمالي إنما يرتفع إذا وجدت الحجة في جملة من المسائل، وذلك بان يكون هناك في بعض المسائل حجة كافية، دون بعضها الآخر، فتكون تلك المسائل التي لا حجة فيها مسرحاً للأصول، ومن المعلوم: إن الحجة الكافية -بحسب الفرض- ليست إلا الظن الانسدادي.

والحاصل: إن الاجماع على الأصول في المشكوكات والموهومات معناه:  
الاجماع على حجية الظن في غير المشكوكات، فإن (مرجع الاجماع) سواء كان (قطعياً أو ظنياً) على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول: هو الاجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي إنسد فيها باب العلم، حتى تكون المسائل الخالية عنها) أي: عن الحجة الكافية (موارد للأصول) فإن الأصول إنما تجري فيما لا حجة، ولازمه: أن توجد الحجة في بعض المسائل دون البعض الآخر.

(ومرجع هذا) أي: مرجع وجود الحجة الكافية في غير المشكوكات والموهومات (إلى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد) لا بسبب الانسداد.

فإن قلت: إذا لم يقم في موارد الشك ما ظنَّ طريقته، لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه أحد محتملات الواجبات أو المحرمات الواقعية وإن حكم بوجوب الاحتياط من جهة إقتضاء القاعدة في نفس المسألة؛ كما لو كان الشك فيه في المكلَّف به.

والحاصل إنَّ الظنَّ يكون حجَّةً لكن لا بالاستناد إلى الدليل الانسدادي، بل بالاستناد إلى الاجماع المذكور، ولهذا قال الآخوند رحمة الله في حاشيته على الرسائل: آنه إثبات حجَّية الظنَّ بغير دليل الانسداد، وهو ليس بالمراد، وإن شئت قلت: إن حاصل كلام الشيخ في قوله «قلت»: إنَّك إذا إدعitem الاجماع على الرجوع إلى الاصول في المشكوكات والموهومات كان إجماعكم هذا مبطلاً لدليل الانسداد، لأنَّ الاجماع المذكور يدلُّ على حجَّية الظنَّ في المظنونات، لا أنَّ الظنَّ يكون حجَّةً حينئذ بدليل الانسداد.

هذا ولا يخفى: إنَّ الكلام في المقام طويل - كما يظهر من حواشِي الآخوند، والأشتiani، والأوثق، وغيرهم - وإنما اكتفينا بهذا القدر لعدم التشويش على ذهن الطالب. (فإن قلت) في موارد الشك - بالمعنى المصطلح - بالحكم، لا احتياط قطعاً من جهة العلم الإجمالي العام، وذلك للاجماع على عدم الاحتياط في موارد الشك، فإذا ظنَّ بعدم الحكم كان أولى بعدم الاحتياط، لأنَّ الظنَّ حجَّةٌ في حال الإنسداد.

بالإضافة إلى آنه لو كان شك إصطلاحي فلا حكم للمشكوك، لاجل الاجماع، فإذا ظنَّ بعدم الحكم كان أولى بعدم لزوم الاحتياط، فأنَّه (إذا لم يقم في موارد الشك) الاصطلاحي (ما ظنَّ طريقته) إلى الواقع (لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه: أحد محتملات الواجبات أو المحرمات الواقعية) فإنَّ الاحتياط إنما يكون من جهة العلم الإجمالي العام، وإنما لا يجب الاحتياط للاجماع الذي سيأتي نقله. وعليه: فالاحتياط لا يجب من تلك الجهة (وإن حكم بوجوب الاحتياط من جهة إقتضاء القاعدة في نفس المسألة، كما لو كان الشك فيه) أي: في ذلك المورد (في المكلَّف به) فإذا شك في وجوب الجمعة، لم يكن مقتضى العلم الإجمالي العام -

وهذا إجماع من العلماء، حيث لم يحتظر أحدٌ منهم في مورد الشك من جهة إحتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية ، وإن إحتاط الاخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد إحتمال التحرير ، فاذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب، فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولوية القطعية.

---

بوجود أحكام في الفقه من أوله إلى آخره - هو الاحتياط وإن لزم الاحتياط بالاتيان بالجمعة والظهر معاً، من جهة أنه يعلم وجوب صلاة عليه في يوم الجمعة ويشك في إن المكلف به هل هو الظهر أو الجمعة؟.

(وهذا) الذي ذكرناه: من أنه لا يجب الاحتياط في موارد الشك (إجماع من العلماء، حيث لم يحتظر أحد منهم في مورد الشك) إحتياطاً (من جهة إحتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية) بل أنهم يجرؤون البرائة (وإن إحتاط الاخباريون في الشبهة التحريمية) لا في الشبهة الوجوبية.

مثلاً: إذا شك في أنَّ التبغ حرام أم لا؟ الاخباريون يحتاطون بالترك، أمّا إذا شك في أنَّ الدّعاء عند رؤية الهلال واجب أم لا؟ فالاخباريون لا يحتاطون بالاتيان. وأما الاصوليون فمجمعون على أنه لا إحتياط إطلاقاً، لا في الشبهة التحريمية ولا في الشبهة الوجوبية.

والحاصل: أنَّ الاخباريين يحتاطون في الشبهة التحريمية (من جهة مجرد إحتمال التحرير) وإن لم يكن علم إجمالي، وإنما يحتاطون بجهة بعض الأخبار التي ذكروا إنهم إستظروا منها الاحتياط في الشبهات التحريمية.

وعليه: (فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب) أي: في مورد الشك الاصطلاحى (مع قيامه) أي: قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب (لا يجب الاحتياط بالأولوية القطعية) فإنه إذا ظنَّ بعدم الحكم، فهو أولى بعدم الاحتياط مما إذا شك في الحكم.

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

والحاصل: أنَّ موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد؛ وقد نبهنا على ذلك غير

(قلت:) الأجماع الذي إدعىتموه، ليس مورده ما نحن فيه - وهو حال الانسداد - بل مورده حال الانفتاح، فسجنه إلى مورد الانسداد يكون بلا مجوز، فإنَّ (العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط في موارد الشك، لعدم العلم الإجمالي لهم بالتكليف) فإنَّ العلم الإجمالي العام من حل عندهم إلى أطراف معلومة الحكم وأطراف مشكوكه في معلومة الحكم يعملون حسب ذلك الحكم، وفي الأطراف المشكوكة يعملون بالبرائة، كما قال:

(بل الواقع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو مظنون لهم بالظن الخاص)، كالخبر الواحد، والأجماع، وما أشبه ذلك مما هو حجَّة (وبيَن مشكوك التكليف رأساً) ومشكوك التكليف في هذه الحالة هو مجرئ البرائة (ولا يجب الاحتياط في ذلك) أي: في مشكوك التكليف (عند المجتهدين) مطلقاً، لا في الشبهة التحريرمية ولا في الشبهة الوجوبية.

(بل عند غيرهم) من الخبراء أيضاً (في الشبهة الوجوبية) فإنَّ الخبراء وإن قالوا بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريرمية لكنهم متفقون مع المجتهدين في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية.

(والحاصل: أنَّ موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظن الخاص، مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد) فلا يمكن سحب إجماعهم الذي هو في حال الانفتاح إلى حال الانسداد (وقد نبهنا على ذلك) التغایر وعدم الانسحاب (غير

للشيرازي ..... أدلة أخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها..... ج٤

مرة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء، فراجع.  
ويحصل مما ذكر إشكال آخر أيضاً من جهة أن نفي الاحتياط بلزوم العُسر لا  
يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الشابهة بالظنون الخاصة  
ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها.

ودعوى :

---

مرة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء)  
وقلنا: بأنَّ عمل العلماء إنما هو في حال الانفتاح، فلا ينسحب إلى حال الانسداد  
(راجع) ما ذكرناه غير مرة مفصلاً.

والحاصل من الأشكال بان قلت: إنَّ الظن حجة كما إنَّ الخبر الواحد حجة على  
مدعى الإنسدادي، وحاصل جواب الشيخ بقلت: إنَّه لم يثبت بذلك كون الظن حجة.  
(ويحصل مما ذكر) آنفًا: من إنَّه لا دليل على كون الظن حجة شرعاً حتى يكون  
كالخبر الواحد (إشكال آخر أيضاً) وهو: إنَّ معنى حجية الظن الذي يدعى به  
الإنسدادي: إنَّ الظن في حال الإنسدادي يكون - كالخبر الواحد إذا قلنا بحجيته -  
مختصاً ومقيداً للعام والمطلق والمجمل وما أشبه، والحال إنَّ ذلك لا يثبت  
بدليل الإنسداد.

وعليه: فهذا الأشكال هو (من جهة أنَّ نفي الاحتياط بـ) سبب (لزوم العُسر لا  
يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الشابهة بالظنون الخاصة) أي:  
الأصول النطقية: كالعام والمطلق والمجمل وما أشبه (و) لـ (مخالفة سائر الظواهر  
الموجودة فيها) أي في الظنون الخاصة.

مثالاً: لا يكون الظن سبباً لحمل الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب، والنهي  
الظاهر في التحريم على الكراهة، إلى غير ذلك مما إذا كان الخبر حجة عمل بكل ذلك.  
(ودعوى) إنَّا لا نحتاج إلى جعل الظن بمنزلة الخبر الواحد في الأمور المذكورة،  
لأنَّه إذا حصل الإنسداد لم تكن هناك ظواهر حجة حتى تحتاج إلى التخصيص

«أنَّ بَابَ الْعِلْمِ وَالظَّنِّ الْخَاصُّ إِذَا فَرِضَ إِنْسَادُهُ سَقْطُ عِمَومَاتِ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ الثَّابِتِ حُجَّيْتِهِ بِالْخُصُوصِ عَنِ الْاعْتِبَارِ لِلْعِلْمِ الْأَجْمَالِيِّ بِمُخَالَفَةِ ظَواهِرِ أَكْثَرِهَا لِمَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، فَلَا يَقْنَى ظَاهِرٌ مِّنْهَا عَلَى حَالِهِ حَتَّى يَكُونَ الظَّنُّ الْمُوْجُودُ عَلَى خَلَافَهُ مِنْ بَابِ الْمُخَصَّصِ وَالْمُقَيَّدِ»، مجازفة<sup>٣</sup>،

والتقليد والصرف عن الظاهر إلى غير الظاهر، وذلك كما قال: (أنَّ بَابَ الْعِلْمِ وَالظَّنِّ الْخَاصُّ إِذَا فَرِضَ إِنْسَادُهُ، سَقْطُ عِمَومَاتِ الْكِتَابِ، وَالسَّنَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، وَخَبَرِ الْوَاحِدِ الثَّابِتِ حُجَّيْتِهِ بِالْخُصُوصِ) سقوطاً (عن الاعتبار).

وإنما تسقط هذه الظواهر (للعلم الأجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم) فإنَّ ذلك السقوط هو مقتضى العلم الأجمالي المخالف لهذه الظواهر (فلا يقنى ظاهر منها) أي: من عمومات الكتاب والسنة وما أشبه (على حاله) في الظهور (حتى يكون الظنُّ الموجود على خلافه من باب المخصوص والمقيّد) ومن باب صرف الظاهر عن ظاهره إلى غير ظاهر، مثل: صرف الأمر إلى الاستحباب والنهي إلى الكراهة. لكن هذه الدعوى (مجازفة) غير صحيحة إذ الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة على قسمين:

الأول: ما صار مجملًا بسبب وجود تخصيص أو تقييد، أو خلاف ظاهر يرجع إلى بعضها ولا نعلم إلى أي منها؟ فيصير الجميع مجملًا.

مثلاً: إذا قال المولى: أكرم العلماء، ثم قال: أكرم الزَّهاد، ثم قال: لا تكرم الفساق، فاشتبه الأمر بأنه هل يستثنى الفساق من العلماء، أو من الزَّهاد؟ فيكون وجوب الакرام مجملًا بالنسبة إلى أفراد كل من العنوانين، وفي هذا القسم يكون كلام المدعى تماماً لاته لا ظاهر حتى يستشكل الشيخ عليه: بأنَّ الظنَّ الانسدادي لا يتمكن من تخصيص أو تقييد أو صرف العمومات والمطلقات والظواهر عن ظواهرها.

القسم الثاني: مالم يصر مجملًا، وهذا القسم لا يمكن الظنَّ الانسدادي من تقييده وتخصيصه وفي هذا القسم يرد إشكال الشيخ على القائل: بأنَّ الظنَّ

إذ لا علم ولا ظن بطرق مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص. مثل: «أقيموا الصلاة»، «وله على الناس حجّ البيت»، وشبههما. وأمّا كثير من العمومات التي لا نعلم بإجمال كل منها، فلا يعلم ولا يظنّ بشبوب المجمل بينها، لأجل طرق التخصيص في بعضها. وسيجيء بيان ذلك عند التعرّض لحال نتيجة المقدّمات إن شاء الله تعالى؛ هذا كله حال الاحتياط في جميع الواقع.

وأمّا الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك

---

الإنسادي يقوم مقام العلم والعلمي في حال الانسداد (إذ لا علم ولا ظن بطرق مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص مثل: «أقيموا الصلاة...»، «وله على الناس حجّ البيت...»، وشبههما) فأنّ مثل هاتين الآيتين قد علم إجمالهما، لكثرة التخصيصات والتقييدات بالنسبة إلى الصلاة والحجّ ونحوهما. (وأمّا كثير من العمومات التي لا نعلم بإجمال كل منها، فلا يعلم ولا يظنّ بشبوب المجمل بينها لأجل طرق التخصيص في بعضها) وحيث لم تكن هذه العمومات مجملة فهي باقية على إطلاقاتها وعموماتها، فلا يتمكّن الفتن الإنسادي من تخصيصها أو تقييدها أو صرف ظواهرها، مثل صرف ظواهر الأمر من الوجوب إلى الاستحباب.

هذا وقد أشار المصنف إلى القسم الأول من القسمين بقوله: «في غير الخطابات التي علم إجمالها»، وأشار إلى القسم الثاني بقوله: «وأمّا كثير من العمومات»، ( وسيجيء بيان ذلك عند التعرّض لحال نتيجة المقدّمات إن شاء الله تعالى؛ هذا كله حال الاحتياط في جميع الواقع) وقد عرفت: أنه غير واجب، أو غير جائز إذا إستلزم إختلال النظام بعد أن سدّ باب العلم والعلمي بالأحكام.

(وأمّا الرجوع في كل واقعة) واقعة (إلى ما يقتضيه الأصل) العملي (في تلك

الواقعة، من غير التفات إلى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الواقع ، بأن يلاحظ نفس الواقعة: فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاوئه إستصحاب، كالماء المتغير بعد زوال التغيير. وإنما كان الشك في أصل التكليف، كشرب التن، اجرى البراءة، وإن كان الشك في تعين المكلف به، مثل القصر والاتمام: فان أمكن الاحتياط وجب، وإنما تخيّر، كما إذا كان الشك في تعين التكليف الالزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم.

(الواقعة) من الاصول الأربع (من غير التفات إلى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الواقع ، بأن) لا يلاحظ العلم الاجمالي العام، وإنما (يلاحظ نفس الواقع) منفردة عن سائر الواقع.

(فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاوئه) بأن كمال أركان الاستصحاب (إستصحاب، كالماء المتغير بعد زوال التغيير) حيث نجري إستصحاب النجاسة. (وإنما) يكن له حالة سابقة بأن لم تتم أركان الإستصحاب (فإن كان الشك في أصل التكليف كشرب التن أجرى البراءة) وكذلك بالنسبة إلى الشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإنه يجري البراءة عن الوجوب أيضاً.

(وإن كان الشك في تعين المكلف به) بعد العلم بأصل التكليف (مثل القصر والاتمام) بأن شك المكلف هل إن تكليفه القصر أو التمام؟ (فان أمكن الاحتياط، وجب) مقدمة لأداء التكليف المعلوم إجمالاً.

(وإنما) بأن لم يمكن الاحتياط (تخيّر، كما إذا كان الشك في تعين التكليف الإلزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم) حيث لا يمكن من الجمع بينهما فيتخيّر أحدهما من الإتيان وعدمه.

وكذا يتخيّر أحدهما إذا كان شكه بين أمرتين، من دون أن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً، بل كانا واجبين أو محظيين، لكنه لا يمكن من الجمع بينهما، كما لو شك في وجوب كونه في كربلاء يوم عرفة أو كونه في عرفات؟.

ويرد هذا الوجه أن العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن إجراء البراءة والإستصحاب المخالف لل الاحتياط، بل وكذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الإستصحابات المطابقة لل الاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنها إستصحابات، وإن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط، لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر.  
وبالجملة، فالعمل بالأصول النافية للتوكيل في مواردها

---

(ويرد هذا الوجه : أن العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، يمنع عن إجراء البراءة، والإستصحاب المخالف لل الاحتياط) إذ لا يجوز إجراء البراءة في أطراف العلم الإجمالي، كما أنه لا يجوز إجراء الاستصحاب المخالف لل الاحتياط في أطرافه، لأن العلم الإجمالي يقتضي الاشتغال لا البراءة والاحتياط لا خلاف الاحتياط.  
(بل وكذا العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الإستصحابات المطابقة لل الاحتياط، يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنها إستصحابات وان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط) وائماً يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث إنها إستصحابات، لأن اليقين الذي ينقض به اليقين أعم من الإجمالي والتفصيلي كما قرر ذلك في باب الإستصحاب.

مثلاً: إذا علم بعدم وجوب أحد أمرتين: إما عدم وجوب صلاة الجمعة، وإما عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فكيف يتمكن من إستصحاب وجوب هذه ووجوب هذا؟ فان الإستصحاب لا يجري في أطراف العلم الإجمالي لاسلباً ولا إيجاباً.

إن قلت: لأنقول: بالإستصحاب، وإنما نقول: بالاحتياط، فيحتاط في إتيان صلاة الجمعة، وفي إتيان الدعاء عند رؤية الهلال، وكذا في غير ذلك من الأحكام الكثيرة.  
قلت: (لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر) والخرج - كما قرر سابقاً -  
وبالجملة: فالعمل بالأصول النافية للتوكيل في مواردها) أي : في موارد

مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، وبالأصول المثبتة للتکلیف من الاحتیاط والإستصحاب مستلزم للخرج.

وهذا الكثرة المشتبهات في المقامين، كما لا يخفى على المتأمل، وأما رجوع هذا الجاهل الذي إنسد عليه باب العلم في المسائل المشتبه إلى فتوى العالم بها وتقليده فيها، فهو باطل لوجهين : أحدهما الإجماع القطعي.

والثاني أن الجاهل الذي وظيفته الرجوع إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص، وأما الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه

الاصول مثل: البراءة وإستصحاب العدم (مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة) وذلك ممّا لا يجوز.

(و) العمل (بالاصول المثبتة للتکلیف : من الاحتیاط والإستصحاب) المثبت للتکلیف (مستلزم للخرج) والعسر .. كما عرفت ..

(و) عليه : فان (هذا) الذي ذكرناه : من المخالفة القطعية والخرج، إنما هو (الكثرة المشتبهات في المقامين) في مقام الاصول النافية ومقام الاوصال المثبتة (كما لا يخفى على المتأمل) لسعة دائرة الابتلاء بالمسائل الفقهية من أول الفقه إلى آخره. وأما رجوع هذا الجاهل الذي هو عالم في الحقيقة، وإنما يجهل بالأحكام لأنّه (الذى إنسد عليه باب العلم في المسائل المشتبه) بأن يرجع (إلى فتوى العالم بها) أي : بتلك المسائل، وهو المجتهد الانفتاحي (وتقليده فيها فهو باطل لوجهين) كما يلي :

(أحدهما: الإجماع القطعي) فأنّ أحد المجتهدین لا يجوز له الرجوع إلى المجتهد الآخر قطعاً.

(والثاني: أن الجاهل الذي وظيفته الرجوع إلى العالم، هو الجاهل العاجز عن الفحص) عن الأدلة (وأما الجاهل الذي يبذل الجهد، وشاهد مستند العالم، وغلطه)

للشيرازي ..... أدلة أخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج ٤  
في إستناده إليه واعتقاده عنه، فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة إليه، وليست فتواه  
من الطرق المقررة لهذا الجاهل.

فإن من يخطئ القائل بحجية خبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها، كيف  
يجوز له متابعته؟ وأي مزية له عليه؟ حتى يجب رجوعه إليه ولا يجب العكس.  
وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء، من أن المجتهد إذا لم يجد دليلاً في  
المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى من يعتقد وجود  
الدليل على التكليف.

---

أي : غلط العالم في إستناده إلى هذا المستند فهو يغلوطه (في إستناده إليه) أي: إلى  
هذا المستند (و) في (إعتقاده عنه) أي: عن هذا المستند (فلا دليل على حجية فتواه  
بالنسبة إليه) أي: فتوى الإنفتاحي بالنسبة إلى الإنسدادي (وليست فتواه من الطرق  
المقررة لهذا الجاهل) الذي هو إنسدادي وإن كان عالماً.

(فإن من يخطئ القائل بحجية الخبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها) ويقول  
بأن آية النبأ لا دلالة لها على حجية خبر الثقة أو خبر العادل (كيف يجوز له) أي: لهذا  
المخطئ (متابعته؟) أي: متابعة من يرى دلالة الآية؟.

ثم (وأي مزية له) أي : للإنفتاحي (عليه؟) أي: على الإنسدادي، فإن كلاً منهما  
مجتهد كامل الاجتهاد، فلا مزية للإنفتاحي على الإنسدادي (حتى يجب رجوعه)  
أي : الإنسدادي (إليه) أي : الإنفتاحي (ولا يجب العكس) بأن يقال: أنه يلزم على  
الإنفتاحي أن يرجع إلى الإنسدادي.

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

مثلاً: إذا فحص المجتهد ولم يجد دليلاً على وجوب صلاة الجمعة، وكان هناك  
مجتهد آخر يستفاد وجوب صلاة الجمعة من الآية والرواية، فإنه يرجع إلى البراءة، لا

والحاصل : إن إعتقاد المجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن الاعتقاد ، وأدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراؤها غير ذلك ، لا مجرد غير المعتقد ولو كان أعلم بالحكم

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

إلى هذا المجتهد الذي يرى الوجوب .

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

(و) أما (أدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم) فإنه (يراد بها) أي : بتلك الأدلة (غير ذلك) ، الذي نحن بصدده ، فإن تلك الأدلة لا تشمل رجوع المجتهد إلى المجتهد ، بل هي تخص الجاهل (لامجرد غير المعتقد) فإن الأدلة لا تدل على رجوع غير المعتقد إلى المعتقد (ولو كان) ذلك المعتقد (أعلم بالحكم) منه .

(ولا فرق بين المجتهدين المختلفين في الاعتقاد ، وبين المجتهدين اللذين أحدهما ، إعتقد الحكم عن دلالة ، والآخر إعتقد فساد تلك الدلالة) وخطأه فيها (فلا يحصل له إعتقد) بها ، فإنه كما لا يجوز رجوع المجتهد الذي يرى وجوب الجمعة ، إلى المجتهد الذي يرى حرمة الجمعة ، كذلك لا يجوز رجوع المجتهد الذي يرى وجوب الجمعة لدلالة الآية المباركة عليها ، إلى الآخر الذي يعتقد فساد تلك الدلالة . وإن شئت قلت : إن المجتهد لا يرجع أحدهما إلى الآخر ، سواء تطابقا في الإيجاب أو في السلب ، أو أحدهما موجب والآخر سالب ، لأن أدلة رجوع الجاهل إلى العالم لا تشمل أمثال ذلك ، لأنه ليس أحدهما بجاهل ، وإن اختلفا في الرأي والاعتقاد .

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

#### المقدمة الرابعة

في أنه إذا وجب التعرض لامثال الأحكام المشتبهة ولم يجز إهمالها بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانية، وثبت عدم وجوب كون الامثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه إلى الأصول الشرعية، كما هو مقتضى المقدمة الثالثة: تعين بحكم العقل التعرض لامثالها على وجه الظن بالواقع فيها، إذ ليس بعد الامثال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة إمثال مقدم على الامثال الظني.

---

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

(المقدمة الرابعة): في أنه إذا وجب التعرض لامثال الأحكام المشتبهة، ولم يجز إهمالها بالمرة) لأنّه يوجب الخروج عن الدين (كما هو مقتضى المقدمة الثانية) وقد تقدم بيانها.

(وثبت عدم وجوب كون الامثال على وجه الاحتياط) لأنّه يوجب الفسر والخرج، أو اختلال النظام.

(و) ثبت أيضاً (عدم جواز الرجوع فيه) أي : في الامثال (إلى الأصول الشرعية) أو فتاوى الفقيه الإنفتاحي (كما هو مقتضى المقدمة الثالثة) على ما تقدم.

فإذن : (تعين بحكم العقل التعرض لامثالها على وجه الظن بالواقع فيها) أي : في تلك الأحكام وسيأتي إنشاء الله الكلام فيما إذا كان الظن بالطريق لا ظنناً بالواقع (إذ ليس بعد الامثال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة) كالخبر الواحد إذا قلنا بحجيته (إمثال) وهو: إسم ليس (مقدم على الامثال الظني) كالقرعة،

توضيح ذلك : أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرض لإمتثال الحكم الشرعي فله مراتب أربع، الأولى : الامتثال العلمي التفصيلي، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلف به، وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وإن لم يُفْدِ العلم ولا الظن، كالاصول الجارية في مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الإجتهاد.

الثانية : الامتثال العلمي الاجمالي، وهو يحصل بالاحتياط.

والإحسان، والمصالح المرسلة، والقياس، وما أشبه ذلك، فلم يبق إلا الامتثال الظني.

(توضيح ذلك : أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرض لإمتثال الحكم الشرعي، فله مراتب أربع) بحسب ما يراه العقل الحاكم في باب الإطاعة، والشرع لو قال بذلك فائماً هو من باب الإرشاد.

(الأولى : الامتثال العلمي التفصيلي) بأن يعلم أنه حكم المولى فيتبعه (وهو: أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلف به) فإذاً به عن علم، (وفي معناه) أي: في معنى الامتثال العلمي التفصيلي (ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي) الذي يعتبر عنه بالظنون الخاصة، كالظن بحجية خبر الواحد، وما أشبه.

(وإن لم يُفْدِ العلم ولا الظن) أي: ظنًا شخصياً (الاصول الجارية في مواردها) فإن الإنسان المجتهد يجب عليه أن يتبع الأخبار، ويتبع الاصول في الموارد التي ليست فيها خبر (و) كذلك يجب على الإنسان الجاهل إتباع (فتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الإجتهاد) فإن العقلاء يلزمون الجاهل على أن يرجع إلى العالم، والشارع لم يحدث طريقةً جديدةً، بل قرر الطريق العقلائي.

نعم أضاف شروطاً إلى شروط العقلاء كأن يكون العالم رجلاً، عادلاً، طاهراً، ولد، إلى غير ذلك مما ذكروه في باب التقليد.

(الثانية : الامتثال العلمي الاجمالي، وهو يحصل بالاحتياط) لكن لا ينبغي

الثالثة : الامثال الظنيّ، هو أن يأتي بما يظنّ أنه المكلّف به.

الرابعة : الامثال الاحتماليّ، كالتعبد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم أو التعبد ببعض محتملات المكلّف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن

---

الاشكال في أنه في غير العبادات يجوز الاحتياط إذا لم يكن محذور خارجي، فإذا قال المولى : إئت بكتاب الكفاية وهو يتمكن من معرفته تفصيلاً، جاز له أن يأتي بكتابين يعلم بأنّ أحدهما كفاية.

نعم، فيما إذا قال : أستِ الحديقة، لم يجز له أن يسقيها بماءين يعلم أنّ أحدهما حلّ إذا كانت الحديقة تتضرّر بكثرة الماء، أو بالماء المالح، إلى غير ذلك من الأمثلة التي فيها محذور خارجي.

(الثالثة : الامثال الظنيّ، وهو أن يأتي بما يظنّ أنه المكلّف به) أو بما يظنّ أنه التكليف، فإذا ظنَّ بأنَّ الجمعة واجبةأتى بها دون الظهر، وإذا ظنَّ بأنَّ التكليف الحرمة والوجوب لم يأت بالشيء.

(الرابعة : الامثال الاحتماليّ، كالتعبد بأحد طرفي المسألة من الوجوب والتحريم) مع عدم كون أحد الطرفين مظنوناً - كما هو المفروض - وعدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه (أو التعبد ببعض محتملات المكلّف به عند عدم وجوب الاحتياط، أو عدم إمكانه) أي : إمكان الاحتياط، أو إيجابه إحتلال النظام ونحوه.

ومثال التعبد ببعض محتملات المكلّف به : هو كما إذا كان له خمسون ثوباً أحدها ظاهر فقط حيث لا يتمكن من الإتيان بخمسين صلاة فيأتي باليسور من تلك الصلوات.

( وهذه المراتب) الأربع (مترتبة) بمعنى : أنه (لا يجوز بحكم العقل العدول عن

سابقتها إلى لاحتتها إلا مع تغدرها، على إشكال في الأولين تقدم في أول الكتاب. وحيثئذ فإذا تغدرت المرتبة الأولى ولم تجب الثانية تعينت الثالثة، ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

فاندفعت بذلك : مازعمه بعض من تصدّى لردة دليل الإنسداد بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة ووجوب العمل بالإحتياط وجوب العمل بالظن، لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لأنعلمه، مثل القرعة والتقليد أو غيرهما مما لأنعلمه.

سابقتها إلى لاحتتها، إلا مع تغدرها) أي: مع تغدر السابقة، وذلك (على إشكال في الأولين، تقدم في أول الكتاب) وقد أمعنا إليه هاهنا: بأنه يجوز الإتيان بالإجمالي مع الإمكان من التفصيلي في غير العبادات قطعاً، وفي العبادات أيضاً على التفصيل المتقدّم.

(وحيثئذ : فإذا تغدرت المرتبة الأولى ولم تجب الثانية تعينت الثالثة) وهي : الإتيان بالتكليف الظني، أو المكلف به الظني (ولا يجوز الإكتفاء بالرابعة) من الإمثال الإحتمالي مع وجود الظن، كما أنه لا يجوز الإتيان بالموهوم مع وجود المظنون، فإذا ظن بوجوب الجمعة لم يأت بالظاهر وهو موهوم.

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

(فاندفعت بذلك مازعمه بعض من تصدّى لردة دليل الإنسداد) فرده (بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة، و) إبطال (وجوب العمل بالإحتياط) لا يلزم منه (وجوب العمل بالظن، لجواز أن يكون المرجع) في الاطاعة (شيئاً آخر لأنعلمه) نحن بعينه، وإن كنا نحتمله إحتمالاً (مثل القرعة والتقليد أو غيرهما مما لأنعلمه) كإحسانات، والمصالح المرسلة، والتقياس، وما أشبه ذلك.

فعلى المستدلّ سدًّا هذه الإحتمالات، والمانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع - بعد الاغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعة وما بعدها - أنَّ مجرَّد إحتمال كون شيءٍ غير الظن طرِيقاً شرعاً لا يوجب العدول عن الظن إليه، لأنَّ الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام إمثال الواقع وإن قام عليه ما يحتمل أن يكون طرِيقاً شرعاً، إذ مجرَّد الإحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون، فانَّ العدول عن الظن إلى الوهم والشك قبيح.

---

قال : (فعلى المستدلّ، سدًّا هذه الإحتمالات، و) ذلك لأنَّ (المانع يكفيه الإحتمال) فانا نحتمل كون اللازم العمل بشيء آخر، كالقرعة ونحوها، لا العمل بالظن، فمن يريد إثبات العمل بالظن فعليه الإثبات، أما نحن المانعين فيكيفينا الإحتمال.

(توضيح الاندفاع) - إننا - نحن المدعين للزوم الأخذ بالظن، لنا دليل وهو العقل بحسب المراتب التي ذكرناها، فالمانع الذي يقول بغير الظن عليه الإثبات، فإنه (بعد الاغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعة وما بعدها) من التقليل، والمصالح المرسلة، ونحوها، نقول: (انَّ مجرَّد إحتمال كون شيءٍ غير الظن طرِيقاً شرعاً لا يوجب العدول عن الظن إليه).

وإنما لا يوجب العدول عن الظن إليه (لأنَّ الأخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام إمثال الواقع) حيث الأمر دائِر بين الشك والظن والوهم، والعقل والعقلاء يقدِّمون الظن عليهم - كما عرفت - (وإن قام عليه) أي: على غير المظنون (ما يحتمل أن يكون طرِيقاً شرعاً) مثل: «القرعة لِكُلِّ أَمْرٍ مُشْكِلٍ»<sup>1</sup> وقوله سبحانه: «يَا أَخْدُوا بِأَحْسَنِهَا» في مقام الاستحسان، إلى غير ذلك من الأدلة التي ذكروها لغير الظن (إذ مجرَّد الإحتمال) غير المدعوم بالدليل القطعي (لا يجدي في طرح الطرف المظنون). وإنما لا يجدي لأنَّه قال : (فانَّ العدول عن الظن إلى الوهم والشك قبيح) عقلاً

والحاصل : أنه كما لا يحتاج الإمتثال العلمي إلى جعل جاعل ، فكذلك الإمتثال الظني بعد تعدد الإمتثال العلمي وفرض عدم سقوط الإمتثال.

وإندفع بما ذكرنا أيضاً ما ربما يتوجه من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الواقع المجهولة الحكم وعدم إرتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظن نظراً إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاوه فلا يجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في إمتثاله.

وعقلائيًّا.

والفرق بين العقلي والعقلاطي : إنَّ ما يراه العقل لا يجوز خلافه ، أمَّا ما يراه العقلاء فيجوز خلافه.

مثلاً : العقل يرى إستحالة إجتماع النقيضين أو عدم جواز كفران التعم ، والعقلاء يرون - مثلاً - السير عن طرف اليمين في الشوارع ، فلهم أن يدلوا بذلك إلى السير من طرف اليسار ، فكُل عقلٌ عقلاطي ، أمَّا ليس كُل عقلاطي بعقلٍ ، فإنَّ العقلاء لا يجوزون خلاف العقل ، لكنَّ العقل يجوز خلاف العقلاء ، فبينهما عموم مطلقاً.

والحاصل : أنه كما لا يحتاج الإمتثال العلمي إلى جعل جاعل ) ولو جعله كان إرشاداً محضاً ( فكذلك الإمتثال الظني بعد تعدد الإمتثال العلمي وفرض عدم سقوط الإمتثال ) بأنَّ كان الإمتثال واجباً ولم يكن طريق علمي ، فإنَّ العقل والعقلاء يرجعون فيه إلى الظن بلا جعل جاعل .

كما ( وإندفعت بما ذكرنا أيضاً ) من كون الظن طريراً عقلياً بعد تعدد الإمتثال العلمي وفرض عدم سقوط الإمتثال ( ما ربما يتوجه من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الواقع المجهولة الحكم ) والحكم فاعل المجهولة ( وعدم إرتفاعه ) أي : التكليف ( بالجهل ) فإنَّ الجهل لا يرفع التكليف ( وبين التزام العمل بالظن ) .

وأنما زعم التنافي بين الأمرين ( نظراً إلى أنَّ التكليف بالواقع لو فرض بقاوه ، فلا يجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في إمتثاله ) فيكون الاحتياط لازماً لا الرجوع

توضیح الاندفau : إن المراد من بقاء التکلیf بالواقع نظیر التزام بقاء التکلیf فيما تردد الأمر بين محدورین من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتیاط، فان الحكم بالتخییر لاینافي التزام بقاء التکلیf، فيقال: إن الأخذ بأحدهما لا يجدي في إمثال الواقع، لأن المراد ببقاء

---

الى الظنّ، وذلك بحسب ما تقدم من المراتب، حيث انه إذا تعدد العلم، وهي المرتبة الأولى صارت المرحلة للمرتبة الثانية، وهي الإمتثال الإجمالي بالإحتیاط.

(توضیح الاندفau) وخلاصته : بأنه لاینافي بقاء التکلیf مع عدم وجوب الإحتیاط، وذلك كما قال: (إن المراد من بقاء التکلیf بالواقع) هو (نظیر التزام بقاء التکلیf فيما تردد الأمر بين محدورین) فإنه لا يراد به لزوم إحراز الواقع بما هو واقع، بل اللازم أن يأتي بشيء، بمعنى أنه لم يسقط الحكم إطلاقاً.

فإنه إذا تردد الأمر بين محدورین (من حيث الحكم) بأن لم يعلم أن صلة الجمعة واجبة أو محرمة؟ (أو من حيث الموضوع) كما إذا ترددت المرأة بين محلولة الوطی، أو محلولة عدم الوطی (بحيث لا يمكن الاحتیاط) بالجمع بين الأمرين لأنهما في طرفی نقیض (فان الحكم بالتخییر لاینافي إلتزام بقاء التکلیf) إذ لو لم يكن تکلیf جاز أن يترك في جمعة: الظهر، ويأتي في جمعة ثانية بها، كما أنه جاز أن يترك الوطی ليلة ويطا ليلة.

هذا لو لم يبق تکلیf، أمما إذا قلنا ببقاء التکلیf مع التخییر (فيقال): أي: حتى يقال: (إن الأخذ بأحدهما لا يجدي في إمثال الواقع) وذلك لأن المقصود من بقاء التکلیf: أنه باق في الجملة، لا أنه يجب أن يأتي الإنسان بما يطابقه قطعاً.

إذن : فالإلتزام ببقاء التکلیf بالواقع مع كفاية الامثال الظنّي، يكون نظیر الإلتزام ببقاء التکلیf في جميع موارد الامارات المعتبرة الشرعية، والظنون الخاصة، وموارد الأصول، التي لا يقطع المکلف مع الأخذ بها بأنه أتى بالواقع الأولى (لأن المراد ببقاء

التكليف عدم السقوط رأساً بحيث لا يعقوب عند ترك المحتملات، كلاً، بل العقل يستقل بإستحقاق العقاب عند الترك رأساً، نظير جميع الواقع المشتبهة ، فيما نحن فيه نظير إشتباه الواجب بين الظهر وال الجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركها معاً مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسراً قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن بأحدهما ، فإنه يدور الأمرُ بين العمل بالظن والتخيير والعمل بالموهوم .

التكليف: عدم السقوط رأساً، بحيث لا يعقوب عند ترك المحتملات كلاً) لو فرض إمكان ترك المحتملات كلاً، أو كما ذكرناه في المثال: بأن يطأ ليلة ويترك ليلة، ويصل إلى الظهر يوماً وال الجمعة يوماً.

وقوله: «لأنَّ المراد» علة ودليل قوله: «لابنافي التزام بقاء التكليف».

(بل العقل يستقل بإستحقاق العقاب عند الترك رأساً) فيما يمكن الجمع والمخالفة القطعية في ليلة وليلة ويوم الجمعة ويوم الجمعة ف (نظير جميع الواقع المشتبهة فيما نحن فيه، نظير إشتباه الواجب بين الظهر وال الجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معاً مع عدم إمكان الإحتياط) لأنَّه لا قدرة له - مثلاً - على الاحتياط (أو كونه عسراً قد نص الشارع على نفيه).

مثل قوله تعالى: «ما جَعَلْتُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» !

وقوله تعالى: «يَرِيدُ اللَّهُ أَكْمَلَ الْيُسْرَ وَلَا يَرِيدُ لِكُمْ الْعُسْرَ...» !

(مع وجود الظن بأحدهما) أي : بأحد من الجمعة والظهر (فاته) حينئذ (يدور الأمر بين العمل بالظن) بأن يأتي بالمظنون .

(والتخدير) بأن يتخيير بين أن يأتي بهذا أو بذلك.

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

فإن إيجاب العمل بكلٍّ من الثلاثة وإن لم يحرِّز به الواقع، إلا أنَّ العمل بالظن أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير فيجب عقلاً، فافهم. ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والأخذ بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً شرعاً وبين أن لا يقوم، لأنَّ العدول عن الظن إلى الوهم قبيح، ولو باحتتمال كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعاً، حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقاً.

(فَإِنْ إِيْجَابُ الْعَمَلِ بِكُلِّ مِنِ الْثَّلَاثَةِ) ظَنًّا أَوْ تَخْيِيرًا، أَوْ وَهْمًا (وَإِنْ لَمْ يُحْرَرْ بِهِ  
الْوَاقِعُ، إِلَّا أَنَّ الْعَمَلَ بِالظَّنِّ أَقْرَبَ إِلَى الْوَاقِعِ مِنَ الْعَمَلِ بِالْمَوْهُومِ وَالتَّخْيِيرِ) عِنْدَ  
الْعُقَلَاءِ.

وعليه: (فيجب) العمل بالمظنون (عقلاء) وعقلائياً.

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

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

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

نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طریقاً معتبراً شرعاً ودار الأمر بين تحصیل الظن بالواقع وبين تحصیل الظن بالطريق المعتبر الشرعي، فيه كلام سیأتي إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنه - بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامثال المجهولات بنحو من الأنحاء وحرمة إهمالها فرضها كالمعدوم، ثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب إمثال المجهولات بالاحتیاط وعدم جواز الرجوع في إمثالها إلى الأصول الجارية في نفس تلك المسائل ولا إلى فتوى من يدعى إفتتاح باب العلم بها -

(نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طریقاً معتبراً شرعاً) كما إذا ظن وجوب الجمعة وقام الإجماع على حرمة الجمعة، والإجماع مما يظن كونه طریقاً معتبراً شرعاً (ودار الأمر بين تحصیل الظن بالواقع) كوجوب الجمعة (ويبين تحصیل الظن بالطريق المعتبر الشرعي) كالظن بحجية الإجماع، والمفروض أن الإجماع قام على حرمة الجمعة حتى وقع التعارض بين الظنین: الظن بالحكم والظن بالطريق. (ففيه كلام سیأتي إن شاء الله تعالى) وأنه هل يقدم الظن بالواقع، أو الظن بالطريق عند التعارض، أو يتساويان؟.

(والحاصل: أنه بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية) وهي: عدم جواز إهمال الواقع المشتبه على كثرتها، وترك التعرض لامثالها بنحو من الانحاء، فيحكم العقل بـ(وجوب التعرض لامثال المجهولات بنحو من الانحاء وحرمة إهمالها وفرضها) أي: الأحكام المجهولة (كالمعدوم) وأنه لا حكم على المكلّف.

(وثبت بحكم المقدمة الثالثة: عدم وجوب إمثال المجهولات بالإحتیاط) لأنه عسر وخرج، بل بعض أقسام الإحتیاط متعدد، كالذى يسبب اختلال النظام ونحوه. (وـ(عدم جواز الرجوع في إمثالها إلى الأصول الجارية في نفس تلك المسائل) من الإستصحاب، والبرائة، والتخيير، والإحتیاط.

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

تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته، ولا يجوز قبل تحصيل الظن الإكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة، ولا بعد تحصيل الظن الأخذ بالطرف الموهوم، لقبح الإكتفاء في مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكّن من الظن، كما يصبح الإكتفاء بالظن مع التمكّن من العلم، ولا يجوز أيضاً الإعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته للظن، لعدم خروجه عن الامتثال الشكّي أو الوهمي.

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

وعليه : فان بعد هذه المقدمات، قد (تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها) أي: في المجهولات (ومموافقتها) أي: موافقة الظن.  
(ولا يجوز قبل تحصيل الظن الإكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة) من دون الفحص والبحث بما يوجب تحصيل الظن بأحد طرفي المسألة.  
(ولا) يجوز (بعد تحصيل الظن، الأخذ بالطرف الموهوم، لقبح الإكتفاء في مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكّن من الظن) لما تقدّم: من ان العقلاة يقدمون الظن على الشك والوهم (كما يصبح الإكتفاء بالظن مع التمكّن من العلم) والعلميّ لما قد عرفت: من ان العلمي يقوم مقام العلم أيضاً.

(ولا يجوز أيضاً الإعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته للظن) كالشهرة في المثال المتقدم (العدم خروجه) أي: الحكم الذي قام عليه محتمل الطريق، كحرمة صلاة الجمعة في المثال المتقدم، فاته لا يخرج بقيام الطريق المحتمل عليه (عن الامتثال الشكّي أو الوهمي) إذ الإحتمال لا يخرج عن كونه شكّاً أو وهمّاً.

(هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الإنسداد، المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة) وسيأتي إنشاء الله تعالى في التنبّيات: ان مقدمات دليل الانسداد هل

## وينبغي التنبية على أمور الأول:

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

تنتج الكلية أو الإهمال؟ وإذا أنتجت الإهمال فانا نحتاج الى مقدمات أخرى لإفاده النتيجة المعينة.

ثم أشار إلى التنبهات بقوله: (وينبغي التنبية على أمور) مرتبطة ببحث الإنسداد:  
**(الأول :** إنك قد عرفت : إن قضية المقدمات المذكورة: وجوب الامثال الظني للأحكام المجهولة، فاعلم إنهم إختلفوا في أن مقدمات دليل الإنسداد هل تُفيد حجية الظن بالحكم فقط، أو حجية الظن بالطريق فقط، أو حجية الظن بأيهما حصل؟).

**الفأول :** مختار الشيخ البهائي والمحقق القمي وصاحب الرياض.  
**والثاني :** مختار الشيخ أسد الله التستري، وتلميذه: الأخوين صاحب هداية المسترشدين والقصول.

**والثالث :** مختار المصطفى وجملة من المحققين.

ولهذا قال المصنف : (أنه لفرق في الإمثال الظني) الذي يراه العقلاء عند الإنسداد (بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء: الظن بنجاسة العصير العنبية) فإن الظن وصل إلى الحكم، (وينبغي تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كأن يحصل من امارة: الظن بحجية أمر لا يفيد الظن) بالحكم الواقعي (كالقرعة مثلاً) كأن يظن المجتهد بحجية القرعة، ثم أفرع بالنسبة إلى العصير

فإذا ظنَّ حجية القرعة حصل الإمتثال الظني في مورد القرعة، وإن لم يحصل ظنَّ بالحكم الواقعي، إلَّا أنه حصل ظنَّ ببراءة ذمة المكلَّف في الواقعة الخاصة، وليس الواقع بما هو واقع مقصوداً للمكلَّف إلَّا من حيث كون تحققه مبرءاً للذمة. فكما أنه لا فرق في مقام التمكُّن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علِّمَ كون سلوكه مبرءاً للذمة في نظر الشارع، فكذا لا فرقٌ عند تعذر العلم بين الظرف

---

العنبي، والقرعة أفادت نجاسة العصير العنبي بدون أن يظنَّ المقتري بنجاسته. (فإذا ظنَّ المجتهد (حجية القرعة) وهي طريق إلى الحكم (حصل الإمتثال الظني في مورد القرعة وإن لم يحصل ظنَّ بالحكم الواقعي) أي: لم يظنَّ بنجاسة العصير العنبي (إلَّا أنه حصل ظنَّ ببراءة ذمة المكلَّف في الواقعة الخاصة) وهي العصير العنبي.

وإنما سماه ظاهرياً: لأنَّه لم يظنَّ بالنجاسة ، لكن حيث أدَّت القرعة إلى النجاسة ، يتمكن المجتهد أن يقول : الظاهر أنَّه نجس.

وأستدَّل المصنف لاثبات عدم الفرق في الظنِّ، بين الظنِّ بالواقع أو الظنِّ بالطريق بقوله : (وليس الواقع - بما هو واقع - مقصوداً للمكلَّف إلَّا من حيث كون تحققه مبرئاً للذمة) فان مقصود المكلَّف أولاً وبالذات براءة الذمة، لا الواقع بما هو واقع، فأنَّه يريد المؤمن من العقاب، والمؤمن هو براءة ذمته.

(فكما أنه لا فرق في مقام التمكُّن من العلم) بان لم يكن إنسداد (بين تحصيل العلم بنفس الواقع، وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علِّمَ كون سلوكه مبرءاً للذمة في نظر الشارع) كما إذا كان - مثلاً في حال الانفتاح - خبر الواحد حجَّة، فلا فرق عند المكلَّف بين أن يعلم بوجوب الجمعة، أو يقوم الخبر الواحد بوجوبها، فأنَّه في الحالين إذا أتى بالجمعة برئت ذمته عن التكليف عند العقلاء.

(فكذا لا فرق عند تعذر العلم) للإنسداد، حيث يقوم الظنُّ مقام العلم (بين الظنِّ

بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع.

وقد خالف في هذا التعميم فريقان: أحدهما: من يرى أن مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظن وحججته في كون الشيء طريقاً شرعاً مبرءاً للذمة في نظر الشارع ولا يثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعية، زعماً منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لاثبات حجية الظن في نفس الأحكام الفرعية، إما مطلقاً أو بعد العلم الاجمالي بنصب الشارع طرفاً للأحكام الفرعية.

الثاني: مقابل هذا، وهو من يرى أن المقدمات المذكورة،

بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع) بسبب وصول الطريق المظنون إلى ذلك الحكم كما مثلنا في القرعة.

(وقد خالف في هذا التعميم) بين الظن بالطريق، والظن بالواقع (فريقيان) من الأصحاب:

(أحدهما: من يرى: أن مقدمات الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظن وحججته) أي: حجية الظن (في كون الشيء طريقاً شرعاً مبرئاً للذمة في نظر الشارع) أي: الظن بالطريق (ولا يثبت اعتباره) أي: الظن (في نفس الحكم الفرعي) فإذا ظن بنجاسة العصير العنبي لا ينفع هذا الظن، أما إذا ظن بحجية القرعة فأقرع وخرجت القرعة على نجاسة العصير العنبي، وجب عليه الاجتناب عنه.

(زعماً منهم) أي: من هذا الفريق (عدم نهوض المقدمات المذكورة) للانسداد لاثبات حجية الظن في نفس الأحكام الفرعية).

والحاصل: إن الظن بالأصول حجة، وليس الظن بالفروع حجة (إما مطلقاً) سواء علم إجمالاً بنصب الشارع طرفاً للأحكام الفرعية، أم لا (أو بعد العلم الاجمالي بنصب الشارع طرفاً للأحكام الفرعية) وقد عرفت: إن هذا القول هو قول التستري وتلميذه.

الفريق (الثاني: مقابل هذا) الفريق الأول (وهو من يرى: أن المقدمات المذكورة)

للسيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج ٤

لا ثبت إلا اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية.

أما الظن بكون الشيء طریقاً مبرئاً للذمة فهو ظن في المسألة الاصولية لم يثبت  
اعتباره فيها من دليل الانسداد، لجريانها في المسائل الفرعية دون الاصولية.  
وأما الطائفة الأولى فقد ذكروا لذلك وجهين.

أحدهما

- وهو الذي اقتصر عليه بعضهم - مالفظه: «إنا كما نقطع بأننا مكلّفون في زماننا  
هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان  
إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم

---

للانسداد (لاتثبت إلا اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية) كالظن بنجاسة العصير  
العنسي.

(وأما الظن بكون الشيء طریقاً مبرئاً للذمة) كالظن بحجية القرعة ( فهو ظن في  
المسألة الاصولية) والظن في المسألة الاصولية (لم يثبت إعتباره فيها) أي: في  
المسألة الاصولية (من دليل الانسداد لجريانها في المسائل الفرعية دون الاصولية)  
وهذا مختار الشيخ البهائي، والمحقق القمي وصاحب الرياض - كما مر ..  
هذا وقد عرفت: أن مقتضى دليل الانسداد حجية الظن الأعم من الظن بالحكم  
الفرعي أو بالمسألة الاصولية، أي: الطريق المؤدي إلى الأحكام الفرعية.

(وأما الطائفة الأولى) وهم التستري وتلميذه: (فقد ذكروا لذلك وجهين) كما يلي:  
(أحدهما: وهو الذي اقتصر عليه بعضهم) وهو صاحب الفصول (ما لفظه)

كالتالي:

(إنا كما نقطع بأننا مكلّفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة) لأن من  
ضروريات الدين: إن المسلمين مكلّفون إلى يوم القيمة بأحكام فرعية من الصلاة إلى  
الدّيّات، و (لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع)  
لووضح: إنا لانقطع بكثير من الأحكام (ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم

الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذرها، كذلك نقطئ بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرفاً مخصوصة وكلفنا تكليفها فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

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

الشارع بقيامه) أي: قيام ذلك الطريق.

(أو قيام طريقه) أي طريق الطريق (مقام القطع ولو عند تعذرها) أي: تعذر القطع. مثلاً: لاقطع لنا بوجوب صلاة الجمعة، كما لاقطع لنا بحجية الخبر الواحد الذي يدل على وجوب صلاة الجمعة، لأننا لم نسمع من الإمام الصادق «عليه الصلاة والسلام» أنه يقول: إن خبر الواحد قائم مقام القطع.

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

وقوله: «لو عند تعذرها»، يرد بذلك: إن ذلك الطريق في طول القطع، يعني: إذا تعذر القطع قام ذلك الطريق مقامه، وليس في عرضه.

(كذلك نقطئ بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام) التي يريد بها مثنا من أول الفقه إلى آخر الفقه (طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفها فعلياً بالرجوع إليها) أي: إلى تلك الطرق (في معرفتها) أي: في معرفة تلك الأحكام.

(ومرجع هذين القطعين) أي: القطع بأننا مكلفون، والقطع بأن الشارع قد جعل إلى تلك الأحكام طرفاً (عند التحقيق) أي: في المال (إلى أمر واحد، وهو: القطع بأننا مكلفون تكليفها فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة).

فكأن الشارع قال: إني أريد منكم الأحكام، وأريد منكم تلك الأحكام من هذه الطرق المخصوصة، كما لو قال المولى: أريد منك أيها العبد حوايج وأريد أن تعلم بتلك الحوايج من طريق خادمي فلان.

وحيث أنه لا سبيل غالباً إلى تعينها بالقطع ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه، كذلك مقام القطع ولو بعد تذرره، فلا ريب أنَّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعين تلك الطرق إلى الظن الفعلى الذي لا دليل على عدم حججته، لأنَّه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع مما عداه.

---

(وحيث أنه لا سبيل غالباً إلى تعينها) أي: تعين تلك الطرق (بالقطع) فإنَّا لانقطع بأنَّ خبر الواحد حجَّة.

(ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص) مقام القطع.  
(أو قيام طريقه كذلك) أي: بالخصوص (مقام القطع ولو بعد تذرره) أي: تذرر القطع بتعين تلك الطرق المخصوصة.

والحاصل: فإنَّا لانقطع بأنَّ الطريق إلى الأحكام هو الخبر الواحد، ولم نسمع من الإمام الصادق «عليه الصلاة والسلام»: إنَّ خبر الواحد حجَّة، ولانقطع بحجية الشهرة التي تقول بحجية خبر الواحد.

وعليه: فإذا انتهت قطعية هذه الأمور الثلاثة (فلا ريب أنَّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعين تلك الطرق) لمعرفة الأحكام (إلى الظن الفعلى) قوله: «إلى»، متعلق بقوله: «الرجوع».

ثم الرجوع إلى الظن (الذي لا دليل على عدم حججته) وذلك بان لا يكون كالظن القياسي، والاستحساني، والمصالح المرسلة، وما أشبه ذلك مما لم يكن طريقاً، لأنَّه نص الدليل على عدمه.

وإنما كان الظن الفعلى طريقاً إلى تلك الأحكام (لأنَّه أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع مما عداه)<sup>١</sup> أي: مما عدا الظن من الشك، والوهم، والقرعة، وغير ذلك مما تقدَّم ذكرها في قبال الظن.

وحاصل هذا الدليل الذي ذكره الفصول: أنَّ الشارع يريد الأحكام، ويريد أن نصل

وفيه: أولاً، إمكان منع نصب الشارع طرفاً خاصةً للأحكام الواقعية وانية بها،  
كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار، لتوفّر الدّواعي بين  
المسلمين على ضبطها، لاحتياج كل مكلّف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى مسألة  
صلواته الخمس.

واحتمال اختفائها مع ذلك

إليها بطرق مخصوصة، وحيث لأنّعلم بتلك الطرق يجب علينا أن نتبع الظنّ بتلك  
الطرق، لأنّ الظنّ يقوم مقام العلم.

(وفيه أولاً): انه لا دليل لنا على انّ الشارع يريد الوصول إلى أحکامه بطرق  
مخصوصة نصب الشارع تلك الطرق، وإنّما الشارع يريد الوصول إلى تلك الأحكام  
بالطرق العقلائية، لأنّه لا دليل على إنّ الشارع أحدث طرفاً جديدة لـ(إمكانية منع  
نصب الشارع طرفاً خاصة للأحكام الواقعية) التي يريد لها منها تكون تلك الطرق (وافية  
بها) أي: بأحكامه الواقعية.

(كيف والا) أي: بان كان الشارع نصب طرفاً خاصةً (لكان وضوح تلك الطرق  
كالشمس في رابعة النهار)، أي: الشمس في الساعة الرابعة من النهار بعد طلوعها من  
المشرق، فان ذلك وقت جلائها من جهة عدم إختفائها بغير الأفق عند الطلع،  
 وعدم وصولها إلى الظهيرة وبعدها حيث تحول الأشعة بينها وبين الإنسان، وبعض  
يقرأ: رائعة النهار - بالهمزة قبل العين - أي: في حال الريungan وغاية الظهور.

وإنّما نقول: انّ الشارع إذا نصب الطرق كانت تلك الطرق واضحة جداً (لتوفّر  
الدواعي بين المسلمين على ضبطها)، أي: ضبط تلك الطرق (لاحتياج كل مكلّف إلى  
معرفتها)، أي: معرفة تلك الطرق (أكثر من حاجته إلى مسألة صلواته الخمس)  
لاحتياج كل مكلّف إلى تلك الطرق في الصلاة وفي غير الصلاة، فالاحتياج إلى تلك  
الطرق يكون أكثر من الاحتياج إلى الصّلوات الخمس.

(واحتمال إختفائها) أي: تلك الطرق (مع ذلك) أي: مع كثرة الاحتياج إليها إنّما

- لعرض داعي الاختفاء، اذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي، «صلى الله عليه وآله» - مدفوع بالفرق بينهما، كما لا يخفى.

وكيف كان، فيكتفي في رد الاستدلال إحتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام وإرجاع إمثالها إلى ما يحكم به العقلاه وجرى عليه ديدنهم في إمثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للأحكام،

---

هو (العرض داعي الاختفاء، اذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي «صلى الله عليه وآله وسلم») ومع ذلك إختفى المرجع بعد النبي، بما إنقسم المسلمين فيه إلى يومنا هذا إلى أقسام.

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

إن قلت: فكيف إختفى علينا وضوء الرّسول «صلى الله عليه وآله وسلم» في أنه هل كان يتوضأ منكوساً أو مستوياً، مع أنه توضأ بين المسلمين مدة ثلاثة وعشرين سنة، وليس في الاختفاء هذا جهة رئاسة وشهوة؟.

قلت: سبب الاختفاء هو: أن، «إلى» في قوله تعالى: «إلى المرافق» آية الغسل أو المغسول؟ وليس في مسألة طريق الأحكام هذا السبب حتى يختفى كما إختفى الموضوع بالنسبة إلى الديدين.

(وكيف كان: فيكتفي في رد الاستدلال، إحتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام) من قبل الشارع (وإرجاع إمثالها) أي: الأحكام (إلى ما يحكم به العقلاه) في كل الأعصار والأمصار (وجرى عليه ديدنهم) ودأبهم (في إمثال أحكام الملوك والموالي) فإن الأمم والعبيد يتبعون أوامر حكامهم والموالي حسب الميزان العقلائي (مع العلم) أي: مع علم هؤلاء الأمم والعبيد (بعدم نصب الطريق الخاص للأحكام) الصادرة من الملوك والموالي.

من الرَّجُوعِ إِلَى الْعِلْمِ الْحَاصلِ مِنْ تَوَاتِرِ النَّقْلِ عَنْ صَاحِبِ الْحُكْمِ أَوْ بِإِجْتِمَاعِ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ عَلَى عَمَلٍ خَاصٍ أَوْ بِالرَّجُوعِ إِلَى الظَّنِّ الْأَطْمِئْنَانِيِّ الَّذِي يَسْكُنُ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَيُطْلَقُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ عُرْفًا، وَلَوْ تَسَامَحَ، فِي إِلْغَاءِ إِحْتِمَالِ الْخَلَافِ. وَهُوَ الَّذِي يَحْتَمِلُ حَمْلَ كَلَامِ السَّيِّدِ عَلَيْهِ، حِيثُ إِدْعَى إِنْفَاتَاجَ بَابَ الْعِلْمِ، هَذَا حَالَ الْمُجْتَهِدِ.

**وَأَمَّا الْمُقْلَدُ، فَلَا كَلَامَ فِي نَصْبِ الطَّرِيقِ الْخَاصِّ لَهُ، وَهُوَ فَتَوْيٌ مَجْتَهِدٌ،**

بَلْ يَتَبَعُونَ الْطُّرُقَ الْمُتَعَارِفَةَ (مِنْ الرَّجُوعِ إِلَى الْعِلْمِ الْحَاصلِ مِنْ تَوَاتِرِ النَّقْلِ عَنْ صَاحِبِ الْحُكْمِ) «مِنْ»: مَتَعْلِقٌ بِقَوْلِهِ: «جَرِيٌّ عَلَيْهِ دِيدَنُهُمْ».

(أَوْ بِإِجْتِمَاعِ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ عَلَى عَمَلٍ خَاصٍ) يَكْشِفُ ذَلِكَ عَنْ رِضَا أُولَئِكَ الْمُلُوكِ وَالْمَوَالِيِّ بِهَذَا الْعَمَلِ الْخَاصِّ.

(أَوْ بِالرَّجُوعِ إِلَى الظَّنِّ الْأَطْمِئْنَانِيِّ الَّذِي يَسْكُنُ إِلَيْهِ النَّفْسِ) فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ عِلْمٌ وَلَا إِجْتِمَاعٌ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ عَلَى عَمَلٍ خَاصٍ.

(وَ) الظَّنِّ الْأَطْمِئْنَانِيُّ هُوَ الَّذِي (يُطْلَقُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ عُرْفًا وَلَوْ تَسَامَحَ فِي إِلْغَاءِ إِحْتِمَالِ الْخَلَافِ) فَإِنَّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الظَّنِّ الْأَطْمِئْنَانِيِّ وَإِنْ إِحْتَمَلَ الْخَلَافِ، إِلَّا أَنَّ الْعُقَلَاءَ يَلْغُونَ هَذَا الْإِحْتِمَالَ وَيَسْمُونَ الظَّنِّ عَلَمًا مِنْ بَابِ التَّسَامِحِ.

(وَ) هَذَا الَّذِي قَلَنَا: مِنْ إِطْلَاقِ الْعِلْمِ عَلَى الظَّنِّ تَسَامَحًا (هُوَ الَّذِي يَحْتَمِلُ حَمْلَ كَلَامِ السَّيِّدِ عَلَيْهِ، حِيثُ إِدْعَى إِنْفَاتَاجَ بَابَ الْعِلْمِ) بَأْنَ يَحْمِلُ الْعِلْمَ فِي كَلَامِهِ عَلَى مَا يَشْمَلُ الظَّنِّ الْأَطْمِئْنَانِيَّ لِأَنَّ الْعُقَلَاءَ يَسْمُونَ الظَّنِّ الْأَطْمِئْنَانِيَّ، عَلَمًا، وَهَذَا مَا تَقدَّمَ ذِكْرُهُ عَنِ السَّيِّدِ فِي بَابِ حَجَيَّةِ خَبْرِ الْوَاحِدِ.

وَ(هَذَا حَالَ الْمُجْتَهِدِ) فِي كِيفِيَّةِ وَصُولِهِ إِلَى أَحْكَامِ الشَّارِعِ.

(وَأَمَّا الْمُقْلَدُ) الَّذِي لَا نُصِيبُ لَهُ مِنَ الْعِلْمِ، وَلَا يَكُلُّ بِتَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَإِنَّمَا أَجَازَ لَهُ الشَّارِعُ تَقْلِيدَ الْعَالَمِ (فَلَا كَلَامَ فِي نَصْبِ الطَّرِيقِ الْخَاصِّ لَهُ) أَيِّ: لَهُذَا الْمُقْلَدُ (وَهُوَ فَتَوْيٌ مَجْتَهِدٌ) حِيثُ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «فَلَلَّعَوْمَ أَنْ

للشیرازی ..... القائل بحجیة الظنّ فی کون الشیء طریقاً والجواب عنه ..... ج ٤

مع إحتمال عدم النصب فی حقه أيضاً، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاة، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريراً لهم، لتأسيسها.

وبالجملة، فمن المحتمل قریباً إحالة الشارع للعباد في طريق إمثالت الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في إمثالت أحکامهم العرفية من الرجوع إلى العلم أو الظنّ الاطمئناني.

فإذا فُقدَّ تعین الرجوع أيضاً بحكم العقلاة إلى الظنّ غير الاطمئناني

يمقلاً ١.

(مع إحتمال عدم النصب في حقه) أي: في حق المقلد (أيضاً) كالمجتهد (فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، المركوز في أذهان جميع العقلاة) فإن العقلاة يرون في كل الأبواب، رجوع غير أهل الخبرة إلى أهل الخبرة في مختلف شئونهم من الطب، والهندسة، والتقويم، وغير ذلك.

(ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب) أي: في باب التقليد، كالرواية المتقدمة (تقريراً لهم) أي: للعقلاة، بمعنى: أن الشارع لم يحدث طریقاً جديداً بالنسبة إلى الجهال في رجوعهم إلى أهل الخبرة، وإنما قرر الطريق العقلائي، فـ(لا) يكون رجوع المقلد إلى المجتهد (تأسیساً) بل تقريراً وتأكيداً.

(وبالجملة، فمن المحتمل قریباً: إحالة الشارع للعباد في طريق إمثالت الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في إمثالت أحکامهم العرفية من الرجوع) «من»: متعلق بقوله «المتعارف» فإنهم يرجعون (إلى العلم) أولاً وبالذات (أو الظنّ الاطمئناني) ثانياً إذا لم يكن علم.

فإذا فُقدَّ العلم والظنّ الاطمئناني (تعین الرجوع أيضاً بحكم العقلاة إلى الظنّ غير الاطمئناني) بالنسبة إلى المجتهد، وبالنسبة إلى المقلد الرجوع إلى أهل الخبرة،

كما أنه لو فُقد - والعياذ بالله - الأamarات المفيدة لمطلق الظن، تَعَيْنُ الامتنال بأخذ أحد طرفي الاحتمال فراراً عن المخالفة القطعية والإعراض عن التكاليف الإلهية. فظاهر مما ذكرنا إن دفاع ما يقال من أنَّ منع نصب الطريق لا يجتمع القول ببقاء الأحكام الواقعية، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

**توضيح الاندفاع:** أنَّ التكليف إنما يقع مع عدم ثبوت الطريق رأساً، ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن، مع عدم الطريق

---

سواء كان أهل الخبرة يدعون إفتتاح باب العلم أم إنسداده.

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

(تعين) عند العقل والعقلاء (الامتنال بأخذ أحد طرفي الاحتمال فراراً عن المخالفة القطعية و) فراراً عن (الإعراض عن التكاليف الإلهية) بأنَّ العقل يلزم الإنسان بأخذ أحد الاحتمالات إذا لم يكن ظنًّا.

(فظاهر مما ذكرنا: إن دفاع ما يقال: من) أنه كيف يكلينا الشارع لأحكامه، والحال أنه لا ينصب لتلك الأحكام طريقاً؟.

وجه الاشكال: (أنَّ منع نصب الطريق) من الشارع لأحكامه (لا يجتمع القول ببقاء الأحكام الواقعية) وإنما لا يجتمع مع ذلك (إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان) فكذا يقول المستشكل.

لكن هذا الاشكال غير وارد بل مندفع، و(توضيح الاندفاع: أنَّ التكليف إنما يقع مع عدم ثبوت الطريق رأساً ولو بحكم العقل) بأنَّ لا يكون هناك طريق لاعقلي ولا شرعى، والحال أنَّ العقل في المقام هو (الحاكم بالعمل بالظن مع عدم الطريق

الخاص أو مع ثبوته وعدم رضى الشارع بسلوكه، وإنّا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظنّ ورضى الشارع به.  
ولذا إعترف هذا المستدلّ على أنّ الشارع لم ينصب طریقاً خاصاً يرجع اليه عند إنسداد باب العلم في تعین الطريق الشرعية معبقاء التكليف بها.  
وربما يستشهد للعلم الاجمالي بنصب الطريق بأنّ المعلوم من

---

الخاص) من قبل الشارع (أو مع ثبوته) أي: ثبوت الطريق الخاص كالقياس، (وعدم رضى الشارع بسلوكه) لما دلّ على عدم جواز العمل بالقياس.  
(وإنّا) بأنّ كان هناك طريق عقلي لم يمنع الشارع عن سلوكه (فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظنّ ورضى الشارع به) أي: حكم العقل برضى الشارع، وإنّما يحكم العقل برضى الشارع بمطلق الظنّ لما تقدم من مقدمات الانسداد.

(ولذا) الذي ذكرناه: من إمكان بقاء الأحكام مع عدم نصب الشارع طریقاً إليها إذا كان هناك طريق عقلي لم يمنع الشارع عنه (إعترف هذا المستدلّ) وهو صاحب الفصول (على ان الشارع لم ينصب طریقاً خاصاً يرجع إليه عند إنسداد باب العلم في تعین الطريق الشرعية) «في»: متعلق بقوله: «طريقاً»، أي: لم يقل الشارع: إنّ الطريق إلى الطريق ما هو؟ مثل أن يقول: إذا إنسد عليك باب العلم فعليك بعدل المسلمين فاسألهما: ما هو الطريق إلى الأحكام؟ (مع بقاء التكليف بها) أي: بتلك الطريق الشرعية، فإنّ صاحب الفصول يقول: إنّ الإنسان ليس مكلّفاً بالأحكام، وإنّما هو مكلّف بالطرق إلى تلك الأحكام.

(و) حيث منع المصنف جعل الشارع طریقاً خاصاً إلى أحكامه، أشكّل عليه: بأنّا نعلم علماً إجماليّاً بأنّ الشارع نصب الطريق وان نعرف ذلك الطريق بعينه فقال:

(ربما يستشهد للعلم الاجمالي بنصب الطريق) من قبل الشارع (بأنّ المعلوم من

سيرة العلماء في إستنباطهم هو إتفاقهم على طريق خاص وإن اختلفوا في تعبيئه. وهو ممنوع، أولاً، بأن جماعة من أصحابنا، كالسيد «رحمه الله» وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه، منعوا نصب الطريق الخاص رأساً بل الحال بعضهم. وثانياً، لو أغمضنا عن مخالفة السيد وأتباعه، لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص أدى إليه نظره لا يوجب العلم الإجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبة، لجواز خطأ كل واحد

سيرة العلماء في إستنباطهم) أي: سيرة كل واحد منهم في إستنباطهم الأحكام الشرعية من طرق خاصة (هو إتفاقهم على طريق خاص) فإنه يظهر منه إن الشارع قد جعل الطريق الخاص.

وائماً إختلفوا في الصغرى لافي أصل أن الشارع جعل الطريق (وان إختلفوا في تعبيئه) أي: في تعين ذلك الطريق، فبعضهم جعل الطريق: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وبعضهم جعل الطريق: الكتاب والسنّة فقط، وبعضهم جعل الطريق: الخبر فقط. (وهو) أي: إتفاق العلماء على أن الشارع نصب طريقاً خاصاً (ممنوع) فليس لهم مثل هذا الاتفاق وذلك لامور:

(أولاً): بأن جماعة من أصحابنا كالسيد المرتضى (رحمه الله)، وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه، منعوا نصب الطريق الخاص رأساً) وقالوا: بأن العلم هو الطريق إلى الأحكام كما هو طريق سائر العبيد بالنسبة إلى سائر الموالي.

(بل الحال بعضهم) وقال بأن نصب الشارع طريقاً خاصاً محال، وهذا البعض هو إن قبة، فإنه يظهر من دليله: منع إمكان نصب الطريق من الشارع، لأنّه يستلزم تحليل الحرام، وتحريم الحلال التي غير ذلك مما تقدم في أول الكتاب.

(وثانياً): لو إغمضنا عن مخالفة السيد وأتباعه عن نصب الشارع لأي طريق إطلاقاً (لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص أدى إليه نظره لا يوجب العلم الإجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبة) من الشارع (لجواز خطأ كل واحد) من

للشیرازی ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج٤  
فیما أدى اليه نظره.

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

---

العلماء (فيما أدى اليه نظره) فمن أين يقولون بالقدر المشترك؟  
مثلاً إذا قال عبد: أنّ مولاي يريد كتاب الكفاية، وقال عبد آخر: أنه يريد كتاب الرسائل، وقال عبد ثالث: أنه يريد كتاب المكاسب، فان هذا يتصور على قسمين:  
القسم الأول: أن كلّهم يقولون: بأنّ المولى أراد كتاباً، لكنّهم اختلفوا في المصداق.  
القسم الثاني: أنّ العبد الأول يقول: أنّ المولى إذا لم يرد الكفاية لا يريد كتاباً آخر  
وهكذا يقول كلّ واحد من العبددين الآخرين، فإنّ الاتفاق على القدر المشترك إنما يصح على التقدير الأول دون التقدير الثاني.

(و) عليه: فـ(إختلاف الفتاوى في الخصوصيات ، لا يكشف عن تحقق القدر المشترك) بين الجميع بأن يريد كلّهم القدر المشترك وإنما اختلفوا في المصداق (إلا إذا كان اختلافهم راجعاً إلى التعيين) للمصداق (على وجه ينبغي، عن اتفاقهم على قدر مشترك).

فهو (نظير الأخبار المختلفة في الواقع المختلفة، فإنها لا توجب تواتر القدر المشترك) بين الجميع (إلا إذا علم من أخبارهم كون الإختلاف راجعاً إلى التعيين) للمصداق.

(وقد تحقق ذلك) أي: إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً إلى التعيين للمصداق (في باب التواتر الاجمالي والإجماع المركب) فالتواتر الاجمالي إنما يتحقق إذا كان الجميع يريدون القدر المشترك مع أن كلّ واحد يقول : أنّ القدر

## وربما يجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبيهه ولو مع

المشترك كان في ضمن خصوصية.

مثلاً: جماعة كلهم يريدون بيان شجاعة عليٰ «عليه الصلاة والسلام»، لكن أحدهم يقول: أن الشجاعة تتحقق في ضمن غزوة بدر، والثاني يقول: أن الشجاعة تتحقق في ضمن حرب أحد، والثالث يقول: أن الشجاعة تتحقق في ضمن فتح خير، فإنه يحصل تواتر إجمالي بأنه «عليه الصلاة والسلام» شجاع.

أما اذا قال أحدهم: أن زيداً قتل إنساناً وأنه لم يفعل غير ذلك إطلاقاً، وقال الثاني: أن زيداً قتل سبعاً ولم يفعل غير ذلك إطلاقاً، وقال الثالث: أنه قتل حيّة ولم يفعل غير ذلك إطلاقاً، فاذا سئلوا: هل أن زيداً شجاع؟ أجابوا: بأنه لا نعلم لاحتمال أنه جبان لكن قتل شيئاً من باب القضية الاتفاقية، فإن هذه الأخبار لا توجب التواتر الإجمالي على شجاعة زيد.

وكذلك الحال في الإجماع المركب، فائهم قد يتضمن على الجامع، لكن كُلُّ في ضمن خصوصية وهذا يوجب الإجماع المركب الذي لا يجوز مخالفته.

وقد لا يتضمن على الجامع وإنما كل واحد يفتني بشيء ويقول: أنه لو لا فتواي لم يكن حكم أصلاً، كما اذا قال أحدهم - مثلاً - لو لا وجوب الجمعة لاحكم للجمعة اقتضائيًّا وقال الآخر: لو لا فتواي بوجوب الجمعة لم يكن للجمعة حكم اقتضائي، فإن بمثل هذه الفتوى، لا يثبت الإجماع المركب على حكم اقتضائي للجمعة حتى لا يجوز للعالم الثالث أن يقول بالتخدير مثلاً.

(وربما) يستدلّ من قال: بأن الشارع جعل طريقةً خاصاً إلى أحكامه: بمنع الشارع عن العمل بالقياس، فإن هذا المنع يدلّ على أنه جعل طريقةً خاصاً إلى أحكامه، مثل من يقول لولده: لا تسلك طريق الشرق، فإن كلامه هذا ظاهر: في أنه قد جعل له طريقةً خاصاً من الغرب، أو الشمال، أو الجنوب - مثلاً - ف يجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبيهه) كالإحسان، والمصالح المرسلة (ولو مع

إنسداد باب العلم كاشفاً عن أن المرجع إنما هو طريق خاص.  
ويُنتَقَضُ: - أولاً، بأنه مستلزم لكون المرجع في تعين الطرق أيضاً طريقاً خاصاً  
للاجتماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.  
ويُحَلُّ ثانياً: بأنّ مرجع هذا إلى الإشكال الآتي في خروج القياس عن مقتضى  
دليل الإنسداد، فيدفع بأحد الوجوه الآتية.

---

إنسداد باب العلم) حيث لا يجوز سلوك هذه الطرق مطلقاً (كاشفاً عن أن المرجع  
إنما هو طريق خاص) نصبه الشارع طريقاً إلى إحكامه.  
(ويُنتَقَضُ أولاً: بأنه مستلزم لكون المرجع في تعين الطريق أيضاً طريقاً خاصاً)  
فيكون الشارع جعل الطريق وطريق الطريق أيضاً (للاجتماع على المنع عن العمل  
فيه) أي: في طريق الطريق (بالقياس) أيضاً: فإنّ القياس لا يجوز العمل به لـ في تعين  
الطريق إلى الحكم، ولا في تعين طريق الطريق، مثل أنّ يقوم القياس على وجوب  
ال الجمعة، أو أنّ يقوم القياس على حجّة خبر الواحد الذي هو طريق إلى وجوب  
ال الجمعة.

والحاصل: إنكم تقولون: إنّ الشارع جعل طريقاً إلى الحكم بدليل نفي القياس،  
ونحن ننقضه: بأنّ لازم ذلك أن يجعل الشارع طريق الطريق أيضاً، بدليل أنه نفي  
العمل بالقياس في تعين الطريق، مما لازمه، أن جعل الشارع طريق الطريق أيضاً،  
والحال إنكم لا تقولون بجعل الشارع طريق الطريق.

(ويُحَلُّ ثانياً: بأنّ مرجع هذا) أي: هذا الإشكال (إلى الإشكال الآتي في خروج  
القياس عن مقتضى دليل الإنسداد) فإنه يأتي: أنه اذا كان الظن حجّة، فكيف لا يجوز  
العمل بالقياس، والحال ان القياس أيضاً يوجب الظن؟

(فیدفع) هذا الإشكال (بأحد الوجوه الآتية) هناك، ويمكن أن نقول: إن خلاصة  
حلّ المصنف هو: أنّ السلب لا يستلزم الإيجاب، فإنّ الشارع سلب العمل بالقياس،  
وسلب العمل بالقياس ليس معناه: إنه جعل طريقاً خاصاً بنفسه، اذ لعله وكلّ الأمر

فإن قلت: ثبُوتُ الطَّرِيقِ إِجْمَالًا مَا لَا مَجَالَ لِانْكَارِهِ، حَتَّىٰ عَلَىٰ مَذْهَبِ مَنْ يَقُولُ بِالظَّنِّ الْمُطْلَقِ فَإِنْ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ يَجْعَلُ مَطْلَقَ الظَّنِّ طَرِيقًا عَقْلِيًّا رَضِيَ بِهِ الشَّارِعُ فَنَصْبُ الشَّارِعِ لِلْطَّرِيقِ بِالْمَعْنَىِ الْأَعْمَىِ مِنَ الْجَعْلِ وَالتَّقْرِيرِ مَعْلُومٌ.

قلت:

إِلَى العَقْلِ وَالْعُقْلَاءِ فِي كِيفِيَّةِ إِطَاعَةِ الْمَوَالِيِّ وَالسَّادَةِ، فَلَيْسَ مِنْ الشَّارِعِ مِنْ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ كَاشِفًا عَنِ اِنْتِهَا مَرْجِعٌ إِلَيْهِ هُوَ طَرِيقٌ خَاصٌ جَعَلَهُ الشَّارِعُ.

(فَإِنْ قَلْتَ): أَنْتُمْ تَعْرِفُونَ فِي جَوَابِكُمُ الْحَلِيِّ: بِإِنَّ الشَّارِعَ قَرَرَ الطَّرِيقَ الْخَاصَّ وَهُوَ طَرِيقُ الْعُقْلَاءِ، وَهَذَا مَا نَقُولُهُ نَحْنُ حِيثُ نَقُولُ: إِنَّ نَفِيَ الشَّارِعِ الْعَمَلَ بِالْقِيَاسِ دَلِيلٌ عَلَىٰ جَعَلِهِ طَرِيقًا خَاصًا، لَكِنْ بِمَعْنَىٰ: أَنَّهُ قَرَرَ طَرِيقَ الْعُقْلَاءِ لَا أَنَّهُ جَعَلَ طَرِيقًا بِنَفْسِهِ غَيْرَ طَرِيقِ الْعُقْلَاءِ.

وَعَلَيْهِ: فَإِنْ (ثبُوتُ الطَّرِيقِ إِجْمَالًا) مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ (مَمَّا لَا مَجَالَ لِانْكَارِهِ حَتَّىٰ عَلَىٰ مَذْهَبِ مَنْ يَقُولُ بِالظَّنِّ الْمُطْلَقِ) أَذْ الظَّنِّ الْمُطْلَقُ مَجْعُولٌ لِلشَّارِعِ إِمَّا جَعْلًا اِبْتَدَائِيًّا، وَإِمَّا جَعْلًا تَقْرِيرِيًّا، لَأَنَّ الظَّنِّ هُوَ الطَّرِيقُ الْعَقْلَائِيُّ وَالشَّارِعُ قَرَرَهُ (فَإِنْ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ يَجْعَلُ) الشَّارِعَ (مَطْلَقَ الظَّنِّ) فِي حَالِ الْإِنْسَدَادِ (طَرِيقًا عَقْلِيًّا رَضِيَ بِهِ الشَّارِعُ).

وَعَلَيْهِ: (فَنَصْبُ الشَّارِعِ لِلْطَّرِيقِ بِالْمَعْنَىِ الْأَعْمَىِ مِنَ الْجَعْلِ وَالتَّقْرِيرِ مَعْلُومٌ) وَنَفِيَ الْقِيَاسِ يَدْلِيُ عَلَىٰ إِنَّ الشَّارِعَ جَعَلَ طَرِيقًا، لَكِنْ هَلْ إِنَّ الْمَجْعُولَ طَرِيقًا مُسْتَقْلًا عَنِ الْطُّرُقِ الْعَقْلَائِيَّةِ، أَوْ إِنَّ الْمَجْعُولَ هُوَ تَقْرِيرُ طَرِيقِ الْعُقْلَاءِ؟

وَبِذَلِكَ يَصْحُحُ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْإِشْكَالِ حِيثُ قَلْنَا: رِيمًا يَجْعَلُ تَحْقِيقَ الْإِجْمَاعِ عَلَىٰ الْمَنْعِ عَنِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ وَشَبِيهِ - وَلَوْ مَعَ إِنْسَدَادًا بَابِ الْعِلْمِ - كَاشِفًا عَنِ اِنْتِهَا مَرْجِعٌ إِلَيْهِ هُوَ طَرِيقٌ خَاصٌ، أَذْ الْقِيَاسُ لَا يَجُوزُ الْعَمَلَ بِهِ، لَا فِي حَالِ الْإِنْفَتَاحِ وَلَا فِي حَالِ الْإِنْسَدَادِ.

(قَلْتَ): إِنْكُمْ قَلْتُمْ: إِنَّ الشَّارِعَ عَيْنَ طَرِيقًا قَطْعًا بِدَلِيلِ نَفِيِ الْقِيَاسِ، وَقَلْتُمْ: إِنَّ الطَّرِيقَ الْمَعْيَنَ هُوَ طَرِيقٌ خَاصٌ كَالْخَبَرِ، أَوْ طَرِيقٌ عَامٌ كَالظَّنِّ الْمُطْلَقِ، وَهَذَا الْكَلَامُ

هذه مغالطة، فإن مطلق الظن ليس طریقاً في عرض الطرق المجمولة حتى يتزدّد الأمر بين كون الطریق هو مطلق الظن أو طریقاً آخر مفعولاً، بل الطریق العقلی بالنسبة إلى الطریق الجعلی كالأصل بالنسبة إلى الدلیل. إن وجد الطریق الجعلی لم يحکم العقل بكون الظن طریقاً، لأن الظن بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذمة،

---

منكم غيرتام، اذ القياس الذي منعه الشارع إن كان لمنعه معنى، فالمعنى: هو إن الطریق الخاص جعله الشارع في مكان القياس الممنوع ، لا إن الشارع جعل الطریق الخاص.

أو الطریق العام، لأن رفع كل شيء يلزم - على فرضكم - جعل ما يقابلها. مثلاً: إذا قال: لازم في الدار، كان لازمه: عمرو في الدار، لأن لازمه أمّا عمر في الدار أو دابة، لأن الدابة ليست قسیماً لزيد حتى اذا رفع زيد يوضع مكانه الدابة، فرفع القياس الذي هو طریق خاص.

يلزمه جعل الخبر الذي هو طریق خاص، إذن (هذه مغالطة) منكم حيث أخذتم العام مكان الخاص، وهو غلط بعينه، (فإن مطلق الظن ليس طریقاً في عرض الطرق المجمولة) كالخبر، والشهرة، والاجماع المنقول، وما أشبه (حتى يتزدّد الأمر بين كون الطریق هو مطلق الظن أو طریقاً آخر مفعولاً) على ما ذكرتم في «إن قلت» .

(بل الطریق العقلی) الذي هو الظن المطلق (بالنسبة إلى الطریق الجعلی) الذي هو الخبر الواحد ونحوه (كالأصل بالنسبة إلى الدلیل) فكما أنه ما دام الدلیل موجوداً لا تصل النوبة إلى الأصل ، كالبرائة ونحوها ، كذلك ما دام الطریق الجعلی موجوداً لا تصل النوبة إلى الطریق العقلی .

فأنه (إن وجد الطریق الجعلی لم يحکم العقل بكون الظن طریقاً) وإنما لا يحکم (لأن الظن بالواقع لا ي العمل به في مقابلة القطع ببراءة الذمة) الذي حصل هذا القطع بسبب العمل بالطريق المجعل، فإن الإنسان اذا عمل بالطريق المجعل قطع ببراءة

وان لم يوجد كان طریقاً، لأن إحتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع.

فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلی، كما في ما نحن فيه، كافٍ في حكم العقل بكون مطلق الظن طریقاً، وعلى كل حال فتردد الأمر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر مما لا معنی له.

الذمة، أمّا اذا عمل بالظن بالواقع فأنه لا يقطع ببراءة الذمة، لأن الظن لا يولّد الا الظن.

هذا (وان لم يوجد) الطريق الجعلی (كان) الظن بالواقع (طريقاً) عاماً (لأن إحتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل) الذي هو مشكوك الطريقة، كالقرعة ونحوها (لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع).

والحاصل : أنه اذا ظن بالواقع لزم سلوكه، ولا تصل النوبة الى إحتمال الواقع بالطريق المشكوك كالقرعة ونحوها، اذ المراتب: هو الطريق الخاص أولاً ثم الطريق العام وهو الظن المطلق ثانياً، ثم تصل النوبة الى المشكوك الطريقة.

إذاً (فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلی) الخاص (كما فيما نحن فيه) حيث الإنسداد (كافٍ في حكم العقل بكون مطلق الظن طریقاً) ولا يكون حينئذ الظن المطلق في عرض الطريق الخاص الجعلی.

(وعلى كل حال: فتردد الأمر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر، مما لا معنی له) فأنه لا معنی لما ذكرته في قوله: «فان قلت».

وإنما لا معنی له، لأن مطلق الظن ليس في عرض الطرق الخاصة، كي يتزدّد الأمر بين الطرق الخاصة وبين الظن المطلق، بل الظن المطلق في طول الطريق الخاص.

ثم إن المصنف قال قبل أكثر من صفحة في رد صاحب الفصول ما لفظه :

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

و ثانیاً: سلمنا نصب الطریق، لكن بقاء ذلك الطریق لنا غير معلوم. بیان ذلك: إنَّ ما حکم بطريقیته لعلَّه قسمٌ من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم الأقلُّ، كأنْ يكون الطریق المنصوب هو الخبر المفید للإطمئنان الفعلى بالصدر الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائين، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البینة الشرعية أو الشیاع مع إفادته الظنُّ الفعلى بالحكم.

ويمکن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان،

---

(و ثانیاً: سلمنا نصب الطریق) من قبل الشارع (لكن بقاء ذلك الطریق لنا غير معلوم) اذ من الممکن انَّ الشارع يجعل الطریق، لكن الطریق يختفي علينا. (بيان ذلك) أي: بیان إنَّ الطریق المجعل من الشارع غير معلوم لنا، بل مختفي علينا هو: (إنَّ ما حکم) الشارع (بطريقیته، لعلَّه قسمٌ من الأخبار، ليس منه بأيدينا اليوم الأقلُّ) لا يکفي لأغلب الفقه.

وذلك (كأنْ يكون الطریق المنصوب هو الخبر المفید للإطمئنان الفعلى بالصدر) لا الإطمئنان النوعي، ومثل هذا الخبر المفید للإطمئنان الفعلى (الذي كان كثيراً في الزمان السابق) المعاصر لزمان الأئمة الطاهرين، وزمان الغيبة الصغرى - مثلاً - وكان (لكرة القرائين) يوجب اطمئنان الفقهاء بصححة الخبر.

(ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان) الذي إبتعدنا فيه عن تلك القرائين الحالية والمقالية وما أشبه.

(أو خبر العادل، أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو بالبینة الشرعية أو الشیاع، مع إفادته) أي خبر العادل أو الثقة أو الشیاع (الظنُّ الفعلى بالحكم) للمجتهد، فانَّ المجتهد اذا رأى خبر العادل أو الثقة أو الشیاع على ما وصفناه، ظنَّاً فعلى بالحكم الواقعي.

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

إذ غاية الأمر أن نجد الزاوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائل عديدة، من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما. ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا تُعدُّ بيته شرعية، ولهذا لا يعمل بمثله في الحقوق. ودعوى حجية مثل ذلك بالإجماع ممنوعة، بل المسلم إنّ الخبر المعدل بمثل هذا حجّة بالاتفاق العلمي.

وإنما كان هذا القسم نادراً أيضاً (إذ غاية الأمر، أن نجد الزاوي في الكتب الرجالية، محكي التعديل بوسائل عديدة من مثل الكشي، والنّجاشي، وغيرهما) فإنّ الكشي والنّجاشي إنما كان بعد غيبة الإمام المهدي «عجل الله تعالى فرجه»، فمن أين لأمثالهما ان يعدل أو يوثق من روى عن الإمام الصادق أو الإمام الباقر، أو الإمام الرضا، او غيرهم من المعصومين «عليهم الصلاة والسلام» فان تعديلهم وتوثيقهم ليس الا بوسائلهم ومثل ذلك لا يوجب القطع للمجتهد، ولا حصول البيئة الشرعية له بعدالة أولئك الرواة أو وثاقتهم.

(ومن المعلوم: أنّ مثل هذا) الذي يذكره الكشي والنّجاشي بعد مائتي سنة أو ما أشبه (لا تُعدُّ بيته شرعية، ولهذا لا ي العمل بمثله في الحقوق) فإذا كان - مثلاً - تنازع بين زيد وعمرو في دار قديمة فأتى زيد بيته يقول: إنا سمعنا عن آبائنا جيلاً بعد جيل: أنّ الدار لزيد: وكان بين هذه البيئتين وبين بناء الدار فاصلة مائتي سنة - مثلاً - فأنّ الحاكم لا يقبل مثل هذه الشهادة، لأنصراف أدلة الشهادة الشرعية عن مثل هذه الشهادة التي يفصلها زمان بعيد عن الملكية لأجداد زيد.

(ودعوى حجّة مثل ذلك) أي : الخبر المعدل، أو المزكى، أو المؤتّق بوسائل (الإجماع، ممنوعة) فإنه لا إجماع في المقام (بل المسلم: إنّ خبر المعدل بمثل هذا حجّة بالاتفاق العلمي) أي إنّهم جميعاً عملوا بهذه الأخبار لكن وجه عملهم غير معلوم، إذ المسلم هو عمل الفقهاء بالخبر المعدل، أما ما هو حجّة التعديل المحكي ولو بوسائل، فذلك غير معلوم؟

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج ٤

لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الإجماع على حجية الخبر الواحد إن مثل هذا الإتفاق العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجة، مع أنَّ مثل هذا الخبر في غاية القلة، خصوصاً إذا إنضم إليه إفاده الظن الفعلى.

---

والفرق بين هذين الأمرين : إنَّ الأول وهو الإتفاق العملي، لا يدلُّ على الثاني وهو: وجه العمل، لاحتمال أن يكون اجتماعهم من جهة وجود قرائن في الأخبار المعدلة، أو إنَّهم يقولون بحجية مطلق الظن وحيث ظنوا بالأخبار المعدلة.

قالوا بحجيتها، فانَّ الأول عام، والثاني خاصٌ، ولا يدلُّ العام على الخاص. وذلك لأنَّ الإتفاق على العمل لا دلالة له على جهة العمل، فان من يقول بجواز الصلاة خلف زيد - مثلاً - كان كلامه هذا لا يدلُّ على إنَّ الجواز من جهة الوثاقة أو العدالة، أو خوف سيفه وسوطه، أو غير ذلك.

(لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الإجماع على حجية الخبر الواحد: إنَّ مثل هذا الإتفاق العملي) دون القولي، فانَّ إتفاقهم هذا ليس قوله بل هو عملي، حيث نراهم يعملون بالخبر الواحد، فأنَّه (لا يجدي) هذا الإجماع (في الكشف عن قول الحجة) وإنَّ الإمام «عليه الصلاة والسلام» أجاز العمل بالخبر الواحد، وذلك لإحتمال أن يكون عمل بعضهم به من جهة الظن، او من جهة القرائن، او ما أشبه ذلك.

(مع أنَّ مثل هذا الخبر) المعدل بالوسائل (في غاية القلة) والقليل لا ينفعنا، لأننا نريد كثرة من الأحكام من أول الفقه إلى آخر الفقه، فوجود هذا الخبر القليل غير مُغنٍ لنا مما يسبب الاحتياج إلى طريق آخر (خصوصاً إذا إنضم إليه) أي إلى التعديل بوسائل، شرط (إفاده الظن الفعلى) بان قلنا: بأنَّ الخبر يجب أن يكون معدلاً ولو بوسائل وأن يفيد ظناً فعلياً، فأنَّه كلما كثرت القيود قلَّ الوجود.

ثم انَّ الفصول حيث قال بنصب الشارع للطريق ، أشكل عليه المصنيف بأمور:  
أولاً: انه لا دليل على نصبه.

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

وثالثاً : سلمنا نصب الطريق وجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية، من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة، وظهور الإجماع والاستقراء والأولوية الظنية ، إلا أنَّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه .  
فإن وفي بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإنَّ فالمتيقن من الباقي .  
مثلاً، الخبر الصحيح والإجماع المنقول متيقن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات

(وثالثاً : سلمنا نصب الطريق) لكل الأحكام من قبل الشارع (وجوده) أي :  
وجود ذلك الطريق (في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية) وأنَّ الطريق وصل إلينا أيضاً ولم يختلف علينا، ثم فسر المصنف الطرق الظنية بقوله:  
( من أقسام الخبر) المتواتر، والخبر الواحد الصحيح، والحسن والضعف وما اشبه (والإجماع المنقول، والشهرة، وظهور الإجماع).  
والفرق بين الإجماع وظهور الإجماع : إنَّ الإجماع يقيني، أمَّا ظهرور الإجماع فهو مستظاهر أي: أنا نستظاهر وجود الإجماع ولا نقطع بوجوده.  
( والاستقراء، والأولوية الظنية، إلا أنَّ اللازم من ذلك: هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه) الطريق، لا بجميع هذه الطرق، كما هو ظاهر كلام صاحب الفصول.  
وإنما يلزم الأخذ بالمتيقن فقط، لأنَّ غير المتيقن مورد أصالة حرمة العمل بما لم يعلم أنه من المولى.

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

(مثلاً : الخبر الصحيح، والإجماع المنقول متيقن) كونهما طريراً (بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات) أي ظهور الإجماع، والاستقراء، والأولوية الظنية ،

للشیرازی ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج ٤

إذ لم يقل أحد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والإجماع المنقول، فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك إلى اصالة حرمة العمل.

نعم لو احتج إلى العمل بأحدى اماراتين واحتمل نصب كل منهما، صحيحة تعيينه بالظن بعد الإغماض عمما سيجيء من الجواب.

ورابعاً : سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الإحتياط، لأنّه مقدّم على العمل بالظن، لما عرفت من تقديم الامثال العلمي على الظن ،

---

وما اشبهها (إذ لم يقل أحد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والإجماع المنقول) بينما عكسه ثابت، فإنّ جماعة قالوا: بأنّ الخبر الصحيح والإجماع المنقول حجّة، ولم يقولوا بحجية الشهرة وما بعدها من الأمارات.

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

(نعم لو احتج إلى العمل بأحدى اماراتين) متكافئتين من حيث القوة والضعف (واحتمل نصب كل منهما) بأن لم يكن أحدهما متيقناً بالنسبة إلى الآخر، وكان أحدهما في عرض الآخر لا في طوله (صححة تعيينه) أي: تعيين أحدهما على الآخر (بالظن)، بعد الإغماض عمما سيجيء من الجواب) عليه ضمن قوله: ورابعاً إنشاء الله تعالى.

(ورابعاً : سلمنا عدم وجود القدر المتيقن) بين الطرق الواسطة إلينا (لكن اللازم من ذلك : وجوب الإحتياط) بالعمل بالجميع (لأنه) أي: العمل بالإحتياط (مقدّم على العمل بالظن، لما عرفت: من تقديم الامثال العلمي) ولو اجمالاً (على الظن)

اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه، وهو في المقام مفقود.  
وادعوى: «إن الأمر دائـر بين الواجب والحرام، لأن العمل بما ليس طریقاً حرام»،  
مدفوعة: بأن حرمة العمل بما ليس طریقاً اذا لم يكن على وجه التشريع غير  
محـرم، والعمل بكل ما يحتمل الطریقية رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه  
من جهة التشريع.

وهذا الجواب: من تقدـم الإحتیاط على العمل بالظن، هو الذي أشار اليه المصنـف  
حين قال قبل قليل: بعد الإغماض عـما سيجيء من الجواب.  
(اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه) أي: عدم وجوب الإحتیاط (وهو) أي  
الدليل على عدم وجوب الإحتیاط، (في المقام مفقود) اذا الإحتیاط إنـما لا يلزم اذا  
كان عـسراً وخارجـاً.

ومن المعلوم: إن الطرق المذكورة إلى الأحكـام: من الخبر، والإجماع، والشهرة،  
وما اشـبهـها لا يوجـبـ العملـ بهاـ عـسراًـ وـلاـ خـارجاًـ، لأنـهاـ مـحدـودـةـ بماـ ذـكـرـهـاـ الفـقهـاءـ فيـ  
الفـقهـ وـلاـ يـسـتـلزمـ منـ العـلـمـ بـهـاـ عـسـراـ كـمـاـ هوـ واـضـحـ.  
(و) حيث إنـ المـصـنـفـ اـذـعـنـ انـ الإـحتـيـاطـ بـيـنـ الـطـرـقـ يـكـونـ مـقـدـمـاـ عـلـىـ الـعـلـمـ

بالـطـرـقـ المـضـنـونـ، فـيـ مـقـابـلـ الـطـرـقـ المـشـكـوـكـةـ أوـ المـوـهـوـمـةـ.  
أشـكـلـ عـلـيـهـ: بـ(ادعـوىـ إنـ الـأـمـرـ دائـرـ بـيـنـ الـوـاجـبـ وـالـحرـامـ، لأنـ الـعـلـمـ بـمـاـ لـيـسـ  
طـرـیـقاـ حـرـامـ) فـلاـ يـمـكـنـ الإـحتـيـاطـ بـجـمـيعـ الـطـرـقـ، لأنـ الـمـكـلـفـ يـعـلـمـ إنـ بـعـضـ الـطـرـقـ  
يـحرـمـ الـعـلـمـ بـهـاـ وـإـنـماـ يـجـوزـ الـعـلـمـ بـعـضـ الـطـرـقـ الـأـخـرـ، وـحيـثـ سـقطـ الـاحـتـيـاطـ،  
صـارـتـ التـوـبـةـ لـلـعـلـمـ بـالـظـنـ.

قال هذه الدعـوىـ (مدـفـوعـةـ بـأـنـ حـرـمـةـ الـعـلـمـ بـمـاـ لـيـسـ طـرـیـقاـ اذاـ لمـ يـكـنـ عـلـىـ وـجهـ  
الـتـشـرـيعـ غـيرـ مـحـرـمـ) فـانـ التـشـرـيعـ مـحـرـمـ، أـمـاـ الـاحـتـيـاطـ فـهـوـ فـيـ قـبـالـ التـشـرـيعـ (وـالـعـلـمـ  
بـكـلـ ماـ يـحـتـمـلـ الـطـرـیـقـیـةـ رـجـاءـ أـنـ يـكـونـ هـذـاـ هـوـ الـطـرـیـقـ، لـاـ حـرـمـةـ فـيـهـ مـنـ جـهـةـ التـشـرـيعـ)  
فـلـيـسـ أـمـرـ الـاحـتـيـاطـ دـائـرـاـ بـيـنـ الـوـاجـبـ وـالـحرـامـ وـإـنـماـ الـاحـتـيـاطـ حـسـنـ عـلـىـ كـلـ حـالـ.

نعم، قد عرفت إن حرمته مع عدم قصد التشريع إنما هي من جهة أن فيه طرحاً للأصول المعتبرة من دون حجّة شرعية.  
وهذا أيضاً غير لازم في المقام،

---

مثلاً: اذا نقل أحد الرّاويين عن الصادق «عليه الصّلاة والسلام»: إن صلاة الجمعة واجبة، وروى الآخر: إن صلاة الظهر يوم الجمعة واجبة، والمكلّف يعلم خطأ أحدهما، فأنه اذا أتى بالصلاتين برجاء المطلوبية؛ لم يكن فاعلاً للحرام، لكن لو قصد التشريع ونسب الصلاتين الى المولى، كان فاعلاً للحرام من جهة التشريع - كما ذكرناه في المباحث السابقة - .

(نعم) اذا لم يكن بقصد التشريع لم يكن حراماً، لكن يحتمل الحرمة أيضاً في الاحتياط من جهة أخرى، حيث (قد عرفت: إن حرمته) أي: الاحتياط (مع عدم قصد التشريع إنما هي) أي: الحرمة (من جهة أن فيه) أي: في الاحتياط، (طرحاً للأصول المعتبرة من دون حجّة شرعية) وطرح الأصول المعتبرة أيضاً لا يجوز.  
(وهذا) أي: طرح الأصول المعتبرة (أيضاً غير لازم في المقام) إلا نادراً لأنّ الأصل إن كان موافقاً لل الاحتياط كما اذا كان الأصل يقتضي استصحاب الحكم كاستصحاب صلاة الجمعة، والاحتياط يقتضي الفعل كإتيان الجمعة والظهر معاً، فإن الأصل هذا لا ينافي الاحتياط.

وإن كان الأصل مخالفاً لل الاحتياط، فإن كان مثل: أصل البرائة أو أصل التخيير، حيث الاحتياط يقول بالاتيان والبرائة تقول بعدم الإتيان، أو التخيير يقول بأنه مخير، فذلك أيضاً غير ضار، اذ البرائة لا تتحتم عدم الإتيان بل تقول بأنه لا يلزم عليك الإتيان كما إن التخيير يقول بمثل ذلك.

وإن كان الأصل المخالف لل الاحتياط مثل الاستصحاب المخالف، كما اذا كان مقتضى الاحتياط الإتيان بصلاة الجمعة، ومقتضى الاستصحاب حرمة صلاة الجمعة، فهنا لا يمكن الاحتياط، فلا يعمل فيه بالطريق وإنما ي العمل بالأصل المعتبر

لأنّ مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه فلا مخالفة، وإن كان مخالفًا للأصول: فان كان مخالفًا للاستصحاب النافي للتکليف فلا إشكال، لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم بأنّ بعض الأمارات الموجودة على خلافه معتبرة عند الشارع، وإن كان مخالفًا للإحتیاط، فحيثئذ يعمّل بالاحتیاط في المسألة الفرعية، وكذا لو كان مخالفًا للاستصحاب المثبت للتکليف.

فحالصلّ الأمر يرجع إلى العمل بالإحتیاط في المسألة الأصولية، أعني نصب الطريق اذا لم يعارضه الاحتیاط في المسألة الفرعية،

الذى هو الاستصحاب وهذا ما ذكرناه بقولنا: إلا نادرًا ويشير اليه المصنف في آخر هذا المبحث حيث يقول اذا لم يعارضه الإحتیاط في المسألة الفرعية، وائما يكون كذلك (لأنّ مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه، فلا مخالفة) كما عرفت. (وإنّ كان مخالفًا للأصول، فان كان) مورد العمل (مخالفًا للاستصحاب النافي للتکليف) بانّ اقتضى الإستصحاب العدم، واقتضى الاحتیاط الوجود (فلا اشكال) في هذا المقام (العدم حجية الاستصحاب، بعد العلم بأنّ بعض الأمارات الموجودة على خلافه) أي على خلاف الاستصحاب تكون (معتبرة عند الشارع) كاستصحاب الطهارة في الانائين الذين كانوا طاهرين فتنتجس أحدهما، فائه لا يجوز الاستصحاب في اي من الانائين، لأنّ الاستصحاب لا يجري في اطراف العلم الاجمالي.

(وإن كان) مورد العمل بالطريق (مخالفًا للإحتیاط)، فحيثئذ يعمّل بالاحتیاط في المسألة الفرعية فالمسألة الفرعية مثل: وجوب الجمعة، والمسألة الأصولية مثل: حجّية الاستصحاب.

(وكذا لو كان) الطريق (مخالفًا للاستصحاب المثبت للتکليف) كما اذا كان الاستصحاب على وجوب الجمعة، ولكن قام الطريق على عدم وجوبها. (فحالصلّ الأمر: يرجع إلى العمل بالاحتیاط في المسألة الأصولية، أعني: نصب الطريق اذا لم يعارضه الاحتیاط في المسألة الفرعية) فإذا عارضه الإحتیاط في

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريراً والجواب عنه ..... ج ٤

فالعمل مطلقاً على الاحتياط.

اللهم إلا أن يقال أنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة، كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتوكيل والنافية له بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة، اذ يصير حينئذ كالشبهة المحضورة،

---

المسألة الفرعية، قدّم الاحتياط في المسألة الفرعية على الاحتياط في المسألة الأصولية.

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

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

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

(و) كما في موارد الاستصحابات (النافية له) أي للتوكيل، فإن الاستصحاب وإن نفى التوكيل إلا أنه يلزم الاتيان به من جهة الاحتياط.

ولذا قال المصنف : (بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة) بمعنى : أنه يلزم حسب العلم الاجمالي الاتيان بالتوكيل وإن كان الاستصحاب في بعض الاطراف على عدم التوكيل.

وأنما يلزم الاحتياط (اذ يصير حينئذ كالشبهة المحضورة) فإنه يلزم الاحتياط في جميع الأطراف وإن كان علم بأن بعض الأطراف ليس له حكم.

فتَأْمَلُ.

وَخَامِسًا، سَلَّمَنَا الْعِلْمُ الْاجْمَالِيُّ بِوجُوبِ الطَّرِيقِ الْمَجْعُولِ وَعَدْمِ الْمُتَيَقِّنِ  
وَعَدْمِ وجوب الإحتياط.

لَكُنْ نَقْوِلُ : إِنَّ ذَلِكَ لَا يُوجِبُ تَعْيِينَ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ فِي مَسَأَةٍ تَعْيِينَ الطَّرِيقِ فَقَطْ ،  
بَلْ هُوَ مَجْوُزٌ لَهُ

---

وَإِنَّمَا قَالَ : كَالشَّبَهَةِ الْمَحْصُورَةِ، لِأَنَّ الْمُوْرَدَ مِن الشَّبَهَةِ غَيْرِ الْمَحْصُورَةِ، لِكُثْرَةِ  
الْأَحْكَامِ الثَّابِتَةِ عَلَىِ الْمَكْلُفِ مِنْ أَوْلَى الْفَقَهِ إِلَىِ آخِرِهِ، لَكِنَّ مَعَ ذَلِكَ يَلْزَمُ عَلَيْهِ الْإِحْتِيَاطِ  
إِيْضًا مِنْ جَهَةِ عِلْمِهِ بِكُثْرَةِ التَّكَالِيفِ الثَّابِتَةِ عَلَيْهِ فِي ضَمْنِ الْطُّرُقِ وَالْأَمَارَاتِ وَالْأَصْوَلِ.  
(فَتَأْمَلُ ) وَلِعُلُّ وَجْهِهِ : مَنْعُ لِزُومِ الْخَرْجِ هُنَّا، لِأَنَّ الْمُسْلِمَ مِنْ لِزُومِ الْخَرْجِ الْعَمَلِ  
بِالْإِحْتِيَاطِ الْكُلِّيِّ، بِإِتِيَانِ كُلِّ مُحْتَمَلِ الْوَجْبِ، وَتَرْكِ كُلِّ مُحْتَمَلِ الْحَرْمَةِ، سَوَاءَ كَانَ  
مِنْ جَهَةِ الظَّنِّ أَوِ الشُّكِّ أَوِ الْوَهْمِ، بَيْنَمَا لِيْسَ الْأَمْرُ هُنَّا كَذَلِكَ، لَأَنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ دَائِرَةً  
الْإِحْتِيَاطِ فِي الْطُّرُقِ وَالْأَصْوَلِ وَالْأَمَارَاتِ فَقَطْ لَا مُطْلَقًا .

(وَخَامِسًا) : سَلَّمَنَا الْعِلْمُ الْاجْمَالِيُّ بِوجُوبِ الطَّرِيقِ الْمَجْعُولِ) مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ؛  
وَانِ الشَّارِعُ جَعَلَ لِأَحْكَامِهِ طَرِيقًا وَلَمْ يَكْتُفِ بِالْطُّرُقِ الْعُقَلَائِيةِ.

(و) سَلَّمَنَا (عدم المتيقن) مِنْ بَيْنِ الْطُّرُقِ الْمُحْتَمَلَةِ الْجَعْلِ، مُثْلِ الْخَبْرِ الْوَاحِدِ،  
وَالْإِجْمَاعِ الْمُنْقَوْلِ، وَالشَّهَرَةِ، وَالْأُولَوِيَّةِ، وَمَا اشْبَهَهُ؛ وَقَلَنَا: بِأَنَّ جَمِيعَهَا مُتَسَاوِيَّةٌ وَلَيْسَ  
بَعْضُهَا مُتَيَقِّنًا .

(و) سَلَّمَنَا (عدم وجوب الإحتياط) وَذَلِكَ بِالْعَمَلِ بِجَمِيعِ الْطُّرُقِ الَّتِي هِيَ اطْرَافُ  
الْعِلْمِ الْاجْمَالِيِّ .

(لَكُنْ نَقْوِلُ: إِنَّ ذَلِكَ) أَيْ : جَعَلَ الطَّرِيقَ (لا يُوجِبُ تَعْيِينَ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ فِي مَسَأَةٍ تَعْيِينَ  
الْطَّرِيقِ فَقَطْ) الَّذِي ذَكَرَهُ الْفَصُولُ حِيثُ قَالَ: بَانِ الْلَّازِمُ عَلَيْنَا أَن نَعْمَلَ بِالظَّنِّ  
بِالْطَّرِيقِ، لَا أَن نَعْمَلَ بِالظَّنِّ بِالْوَاقِعِ .

(بَلْ هُوَ) أَيْ : جَعَلَ الشَّارِعُ الطَّرِيقَ (مَجْوُزٌ لَهُ) أَيْ لِلْمَكْلُفِ؛ بِمَعْنَى: أَنَّهُ يَجْوُزُ لَهُ أَن

كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية.  
وذلك، لأن الطريق المعلوم نصبة إجمالاً، إن كان منصوباً حتى حال إنفتاح باب العلم، فيكون هو في عرض الواقع مبرءاً للذمة، بشرط العلم به، كالواقع المعلوم. مثلاً، إذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح، تخيير المكلَف بين إمثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به وبين إمثال مؤدى الطريق المجعل الذي علم جعله

---

يعمل بالظن في مسألة الطريق (كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية) أي بالحكم، فإذا ظن بوجوب صلاة الجمعة عمل بهذا الظن كما أنه إذا ظن بأن الشهرة حجّة وقد أدت الشهرة إلى صلاة الجمعة أخذ بمقتضى الشهرة، فصلِّ الجمعة وإن لم يظن بوجوب صلاة الجمعة.

(وذلك) الذي ذكرناه: من أنه يجوز العمل بالظن بالطريق، وبالظن بالمسألة الفرعية، إنما هو (لأن الطريق المعلوم نصبة إجمالاً) كالشهرة مثلاً (إن كان منصوباً حتى حال إنفتاح باب العلم) بأن قال الشارع: يجوز لك تحصيل العلم على الواقع. كما يجوز لك أن تعمل حسب الشهرة - مثلاً -

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

لكن (بشرط العلم به، كالواقع المعلوم) أي: بشرط أن يعلم المكلَف بأن الشهرة مجعلة للشارع، لأنَّ معنى جعل الشارع الشهرة حجّة حتى في حال التمكّن من العلم: أنه يجوز له الأخذ بالشهرة في عرض العلم.

(مثلاً: إذا فرضنا حجية الخبر مع الإنفتاح تخيير المكلَف بين إمثال ما علم كونه حكماً واقعياً) بأن يمثله (بتحصيل العلم به) أي: بذلك الواقع (وبين إمثال مؤدى الطريق المجعل) أي: مؤدى الذي قام على الواقع (الذي علم جعله) اي جعل

بمنزلة الواقع، فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرء مع العلم به، فإذا انسدَ باب العلم التفصيلي بأحدهما تعين الآخر، وإذا انسدَ باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن، فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق في كون كل واحد إمثلاً ظننياً.

وإن كان ذلك الطريق منصوباً عند إنسداد باب العلم بالواقع،

الشارع هذا الخبر (بمنزلة الواقع) لأنّ معنى أنّ الخبر حجّة: إنّه إذا قام الخبر على شيء، كان ذلك الشيء بمنزلة الواقع.

وعليه (فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرء مع العلم به) أي بجعل ذلك الطريق فائئه سواء علم بالواقع، أو علم بأنه مؤدى الطريق وإن لم يعلم بأنه الواقع - كما إذا قام الخبر على وجوب الجمعة - كفاه ذلك في الإمثال وإن لم يعلم بأنّ الجمعة واجبة واقعاً.

(فإذا انسدَ باب العلم التفصيلي بأحدهما) أي: بالواقع أو بالخبر (تعين الآخر) فإذا لم يعلم الإنسان - مثلاً - الواقع، تعين الخبر، وإذا لم يعلم الإنسان الخبر، تعين الواقع وذلك هو مقتضى الأمر التخييري فإنه إذا تمكّن منهما كفى كل واحد منهما، وإذا لم يتمكّن من أحدهما لزم أن يأتي بالآخر.

(وإذا انسدَ باب العلم التفصيلي بهما) بان لم يعلم بالواقع، ولم يعلم بالخبر المؤدي إلى الواقع (تعين العمل فيهما بالظن) فائه حينئذ لا فرق بين أن يظن بالواقع فيأتي به، أو يظن بحجية الخبر فيأتي بمؤدى الخبر، وذلك لما عرفت: من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط حسب العلم الإجمالي بأن يأتي بكل الأمرين: الواقع المظنون، ومؤدى الخبر المظنون.

وعليه: فإذا انسدَ باب العلم (فلا فرق بين الظن بالواقع و) بين (الظن بمؤدى الطريق) أي: لا فرق (في كون كل واحد إمثلاً ظننياً) على حد سواء.

(وإن كان ذلك الطريق منصوباً عند إنسداد باب العلم بالواقع) وهذا عطف على

للسيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج ٤

فنقول: إن تقدیمه حینتی على العمل بالظن إنما هو مع العلم به وتمیزه عن غيره، إذ حینتی يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطریق المعلوم، اذ فيه عدول عن الامثال القطعی الى الظنی وكذا مع العلم الاجمالی، بناءً على أن الامثال التفصیلی مقدم على الاجمالی

---

قوله : «ان كان منصوباً حتى حال إفتتاح العلم» وذلك بأن قال الشارع: اعمل حسب علمك بالواقع فقط، فإذا إنسدَ عليك باب العلم فاعمل بالخبر، فجعل الخبر في طول الواقع لا في عرضه (فنقول: إن تقدیمه) أي: تقديم هذا الخبر الذي جعله الشارع في حال الانسداد (حینتی) أي: حين إنسداد باب العلم، فائه مقدم (على العمل بالظن) المطلق، فإذا كان هناك خبر مجعل في حال الإنسداد، وظن بالواقع، كان اللازم أن يعمل بالخبر لا بالظن.

و(إنما هو) أي : إنما يلزم العمل بالخبر لا بالظن (مع العلم به) أي: بالخبر المجعل (وتمیزه عن غيره) تفصیلاً، لأن لم يحصل لنا علم اجمالی بـأن الشارع جعل لنا طریقاً مجعلولاً حال الانسداد، ولكن لا نعلم هل إن الطریق المجعل هو الخبر، أو الشهرة، أو الاجماع المنقول؟

وإنما نقول بتقدیم الخبر على الظن في هذه الصورة (إذ حینتی يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطریق المعلوم) لأن الظن مرتبته متاخرة عن العلم، فيقدم العلم بالطريق على الظن به.

(اذ) لو لم يعمل بالطريق المعلوم وعمل بالظن، كان (فيه عدول عن الامثال القطعی الى الظنی) وقد عرفت تقدیم الامثال العلمی على الامثال الظنی بالظن المطلق.

(وكذا مع العلم الاجمالی) يعني: كما لا يجوز العمل بالظن بالواقع مع العلم التفصیلی بالطريق المجعل، كذلك لا يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالی بتحصیل الواقع بالعمل بالإحتیاط مع الطريق المعلوم وذلك (بناءً على أن الامثال التفصیلی) وإن كان ظننا (مقدم على الاجمالی) وإن كان علمیاً.

أو لأن الاحتياط يوجب الخرج المؤدي إلى الإختلال. أما مع إنسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميّزه عن غيره إلا بأعمال مطلق الظن، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على احراز الواقع بمطلق الظن.

وكان المستدل توهّم إن مجرّد نصب الطريق ولو مع عروض الإشتباه فيه موجّب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمُؤَدِّي الطريق كما ينبيء عنه قوله: وحاصل القطعين إلى أمر واحد، وهو التكليف الفعلي بالعمل بمُؤَدِّيات الطرق، وسيأتي مزيد توضيح لإندفاع هذا التوهّم إن شاء الله تعالى.

(أو) وهذا عطف على قوله: «بناءً» (لأن الاحتياط يوجب الخرج المؤدي إلى الإختلال) والاحتياط المؤدي إلى الإختلال ساقط قطعاً.

(أما مع إنسداد باب العلم بهذا الطريق، وعدم تميّزه عن غيره) بأن كان الطريق المجعل مجهولاً لنا تفصيلاً واجمالاً بحيث لا نعلمه تفصيلاً ولا اجمالاً (إلا بأعمال مطلق الظن) الإنسادي (فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على احراز الواقع بمطلق الظن) بل العقل يرى: إن الظن بالطريق كالظن بالواقع، والظن بالواقع كالظن بالطريق وبايّهما عمل كان مجزيًّا.

هذا (وكان المستدل) وهو صاحب الفصول القائل: بأنه يلزم العمل بالظن بالطريق لا الظن بالواقع (توهّم إن مجرّد نصب الطريق ولو مع عروض الإشتباه فيه) أي: في ذلك الطريق (موجّب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمُؤَدِّي الطريق) بمعنى إنه اذا جعل الشارع حكمًا وجعل له طريقاً فان اللازم على المكلف أن يعمل بذلك الطريق فقط.

(كما ينبيء عنه) أي: عن هذا التوهّم (قوله: وحاصل القطعين إلى أمر واحد، وهو: التكليف الفعلي بالعمل بمُؤَدِّيات الطرق) بينما هذا الشيء غير صحيح، لأن العقل يرى: عدم الفرق عند الانسداد بين أن يعمل بالظن بالطريق، أو أن يعمل بالظن بالواقع، (وس يأتي مزيد توضيح لإندفاع هذا التوهّم إنشاء الله تعالى) بعد صفحتين

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

قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين، فإن الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين بالنسبة إلى الواقع أمور غير مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع

---

تقريباً حيث يشير المصنف إليه بقوله: والحاصل: أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع إلى آخر كلامه.

(فإن قلت) تأييداً لكلام الفصول القائل: بأن اللازم حال الانسداد العمل بالظن بالطريق لا الظن بالواقع (نحن نرى أنه إذا عين الشارع طريقاً للواقع عند إنسداد باب العلم به) أي: بالواقع (ثم انسدَّ باب العلم بذلك الطريق، كان البناء) من العقلاه (على العمل بالظن في الطريق، دون) العمل بالظن في (نفس الواقع) لأن الواقع عندهم قد إنحصر في الطريق المعين.

(ألا ترى) شاهداً لذلك (أن المقلد يعمل بالظن في تعين المجتهد) والحال إنَّ المجتهد طريق، ولا (يُعمل بالظن) (في نفس الحكم الواقعي) الذي هو عليه.

(والقاضي يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات) مثل الصلح، أو القرعة، أو قاعدة العدل، أو ما أشبه، وهذه كلها طرق إلى الواقع (لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين) وأنه هل الحق لهذا أو لذاك في كل المخاصمات المالية، وغير المالية؟

(قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين) المذكورين من المقلد والقاضي (فإنَّ الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين) المذكورين (بالنسبة إلى الواقع) أمور غير مضبوطة، كثيرة المخالفة للواقع) فكيف يمكن المقلد من الظنون بالاحكام

## مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها، كالقياس،

---

الواقعية من أول الطهارة إلى آخر الديات؟ أم كيف يتمكن القاضي من الظن بمعرفة واقع المتخاصمين، وإن الحق في الواقع لأيهما؟

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

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

الثاني: إن ظن القاضي والمقلد بالنسبة إلى تعين الواقع وتعيين الطريق مختلف، لأن الظن بتعيين الواقع بين المتخاصمين، وتعيين الأحكام الواقعية حاصل من أمور غير مضبوطة كثيرة المخالفة، وإتباعها للقاضي يستلزم اضطراب القضاء إذ كثيراً ما يظن القاضي بأن الحق مع أحدهما مع إن الأمارات الشرعية على خلاف ظنه، فلو عمل بهذه لزم اضطراب القضاء في القضايا الشخصية، فتارة يحكم على حسب البينة، وتارة على خلاف البينة.

وكذا بالنسبة إلى اليمين، وسائل الأمارات كاليد، ونحوها، وهذا خلاف ديدن العقلاء في لزوم التنسيق في الأمور الحيوية العامة.

وكذا يلزم اضطراب الأحكام بالنسبة إلى المقلد فمرة يظن بأن الواجب صلاة الجمعة، ومرة أنه الظهر، وثالثة أنه مخير بينهما، وهكذا بين المقلدين المختلفين من أول الفقه إلى آخره.

الثالث: أن الشارع في نصب الطرق للقاضي في القضاء، والحاكم في الحكومة لم يلاحظ الواقع بما هو واقع، بل جعل المناطق هو مؤديات الطرق المخصصة حيث

للشیرازی ..... القائل بحجیة الظن فی کون الشیء طریقاً والجواب عنه ..... ج٤

بخلاف ظنونهما المعمولة فی تعیین الطریق، فانّها حاصلة من امارات منضبطة غالبة المطابقة لم یدلّ دلیل بالخصوص علی عدم جواز العمل به.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن تكون الظنون المعمولة فی تعیین الطریق بعینها هي المعمولة فی تحصیل الواقع، لا یوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالی بكثرة مخالفته احدهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن إحداهما بالخصوص.

---

قال صلی الله علیه وآلہ وسلم: «إِنَّمَا أَقْضِيَ بَيْنَكُمْ بِالْبَيْنَاتِ وَالْأَيْمَانِ»<sup>۱</sup>، الى غير ذلك، ومتضمنا ما جعله الشارع عند إنسداد باب العلم بالطرق: هو إعمال الظن بالطرق دون الواقع، بخلاف ما نحن فيه من أمر المجتهد.

ولا يخفى: إنّا ذكرنا في كتاب: «الفقه الحقوق»<sup>۲</sup> انه هل العبرة بروح القانون أو جسم القانون إذا ت الخلاف؟ وأنّه هل يلزم العمل حسب علم القاضي أو حسب الدليل إذا ت الخلاف؟. وعلىه: فظنون المقلد والقاضي بالواقع ساقطة (بخلاف ظنونهما المعمولة فی تعیین الطریق فانّها حاصلة من امارات منضبطة غالبة المطابقة) و (لم یدلّ دلیل بالخصوص علی عدم جواز العمل به) أي: بتلك الظنون، وإنما جاء بضمیر المفرد في: «به» باعتبار كل ظنٍ ظن، مثل قوله سبحانه: «وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ»<sup>۳</sup> وقوله سبحانه: «لَمْ يَتَسَنَّهُ...»<sup>۴</sup>

إذن: (فالمثال المطابق لما نحن فيه) من ظنّ المجتهد (أن تكون الظنون المعمولة فی تعیین الطریق بعینها هي المعمولة فی تحصیل الواقع، لا یوجد بينهما فرق) يعني: انّ الظن بالطرق يكون مثل الظن بالواقع في مقدار إحتمال الموافقة والمخالفته فيهما للواقع، حيث لا فرق بين الظنین، لا (من جهة العلم الاجمالی بكثرة مخالفته احدهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن إحداهما بالخصوص). فان الشارع - كما فرضنا - منع المقلد والقاضي من العمل بظنونهما المرتبطة

---

۲ - موسوعة الفقه: ج ۱۰۰ .

۱ - وسائل الشیعة: ج ۱۸ ص ۱۶۹ .

۴ - البقرة: ۲۵۹ .

۳ - التحریم: ۴ .

كما إنّا لو فرضنا إنّ الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعيّن العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق. فما ذكرنا، من العمل على الظن، سواء تعلق بالطريق أم بنفس الواقع، فائماً هو مع مساواتهما من جميع الجهات، فائماً لو فرضنا أنّ المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن، لم يجب عليه العمل بالظن في تعين المجتهد، بل

بالواقع وأمرهما بالعمل بظنونهما في تعين الطريق الذي هو المجتهد، والتي هي الطرق المنصوبة لقطع المرافعات.

هذا (كما إنّا لو فرضنا إنّ الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين) بأنّ كان الظن بالطريق أكثر مخالفـة من الظن بالواقع وكان الظن بالطريقين منهـياً عنه من الشـارع، فـائـه حينـئـذ (كان المتعيـن العمل بالـظن في نفس الواقع دون الطريق) لـعدـم تـكافـفـ الـظـنـينـ فيـ هـذـهـ الصـورـةـ.

(ما ذكرنا : من العمل على الظن سواء تعلق بالطريق أم بنفس الواقع) في باب المجتهد الذي إنسـدـ عليه بـابـ الـعـلـمـ وـالـعـلـمـيـ (فـائـماـ هوـ منـ مـسـاـوـاتـهـمـاـ منـ جـمـيعـ الـجـهـاتـ) بأنـ تـساـوـيـ الـعـلـمـ عـلـىـ الـظـنـ بـالـوـاقـعـ، وـالـعـلـمـ عـلـىـ الـظـنـ بـالـطـرـيقـ، فـلاـ فـرقـ فيـ وجـوبـ إـتـيـانـهـ بـصـلـاـةـ الـجـمـعـةـ بـيـنـ أـنـ يـظـنـ بـأـنـ الـجـمـعـةـ وـاجـبـةـ، أـوـ يـظـنـ بـأـنـ خـبرـ الـوـاحـدـ حـجـةـ وـقـدـ قـامـ الـخـبـرـ الـوـاحـدـ عـلـىـ وـجـوبـ الـجـمـعـةـ.

(فائماً لو فرضنا : أنّ المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد ) أي : يقدر عليها (في الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها أي: يعارض هذه الظنون (على الوجه المعتبر في العمل بالظن) لأنّ العمل بالظن يحتاج إلى الفحص حتى يظن بالواقع، ثم الفحص عما يعارض هذا الظن.

فإن مثل هذا المقلد (لم يجب عليه العمل بالظن في تعين المجتهد) فقط (بل

وَجَبَ عَلَيْهِ الْعَمَلُ بِظَنِّهِ فِي تَعْيِينِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ .  
وَكَذَا الْقَاضِي إِذَا شَهَدَ عِنْدَهُ عَادِلٌ وَاحِدٌ بِالْحَقِّ لَا يَعْمَلُ بِهِ، وَإِذَا أَخْبَرَهُ هَذَا  
الْعَادِلُ بِعِينِهِ بِطَرِيقٍ قَطَعَ هَذِهِ الْمُخَاصِّمَةَ يَأْخُذُ بِهِ . فَإِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ قَدْرِهِ عَلَى  
الْاجْتِهَادِ فِي مَسَائِلِ الْطَّرِيقِ بِإِعْمَالِ الظُّنُونِ وَبِذَلِّ الْجَهَدِ فِي الْمُعَارِضَاتِ وَدَفْعَهَا،  
بِخَلْفِ الظُّنُونِ، بِحَقِّيَّةِ أَحَدِ الْمُتَخَاصِّمِينَ، فَإِنَّهُ مَمَّا يَصْعُبُ الْاجْتِهَادُ وَبِذَلِّ الْوَسْعِ  
فِي فَهْمِ الْحَقِّ مِنَ الْمُتَخَاصِّمِينَ،

---

وَجَبَ عَلَيْهِ) وَجُوبًا تَخْبِيرًا (الْعَمَلُ بِظَنِّهِ فِي تَعْيِينِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ) فَيَكُونُ مُخِيرًا  
بَيْنَ أَنْ يَعْمَلُ بِالظُّنُونِ بِالْمُجْتَهَدِ، أَوْ بِالظُّنُونِ بِالْوَاقِعِ .  
(وَكَذَا الْقَاضِي إِذَا شَهَدَ عِنْدَهُ عَادِلٌ وَاحِدٌ بِالْحَقِّ ، لَا يَعْمَلُ بِهِ) لِأَنَّ الْعَادِلَ  
الْوَاحِدَ لَا يَثْبِتُ بِهِ الْحَقَّ ، قَالَ سَبَحَانَهُ : « وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ  
بِرِّ جَاهِلَكُمْ » !

(وَإِذَا أَخْبَرَهُ هَذَا الْعَادِلُ بِعِينِهِ بِطَرِيقٍ قَطَعَ هَذِهِ الْمُخَاصِّمَةَ) كَمَا إِذَا أَخْبَرَهُ عَنِ  
الْإِمامِ « عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ » بِأَنَّهُ يَقْضِي بِالنَّكُولِ فَقَطَ مِنْ دُونِ أَنْ يَرْدَ الْيَمِينَ عَلَى  
الْمَدْعِيِّ، (يَأْخُذُ بِهِ) .

وَإِنَّمَا لَا يَعْمَلُ بِشَهَادَةِ الْعَادِلِ الْوَاحِدِ الْقَاتِلِ بِالْحَقِّ، وَيَعْمَلُ بِخَبْرِ الْقَاتِلِ بِطَرِيقٍ  
قَطَعِ الْمُخَاصِّمَةِ (فَإِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ قَدْرِهِ) أَيْ: الْقَاضِي (عَلَى الْاجْتِهَادِ فِي مَسَائِلِ  
الْطَّرِيقِ، بِإِعْمَالِ الظُّنُونِ وَبِذَلِّ الْجَهَدِ فِي الْمُعَارِضَاتِ وَدَفْعَهَا) أَيْ: دَفْعَ تِلْكَ  
الْمُعَارِضَاتِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى أَنَّهُ هُلْ يَقْضِي بِالنَّكُولِ، أَوْ يَحْتَاجُ مَعَ النَّكُولِ إِلَى رَدِّ الْيَمِينِ  
عَلَى الْمَدْعِيِّ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكِ؟.

(بِخَلْفِ الظُّنُونِ بِحَقِّيَّةِ أَحَدِ الْمُتَخَاصِّمِينَ) وَإِنَّ هَذِهِ الدَّارِ الْمُتَنَازِعَ عَلَيْهَا لَزِيدُ أَوْ  
لَبَكْرٍ وَإِنْ شَهَدَ عَادِلٌ وَاحِدٌ بِأَنَّهَا لَزِيدٌ (فَإِنَّهُ مَمَّا يَصْعُبُ الْاجْتِهَادُ وَبِذَلِّ الْوَسْعِ فِي فَهْمِ  
الْحَقِّ مِنَ الْمُتَخَاصِّمِينَ) فِي أَنَّ الْحَقَّ مَعَ أَيْهُمَا؟ .

لعدم إنصباط الأamarات في الواقع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحتاط بها حتى يأخذ بالآخر.

وكما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية، كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الواقع الشخصية، فتأمل.

وإنما يصعب الاجتهاد (العدم إنصباط الأamarات في الواقع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحتاط بها) أي: بتلك الأamarات، (حتى يأخذ بالآخر) والأوفق منها.

فالأمارة في كون الدار - مثلاً - لهذا أو لذاك في مائة قضية متماثلة ترفع إلى الحاكم، ليست بأمارة واحدة فقد تكون الأمارة الشياع، وقد تكون بظهور علائم الحق على وجه أحد الطرفين، كما قال الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام: «ما نوى إمرء شيئاً إلا ظهر على صفحات وجهه وفلنات لسانه»<sup>١</sup>  
وقد تكون لأجل إن أحدهما مبطل واضح، لأنه لا يبالي - مثلاً - بأكل أموال الناس بالباطل.

وقد تكون لأجل إن أحد المدعين - مثلاً - جديد في البلد لم يعرف بعد، والآخر قد يُعرف بالأمانة، إلى غير ذلك من القرائن المكتنفة بالقضايا الشخصية.  
وكما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية من أول الطهارة إلى آخر الدييات (كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الواقع الشخصية) من مئات القضايا التي ترفع إليه.

(فتتأمل) ولعله إشارة إلى أن دليل الانسداد لا يدل على حجية الظن في الموضوعات الخارجية كما سيأتي - إنشاء الله - بعض الكلام في ذلك، فيكون عدم تمكن القاضي من إعمال الظن بالنسبة إلى القضايا الشخصية من هذه الجهة، لا من جهة أن الواقع الشخصية غير منضبطة القرائن.

هذا، مع إمكان أن يقال : إن مسألة عمل القاضي بالظن في الطريق مغایرة لمسألتنا، من جهة أن الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه، وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية، مثل الأقرار والبيئة واليمين والنکول والقرعة وشبهها، بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعية، فإنّ الظاهر إن مبناتها على الكشف الغالبی عن الواقع، ووجه تخصيصها من

---

(هذا مع إمكان أن يقال : ) إن ما ذكرناه في الوجه الثالث من وجوه الفرق بين المفتی والقاضی وهو (إن مسألة عمل القاضی بالظن في الطريق، مغایرة لمسألتنا) من إعمال المجتهد الظن في الطريق، وهذه المغایرة (من جهة أن الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه) أي: عن الواقع (وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية).

وائماً أعرض الشارع عن الواقع - مع أن الواقع هو المناط - لجهة مسألة الأهم والمهم، فقد عرفت: أنه إذا وكل الشارع الأمر إلى الواقع إضطراب القضاء، لاختلاف آراء القضاة المتعددين، بل القاضي الواحد في قضايا متعددة، فتارة يحكم هكذا وأخرى يحكم ضده.

بخلاف ما إذا عبد الشارع القاضي بالطرق الخاصة (مثل الأقرار، والبيئة، واليمين، والنکول، والقرعة، وشبهها) كالقسامة في باب القتل، وكذلك في كون الاعتبار بتعدد الجنّة لا بتعدد الجنينات وهكذا.

وهذا (بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعية) فالشارع جعل المعيار في هذا المقام الواقع (فإنّ الظاهر: إن مبناتها) أي: مبني الطرق المنصوبة للمجتهد (على الكشف الغالبی عن الواقع) فلم يقدم الشارع الطريق على الواقع بالنسبة إلى المجتهد.

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

بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقة، وكون غيرها غير غالب المطابقة، بل غالب المخالفة. كما ينبغي عنه ما ورد في العمل بالعقل في دين الله: «وَإِنَّهُ لَيَسْ شَيْءٌ بَعْدَ عَنْ دِينِ اللَّهِ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ، وَإِنَّ مَا يَفْسِدُهُ أَكْثَرُ مِمَّا يُصْلِحُهُ، وَإِنَّ الَّذِينَ يُمْحِقُونَ بِالْقِيَاسِ، وَنَحْوَ ذَلِكَ».

ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الأمارات، ثم إنـسـدـ بـابـ الـعـلـمـ بـذـلـكـ الـطـرـيـقـ المنـصـوبـ والتـجـأـ إـلـىـ إـعـمـالـ سـائـرـ

(بين سائر الأمارات) حيث الاعتبار في سائر الأمارات بالطريق، والاعتبار في المجتهد على الواقع، (كونها) أي: الطرق المنصوبة للمجتهد (أغلب مطابقة) للواقع (وكون غيرها) أي: سائر الأمارات (غير غالب المطابقة) للواقع (بل غالب المخالفة) للواقع. (كما ينبغي عنه) أي: عن لزوم إتباع الطريق بالنسبة إلى سائر الأمارات (ما ورد في العمل بالعقل في دين الله، وإنَّه لَيَسْ شَيْءٌ بَعْدَ عَنْ دِينِ اللَّهِ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ، وَإِنَّ مَا يَفْسِدُهُ أَكْثَرُ مِمَّا يُصْلِحُهُ) الدال على غلبة عدم المطابقة (وَإِنَّ الَّذِينَ يُمْحِقُونَ بِالْقِيَاسِ) <sup>١</sup> لأنَّ القياس لا يصيب الواقع على الأغلب (ونحو ذلك) من الروايات في هذا الباب.

(ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصية فيها) أي: في ذلك الطريق المنصوب (من بين سائر الأمارات) حيث إن هناك امارات على الواقع لكن هذا الطريق المنصوب يغلب سائر الأمارات في الوصول إلى الواقع كالخبر، فإنه غالب الوصول من بين الأمارات الأخرى، من الشهرة، والاجماع المنقول، والأولوية، وما أشبه ذلك.

(ثم) أنه إذا (إنـسـدـ بـابـ الـعـلـمـ بـذـلـكـ الـطـرـيـقـ المنـصـوبـ) بأن لم يتمكن من العلم بالخبر الذي نصبه الشارع طریقاً إلى إحكامه (والتـجـأـ) أي: المـکـلـفـ (إـلـىـ إـعـمـالـ سـائـرـ

للسيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريراً والجواب عنه ..... ج ٤

الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الأوفق منها بالواقع، فلا فرق بين إعمال هذه الأمارات في تعين ذلك الطريق وبين إعمالها في نفس الحكم الواقعي. بل الظاهر إن إعمالها في نفس الواقع أولى لاحراز المصلحة الأولية التي هي أحق بالمراعاة من نصب الطريق، فإن غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على

---

الأمارات التي لم يعتبرها الشارع) لأن هناك ما هو أقرب في الوصول إلى الواقع منها، كما لو إلتجأ بعد الخبر إلى العمل بالشهرة، أو الاجماع المنقول، أو الأولوية (في نفس الحكم) «في» : متعلق بـ: «اعمال»، أي: إن المكلف أعمل هذه الأمارات للوصول إلى الحكم.

وإنما لم يعتبرها الشارع (لوجود الأوفق منها بالواقع) فإن المفروض إن الخبر أوفق من سائر الأمارات في الوصول إلى الواقع، ولذا اعتبر الشارع الخبر ولم يعتبر سائر الأمارات.

وحينئذ لما إنسدَّ الطريق إلى الخبر (فلا فرق بين إعمال هذه الأمارات) التي لم يعتبرها الشارع (في تعين ذلك الطريق) «في» : متعلق بـ: «اعمال» أي: إن الأمارات التي تدل على الخبر (ويبين إعمالها في نفس الحكم الواقعي).

فإذا قامت الشهرة - مثلاً - على إن الاستحسان طريق، والإستحسان قال بوجوب صلاة الجمعة، كان كما إذا قامت الشهرة على وجوب الجمعة، وهذا هو معنى تساوي الظن الانسدادي على الطريق أو على الواقع.

(بل الظاهر) لدى العقل والعقلاء (إن إعمالها) أي: الأمارات غير المنصوبة شرعاً التي إضطر المكلف إليها (في نفس الواقع، أولى لاحراز المصلحة الأولية، التي هي أحق بالمراعاة عن نصب الطريق) فإذا حصلنا على الشهرة التي تدل على وجوب الجمعة، كان أولى من أن نحصل على الشهرة التي تدل على إن الاستحسان طريق. (فإن غاية ما في نصب الطريق من المصلحة، ما به يتدارك المفسدة المترتبة على

مخالفة الواقع الـلـازمة من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحة الواقعـة. ولهـذا إتفـق العـقل والنـقل عـلى تـرجـيح الاحتـياـط عـلى تحـصـيل الواقع بالـطـريق المـنـصـوب فيـغـيرـالـعبـادـاتـمـمـاـلاـيـعـتـبـرـفـيهـنـيـةـالـوـجـهـإـتـفـاقـاـ،ـبـلـالـحـقـذـلـكـفـيهـ

مخالفة الواقع الـلـازمة) تلك المـخـالـفة (من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحة الواقعـة) فـانـاـإـذـاـحـصـلـنـاـعـلـىـالـشـهـرـبـوـجـوبـالـجـمـعـةـوـعـمـلـنـاـبـالـشـهـرـأـحـرـزـنـاـمـصـلـحـةـصـلـاـةـالـجـمـعـةـ،ـبـيـنـنـاـإـذـاـحـصـلـنـاـعـلـىـالـشـهـرـالـقـائـلـةـبـأـنـالـإـسـتـحـسـانـطـرـيقـ،ـفـانـإـذـاـلمـيـكـنـالـإـسـتـحـسـانـطـرـيقـاـوـوـقـعـنـاـبـسـبـبـالـشـهـرـفـيـمـفـسـدـةـتـرـكـالـوـاقـعـ،ـكـانـتـالـمـصـلـحـةـالـتـيـأـحـرـزـنـاـهـاـبـسـبـبـعـمـلـنـاـبـالـشـهـرـهـوـتـدـارـكـالـمـفـسـدـةـبـمـصـلـحـةـسـلـوكـالـطـرـيقـ،ـوـذـلـكـلـلـمـصـلـحـةـسـلـوكـيـةـالـتـيـقـالـبـهـالـشـيـخـفـيـأـوـلـالـكـتـابـ.

وـإـنـماـقـالـ:ـ«ـفـانـغـاـيـةـمـاـفـيـنـصـبـالـطـرـيقـ»ـ،ـلـأـنـهـرـئـماـلـاـتـكـونـمـصـلـحـةـسـلـوكـيـةـأـيـضـاـ،ـفـانـالـمـشـهـورـلـاـيـقـولـونـبـالـمـصـلـحـةـسـلـوكـيـةـإـطـلاـقاـ.

(ولـهـذاـ)ـالـذـيـذـكـرـنـاـمـنـقـولـنـاـ:ـالـظـاهـرـإـنـإـعـمـالـالـإـمـارـةـفـيـنـفـسـالـوـاقـعـأـوـلـىـالـىـآخـرـهـ(ـإـتـفـقـالـعـقـلـوـالـنـقلـعـلـىـتـرـجـيحـالـاحـتـياـطـعـلـىـتـحـصـيلـالـوـاقـعـبـالـطـرـيقـالـمـنـصـوبـ)ـوـلـوـمـعـلـومـاـ.

فـانـهـإـذـاـدـارـالـاـمـرـبـيـنـاـأـخـذـبـقـوـلـالـشـاهـدـعـلـىـأـنـمـاءـالـاـنـاءـالـأـبـيـضـمـطـلـقـ،ـبـعـدـالـعـلـمـبـأـنـأـحـدـالـمـائـينـفـيـالـاـنـاءـالـأـبـيـضـأـوـالـأـحـمـرـمـضـافـ،ـفـإـنـالـاحـتـياـطـبـغـسلـالـشـيـءـالـنـجـسـبـكـلـيـهـمـاـأـوـلـىـعـنـدـالـعـقـلـوـالـعـقـلـاءـوـعـنـدـالـشـرـعـ.-ـالـذـيـقـالـ:ـ«ـاحـتـطـلـدـيـنـيـكـبـمـاـشـيـتـ»ـ<sup>1</sup>ــمـنـغـسلـهـبـالـمـاءـالـذـيـقـامـالـشـاهـدـعـلـىـإـنـهـمـطـلـقـفـقـطـ،ـوـلـيـسـتـهـذـهـأـلـوـيـةـإـلـأـنـتـحـرـيـالـوـاقـعـأـوـلـىـمـنـتـحـرـيـالـطـرـيقـ.

لـكـنـتـرـجـيحـالـاحـتـياـطـإـنـمـاـهـوـ(ـفـيـغـيرـالـعـبـادـاتـ،ـمـمـاـلـاـيـعـتـبـرـfـفـيـنـيـةـالـوـجـهـإـتـفـاقـاـ)ـبـيـنـالـعـلـمـاءـعـلـىـأـنـالـاحـتـياـطـأـوـلـىـمـنـسـلـوكـالـطـرـيقـ.

(ـبـلـالـحـقـذـلـكـ)ـأـيـ:ـتـقـدـمـالـاحـتـياـطـعـلـىـسـلـوكـالـطـرـيقـالـمـنـصـوبـ(ـفـيـهـ)ـأـيـفـيـ

أيضاً، كما مرّت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط.

فإن قلت : العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامثال الظاهري والواقعي، لأن الفرض إفاده الطريق للظن بالواقع، بخلاف غير ما ظن طريقته، فأنه ظن بالواقع وليس ظننا بتحقق الامثال في الظاهر، بل الامثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب إحتمال إعتبار ذلك الظن.

---

العبادات (أيضاً، كما مرّت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط) فراجع.

وعليه : فإذا دار الأمر بين صلاتين في ثوبين أحدهما ظاهر والآخر نجس حتى يحرز الواقع قطعاً، وبين صلاة واحدة في ثوب قام الشاهد على إ أنه ظاهر، كان الاحتياط بالصلة في ثوبين أولئك من الصلاة في ثوب واحد قام الشاهد على طهارته، لأن الاحتياط معلوم الوصول إلى الواقع بينما ما قام عليه الطريق لا يعلم وصوله إلى الواقع، فلربما لم يصب الواقع وإنما يكون المكلف معذوراً إذا سلك هذا الطريق. إذن: فقول الفصول : إن اللازم تحصيل الظن بالطريق، لا الظن بالواقع، هو خلاف العقل والعقلاء والشرع.

(فإن قلت : ) اللازم العمل بالظن بالطريق - كما يقوله الفصول - لا العمل بالظن بالواقع، لأن (العمل بالظن في الطريق، عمل بالظن في الامثال الظاهري والواقعي). أما الظاهري : فلا أنه ظن بالطريق.

وأما الواقعي: ف(لأن الفرض إفاده الطريق للظن بالواقع) فإذا ظننا بأن الخبر طريق وعملنا بالخبر، فانا نظن بالواقع أيضاً.

(بخلاف غير ما ظن طريقته، فأنه ظن بالواقع) فقط (وليس ظننا بتحقق الامثال في الظاهر) فإذا ظن بوجوب صلاة الجمعة وأتى بها، فأنه ظن بالواقع وبالامثال الواقعي، وليس ظننا بالامثال الظاهري لعدم تحقق الامثال بسبب الطريق (بل الامثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب إحتمال إعتبار ذلك الظن).

مثلاً: إذا ظن في حال الانسداد بأن الخبر فقط طريق، كان معناه: الوهم بأن الشهرة

قلت : أولاً ، إن هذا خروج عن الفرض ، لأن مبني الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظن به أصلاً.

نعم قد إتفق في الخارج أن الأمور التي يعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً مفيدة للظن شخصاً أو نوعاً، لا أن مناط الاستدلال إتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع.

طريق، أو معناه: الشك في أن الشهرة طريق أم لا؟ فإذا عمل بالشهرة التي قامت على وجوب الظاهر كان تاركاً للعمل بالظن وأخذـا بالعمل بالوهم أو الشك فيما إذا قام الخبر على وجوب الجمعة، ومن المعلوم: إن العمل بالظن بالطريق، أولى من العمل بالوهم أو بالشك بالطريق، فكيف يقولون -أنت أيها الشيخ- بتقديم الظن بالواقع على الظن بالطريق؟ أو تقولون بتساويهما؟.

(قلت : أولاً : إن هذا) الذي ذكرتموه : من إن الظن بالطريق ظن بالواقع أيضاً، بخلاف الظن بالواقع فإنه ليس ظنـاً بالطـريق (خروج عن الفرض) الذي فيه كلامنا الآن.

وذلك (لأن مبني الاستدلال المتقدم) - إنما هو (على وجوب العمل بالظن في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظن به) أي: بالواقع (أصلاً) فإن صاحب الفصول يقول: إنه إذا كان هناك ظنـان: ظنـ بالطـريق، وظنـ بالواقع، فاللازم الأخذ بالظنـ بالطـريق، سواء ظنـ بالواقع أم لا.

(نعم، قد إتفق في الخارج) أي : في القضية الخارجية (إن الأمور التي يعلم بوجود الطريق فيها إجمالاً، مفيدة للظن شخصاً أو نوعاً) بالظنـ بالواقع (لا أن مناط الاستدلال) الذي هو إتباع الظنـ بالطـريق (اتبع الظنـ بالطـريق المفيد للظنـ بالواقع). والحاصل : أن الفصول يقول : إذا ظنـتـ بالطـريق إتبـعـه سواء ظنـتـ بالواقع، أم لا، والمستشكلـ بـ: «ان قلتـ» يقول: إذا ظنـتـ بالطـريق ظنـتـ بالواقع، ومن المعلوم : إنه

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

وثانياً، أن هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظننية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر، بعد الاعتراف بأن مؤدي دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق.

وسيجيئ الكلام في أن نتيجة دليل الانسداد على تقدير إفادته باعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح بعض الظنوں على بعض أو مهملة

---

ليس كل ما ظنَّ الإنسان بالطريق ظنٌ بالواقع.

(وثانياً): إن الظن بالواقع إن لم يكن معتبراً كان وجوده كعدمه، إذ المعيار الوحيد - بنظر هذا القائل - هو الظن بالطريق فقط، وعليه: فلماذا رجح الظن بالطريق لأنَّه ظن بالواقع حيث قال: العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي؟ فـ(أنَّ هذا) الكلام منه (يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظننية) التي هي الظن بالطريق (على بعض) وهو الظن بالواقع.

ولائماً يرجح الظن بالطريق على الظن بالواقع (باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر) يعني: أنَّ القائل قال: إنَّ ظنَّ باعتبار الظن بالطريق شرعاً، ولا ظن باعتبار الظن بالواقع شرعاً (بعد الاعتراف) منه (بأنَّ مؤدي دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق).

ثم إنَّ الفصول الذي يقول بحجية الظن بالطريق لا الظن بالواقع يتربَّ على كلامه هذا: إلغاء بحث جاري بين الانسداديين يأتي عن قريب إنشاء الله في أنَّ نتْيَةَ دليل الانسداد مطلقة أو مهملة.

ولائماً يلزم إلغاء هذا البحث لأنَّ الاطلاق والاهتمال يأتيان في الظن بالواقع، لا الظن بالطريق، فان الظن بالطريق ليس فيه إطلاق أو إهمال.

والى هذا المعنى: أشار المصنف بقوله: ( وسيجيئ الكلام في أنَّ نتْيَةَ دليل الانسداد على تقدير إفادته باعتبار الظن بنفس الحكم، كلية، بحيث لا يرجح بعض الظنوں على بعض) وإنما الاعتبار بما أدى إليه الظن قوياً كان أو ضعيفاً (أو مهملة

بحيث يجب الترجيحُ بين الظنون، ثمَّ التعميمُ مع فقد المرجح؟  
والاستدلالُ المذكور مبنيٌ على إنكار ذلك كله، وأنَّ دليلاً الانسدادِ جاري في  
مسألة تعين الطريق وهي المسألة الاصولية، لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية،  
بناءً منه على أنَّ الأحكام الواقعية بعد نصب الطريق ليست مكلفةً بها تكليفاً فعلياً  
إلا بشرط قيام الطريق عليها، فالملتفُ به في الحقيقة مؤذيات تلك الطرق، لا  
الأحكام الواقعية من حيث هي.

وقد عرفت مما ذكرناه

---

بحيث يجب الترجيح بين الظنون) إذا كان هناك مرجح (ثم التعميم) لكل الظنون  
(مع فقد المرجح)؟.  
فأنه سيأتي - إنشاء الله تعالى - بعد أربع صفحات تقريباً، قول المصنف: فهنا  
مقامات.

**الأول:** في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة أو معينة، ومراده بالمعينة: الكلية،  
كما سيظهر إنشاء الله تعالى.  
(والاستدلال المذكور) لصاحب الفصول (مبنيٌ على إنكار ذلك كله) أي: كون  
النتيجة مهملة أو مطلقة ( وأنَّ دليلاً الانسدادِ جاري في مسألة تعين الطريق، وهي  
المسألة الاصولية، لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية).

هذا هو كلام الفصول (بناءً منه على أنَّ الأحكام الواقعية بعد نصب الطريق ليست  
مكلفةً بها تكليفاً فعلياً إلا بشرط قيام الطريق عليها) كما إذا قال المولى لعبدة: إني أريد  
منك أموراً، لكن اريدها منك عن طريق خادمي هذا، حيث قيدَ أحکامه بالطريق  
الذي هو خادمه، فلا يزيد أحکامه عن غير هذا الطريق.

وعليه: (فالملتفُ به في الحقيقة) - على قول الفصول - هو (مؤذيات تلك  
الطرق، لا الأحكام الواقعية من حيث هي) أحكام واقعية.  
هذا (وقد عرفت مما ذكرناه) قبل صفحة تقريباً: عدم تمامية كلام الفصول، وذلك

أن نصب هذه الطرق ليست إلا لأجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له: فإذا دار الأمر بين إعمال الظن في تعينها أو في تعين الواقع ولم يكن رجحان للأول. ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها وإعتبار مساعدتها في إرادة الواقع، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحکم الشارع، لا قيده.

---

(ان نصب هذه الطرق ليست إلا لأجل كشفها الغالبي عن الواقع، ومطابقتها له) لأن الطرق تقييد الأحكام الواقعية، (فإذا دار الأمر بين إعمال الظن في تعينها) أي: في تعين الطرق (أو في تعين الواقع، ولم يكن رجحان للأول) أي: الظن في تعين الطرق، على الثاني، أي الظن في تعين الواقع.

ولهذا نرى: إنه لا فرق بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع، وإن أشرنا قبل نصف صفحة تقريرياً إلى أن الظاهر: أن إعمالها في نفس الواقع أولى، لاحراز المصلحة الأولية التي هي أحق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق.

وعلى أي حال: فإن نصب الطرق إنما هو لأجل الكشف الغالبي عن الواقع.  
(ثم إذا فرضنا: أن نصبها ليس لمجرد الكشف) عن الواقع (بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع) كالتسهيل في أصالحة الطهارة، وما أشبه ذلك (لكن ليس مفاد نصبها) أي: نصب الطرق (تقييد الواقع بها) أي: بهذه الطرق (واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع).

وقوله: «واعتبار» عطف على قوله «تقييد» أي: ليس مفاد نصبها: ان الشارع اعتبر مساعدة الطرق في إرادة الواقع، بحيث إذا لم تكن تلك الطرق لا يربد الشارع الواقع (بل مؤدى وجوب العمل بها) أي: بالطرق (جعلها عين الواقع ولو بحکم الشارع، لا قيدها) أي: لا قيدها للواقع.

وذلك لأن مجرد ملاحظة الشارع المصلحة في أمره بسلوك الامارة الكاشفة عن الواقع - مضافاً إلى كشفها - لا يقتضي رفع اليد عن الواقع، بل غاية ما يلزمها: تدارك ما

والحاصل: أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع: «لا أريد من الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق»، فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطريق، ولا زمه إهمال ما لم يؤدّ إليه الطريق من الواقع، سواء إنفتح باب العلم بالطريق أم إنسد، وبين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقياً على حاله، إلا أن الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع

فات من مصلحة الواقع من جهة سلوكها، فإنه ربما كان العبد يدرك الواقع إذا لم ينصب الشارع هذا الطريق، فتنصب الطريق فوت عليه الواقع، فيلزم على الشارع أن يتدارك مصلحة الواقع وذلك في كلام طويل ذكرناه في أول الكتاب في باب المصلحة السلوكية.

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

(والحاصل: أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق) من قبل الشارع (إلى قول الشارع: لا أريد من الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق) فيكون الطريق مقيداً بالواقع، والواقع مقيداً بالطريق (فينحصر التكليف الفعلي) للمكلف (حينئذ) أي: حين قول الشارع ذلك (في مؤديات الطريق) فقط.

(ولازمه) أي: لازم هذا القول من الشارع: (إهمال ما لم يؤدّ إليه الطريق من الواقع، سواء إنفتح باب العلم بالطريق أم إنسد) فإذا قال الشارع: أريد أحکامی من طريق الخبر الواحد فقط، كان معناه: أنه لا يريد حكمأ لم يأت من طريق الخبر الواحد، سواء كان في حال الإنفتاح أو حال الإنسداد.

(وبين أن يكون التكليف الفعلي) على المكلف (بالواقع باقياً على حاله) وأن الشارع يريد الواقع (إلا أن الشارع حكم: بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع) بأن كان الشارع يريد الواقع، ومع ذلك ويريد أنه إذا أدى الخبر إلى خلاف الواقع أن يكون ذلك واقعاً تنزيلاً.

للسيرازى ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج ٤

فمُؤْدِي هذه الطرق واقعٌ جعلَ؛ فإذا إنسدَ طریقُ العلمِ إليه ودار الأمرُ بينَ الظنِ  
بالواقعِ الحقيقِي وبينَ الظنِ بما جعلَه الشارعُ واقعاً، فلا ترجيح، إذ الترجيح مبنيٍ  
على إغماضِ الشارعِ عن الواقعِ، وبذلك ظهرَ ما في قولِ هذا المستدلّ: من «أنَّ  
التسويةَ بينَ الظنِ بالواقعِ والظنِ بالطريقِ إنما يحسنُ لو كانَ أداءُ التكليفِ المتعلقِ  
بكلِّ من الفعلِ والطريقِ المقررِ مستقلًا، لقيامِ الظنِ في كُلِّ مِن التكليفيْنِ حينئذٍ مقامَ  
العلمِ به مع قطعِ النظرِ عن الآخرِ.

وأما لو كانَ أحدُ التكليفيْنِ منوطاً بالآخرِ مقيداً له،

---

وعليه: (فمُؤْدِي هذه الطرق واقعٌ جعلَ تنزيلي) (إذا إنسدَ طریقُ العلمِ إليه) أي: إلى الواقعِي (ودار الأمرُ بينَ الظنِ بالواقعِ الحقيقِي وبينَ الظنِ بما جعلَه الشارعُ  
واقعاً، فلا ترجيح) بينَ الواقعِ الحقيقِي وبينَ الواقعِ التنزيلي لأنَّ المفروض: أنَّ الشارعَ  
جعلَ الواقعِ التنزيلي نازلاً منزلةَ الواقعِ الحقيقِي.

وإنما لا يكونَ ترجيح (إذا ترجح) الذي قالَ به صاحبُ الفصولِ (مبنيٍ على  
إغماضِ الشارعِ عن الواقعِ، وبذلك) الذي قلنا: من عدمِ تقييدِ الواقعِ بالطريقِ وعدمِ  
الاغماضِ عن الواقعِ المجردِ عن الطريقِ (ظهرَ ما في قولِ هذا المستدلّ) وهو  
صاحبُ الفصولِ (من) نظرٍ، وهو:

(أنَّ التسويةَ بينَ الظنِ بالواقعِ والظنِ بالطريقِ) بأنَّ يكونَ كُلُّ واحدٍ منهما كافياً في  
أداءِ التكليفِ (إنما يحسنُ لو كانَ، أداءُ التكليفِ المتعلقِ بكلِّ من الفعلِ)  
(والطريقِ المقررِ) إلى الواقعِ (مستقلًا) بأنَّ لا يفرقُ عند الشارعِ ظنَ المكلفِ بالواقعِ ،  
أو ظنَ بالطريقِ (لقيامِ الظنِ في كُلِّ من التكليفيْنِ حينئذٍ) أي حينِ إستقلالِ كُلِّ واحدٍ  
من الظنِ بالطريقِ ، أو الظنِ بالواقعِ (مقامُ العلمِ به، مع قطعِ النظرِ عن الآخرِ) فإذا ظنَ  
بالطريقِ كفى ، وإذا ظنَ بالواقعِ كفى.

وأما لو كانَ أحدُ التكليفيْنِ منوطاً بالطريقِ (منوطاً بالآخرِ) كما يرى صاحبُ  
الفصولِ الواقعِ منوطاً بالطريقِ ، والطريقِ (مقيداً له) أي: للواقعِ ، فان بنظرِ صاحبِ

فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالأخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة، وحصول البراءة في حصول العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرين به، نظراً إلى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع؛ فلو كان الظن بالواقع ظناً بالطريق جرى ذلك فيه أيضاً، لكنه ليس كذلك. ولذا لا يحكم بالبراءة

الفصول: أن الشارع لا يريد الواقع بما هو واقع، وإنما يريد الواقع الذي هو مؤدىً الطريق.

وعليه: (مجدد حصول الظن بأحدهما) وهو الواقع (دون حصول الظن بالأخر) وهو الطريق (المقيد له) أي: الطريق الذي هو مقيد للواقع، فإنه (لا يقتضي الحكم بالبراءة) إذا جاء به المكلف، لأنه ظن بالواقع من دون أن يقوم عليه طريق، بينما كان يلزم عليه أن يأتي بالواقع الذي قام الطريق عليه.

(و) إن قلت: كما أن الواقع إذا حصل العلم به كفى في البراءة بلا إحتياج إلى العلم بالطريق كذلك الظن فإنه إذا حصل الظن بالواقع، كفى في البراءة بلا إحتياج إلى الظن بالطريق أيضاً.

قلت: (حصول البراءة في حصول العلم بأداء الواقع، إنما هو لحصول الأمرين) من الواقع والطريق (به) أي: بسبب العلم بالواقع.  
وإنما يحصل الامران بسبب العلم بالواقع (نظراً إلى أداء الواقع، وكونه) أي: أداء الواقع (من الوجه المقرر).

وإنما كان بالوجه المقرر (لكون العلم طريقاً إلى الواقع في العقل والشرع) فإن العلم طريق عقلي وطريق شرعي.

وعليه: (لو كان الظن بالواقع، ظناً بالطريق) أيضاً (جرى ذلك) أي: حصول البراءة (فيه) أي: في الظن بالواقع (أيضاً) أي: كأنعلم.

(لكنه ليس كذلك) فان الظن بالواقع ليس ظناً بالطريق (ولذا لا يحكم بالبراءة)

معه انتهى.

### الوجه الثاني:

ما ذكره بعض المحققين من المعاصرین مع الوجه الأول وبعض الوجوه الآخر،

معه) <sup>١</sup> أي: مع الظن بالواقع.

والحاصل: إن العلم بالواقع علم بالطريق، لفرض أن الشارع جعله طريقاً إلى الواقع، بينما ليس الظن بالواقع ظناً بالطريق، فإذا ظن بالواقع وعمل به لم يكن هناك ظن بالطريق، بخلاف الظن بالطريق، فإنه ظن بالواقع.

هذا وقد عرفت الإشكال فيما ذكره صاحب الفصول وأنه يتساوی الظن بالواقع والظن بالطريق، بل الظن بالواقع أولى من الظن بالطريق (انتهى) كلام الفصول.  
(الوجه الثاني) من وجهي لزوم الظن بالطريق وأنه لا يكفي الظن بالواقع: (ما ذكره بعض المحققين) من المعاصرین وهو الشيخ محمد تقی صاحب الحاشیة، فإنه ذكر هذا الوجه الثاني (مع الوجه الأول) الذي يستفاده منه صاحب الفصول ونقلناه نحن عن الفصول (وبعض الوجوه الآخر).

ويمكن أن يلخص هذا الوجه: بانّا نحتاج إلى الظن ببرائة الذمة، لا الظن بأداء الواقع، لأن المطلوب منا: ببرائة الذمة، أمّا الظن بأداء الواقع فلا يكفي إذ من الممكن أن يأتي الإنسان بما يظن أنه واقع ولا يظن ببرائة ذمته، لاحتمال أن الشارع يريد منه شيئاً فوق أداء الواقع.

ويمكن تأييده بما ورد في باب القضاء: من «رَجُلٌ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ»<sup>٢</sup> حيث أن القاضي أدى الواقع، لكن الشارع لا يكتفي بذلك الواقع في ببرائة ذمته، كما يمكن تأييد ذلك أيضاً بما ورد: من ان «مَنْ فَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»<sup>٣</sup>.  
وحيث أن المطلوب: ببرائة الذمة، فإن تمكن من البرائة بالعلم فهو، والأأن إنبسأ بباب

٢ - وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ١١ .

١ - هداية المسترشدين : ص ٣٩٣ .

٣ - تفسير الصافي: ج ١ ص ٢١ .

قال: «لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عننا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفریغ الذمة في حكم المكلف بأن يقطع معه بحکمه بتفریغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عننا، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أو لا، حسب ما مر تفصيّل القول فيه.

وحيثـنـدـ، فـنـقـولـ: إنـ صـحـ لـنـاـ تـحـصـيـلـ الـعـلـمـ بـتـفـرـيـغـ الـذـمـةـ فيـ حـكـمـ الشـارـعـ فـلـاـ إـشـكـالـ فـيـ وـجـوـبـهـ

العلم، فاللازم الظن ببرائة الذمة، فإذا سلك الطريق المظنون إكتفى العقل ببرائته، أما إذا ظن بالواقع فلا يكتفى العقل ببرائته عن التكليف.

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

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

(و) ثالثاً: (سقوط التكليف عننا) مع القطع بتفریغ الذمة مسلم (سواء حصل العلم منه) أي: من القطع بتفریغ الذمة (بأداء الواقع) أي: نعلم بأداء الواقع (أولاً، حسب ما مر تفصيّل القول فيه) وسيأتي من المصنف - إنشاء الله - بيانه مجددأ.

(وحيثـنـدـ) أي: حين تمت الامور الثلاثة المذكورة (فنـقـولـ: إنـ صـحـ لـنـاـ تـحـصـيـلـ الـعـلـمـ بـتـفـرـيـغـ الـذـمـةـ فيـ حـكـمـ الشـارـعـ) «في»: متعلق بقوله: «تحصيل» وذلك بأن نحصل على العلم بحكم الشارع فنعمل به فنقطع بفراغ ذمتنا.

وإنما نحصل على العلم إذا كانت الطرق المقررة معلومة لنا (فلا إشكال في وجوبه)

للشیرازی ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج ٤

وتحصیل البراءة، وإن إنسد علینا سبیل العلم به كان الواجب علینا تحصیل الظن بالبراءة في حکمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به فتعین الأخذ به عند التنزّل من العلم في حکم العقل بعد إنسداد سبیل العلم به والقطع ببقاء التکلیف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعیه القائل بأصالحة حجیة الظن.

وبینهما بتوں بعيد، إذ المعتبر في الوجه الأول هو الأخذ بما يظن كونه حجة بقیام دلیل ظنی على حجیته، سواء حصل منه الظن بالواقع أو لا.

---

أي: وجوب تحصیل العلم بتفریغ الذمة (وتحصیل البراءة) أي: وجوب تحصیل البراءة.

(وان إنسد علینا سبیل العلم به) أي: بتفریغ الذمة (كان الواجب علینا تحصیل الظن بالبراءة في حکمه) أي: في حکم المکلیف - بالكسر - وهو الشارع (إذ) الظن (هو الأقرب إلى العلم به) أي: بتفریغ الذمة.

إذن (فتتعین الأخذ به) أي: بالظن (عند التنزّل من العلم في حکم العقل) وقوله: «في حکم العقل»، متعلق بقوله: «فتتعین»، أي: تعین بحکم العقل الأخذ بالظن إذا لم يكن لنا علم، وذلك (بعد إنسداد سبیل العلم به، والقطع ببقاء التکلیف) فاته إذا إنسد باب العلم أولاً، وعلمنا ببقاء التکلیف ثانياً، وجب علینا تحصیل الظن بفراغ الذمة. (دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع) يعني: لا يكتفى أن نظن بأداء الواقع (كما يدعیه القائل بأصالحة حجیة الظن) من مشهور الانسداديين الذين يقولون بأنه يکفي الظن بأداء الواقع.

(وبینهما) أي: بين تحصیل الظن بأداء الواقع وتحصیل الظن ببراءة الذمة (بتوں بعيد، إذ المعتبر في الوجه الأول) وهو الظن بالبراءة (هو الأخذ بما يظن كونه حجة بقیام دلیل ظنی على حجیته) كالأخذ - مثلاً - بالخبر الذي يظن كونه حجة، لأنّه قام الدلیل الظنی - كالشهرة مثلاً - على حجیته فان الأخذ به، مظنة للبراءة (سواء حصل منه الظن بالواقع أو لا) لأنّا مكلفو ن أولاً بالعلم ببراءة الذمة فإذا لم يكن علم،

وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع، إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلّف بذلك الظن في العمل، سيما بعد النهي عن إثبات الظن.

فإذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل، يلزم اعتبار أمر آخر يظن معه رضي المكلّف بالعمل به، وليس ذلك إلا الدليل الظني الدال على حججته؛ فكأن طريق قام ظن على حججته عند الشارع، يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك انتهى بالفاظه. وأشار بقوله: «حسب ما مر تفصيل القول فيه» إلى ما ذكره سابقاً في مقدمات

فإذا مكّلّفون بالظن ببراءة الذمة.

(وفي الوجه الثاني): وهو ما ذكره بقوله: دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع (لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع) لأن الظن بالواقع لا يلازم الظن بالبراءة (إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلّف) - بالكسر - أي: المولى (بذلك الظن) بالواقع (في العمل، سيما بعد النهي عن إثبات الظن) وقد سبق مثلاً لأن الظن بالواقع لا يكفي، بل يلزم الظن بالطريق.

(فإذا تعين تحصيل ذلك) أي: الطريق المجعل (بمقتضى العقل، يلزم اعتبار أمر آخر يظن معه رضي المكلّف بالعمل به) وهو الظن بالطريق إذا لا يكفي الشك والوهم (وليس ذلك) أي: الأمر الآخر، الذي يظن معه رضي المكلّف بالعمل به (إلا الدليل الظني الدال على حججته) كما مثلنا له بالشهرة التي هي دليل ظني تقوم على حجية خبر الواحد.

وعلى هذا: (فكأن طريق قام ظن على حججته عند الشارع، يكون حجة) ويلزم علينا العمل به (دون ما لم يقم عليه ذلك) <sup>1</sup> ظن بالحججية (انتهى) كلام صاحب الحاشية (بالفاظه) مما حاصله: أنه لدى الإتسداد يجب الظن بالطريق، ولا يكفي الظن بالواقع. هذا (وأشار بقوله: حسب ما مر تفصيل القول فيه، إلى ما ذكره سابقاً في مقدمات

هذا المطلب، حيث قال - في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات -:  
ان المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل: هل هو اليقين  
بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره؟  
أو ان الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على  
وجه إرادة الشارع في الظاهر، وحكم معه قطعاً بتفریغ ذمتنا، بـ ملاحظة الطرق  
المقررة لمعرفتها بما جعلها وسيلة للوصول إليها، سواء علم مطابقة الواقع أو ظن  
ذلك، أو لم يحصل شيء منها؟ وجهان.

---

هذا المطلب) ببيان ما ذكرناه نحن بقولنا: وثالثاً: سقوط التكليف عنا سواء حصل  
العلم منه بأداء الواقع أم لا (حيث قال في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات)  
الإنسدادية (ان المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل، هل هو  
اليقين بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية؟) بأن يكون الواجب علينا العلم بالأحكام  
(إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره) فيكون قيام الدليل على الاكتفاء بغيره إستثناءً  
عن الواجب الأولى.

(أو ان الواجب، أولاً: هو: تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام، وأداء الأعمال على  
وجه إرادة الشارع في الظاهر؟) من دون أن تكون نحن مكلفين بالواقع، وإنما تكون  
مكلفين بمؤديات الطرق، (و) تحصيل (حكم) الشارع (معه) أي: مع هذا اليقين  
(قطعاً بتفریغ ذمتنا) وذلك العلم والحكم إنما يحصل لنا (بـ ملاحظة الطرق المقررة  
لمعرفتها) أي: لمعرفة الأحكام (بما جعلها) أي: جعل الشارع الطرق وسيلة للوصول  
إلى أحكامه، فالطرق هي (وسيلة للوصول إليها) أي: إلى تلك الأحكام.  
وحينئذ: فاللازم عليه سلوك الطريق (سواء علم بمطابقة الواقع أو ظن ذلك، أو لم  
يحصل شيء منها) أي: شيء من العلم والظن، حيث إنما مكلفون بسلوك الطريق ولا  
شأن لنا بالواقع.

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

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

ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور، لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع، ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك، بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك إذ لم يُبين الشريعة من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين،

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

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

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

وعلى أي حال: فقد قال صاحب الحاشية: (بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك) أي: الأدلة ليست ساكتة، وإنما هي قائمة على عدم وجوب تحصيل شيء آخر وراء تحصيل البرأة (إذ لم يُبين الشريعة من أول الأمر) منذ زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين) وإنما أراد الشارع: العلم بفراغ الذمة.

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج٤

ولم يقع التكليف به حين إفتتاح سبيل العلم بالواقع.

وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي «صلى الله عليه وآله» والأئمة «عليهم السلام» كفاية في ذلك، إذ لم يوجب النبي «صلى الله عليه وآله» على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لأحادهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام، أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقة إكتفوا به».

---

(ولم يقع التكليف به) أي: بالأحكام الواقعية من الشارع (حين إفتتاح سبيل العلم بالواقع) فكيف عند الإنسداد؟ فإنّه مع إفتتاح سبيل العلم - كما في زمان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - لم يرد الشارع من المكلفين العلم بالواقع، وإنما أراد العلم بفراغ الذمة فقط.

هذا (وفي ملاحظة طريق السلف) من المسلمين (من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم الصلاة والسلام كفاية في ذلك) وتأييد لما ذكرناه: من أنه لم يقع التكليف حال إفتتاح سبيل العلم بالواقع.

وإنما يدلّ طريقة السلف على الاكتفاء بالطريق لا بالواقع (إذ لم يوجب النبي صلّى الله عليه وآله وسلم على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لأحادهم) أي: لآحاد المسلمين (بالنسبة إلى آحاد الأحكام) بأن يلزم النبي عليهم أن يسمعوا منه، أو أن يحصلوا على التواتر.

(أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب، أو الغلط في الفهم) من السائل (أو في سماع اللفظ) من الناقل، وذلك بأن يقطعوا أنّهم سمعوا اللفظ صحيحاً ويقطعوا بأنّهم فهموا من اللفظ معناه الذي أراده الرسول والأئمة عليهم الصلاة والسلام (بل لو سمعوه من الثقة، إكتفوا به)<sup>١</sup> وهذا يدلّ على جواز الاعتماد على

انتهى.

ثم شَرَعَ في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً - إلى أن قال: «فتحصل مما قررناه أنَّ العلم الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو إدائه على وجه يقطع معه بتفریغ الذمة في حُكْم الشرع، سواء حَصَلَ العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرر من الشارع، وإن لم يَعْلَمْ أو لَمْ يَظْنَ بمطابقتها للواقع.

### الطريق دون الواقع.

لكن فيه ما ذكرناه سابقاً: من أن هذا يدل على الجواز، لا على أنَّ الامر منحصر بالطريق حتى إذا حصل العلم بالواقع لم يكتف به، وإذا سقط العلم بالواقع قام الظن مقامه، فكما أنه كان يصح لهم أن يعتمدوا على العلم بالطريق أو العلم بالواقع، كذلك يصح للاتساديين أن يظنو بالطريق، أو يظنو بالواقع - كما - سيأتي الاشارة إليه من المصنف إنشاء الله تعالى - (إنتهى) كلام صاحب الحاشية.

(ثم شَرَعَ) صاحب الحاشية (في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً) أي: ولو بدون القرينة، لوضوح أنَّ الإنسان لا يحصل له العلم بقول الثقة، وإنما يحصل له الحجَّة من قول الثقة (إلى أن قال) صاحب الحاشية:

(فتحصل مما قررناه: أنَّ العلم الذي هو مناط تحصيل (التكليف أولاً هو: العلم بالأحكام من الوجه المقرر لمعرفتها) اي: معرفة تلك الأحكام (والوصول إليها) من ذلك الوجه المقرر.

(و) أيضاً (الواجب بالنسبة إلى العمل هو: إدائه) أي: إدائع العمل (على وجه يقطع معه بتفریغ الذمة في حُكْم الشرع) بأن يعلم الحكم، ثم يعلم بتفریغ ذاته (سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع ، أو على طبق الطريق المقرر من الشارع وإن لم يعلم ولم يظن بمطابقتها) أي: الأعمال التي جاء بها على طبق المقرر، بائنها مطابقة (للواقع) فإنه ليس مكْلِفاً بالواقع، وإنما هو مكْلِفٌ على أن يأتي بالأعمال على طبق

وبعبارة أخرى، لا بد من معرفة أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجهه منه إلى اليقين، من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما، ولو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع إلى بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة»، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

الطريق.

(وبعبارة أخرى: لا بد من معرفة) المكلف (أداء المكلف به) أي: الحكم (على وجه اليقين) بأن يتيقن بأنه أتى بالمكلف به (أو على وجه منه إلى اليقين) كأن يأتي به حسب خبر زرارة وهو متيقن إن خبر زرارة حجّة.

وبعبارة أخرى: إن الإنسان يجب عليه الاتيان بما يبرى ذمته علمًا أو علميًّا (من غير فرق بين الوجهين، ولا ترتيب بينهما) أي: بين العلم والعلمي - على ما ذكرناه.

(ولو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها) أي: لمعرفة الأحكام (تعين الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه، إذ هو) اي: العلم (طريق إلى الواقع بحكم العقل). والحاصل: إن ظهر من الشارع أنه جعل طریقاً، سلك المكلف ذلك الطريق، وإن لم يظهر من الشارع جعل طريق، لزم على المكلف الأخذ بالعلم بالحكم حسب ما يقرره العقل، فإن العقل يرى إن العلم طريق إلى الواقع (من غير توقف لا إيصاله) أي: إيصال العلم (إلى الواقع إلى بيان الشرع) لأن العلم طريق ذاتي لا يحتاج إلى جعل من الشارع (بخلاف غيره) أي: غير العلم (من الطرق المقررة)<sup>١</sup> فان تلك الطرق المقررة تحتاج إلى جعل الشارع، سواء تأسيساً أو إمضاءً للطرق العقلائية. (إنتهى كلامه رفع مقامه) مما حاصله: إن الظن الانسدادي إنما كان حجّة إذا كان ظناً بالطريق، وليس بحجّة إذا كان ظناً بالواقع.

أقول : ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم بأدائه من الطريق المقرر مما لا اشكال فيه .

نعم، ما جزم به - من أن المناط في تحصيل العلم أولاً هو العلم بتفریغ الذمة دون أداء الواقع على ما هو عليه - فيه: أن تفریغ الذمة عمماً إشتغلت به إما بفعل نفسه ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية وإما بفعل ما حكم حكماً جعلها بأنه نفس المراد، وهو مضمون الطرق المجمعولة

(أقول : ما ذكره في مقدمات مطلبه : من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه ، وبين العلم بأدائه من الطريق المقرر ) شرعاً ( مما لا اشكال فيه ) فإن الإنسان سواء سأله الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام ، العالم بالحكم الواقعى ، أو سأله زرارة الذي جعله الشارع طریقاً الى احكامه ، يكون قد حصل على برائة الذمة .

(نعم ما جزم به) صاحب الحاشية (من أن المناط في تحصيل العلم أولاً هو: العلم بتفریغ الذمة ، دون أداء الواقع على ما هو عليه ) أي : ما هو عليه الواقع.

ف(فيه): أنه غير تمام، إذ اللازم أن يأتي الإنسان بالواقع المعلوم علمًا وجدانياً، أو بالواقع المعلوم علمًا تنزيلياً جعلها، وذلك لأن الشارع جعل مفاد كلام زرارة واقعاً جعلها تنزيلياً، فالمكلف مخير بين أن يعمل بهذا أو بذلك، ف(أن تفریغ الذمة عمماً إشتغلت به) من الأحكام، يمكن على وجهين:

الأول : (إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية) بأن يعلم بالحكم الواقعى فيعمل به، فتفرغ ذمته.

الثاني : (واما بفعل ما حكم حكماً جعلها: بأنه نفس المراد وهو:) أي: ما حكم حكماً جعلها (مضمون الطرق المجمعولة).

فتفریغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث إنّه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا من حيث أنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين.

والحاصل: أنّ مضمون الأوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين مراد واقعي حقيقي.

ومضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل، لا الحقيقة.

---

وعليه: (فتريغ الذمة بهذا) التحو الثاني (على مذهب المخطئة) ومذهب من لا يرى التصويب، إنما هو (من حيث أنه) أي: مضمون الطرق، هو (نفس المراد الواقعي) لكن تنزيلاً، و (بجعل الشارع) فإنّ الشارع قد نزل مضمون الطرق منزلة الواقع جعلاً.

(لا من حيث أنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي) حتى يكون الأمر واقعاً مخيراً بين الواقع ومضمون الطرق، بل أنّ مضمون الطرق عبارة أخرى عن الواقع التنزييلي (فضلاً عن أن يكون هو) أي: مضمون الطرق (المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين) فإنّ مضمون الطرق ليس في عرض الواقع، فضلاً عن أن يكون أفضل من الواقع.

والحاصل: أنّ مضمون الأوامر الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين، مراد واقعي حقيقي) للمولى، لأنّ مضمون الأوامر هي التي فيها المصالح، ومضمون النواهي هي التي فيها المفاسد، والمولى إنما يريد الاتيان بالمصالح والترك للمفاسد.

هذا (ومضمون الأوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة) هو (ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة) فإن المولى أولاً وبالذات يريد كصلة الجمعة، فلما وصل الطريق إلى وجوب الظهور، نزل المولى الظهر منزلة الجمعة، لا أنّ الظهور حينئذ يكون في عرض الجمعة، فضلاً عن أن يكون الظهور هو

وقد اعترف المحقق المذكور، حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعل، فأداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلـي، لا يكون بنفسه إمثـالاً وإطـاعة للأمر المتعلق به مالم يحصل العلم به.

نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأدـائين مما لا يعتـبر في سقوطـه قصدـ الاطـاعة والإـمثالـ، كان مجرـدـ كلـ منـهـما مـسـقطـاً للأـمـرـينـ منـ دونـ إـمـثالـ. وأـمـاـ الـامـثالـ لـلـأـمـرـ بـهـماـ فـلاـ يـحـصـلـ إـلـاـ مـعـ الـعـلـمـ.

---

### المراد دون الجمعة.

(وقد إـعـتـرـفـ المـحـقـقـ المـذـكـورـ) وـهـوـ صـاحـبـ الـحـاشـيـةـ (حيـثـ عـبـرـ عـنـ) أيـ: عنـ مـضـمـونـ الـطـرـقـ (بـأـدـاءـ الـوـاقـعـ مـنـ الـطـرـيقـ الـمـجـعـولـ) وـاـنـ الـمـوـلـىـ يـرـيدـ أـدـاءـ الـعـبـدـ الـوـاقـعـ الـذـيـ هوـ مـتـعـلـقـ إـرـادـةـ الـمـوـلـىـ (فـأـدـاءـ كـلـ مـنـ الـوـاقـعـ الـحـقـيـقـيـ وـالـوـاقـعـ الـجـعـلـيـ، لاـ يـكـونـ بـنـفـسـهـ إـمـثـالـاًـ وـإـطـاعـةـ لـلـأـمـرـ المـتـعـلـقـ بـهـ) أيـ: بـذـلـكـ الـوـاقـعـ (مـالـمـ يـحـصـلـ الـعـلـمـ بـهـ) أيـ: بـذـلـكـ الـوـاقـعـ، فـانـ الـعـبـدـ إـذـاـ لمـ يـقـصـدـ الـاطـاعـةـ لـمـ يـكـنـ مـمـثـالـاًـ لـلـأـمـرـ الـمـوـلـىـ، سـوـاءـ أـدـىـ الـوـاقـعـ الـحـقـيـقـيـ أـوـ أـدـىـ الـوـاقـعـ الـجـعـلـيـ التـنـزـيلـيـ.

(نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأدـائينـ) حيث قال المـولـىـ: أـدـواـ الـوـاقـعـ الـحـقـيـقـيـ، وـقـالـ: أـدـواـ الـوـاقـعـ الـجـعـلـيـ (مـمـاـ لاـ يـعـتـبرـ فيـ سـقـوـطـهـ قـصـدـ الـاطـاعـةـ وـالـإـمـثالـ) بلـ كـانـ مـنـ الـتـوـصـلـيـاتـ الـذـيـ يـرـادـ وـقـوـعـهـ فـيـ الـخـارـجـ فـقـطـ (كانـ مجرـدـ كـلـ مـنـهـماـ مـسـقطـاًـ لـلـأـمـرـينـ منـ دـوـنـ إـمـثالـ).

فـاـذـاـ ظـهـرـ الـأـنـسـانـ يـدـهـ بـالـمـاءـ الـمـطـلـقـ -ـ وـهـوـ وـاقـعـ حـقـيـقـيـ -ـ طـهـرـتـ يـدـهـ وـإـنـ لـمـ يـقـصـدـ الـإـمـثالـ، وـكـذـلـكـ إـذـاـ كـانـ الـمـاءـ مـسـتـصـبـ الـأـطـلـاقـ وـظـهـرـ يـدـهـ بـهـ -ـ وـهـوـ وـاقـعـ تـنـزـيلـيـ -ـ طـهـرـتـ يـدـهـ فـيـ الـظـاهـرـ وـإـنـ كـانـ مـضـافـاًـ فـيـ الـوـاقـعـ، فـانـ الـطـهـارـةـ تـحـصـلـ لـلـبـدـ وـاقـعاًـ أـوـ ظـاهـراًـ وـإـنـ لـمـ يـقـصـدـ الـاطـاعـةـ وـالـإـمـثالـ.

(أـمـاـ الـامـثالـ لـلـأـمـرـ بـهـماـ) أيـ: بـالـوـاقـعـ الـحـقـيـقـيـ، وـالـوـاقـعـ الـجـعـلـيـ (فـلـاـ يـحـصـلـ إـلـاـ مـعـ الـعـلـمـ) إـذـ بـدـوـنـ الـعـلـمـ لـاـ يـقـصـدـ الـإـمـثالـ حـتـىـ يـحـصـلـ الـإـمـثالـ.

للسيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج ٤

ثم إن هذين الأمرين مع التمکن من إمتالهما يكون المکلف مخیراً في إمتثال أيهما، بمعنى أن المکلف مخیر بين تحصیل العلم بالواقع فيتعین عليه وينتفی موضع الأمر الآخر، إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع، وبين ترك تحصیل الواقع وإمتثال الأمر الظاهري، هذا مع التمکن من إمتالهما.

---

(ثم إن هذين الأمرين) الأمر بالواقع الحقيقی، والأمر بالواقع الجعلی (مع التمکن من إمتالهما) بإمكان تحصیل العلم ب المتعلقةهما (يكون المکلف مخیراً في إمتثال أيهما) شاء.

(بمعنى: أن المکلف مخیر بين تحصیل العلم بالواقع) كأن يسأل الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام بنفسه (فيتعین عليه، وينتفی موضع الأمر الآخر).

مثلاً: إذا سأله الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام عن الواجب يوم الجمعة؟ فقال له الإمام أن الواجب هو الجمعة فإذا الجمعة، لم يكن مجال للسؤال عن زرارة وهو الطريق الجعلی (إذ المفروض كونه) أي: الأمر الآخر، أمراً (ظاهرياً، قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع) وقد حصل له العلم بالواقع بسبب سؤاله من الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام.

(وبين ترك تحصیل الواقع وإمتثال الأمر الظاهري) بأن يسأل زرارة ويعمل على قول زرارة، وإن كان قول زرارة في بعض الأحيان يخالف الواقع فيؤدي - مثلاً - إلى وجوب الظاهر دون الجمعة.

وإنما يكون المکلف مخیراً بينهما، لأن الواقع: هو المکلف به أولاً وبالذات، والطريق الظاهري: هو الذي قرره الشارع وجعله له بمنزلة الواقع، (هذا مع التمکن من إمتالهما) بأن تمکن من السؤال عن الإمام الصادق عليه السلام أو عن زرارة.

وأما لو تعدد عليه إمثاً أحدهما تعين إمثاً الآخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوماً له، أو إنعكس الأمر بأن تتمكن من العلم وإنسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به، ولو عجز عنهما معًا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجحُ الظنَّ بسلوك الطريق على الظنَّ بسلوك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظنَّ بالواقع أولى في مقام الإمثال، لما أشرنا إليه سابقًا من حكم العقل والتقليل بأولوية إثبات الواقع.

(واما لو تعدد عليه إمثاً أحدهما، تعين) عليه (إمثاً الآخر، كما) إذا لم يتمكن أن يسأل الإمام فاته يتبعه السؤال من زرارة، أو إذا لم يتمكن من السؤال من زرارة، تعين عليه أن يسأل من الإمام، وذلك فيما (لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع، وتمكن من سلوك الطريق المقرر، لكونه) أي: الطريق المقرر (معلوماً له) فيعمل بالطريق منحصرًا.

(أو إنعكس الأمر، بأن تتمكن من العلم وإنسد عليه باب سلوك الطريق المقرر) كما إذا تمكنت من السؤال عن الإمام، ولم يتمكن من سؤال زرارة (لعدم العلم به) أي: لأنَّه لا يعلم بالطريق المقرر، فاللازم عليه أن يسأل الإمام الصادق.

(ولو عجز عنهما) أي : عن العلم بالواقع، والعلم بالطريق المقرر (معًا، قام الظنَّ بهما، مقام العلم بهما، بحكم العقل) فهو مختير بين الظنَّ بقول الإمام الصادق، أو الظنَّ بقول زرارة.

وعليه : (فترجحُ الظنَّ بسلوك الطريق) الذي قاله صاحب الحاشية (على الظنَّ بسلوك الواقع) بأن يلزم عليه الظنَّ بقول زرارة، ولا يكفيه الظنَّ بقول الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام (لم يعلم وجهه، بل الظنَّ بالواقع أولى في مقام الإمثال).

فإنه إذا دار الأمر بين أن يظنَّ بقول الإمام، أو أن يظنَّ بقول زرارة، كان الأولى أن يظنَّ بقول الإمام (لما أشرنا إليه سابقًا من حكم العقل والتقليل بأولوية إثبات الواقع)

هذا في الطريق المجعل في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع التمكّن من العلم.

وأمّا إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو أيضاً كذلك، ضرورة أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذرها هي الاطاعة الظاهريّة المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعل، لا على مجرد سلوكه.  
والحاصل :

---

لأن الواقع هو الأصل، أمّا إحراز البدل، فهو بدل عن الواقع، فيكون إحراز الأصل أولى من إحراز البدل ولو كانا في عرض واحد - على ما عرفت ..

(هذا) الذي : ذكرناه : من كفاية الظن بالواقع والظن بالطريق، وأن أحدهما في عرض الآخر أمّا هو (في الطريق المجعل في عرض العلم، بأن أذن) الشارع (في سلوكه) أي: سلوك الطريق المجعل (مع التمكّن من العلم) بأن قال له الإمام الصادق عليه الصلاة والسلام: لك أن تراجعني بنفسي، أو أن تراجع زرارة.

(وأمّا إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم) بالواقع ( فهو أيضاً كذلك) أي: يعتبر في سقوط أمره: حصول الامتثال المتوقف على العلم، إلا فيما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال - على ما مرت قبل سطور - وذلك (ضرورة أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذرها) أي: عند تعذر العلم (هي الاطاعة الظاهريّة، المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعل، لا على مجرد سلوكه) إلا فيما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة - على ما سبق ..

(والحاصل) من كل ما مضى أمران :

الأول: أن سلوك الطريق المجعل في عرض الواقع، فللمكّف أن يعمل بالواقع، أو بالطريق المجعل.

الثاني: أن برائة الذمة لو احتاجت إلى قصد الطاعة لم تتحقق إلا بعد العلم، فإذا لم يكن علم فالظن يقوم مقام العلم، وإذا لم تتحجج برائة إلى قصد الطاعة، كان مجرد

ان سلوك الطريق المجعل مطلقاً او عند تغدر العلم في مقابل العمل بالواقع؛ فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب إمتثالاً وإنما يوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعاً لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال، فكذلك سلوك الطريق المجعل.

فكلّ منهما موجب لبراءة الذمة واقعاً وإن لم يعلم بحصوله، بل ولو اعتقاد عدم حصوله.

الاتيان بالواقع الحقيقى أو الواقع التنزيلي موجباً للبراءة وإن لم يعلم به المكلّف، كمن يغسل يده بالماء وهو لا يعلم أنه تكليفه، فان يده تظاهر بذلك.

وإن شئت قلت: ان فراغ الذمة تابع للاتيان وان لم يعلم، اما العلم بفراغ الذمة فهو تابع للعلم بالشيء، إذ بدون العلم بالشيء كيف يعلم بالفراغ من ذلك الشيء؟ فـ(إن سلوك الطريق المجعل مطلقاً، او عند تغدر العلم) إنما هو (في مقابل العمل بالواقع) فإنه قد يكون العمل بالواقع، وقد يكون العمل بالطريق، سواء تغدر العلم أم لا، أو عند تغدر العلم فقط.

وعليه : فقد يقول المولى : إعمل بالواقع، وقد يقول: إعمل بالطريق إذا تغدر العلم بالواقع، وقد يقول: إعمل بالطريق ولو قدرت على العلم بالواقع.

إذن: (فكما ان العمل بالواقع - مع قطع النظر عن العلم - لا يوجب إمتثالاً، وإنما يوجب فراغ الذمة من المأمور به واقعاً) كما ذكرنا في مثال تطهير اليد (لو لم يؤخذ فيه أي: في المأمور به (تحققه على وجه الامتثال) لا ما إذا أخذ في المأمور به الامتثال، فإنه لا يتحقق إلا مع العلم (فكذلك سلوك الطريق المجعل) يوجب فراغ الذمة بدون العلم، ولكنه لا يوجب الامتثال فإذا أراد الامتثال، فاللازم أن يعلم بذلك.

وعليه : (فكلّ منهما) أي: من الواقع ومن الطريق المجعل (موجب لبراءة الذمة واقعاً) إذا أتي بهما (وإن لم يعلم بحصوله) أي: بحصول الامتثال (بل ولو اعتقاد عدم حصوله) فإنّ الإنسان الذي يغسل يده بالماء، تظاهر يده وإن تصور أنه لم تظاهر،

للشیرازی ..... القائل بحجیة الظن فی کون الشیء طریقاً والجواب عنه ..... ج ٤

وأمّا العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة، فلا يتحقق في شيءٍ منهما إلّا بعد العلم  
أو الظن القائم مقامه.

فالحكم - بأنّ الظن بسلوك الطريق المجنول يوجب الظن بفراغ الذمة، بخلاف  
الظن بأداء الواقع، فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمة، إلّا إذا ثبتت حجّية ذلك الظن،  
وإلّا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجّيته - تحكّم صرف.

---

معتقداً بعدم الطهارة من باب الجهل المركب.

(وأمّا العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة، فلا يتحقق في شيءٍ منهما) أي: من العلم  
بالواقع، أو سلوك الطريق المجنول (إلّا بعد العلم، أو الظن القائم مقامه) أي: مقام  
العلم.

إذن (فالحكم) الذي ذكره المحسني (أنّ الظن بسلوك الطريق المجنول يوجب الظن  
بفراغ الذمة، بخلاف الظن بأداء الواقع فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمة).

مثلاً: إذا ظن المكلّف بأنّ خبر الواحد طريق، وقام الخبر الواحد على وجوب  
الجمعة فصلاها، فإنه يظن بفراغ الذمة، أمّا إذا ظن المكلّف بأنّ صلاة الجمعة واجبة  
فصلاها، فإنه لم يظن بفراغ الذمة (إلّا إذا ثبتت حجّية ذلك الظن) بالواقع، وإذا ثبتت  
حجّية هذا الظن كان الظن طریقاً، فيكون قد عمل على الطريق لا على الواقع المعجرد  
عن الطريق.

(وإلّا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجّيته) كما إذا ظن بأداء الواقع  
من طريق القياس، بان قام القياس - مثلاً - على وجوب الجمعة فأدّى الجمعة، فإنه  
أداء للواقع من طريق القياس الذي يعلم عدم حجّيته.

وعليه: فالحكم الذي ذكره المحسني (تحكّم صرف) هذا خبر قوله: «فالحكم بأنّ  
الظن بسلوك الطريق المجنول يوجب الظن» إلى آخره.

وإنما كان تحكماً لما عرفت: من تساوي سلوك الطريق، والعمل بالواقع، فإنّ كل  
واحد منهما موجب لبراءة الذمة.

ومنشأ ما ذكره «قدس سرّه» تخيل أنّ نفس سلوك الطريق الشرعي المجعل، في مقابل سلوك الطريق العقلي

والمحصل : إنَّ كلام المحسبي في الموردين كلاهما لا يخلوان من نظر :

الأول قوله : اللازم الظن بالفراغ، بينما اللازم الظن باتيان الواقع.

الثاني : الظن بالطريق ظن بالفراغ، دون الظن بالواقع فأنه ليس ظنًا بالفراغ، بينما الظن بالواقع أيضاً ظن بالفراغ.

وإن شئت قلت : إنَّ كلام المحسبي - ثانياً - : بالفرق بين الظن بالواقع، والظن بالطريق بأنَّ الأول: لا يستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الثاني: فأنه يستلزم الظن بالفراغ، غير ظاهر الوجه، لما عرفت: من كون مؤدي الطريق بمنزلة الواقع، والعلم به بمنزلة العلم بالواقع، فلو كان الظن بالطريق مستلزمًا للظن بالفراغ، فالظن بالواقع أولى بذلك، فأنه لا فرق بينهما من جهة الامتثال في مقام الامتثال، ومن جهة الظن بالفراغ مقام الظن بالفراغ.

(ومنشأ ما ذكره) صاحب الحاشية (قدس سرّه) من لزوم الظن بالطريق بعد الانسداد، وعدم كفاية الظن بالواقع، وهو إنَّ هناك ثلاثة أمور :

١- العلم بوجوب صلاة الجمعة، والعلم طريق عقلي.

٢- قيام الخبر على وجوب صلاة الجمعة، والخبر طريق شرعى.

٣- كون الخبر في عرض العلم.

وبعد الانسداد يمكن ثلاثة ظنون :

الأول : الظن بالعلم، ولا معنى له.

الثاني : الظن بالواقع، ولا يوجب الظن بالفراغ، إذ سلوك الواقع ليس علة تامة للفраг.

الثالث : الظن بالطريق المجعل، فيلزم إتباعه لفرض كونه ظنًا بالعلة التامة للفраг.

وأنما لا يوجب الظن بالواقع : الفrag ، لأنَّ العلم هو الطريق إلى الواقع ، لا الظن ،

ف(تخيل أنَّ نفس سلوك الطريق الشرعي المجعل، في مقابل سلوك الطريق العقلي

للشيرازي ..... التنبية الأول ..... ج ٤

الغير المجعل، وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة، فيكون هو أيضاً كذلك، فيكون الظن بالسلوك ظناً بالبراءة، بخلاف الظن بالواقع، لأن نفس أداء الواقع ليس سبباً تاماً للبراءة، حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة، فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي.

وأنت خبير بأنَّ

---

غير المجعل، وهو أي: الطريق العقلي (: العلم بالواقع الذي هو) أي: العلم (سبب تام لبراءة الذمة، فيكون هو) أي: الخبر المجعل الذي هو في عرض العلم (أيضاً كذلك) أي: سبب تام للبراءة.

وعليه: (فيكون الظن بالسلوك ظناً بالبراءة، بخلاف الظن بالواقع) فاته ليس ظناً بالبراءة (لأن نفس أداء الواقع ليس سبباً تاماً للبراءة) لما عرفت: من إن العلم بالواقع سبب تام للبراءة، لا نفس أداء الواقع (حتى يحصل من الظن به) أي: بالواقع (الظن بالبراءة).

وعلى هذا: (فقد قاس) صاحب الحاشية (الطريق الشرعي بالطريق العقلي) في كونه سبباً تاماً لبراءة الذمة.

قال : الأوثق في تقريب زعم صاحب الحاشية: وكان المستدل قد زعم أن نفس سلوك الطريق المجعل، في عرض سلوك الطريق العقلي غير المجعل، وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام للعلم بالفراغ، فيكون نفس سلوك الطريق الشرعي أيضاً كذلك.

وبعد إنسداد باب العلم بالواقع والطريق، لا معنى لتعلق الظن بالعلم، وأماماً تعلقه، بالواقع فهو لا يستلزم الظن بالفراغ، لفرض عدم كون محض سلوك الواقع علة تامة للفراغ، حتى يستلزم الظن به للظن به، بخلاف الظن بالطريق المجعل، لفرض كونه ظناً بالعلة التامة للفراغ.

هذا (وأنت خبير بان) الطريق الشرعي، وهو الخبر ليس في عرض العلم، بالواقع

الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقة فعلاً إلا بعد العلم تفصيلاً، وإنما فسلوكه، أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغرض صرف، ولذلك أطلنا الكلام في أن سلوك الطريق المجعل في مقابل العمل بالواقع، لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع.

ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بأحدهما في مقابل المتعلق بالآخر.

فدعوى: «أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الظن ببيان الواقع»، فاسدة.

وائما الخبر في عرض نفس الواقع، لأن الخبر واقع تنزيلاً.

وعليه: فكما أن العلم بالواقع موجب للفراغ، كذلك العلم بالخبر، فإذا سقط العلم قام الظن مقامه، سواء أطلق الظن بالواقع أو الظن بالخبر، فـ(الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقة فعلاً، إلا بعد العلم تفصيلاً) بأن يعلم المكلف الخبر.

(إنما فسلوكه) أي: سلوك الطريق الشرعي (أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه) أي: على الخبر الذي هو طريق شرعي (مع قطع النظر عن حكم الشارع) بتنزيله منزلة العلم (لغرض صرف) إذ لا يكون واقع تنزيلاً إلا بعد حكم الشارع بأن الخبر طريق. (ولذلك أطلنا الكلام في أن سلوك الطريق المجعل، في مقابل العمل بالواقع) يعني: هناك واقع وخبر وهو متقابلان، الواقع واقع، والخبر واقع تنزيلاً (لا في مقابلة العلم بالعمل بالواقع) فإنه ليس الخبر في مقابل العلم وعرضه، بل في مقابل الواقع وعرضه.

(ويلزم من ذلك، كون كل من العلم والظن المتعلق بأحدهما) أي: بالواقع أو بالخبر (في مقابل المتعلق بالآخر) فالعلم بالخبر كالعلم بالواقع، والظن بالخبر كالظن بالواقع. وعلىه: (فدعوى أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الظن ببيان الواقع، فاسدة) لما عرفت: من أنه كما يكون الظن بالخبر كافياً، كذلك الظن بالواقع.

للشیرازی ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه ..... ج٤

هذا كلّه، مع علمت سابقاً في ردّ الوجه الأول من إمكان منع جعل الشارع طریقاً إلى الأحكام، وإنما اقتصر على الطرق المُتجعلة عند العقلاء وهو العلم ثمّ على الظن الإطمیناني.

ثم إنك حيث عرفت أن مآل هذا القول إلىأخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة إلى المسائل الأصولية وهي حجية الأمارات المحتملة للحجية، لا بالنسبة إلى نفس الفروع،

---

وتوضیح جواب المصنف بلفظ الأوثق: أنه لا ريب أنّ نفس سلوك الطريق المجعل من دون علم به، لا يترتب عليه تحقق الامتثال أصلًا، حتى يكون في عرض العلم بالواقع.

نعم يترتب عليه سقوط الأمر في التوصليات، كما يترتب ذلك على سلوك نفس الواقع من دون علم به حين سلوكه، فمودي الطريق في عرض الواقع، والعلم به في عرض العلم بالواقع، والامتثال إنما يترتب على العلمين، والظن أيضًا إنما يقوم مقامهما عند تعذرهما دون المعلومين.

(هذا كلّه مع) فرض أنّ الشارع جعل الخبر، فيكون الخبر في عرض الواقع، مع (ما علمت سابقاً في ردّ الوجه الأول: من إمكان منع جعل الشارع طریقاً إلى الأحكام) أطلاقاً (وإنما اقتصر) الشارع (على الطرق المُتجعلة عند العقلاء، وهو : العلم، ثم على الظن الإطمیناني) فيكون العلم بالواقع، وكذلك الظن بالواقع، عند فقد العلم موجباً للبراءة.

(ثم إنك حيث عرفت: أن مآل هذا القول) اي: قول صاحب الحاشية: بأن الظن بالطريق حجة، لا الظن بالواقع (إلى أخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة إلى المسائل الأصولية، وهي: حجية الأمارات المحتملة للحجية) من باب الظن، أو الوهم، أو الشك (لا بالنسبة إلى نفس الفروع) فإذا ظنَّ بان خبر الواحد حجة عمل به، أما اذا ظنَّ بأن صلاة الجمعة واجبة لا يصلحها.

فاعلم أنّ في مقابله قول آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرین، «قدّست أسرارهم»، وهو عدم جريان دليل الإنسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية، اعني حجّية الأمارات المحتملة، وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه: انه ذهب اليه فريق، وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجّية الظنّ المتعلّق بالمسائل الأصولية إن شاء الله تعالى.

ثم إعلم: أنّ بعض من لا خبرة له، لما لم يفهم من دليل الإنسداد الا ما تلقن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين، ردّ القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرین، من حجّية الظنّ في الطريق، لا في نفس الأحكام

هذا (فاعلم: انّ في مقابله قول آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرین - قدّس الله أسرارهم - وهو: عدم جريان دليل الإنسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية، اعني: حجّية الأمارات المحتملة) فالظنّ إنّما هو حجّة فيما اذا تعلق بالفروع، لا ما اذا تعلق بالأصول (وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه: انه ذهب اليه فريق، وسيأتي الكلام فيه عند التكلم في حجّية الظنّ المتعلّق بالمسائل الأصولية إنشاء الله تعالى!).

فتتحقق من ذلك انّ هناك قولين متقابلين:

الأول: أنّ نتيجة الانسداد: حجّية الظنّ المتعلّق بالفروع.

الثاني: انّ نتيجة دليل الانسداد: حجّية الظنّ الذي تعلق بالأصول.

هذا ولكن قول المصنّف هو: حجّية الظنّ، سواء كان بالنسبة الى المسائل الأصولية، او المسائل الفرعية.

(ثم إعلم أنّ بعض من لا خبرة له) بدقائق الأصول (لما لم يفهم من دليل الإنسداد الا ما تلقن من لسان بعض مشايخه، وظاهر عبارة كتاب القوانين) تصور: إنّ في المسألة قولين فقط، لا ثلاثة أقوال، ولذلك (ردّ القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرین: من حجّية الظنّ في الطريق، لا في نفس الأحكام) وهو ما ذكره التستري،

بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية كصاحب القوانين، وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية، فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب.

ويدفعه: إن المسألة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الاجماع المركب، مع أن دعوه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشعة جداً، بل المسألة عقلية، فإذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعين الطرق، فلا معنى لرده بالاجماع المركب.

---

صاحب الفضول، وصاحب الحاشية.

قال هذا الذي هو قليل الخبرة: إن هذا القول مردود (بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم أنهم) أي: العلماء (بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية كصاحب القوانين) حيث يرى: أن دليل الإنسداد يفيد حججية الظن، سواء تعلق بالمسائل الأصولية، أو بالمسائل الفقهية (وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية) فقط، فليس الظن حجة في المسائل الأصولية.

وعليه: (فالقول بعكس هذا) وهو حججية الظن في المسائل الأصولية فقط (خرق للاجماع المركب) وهو مما لا يجوز.

(ويدفعه) أي: يدفع قول هذا الذي لا خبرة له: (إن المسألة ليست من التوقيفيات التي يدخلها الاجماع المركب) فإن الاجماع المركب إنما هو حججة في المسائل الفرعية، لا في مثل هذه المسائل الأصولية المرتبطة بالعقل والعقلاء.

(مع أن دعوه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشعة جداً) اذ المسائل المستحدثة إتفاق العلماء فيها لا يكشف عن قول المعصوم، أو عن دليل معتبر لم يصل اليها.

(بل المسألة عقلية، فإذا فرض إستقلال العقل بلزوم العمل بالظن في مسألة تعين الطرق، فلا معنى لرده بالاجماع المركب) كما إنّه لا معنى لرده بالاجماع البسيط أو بالشهرة الممحقة، أو بالسيرة، أو ما اشبه ذلك.

فلا سبيل الى ردّه الاً بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها، كما عرفته منا، او فيها او في ضمن مطلق الأحكام الشرعية، كما فعله غير واحد من مشايخنا.

### الأمر الثاني

وهو أهم الأمور في هذا الباب، أنَّ نتيجة دليل الانسداد: هل هي قضية مهملة من حيث اسباب الظن، فلا يعم الحكم

(فلا سبيل الى ردّه) أي: رد هذا القول الذي يخصص حجية الظن بما اذا كان متعلقاً بالأصول (الاً بمنع جريان حكم العقل، وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها) أي: في خصوص المسائل الأصولية. (كما عرفته منا) حيث ذكرنا: أنَّ مقدمات الانسداد إنما تدل على حجية الظن في مطلق المسائل أصولية كانت أو فرعية.

(أو) منع جريان مقدمات الانسداد (فيها) أي: في الاصول، لأنَّ المقدمات خاصة بالغروع.

(أو) منع جريان المقدمات إطلاقاً (في ضمن مطلق الأحكام الشرعية)، كما فعله غير واحد من مشايخنا حيث قال: بأنَّ مقدمات الانسداد لا تجري أصلاً للقول بالافتتاح، فقد منع جريانها في الاصول من جهة منع أصل دليل الانسداد. والحاصل: أنَّ منع كلام التستري، وصاحبى العاشرة والفصول، انما يكون بأحد هذه الوجوه الثلاثة، لا بما ذكره بعض من لا خبرة له من المنع بسبب الإجماع المركيب.

(الأمر الثاني) من الأمور التي ينبغي التنبيه عليها بعد بحث اصل الانسداد: (وهو أهم الأمور في هذا الباب) اي: باب الانسداد (أنَّ نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهملة من حيث اسباب الظن؟). أم لا؟

ثم بينَ أسباب الظن بقوله (فلا يعم الحكم) الذي هو حجية الظن بعد

لجميع الأدلة الموجبة للظن إلا بعد ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركب، أو غير ذلك، أو قضية كافية لا تحتاج في التعميم إلى شيء؟ وعلى التقدير الأول، فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت، وعلى التقدير الثاني؟ يعني كون القضية كافية، فكيف توجيه خروج القياس، مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص.

---

الإنسداد (لجميع الأدلة الموجبة للظن، إلا بعد ثبوت معمم) فإن الإنسداد إنما يدل على حجية الظن في الجملة، فيلزم لعمم الظن إلى كل أسبابه، أن يكون هناك معمم: (من لزوم ترجيح بلا مرجح) (فانا إذا قلنا: بأن بعض الظن حجة دون بعض، لزم الترجيح بلا مرجح، إذ الظنوں مطلقاً حجة بعد الإنسداد).

(أو إجماع مركب، أو غير ذلك) ولا يخفى: أن الإجماع المركب إنما يكون على تقدير صحة المقدمات فهو إجماع تقييري، لا إجماع فعلي كما ذكرنا مثل ذلك في بحث الإجماع كما لا يخفى.

(أو قضية كافية) بمعنى: أن مقدمات الإنسداد تفيد حجية الظن من أي سبب حصل، فإذا (لا تحتاج في التعميم إلى شيء) آخر.

(وعلى التقدير الأول) وهو إهمال النتيجة (فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض، أم لم يثبت؟) مثل أنه هل ثبت ترجيح الظن الحاصل من الخبر على الظن الحاصل من الشهادة أم لم يثبت مثل هذا الترجح؟.

(وعلى التقدير الثاني) وهو اطلاق النتيجة (يعني: كون القضية كافية) تشمل كل الظنوں (فكيف) يتم (توجيه خروج القياس، مع أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص؟) فالعقل يرى حجية الظن عند الإنسداد، والظن يشمل الظن القياسي وغير القياسي - معاً - فكيف يخرج الانسداديون الظن القياسي ويقولون: بأنه لا يعمل به في حال الانسداد؟

وإنما نقول بأن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص، لأن العقل يعيّن موضوع

فهنا مقامات:

**الأول في كون نتيجة دليل الإنذاد مهملة أو معينة**  
 والتحقيق أنه لا إشكال في أن المقدمات السابقة التي حاصلها بقاء التكليف،  
 وعدم التمكّن من العلم، وعدم وجوب الاحتياط، وعدم جواز الرجوع إلى القاعدة  
 التي يقتضيها المقام اذا جرت في مسألة تعين وجوب العمل باي ظن حصل

حكمه، ثم يحكم على ذلك الموضوع، ومن الواضح: إن بعد تعيين الموضوع لا  
 معنى للتخصيص.

مثلاً: العقل يرى إن كل عدد هو نصف مجموع حاشيته، فهل هذا الحكم العقلي  
 قابل للتخصيص، بان يقال ان العدد عشرة - مثلاً - ليس كذلك؟.

وكذا إذا حكم العقل: بان مساحة المربع تحصل من ضرب أحد اضلاعه في  
 الضلع المجاور له، سواء في المربع التام التربيع، أو في المربع المستطيل، فهل  
 يمكن أن يقال: إن هذا الحكم العقلي لا يجري في المربع الكذاي؟  
 وهكذا اذا حكم العقل: بان الظلم قبيح، فهل يمكن أن يقال: ان الظلم الفلاني  
 ليس بقبيح؟ والى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

(فهنا) في هذا الأمر الثاني من تنبيهات الإنذاد (مقامات) على النحو التالي:

**(الأول: في كون نتيجة دليل الإنذاد مهملة أو معينة)**

والتحقيق: أنه لا إشكال في أن المقدمات السابقة المذكورة في أول بحث  
 الإنذاد التي حاصلها: بقاء التكليف، وعدم التمكّن من العلم، وعدم وجوب  
 الاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى القاعدة التي يقتضيها المقام) في كل مسألة، فاته لا  
 تجري فيها الاصول بحسب ما يقتضيها المسألة من : البراءة، أو الاستصحاب، أو  
 التخيير، أو الاحتياط.

وكذا لا يجوز الرجوع فيها إلى التقليد، أو القرعة، أو ما أشبه ذلك.  
 فاته(اذا جرت في مسألة) هذه المقدمات (تعين وجوب العمل باي ظن حصل

للسيرازى ..... هل نتيجة الإنسداد مهملة أم معينة ..... ج ٤

في تلك المسألة من أي سبب.  
وهذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الأسباب والموارد والأشخاص،  
وهذا ثابت بالإجماع وبالعقل.

---

في تلك المسألة من أي سبب (كان ذلك الظن، كما اذا حصل الظن بخبر الواحد من ظاهر الكتاب، أو من الشهرة، أو الاجتماع المنقول، أو الأولوية القطعية).  
(وهذا الظن كالعلم) عام من جميع الحيثيات (في عدم الفرق في اعتباره بين الأسباب) كما ذكرنا امثلة لها.

(و) عام بين (الموارد) من العبادات، أو المعاملات، أو الذيات أو القضاء أو الارث، أو غير ذلك.

(و) عام بين (الأشخاص) من مراتب الظن، بأن يكون الظن قوياً، أو ضعيفاً، فإن حاله حال العلم في حال الافتتاح حيث لا فرق فيه بين الأسباب والموارد والأشخاص.

(وهذا) أي: اطلاق النتيجة وكليتها بعد ثبوت المقدمات المذكورة ( ثابت بالاجماع) والمراد: الاجتماع التقديرى، لا الاجتماع الفعلى، لأن الانتحابين لا يقولون بالانسداد اصلاً حتى يختلفون في اطلاق النتيجة أو اهمالها.

قال في الأوثق: لا يخفى: أن دعوى الاجتماع في المسائل العقلية، سيما غير المعونة منها في كلمات القدماء مملاً وجه له، اللهم إلا أن يريد منه مجرد الاتفاق بدعوى الاستكشاف بحكم عقولنا عن حكم جميع ذوى الأسباب.

هذا وكأن الأوثق أراد بهذا الكلام جواب بعض المحسنين الذين إستشكروا على المصنف: بأن التمسك بالاجماع هنا ينافي رده على صاحب الضوابط فيما سبق، حيث نقل هذا المحسني: أن مراد المصنف بقوله: إن علم أن بعض من لا خبرة له، هو صاحب الضوابط.

(و) ثابت أيضاً (بالعقل) حيث ان العقل بعد تمامية المقدمات المذكورة، لا يرى

وقد سَلَكَ هذا المُسْلِكَ صاحبُ القوانين، حيث أَبْطَلَ البراءة في كُلّ مُسَأْلَةٍ من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدِّين، وأَبْطَلَ لزوم الاحتياط كذلك مع قَطْعِ النظر عن لزوم الخرج.

ويُظَهِرُ أَيْضًاً من صاحبيِّ المعامِل والرِّبَدة، بناءً على اقتضاء ما ذكراه لإثبات حَجَّيَة خبر الواحد للعمل بمطلق الظن، فلاحِظْ.

فرقًا بين الأسباب والموارد والأشخاص.

(وقد سَلَكَ هذا المُسْلِكَ) أي: التمسك بالاجماع والعقل لكون النتيجة كليّة لا مهمّلة (صاحبُ القوانين)، حيث أَبْطَلَ البراءة في كُلّ مُسَأْلَةٍ من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدِّين) بمعنى: أنَّ البراءة لا تجري في مسائل، وإن لم تلزم البراءة الخروج عن الدِّين. (وأَبْطَلَ لزوم الاحتياط كذلك) أي: في كُلّ مُسَأْلَةٍ (مع قطع النظر عن لزوم الحرج) يُعْنِي: أَنَّه وإن لم يلزم الحرج فلا يحتاط في المسائل في اطراف العلم الاجمالي. (ويُظَهِرُ أَيْضًاً من صاحبيِّ المعامِل والرِّبَدة بناءً على اقتضاء ما ذكراه لإثبات حَجَّيَة خبر الواحد للعمل بمطلق الظن) فائتماً يزعمان ان مطلق الظن حَجَّة و يقولان: بإنَّ خبر الواحد إنما هو حَجَّة، لأنَّه من صغريات مطلق الظن مما يدلُّ على أنَّ مطلق الظن حَجَّة، فالنتيجة مطلقة لا مهمّلة (فلا حرج) كلامهم.

وتوضيح ذلك: إنَّ صاحبُ القوانين يقول: إنَّ حَجَّيَةُ أصلِّيَةِ البراءة إنما هي من جهة إِفَادَةِ هذا الأصلِ الظن، فإذا كان ظن على خلافِ البراءة، لم تكن أصلَّيَةِ البراءة حَجَّة، ويقول أيضًاً: أَنَّه لا يجب الاحتياط في مواردِ العلم الاجمالي، اذ العلم الاجمالي إنما يمنع المخالفة القطعية ولا يوجب الموافقة القطعية، وعليه: فالعمل بالبراءة لا يجوز من جهة عدم حَجَّيَةِ البراءة مع وجودِ الظن على خلافِ البراءة، والعمل بالاحتياط لا يلزم في اطرافِ العلم الاجمالي لما سبق.

هذا هو رأيُ القوانين، أمَّا نظرُ غيره فهو: أنَّ البراءة لا تجري في حالِ الانسداد، لأنَّه يوجب الخروج عن الدِّين، والاحتياط لا يلزم، لأنَّه عُسر وَحَرج.

للسيرازي ..... ج ..... هل نتيجة الانسداد مهملة أم معينة .....  
لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على منع جريان أصلية البراءة وأصالحة  
الاحتياط والاستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد مورد من مواردتها بالخصوص.  
إنما الممنوع جريانها في جميع المسائل، للزوم المخالفة القطعية الكثيرة  
ولزوم الحرج عن الاحتياط.

---

إذا عرفت أن في المسألة رأيين قلنا: أن صاحب القوانين يقول بعموم نتيجة  
الانسداد لكل ظن، وذلك من جهة: الاجماع على حجية الظن مطلقاً حال الانسداد  
ومن جهة: أن العقل في حال الانسداد لا يرى فرقاً بين الظنون.  
أما الرأي الآخر في قبال القوانين: فيرى عموم النتيجة، من جهة: عدم جريان  
البراءة، وعدم لزوم الاحتياط في حال الانسداد، فإذا لم يكن برائة ولا احتياط، لم  
يكن مبدداً من الظن فالظن حجة مطلقاً.  
وأما أصحابا، الرؤيدة والمعالم: فانهما يقولان بحجية مطلق الظن، ويزعمان أن  
الخبر الواحد حجة من باب أنه من صغريات مطلق الظن، وعلى هذا فهما يقولان:  
باطلاق حجية الظن في حال الانسداد مطلقاً لا مهملة.  
اذن فنتيجة دليل الانسداد مطلقاً لا مهملة .

(لكنك قد عرفت مما سبق: أنه لا دليل على منع جريان أصلية البراءة، وأصالحة  
الاحتياط، والاستصحاب المطابق لأحدهما) أي: للبرائة أو لل الاحتياط (في كل مورد  
مورد من مواردتها بالخصوص) أي: موارد البراءة، والاحتياط، والاستصحاب  
المطابق لهما، فقول القوانين: أنه لا تجري البراءة، ولا الاحتياط، ولا الاستصحاب  
الموافق لهما غير تمام.

(إنما الممنوع) من جريان البراءة هو: (جريانها في جميع المسائل، للزوم المخالفة  
القطعية الكثيرة) لأننا اذا أجرينا البراءة في جميع مسائل الفقه، من أول الطهارة الى  
الدّيات، حصل لنا العلم بمخالفات كثيرة، والأصل لا يجري مع العلم بمخالفات كثيرة.  
(وإنما الممنوع من الاحتياط هو: (لزوم الحرج عن الاحتياط) فانا اذا أردنا إجراء

وهذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن في الجملة، من دون تعميم بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن.

وحيثئذ فنقول: أنه إما أن يقرر دليل الإنسداد على وجه يكون كافياً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن، بان يقال: إن بقاء التكليف - مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها وإهمالها، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا

الاحتياط، من أول الفقه إلى آخره، لزم الحرج الأكيد والعسر الشديد.

(وهذا المقدار) الذي يجب جريان البراءة فيما لا يستلزم الخروج عن الدين ويوجب جريان الاحتياط لأنه لا يستلزم العسر، (لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن في الجملة، من دون تعميم) لما لا يستلزم ذلك، فنعمل بالظن فقط في القدر الذي

يوجب الخروج عن الدين في البراءة ويوجب العسر والحرج في الاحتياط.

والحاصل: أن القدر الموجب للخروج عن الدين أو العسر، يعمل فيه بالظن، أما في غير هذا القدر فيعمل بالبراءة إذا كان الشك في التكليف، وبالاحتياط إذا كان الشك في المكلف به، فلا يكون الظن حجة مطلقاً بحيث يكون عاماً (بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد، ولا بحسب مرتبة الظن) واسمحوا - كما مر سابقاً -

(وحيثئذ) حيث لا يتم دليل القوانين، ولا دليل صاحبي المعالم والزيادة (فنقول) بعد أن لم يثبت حجية الظن مطلقاً من كلام الأعلام الثلاثة: هل نحن نرى الاطلاق أو الامال في نتيجة دليل الإنسداد؟

وذلك (أنه إما أن يقرر دليل الإنسداد على وجه يكون كافياً عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن) وهذا ما يسمى بالكشف (بأن يقال: إن بقاء التكليف مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها وإهمالها) ولا يخفى: إن قوله: «مع العلم» عطف بيان لقوله: «بقاء التكليف»، وحيث قصد من التكليف: الأحكام الشرعية، جاء بالضمير المؤنث في قوله: لها وإهمالها.

(مع عدم إيجاب الاحتياط علينا) حيث إن الشارع لم يوجب الاحتياط في

للسيرازى ..... هل حجية دليل الإنسداد على الكشف أم الحكومة ..... ج ٤

وعدم بيان طريق مجعلول فيها - يكشف عن أنّ الظنّ جائز العمل وأنّ العمل به ماض، عند الشارع وأنه لا يعاقبنا على ترك واجب اذا ظنّ بعدم وجوبه ولا يفعل محرم اذا ظنّ بعدم تحريمته.

فحجية الظنّ على هذا التقرير تعبد شرعى كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أمور كلّها باطلة سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعين أحد طرفين المنفصلة أو اطرافها بنفي الباقي،

---

اطراف العلم الاجمالي من أول الفقه إلى آخره لما عرفت: من أنه يوجب إحتلال النظام، أو القسر الأكيد والخرج الشديد.

(وعدم بيان طريق مجعلول فيها) أي: في أحكامه بان يقول مثلاً: إعملوا بالاولويات، أو بالقياسات، أو بالشهرات، أو بما اشبه ذلك.

فأنه (يكشف) أي: بقاء التكليف (عن أنّ الظنّ جائز العمل) في حال الإنسداد (وان العمل به) أي: بالظنّ (ماض عند الشارع، وأنه لا يعاقبنا على ترك واجب اذا ظنّ بعدم وجوبه) فتركناه (ولا بفعل محرم اذا ظنّ بعدم تحريمته) فعملنا بذلك المحرم الواقعى الذي ادى الظنّ على خلافه.

وعليه: (فحجية الظنّ على هذا التقرير) أي: تقرير الكشف. (تعبد شرعى كشف عنه العقل) فإنّ العقل كاشف بسبب هذه المقدّمات التي ذكرناها عن أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة (من جهة دوران الأمر بين أمور كلّها باطلة سواه) أي: سوى الظنّ. والأمور الباطلة المذكورة عبارة عن: عدم التكليف، أو وجوب الاحتياط، أو نصب طريق مجعلول.

إذن: (فالاستدلال عليه) أي: على الظنّ في حال الإنسداد (من باب الاستدلال على تعين أحد طرفين المنفصلة، أو اطرافها بنفي الباقي) مثل أنّ يقال: العدد إما زوج، وإما فرد، لكن العدد في هذا المكان ليس بزوج فهو فرد.

هذا بالنسبة إلى أحد الطرفين، وأماماً بالنسبة إلى أحد الاطراف فيقال: كان في الدار

فيقال: أن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، أو أراد الامتناع بها على العلم، أو أراد الامتناع المعلوم إجمالاً، أو أراد إمتناعها من طريق خاص تعيّد. أو أراد إمتناعها الظني؛ وما عدا الأخير باطل، فتعين هو. وإنما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتناع الظني، بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بأزيد منه،

اما زيد أو عمرو أو بكر، لكن زيداً وعمراً ليسا في الدار قطعاً، فلا يبقى إلا أن يكون في الدار بكر.

وتقريب المنفصلة في المقام، وهو ما ذكره المصنف بقوله: (فيقال: إن الشارع أما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً) رأساً.

(أو أراد الامتناع بها) أي: بهذه التكاليف (على العلم) بأن نعلم بذلك التكاليف فنؤديها، (أو أراد الامتناع المعلوم إجمالاً) بالاحتياط؛ (أو أراد إمتناعها من طريق خاص تعيّد) جعله الشارع. (أو أراد إمتناعها الظني) فقط.

(و) معلوم أن (ما عدا الأخير) من الإحتمالات الأربع المقدمة (باطل) لأنه لا اعتراض للشارع عن أحکامه قطعاً، واطاعة التكاليف بالعلم الوجданی في كل تكليف تكليف غير حاصل لنا ، والامتناع الاجمالي بالاحتياط موجب لاختلال النظام والعسر والحرج ، والشارع لم يجعل طریقاً خاصاً ، اذن (فتح العین هو) أي: العمل بالظن .

وعليه: فإن مقتضى هذا الاستدلال الكشفي هو: حجية الظن مطلقاً من حيث الأسباب والموارد والمراتب - كما سيأتي الالاماع اليه إنشاء الله تعالى .

(إنما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتناع الظني) وهذا ما يصطلاح عليه: بأن نتبيّنة دليل الانسداد الحكمة (بمعنى: حسن المعاقبة) من المولى (على تركه) أي: على ترك العبد العمل بالظن (وقبح المطالبة) من المولى عن العبد (بأزيد منه) أي: بأزيد من الظن، كأن يطالبه بالاحتياط، أو نحو ذلك.

للشیرازی ..... هل حجية دليل الانسداد على الكشف أم الحكومة ..... ج ٤

كما يحکم بوجوب تحصیل العلم وعدم کفاية الظن عند التمکن من تحصیل العلم.  
فهذا الحکم العقلی ليس من مجموعات الشارع، إذ كما أنّ نفس وجوب الاطاعة  
وحرمة المعصیة بعد تحقق الأمر والنھی من الشارع ليس من الأحكام المجموعۃ  
من الشارع، بل شيء يستقلّ به العقلُ لاعلی وجه الكشف، فكذلك كيفية الاطاعة  
وأنه يکفي فيها الظن بتحصیل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصیل  
المراد في مقام آخر اما تفصیلاً أو إجمالاً.

وتوھم: «أنه يلزم على هذا إنفكاك حکم العقل عن حکم الشرع».

---

(كما يحکم) العقل (بوجوب تحصیل العلم، وعدم کفاية الظن عند التمکن من  
تحصیل العلم) ففي حال الانفتاح يطلب العقل العلم، وفي حال الانسداد الظن.  
وعليه: (فهذا الحکم العقلی ليس من مجموعات الشارع) لأنّ العقل يرى أنّ هذا  
طريق الاطاعة، لأنّ الشارع جعل الظن طريق الاطاعة .

(إذ كما أنّ نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصیة بعد تتحقق الأمر والنھی من  
الشارع، ليس) ذلك الوجوب وتلك الحرمة (من الأحكام المجموعۃ من الشارع، بل  
شيء يستقلّ به العقل لاعلی وجه الكشف) فإنّ الشارع بعد أن أمر ونهى، قال العقل:  
أطع أمره واترك نھيه (فكذلك كيفية الاطاعة وأنه يکفي فيها) أي: في الاطاعة. (الظن  
بتحصیل مراد الشارع في مقام) وهو : مقام الانسداد .

كما (ويعتبر فيها العلم بتحصیل المراد في مقام آخر) أي: في صورة التمکن من  
العلم، وذلك (إما تفصیلاً) كما إذا تمکن العبد من العلم التفصیلي ولم يكن فيه عسر  
ولا حرج (أو إجمالاً) كما إذا لم يتمکن العبد من العلم التفصیلي وكان له علم  
إجمالي، ولم يستلزم الاطاعة في أطراف العلم الإجمالي عسراً وحرجاً.

(وتوھم: أنه يلزم على هذا) أي: على كون نتيجة دليل الانسداد الحكومية، لا الكشف.  
(إنفكاك حکم العقل عن حکم الشرع) مع أنه كل ما حکم به العقل حکم به السرع،  
فكيف تقولون: بأنّ نتيجة الانسداد حجية الظن مطلقاً على الحكومة، لا على الكشف ؟

مدفعٌ : بما قررنا في محله، من أن التلازم بين الحُكمَيْن إنما هو مع قابلية المورد لهما.

أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا ، كما في الاطاعة والمعصية ، فأنهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيَّين بأن يريد فعل الأولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالأمر والنهي ،

هذا التوهم (مدفعٌ بما قررنا في محله: من أن التلازم بين الحُكمَيْن) العقل والشرع (إنما هو مع قابلية المورد لهما) بأن يكون حكماً شرعاً وحكماً عقلياً .  
 (أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا ، كما في الاطاعة والمعصية) إذ في باب الاطاعة والمعصية، الحاكم الوحيد هو العقل، ولا مدخلية للشرع فيهما ولهذا (فأنهما) أي: باب الاطاعة والمعصية (لا يقبلان لورود حكم الشرع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيَّين، بأن يريد) المولى (فعل الأولى) أي: الطاعة (وترك الثانية) أي المعصية» (بارادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه).

مثلاً إذا قال المولى: صلّ، وقال: لا تشرب الخمر، ثم قال بعد ذلك: أطعني، فإن قوله: أطعني، إرشاد إلى حكم العقل، وليس فيه ثواب ولا عقاب مع قطع النظر عن ثواب الصلاة وعقاب شرب الخمر، لا أنه تكليف جديد.

وإلاً فلو كان قوله: أطعني تكليفاً جديداً، لزم أن يكون للمصلحي ثوابان: ثواب أصل الصلاة ، وثواب الاطاعة ، ولشارب الخمر عقابان: عقاب شرب الخمر ، وعقاب المعصية .

ومن البديهي: أنه ليس للطاعة الواحدة ثوابان، ولا للعقوبة الواحدة عقابان، فللمولى إرادة واحدة بفعل المأمور به، وترك المنهي عنه (الحاصلة بالأمر والنهي) لا أن له إرادتين: إرادة بالنسبة إلى فعل المأمور به وترك المنهي عنه، وإرادة بالنسبة إلى الطاعة.

للشيرازي ..... هل حجية دليل الإنذار على الكشف أم الحكومة ..... ج ٤

حتى أنه لو صرّح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية، كان الأمر والنهي للارشاد لا للتوكيل، اذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به، والمنهي عنه، أعني نفس الاطاعة والمعصية.

وهذا نفس دليل الارشاد، كما في أوامر الطيب.

ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر او ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب.

---

هذا (حتى انه لو صرّح بوجوب الاطاعة) كما قال سبحانه « أطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَوْلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (وتحريم المعصية) كما قال سبحانه: « وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » (كان الأمر والنهي) في أطِيعُوا وَإِنْتُهُوا (للارشاد، لا للتوكيل) فأمره ونهيه ارشاد إلى حكم العقل، لا أنه توكيل جديد.

ويدلّ على أنه ليس بتوكيل جديد ما ذكره بقوله (إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه، أعني: نفس الاطاعة والمعصية) للصلة وشرب الخمر، فليس هناك طاعتان ومعصيتان.

(وهذا نفس دليل الارشاد) فإن الأوامر الارشادية لا طاعة ولا معصية في فعلها او تركها، وإنما تكون النتيجة لنفس الفعل والترك (كما في أوامر الطيب) فان الطيب، اذا قال: اشرب هذا الدواء، فان اطاعه لم يكن لطاعة أمر الطيب ثواب، وإنما تكون النتيجة الحسنة لفعل شرب الدواء، اذا عصاه لم يكن لعصيان أمر الطيب عقاب وإنما تكون النتيجة السيئة لنفس ترك شرب الدواء.

(ولذا) أي: لأجل أنه ليس الأمر الاطاعة والمعصية ثواب وعقاب (لا يحسن) بل يقبح (من الحكيم عقاب آخر، او ثواب آخر، غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب) وإنما لا يحسن ثواب آخر، أو يقبح الثواب الآخر، لأنّه خلاف الحكمة.

نعم، يصح أن يتفضّل المولى بثواب آخر، الا أن يكون على نحو الاجر، فاذا

ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل، اذ على الأول يدعى الاجماع القطعي على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه، وعلى الثاني يقال إن العقل مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره ولا بين محرماتها كذلك فيبقى التعميم من جهتي الأسباب ومرتبة الظن، فنقول: أما التقرير الثاني، فهو يقتضي التعميم والكلية من

استأجر أجيراً بدرهم، ثم اعطاه درهرين وقال: إن كلا الدرهرين أجرة كان عملاً قبيحاً لأن الدرهم الثاني يكون من وضع الشيء في غير موضعه، وأما إذا أعطاه درهماً أجراً ودرهماً تفضلاً لم يكن قبيحاً.

(ثم إن هذين التقريرين) الكشف والحكومة (مشتركان في الدلالة على التعميم) في النتيجة (من حيث الموارد يعني المسائل) فإن نتيجة دليل الانسداد - سواء قلنا: بأنه يفيد الكشف، أو يفيد الحكومة - العمل بالظن في كل المسائل من أول الفقه إلى آخره إذا ظن بها.

(اذ على الأول:) وهو الكشف (يدعى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه) اذ لا وجه للفرق بعد عموم الدليل لكل الأبواب.  
 (وعلى الثاني:) وهو الحكومة (يقال: ان العقل مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع) أي: الفروع الواجبة (من أول الفقه إلى آخره ، ولا بين محرماتها) أي: الفروع المحرمة (ذلك) أي: من أول الفقه إلى آخره.

(فيبقى التعميم من جهتي: الأسباب، ومرتبة الظن) فهل أن الظن من كل الأسباب حجّة، أو من أسباب خاصة؟ وهل أن الظن بكل مراتبه القوية والضعيفة والمتوسطة حجّة، أو بعض مراتبه؟

(فنقول: اما التقرير الثاني) الذي هو الحكومة: فهو يقتضي التعميم والكلية من

حيث الأسباب، اذ العقل لا يفرق في باب الإطاعة الظنية بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه الا الإنكار.

وأماماً من جهة مرتبة الانكشاف قوّة وضعيّفاً فلا تعميم في النتيجة، إذ لا يلزم من بطidan كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق في موارد her.

---

حيث الأسباب، اذ العقل لا يفرق في بباب الإطاعة الظنية بين أسباب الظن، فحيثما حصل الظن كان حجّة، سواء حصل من الكتاب، أو السنة، أو الاجماع، أو العقل، أو الاولوية، أو ما اشبه ذلك.

(بل هو) أي الظن من هذه الجهة أي: من جهة الاسباب، (نظير العلم، لا يقصد منه الا الانكشاف) فكما أن العلم حجّة، لأنّه كاشف عن الواقع كشفاً قطعياً من غير نظر الى اسباب العلم، كذلك الظن في حال الانسداد حجّة من غير نظر الى اسباب الظن، لأن له كشفاً ناقصاً في زمان عدم وجود الكشف التام يقوم مقامه.

(وأماماً من جهة مرتبة الانكشاف قوّة وضعيّفاً، فلا تعميم في النتيجة) حتى يكون الظن مطلقاً قوياً كان أو ضعيفاً حجّة، (إذ لا يلزم من بطidan كلية العمل بالاصول)، بطidan الجزئية أيضاً ، فإن السلب الكلّي لا يلزم السلب الجزئي ، فإذا قلنا : ليس كل الناس في البلد ، لم يكن معناه ليس بعض الناس في البلد .

وعليه: بطidan كلية العمل بالاصول (التي هي) أي: تلك الاصول (طرق شرعية) لا يلزم من بطidan هذه الكلية (الخروج عنها) أي: عن الاصول (بالكلية) فاتاً وان قلنا في مقدمات الانسداد: بأن العمل بالبرائة يوجب الخروج عن الدين، والعمل بالاحتياط يوجب العسر والحرج، لكن ذاك فيما إذا عملنا بالبرائة والاحتياط كلية، أما إذا عملنا بهما في موارد الظنّ الضعيف، وعملنا بالظن القوي في موارد وجود الظن القوي، فلا يلزم خروجاً عن الدين ولا عسراً ولا حرجاً.

وعليه: فلا يلزم العمل بكل مراتب الظن قوّة وضعيّفاً (بل يمكن الفرق في موارد her)

بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها.

وأما التقرير الأول فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة،  
إذا عرفت ذلك،

بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها) أي: في مقابل هذه الموارد،  
فيسكن النفس وفق هذا الظن، في مقابل الوهم الذي لا يسكن النفس فيه (فيؤخذ به)  
أي: بهذا الظن القوي (وبين مادونه) أي: مادون الظن القوي كالظن الضعيف (فيؤخذ  
بها) أي: بالاصول.

(وأما التقرير الأول) الذي هو الكشف: (فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب،  
ومن جهة المرتبة) وذلك بعد ثبوت الانسداد في أغلب الأحكام، وبقاء التكليف،  
وبطلان وجوب الاحتياط كليّة، وبطلان جواز العمل بالاصول وسائر الطرق التعبدية،  
كالقرعة، والاولوية، وما شبهه، فأنه ليس للعقل أن يستكشف بملاحظة هذه  
المقدمات: إن كون الظن حجة عند الشارع مطلقاً من غير فرق بين أسبابه ومراتبه.  
فأنه بعد عزل العقل عن الحكومة، يكشف العقل عن أن الشارع جعل الظن في  
الجملة حجة، أما أن كل مراتب الظن وكل أسباب الظن يكون حجة، فليس للعقل  
كشف ذلك عن الشرع.

ومن الواضح: أن هذا مبني على أن القدر الثابت من مقدمات دليل الإنسداد هو  
بطلان كليّ وجوب العمل بالاحتياط، وكذا كليّ جواز العمل بالاصول، والأفعالى  
فرض ثبوت بطلاهما إطلاقاً، فلا ريب أن المنكشف عند العقل حينئذ حجية الظن  
مطلقاً من دون فرق بين أسبابه ومراتبه، إذ لا مناص من العمل بالظن حينئذ في موارد  
وجود الظن مطلقاً، ولا يكون فرق بين الأسباب والموارد والمراتب.

(وإذا عرفت ذلك) من أن النتيجة اما كشف، أو حكمة، وأنه على الكشف تكون  
النتيجة اما كليّة أو جزئية، وعلى الحكومة تكون النتيجة أيضاً اما كليّة أو جزئية

للسيرازي ..... بطلان تقرير دليل الإنذاد على الكشف ..... ج ٤

فنقول: الحق في تقرير دليل الإنذاد هو التقرير الثاني، وأن التقرير على وجه الكشف فاسد.

أما أولاً، فلأن المقدمات المذكورة لاستلزمَ جعل الشارع للظنَّ مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجَّة، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقةً للامثال بعد تعذر العلم أصلاً.

بل عرفت في الوجه الأول من الإيراد على القول باعتبار الظنَّ في الطريق أنَّ ذلك غير بعيد.

وهو أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفية، حيث ي عملون بالظنَّ في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي، ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم.

---

(فنقول: الحق في تقرير دليل الإنذاد هو التقرير الثاني) أي: الحكومة (وان التقرير على وجه الكشف فاسد) من وجوه:

(أيضاً: فأ لأن المقدمات المذكورة لاستلزمَ جعل الشارع للظنَّ مطلقاً) من أي سبب (أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجَّة، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقةً للامثال بعد تعذر العلم أصلاً) بل يكُلُّ الأمر إلى العرف، كما إنَّ الموالي لا يجعلون الطرق غالباً بأوامرهم، بل يتكلُّمُون بذلك إلى العقلاء والعرف.

(بل عرفت في الوجه الأول من الإيراد على القول باعتبار الظنَّ في الطريق) أي: قول القائل: بان الظنَّ بالطريق حجَّة، لا الظنَّ بالأحكام (ان ذلك) أي: عدم جعل الشارع طريقةً للامثال (غير بعيد) منه.

(وهو) أي: عدم الجعل (أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفية) من الموالي إلى العبيد (حيث ي عملون بالظنَّ في تكاليفهم العرفية، مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي) فإن العبيد ي عملون بأوامر الموالي حسب العلم، فإذا لم يكن لهم علم عملاً حسب الظنَّ (ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم) من

نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويصبح عليهم المُواخِذَةُ على مخالفته الواقع الذي يؤدي إليه الامثال الظنيّ، إلا أن يقال : إن مجرّد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها، فتأمل .

العيبد بأوامر مواليهم.

(نعم، يجب عليهم) أي : على الموالي (الرّضا بحكم العقل، ويصبح عليهم المُواخِذَةُ على مخالفته الواقع، الذي يؤدي إليه) أي : يؤدي إلى ذلك الخلاف للواقع (الامثال الظنيّ) من العيبد.

إذا كان الواقع - مثلاً - وجوب مجبيتهم في هذا اليوم الى دار المولى ، ولكن ظنوا عدم لزوم المجيء فلم يأتوا ، فاته لا يعاقبهم المولى ، لأنّه يصبح عند العقلاه مُواخِذَتَهُم على عملهم بالظُّنْن - حين تذرّع العلم عليهم - وإن كان الظُّنْنُ على خلاف الواقع .

(إلا أن يقال : إن مجرّد إمكان ذلك) أي : عدم الجعل (مالم يحصل العلم به) أي : بعدم الجعل (لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها) وعدم كليتها .

فإن مجرد إحتمال عدم جعل الشارع الطريق بعد الانسداد إذا لم يحصل العلم بعدم الجعل ، لا يقدح في إهمال النتيجة ، ولا يضر بإجمالها ، وما ذكرناه سابقاً من أنه على الحكومة تكون النتيجة عامة من حيث الأسباب غير صحيح ، إذ إمكان عدم الجعل لا يدل على أنّ الظُّنْنَ من كل سبب حجّة ، فإنّ العقل يحتمل أن الشارع جعل بعض الأسباب حجّة دون بعض .

نعم ، لو علم بأن الشارع لم يجعل طريراً إطلاقاً ، كشف العقل ان الظُّنْنَ من كل سبب حجّة (فتأمل) .

قال الأوثق : ضعف «إلا أن يقال» ظاهر ، إذ الفرض أن إهمال النتيجة مبني على الكشف ، ولا ريب أن كشف العقل وإدراكه لجعل الشارع الظُّنْنَ حجّة ، لا يمكن إلا بعد إنتفاء إحتمال إحالة الشارع المكلفين الى طريقة العقلاه ، ومجرّد إحتماله كافٍ في

للشيرازي ..... ج٤ ..... بطلان تقرير دليل الإنسداد على الكشف

وإما ثانياً، فلأنه إذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صحة المنع الذي أورده بعض المعارضين لردة هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقاً.

وحاصله: أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في

الجملة

---

منع كشف العقل وإدراكه.

(وأما ثانياً): فإنه إذا لم نقل بالحكومة وقلنا بأنّ مقدمات الانسداد تكشف عن حجية الظن، كان لقائل أن يقول: يحتمل أن يكون الشارع جعل غير الظن حجة، مثل إحسان أكثرية العلماء لحكم ما، كما نجد ذلك في مجالس الامم غير الاسلامية، حيث انهم يعملون بأكثرية الآراء في أحکامهم، أو ما أشبه ذلك، مما يحتمل أن يجعله الشارع حجة فيما لم يجعل الظن حجة، وإذا جاء هذا الاحتمال بطل كون الظن حجة.

(فلاأنه إذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال) حجة، لا على الحكومة (صح المنع الذي أورده بعض المعارضين لردة هذا الدليل) أي: دليل الانسداد، فإن الفاضل التراقي أشکل على دليل الانسداد: بأنه من أين القطع بأنّ الشارع جعل الظن حجة، بل يحتمل أن يكون الشارع جعل غير الظن حجة.

وعليه: فإذا قلنا بالحكومة، لا يأتي إيراد التراقي، أما إذا قلنا بالكشف، جاء إيراده، وهو: أنه يحتمل أن يكون الشارع جعل شيئاً آخر غير الظن حجة، لأنّه جعل الظن حجة، (وقد أشرنا إليه سابقاً) أي: إلى مالا يقدر الكشفي على جوابه، وإنما يقدر الحكومي على جوابه.

(وحاصله): أي: حاصل إشكال التراقي على الانسداد هو: (أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن) أي: الظن مطلقاً (أو الظن في الجملة) أي: على

المتردّد بين الكلّ والبعض المردّد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجّة من دون إعتبار إفادته الظنّ، لأنّه أمرٌ ممكّن غير مستحيل. والمفروض عدم إستقلال العقل بحكم في هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الظنّ في الجملة دون شيء آخر، ولم يكن لها المنع دفعاً أصلّاً، إلا أن يدعى الأجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظنّ في الجملة.

وجه الاممال والاجمال (المتردّد) صفة لقوله: في الجملة (بين الكلّ والبعض) لأنّا نحتمل أن الشّارع جعل كلّ الظنّون حجّة، ونحتمل أنه جعل بعض الظنّون حجّة (المردّد) ذلك البعض أيضاً (بين الأبعاض) هناك ثلاثة إحتمالات:  
الأول: إنّه جعل الظنّون كلّها حجّة.

الثاني: إنّه جعل بعض الظنّون حجّة وذلك البعض يحتمل أن يكون هو الظنّ القويّ فقط.

الثالث: إنّه يكون ذلك البعض هو الظنّ القوي والمتوسط فقط دون الظنّ الصّعيف.  
وعليه: فكما يحتمل جعل ذلك (كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجّة، من دون إعتبار إفادته الظنّ) كما مثلنا له بجعل رأي أكثرية العلماء حجّة في الأحكام.

وائماً قلنا باحتمال ذلك (إنّه أمرٌ ممكّن غير مستحيل) إذ لا دليل على إستحالته.  
هذا (ومفروض: عدم إستقلال العقل بحكم في هذا المقام) لأنّ الكلام هنا على الكشف لا على الحكومة.

وعليه: (فمن أين يثبت جعل الظنّ في الجملة دون شيء آخر) يجعله حجّة في حال الانسداد؟.

وإذ أشكّل التّراقي بهذا الاشكال، لم نتمكن من رده على الكشف (ولم يكن لهذا المنع) من الفاضل التّراقي (دفعاً أصلّاً، إلا أن يدعى الأجماع على عدم نصب شيء آخر غير الظنّ في الجملة) ومعنى في الجملة هنا: إما مطلقاً، وإما بعضاً.

للشیرازی ..... بطلان تقریر دلیل الانسداد علی الكشف ..... ج ٤ ..... فتأمل.

وأما ثالثاً، فلأنه لو صح كون النتيجة مهملة مجملة لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عينت فاما أن تعيّن في ضمن كل الأسباب وإنما أن تعيّن في ضمن بعضها المعين، وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين إلا بضميمة الأجمعاء،

---

(فتأمل) ولعله إشارة إلى ما سيأتي إنشاء الله تعالى من الاشكال على قوله وثالثاً: بأنه لو تمسك بالاجماع، لم يمكن تسمية هذا الدليل الانسدادي عقلياً. لأن الاجماع شرعي لاعقلي، والدليل المستند إلى الاجماع يكون دليلاً شرعياً، والمفروض: أن دليل الانسداد من الأدلة العقلية، وربما يقال في وجه «فتأمل» شيء آخر لا يهم التعرض له.

وأما ثالثاً: فلأنه لو كانت نتيجة الانسداد الكشف، كان دليل الانسداد شرعياً لاعقلياً، فلماذا يسمونه عقلياً؟ وذلك لأنه على تقدير الكشف، لأن تكون النتيجة إلا مهملة، فيحتاج في تعميمها إلى الاجماع، والاجماع دليل شرعى، وما يستند إلى الدليل الشرعى يكون شرعياً لا عقلياً.

وعليه: فان (صح كون النتيجة مهملة مجملة، لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها) لأن الاجمال لا يدل على إن أي الظنون حجّة حتى يتمسك به. (وان عينت) النتيجة بعد الاهمال (فاما أن تعيّن في ضمن كل الأسباب) بأن يكون حاصل الانسداد والدليل المعين هو: ان كل أسباب الظنون حجّة. (واما أن تعيّن) النتيجة (في ضمن بعضها المعين) أي: بعض الظنون المعينة الحاصلة من أسباب خاصة: كالكتاب، والسنة، والاجماع، والعقل فقط، لاسائر الظنون.

( وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين) أي: من أن تعيّن في ضمن كل الأسباب، أو ان تعيّن في ضمن بعضها المعين (إلا بضميمة الاجماع) فان اللازم تدخل

فيرجع الأمر بالأخرة إلى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد. فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجة عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية و نتيجتها عقلية ، وهذا جاري في جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى.

### المقام الثاني

في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحکم بعمم الظن من حيث الأسباب والمرتبة، أم لا؟

فنقول: أما على تقدیر کون العقل کاشفاً عن حکم الشارع بحجیة الظن في

الاجماع في تحصیل النتیجة (فيرجع الأمر بالأخرة إلى دعوى الاجماع على حجیة مطلق الظن بعد الانسداد) لأنما إحتاجنا في المعین إلى الاجماع.

إذن: (فتسميته دليلاً عقلياً، لا يظهر له وجه) تام (عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية و نتيجتها عقلية) بمعنى : إن تلك المقدمات الشرعية تعطی نتیجة عقلية (وهذا جاري في جميع الأدلة السمعية كما لا يخفى) فان نتائج الأدلة السمعية تكون عقلية، لأن إنتاج الكبرى والصغرى للنتیجة عقلي قطعاً.

لكنه كما ترى فان لازمه ان نسمی الأدلة من أول الفقه إلى آخر الفقه بأنها عقلية، وذلك واضح البطلان، واتما يلزم ذلك لأن إنتاج الأشكال الأربعه لنتائجها عقلي وإن كانت المقدماتان: الصغرى والكبرى غير عقلية، ولا يخفى: أن هذا الاشكال أشبه بالاشكال اللغظی من الاشكال العمی.

ولما تم المقام الأول وهو: هل ان دليل الانسداد يعطی الكشف أوالحكمة؟ نقول: (المقام الثاني: في أنه على أحد التقريرين السابقين) وهما: الكشف والحكومة (هل يحکم بعمم الظن من حيث الأسباب والمرتبة، أم لا؟) بل تكون النتیجة مهملة من حيث الأسباب والمرتبة.

(فنقول: أما على تقدیر کون العقل کاشفاً عن حکم الشارع بحجیة الظن في

للسيرازي ..... الوجه الأول لتعيم الظن ..... ج ٤

الجملة، فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب وبحسب المرتبة، ويدرك للتعيم من جهتهما وجوه.

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعيم، بطلان الترجيح بلا مردح، والإجماع على بطلان التخيير.

والتعيم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله، وليعلم أنه لا بد أن يكون المعين والمرجح معيناً لبعض كافٍ بحيث لا يلزم

---

الجملة) أي: أن بعض الظنون حجة (فقد عرفت: أن الإهمال بحسب الأسباب، وبحسب المرتبة) كليهما (ويذكر للتعيم من جهتهما) أي: من جهة الأسباب والمرتبة (وجوه) على النحو التالي:

(الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعيم، بطلان الترجيح بلا مردح، والإجماع على بطلان التخيير) بين أفراد الظنون عند العمل.

قال في الأول في وجه التعيم: لأنّه مع إهمال النتيجة وعدم المرجح، وأمّا أن يبني على التخيير بين أفراد الظنون في مقام العمل، فهو خلاف الإجماع، وأمّا أن يبني على التعين، وحينئذ: أمّا أن يقال: أن الحجة منها ما هو معين عند الله مبهم عندنا، فهو مستلزم للتکليف بالمجھول، وهو قبيح من الشارع الحكيم، وإمّا أن يقال: أن الحجة منها ما نختاره للعمل، وهو مستلزم للترجح بلا مرجح، فلابد حينئذ من الحكم بحجية جميعها بفقد المرجح لبعضها.

ولا يخفى عليك ضعف هذا الدليل ممّا يسع المجال لذكره.

هذا (و) لكن (التعيم بهذا الوجه، يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله) أي: إبطال المرجح، لأنّه إذا كان هناك مرجح، لم تصل النوبة إلى التعيم. (وليعلم: أنه لا بد أن يكون المعين) - بالكسر - (والمرجح) والفرق بينهما: أن المعين معين، والمرجح يقول: هذا ارجح من غيره (معيناً لبعض كافٍ بحيث لا يلزم

من الرجوع بعد الالتزام به الى الاصول محدود، والآفوجوده لا يجدي.  
إذا تمهد هذا فنقول: ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة:  
الأول: من هذه الأمور كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقي، بمعنى كونه  
واجب العمل قطعاً على كل تقدير، فيؤخذ به ويطرح الباقي، للشك في حجيته.  
وبعبارة أخرى: يقتصر في القضية المهملة المخالفة للأصل

من الرجوع بعد الالتزام به) أي: بهذا البعض المعين (الى الأصول محدود) مثل  
الخروج عن الدين أو ما اشبه ذلك.  
(والآفوجوده) أي: هذا البعض المعين أو المرجح (لا يجدي) لأنّه بعد معرفة  
البعض المعين أو المرجح - بالفتح - يكون العلم الاجمالي باقياً مما نحتاج معه الى  
الانسداد، لأنّ العلم الاجمالي هو الذي سبب إحتياجنا الى الانسداد وهذا الاحتياج  
باق.

إذا تمهد هذا فنقول: ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً(لبعض الظنون مما  
يكفي بالنسبة الى علمنا الاجمالي، هو أحد أمور ثلاثة) كما يلي:  
(الأول: من هذه الأمور: كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقي، بمعنى: كونه  
واجب العمل قطعاً على كل تقدير) أي: تقدير وجوب العمل بجميع الظنون، وتقدير  
وجوب العمل ببعض الظنون.

مثالاً: اذا قال المولى: أكرم العلماء فإنه يتحمل إرادة كل عالم حتى عالم الهندسة،  
والطب، والفالك، وما اشبه، ويتحمل إرادة خصوص علماء الفقه، فعلماء الفقه  
متيقنون على كل تقدير، لأنّه سواء كان العالم عاماً او خاصاً، فالفقهاء مقصودون  
للمولى في وجوب الاحرام (فيؤخذ به) أي: بالمتيقن (ويطرح الباقي)، الذي ليس  
بمتيقن (للشك في حجيته) أي: في حجية الباقي ومشكوك الحجية يجري فيه أصلحة  
عدم الحجية .

(وبعبارة أخرى: يقتصر في القضية المهملة المخالفة للأصل) اي: حجية الظن في

للشیرازی ..... مرجحات بعض الظنون ..... ج٤

على المتيقن، وإهمال النتيجة حينئذ من حيث الكم فقط، لترددہ بين الأقل المعين والأكثر.

ولا يتوهّم: أنّ هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصة، للقطع التفصيلي بحجّيته»، لأنّ دفاعه: بأنّ المراد بالظنّ الخاصّ ما علِمَ حجيته بغير دليل الانسداد، فتأمل.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض

---

الجملة، فإنّ الحجّيّة مخالفة للأصل (على المتيقن) من أنه حجّة، حتى يخرج بسبب اليقين عن أصلّة عدم الحجّيّة.

(إهمال النتيجة حينئذ) أي: حين وجود القدر المتيقن، (من حيث الكم فقط) لوضوح: أنه مع وجود القدر المتيقن، يكون الإهمال بالنسبة إلى ذلك الزائد على المتيقن لا محالة، إذ القدر المتيقن متيقن، فلا إهمال بالنسبة إليه، وذلك (لترددہ) أي: تردد الظنّ الذي هو حجّة (بين الأقل المعين، والأكثر) المشكوك فيه.

(ولا يتوهّم: أنّ هذا المقدار المتيقن حينئذ) أي: بعد الانسداد، ودوران الأمر بين الأقل المتيقن، وبين الأكثـر غير المتيقن (من الظنون الخاصة، للقطع التفصيلي بحجّيته) على كلّ تقدير سواء تقدير كون جميع الظنون حجّة، أم تقدير كون هذا الظنّ الخاصّ الذي هو المتيقن حجّة.

وإنما لا يتوهّم. (لأنّ دفاعه: بأنّ المراد بالظنّ الخاصّ: ما علِمَ حجيته بغير دليل الانسداد) ومن المعلوم: أنّ القدر المتيقن في المقام إنما علم حجيته بسبب دليل الانسداد، فلا يكون المتيقن من باب الظنون الخاصة.

(فتأمل) ولعلّه اشاره إلى أنّ القدر المتيقن لم يثبت بدليل الانسداد، بل هو معلوم، سواء قلنا بالإنسداد أم لا.

(الثاني): من الوجوه الثلاثة مما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً: (كون بعض الظنون أقوى من بعض) وإنّ لم يكن متيقناً بالنسبة إلى الباقي، لأنّ القدر المتيقن غير القدر

فيتعين العمل عليه، للزوم الاقتصر في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعية من الواجبات والمحرّمات على القدر المتيقن، وهو ما كان الاحتمال الموافق للإحتياط فيه في غاية البعد، فأنه كلما ضعف الإحتمال الموافق للإحتياط كان إرتکابه أهون.

### الثالث: كون

المرجح (فيتعين العمل عليه) اي: على هذا الأقوى. وذلك (للزوم الاقتصر في مخالفة الإحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعية، من الواجبات والمحرّمات) لأنّ هناك علمًا إجماليًا كبيرًا من أول الفقه إلى آخره وهذا العلم الاجمالي يقتضي الاتيان بكل محتمل الوجوب وترك كل محتمل التحرير، فيلزم الاقتصر في مخالفته. (على القدر المتيقن) منه (وهو: ما كان الاحتمال الموافق للإحتياط فيه) ضمير «فيه» عائد إلى: «ما» في قوله: ما كان الاحتمال (في غاية البعد).

فأنه كلما كان الظن قويًا عمل على الظن، وكلما كان الظن ضعيفًا لا يعمل على ذلك الظن.

مثلاً: إذا كان ظنناً: ظن قوي بوجوب صلاة الجمعة، وظن ضعيف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكان الاحتياط بالجمع بينهما عُسرًا على المكلّف، فإذا دار الأمر بين العمل بأحد الظنيّن، عمل بظن وجوب الصلاة لا بظن وجوب الدعاء، لأنّ احتمال وجوب الدعاء الموافق للإحتياط في غاية البعد بينما إحتمال وجوب الصلاة في غاية القرب.

(فأنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للإحتياط كان إرتکابه أهون) ومعنى الارتكاب في مثالنا: أن يترك الدعاء فلا يوافق فيه الاحتياط، فإن الاحتياط يقول باتيان الدعاء.

(الثالث): مما يصح أن يكون معيناً أو مرجحاً لبعض الظنون على بعض: (كون

بعض الظنون مظنون الحجّية، فأنه في مقام دوران الأمر بيته وبين غيره يكون أولى من غيره، أما لكونه أقرب إلى الحجّية، من غيره، ومعلوم أنّ القضية المهمّلة المجملة تُحمل، بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل، على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع، وأما لاته أقرب إلى احراز مصلحة الواقع، لأنّ المفروض رجحان مطابقته للواقع، لأنّ المفروض كونه من الأمارات المفيدة للظن بالواقع

---

بعض الظنون مظنون الحجّية) بينما بعض الظنون الآخر ليس كذلك (فأنه في مقام دوران الأمر بيته وبين غيره) مما لا يكون مظنون الحجّية (يكون أولى من غيره).  
مثلاً: هناك ظنان: ظن بوجوب صلاة الجمعة، وهذا الظن يظن المكلف بأنه حجّة، لأنّه مستند إلى خير العادل، وخبر العادل يظنّ بأنّ الشارع قرره في حال الإسداد، وظن آخر بوجوب الدّعاء عند رؤية الهلال، وهذا الظن لا يظن المكلف انه حجّة، لأنّه مستند إلى الشهرة، والشهرة لا يظن المكلف بأنّ الشارع جعلها طريقاً، فأنه عند تعسر الاحتياط باتيان الصلاة والدعاء معاً، يقدّم الصلاة للظن بالصلاحة، ولكن هذا الظن مظنون الحجّية، فقد اجتمع في الصلاة ظنان بالنتيجة، بينما الدّعاء ليس فيه إلاّ ظن واحد.

وإنّما يقدم مظنون الحجّية على غيره (اما لكونه) أي: كون مظنون الحجّية (أقرب إلى الحجّية من غيره) ولم يقل أقرب إلى الواقع لعدم لزوم أن يكون أقرب لاحتمال كون الظن الذي لم يظن حجّية أقوى، فيكون ذلك الظن الأقوى أقرب إلى الواقع.  
(ومعلوم: أنّ القضية المهمّلة المجملة) أي: حجّية الظن (تحمل بعد صرفها) أي:  
صرف تلك القضية المهمّلة (إلى البعض) صرفاً (بحكم العقل، على ما هو أقرب محتملات إلى الواقع) فإنّ البعض الذي هو أقرب إلى الحجّية، هو أقرب محتملات القضية إلى الواقع.

(واما لاته أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأنّ المفروض رجحان مطابقته للواقع)  
لكونه مظنون الحجّية (لأنّ المفروض: كونه من الأمارات المفيدة للظن بالواقع) فإنّ

ورجحان كونه بدلاً عن الواقع، لأنَّ المفروض الظنُّ يكونه طرِيقاً قائماً مقام الواقع، بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له، فاحتمال مخالفة هذه الأمارات للواقع ولبدله موهم في موهم، بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع، لأنها على تقدير مخالفتها للواقع، لا يظنَّ كونها بدلاً عن الواقع.

**الخبر الذي دل على وجوب صلاة الجمعة امارة تفيد الظن بالواقع.**  
 (ورجحان كونه بدلاً عن الواقع) لا يخفى: أنَّ هذه جملة مستأنفة وليس عطفاً على سابقاتها، ومعناها: أنَّ الخبر الواحد يرجح أن يكون بدلاً عن الواقع لو لم يصادف الواقع، لأنَّ الشارع جعل الخبر واقعاً تنزيلياً.

وإنما يرجح كونه بدلاً عن الواقع (لأنَّ المفروض: الظنُّ يكونه طرِيقاً قائماً مقام الواقع، بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له) أي للواقع، وذلك على ما سبق في أول الكتاب من المصلحة السلوكية.

(فاحتمال مخالفة هذه الأمارات للواقع ولبدله، موهم في موهم) بينما الظنُّ الذي لا يظن بحجيتها يكون في إحتمال مخالفته موهم واحد.

والى هذا أشار بقوله: (بخلاف إحتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع) أي: الأمارات التي لا يظن بحجيتها (لأنها) أي: تلك الأمارات (على تقدير مخالفتها للواقع، لا يظنَّ كونها بدلاً عن الواقع) فإذا كان في الظنُّ بصلاة الجمعة ظنان: ظنَّ بأنه واقع وظنَّ بأنه على تقدير أنه لم يكن واقعاً كان واقعاً تنزيلياً، وكان في الظنُّ بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ظنَّ واحده فقط، وهو: الظنُّ بأنه واقع، لكن إذا لم يكن واقعاً لم يكن ظنَّ بأنه بدل من الواقع، فقدم العقل الظنين على الظنَّ الواحد.

وعليه: فيقدم صلاة الجمعة على الدعاء عند رؤية الهلال كلما دار الأمر بينهما ولم يتمكن من الجمع بينهما لتعسر أو تعذر.  
 هذا ولا يخفى: أنَّ المصنف قد كرر جملة: «لأنَّ المفروض» ثلاث مرات:  
**الأولى: علة لقرب.**

للشيرازي ..... مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ونظير ذلك: ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمي عليه، فدار الأمر بين دوائين: احدهما يظن أنه ذلك الدواء، وعلى تقدير كونه غيره يظن كونه بدلاً عنه في جميع الخواص.

والآخر يظن أنه ذلك الدواء، لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفة بدل عنه، ومعلوم بالضرورة أن العمل بالأول أولى.

ثم

---

الثانية: علة لرجحان المطابقة للواقع.

الثالثة: علة لرجحان كونه بدلاً.

ثم إن المصنف مثل للظنين والظن الواحد، وإن الظنين مقدم على الظن الواحد بقوله: (ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمي عليه، فدار الأمر بين دوائين احدهما يظن أنه ذلك الدواء) الذي هو شفاء لمرضه (وعلى تقدير كونه غيره، يظن كونه بدلاً عنه في جميع الخواص).

كما يقال: إن الترجيبين بدل عن الشيرخت، فأحد الدوائين يظن أنه الشيرخت، ويظن أنه على تقدير أنه لم يكن الشيرخت كان الترجيبين.

(والآخر يظن أنه ذلك الدواء لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفة بدل عنه) كما إذا كان الدواء الآخر يظن أنه الشيرخت، أما إذا لم يكن هو الشيرخت فإنه يكون شيئاً تافهاً لا يرتبط بمرضه.

(ومعلوم بالضرورة: أن العمل بالأول أولى) عند العقل والعقلاء، لأن الأول فيه ظنان، بينما في الثاني ظن واحد.

(ثم) إن ذا الظنين قد يكون معلوماً، كما إذا كان الخبر ذا ظنين، فهو أرجح من الشهرة ذات الظن الواحد، وقد يكون ذو الظنين دائراً بين أمور، فيأتي المكلف بأحد هذه الأمور، لا بالأمر الواحد ذي الظن الواحد، إذ لا تيان بأحد تلك الأمور أقرب إلى الواقع، لأنه إما ظن واحد، أو ظنان، أما الاتيان بذى الواحد لا يتحمل فيه أن يكون ذا ظنين.

ان البعض المظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل، كما اذا ظن حجية الخبر المزكى رواثة بعدل واحد او حجية الاجماع المنقول؛ وقد يعلم اجمالاً وجوده بين امارات، فالعمل بهذه الامارات ارجح من غيرها الخارج من محتملات ذلك المظنون الاعتبار. وهذا كما لو ظن عدم حجية بعض الامارات، اكالولية، والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظن، فإننا اذا فرضنا نتيجة دليل الإنسداد مجملة مرددة بين هذه الأمور وغيرها وفرضنا الظن بعدم حجية هذه، لزم من ذلك الظن بأن الحجة في غيرها وإن كان مردداً بين ابعاض ذلك الغير، فكان الاخذ بالغير

وذلك (ان البعض المظنون الحجية) وهو ذو الظنين - على ما ذكرناه - (قد يعلم بالتفصيل، كما اذا ظن حجية الخبر المزكى رواثة بعدل واحد، او حجية الاجماع المنقول) فاته مقدم على الظن بالواقع فيما اذا كان ذا ظن واحد، فلم يكن مظنون الحجية. (وقد يعلم اجمالاً) أي: المظنون الحجية يعلم اجمالاً (وجوده بين امارات) متعددة (فالعمل بهذه الامارات ارجح من غيرها) ذلك الغير (الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار) بأن يكون ذا ظن واحد.

(وهذا كما لو ظن عدم حجية بعض الامارات: كالاولوية والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظن) الواحد، بينما هناك الخبر، والاجماع المنقول، وأحدهما يحتمل أن يكون ذا ظنين، فاته يعمل بالخبر أو بالاجماع، ويترك الاولوية، والشهرة، والاستقراء، وفتوى الجماعة.

وإنما يقدم أحد الاثنين على أحد الأربعه لما ذكره المصنف بقوله: (فانا إذا فرضنا نتيجة دليل الإنسداد مجملة مرددة بين هذه الأمور) الأربعه (وغيرها) كالاثنين في مثالنا، أي: الخبر والاجماع المنقول: (وفرضنا الظن بعدم حجية هذه) الأربعه (لزم من ذلك، الظن بأن الحجة في غيرها) أي: في غير الأربعه.

هذا (وإن كان) ذلك الغير الذي قال المصنف: غيرها (مردداً بين أبعاض ذلك الغير) اي: بين الخبر والاجماع المنقول في مثالنا (فكان الأخذ بالغير) من الخبر

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

أولى من الأخذ بها، لغير ما تقدم وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح، فافهم.

هذه غاية ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض.  
لكن نقول: إن المسلم من هذه في الترجح لا ينفع، والذي ينفع غير مسلم كونه

---

والاجماع (أولى من الأخذ بها) أي: بهذه الأربعة: من الأولوية، والشهرة والاستقراء، وفتوى الجماعة.

وإنما كان أولى (لعين ما تقدم) من قولنا: إن بعض المظنون الحججية قد يعلم بالتفصيل، وقد يعلم اجمالاً، وإن الاجمال مقدم على ما لا يظن حجيته (وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح) بأن لم يكن ترجح للخبر على الاجماع، ولا للاجماع على الخبر.

لكن يلزم علينا أن نأخذ بما يسنه الخبر، أو يسنه الاجماع، لا ان نأخذ بما يسنه الاولوية، أو الشهرة أو الاستقراء، أو فتوى الجماعة.

(فافهم) ولعله إشارة إلى أنه لا إطلاق في تقديم أحد المحتملين من ذي الظنين على ذي الظن الواحد، فإنه ربما يقدم العقلاء ذا الظن الواحد، كما إذا كان له رجحان لا يوجد لأحد محتملي ذي الظنين، فإنه إذا عمل بذى الظن الواحد، أحرز المكلف ذلك الرجحان، بينما إذا عمل بأحد محتملي ذي الظنين فإنه ذلك الرجحان.

مثلاً: الدعاء عند رؤية الهلال ذو ظن واحد، لكنه أرجح بسبب السيرة أما الظهر والجمعة فإنه وإن كان أحدهما ذا ظنين، لكنه إذا أتي بأحدهما إحتمل أنه حصل على ظن واحد، بدون الرجحان الذي كان في الدعاء.

(هذه غاية ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض) فيما كانت النتيجة مهملة.

(لكن نقول: إن المسلم من هذه) الترجيحات الثلاثة (في الترجح، لا ينفع) أي: لا ينفع في ترجيح بعض الظنون على بعض (والذي ينفع) في الترجح (غير مسلم كونه

مرجحاً.

توضيح ذلك: هو أن «المرجح الأول» - وهو تيقن البعض بالنسبة إلى الباقي - وإن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجية تفصيلاً وغيره مشكوك الحجية فيبقى تحت الأصل؛ لكنه لا ينفع، لقلته وعدم كفايته، لأن القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي ذُكرَ جميع رواته بعديلين، ولم يُعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظنه أضعف نوعاً من سائر الأمارات الأخرى

مرجحاً حتى يمكن الاعتماد عليه.

(توضيح ذلك: هو أن المرجح الأول، وهو: تيقن البعض بالنسبة إلى الباقي) بان يكون ظن متيقناً وظن مشكوكاً وإن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجية تفصيلاً)، فان المتيقن معناه: إنه حجة قطعاً(وغيره) أي: غير المتيقن (مشكوك الحجية فيبقى تحت الأصل) لأن الأصل في مشكوك الحجية عدم الحجية.

(لكنه لا ينفع) هذا المتيقن وذلك (لقلته وعدم كفايته) بمعظم الأحكام التي هي محل إبتلاء المكلّف (لأن القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي) جمع خمسة شرائط:

**الأول:** (ذُكرَ جميع رواته بعديلين) من باب الشهادة، لأنه يعتبر في الشهادة على الموضوعات نفران.

**الثاني:** (ولم يُعمل في تصحيح رجاله، ولا في تمييز مشتركاته) كأبى بصير - مثلاً - فإنه مشترك بين القوي والضعيف، أو الصحيح وال fasid المذهب. فيجب أن لا يُعمل في التصحيح والتمييز (بظنه أضعف نوعاً) أي: ضعفاً نوعياً (من سائر الأمارات الأخرى) المعارضة لهذا الحكم الذي قام عليه هذا الخبر المزكى المصحح، لأنه اذا صحيحت رجاله وميزت مشتركاته بظنه أضعف، صار هذا الخبر أضعف من تلك الأمارات الأخرى، فإن النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين.

للشیرازی ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ولم يوهن لمعارضة شيء منها، وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاماً أو جلأاً، ومفيداً للظن الاطمئناني بالصدور، إذ لا ريب أنه كلما إنتفى أحد هذه الأمور الخمسة في خبر، إحتمل كون غيره حجّة دونه، فلا يكون متيقن الحجّية على كل تقدير. وأمّا عدم كفايته لندرته فهو واضح، مع أنه لو كان بنفسه كثيراً كافياً،

---

مثلاً : هنا خبر يدل على وجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة وزكيت رجاله بعدلين، لكن في رجاله رجل إسمه سالم وسالم مشترك بين القوي والضعيف، وهناك إنسان ضعيف يقول : أن سالم هذا هو القوي لا الضعيف.

وفي قبال هذا الخبر امارة أخرى تدل على وجوب الظاهر يوم الجمعة، لكن في طريق تلك الامارة ليس مثل هذا الإنسان الضعيف، فان تلك الامارة تكون أقوى من هذا الخبر بالنتيجة.

الثالث : (ولم يوهن) هذا الخبر القوي (المعارضة شيء منها) أي من الامارات فائنة مما يوهن الخبر بالمعارضة كمعارضة الشهرة مثلاً.

الرابع : (وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاماً أو جلأاً) لأن الخبر المعرض عنه غير حجّة على ما قرره جماعة من الفقهاء والأصوليين - .

الخامس : (ومفيداً للظن الاطمئناني بالصدور) اذ بعض العلماء إشترطوا وجود الظن في حجّية الظواهر.

(إذ لا ريب أنه كلما إنتفى أحد هذه الأمور الخمسة في خبر، إحتمل كون غيره حجّة دونه) أي دون هذا الخبر الذي إنتفى أحد هذه الأمور الخمسة فيه (فلا يكون) هذا الخبر المنتفي فيه بعض هذه الأمور الخمسة (متيقن الحجّية على كل تقدير) أي : على تقدير حجّية الكل وحجّية البعض، لأن البعض إذا كان حجّة دون البعض الآخر، إحتمل أن يكون الحجّة غيره.

(أمّا عدم كفايته) أي : عدم كفاية المتيقن الحجّية (لندرته، فهو واضح) لأن مثل هذا الخبر الجامع لهذه الشروط الخمسة قليل جداً (مع أنه لو كان بنفسه كثيراً كافياً)

لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات له في الإمارات الآخر، فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها، إلا أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متيقن بالإضافة إلى ما بقي، فتأمل.

واما «المرجح الثاني»، وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي، ففيه: أن ضبط مرتبة خاصة له متعسر أو متذر، لأن القوة والضعف

باعتبار عموماتها وإطلاقاتها (لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات له) أي: لمثل هذا الخبر (في الإمارات الآخر).

وعليه (فيكون) هذا الخبر الكافي بنفسه والكثير (نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها) أي عن غير تلك الظواهر، إذ ظواهر الكتاب إنما تكون حجة إذا لم تكن مخصصة أو مقيدة أو ما أشبه ذلك.

(إلا أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متيقن بالإضافة إلى ما بقي) فإذا كنّا نحتاج - مثلاً - إلى ألف حكم وتيقّنا بسبعمائة منها فالثلثمائة الباقي قد نتيقن بمائتين منها، لكن لا يقيناً مطلقاً بل بالنسبة إلى المائة الباقي! وهكذا، فيكون المتيقن المطلق هو الأول، والمتيقن بالنسبة هو الثاني، وهكذا.

(فتأمل) لعل وجهه: أن المتيقن الإضافي لا ينفع فيما نحن فيه، إذ غاية الأمر أنه أرجح من غيره بمعنى أن الجامع لكل القيود متيقن مطلق! أما الجامع لبعض القيود فهو أرجح من فاقد هذه القيود.

مثلاً: ذو القيود الأربع أرجح من ذي القيود الثلاثة، وذو القيود الثلاثة أرجح من ذي القيود الأقل لكنه في حد ذاته مشكوك الاعتبار نظراً إلى فقدانه لبعض القيود، فالمفيد إنما هو المتيقن المطلق، لا المتيقن النسبي المسمى بالمتيقن الإضافي.

(واما المرجح الثاني : وهو كون بعضها) أي: بعض الظنون (أقوى ظناً من الباقي، فيه) أولاً:

(ان ضبط مرتبة خاصة له) أي : للأقوى (متعرّض أو متذر، لأن القوة والضعف

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج٤

اضافيّان، وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمارة الأخرى. نعم يوجد مرتبة خاصة، وهو الظن الاطمئناني الملحق بالعلم حكماً، بل موضوعاً، لكنه نادر التحقق.  
مع أنَّ كون القوة معينة للقضية المجملة

إضافيّان) ولا ميزان لضبطهما.

مثلاً : من يمكن من حمل مائة من قوي بالنسبة إلى من يمكن من حمل خمسين! بينما نفس من يمكن من حمل المائة ضعيف بالنسبة إلى من يمكن من حمل مائة وخمسين وهكذا من يمكن من حمل خمسين قوي بالنسبة إلى من يمكن من حمل عشرة.

وفيه ثانياً : ما أشار إليه بقوله : (وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد ! حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمارة الأخرى) القوية، فأنه لا يمكن حصول الظنين في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأقوى.  
مثلاً: إذا كان ظن قوي بوجوب صلاة الجمعة وعلم ضعيف بوجوب صلاة الظهر، فالقوى يجعل الظن الضعيف وهما، لعدم إمكان إجتماع ظن وشك، فكيف بظن وظن؟  
أما في المقام فليس ظنان في مورد واحد، حتى يجعل القوي منهما الضعيف وهما، بل ظن بوجوب صلاة الجمعة، وظن آخر بحرمة شرب التبغ - مثلاً ، ونحن حيث لا نتمكن من الاحتياط - فرضاً - يلزم علينا أن نأخذ بأحد الظنين.

(نعم) إستثناء من قوله : إن ضبط مرتبة خاصة له متعرّض أو متعدّر (يوجد مرتبة خاصة) من الظنون ليس فيها تعذر أو تعسر (وهو: الظن الاطمئناني الملحق بالعلم حكماً) فأنه كما يجب على الإنسان إتباع العلم، كذلك يجب عليه إتباع الظن الاطمئناني.  
(بل) هو ملحق بالعلم - (موضوعاً) لأنَّ الظن الاطمئناني يطلق عليه العلم، فان العلم في لسان العرف أعم من القاطع للنقض والاطمئناني (لكنه نادر التتحقق).  
وفيه ثالثاً : ما أشار إليه بقوله: (مع أنَّ كون القوة معينة للقضية المجملة) حيث أنَّ

محلَّ منع، إذ لا يستحيلُ أن يعتبر الشارعُ في حال الإنسداد ظنًا يكون أضعفَ من غيره، كما هو المشاهد في الظنون الخاصة، فإنَّها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهة.

وما تقدَّم في تقرير مرجحية القوة إنَّما هو مع كون إيجاب العمل بالظنَّ عند إنسداد باب العلم من منشآت العقل وأحكامه.

وأمَّا على تقدير كشف مقدمات الإنسداد - عن أنَّ الشارعَ جعل الظنَّ حجَّةً في الجملة وتردد أمره في أنظارنا بين الكلِّ والأبعاض -

نتيجة الإنسداد حجَّية الظنَّ في الجملة (محلَّ منع).

وأمَّا كان محلَّ منع (إذ لا يستحيلُ أن يعتبر الشارعُ في حال الإنسداد ظنًا) يكون أضعفَ من غيره) بأنَّ يترك الشارع الظنَّ الأقوى ويأخذ بالظنَّ الأضعف (كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فإنَّها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهة).

مثلاً: الظنَّ عن الخبر ليس أقوى من الظنَّ عن الشهادة، مع أنَّ الأول حجَّة دون الثاني، بل كثيراً ما يكون الظنَّ القياسي أقوى في نظر الإنسان من الظنَّ الخبري، كما في قصة أباهان بالنسبة إلى دية الأصابع في المرأة والرجل، وغير ذلك.

(و) ان قلت تقدَّم منكم عند نفي تعميم النتيجة - من جهة مرتبة الانكشاف قوة وضعفًا - على تقدير حكومة العقل: ان حكمتم بإمكان الفرق بين الظنَّ القوي والضعيف، فلماذا تركتم ذلك هنا؟

قلت: (ما تقدَّم في تقرير مرجحية القوة إنَّما هو مع كون إيجاب العمل بالظنَّ عند إنسداد باب العلم، من منشآت العقل وأحكامه) أي: كون دليل الإنسداد مفيداً للحكومة، فإنَّ العقل يقدَّم الظنَّ القوي على الظنَّ الضعيف مطلقاً.

(وأمَّا على تقدير كشف مقدمات الإنسداد عن أنَّ الشارعَ جعل الظنَّ حجَّةً في الجملة) أي: لم يجعله حجَّةً مطلقاً (وتردد أمره في أنظارنا بين الكلِّ والأبعاض) بأنَّ يكون كلَّ الظنون حجَّةً أو بعض الظنون حجَّةً بفرض النتيجة على الإهمال والإجمال

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج٤

فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجعل حجّة، لأنّا قد وجدنا تعبد الشارع بالظنّ الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة.

وأمّا «المرجح الثالث» - وهو الظنّ باعتبار بعض فیؤخذ به لأحد الوجهين المتقدّمين - ففيه، مع أنَّ الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقدّيم، بل أولويته :

---

(فلا يلزم من كون بعضها أقوى، كونه هو المجعل حجّة) فقياس الكشف على الحكومة قياس مع الفارق.

(لأنّا قد وجدنا تعبد الشارع بالظنّ الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة).  
مثلاً: قال الشارع: «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ»<sup>١</sup> وقال: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ»<sup>٢</sup> وقال: «البَيْنَةُ عَلَى الْمَدْعِيِّ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»<sup>٣</sup> وقال: «كَذَّبْ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخْبَكَ»<sup>٤</sup> وقال: «إِقْرَأْ الْعَقْلَاءِ عَلَى أَنفُسِهِمْ جَائِزٌ»<sup>٥</sup> وهكذا، مع أنه كثيراً ما نظرنا بخلاف هذه الأمور ظنناً قوياً، فإنه قد نظرنا بحرمة الشيء ونجاسته، وأنَّ البينة مشتبهة في الشهادة، وأنَّ الحال يكذب أو يشتبه، وإنَّ مارأه بصرنا وسمِعَة سمعنا أقوى مما يدعى له الأخ، وأنَّ المقر كاذب لجهة من الجهات والى غير ذلك.

(وأمّا المرجح الثالث : وهو الظنّ باعتبار بعض) دون بعض فإذا كان هناك ظنٌ واحد، وهناك ظنّان فذو الظنّين مقدم على ذي الظنّ الواحد (فيؤخذ به) أي: بمظنون الإعتبار (لأحد الوجهين المتقدّمين) مما ذكرناه في أول الثالث بقولنا: إنما لكونه أقرب إلى الحجّية من غيره، وإنما لأنّه أقرب لمصلحة الواقع.

(ففيه مع أنَّ الوجه الثاني) وهو : كونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع (- لا يفيد لزوم التقدّيم، بل أولويته -) وفرق بين اللزوم والأولوية، فإن اللزوم لازم بينما الأولوية راجحة، فإن العقل لا يحكم بأزيد من أنَّ الذي له أولوية أرجح، لا أنه لازم إلا إذا كانت

---

٢- مستدرك الوسائل : ج ١ ص ١٦٤ .

١- فروع الكافي : ج ٥ ص ٣١٣ .

٤- بحار الانوار : ج ٧٥ ص ٢٥٥ .

٣- وسائل الشيعة : ج ١٨ ص ٢١٥ .

٥- وسائل الشيعة : ج ١٦ ص ١٣٣ .

أن الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف، في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، وحيثئذ إذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته أقوى ظنًا بمراتب من الظن الذي ظن حجيته، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني ، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الإعتبار.

نعم لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائمًا من حيث القوة والضعف،

أولوية واصلة إلى حد المنع من النقيض، والمفروض أنه لا تصل إلى ذلك. ففيه : (ان الترجيح على هذا الوجه) أي : الوجه الثاني وهو: كونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع (يشبه الترجيح بالقوة والضعف، في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، وحيثئذ) إذا صار المنطاط هو الأقرب إلى الواقع فإنه (إذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته) أي : ذو الظن الواحد (أقوى ظنًا بمراتب، من الظن الذي ظن حجيته) أي: من ذي الظنين (فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني) وإنما بنائهم على ترجيح الأقوى منها إذا كان هناك أقوى، وإن فالتساوي والتخيير بينهما. مثلاً: صلاة الجمعة ذات الظن الواحد ! لكن في الدرجة التسعين من الظن، ودعاء رؤية الهلال ذو الظنين، لكن كل ظن منهم في الدرجة الأربعين، فيكون الأول أقوى، لأنها بتسعين في مقابل ما بثمانين.

وعليه : (فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها) أي: بتلك الضابطة (في ترجيح الظن المظنون الإعتبار) على الظن الذي لم يظن باعتباره.

(نعم، لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائمًا من حيث القوة والضعف) بأن كان ظن صلاة الجمعة وظن الدعاء متساوين وفي رتبة واحدة قوة وضعفاً، لكن أضيف على ظن صلاة الجمعة: كونه مظنون الحجية، دون الدعاء فليس الظن به مظنون

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً، ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل، مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّية، بل بما ظنّ حجيته بظنّ قد ظنّ حجيته، لأنّه أبعد من مخالفة الواقع وبدلّه بناءً على التقرير المتقدّم.  
واما الوجه الأوّل المذكور في تقرّيب ترجيح مظنون الإعتبار على غيره.

ففيه:

---

الحجّية (كان ذلك المرجح) وهو الظنّ المظنون الاعتبار (بنفسه منضبطاً).  
هذا (ولكن) فيه أولاً: ان (الفرض مستبعد) لأنّه يستبعد التساوي من حيث القوة والضعف في كل الظنون المتعارضة (بل مستحيل) عادة.  
وفيه ثانياً: (مع أنّ اللازم على هذا) أي: على ترجيح الظنّ المظنون الإعتبار على الظنّ الذي ليس بمظنون الإعتبار (أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّية، بل بما ظنّ حجيته بظنّ قد ظنّ حجيته).

مثلاً: ظنّ بصلاة الجمعة، عن الخبر المظنون حجّية ذلك الخبر، وإنما ظنّ حجّية الخبر لأنّ الأجماع - مثلاً - قام على حجّية الخبر، فهناك ثلاثة ظنون، فيكون ماله ثلاثة ظنون أقوى ماله ظنّان، كما إنّ ماله ظنّان أقوى ماله ظنّ واحد.  
وإنما يقدّم ذو الثلاثة ظنون (لأنّه أبعد من مخالفة الواقع، وبدلّه) أي: من مخالفة بدل الواقع، على ما تقدّم: من أنّ ما يحتمل أن يكون واقعاً، وإذا لم يكن واقع كان بدل الواقع، أقرب مما يكون واقعاً، وإذا لم يكن واقع كان مخالفاً للواقع، وذلك (بناءً على التقرير المتقدّم) من ان مظنون الحجّية أولى من غيره.

والحاصل: انه أولاً: قد يكون ذو الظنّ الواحد أقوى، فليس الإعتبار بذى الظنين مطلقاً.

وثانياً: انّ اللازم من المرجح الثالث أن يؤخذ بذى الثلاثة ظنون في قبال ذي الظنين، لأنّ يؤخذ بذى الظنين إطلاقاً حتى يتساوى ذى الظنين وذو الثلاثة ظنون.  
واما الوجه الأوّل المذكور في تقرّيب ترجيح مظنون الإعتبار على غيره، ففيه:

أولاً، أنه لا إمارة تفيد الظن بحجية إمارة على الإطلاق، فإن أكثر ما أقيم على حججته الأدلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم عند المنصف أن شيئاً مما ذكره لحججته لا يوجب الظن بها على الإطلاق.

وثانياً، إنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعين هذا الظن المجمل.

---

إنه مركب من صغرى هي: «وجود إمارة توجب الظن بإمارة أخرى» وكبيره هي: «إنه كلما ظن بإمارة أخرى كانت تلك الإمارة حجة».

ولكن يرد على الصغرى: أنه لا إمارة تفيد الظن بإمارة أخرى، وعلى الكبير: أنه على فرض إفاده إمارة الظن بإمارة أخرى لا دليل على حجية مثل هذا الظن، وقد أشار المصنف إلى منع الصغرى بقوله.

(أولاً: أنه لا إمارة تفيد الظن بحجية إمارة على الإطلاق) أي: أنه مطلقاً ليس لنا هكذا إمارة تفيد الظن بحجية إمارة أخرى، (فإن أكثر ما أقيم على حججته) الضمير في حججته راجع إلى «ما» (الأدلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح) أي: أن الخبر الصحيح هو أكثر ما أقيم على حججته الأدلة.

(ومعلوم عند المنصف: أن شيئاً مما ذكره لحججته) أي: الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر الصحيح (لا يوجب الظن بها على الإطلاق) أي: لا توجب تلك الامارات الظن بالأخبار الصحيحة مطلقاً، بل الامارات القائمة على حجية الخبر الصحيح، توجب الظن بحجية قسم خاص من الخبر، وهو: الخبر الجامع للقيود الخمسة المذكورة قبل صفحة تقريباً.

(وثانياً: ) نمنع الكبير، وذلك (إنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعين هذا الظن) أي: أي دليل على اعتبار مطلق الظن في ترجيح ظن إنسدادي على ظن آخر، فإن الظن (المجمل) الذي هو نتيجة الإنسداد أفراده متساوية من حيث أنه لا دليل على تقديم ظن على ظن ، فيبقى على إجمالي .

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج٤

وقد توهّم غير واحد أنه ليس المراد إعتبار مطلق الظن وحجّيته في مسألة تعين القضية المهمّلة، وإنما المقصود ترجيحة بعضها على بعض.

فقال بعضهم في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الإعتبار، بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجّية الظنون المظنونة الإعتبار بالأمارات الظننية القائمة عليها، ليكون الإتكال في حجّيتها على مجرد الظن :

ثم إن الدليل العقلي المثبت لحجّيتها هو الدليل العقلي المذكور.  
والحاصل من تلك الامارات الظننية هو

---

(وقد توهّم غير واحد : أنه ليس المراد إعتبار مطلق الظن) أي: لأنقول: إن الظن بالظنّ معتبر، بل نقول: أنه مرجح على الظن الذي لا يظنّ باعتباره، فليس المراد إعتبار مطلق الظن (وحجّيته في مسألة تعين القضية المهمّلة) حتى يلزم إثبات حجّية الظن المطلق به.

( وإنما المقصود ترجيحة بعضها) أي : بعض الظنون (على بعض) وهو ترجيح الظنون المرجحة، على الظنون التي ليست مرجحة، ويكون الترجيح أي: بالظنّ بأنّ هذا الظن حجة.

(فقال بعضهم) وهو الشيخ محمد تقى صاحب الحاشية رحمه الله (في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الإعتبار بعد الاعتراف: بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجّية الظنون المظنونة الإعتبار بالأمارات الظننية) «بالamarat» متعلق بقوله: «إثبات» (القائمة عليها) أي: على الظنون المظنونة الإعتبار (ليكون الإتكال في حجّيتها على مجرد الظن) حتى يشكل بأنه لا دليل على حجّية المظنون الإعتبار، دون الظنون التي لا يظنّ بحجّيتها.

فأنّه قال مالفظه : (ثم إن الدليل العقلي المثبت لحجّيتها) أي: لحجّية الظنون المظنونة الإعتبار (هو الدليل العقلي المذكور) أي: دليل الانسداد.

(والحاصل : من تلك الامارات الظننية) الدالة على حجّية بعض الظنون (هو :

ترجح بعض الظنون على البعض ، فيمنع ذلك من إرجاع القضية المهملة إلى الكلية ، بل يقتصر في مفاد القضية المهملة على تلك الجملة .

فالظن المفروض إنما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون نظراً إلى حصول القوّة بالنسبة إليها ، لأنّ انتظام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع .  
فإذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ،

ترجح بعض الظنون على البعض) وذلك بترجح الظنون المظنونة الاعتبار، على الظنون التي ليست بمظنونة الاعتبار (فيمنع ذلك) أي: ترجح بعض الظنون على بعض (من إرجاع القضية المهملة) التي أنتجتها مقدّمات دليل الإنسداد (إلى الكلية). والحاصل: إنَّ الظنَّ المظنون الإعتبار مقدم على غيره، لأنَّ ذلك يوجب حجية كل الظنون، فالنتيجة المهملة تعين في بعض الظنون، لأنَّ المهملة تعمم إلى كل الظنون (بل يقتصر في مفاد القضية المهملة) التي هي نتيجة الإنسداد (على تلك الجملة) من الظنون التي ظنَّ باعتبارها.

(فالظن المفروض) وهو الظن بحجية بعض الظنون (إنما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور) وهو دليل الإنسداد (إلى ذلك) البعض الذي ظنَّ باعتباره (وعدم صرفه) أي: الدليل المذكور (إلى سائر الظنون) فلا يجعل الدليل المذكور كل الظنون حجّة (نظراً إلى حصول القوّة بالنسبة إليها) فإنَّ الظنون المظنونة الاعتبار، أقوى من الظنون التي ليس على إعتبارها ظنَّ.

وإنما تحصل القوّة بالنسبة إلى هكذا ظنَّ (لانتظام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع) فيجتمع هناك ظنان: ظنَّ بوجوب صلاة الجمعة، وظنَّ بأنَّ هذا الظنَّ معتبر لاستفادته من الخبر - مثلاً - .

وعليه: (فإذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة) أي: بنحو القضية

ثم وجد الحججية متساوية بالنظر إلى الجميع حكم بحججية الكل.  
وأما إذا وجدتها مختلفةً وكان جملة منها أقرب إلى الحججية من الباقى نظراً إلى  
الظن بحجيتها دون الباقى، فلا محالة تقدم المظنون على المشكوك والمشكوك  
على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة، فليس الظن مثبتاً لحججية ذلك الظن، وإنما  
هو قاض بتقديم جانب الحججية في تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضى به الدليل  
المذكور.

---

المهملة، لأن العقل قاطع في حال الإتسداد بان الظن حجة في الجملة (ثم وجد  
الحججية متساوية بالنظر إلى الجميع) أي: إلى جميع الظنون (حكم بحججية الكل)  
وتساوي كل الظنون في الحججية.

(واما إذا وجدتها مختلفة) أي : وجد العقل الظنون التي هي نتيجة الإتسداد  
مختلفة من حيث القوة والضعف (وكان جملة منها أقرب إلى الحججية من الباقى، نظراً  
إلى الظن بحجيتها دون الباقى) من الظنون لأن الباقى لا يظن بحجيتها (فلا محالة تقدم  
المظنون) إعتباره (على المشكوك) إعتباره (والمشكوك على الموهوم في مقام  
الحيرة والجهالة).

فإن الإنسان إذا كان حائراً في تكليفه وجاهلاً به، قدم الظنون المظنونة الإعتبار  
على الظنون المشكوكه الإعتبار، وقد المشكوكه الإعتبار على الظنون الموهومة  
الاعتبار.

(فليس الظن مثبتاً لحججية ذلك الظن) المظنون الإعتبار (واما هو) أي: الظن  
(قاض بتقديم جانب الحججية في تلك الظنون) أي الظنون المظنونة الإعتبار  
(فينصرف اليه) أي: إلى تلك الظنون (ما قضى به الدليل المذكور) أي: دليل الإتسداد.  
ثم لا يخفى: أن الضمائر في كلام المصطف والشيخ محمد تقى وغيرهما قد تطابق  
اللّفظ، وقد لاتتطابقه بل تطابق المعنى فقول صاحب الحاشية هنا: «إليه» راجع إلى  
«الظنون» باعتبار أنه يرجع إلى كل ظن كقوله سبحانه: «فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ

ثم يُعترض : على نفسه ، بأنَّ صرف الدليل إليها إنْ كان على وجه اليقين تم ماذكر ، وإنَّما كان إتكالاً على الظن .  
والحاصل أنه لاقطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون .  
ثم أجاب : بأنَّ الإتكال ليس على الظن بحجيتها ،

وَشَرِابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهُ !  
وقوله سبحانه : « وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ » .  
وقد قال بعضهم : الأمر في التذكير والتأنيث سهلة بتأنيث سهلة يريد بذلك : إنَّ القضية سهلة ، كما يقال : الرهن ويثقة ، لأنَّه مأول بعين ويثقة ، إلى غير ذلك مما هو معروف في الأدب .

فتتحقق : أنَّ كلام المصنف في قوله وثانياً : أنه لا دليل على أنه لو ظن باعتبار ظن كان ذلك الظن حجة دون سائر الظنون .

وجواب الشيخ محمد تقى : أنا لانقول بحجية الظن المظنون الإعتبار ، وإنما نقول : بأنَّه أرجح من غيره ، فإذا كانت نتيجة الإنسداد مهملة ، ورأينا أنَّ بعض الظنون يظن باعتباره دون بعض ، قدم الظن المظنون الإعتبار على الظن الذي ليس بمحظون الإعتبار .  
(ثم يُعترض) الشيخ محمد تقى (على نفسه : بأنَّ صرف الدليل إليها) أي إلى تلك الظنون المظنونة الإعتبار (إنْ كان) الصرف (على وجه اليقين ، ثم ماذكر) من ترجيح مظنون الإعتبار على غيره (وإلا) بأنَّ لم يوجب اليقين (كان إتكالاً على الظن) لأنَّ نتيجة دليل الإنسداد مهملة ، فالاتصال على إعتبار خصوص الظنون المظنونة الإعتبار إتكال على الظن ، ولم يثبت بعد إعتبار مطلق الظن .

(والحاصل : أنه لاقطع لصرف الدليل) أي : دليل الإنسداد (إلى تلك الظنون) أي : إلى الظنون التي ظن باعتبارها .  
(ثم أجاب : بأنَّ الإتكال ليس على الظن بحجيتها) أي : بحجية تلك الظنون

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ولا على الظن بترجح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجح.  
وتوضيحة : أن قضية دليل الإنسداد حجية الظن على سبيل الإهمال، فيدور  
الأمر بين القول بحجية الجميع أو البعض، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون  
وغيره، قضية العقل في الدوران بين الكل والبعض هو الإقصار على البعض أخذًا  
بالمتيقن.

ولذا

---

المظنونة الإعتبار (ولا على الظن بترجح تلك الظنون على غيرها) فأنه لقطع بحجية  
الظنون المظنونة الإعتبار، وكذلك لقطع بأن الظنون المظنونة الإعتبار أرجح من سائر  
الظنون (بل التعويل) والإعتماد في ترجح مظنون الإعتبار على سائر الظنون (على  
القطع بالترجح) فإن ظنية المرجح لا تنافي قطعية الترجح.  
مثلاً: الشهرة يظن بأنها مرّجح، فإذا قامت الشهادة على وجوب الدعاء عند رؤية  
الهلال، نقطع بأن الدعاء مرّجح بالفتح.

قال الشيخ محمد تقى : (وتوضيحة) أي : توضيح الجواب (إن قضية دليل  
الإنسداد حجية الظن على سبيل الإهمال) أي: إن الظن في الجملة حجة (فيدور  
الأمر بين القول بحجية الجميع أو البعض) لأنه يتحمل حجية جميع الظنون،  
ويتحمل حجية بعض الظنون.

(ثم الأمر في البعض) إذا قلنا بحجية البعض فقط (يدور بين المظنون) الإعتبار  
(وغيره) بأن نأخذ بمظنون الإعتبار، أو نأخذ بسائر الظنون التي ليست بمظنونة  
الإعتبار (قضية العقل) أي مقتضاه (في الدوران بين الكل والبعض هو: الإقصار  
على البعض).

وإنما كان قضية العقل الإقصار على البعض (أخذًا بالمتيقن) لأن البعض متيقن،  
أما الكل فليس بمتيقن، والأصل عدم حجية ماعدا المتيقن.

(ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه من أن في دوران الأمر بين الكل والبعض يقتصر على

قال علماء الميزان : المهملة في قوة الجزئية .

ولو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحججية بينه وبين سائر الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل ، لزم الحكم بحججية الكل ، ببطلان الترجيح من غير مرجع . وأما لو كانت حججية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي ، كان ذلك أقرب إلى الحججية من غيره مما لم يقم على حجيته دليلاً ، فيتعين عند العقل الأخذ به دون غيره ، فأن الرجحان حينئذ قطعي وجداً ، والترجح من جهته

البعض (قال علماء الميزان) والمنطق (: المهملة في قوة الجزئية) ولا يخفى: أن مرادهم في عالم الإثبات وإن كان في عالم الشبه لما كانت كلية .

مثلاً: لو قال تمرة خير من جرادة، كان معناه المقطوع به: أن بعض التمر خير من بعض العجرا، وإن أمكن أن يكون في الواقع كل تمرة خير من جرادة.

(ولو لم يتعين البعض) الذي هو حجة (في المقام) أي: في مقام الانسداد (ودارت الحججية بينه) أي: بين هذا البعض (وبين سائر الأبعاض ، من غير تفاوت في نظر العقل) بين هذا البعض وسائر الأبعاض (لزم الحكم بحججية الكل) .

إنما مايلزم القول بحججية الكل (ببطلان الترجح من غير مرجع) لفرض أنه لاترجح لبعض الظنون على البعض .

(واماً لو كانت حججية البعض مما فيه الكفاية) بمعظم الأحكام (مظنونة) خبر حججية البعض (بخصوصه، بخلاف الباقي) من الظنون (كان ذلك) المظنون الحججية (أقرب إلى الحججية من غيره) أي: الباقي (مما لم يقم على حجيته دليلاً) .

فأنه إذا كان هناك مظنون الحججية وغير مظنون الحججية (فيتعين عند العقل الأخذ به) أي بمحظون الحججية (دون غيره) أي: ماسوى مظنون الحججية، فإنه لا يؤخذ بما سواه .

(فأن الرجحان حينئذ قطعي وجداً ، والترجح من جهته) أي: من جهة

للشیرازی ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج٤

ليس ترجيحاً بمرجح ظني، وإن كان ظناً بحجية تلك الظنون، فإنَّ كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً، وهو ظاهر ، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول : قد عرفت سابقاً أنَّ مقدمات دليل الإتسداد، إما أنْ يجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: «كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي»، وأما أنْ يجعل منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعة الله سبحانه حين الإتسداد على وجه الظن، كما يشعر به قوله نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة، لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

---

الرجحان القطعي (ليس ترجيحاً بمرجح ظني وإن كان) أي: المرجح (ظناً بحجية تلك الظنون) المظنونة الإعتبر (فإنَّ كون المرجح ظناً، لا يقتضي كون الترجيح ظنياً، وهو ظاهر) <sup>١</sup> فإنَّ الترجيح مقطوع به، لكنَّ المرجح هو الظن (إنتهى كلامه رفع مقامه) وقدس سره.

(أقول): كلام المحقق صاحب الحاشية غير تمام، إذ (قد عرفت سابقاً: أنَّ مقدمات دليل الإتسداد، إما أنْ يجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع) فتكون النتيجة على الكشف (كما يشعر به قوله) أي: قول صاحب الحاشية في عبارته المتقدمة (كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي) فإنَّ القرب والبعد يكون عند الاستكشاف، والاستكشاف يكون لحكم الشرع، فإن العقل يحكم لا أنه يستكشف.

(وأما أنْ يجعل) تلك المقدمات (منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعة الله سبحانه حين الإتسداد على وجه الظن) وهذا ما يسمى بالحكومة (كما يشعر به قوله) أي: قول صاحب الحاشية (نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع) فإنَّ قوة الظن بالواقع، يشعر أنَّ الأقربية إلى الواقع، هي مناط حجية الظن حسب حكم العقل.

فعلى الأول، إذا كان الظن المذكور مردداً بين الكل والبعض إقتصر على البعض، كما ذكره، لأنَّه المتيقن.

وأما إذا تردد ذلك البعض بين الأبعاض، فالمعيَّن لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون إلا بما يقطع بحجيتها، كما أنه إذا احتمل في الواقعه الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيحاً أحدهما بمجرد الظن به، إلا بعد إثبات حجيَّة ذلك الظن

قال الأوَّل: الاشعار في المقام الأول: من جهة اعتبار الأقربية إلى الحجيَّة، لأنَّه يشعر بكون المستكشف عنه بدليل الإِسْتَدَاد هي الحجيَّة عند الشارع، وفي المقام الثاني: من جهة اعتبار قوة الظن بالواقع لأنَّه يشعر بكون المدار في العمل والترجيح هي الأقربية إلى الواقع التي هي مناط حكم العقل على القول بالحكومة.

(على الأول): الذي هو الكشف (إذا كان الظن المذكور) الذي هو حجَّة حسب مقدرات الإِسْتَدَاد (مردداً بين الكل والبعض) بأنَّ لم نعلم هل كلَّ الظنوَن حجَّة، أو بعض الظنوَن حجَّة؟ (إقتصر على البعض، كما ذكره) صاحب الحاشية (لأنَّه المتيقن) فإنَّ البعض داخل على كل حال، وأما الزائد على ذلك البعض فهو مشكوك، والأصل في المشكوك عدم الحجيَّة.

(وأما إذا تردد ذلك البعض بين الأبعاض) بأنَّ لم نعلم هل الظن الخبري حجَّة، أو الظن المستند إلى الشهادة، أو الظن المستند إلى الإجماع، أو غير ذلك؟ (فالمعين) بصيغة إِسْم الفاعل (لأحد المحتملين) إذا كان إحتمال الحجيَّة مردداً بين إثنين فقط (أو المحتملات) إذا كان إحتمال الحجيَّة مردداً بين أكثر من إحتمالين (لا يكون إلا بما يقطع بحجيتها) لأنَّ الأصل عدم الحجيَّة إلا بما علم حجيَّته.

(كما أنه إذا احتمل في الواقعه: الوجوب والحرمة) كصلة الجمعة حيث قال جماعة: بوجوبها تعيناً أو تحبيراً، وقال جماعة: بحرمتها، فإنه (لا يمكن ترجيحاً أحدهما بمجرد الظن به، إلا بعد إثبات حجيَّة ذلك الظن) وإذا كان حجَّة كان معنى ذلك: إنه مقطوع الحجيَّة.

بل التحقيق : ان المرجح لأحد الدليلين عند التعارض كالمعین لأحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقاً، والأ فأصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجريها بين جعله دليلاً وجعله مرجحاً، هذا مع أن الظن المفروض إنما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعين الثابت حجيته بدليل الإنسداد،

(بل التحقيق : ان المرجح لأحد الدليلين عند التعارض، كالمعین لأحد الاحتمالين) هنا على حد سواء، فان كل واحد منها (يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقاً). وإنما قال : بل التحقيق، لإفادته عموم الأمر لكل مرجح، لا خصوص المقام، فهو إضراب من الخاص إلى العام، وعلى أي حال: فاللازم القطع بالتعيم أو الترجيح.  
(وإلا) بأن لم يكن قطع (فاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجريها) أي: في مجرى هذه الأصالة (بين جعله) أي: الظن (دليل، وجعله مرجحاً، هذا) أولاً، حيث لا يمكن الترجح بالظن لأن الظن ليس بمقطوع المرجحية.

(مع أن) هنا إشكالاً ثانياً على الترجح بالظن وهو: أنه لو فرض الترجح بالظن لم يكن هذا الظن المرجح حجة من باب دليل الإنسداد، بل من باب آخر خارجي، فهو ظن خاص لا ظن عام بدليل الانسداد، فان (الظن المفروض إنما قام على حجية بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعين الثابت حجيته بدليل الإنسداد) حتى يصير الظن مرجحاً.

قال في الأول: توضيح قوله: «مع أن الظن المفروض» هو: أن الشارع قد يجعل الطريق مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم بالواقع، لأجل خصوصية لاحظها الشارع فيه، وقد يجعل الطريق لأجل إنسداد باب العلم بالواقع، بأن كان الإنسداد علة لجعله، وما تعلق الظن بحججته إنما هو من قبيل الأول، وما كشفت عنه مقدمات دليل الإنسداد إجمالاً من قبيل الثاني، فكيف يجعل الظن بالأول مرجحاً للثاني في مقام إجمال النتيجة وإهمالها؟

فتتأمل.

وأما على الثاني، فالعقل إنما يحكم بوجوب الإطاعة على الوجه الأقرب إلى الواقع فإذا فرضنا إن مشكوك الإعتبار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما يحصل من الظن المظنون الإعتبار كان الأول أولى بالحججية في نظر العقل.

ولذا قال صاحب المعالم : إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف، فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح ، انتهى.

(فتأمل) ولعله إشارة إلى أن الإنسداد ينتج : أن الظن حجة ولا يهمه بعد ذلك أن يكون هناك دليل خاص أيضاً بحججية هذا الظن الإنسدادي، كدلالة آية ورواية على حكم، مع عدم تنافي دلالة الآية لدلالة الرواية.

(وأما على الثاني : ) الحكومة (فالعقل إنما يحكم بوجوب الإطاعة على الوجه الأقرب إلى الواقع) لأن العقل يرى: إن الواقع هو المحور، فكلما كان الأمر أقرب إليه كان أوجب في الإطاعة.

(إذا فرضنا أن مشكوك الإعتبار) بأن لم يظن إعتبره (يحصل منه ظن بالواقع، أقوى مما يحصل من الظن المظنون الإعتبار، كان الأول) أي مشكوك الإعتبار (أولى بالحججية في نظر العقل) من الثاني الذي هو مظنون الإعتبار.

(ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه : من أن الإعتبار بالأقوى، لاكون الاعتبار بظن الإعتبار (قال صاحب المعالم: إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف) كما إذا كان خبر قوياً من حيث السند ضعيفاً من حيث الدلالة، وخبر آخر بالعكس، وخبر ثالث قوياً فيهما ضعيفاً في جهة الصدور أو كان خبر قوياً من جهة الشهرة ضعيفاً من جهة القواعد الأولية، وخبر آخر بالعكس وهكذا (فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح ، انتهى) كلام المعالم.

اللهم إلا إذا كانت جهات القوة والضعف متعارضة، ولم يكن بعض الظنون أقوى

للشيرازي ..... ج ٤ ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون

نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما يوجب قوتها في نظر العقل، لأنها جامعة لإدراك الواقع أو بدلها على سبيل الظن بخلافه، رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً وذكرنا ما فيه.

وحاصل الكلام يرجع إلى أن الظن بالإعتبار إنما يكون صارفاً للقضية إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجيتها في تعين الإحتمالات أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاهما أتماً، لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل.

---

من بعض فللمكمل الأخذ بأيهما شاء على التخيير إذا لم يكن هناك تعين.  
نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها، مما يوجب قوتها) أي: قوة ذلك البعض (في نظر العقل، لأنها) أي: ذلك البعض (جامعة لإدراك الواقع، أو بدلها) إدراكاً (على سبيل الظن) كان راجحاً على غيره.

(بخلافه) أي : بخلاف البعض الذي لم يظن حجيته فإنه ظن بادراك الواقع دون بدل الواقع على تقدير المخالفة للواقع فيكون مرجحاً.

لكن إذا قلنا بذلك (رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً، وذكرنا ما فيه) وقد مثلنا له بالشیر خیشت والتَّرنجَبین ودواء آخر، إذا لم يكن شیر خیشت فليكن ترنجَبین، وقد قلنا إنَّ التَّرنجَبین بدل عن الشیر خیشت.

(وحاصل الكلام) في الرد لصاحب الحاشية (يرجع إلى أنَّ الظن بالإعتبار، إنما يكون صارفاً للقضية) المهملة التي هي نتيجة دليل الإنسداد (إلى ما قام عليه من الظنون) الإنسدادية (إذا حصل القطع بحجيتها) أي: حجية ما قام عليه من الظنون (في تعين الإحتمالات) على تقدير الكشف.

(أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاهما) أي : بمقتضى تلك الظنون (أتم، لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل) على تقدير الحكومة.

وعليه : فالظن بالإعتبار - سواء على تقدير الكشف أو الحكومة يجعل مظنون الإعتبار حججاً دون سواه.

والاول موقوف على حجية مطلق الزن.

والثاني لا إطراد له، لأنّه قد يعارضها قوّة المشكوك الإعتبار.

وربما التزم بالأول بعض من أنكر حجية مطلق الزن، وأورد إزاماً على القائلين بمطلق الزن، فقال كما يقولون:

«يجب علينا في كلّ واقعة البناء على حكم، ولعدم كونه معلوماً لنا يجب في تعينه العمل بالزن،

(والاول): وهو ما إذا حصل القطع بحجّيته في تعين الاحتمالات (موقوف على حجية مطلق الزن) والحال أنّ الكلام الآن في أن مطلق الزن حجّة أم لا، فكيف يتمسّك بالزن على حجّية بعض الظنون؟

(والثاني): وهو ما أشار اليه المصنف بقوله: أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاه أتم، لجمعها بين الزن بالواقع والزن بالبدل (لا إطراد له) إذ ليس كل مظنون الإعتبار أقوى من غيره، (لأنّه قد يعارضها) أي يعارض هذه الظنون المظنونة الإعتبار، (قوّة) الزن (المشكوك الإعتبار) فيتساويان، أو يقدم مشكوك الإعتبار على مظنون الإعتبار، لما عرفت: من أنّ الملاك بالقوة لا بطن الإعتبار.

(وربما التزم بالأول): وهو: أنّ الزن بالإعتبار يكون صارفاً للقضية المهملة إلى مقام عليه من الظنون (بعض من أنكر حجية مطلق الزن) هو الفاضل النراقي (وأورد الزاماً على القائلين بمطلق الزن) في الفروع، بمعنى: أنه ليس مطلق الزن حجّة، لأنّ القضية المهملة في نتيجة الانسداد منصرفة إلى الظنون المظنونة الإعتبار لا مطلقاً.

(قال - كما يقولون -) أي: الفقهاء والمتكلمون: (يجب علينا في كلّ واقعة، البناء على حكم) لأنّ كلّ واقعة فيها حكم من الله سبحانه وتعالى (ولعدم كونه) أي: ذلك الحكم (معلوماً لنا) علمًا تفصيلياً (يجب في تعينه العمل بالزن) فكلّ ما ظننا أنه حكم الله عملنا به، وكلّما شكّينا أو وهمنا أنه حكم الله لم نعمل به.

للشیرازی ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج٤

فكذا نقول، بعدهما وجب علينا العمل بالظنّ ولم نعلم تعينه: يجب علينا في تعين هذا الظنّ العمل بالظنّ.

ثم إنّ اعتراض على نفسه، بما حاصله: «إنّ وجوب العمل بمظنون الحجّية لا ينفي غيره» - فقال: - قلنا: نعم، ولكن لا يكون حينئذ دليل على حجّية ظنّ آخر، إذ بعد ثبوت حجّية الظنّ المظنون الحجّية ينفتح باب الأحكام ولا يجري دليلك فيه ويقى تحت أصالة عدم الحجّية».

وفيه: أنه إذا التزم، باقتضاء مقدمات الإسداد مع فرض عدم المرجح، العمل بمطلق الظنّ في الفروع دخل الظنّ المشكوك الإعتبار وهو همه،

---

(فكذا نقول بعدهما وجب علينا العمل بالظنّ ولم نعلم تعينه - يجب علينا في تعين هذا الظنّ العمل بالظنّ) بأن تكون الظنون التي نريد العمل بها مظنونة الإعتبار فيكون قسم خاص من الظنّ حجّة، لا كل ظنّ حجّة.

(ثم إنّ اعتراض على نفسه بما حاصله: إنّ وجوب العمل بمظنون الحجّية لا ينفي غيره) من مشكوك الإعتبار وهو همه، فإنّا نعمل بالظنّ مطلقاً، سواء كان مظنون الإعتبار، أو مشكوك الإعتبار، أو وهو هم الإعتبار.

(فقال: قلنا) في جواب هذا الاعتراض (نعم، ولكن لا يكون حينئذ دليل على حجّية ظنّ آخر) غير مظنون الإعتبار (إذ بعد ثبوت حجّية الظنّ المظنون الحجّية، ينفتح باب الأحكام) علينا (ولا يجري دليلك فيه) أي: في الظنّ الآخر الذي ليس بمظنون الإعتبار (ويقى) ذلك الظنّ الآخر (تحت أصالة عدم الحجّية)!

هذا (وفيه): أي: في كلامه تدافع، إذ (أنه إذا التزم باقتضاء مقدمات الإسداد، مع فرض عدم المرجح) لبعض الظنون على بعض التزم على (العمل بمطلق الظنّ في الفروع) وأنه كلّما حصل ظنّ وجب العمل به، فيكون قد (دخل الظنّ المشكوك الإعتبار وهو همه) أي: وهو هم الإعتبار فيما يلزم العمل به من الظنون.

فلا مورد للترجح والتعيين حتى يعيّن بمطلق الظن، لأن الحاجة إلى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن.  
وبعبارة أخرى: إما أن يكون مطلق الظن حجةً وإنما لا.

فعلى الأول لا مورد للتعيين والترجح، وعلى الثاني لا يجوز الترجح بمطلق الظن، فالترجح بمطلق الظن ساقطٌ على كل تقدير.  
وليس للمعارض القلب باتهامه إن ثبتت حجية مطلق الظن تعين ترجح مظنون الإعتبار به، إذ على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن لا يتعقل ترجح

وعليه: (فلا مورد للترجح والتعيين) إطلاقاً (حتى يعيّن) بعض الظنون (بمطلق الظن) ويقال: بأن الظن المظنون الإعتبار حجة، دون سائر الظنون من مشكوك الإعتبار وهو هوم الإعتبار.

وذلك لأن الحاجة إلى التعيين بمطلق الظن، فرع عدم العمل بمطلق الظن، فإذا لم يجب العمل بمطلق الظن، لزم علينا التفكير والتفريق في الظنون، أمّا إذا وجب علينا العمل بمطلق الظن، فلا موضع للتفريق والتمييز ولا تعين بعض الظنون دون بعض.  
وبعبارة أخرى: إنما أن يكون مطلق الظن حجة، وإنما لا) يكون مطلق الظن حجة.  
(فعلى الأول: وهو أن يكون مطلق الظن حجة (لا مورد للتعيين والترجح)  
لبعض الظنون على بعض.

(وعلى الثاني) وهو أن لا يكون مطلق الظنون حجة (لا يجوز الترجح بمطلق الظن)، بأن يكون الظن بالاعتبار، موجباً للرجحان.

وعليه: (فالترجح بمطلق الظن ساقطٌ على كل تقدير) سواء على تقدير مطلق الظن، أو عدم مطلق الظن.

(وليس للمعارض) وهو النراقي رحمه الله (القلب) للاشكال علينا (: بأنه إن ثبت حجية مطلق الظن، تعين ترجح مظنون الإعتبار به) أي: بمطلق الظن.

(إذ) يرد عليه بأننا نقول: (على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن، لا يتعقل ترجح)

للسيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج٤

حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.

ثم إن لهذا المعارض كلاماً في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن - لا من حيث حجية مطلق الظن حتى يقال : أن بعد ثبوتها لا مورد للترجح - لا بأس بالإشارة إليه وإلى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجح هنا.

فقال، معتبراً على القائل بما قدمنا، من أن ترجيحاً أحد المحتملين عين

---

أصلاً، لأن الحاجة إلى الترجيح إنما يكون فيما إذا كان بعض الظنون حجة، أما إذا كان كل الظنون حجة فلا معنى للترجح (حتى يتعين الترجح بمطلق الظن) إنتهى.  
(ثم إن لهذا المعارض) وهو النراقي (كلاماً في ترجيح المظنون الاعتبار بمطلق الظن) أي: قال بترجح المظنون الاعتبار، وإن كان ذلك الاعتبار بسبب مطلق الظن، ولكن (لا من حيث حجية مطلق الظن، حتى يقال: إن بعد ثبوتها) أي ثبوت حجية مطلق الظن (لا مورد للترجح).

بل قال بترجح مظنون الاعتبار بسبب آخر، ف(لابأس بالإشارة إليه) أي: إلى كلام هذا المعارض (والى ما وقع فيه الخلط والغفلة منه في المراد بالترجح هنا) فإنه حمل الترجيح على سكون النفس إلى المظنون الحجية، بما لا يكُون مثل هذا السكون في مشكوك الحجية، أو موهم الحجية من دون أن يحكم بالتعيين.

وإنما قال بسكون النفس إلى ما كان مظنون الحجية، وعدم سكون النفس إلى ماليـس بمظنونـ الحـجـيـة ولـم يـقلـ بـأنـ مـظنـونـ الحـجـيـة مـرـجـحـ، لأنـ الـظـنـ بـالـحـجـيـة لـيـسـ مـرـجـحاـ منـ بـابـ الحـجـيـةـ الشـرـعـيـةـ، وـلـاـ مـنـ قـبـلـ الشـارـعـ، كـمـ إـنـ لـاـ يـثـبـتـ تعـيـنـ الـظـنـ بـالـظـنـ الـمـطـلـقـ قـبـلـ إـثـبـاتـ حـجـيـتـهـ.

لكن من الواضح : أن هذا خلط بين الترجح وبين سكون النفس، فإن سكون النفس في أي شيء حصل بسبب العلم العادي للإنسان والعلم حجة بنفسه.

(فقال معتبراً على القائل بما قدمنا) سابقاً (من أن ترجيحاً أحد المحتملين عين

تعيشه بالاستدلال، بقوله :

«إنَّ هذا القائل خَلَطَ بين ترجيح الشيءِ وتعيشه ولم يُعرف الفرقُ بينهما، ولبيان هذا المطلب نقدم مقدمةً، ثم نجيب عن كلامه، وهي أنه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجع، فإنه مما يحكم بقبحه العقلُ والعرفُ والعادة، بل يقولون بإمتلاعه الذاتي كالترجح بلا مرجع».

تعيشه) وذلك (بالاستدلال بقوله : إنَّ هذا القائل) الذي قال: بأنَّ ترجح أحد المحتملين عين تعيشه (خلط بين ترجح الشيءِ وتعيشه، ولم يُعرف الفرقُ بينهما أي: بين التعبيتين والترجح).

(ولبيان هذا المطلب) وهو الفارق بين التعبيتين والترجح (نقدم مقدمةً، ثم نجيب عن كلامه وهي) أي تلك المقدمة (أنَّه لا ريب في بطلان الترجح بلا مرجع، فإنه مما يحكم بقبحه العقلُ والعرفُ والعادة) والفرق بين العُرفِ والعادة: إنَّ العُرفَ ما يراه الناس وإن لم يكن له سابقة، بينما العادة ماله سابقة.

مثلاً: إذا اجتمع الناس على لزوم مرور السيارات من اليمين فوضع الناس للسيارات هذا القانون كان عرفاً، فإذا ساروا على ذلك مدة من الزمن صار عادة.

(بل يقولون بإمتلاعه الذاتي، كالترجح بلا مرجع) والفرق بين الترجح بلا مرجع، والترجح بلا مرجع، إن الترجح بلا مرجع هو إن العاقل يرجح أحد شيتين متساوين على الثاني، بينما الترجح بلا مرجع هو عبارة عن أن يترجح شيءٌ بنفسه على شيء آخر.

مثلاً: كفتا ميزان متساويتان ترجح إحداهما على الأخرى بلا هبوب ريح أو غيره فهذا يسمى ترجحاً بلا مرجع، بينما إذا الإنسان الجائع رجح أكل قرص على قرص والقرصان متساويان، كان ترجحياً بلا مرجع.

ومن المعلوم أن الترجح بلا مرجع محال، لأنَّه يساوق وجود المعلول بدون العلة بينما الترجح بلا مرجع يختلفوا في إمكانه أو إستحالته، كما يظهر ذلك لمن راجع

للشیرازی ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

والمراد بالترجح بلا مردج هو سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مردج وإن لم يحكم بتعيينه وجوياً.  
وأما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ثم أوضح ذلك بأمثلة: منها أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسلة إليه بين أمور وكان بعضها مظنوناً بظنه لم يعلم حجيته من طرف السلطان، صحيحة له ترجح المظنون ولا يجوز له الحكم بلزم ذلك.  
ومنها أنه لو أقدم إلى أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختار عليه لم يرتكب ترجحاً بلا مردج، وإن لم يلزم أكل الألد،

---

#### الكلام والحكمة.

(والمراد بالترجح بلا مردج، هو: سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مردج، وإن لم يحكم) النفس (بتعيينه) أي بتعيين ذلك المردج - بالفتح - (وجوياً) وعلى نحو اللزوم فإن من يأكل أحد القرصين تسكن نفسه إلى هذا القرص الذي أخذه للأكل وإن لم يحكم بأنه متعين عليه أكله دون القرص الآخر.  
وأما الحكم بذلك) أي: بوجوب التعيين ( فهو أمر آخر وراء ذلك) أي: وراء الترجح وسكون النفس.

(ثم أوضح) التراقي (ذلك) الفرق بين الترجح والتعيين (بأمثلة) على النحو التالي.

منها: أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسلة) تلك الأحكام (إليه) أي: إلى العبد (بين أمور، وكان بعضها مظنوناً بظنه لم يعلم حجيته من طرف السلطان، صحيحة له) أي: للعبد (ترجح المظنون) فهذا ترجح (ولا يجوز له الحكم بلزم ذلك) وهذا تعين فهناك فرق بين الترجح والتعيين.

(ومنها: انه لو أقدم إلى أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختار عليه) أي: إختيار الألد على غير الألد، (لم يرتكب ترجحاً بلا مردج، وإن لم يلزم أكل الألد)

ولكن لو حكم بلزم الأكل لابد من تحقيق دليل عليه، ولا يكفي مجرد الألذية.  
نعم لو كان أحدهما مضرأً صح الحكم باللزم.

ثم قال : وبالجملة، فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرتجح، فالمرجح غير الدليل، والأول يكون في مقام الميل والعمل، الثاني يكون في مقام التصديق والحكم.

ثم قال : إن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون الحجية وإن الذي يجب العمل به بعد إنسداد باب العلم.  
بل مراده

فقد يلزم الألذ ترجيح وليس بتعيين (ولكن لو حكم بلزم الأكل لابد من تحقيق دليل عليه) أي : على هذا اللزوم (ولا يكفي مجرد الألذية) للتعيين.  
والحاصل أنَّ أكل الألذ ترجيح وليس بتعيين.

(نعم لو كان أحدهما مضرأً، صح الحكم باللزم) فيكون هذا تعيناً لا ترجيحاً.  
ثم قال : وبالجملة فالحكم بلا دليل، غير الترجيح بلا مرتجح) إذ الحكم بلا دليل معناه : أنه لا دليل، بينما الترجيح بلا مرتجح معناه : أن هناك دليلاً على الأعم من الفردين لكنه يرجح أحدهما على الآخر لسكن النفس في المرجح - بالفتح وميله إليه.  
وعلى هذا : (فالمرجح غير الدليل، والأول : يكون في مقام الميل والعمل)  
فبسمى ترجيحاً.

(والثاني : يكون في مقام التصديق والحكم) فيكون تعيناً، وما نحن فيه إذا أخذنا بمظنون الإعتبار، رجحناه ولم نكن عيناً.

(ثم قال : إن ليس المراد : أنه يجب العمل بالظن المظنون الحجية) وهو الظن الذي قام على حجيته ظن آخر (وإن الذي يجب العمل به بعد إنسداد باب العلم)  
فإنه لم يكن هذا مراده حتى يشكل عليه.

(بل مراده) أي : مراد من يقدم الظن المظنون الإعتبار على الظن المشكوك

للشیرازی ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

أنه - بعدهما وجَبَ على المكلَفِ، لإنسداد باب العلم وبقاء التكليف، العمل بالظن، ولا يعلم أيُّ ظنٍ لو عمل بالظن المظنون حجَّيْهِ - أيٌّ نقض يلزِمُ عليه. فان قلت: ترجيح بلا مردجَ فقد غلطَ ظاهراً، وإن كان غيره، فيبيئه حتى ينظر، إنتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لا يخفى

---

الإعتبار، أو الموهوم الإعتبار (أنه بعدهما وجَبَ على المكلَفِ - لإنسداد باب العلم وبقاء التكليف - العمل بالظن).

«العمل»: فاعل «وجَبَ» أي: وجَبَ العمل بالظن على المكلَفِ، لأنَّ باب العلم إنسد عليه (ولا يعلم) أنَّ (أيَّ ظنٍ) يعمل به (لو عمل بالظن المظنون حجَّيْهِ أيٌّ نقض يلزِمُ عليه؟) وهذا هو مدعانا: من أنَّ الظن المظنون الإعتبار هو المقدم على غيره.

قال: (فان قلت: ) بأن تقديم الظن المظنون الإعتبار، على الظن المشكوك الإعتبار، أو الظن الموهوم الإعتبار، هو (ترجيح بلا مردجَ)، فقد غلطَ ظاهراً لأنَّه من باب سكون النفس بالظن المظنون الإعتبار لا من باب الترجيح.  
(إن كان غيره) أي: غير الترجيح بلا مردجَ (فيبيئه حتى ينظر) <sup>١</sup> هل هو صحيح أو لا؟ (إنتهى كلامه رفع مقامه).

وحاصله: أنَّ التراقي رحمه الله لا يقدِّم الظن المظنون الاعتبار، من جهة ان الظن بالاعتبار حجَّة، بل يقدِّمه من جهة ميل النفس وسكونها إلى الظن المظنون الاعتبار، دون سائر الظنون.

(أقول: لا يخفى) إن كلامه رحمه الله غير تمام، لأنَّ إذا جاز العمل بأي واحد من الظَّنَين: المظنون الإعتبار وغيره، كما يجوز أكل الطعام الألذّ وغيره في مثاله، لم يكن يلزم على المكلَفِ بعد إنسداد: العمل بمظنون الإعتبار خاصة، والحال إنَّ كلام من

أنه ليس المراد من أصل دليل الإنسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون، فلا غرض إلا في تعينه، بحيث يحكم بأنّ هذا هو الذي يجب العمل به شرعاً، حتى يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤدّاه على أنه حكم شرعي من الشارع.

وأمّا دواعي إرتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة: فقد يكون الداعي إلى الاختيار موجوداً في موهوم الإعتبار لفرض من الأغراض، وقد يكون في مظنون الإعتبار، فليس الكلام

يقول بأنه يلزم العمل بمظنون الإعتبار خاصة، إنما هو في لزوم ذلك وتعينه لافي ترجيحه بمدل النفس وهوها.

وذلك كما قال: (أنه ليس المراد من أصل دليل الإنسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أنّ هذا الواجب تردد بين ظنون) مظنونة الإعتبار، وظنون ليست كذلك (فلا غرض) للمكلف (إلا في تعينه) أي: تعين بعض الظنون عن بعض (بحيث يحكم بأنّ هذا) المعين (هو الذي يجب العمل به شرعاً حتى يبني المجتهد عليه) أي: على هذا الظن المظنون الإعتبار (في مقام العمل ويلتزم بمؤدّاه على أنه حكم شرعي من الشارع) فإنّ هذا هو المراد من تعين العمل ببعض الظنون دون بعض.

(وأمّا دواعي إرتكاب بعض الظنون دون بعض) لأمور لا ترجع إلى التعين ( فهي مختلفة غير منضبطة) لأنّ الميول النفسانية تختلف فقد يريد الإنسان أكل الطعام الألذ، وقد يريد أكل الطعام غير الألذ، لأنّه يجد الطعام الثاني أخف على معدته، أو لأنّه لا يسبب له تشنجاً في عمله أو ما أشبه ذلك كما أشار إليه بقوله:

(فقد يكون الداعي إلى الاختيار) لظن دون ظن (موجوداً في موهوم الإعتبار لفرض من الأغراض، وقد يكون) الداعي (في مظنون الإعتبار) أيضاً كذلك كما قد يكون في مشكوك الإعتبار.

وعليه: (فليس الكلام) الآن حين نريد تعين بعض الظنون بعد قيام دليل

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

إلاً في أنَّ الظُّنْ بِحَجَّيَةِ بعْضِ الظُّنُونِ هُلْ يَوْجِبُ الْأَخْذُ بِذَلِكِ الظُّنْ شُرْعًا، بِحِيثُ يَكُونُ الْأَخْذُ بِغَيْرِهِ لِدَاعٍ مِنَ الدَّوَاعِي مَعَاقِبًا عِنْدَ اللَّهِ فِي تَرْكِ مَا هُوَ وَظِيفَتِهِ مِنْ سُلُوكِ الطَّرِيقِ.

وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى: هُلْ يَجُوزُ شُرْعًا أَنْ يَعْمَلَ الْمُجْتَهَدُ بِغَيْرِ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ أَمْ لَا يَجُوزُ؟

إِنْ قَلْتَ: لَا يَجُوزُ شُرْعًا.

قَلْنَا: فَمَا الدَّلِيلُ الشَّرِيعِيُّ بَعْدَ جَوَازِ الْعَمَلِ بِالظُّنْ فِي الْجَمْلَةِ عَلَى أَنَّ تَلْكَ الْمَهْمَلَةَ غَيْرُ هَذِهِ الْجُزِئِيَّةِ.

وَإِنْ قَلْتَ: يَجُوزُ، لَكِنْ بِدَلَّاً عَنْ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ،

---

الْإِنْسَادُ (إِلَّا فِي أَنَّ الظُّنْ بِحَجَّيَةِ بعْضِ الظُّنُونِ، هُلْ يَوْجِبُ الْأَخْذُ بِذَلِكِ الظُّنْ شُرْعًا) بِحِيثُ يَكُونُ الْأَخْذُ بِغَيْرِهِ لِدَاعٍ مِنَ الدَّوَاعِي) كَدَاعِيِ التَّسْهِيلِ وَمَا أَشْبَهُ (مَعَاقِبًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى (فِي تَرْكِ مَا هُوَ وَظِيفَتِهِ مِنْ سُلُوكِ الطَّرِيقِ؟) الَّذِي هُوَ الظُّنْ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ.

(وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى: هُلْ يَجُوزُ شُرْعًا أَنْ يَعْمَلَ الْمُجْتَهَدُ بِغَيْرِ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ، أَمْ لَا يَجُوزُ) إِلَّا أَنْ يَعْمَلَ بِمَا هُوَ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ؟، فَالْمَعيَارُ هَذَا، لَا أَنَّ الْإِنْسَانَ يَأْخُذُ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارَ مِنْ بَابِ الْمَيْوَلِ النَّفْسَانِيِّ وَنَحْوَهَا.

إِنْ قَلْتَ: لَا يَجُوزُ شُرْعًا) الْعَمَلُ بِغَيْرِ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ، لِأَنَّ الظُّنْ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ أَقْرَبُ إِلَى الْوَاقِعِ مِنَ الظُّنْ الَّذِي لَيْسَ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ. (قَلْنَا: فَمَا الدَّلِيلُ الشَّرِيعِيُّ بَعْدَ جَوَازِ الْعَمَلِ بِالظُّنْ فِي الْجَمْلَةِ) أَيُّ ظُنْ كَانَ، بَعْدَ أَنْ انْتَجَتْ مَقْدِمَاتِ الْإِنْسَادِ حَجَّيَةَ الظُّنْ (عَلَى أَنَّ تَلْكَ الْمَهْمَلَةَ غَيْرُ هَذِهِ الْجُزِئِيَّةِ) فَإِنَّ النَّتْيُوجَةَ الْمَهْمَلَةُ لَيْسَ مَعْنَاهَا: أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَأْخُذَ بِمَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ.

وَإِنْ شَتَّتَ قَلْتَ: إِنَّ النَّتْيُوجَةَ أَنَّ كَانَتْ مَهْمَلَةً، فَلَا يَعْيَنُ الظُّنْ بِالْإِعْتَبارِ بعْضَ الظُّنُونِ دُونَ بعْضِهِ، وَإِنْ كَانَتْ النَّتْيُوجَةَ مَطْلَقَةً فَكُلُّ الظُّنُونَ عَلَى حَدَّ سَوَاءٍ، فَمِنْ أَينَ أَنْ يَمْنَوْنَ الْإِعْتَبارَ يَجِبُ أَنْ يُؤْخَذُ بِهِ لَا غَيْرُهُ؟

وَإِنْ قَلْتَ: يَجُوزُ الْأَخْذُ بِغَيْرِ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ (لَكِنْ بِدَلَّاً عَنْ مَظْنُونِ الْإِعْتَبارِ،

لأجمعًا بينهما، فهذا هو التخيير الذي يتزم المعمم ببطلانه.  
وإن قلت : يجوز جماعًا بينهما فهذا هو مطلب المعمم.  
فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيًّا إلى إرادة أحد الطرفين، بل المراد ما يكون  
دليلًا على حكم الشارع.  
ومن المعلوم أنَّ هذا الحكم الوجوبي لا يكون إلاً عن حجة شرعية،

لأجمعًا بينهما).

قلت : (فهذا هو التخيير الذي يتزم المعمم ببطلانه) لأنَّ معنى ذلك : إنَّ لك أنَّ  
تأخذ بمظنون الإعتبار أو بغير مظنون الإعتبار، لكنَّ غير مظنون الإعتبار بدلاً عن  
مظنون الإعتبار.

(وإن قلت : يجوز، جماعًا بينهما) بلا دليلية لأحدهما عن الآخر (فهذا هو مطلب  
المعمم) بينما أنت تقول : إنَّه يلزم ترجيح مظنون الإعتبار على غير مظنون الإعتبار.  
وحاصل أن قلت الثالثة : إنَّ الأمر دائِر بين الأخذ بسائر الظنون، وبين الأخذ  
بسائرها بدلاً عن المظنون الإعتبار، وبين الأخذ بكلِّ الظنَّين على حد سواء.

**فال الأول : لماذا وبأي دليل ؟**

**والثاني : هو التخيير بينهما.**

**والثالث : هو التعميم لهما.**

والتحvier والتعميم، لا يقول بهما من يلزم ترجيح مظنون الإعتبار على غيره.  
وعلى كل حال : (فليس المراد بالمرجح : ما يكون داعيًّا إلى إرادة أحد الطرفين)  
كما ذكره النَّراقي بدون أن يكون ملزماً لأحدهما على الآخر، بل بمجرد ميل النفس  
وسكونها إلى أحد الطرفين (بل المراد ما يكون دليلاً على حكم الشارع) بزلزوم تقديم  
هذا الطرف على ذاك.

(ومن المعلوم : إنَّ هذا الحكم الوجوبي لا يكون إلاً عن حجة شرعية) فإنَّ  
الإنسداد لم يدل على التقديم، فاللازم أن يكون هناك حجة شرعية خارجية تدل

للسيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج٤

فلو كان هي مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض، فقد لزم العمل بمطلق الظن عند إشتباه الحكم الشرعي.

إذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز فيسائر المقامات؟ فلم قلتم إن نتائج دليل الإنسداد حجية الظن في الجملة؟

وبعبارة أخرى: لو إقتضى إنسداد باب العلم في الأحكام تعين الأحكام المجهولة بمطلق الظن، فلهم منعتم افادة ذلك الدليل إلا لإثبات حجية الظن في الجملة، وإن إقتضى تعين الأحكام بالظن في الجملة لم يوجب إنسداد باب العلم في تعين الظن في الجملة الذي وجَب العمل به بمقتضى إنسداد العمل في تعينه بمطلق الظن.

---

على تقديم مظنون الإعتبار على غير مظنون الإعتبار.

(فلو كان هي) أي الحجَّة الشرعية (مُجرَد الظن بوجوب العمل بذلك البعض) المظنون الإعتبار (فقد لزم العمل بمطلق الظن عند إشتباه الحكم الشرعي) لأن مطلق الظن حينئذ يكون حجَّة، وعليه: فالظن بالإعتبار يقدم مظنون الإعتبار على غيره.

(إذا جاز ذلك) أي: العمل بمطلق الظن (في هذا المقام) أي في مقام الترجيح (لم لا يجوز فيسائر المقامات) فيكون كل ظن حجَّة، وإذا جاز في سائر المقامات (فلم قلتم إن نتائج دليل إنسداد حجية الظن في الجملة) لا في الكلية.

وبعبارة أخرى: لو إقتضى إنسداد باب العلم في الأحكام، تعين الأحكام المجهولة بمطلق الظن حتى جعلتم بسببه مظنون الإعتبار حجَّة (فلم منعتم إفادة ذلك الدليل) أي: دليل إنسداد (الإلا لإثبات حجية الظن في الجملة) وقلتم إن مظنون الإعتبار فقط حجَّة، ولم تقولوا بحجية الظن مطلقاً؟

(وإن إقتضى تعين الأحكام بالظن في الجملة) بأن لم يكن الظن مطلقاً حجَّة (لم يوجب إنسداد باب العلم - في تعين الظن في الجملة الذي وجَب العمل به بمقتضى إنسداد - العمل في تعينه بمطلق الظن) «العمل» فاعل «لم يوجب» أي: لم يوجب

وحاصل الكلام : أنَّ المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع ليس إلا.

فإن كان في المقام شيء غير الظن فليذكر، وإن كان مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن.

فثبتت من جميع ذلك أنَّ الكلام ليس في المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحكم بأنَّ الشارع أوَجبَ بعْدَ الإِنْسَادِ العمل بهذا دون ذاك.

وممَّا ذكرنا: يظهرُ ما في آخر كلام البعض المتقدَّم ذِكْرُه في توضيح مطلبـه، من

أنَّ

---

إِنْسَادِ بَابِ الْعِلْمِ الْعَمَلُ فِي تَعْبِينِ الظَّنِّ بِمَطْلَقِ الظَّنِّ، حَتَّى يَكُونَ الظَّنُّ الْمَطْلُقُ مَرْجِحًا لِبَعْضِ الظَّنُونِ عَلَى بَعْضِ.

(وحاصل الكلام) في رد النراقي (: إنَّ المراد من المرجح) لبعض الظنون على بعض (هنا) في باب الإِنْسَادِ (هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع ليس إلا) فالميل النفسي وسكون النفس من المعينات.

(فإن كان في المقام) الذي قلتم بـأنَّ الـظنَّ المـظنون الـاعتـبار مـقدم عـلى غـيره (شيء غير الـظنَّ) الـموجـب لـتقـديـم ظـن عـلى ظـن (فـليـذـكـرـ) حتـى نـرـى أـنـ ذـكـرـ الـمرـجـحـ مـا هـوـ؟ (وـإنـ كانـ) الـمرـجـحـ وـالـمـلـزـمـ وـالـمـعـيـنـ لـبـعـضـ الـظـنـونـ عـلـى بـعـضـ (مـجـرـدـ الـظنـ، فـلمـ ثـبـتـ حـجـيـةـ مـطـلـقـ الـظنـ) حتـى يـكـونـ الـظنـ مـرجـحاـ.

فثبتت من جميع ذلك: إنَّ الكلام ليس في المرجح للفعل) الذي يفعله الشخص بالميل النفسي وسكون الاطمئنان كما قاله النراقي (بل المطلوب المرجح للحكم بـأنـ الشـارـعـ أوـجـبـ بـعـدـ الإـنـسـادـ الـعـمـلـ بـهـذـاـ) المـظنـونـ الـاعتـبارـ (دون ذاك) الـذـي لمـ ظـنـ إـعـتـبارـهـ.

(وممـا ذـكـرـناـ) منـ أـنـ الـظنـ بـالـاعـتـبارـ لـأـيـكـونـ مـرجـحاـ قـطـعـياـ (يـظـهـرـ ماـ فيـ آخـرـ كـلامـ الـبعـضـ المـتـقـدـمـ ذـكـرـهـ) وـهـوـ الشـيـخـ مـحـمـدـ تـقـيـ رـحـمـهـ اللـهـ (فـيـ تـوـضـيـحـ مـطـلـبـهـ: مـنـ أـنـ

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

كون المرجح ظنًا لا يقتضي كون الترجيح ظنياً. فانا نقول: إن كون المرجح قطعياً لا يقتضي ذلك، بل إن قام الدليل على اعتبار ذلك المرجح شرعاً كان الترجيح به قطعياً، وإنليس ظنانياً أيضاً.

ثم إن ما ذكره الأخير في مقدمته، من أن الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال، يظهر منه خلطٌ بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد والتوكين وبينه في مقام الازام والتکلیف. فان الأول محال، لاقبیح

---

كون المرجح ظنًا لا يقتضي كون الترجيح ظنانياً) وهذا ما ذكره في آخر كلامه حيث نقله المصنف عنه قبل صفحتين ونصف تقريراً.

(فانا نقول) في رد الشیخ محمد تقی: (إن كون المرجح قطعياً) أي: كون المرجح متحقق الوجود قطعاً (لا يقتضي ذلك) أي: لا يقتضي الترجيح، لأن وجود الرّجحان لا يستلزم ان يكون الشارع جعله مرجحاً (بل إن قام الدليل على اعتبار ذلك المرجح شرعاً، كان الترجيح به قطعياً، وإنليس ظنانياً أيضاً).

إذ القطع بان قسماً خاصاً من الخبر في حال إنسداد، وهو الجامع للقيود الخمسة التي ذكرناها سابقاً، راجح على باقي أقسام الخبر، لا يقتضي أن يكون الترجيح بهذا قطعياً، بل ولا ظنانياً إلا أن يقوم دليل من الشارع يقول: قدّم هذا الظنــ الذي هو مظنون الإعتبار، أو هو مقطوع الإعتبارــ على غيره.

(ثم إن ما ذكره الأخير) أي: النراقي (في مقدمته: من أن الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الإيجاد والتوكين) بأن يكون هناك شيئاً متساوياً كل قابل للوجود فيوجد الخالق أحدهما دون الآخر، فإنه خلاف الحكمة، وخلاف الحكمة محال على الحكيم (وبينه) أي: بين الترجيح بلا مرجح (في مقام الازام والتکلیف).

ولأنما كان خلطاً (ف) لاجل (أن الأول: محال، لاقبیح) لما عرفت، وربما يقال: بأنه إذا لم يكن هذا ترجيحاً كان من وجود المعلول بدون العلة التامة وذلك محال.

والثاني قبيح، لامحال.

فالاضراب في كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا مورد له، فافهم. فثبتت مما ذكرنا أن تعين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم. وفي حكمه مالو عين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجية ما سواه، كالأولوية والاستقراء بل الشهرة، حيث أن المشهور على عدم اعتبارها، بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهي عنه،

(والثاني : قبيح، لامحال) لأنه خلاف ما يليق عقلأً.

وعليه : (فالاضراب في كلامه) أي التراقي (عن القبيح إلى الاستحالة لا مورد له) إذ لكل من الاستحالة والقبح مورد غير مورد الآخر.

(فافهم) ولعله إشارة إلى أن كليهما بالنسبة إلى الحكيم محال - لأن التكوين والتشريع كليهما بحاجة إلى العلة - وبالنسبة إلى غير الحكيم قبيح، والكلام في المقام طويل جداً محله علم الكلام والحكمة، ولذا نضرب عنه صفحأً.

(فثبت مما ذكرنا : ان تعين الظن) بعد الإنسداد تعيناً (في الجملة من بين الظنون) بأن نقول: ان الظن في الجملة حجة لأن كل ظن حجة ويعين ذلك الظن من بين الظنون (بالظن) بأن يكون الحجة: الظن المظنون الاعتبار، فهو (غير مستقيم).

(وفي حكمه) أي في حكم تعين الظن الذي قلنا أنه غير مستقيم (مالو عين بعض الظنون، لأجل الظن بعدم حجية ما سواه) مثلا: نقول: الظنون على أربعة أقسام، لكن ثلاثة منها منافية فالرابع هو الحجة (كالأولوية والاستقراء، بل الشهرة حيث إن المشهور على عدم اعتبارها) أي: على عدم اعتبار هذه الظنون الثلاثة: الأولوية، والاستقراء، والشهرة.

لكن لا يخفى ان نفي الشهرة بالشهرة محل تأمل.

(بل لا يبعد دخول الأولين) الأولوية والاستقراء (تحت القياس المنهي عنه) لأنه نوع قياس، فلا تحتاج إلى الشهرة في نفيهما.

للشیرازی ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

بل النهي عن العمل بالأولى منهما وارد في قضية «أبان» المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة.

فاته يظن بذلك أنّ الظنّ المعتبر بحكم الانسداد في ما عدا هذه الثلاثة. وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم إستقامة تعين القضية المهملة بالظنّ. ونزيد هنا أنّ دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعة، لأنّ مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها،

---

(بل النهي عن العمل بالأولى منهما) أي: بالأولوية (وارد في قضية أبان المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة) وحيث قد تقدمت الرواية والاستدلال بها في أول الكتاب فلا حاجة إلى إعادتها.

وعليه: (فاته يظن بذلك) أي: بعدم اعتبار الأمور الثلاثة، وإن الظنّ المعتبر بحكم الانسداد، فيما عدا هذه الثلاثة): الأولوية والاستقراء والشهرة.

(وقد ظهر ضعف ذلك) أي: تعين الظنّ بسبب نفي غيره (مما ذكرنا: من عدم إستقامة تعين القضية المهملة بالظنّ) فان الظنّ سواء كان ظناً باعتبار شيء أو ظناً بعدم اعتبار شيء آخر - مما يثبت اعتبار غيره - ليس بحجة حتى يعيّن بعض الظنون دون بعض.

(ونزيد هنا: ان دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعة). فأولاً قلنا: انه لو حصل الظن بعدم اعتبار الثلاثة، لم يكن هذا الظن حجة على أن الظنّ المعتبر، هو غير هذه الثلاثة.

وحالاً نقول: انه لا يحصل الظن بعدم اعتبار هذه الثلاثة، بل نتيجة الانسداد أن الظن حجة ولو كان الظن الحاصل من هذه الثلاثة.

(لان مستند الشهرة على عدم اعتبارها) أي: عدم اعتبار هذه الثلاثة (ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها) أي: ان المشهور يقولون انه لا دليل على اعتبار

فييقى تحت الأصل، لالكونها منهياً عنها بالخصوص، كالقياس، ومثل هذه الشهرة المستندة إلى الأصل لا يوجب الظن بالواقع.

وأماماً دعوى كون الأولين قياساً، فنكذبة بعمل غير واحد من أصحابنا عليهمما. بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد.

هذه الثلاثة (فييقى تحت الأصل) حيث إنّ الأصل عدم الحجية، فإذا شككنا في حجية هذه الثلاثة، فالأصل عدم حجيتها (لا لكونها) أي: هذه الثلاثة (منهياً عنها بالخصوص كالقياس).

والحاصل: إن هذه الثلاثة لا دليل على حجيتها: لأن هناك دليلاً على عدم حجيتها حتى تكون هذه الثلاثة كالقياس المنهي عنه.

(ومثل هذه الشهرة) على عدم إعتبران الثلاثة (المستندة إلى الأصل، لا يوجب الظن بالواقع) فإن المشهور إنما يقولون بعدم حجية هذه الثلاثة من جهة الأصل، والأصل لا يوجب الظن بالواقع حتى نظرَّنَّ بأن هذه الثلاثة ليس بحجّة.

(وأماماً دعوى كون الأولين قياساً) وهما: الأولوية والاستقراء (فنكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليهمما) فإن غير واحد من الأصحاب قالوا بحجية هذين الاثنين عند الإنسداد. (بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد كالشهيد الثاني، وصاحب المعالم، وغيرهما، فإنهم يرون أن الاستقراء والأولوية حجّة حتى في حال الانفتاح).

أما الأولوية، فلأنها من جهة الملك المقطوع به كما في قوله تعالى: «ولا تقل لَهُمَا أَفِ»<sup>١</sup> المفيدة لحرمة شتمهما وضربيهما وإهانتهما وطردهما.

وأما الاستقراء: فلعمل العبيد عليه في أوامر الموالي، والشارع لم يحدث طريقة جديدة، فإذا كان المولى - مثلاً - يستصحب عبده كل يوم إلى محله فلم يحضر العبد يوماً، معذراً بأنه لم يقل له المولى أنت كل يوم، رأى العلاء يستحقاق العبد للعقاب حيث

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ومنه يظهر الوهن في دلالة قضية «أبان» على حرمة العمل عليها بالخصوص، فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص.

ولو فرض ذلك دخل الأولوية فيما قام الدليل على عدم اعتباره، لأن حجية الظن الحاصل من رواية أبان متىقн الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية؛ فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة،

---

يقولون له: ألم يستصحبك في الأيام السابقة؟ وهذا ليس إلا الاستقراء، إلى غير ذلك من الأمثلة.  
(ومنه) أي : من عمل العقلاء، بالأولوية عند الانسداد، بل عند الانفتاح أيضاً كما نقلناه عن جملة من أصحابنا - (يظهر الوهن في دلالة قضية أبان على حرمة العمل عليها) أي على الأولوية (بالخصوص) فكيف بحال الإنسداد؟

وحيث كان الوهن في دلالة الرواية (فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها)  
أي : على الأولوية (بالخصوص) فكيف بحال الإنسداد؟

والوهن إنما يكون من جهة أنه لا أولوية في الرواية بعد قاعدة: كون المرأة نصف الرجل، ففهم أبان من الرواية الأولوية كان فهماً على خلاف فهم العقلاء، فالنقص في فهم أبان لا في عدم حجية الأولوية.

(ولو فرض ذلك) أي : فرض كون الظن بحرمة العمل بالأولوية مستفاداً من رواية أبان. (دخل الأولوية فيما قام الدليل على عدم اعتباره) الضمير يرجع إلى «ما» (لأن حجية الظن الحاصل من رواية أبان متيقن الاعتبار، بالنسبة إلى الأولوية) فان خبر أبان وهو حجة شرعاً دال على عدم جواز الأخذ بالأولوية، فيكون خبر أبان كالخبر الدال على عدم حجية القياس، فالظن الحاصل من الأولوية منع الشارع عن العمل به، كما أن الظن الحاصل من القياس منع الشارع عن العمل به.

(فحجيتها) أي: حجية الأولية (مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها) أي:  
عن الأولوية، والمراد بالخبر: هو خبر أبان (غير محتملة) فلا يصح أن تردد حجية خبر أبان لاجل حجية الأولوية، من ان خبر أبان منع عن الأولوية.

فتأمل.

ثمَّ بعد ما عرفت من عدم إستقامة تعين القضية المهمملة بمطلق الظن، فاعلم: أنه قد يصح تعينها بالظن في موضع: أحدُها: أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن إعتبره بعد الانسداد، إما مطلقاً، كما إذا قام فردٌ من الخبر الصحيح المتيقن إعتبره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات على حجية بعض ما دونه،

(فتأمل) لعله إشارة إلى الأولوية لها من القوة، بحيث لا يمكن خبر أبان من منعها حتى تكون الأولوية غير حجية، فحال الأولوية حال خبر الواحد، حيث إن لخبر الواحد من القوة بحيث لا يمكن خبر من المنع عن حجيته حتى يكون خبر الواحد غير حجية.

(ثمَّ بعد ما عرفت: من عدم إستقامة تعين القضية المهمملة بمطلق الظن) أي: إن الظن لا يعني بعض الظنون، دون بعض حتى يكون الظن المظنون الاعتبار حجية دون الظن الذي لم يظن بإعتبره (فاعلم أنه قد يصح تعينها) أي : تعين القضية المهمملة (بالظن في موضع) فيكون الظن معيناً للظن :

(أحدُها أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن إعتبره بعد الانسداد) فان المتيقن من نتيجة دليل الانسداد على القول بالكشف على قسمين: قسم متيقن حقيقي وهو ما كان إعتبره على الإطلاق متيناً قطعاً.

وقسم متيقن إضافي -سيشير المصنف اليه - وهو ما كان إعتبره متيناً بالإضافة. فالاول: (إما مطلقاً كما إذا قام فردٌ من الخبر الصحيح المتيقن إعتبره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات) أي: إنه يقيني بين سائر الأخبار وسائر الأمارات حيث أن سائر الأخبار وسائر الأمارات محتمل الحجية، بينما هذا الخبر متيقن لتوفر الشروط الخمسة المذكورة سابقاً فيه فقام (على حجية بعض ما دونه).

مثلاً: إذا قام الخبر الصحيح الأعلائي، على حجية خبر الثقة الذي هو دون الخبر

فأنه يصير حينئذ متيقن الاعتبار، لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على إعتباره. لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل الفرعية وكونه في المسائل الأصولية، والأَ فلو قلنا إنَّ الظن في الجملة، الذي قضى به مقدمات دليل الإِنسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع لغير.

---

الصحيح الأعلى (فأنه) الضمير عائد إلى «ما» (يصير حينئذ متيقن الاعتبار) لأن خبر الثقة بقيام الخبر الصحيح على حجيته يكون متيقن الاعتبار أيضاً وذلك كما قال (أجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على إعتباره).

وعليه: فظن معتبر، عين ظناً مشكوك الاعتبار فيكون ذلك الظن المشكوك أيضاً معتبراً.

(لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن، بين كونه في المسائل الفرعية، وكونه في المسائل الأصولية).

مثلاً: إذا قال الخبر: الدَّعاء واجب عند رؤية الهلال ، كان هذا قائماً على مسألة فرعية، أما إذا قال الخبر: الشهرة حجَّة، فهو قائم على مسألة أصولية، فالخبر المتيقن الاعتبار الذي يقول بأن خبر الثقة حجَّة، يكون من الظن القائم على مسألة أصولية لأنَّ مسألة الحجَّة واللاحجَّة من المسائل الأصولية، لا من الأحكام الخمسة حتى تكون مسألة فرعية.

(وَالْأَ يعني: إن لم نقل بان الظن الإِنسدادي حجَّة في المسائل الأصولية (فلو قلنا: إنَّ الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات دليل الإِنسداد إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها) من المسائل الأصولية، فالظن في المسائل الفرعية حجَّة، لا في المسائل الأصولية).

وعليه: فالقدر المتيقن) من حجية الخبر الصحيح (إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع لغير) وحينئذ فإذا قام الخبر المتيقن حجيته على حجية خبر الثقة - مثلاً - فأنه

ومما ذكرنا سابقاً، من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعى وبين تعلقه بما جعل طریقاً إلیه، إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حکومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع، والقدر المتيقن مبني على الكشف، كما سيجيء. إلا أن يدعى إن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً.

لايسبب هذا الظن المتيقن، حجية خبر الثقة، لأنه قام على مسألة أصولية، وقد عرفت: أن الظن في المسألة الأصولية ليس بحجية على هذا المبني.  
 (و) إن قلت: إنكم ذكرتم سابقاً: من أنه لافرق في الظن الإنسدادي بين الظن بالفروع والظن بالمسائل الأصولية، فكيف تقولون هنا بأن الظن بالمسائل الأصولية ليس بحجية؟

قلت: (مما ذكرنا سابقاً: من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعى، وبين تعلقه بما جعل طریقاً إلیه) أي: المسألة الأصولية (إنما هو بناءً على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الإنسداد على وجه يوجب حکومة العقل، دون كشفه عن جعل الشارع).

فإذا قلنا بالحكمة، لم يكن فرق بين الظن المتعلق بالمسائل الأصولية وبين الظن المتعلق بالمسائل الفرعية.

وأما إذا قلنا بالكشف، فالقدر المتيقن من حجية الظن الإنسدادي إنما هو الظن المتعلق بالمسائل الفرعية، واليه أشار بقوله: (والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيجيء)، فلا منافاة بين كلامنا هنا وكلامنا سابقاً.

والحاصل: أنه على الحكمة يكون الظن حجة مطلقاً، سواء تعلق بمسألة أصولية أو فرعية، أما بناءً على الكشف فالظن حجة في المسألة الفرعية فقط.

(إلا أن يدعى: أن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً) فإذا كان المتيقن من الخبر ذي الخمسة الشروط السابقة حجة على الفروع، كان حجة

للشیرازی ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

وأما بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجية ذلك الظن القائم. كما لو قام الأجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلاً، فإنه يصير بعد إثبات حجية الأجماع المنقول بعض الوجوه ظناً معتبراً.

ويتحقق به ما هو متيقن بالنسبة إليه كالشهرة، إذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يتحمل اعتباره دونها.

الثاني: أن يكون الظن القائم على حجية ظن متعدد لا تعدد فيه،

على المسألة الأصولية أيضاً، لأن الملاك في المسؤولتين واحد.

(وأما بالإضافة إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجية ذلك الظن القائم) وهذا عطف على قوله: «اما مطلقاً» أي: كون المتيقن نسبياً وبالإضافة إلى شيء آخر، فإن يكون الشيء الثاني حجة قطعاً بالنسبة إلى الشيء الأول، بمعنى: أنه إذا كان الشيء الأول حجة فالشيء الثاني يكون حجة يقيناً.

(كما لو قام الأجماع المنقول على حجية الاستقراء - مثلاً - فإنه يصير بعد إثبات حجية الأجماع المنقول بعض الوجوه) الدالة على حجية إجماع المنقول (ظناً معتبراً) خبر قوله: «فأنه يصير».

(ويتحقق به) أي : بالاستقراء (ما هو متيقن بالنسبة إليه) أي إلى الاستقراء، فإنه إذا كان الاستقراء حجة كان ذلك الشيء حجة بطريق أولى (كالشهرة إذا كانت) الشهرة (متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يتحمل اعتباره) أي الاستقراء (دونها) أي: دون الشهرة.

فأنه قد قام الأجماع المنقول الذي هو حجة إنسدادي على حجية الشهرة، لكن لامباشرة، بل بسبب أن الأجماع جعل الاستقراء حجة، والشهرة أولى بالحجية من الاستقراء فإذا كان الاستقراء حجة، كانت الشهرة حجة بطريق أولى.

(الثاني) مما يصح تعينه بسبب الظن: (أن يكون الظن القائم على حجية ظن متعدد لا تعدد فيه) فان الأقسام ثلاثة:

الأول: أماره واحدة على ظن واحد، كالشهرة القائمة على الخبر.

كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصرًا فيما قام أمارة واحدة على حجيته، فإنه يعمّل به في تعين المتبّع وإن كان أضعف الظنون، لأنّه إذا إنسد باب العلم في مسألة تعين ما هو المتبّع بعد الانسداد ولم يجز الرجوع فيها إلى الأصول حتى الاحتياط، كما سيجيء.

الثاني : أمارات متعددة على جملة من الظنون، كالشهرة على الخبر، والاجماع المنقول على الأولوية وهكذا.

الثالث : أمارة واحدة على جملة من الظنون مثل الشهرة على الخبر والأولوية والاجماع المنقول.

وما ذكره المصنف هو القسم الأول، فإذا كان هناك ظنون متعددة بعد الإنسداد، كظن خبري، وظن إجماعي وظن أولي، وقلنا: بأنه لا يجب العمل بالكل إحتياطًا، لأنّ الاحتياط عسر، أو لا يجوز لاته مدخل بالنظام فإذا قامت الشهرة الموجبة للظن على الظن الخبري أخذ بالظن الخبري وإن كان ظن الشهرة من أضعف الظنون لأنّه في تعين تلك الطرق الثلاثة تجري مقدمات الإنسداد.

فتقول : لا يلزم كل الثلاثة، ولا يترك كل الثلاثة.

وأمّا أنه لا يلزم كل الثلاثة، فلأنّ الاحتياط غير واجب، أو غير جائز.

وأمّا أنه لا يترك كل الثلاثة فلاّته يوجب الخروج عن الدين فاللازم أن نرجع إلى بعض هذه الظنون فترجح هذه البعض بسبب الظن به.

(كما إذا كان مظنون الاعتبار) كالخبر (منحصرًا فيما قام أمارة واحدة على حجيته) كالشهرة بان قامت الشهرة على الخبر، فالخبر مظنون (فإنه يعمّل به) أي : بالظن القائم (في تعين المتبّع) بصيغة المفعول.

والمراد بالمتبّع : هو مظنون الاعتبار كالخبر في مثلكنا، فيأخذ به (وان كان) المتبّع (أضعف الظنون، لأنّه إذا إنسد باب العلم في المسألة تعين ما هو المتبّع) - بالفتح - (بعد الإنسداد ولم يجز الرجوع فيها) أي : في المسألة (إلى الأصول حتى الاحتياط) لأنّه خرج ، أو يوجب إختلال النظام (كما سيجيء) من أنه لا يجوز الرجوع في

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

تعين الرجوع إلى الظن الموجود في المسألة، فيؤخذ به، لما عرفت من أن كل مسألة إنسد فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول، تعين بحكم العقل العمل بأي ظن وجد في تلك المسألة.

الثالث : أن يتعدد الظنون في مسألة تعين المتبّع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه.  
لكن يكون هذه الظنون القائمة كلها في مرتبة لا يكون اعتبار

---

المسألة إلى الاحتياط.

وعلية : فقد (تعين الرجوع إلى الظن الموجود في المسألة، فيؤخذ به) أي: بالظن، وذلك (لما عرفت : من أن كل مسألة إنسد فيها باب العلم، وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول تعين بحكم العقل: العمل بأي ظن وجد في تلك المسألة) وإن كان من أضعف الظنون.

فإنه لما إنسد باب العلم بترجح الخبر، أو الأولوية، أو الاجماع المنقول بعضها على بعض، كان اللازم أن نأخذ بالترجح الظني، والمفروض: أن الظن الذي يستند إلى الشهادة قام على ترجح الخبر، فيكون الخبر مظنون الاعتبار.  
وأما القسمان الآخران، وهو: ما إذا كانت امارات على جملة من الظنون، أو كانت امارة واحدة على جملة من الظنون فسيأتي الكلام فيما في ثالث المصنف إنشاء الله تعالى.

(الثالث: أن يتعدد الظنون في مسألة تعين المتبّع) - بالفتح - (بعد الانسداد) أي: الظن الذي يجب إتباعه بعد أن إنسد باب العلم (بحيث يقوم كل واحد منها) أي: من تلك الظنون (على اعتبار طائفة من الأمارات) وتكون تلك الامارات (كافية في الفقه) أي: كافية بمعظم الفقه، وذلك مثناه في الثاني بأن قامت الشهادة على الخبر، والاجماع المنقول على الأولوية وهكذا.

(لكن يكون هذه الظنون القائمة كلها في مرتبة) واحدة بحيث (لا يكون اعتبار

بعضها مظنوناً. فحينئذ إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعين المتبّع الرجوع فيها إلى الظن في الجملة، والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها، وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالإجماع وتعسر ضبط البعض الذي لا يلزم القسر من الاحتياط فيه.

(بعضها مظنوناً) دون البعض الآخر، بل يكون كلهما مشكوك الاعتبار، أو موهوم الاعتبار أو مظنون الاعتبار فإنه إن كان بينها فرق بأن كان بعضها مظنون الاعتبار وبعضها مشكوك الاعتبار، وبعضها موهوم الاعتبار، قدّم البعض المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم.

وعليه: (فحينئذ) أي: حين تعدد الظنون في مسألة تعين المتبّع مع تساوي مرتبة تلك الظنون (إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعين المتبّع : الرجوع فيها) أي: في مسألة تعين المتبّع (إلى الظن في الجملة) بأن نقول: كما تجري مقدمات الانسداد في تعين الحكم، كذلك تجري في تعين الطريق إلى الحكم، فهل الطريق: الشهادة التي هي طريق إلى الخبر، أو الطريق: الإجماع المنقول الذي هو طريق إلى الأولوية؟

وحيث لا يمكن الاحتياط في الجميع من المظنون والمشكوك والموهوم ولا البرائة، ولا التقليد، ولا القرعة ولا ما أشبه ذلك، فاللازم ترجيح المظنون سواء من طريق الشهادة أو الإجماع للتساوي فيؤخذ بالكل، كما قال:

(ومفروض: تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة) أي : مسألة تعين المتبّع (وعدم المرجح لبعضها) على بعض (وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بين هذه الظنون وذلك أولاً: بالإجماع) فإنه باطل إجماعاً.

(و) ثانياً: (تعسر ضبط البعض، الذي لا يلزم القسر من الاحتياط فيه) فانا لو أردنا الاحتياط في هذه المعينات بالكسر - كالشهرة والإجماع المنقول في مثالنا، إحتياطاً لا يلزم منه عسر على المكلف، صح ذلك الاحتياط، لكن حيث يكون ضبط المعين -

للسيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

فالذى ينبغي أن يقال: على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف، أنَّ اللازم على هذا، أولاً، هو الاقتصار على المتيقن من الظنون، وهل يلحق به كُلُّما قام المتيقن على إعتباره؟ وجهاً، أقواها العدم، كما تقدم، إذ بناءً على التقرير لانسلَم كشف العقل بواسطة مقدّمات الانسداد إلا عن إعتبار الظنَّ في الجملة في الفروع دون الأصول،

---

بالكسر - الذي لا يستلزم العُسر، هو بنفسه عسر، فيلزم ترك الضبط، وترك الضبط إنما يكون بإتباع المعينات - بالكسر.

إذا عرفت ذلك نقول: إلى هنا كان الكلام في إن مطلق المعين - الكسر - حجَّة، ومن قوله: فالذى ينبغي، يكون الكلام في تعين بعض الظنون، وهو الذي ذكر الثالث لأجله.

وعليه: (فالذى ينبغي أن يقال على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف) لا الحكومة (أنَّ اللازم على هذا) أي: على تقرير الكشف ما يلي: (أولاً: هو الاقتصار على المتيقن من الظنون) وهو الظن المتعلق بالفروع، لا بالأصول (وهل يلحق به) أي: بالمتيقن (كُلُّما قام المتيقن على إعتباره؟) أي: كما إن المتيقن من ظنون الفروع حجَّة، هل المتيقن إذا قام على إعتبار ظنَّ يكون ذلك المتيقن أيضاً حجَّة؟

مثلاً: المتيقن من الظنون : وجوب الجمعة، لا وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وهذا هو المتيقن في الفروع وهو حجَّة بلا إشكال لكن الخبر، أو الاجتماع المنقول، أو الشهرة، أو الاولوية، التي كلها مظنونات إذا كان بينها متيقن الاعتبار، فهل هذا المتيقن حجَّة أيضاً.

(ووجهان: أقواها العدم) فليس متيقن الاعتبار بحجَّة (كما تقدم) إذ بناءً على هذا التقرير وهو الكشف (لانسلَم كشف العقل بواسطة مقدّمات الانسداد إلا عن إعتبار الظنَّ في الجملة) أي: ليس كُلُّ الظنون بل المتيقن منها (في الفروع دون الأصول)

والـظـن بـحـجـيـة الـأـمـارـة الـفـلـانـيـة ظـن بـالـمـسـأـلـة الـأـصـولـيـة .  
نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكمة العقل أنه لا فرق بين تعلق الـظـن  
بالـحـكـم الفـرـعـي أو بـحـجـيـة طـرـيق .

ثم إن كان الـقـدـر المـتـيقـن كـافـيـا فيـالـفـقـهـ، بـمـعـنـىـ أـنـهـ لاـيـلـزـمـ منـالـعـمـلـبـالـأـصـولـ فـيـ  
مجـارـيـهاـ الـمـحـذـورـ الـلـازـمـ عـلـىـ تـقـدـيرـ الـاقـتصـارـ عـلـىـ الـمـعـلـومـاتـ، فـهـوـ، وـالـأـ  
فـالـواـجـبـ الـأـخـذـ بـمـاـ هوـ الـمـتـيقـنـ منـ الـأـمـارـاتـ الـبـاقـيـةـ الـثـابـتـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ غـيـرـهـاـ .

---

حـجـةـ فـقـطـ .

(و) من الواضح: ان (الـظـن بـحـجـيـة الـأـمـارـة الـفـلـانـيـةـ، ظـن بـالـمـسـأـلـةـ الـأـصـولـيـةـ) وليس  
ظـنـ بـالـمـسـأـلـةـ الـفـرـعـيـةـ، حتـىـ يـكـونـ حـجـةـ، وـعـلـيـهـ: فـالـمـتـيقـنـ منـ الـظـنـوـنـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـفـرـوـعـ  
حـجـةـ، لـاـ الـمـتـيقـنـ منـ الـظـنـوـنـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـمـسـائـلـ الـأـصـولـيـةـ .  
(نعم، مقتضى تقرير الدليل) أي: دليل الانسداد (على وجه حكمة العقل) بأنـ  
الـظـنـ حـجـةـ هوـ: (أـنـهـ لاـ فـرـقـ بـيـنـ تـعـلـقـ الـظـنـ بـالـحـكـمـ الـفـرـعـيـ، أوـ بـحـجـيـةـ طـرـيقـ) لأنـ  
الـعـقـلـ يـرـىـ انـ الـظـنـ حـجـةـ، وـلـاـ يـبـهـمـ بـعـدـ حـصـولـ الـظـنـ بـيـنـ أـنـ يـكـونـ الـظـنـ مـتـعـلـقاـ  
بـالـأـصـلـ أوـ بـالـفـرـعـ .

(ثـ) عـلـىـ تـقـدـيرـ الـحـكـمـ (انـ كانـ الـقـدـرـ الـمـتـيقـنـ كـافـيـاـ فيـ الـفـقـهــ، بـمـعـنـىـ: أـنـهـ  
لاـيـلـزـمـ منـ الـعـمـلـ بـالـأـصـولـ فـيـ مجـارـيـهاـ) أي: مجـارـيـ الـأـصـولـ (الـمـحـذـورـ الـلـازـمـ عـلـىـ  
تقـدـيرـ الـاقـتصـارـ عـلـىـ الـمـعـلـومـاتـ) فقطـ، منـ الخـروـجـ عـنـ الدـيـنـ إـذـاـ أـجـرـيـنـ الـبـرـائـةـ، أـوـ  
الـعـسـرـ وـالـخـرـجـ، وـإـذـاـ أـجـرـيـنـ الـاحـتـيـاطـ مـثـلاـ .ـ(ـفـهـوـ)ـ أيـ: حـيـنـئـذـ نـعـمـلـ بـالـمـتـيقـنـ فـقـطـ .  
(وـالـأـ)ـ أيـ: بـاـنـ كـانـ إـجـرـاءـ الـأـصـولـ مـسـتـلـزـماـ لـأـحـدـ الـمـحـذـورـينـ الـمـذـكـورـينـ  
فـالـواـجـبـ الـأـخـذـ بـمـاـ هوـ الـمـتـيقـنـ منـ الـأـمـارـاتـ الـبـاقـيـةـ الـثـابـتـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ غـيـرـهـاـ)ـ أيـ  
بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـأـمـارـاتـ الـتـيـ هـيـ فـيـ الـدـرـجـةـ الـثـالـثـةـ .

مـثـلاـ: لـنـفـرـضـ انـ الـظـنـ قـامـ عـلـىـ حـجـيـةـ الـخـبـرـ، فـهـوـ الـقـدـرـ الـمـتـيقـنـ تـيقـنـاـ إـطـلاـقـياـ منـ  
الـظـنـوـنـ فـيـ الـأـصـولـ فـاـنـ كـفـىـ الـخـبـرـ بـمـعـظـمـ الـفـقـهـ فـهـوـ، وـاـنـ لـمـ يـكـفـ أـخـذـنـاـ بـالـاجـمـاعـ

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج٤

فإن كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو، وإنأ فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة، وهكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأamarات او عدم كفاية ما هو القدر المتيقن مطلقاً أو بالنسبة: فإن لم يكن على شيء منها أماره، فاللازم الأخذ بالكل، ببطلان التخيير بالاجماع وبطلان طرح الكل بالفرض وقد المرجح، فتعين الجميع.

---

في تعين بقية الأحكام لأن الاجماع متيقن نسبي وان لم يكن متيقناً مطلقاً كالخبر، وإنما كان الاجماع متيقناً نسبياً، لأنه بالنسبة إلى الاولوية متيقن فالاولوية في الدرجة الثالثة.

(فإن كفى) المتيقن النسيي (في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا) من أنه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصر على المعلومات ( فهو، وإنأ فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة) كالأولوية التي هي في درجة ثالثة في مثالنا، وترك الدرجة الرابعة كالشهرة - مثلاً - (وهكذا) حتى ننتهي إلى ما يكفي بمعظم الفقه.

(ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأamarات) بان كانت الجميع متساوية (أو عدم كفاية ما هو المتيقن مطلقاً) وهو المتيقن الأول (أو بالنسبة): أي: المتيقن فالمتيقن (فإن لم يكن على شيء منها اماره) معينة (فاللازم الأخذ بالكل) أي: بكل تلك الامارات القائمة على الأحكام (ببطلان التخيير) بين الأamarات (بالاجماع) فإن المكلف ليس مخيراً بين أن يأخذ بهذه الأمارة أو بتلك الأمارة.

(وبطلان طرح الكل بالفرض) لأن المفروض : إنما لو طرحتنا كل الأamarات لزم اما الخروج عن الدين، أو العسر والخرج الناشيء من الاحتياط أو ماأشبه ذلك من الأمور الباطلة.

(وقد المرجح) لها، لأنه لامرجح لبعض الامارات على بعض.  
إذن (فتحت) الأخذ بـ (الاجماع) كما وقد ظهر: انه ربما يعنى بعض الأamarات،

وإن قام على بعضها أماره: فان كانت أمارة واحدة، كما إذا قامت الشهرة على حجية جملة من الأمارات، كان اللازم الأخذ بها، لتعيين الرجوع إلى الشهرة في تعين المتبّع من بين الظنون؛ وإن كانت امارات متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية بعضها عيماً بها. ولا فرق حينئذٍ بين تساوي تلك الأمارات القائمة من حيث الظن بالاعتبار والعدم وبين تفاوتها في ذلك.

فيكون بعض الامارات مظنون الاعتبار دون البعض الآخر.

(وإن قام على بعضها) أي بعض تلك الامارات (أماره): بأن حصل الظن المظنون الاعتبار (فان كانت أمارة واحدة، كما إذا قامت الشهرة على حجية جملة من الأمارات) كالخبر الواحد، والأولوية، والاجماع المنقول، وما أشبهه (كان اللازم الأخذ بها) أي: بتلك الجملة (لتعيين الرجوع إلى الشهرة في تعين المتبّع من بين الظنون). وإنما يتعين الرجوع إليها، لأن الظن المظنون الاعتبار مقدم على غيره - على مasic ... (وإن كانت امارات متعددة، قامت كل واحدة منها على حجية ظن، مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه، وعدم كفاية بعضها) أي: بعض تلك الظنون (عيماً) أي: بتلك الامارات المتعددة جميماً، كما إذا قامت الشهرة على الخبر، والاجماع المحصل على السيرة، وهكذا.

(ولا فرق حينئذ) أي: حين كانت امارات متعددة، قامت لكل واحدة منها على حجية ظن خاص (بين تساوي تلك الأمارات القائمة) على حجية الظنون (من حيث الظن بالاعتبار والعدم) أي: عدم الظن بالاعتبار، بان الظن باعتبار الأمارات القائمة أو لا نظن باعتبارها (وبين تفاوتها) أي: تفاوت تلك الأمارات القائمة، بان نظن باعتبار البعض، ولانظن باعتبار البعض الآخر (في ذلك) اسم الاشارة راجع إلى الظن.

وانما لا فرق، لأن المفروض: الاحتياج إلى الجميع في الوفاء بمعظم الفقه حيث قلنا: مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون وعليه: فلا فرق بين أن تكون كلها متساوية

للشيرازي ..... ج٤ ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون

وأماماً لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الإمارات كافٍ في الفقه: فان لم تتفاوت الإمارات القائمة في الظن بالاعتبار وجب الأخذ بالكل، كالأمراء الواحدة لفقد المرجح، وإن تفاوت: فما قام متىقّن الاعتبار او مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معيناً، كما إذا قام الاجماع المنقول بناءً على كونه مظنون الاعتبار على حجّية امرة غير مظنونة الاعتبار وقامت تلك الامة،

---

في الاعتبار، أو كلها متساوية في عدم الظن بالاعتبار، أو مختلفة: بأن يظن باعتبار بعضها دون اعتبار بعض.

(وأماماً لو قامت كل واحدة منها) أي: من تلك الامارات (على مقدار من الامارات، كافٍ) ذلك المقدار (في الفقه) كما إذا قامت الشهادة على حجّية الخبر العادل فقط، وقام الاجماع المنقول على حجّية الأولوية القطعية فقط، وهكذا.

(فإن لم تتفاوت الإمارات القائمة في الظن بالاعتبار) وذلك بأن كان الجميع مظنون الاعتبار، أو كان الجميع غير مظنون الاعتبار (وجب الأخذ بالكل، كالأمراء الواحدة، لفقد المرجح) فكما أنه إذا كانت امرة واحدة قائمة على جملة من الامارات نأخذ بتلك الجملة، كذلك إذا كانت امارات متعددة قامت كل واحدة على مقدار من الامارات.

(وان تفاوت) أي: الامارات القائمة تفاوت في الظن بالاعتبار (فما قام متيقّن الاعتبار او مظنون الاعتبار على اعتباره، يصير معيناً) لاستناده إلى اليقين، أو إلى الظن الذي هو الملجأ عند الانسداد.

(كما إذا قام الاجماع المنقول بناءً على كونه مظنون الاعتبار على حجّية امرة غير مظنونة الاعتبار) مثلاً: خبر غير الامامي غير مظنون الاعتبار، لكن قام الاجماع المنقول على اعتباره (وقامت تلك الامة) على الحكم.

والمراد بتلك الامة: هي الامة غير مظنون الاعتبار، كما إذا قام خبر غير الامامي على وجوب صلاة الجمعة - مثلاً - وقام الاجماع المنقول على حجّية خبر

فانها تعيّن بذلك.

هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً.  
وأما، على ما هو المختار من كونه حاكماً، فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن  
المعممات التي ذكروها لتعيم النتيجة، إن شاء الله تعالى.  
إذا عرفت ذلك، فاللازم على المجتهد أن يتأمل في الإمارات، حتى يعرف  
المتيقن منها حقيقةً أو بالإضافة إلى غيرها، ويحصل ما يمكن تحصيله من  
الامارات القائمة على حجية تلك الامارات،

---

غير الإمامي (فأنها) أي: الامارة غير مظنونة الاعتبار، كخبر غير الإمامي في مثانا  
(تعين بذلك) أي: بالإجماع المنقول الذي كان في كلامنا.

(هذا كله على تقدير كون دليل الإنسداد كاشفاً) حيث أن الكشف في الجملة، لا  
أنه كاشف على الإطلاق، كما ألمعنا إلى ذلك سابقاً.

(وأما على ما هو المختار من كونه) أي : دليل الإنسداد (حاكماً) أي: أنه بعد  
تمامية المقدمات، يكون العقل حاكماً بحجية الظن (سيجيء الكلام فيه بعد الفراغ  
عن المعممات التي ذكروها لتعيم النتيجة إنشاء الله تعالى) فإن النتيجة إذا كانت  
مهملة إحتاجنا إلى تعيم حجية الظن بسبب معهم خارجي، إذ دليل الإنسداد بنفسه  
لا يدل على التعميم.

(إذا عرفت ذلك) الذي ذكرناه : من وجود المتيقن وعدم وجوده، ووجود  
المتيقن فالمتيقن وعدم وجوده، إلى غير ذلك (فاللازم على المجتهد أن يتأمل في  
الامارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقة) أي: تيقناً حقيقياً على كل حال (أو  
بالإضافة إلى غيرها) أي: المتيقن فالمتيقن، ففيما إذا كان المتيقن كافياً بمعظم الفقه  
 فهو، وإنما يحتاج إلى المتيقن.

(و) على المجتهد أن (يحصل ما يمكن تحصيله من الإمارات القائمة على حجية  
تلك الامارات) فالخبر - مثلاً - الذي يدل على الحكم امارة، والإجماع الذي قام على

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ويميز بين تلك الامارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظن بحجية بعضها من امارة أخرى، ويعرف كفاية ما أحرز اعتباره من تلك الامارات وعدم كفايته في الفقه.

وهذا يحتاج الى سير مسائل الفقه إجمالاً حتى يعرف أنَّ القدر المتيقن من الأخبار، لا يكفي مثلاً في الفقه بحيث يرجع، في موارد خلت عن هذا الخبر، إلى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد. وأنه إذا انضم اليه قسم آخر من الخبر، لكونه متيقناً إضافياً، أو لكونه مظنون الإعتبار بظن متبوع، هل يكفي أم لا؟

---

حجية الخبر: امارة قامت على حجية امارة أخرى.

(و) عليه بعد ذلك ان (يميز بين تلك الامارات القائمة، من حيث التساوي والتفاوت) تساوياً، أو تفاوتاً (من حيث الظن بحجية بعضها من امارة أخرى) وعدم ذلك.

(و) إنما يلزم على المجتهد ما ذكرناه، كي (يعرف كفاية ما احرز اعتباره من تلك الامارات، وعدم كفايته في الفقه) لأن المقصود المهم للمجتهد: معرفة قدر كافي من الفقه، يسبب إتحلال العلم الإجمالي بالتكليف الواجبة على الناس.

(وهذا) اللازم على المجتهد متأذكراً (يحتاج الى سير) الفقيه في (مسائل الفقه إجمالاً) من أول الطهارة الى آخر الذبائح (حتى يعرف أنَّ القدر المتيقن من الأخبار لا يكفي - مثلاً - في الفقه، بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر) والمراد بالخبر: الجنس (إلى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد).

وذلك لأنَّ الاصول إنما تجري في موارد لم يكن فيها خبر مما يجهل الفقيه حكم ذلك المورد فيرجع فيه الى الاصول الأربع كل في موضعه.

(و) حتى يعرف (أنه إذا انضم اليه قسم آخر من الخبر، لكونه متيقناً إضافياً أو لكونه مظنون الإعتبار بظن متبوع، هل يكفي أم لا) فخبر العادل - مثلاً - متيقن الاعتبار، فإذا كفى بمعظم الفقه فهو، وإنَّ قسمَ إليه خبر الثقة، وخبر الثقة مظنون الاعتبار، فإن

فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما أحرزه من جهة اليقين أو الظن المتبّع. وفقنا الله للإجتهد الذي هو أشد من طول الجهد، بحق محمد وآله الأمجاد.

الثاني : من طرق التعميم مسلكه غير واحد من المعاصرین من عدم الكفاية حيث إعترفوا - بعد تقسيم

كان الخبران معاً يكفيان بمعظم الفقه فهو، وإنْ ضمَّ اليهما خبر الممدوح بدون تعديل أو وثاق، وهكذا.

(فليس له) أي : للفقيه (الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون) بمجرد عدم وجود المتيقن - مثلاً - (حتى يعرف كفاية ما أحرزه من جهة اليقين، أو الظن المتبّع) فإذا ظهرت له الكفاية جاز له طرح سائر الظنون، وإن لم يجز له ذلك.

(وفقاً لله) سبحانه وتعالى (للإجتهد الذي هو أشد من طول الجهد بحق محمد وآله الأمجاد) وقد ورد في الحديث : «مدادُ العلَماءِ أفضَلُ مِنْ دِماءِ الشَّهِداءِ»<sup>١</sup> وذلك لأنَّ الإجتهد أصعب من الجهاد، ولأنَّ الإجتهد يبقى ثمرة إذا كان مكتوبًا أو نحوه، بينما المجاهدون يذهبون بدون ذكر إذا لم يسجل المجاهدون جهادهم وأثار جهادهم، والله الموفق المستعان.

هذا هو أول الوجوه مما ذكره قبل ثمان صفحات بما عبارته : «المقام الثاني : في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحکم بتعميم الظن من حيث الاسباب والمرتبة أم لا»، إلى ان قال : «ويذكر للتعميم من جهتهمما وجوه : الأول : عدم المرجح» إلى آخر عبارته، ثم إننقل إلى الثاني فقال :

(الثاني : من طرق التعميم) لنتيجة دليل الانسداد تعميماً للمظنون الاعتبار، والمشكوك الاعتبار، والموهوم الاعتبار (ما سلكه غير واحد من المعاصرین من) جهة (عدم الكفاية) لمظنون الاعتبار، فاللازم التعميم (حيث إعترفوا بعد تقسيم

١ - من لا يحضره الفقيه : ج ٤ ص ٣٩٨ مع اختلاف .

للشیرازی ..... الوجه الثاني لعمیم الظن ..... ج ٤

الظنون الى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه - بأنّ مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصر على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتسرى إلى الموهوم. لكنّ الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية، إما بأنفسها، بناء على إنحصرها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين، وأما لأجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعنى الظاهر منها وجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار.

فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر،

---

الظنون الى : مظنون الاعتبار، ومشكوكه، وموهومه، بأنّ مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة) لدليل الانسداد (الاقتصر على مظنون الاعتبار) فقط .  
(ثم) ان لم يكف ف (على المشكوك) الاعتبار (ثم) إن لم يكف (يتسرى الى الموهوم) الاعتبار.

هذا (لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية) بمعظم الأحكام (اما بأنفسها بناءً على إنحصرها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين) فان من المعلوم: ان الأخبار الصحيحة بتزكية العدلين في كل الرواية، قليلة جداً.

(واما لأجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعنى الظاهر منها) أي: إن الأحكام الظاهرة منها مخالفة لما أريد منها، لأن هذه الأخبار مخصوصة، أو مقيدة، أو مجاز، فظواهرها شيء والمراد منها شيء آخر

(ووجود ما يظن منه) الضمير راجع الى «ما» في: «ما يظن» (ذلك) أي: ذلك الخلاف (في الظنون المشكوكة الاعتبار) وفي متعلق «بوجود» أي: يوجد فيما يشك إعتباره مخصوصاً ومقيداً، وقرينة مجاز للأخبار التي يجب العمل بها، حيث علمنا علمأً إجمالياً بمخالفة كثير من ظواهرها للمراد منها.

وعليه: (فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر) أي: بظواهر الأخبار بدون الفحص عن

للعلم الإجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والشّنة المتواترة في عدم الوفاء بـ**مُعْظَم الأحكام**.

فلا بدّ من التّسّري، بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرّجوع إلى الأصول، إلى الظنون المشكوكة الاعتيار التي دلت على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتيار، فيعمل بما هو من مشكوك الاعتيار مخصوص لعمومات مظنون الاعتيار ومقيد لاطلاقاته وقرائن لمجازاته.

**فإذا وجّب العمل بهذه الطائفة من**

الظنون المشكوكة المخصوصة والمقيّدة وقرائن المجاز.

وإنّما لا يجوز التمسك بتلك الظواهر (للعلم الإجمالي المذكور فيكون حالها) أي: حال هذه الأخبار المظنونة الاعتيار (حال ظاهر الكتاب والشّنة المتواترة في عدم الوفاء بـ**معظم الأحكام**) وذلك إما من جهة قلّتها بانفسها، وأما من جهة العلم الإجمالي بمخالفته ظواهر كثيرة منها للمراد منها.

(فلا بدّ من التّسّري - بمقتضى قاعدة الإنداد، ولزوم المحذور من الرّجوع إلى الأصول - إلى الظنون المشكوكة الاعتيار) «إلى الظنون» متعلق بـ«التّسّري»، لأنّه قد انسدّ باب العلم ولا يمكن الرّجوع إلى الأصول، فلا بدّ من الذهاب إلى الظنون المشكوكة الاعتيار (التي دلت) تلك الظنون المشكوكة الاعتيار (على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتيار).

وعليه (فيعمل بما هو من مشكوك الاعتيار) فان مشكوك الاعتيار (مخصوص لعمومات مظنون الاعتيار، ومقيد لاطلاقاته، وقرائن لمجازاته) فانّ في مظنون الاعتيار: عمومات، ومطلقات، ومجازات، وفي الظنون المشكوكة الاعتيار: مقيّدة ومحخصوصة لها، وقرينة لمجازاتها فنعمّم الظن الذي هو حجّة من مظنون الاعتيار إلى مشكوك الاعتيار.

هذا تعميم وهناك تعميم آخر أشار إليه بقوله: (فإذا وجّب العمل بهذه الطائفة من

للسيرازي ..... الوجه الثاني لعميم الظن ..... ج ٤

مشكوك الاعتبار، ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار، بالاجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار، فإن أحداً لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح وبين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولوية القطعية، لأنّه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى.

ثم نقول: إن في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم إجمالاً بعدم إرادة

---

مشكوك الاعتبار) التي هي مخصصة ومقيدة أو قرائن مجاز (ثبت وجوب العمل لغيرها) أي: لغير هذه الطائفة من مشكوك الاعتبار (مما ليس فيها معارضه لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار).

ولأنما ثبت وجوب العمل (بالاجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار) سواء كان معارضاً لمظنون الاعتبار، أم لم يكن معارضاً لمظنون الاعتبار، وهذا هو التعميم الثاني.

وعليه: (فإن أحداً لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح، وبين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح) والمفروض: أن الخبر الحسن من مشكوك الاعتبار، والخبر الصحيح من مظنون الاعتبار.

(بل بالأولوية القطعية) في خبر حسن آخر، فإنه إذا عمل بخبر حسن معارض، فالاولى ان يعمل بخبر حسن غير معارض (لأنه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضه لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى) إذ الحسن المعارض إذا كان حججاً، فالحسن غير المعارض حججاً بطريق أولى.

(ثم) بعد تعميم الظنون من مظنون الاعتبار إلى مشكوك الاعتبار، يصل النوبة إلى تعميم آخر، وهو: التعميم إلى موهم الاعتبار، وقد أشار إليه بقوله:

(نقول: إن في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم إجمالاً بعدم إرادة

المعاني الظاهرة، والكافش عن ذلك ظنّاً هي الأدوات الموهومة الاعتبار. فنعمل بتلك الأدوات، ثم نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب، حيث أن أحداً لم يفرق بين الشهرة المعاشرة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له، بل بالأولوية، كما عرفت.

أقول : الانصاف: أن التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمظنو

الاعتبار،

المعاني الظاهرة) منها(والكافش عن ذلك) أي: عن عدم ارادة الظاهر منها كشفاً (ظنّاً، هي: الأدوات الموهومة الاعتبار، فنعمل بتلك الأدوات) الموهومة الاعتبار، وبعد العمل بموهوم الاعتبار الكافش، نقل الكلام إلى تعميم رابع، وهو ما أشار إليه بقوله: (ثم نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار) الذي ليس بكافش.

وإنما نعمل بهذا الباقى (بالاجماع المركب حيث أن أحداً لم يفرق بين الشهرة المعاشرة للخبر الحسن) معاشرة (بالعموم والخصوص) أي: لا بالتباين (وبين غير المعارض له) أي: للخبر الحسن والمفروض: إن الشهرة موهومة الاعتبار ومع ذلك لا يفرق أحد بينهما.

(بل بالأولوية) القطعية (كما عرفت) حين قلنا: بأنه إذا وجب العمل المشكوك في الاعتبار الذي له معاشرة لظاهر مظنو الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى، فإن نفس هذه الأولوية تأتي في موهوم الاعتبار، فيقال: إذا وجب العمل بموهوم الاعتبار الذي له معاشرة بظاهر مشكوك الاعتبار بما ليس له معاشرة أولى.

أقول : الانصاف ان التعميم بهذا الطريق) أي: الطريق الثاني الذي سلكه غير واحد من المعاصرین وذكرنا تفصيله إلى هنا (أضعف من التخصيص بمظنو الاعتبار) أي: بمحضن القضية المهملة وتعيين تلك القضية بالظنو التي ظن إعتبارها، بأن يكون مظنو الاعتبار، مخصصاً للنتيجة المهملة، فإذا لم تخصص النتيجة بمظنو الاعتبار، كان اللازم عدم التعميم بهذا الطريق أيضاً.

للشیرازی ..... الوجه الثاني لتعمیم الظن ..... ج ٤

لأنَّ هذا المعمم قد جمع ضعف القولين، حيث اعترف بأنَّ مقتضى القاعدة، لو لا عدم الكفاية، الاقتصر على مظنون الاعتبار.

وقد عرفت أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار، إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند إنسداد باب العلم.

واما ما ذكره من التعيم لعدم الكفاية،

---

وإنما كان أضعف (لأنَّ هذا المعمم قد جمع ضعف القولين) الذين أحدهما: إنَّ الأصل في القضية المهملة الاقتصر على القدر المتيقن، وقد عرفت سابقاً أنه ضعيف. وثانيهما: إنَّ المتيقن من هذه الجملة هو مظنون الاعتبار، وقد عرفت أيضاً أنه ضعيف (حيث اعترف) هذا المعمم في كلامه السابق عندما قال: لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية، فقد إعترف (بأنَّ مقتضى القاعدة لو لا) جهة (عدم الكفاية: الاقتصر على مظنون الاعتبار) أي: كان اللازم الاقتصر على مظنون الاعتبار، لكن لم يكن كافياً، فتisksنا بمشكوك الاعتبار وهو همه.

(وقد عرفت: أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار، إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن) أي عرفت ذلك في رد لزوم الاقتصر على مظنون الاعتبار الذي كان يخصُّ الظنون بما ظنَّ إعتبراه.

ومن المعلوم: أنه إذا ثبت العمل بمطلق الظن، لم يكن وجه للتخصيص بمظنون الاعتبار (عند إنسداد باب العلم).

وبذلك ظهر: أنه لا وجه لهذا التعيم الذي ذكره بقوله: الثاني من طرق التعيم ما سلكه غير واحد من المعاصرین الخ.

هذا تمام الكلام في الأشكال الأولى على المعمم ذكره المصنف بقوله: «أقول الانصاف».

ثم أشكل المصنف عليه إشكالاً ثانياً بقوله:

(وأما ما ذكره من التعيم لعدم الكفاية) حيث قال: لكن الظنون المظنونة الاعتبار

ففيه: أولاً، أنه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرًا في الخبر الصحيح بتزكية عدلين.

وليس كذلك، بل الإماراث الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة، مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواية، يوجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، والخبر الموثق، والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية.

ومن المعلوم كفاية ذلك

غير كافية (ففيه أولاً: أنه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرًا في الخبر الصحيح بتزكية عدلين) كما ذكره هو بنفسه.

لكن (وليس كذلك) إذ مظنون الاعتبار ليس منحصرًا في الخبر الصحيح بتزكية عدلين (بل الإماراث الظنية من الشهرة) مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «خذ بما إشتهرَ بينَ أصحابِك»<sup>١</sup>

(وما دل على اعتبار قول الثقة) مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «لَا عذرَ لِأحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُوِيهِ عَنَا ثَقَاتُنَا»<sup>٢</sup>

(مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات، وفي تشخيص أحوال الرواية) لانه طريق عقلائي لم يثبت ردعه من الشارع وإذا لم يثبت الردع، ثبت إمضاء الشارع له، لأن الردع لو كان ليان.

وعليه: فإن ذلك كله (يوجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، والخبر الموثق، و) الخبر (الضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية) أي: مقابل الشهرة الفتواية، فإن الشهرة الروائية قال غير واحد من الفقهاء بحجيتها بخلاف شهرة الفتوى فائتها ليست حجة عند معظم.

(ومن المعلوم: كفاية ذلك) الذي ذكرناه من الإماراث الظنية الكثيرة بمعظم

للشیرازی ..... ج ..... الوجه الثاني لتعیین الظن ..... ج ٤

وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول.  
وثانياً، أن العلم الاجمالي الذي إدعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة  
بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات  
الاعتبار.

ومن المعلوم أن العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدي إلى ماليس فيه هذه  
العلة، أعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار.  
فإن العلم الاجمالي بوجود شهارات متعددة مقيدة لاطلاق الأخبار أو مخصصة

---

الأحكام (وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول)  
سواء رجعنا إلى أصل البرائة فإنه لا يلزم الخروج عن الدين، أو رجعنا إلى أصل  
الاحتياط فإنه لا يوجب إختلالاً للنظام أو عسراً وحرجاً.

(وثانياً) إن قوله : «فإذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوكات الاعتبار ثبت  
وجوب العمل بغيرها مما ليس فيه معارضه لظواهر الأمارات»، إلى آخر كلامه، غير  
تام، وذلك (أن العلم الاجمالي الذي ادعاه) حيث قال: لأجل العلم الاجمالي  
بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها.

(يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة  
كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار) فان مشكوكات الاعتبار مطابقة للواقع،  
ومخصصة أو مقيدة، أو قرائن مجاز لمظنونات الاعتبار.

هذا (ومن المعلوم : إن العمل بها) أي: بمشكوكات الاعتبار (لأجل ذلك) أي:  
لأجل كشفها عن المراد في مظنون الاعتبار (لا يوجب التعدي) من هذه  
المشكوكات الاعتبار المخصوصة والمقيدة والقرائن (إلى ماليس فيه هذه العلة) من  
الكشف عن المراد (أعني: مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات  
الاعتبار) إذ كيف يقاس غير الكاشف على الكاشف؟

(فإن العلم الاجمالي بوجود شهارات متعددة مقيدة لاطلاق الأخبار، أو مخصصة

لعموماتها لا يوجب التعدي إلى الشهارات الغير المزاحمة للأخبار بتقييد أو تخصيص، فضلاً عن التسري إلى الاستقراء والأولوية.

ودعوى الإجماع لا يخفى ما فيها، لأن الحكم بالحجية في القسم الأول لعنة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي. يعلم بعدم تعرّض الإمام «عليه السلام» له قوله أو فعله، إلا من باب تقرير حكم العقل، والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة، وهي وجود العلم الإجمالي.

ومن ذلك :

لعموماتها) أو قرائن لمجازاتها (لا يوجب التعدي إلى الشهارات غير المزاحمة للأخبار) فإن «للأخبار» متعلق بـ«مزاحمة» (بتقييد، أو تخصيص) أو قرينة، وقوله: «بتقييد» متعلق بـ«التعدي».

وعليه: فلا يتعدى من المقيد والمخصص إلى غيرهما (فضلاً عن التسري إلى الاستقراء والأولوية) إذ الشهرة ليست كلها حجة، فضلاً عن أن تكون الاستقرارات والأولياء أيضاً حجّة وهم أضعف من الشهرة.

(ودعوى الإجماع) بالتعدي، كما إدعاء القائل بالتمييم (لا يخفى ما فيها) أي في هذه الدعوى (لأن الحكم بالحجية في القسم الأول) المزاحمة (لعنة) متعلق بـ«الحجية» أي: إن الحجية إنما هي العلة (غير مطردة في القسم الثاني) أي: غير المزاحمة (حكم عقلي) خبر قوله: «لأن الحكم».

وعليه: فالحكم بالحجية حكم عقلي وهو (يعلم بعدم تعرّض الإمام عليه الصلاة والسلام له قوله أو فعله) فإن الإمام عليه الصلاة والسلام الذي تعرض لهذا الحكم العقلي بقوله أو بفعله، لم يتعرض له (إلا من باب تقرير حكم العقل، والمفروض: عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة، وهي) أي: العلة (وجود العلم الإجمالي)

فكيف يتعدى من مورد الحكم العلم الإجمالي إلى غير مورد العلم الإجمالي؟  
(ومن ذلك) الذي ذكرناه: بأنه لا يتعدى من مشكوك الاعتبار الكاشف إلى

للسيرازي ..... الوجه الثاني لعميم الظن ..... ج ٤

يُعرَفُ الكلَّامُ في دعوى الأوليَّةِ، فانَّ المناطُ في العمل بالقسم الأوَّلِ إذا كانَ هو العلم الإجماليُّ، فكيف يُتَعَدَّى إلى ما لا يوجدُ فيه المناطُ فضلاً عن كونه أولى. وكأنَّ متوهَّمَ الإجماعِ رأى أنَّ أحداً من العلماء لم يُفرِّقْ بين أفراد الخبر الحسن وأفراد الشَّهْرَةِ، ولم يعلم أنَّ الوجهَ عندَهم ثُبُوتُ الدَّلِيلِ عليهم مطلقاً أو نفيه كذلك، لأنَّهم أهْلُ الظُّنُونِ الْخَاصَّةِ، بل لو إدعى الإجماعَ - على أنَّ كُلَّ من عمل بجملة من الأخبار الحسان أو

---

مشكوكَ الاعتبارِ غير الكافِشِ (يعرفُ الكلَّامُ في دعوى الأوليَّةِ) حيث قال: إنَّ الكافِشَ لو كانَ حجَّةً فغير الكافِشَ أولى بالحجَّيةِ، مستدلاً بأنَّ غير المزاحمَ أولى بالحجَّيةِ من المزاحمِ.

وإنما يُعرفُ الكلَّامُ في ذلك، لما أشارَ إليه بقوله: (فانَّ المناطُ في العمل بالقسم الأوَّلِ) أي: المزاحمُ (إذا كانَ هو العلم الإجماليُّ، فكيف يُتَعَدَّى إلى ما لا يوجدُ فيه المناطُ) وهو غير المزاحمُ (فضلاً عن كونه) أي: مالا يوجدُ فيه المناطُ ان يكون (أولى) مما فيه المناط؟

(وكأنَّ متوهَّمَ الإجماعِ) الذي إدعى الإجماعَ على أنَّ غير الكافِشَ مثل الكافِشِ (رأى أنَّ أحداً من العلماء لم يُفرِّقْ بين أفراد الخبر الحسنِ، وأفراد الشَّهْرَةِ) فكلُّ خبر حسنٍ جائزٌ، وكلُّ شهادةٍ يجوزُ العمل بها، فلم يُفرِّقْ بين الخبر المزاحمِ والخبر غير المزاحمِ، والشهادة المزاحمةُ والشهادة غير المزاحمة.

هذا (ولم يعلم أنَّ الوجهَ عندَهم) في عدم التفرقةِ (ثبوتُ الدَّلِيلِ عليهم مطلقاً) أي: على الخبر الحسن والشهادةِ (أو نفيه) أي: نفي الدَّلِيلِ عليهم (كذلك) أي: مطلقاً، فالخبر مطلقاً حجَّةٌ أو ليست بحجَّةٍ والشهادة مطلقاً حجَّةٌ أو ليست بحجَّةٍ، وذلك لأنَّهم أهْلُ الظُّنُونِ الْخَاصَّةِ) فسُحبَتْ هذَا المَتَوَهَّمَ كلامَهُم إلى بابِ الإنْسَدادِ في غير محله، لأنَّ بابَ الإنْسَدادِ لا يُقاسُ ببابِ الافتتاحِ.

(بل لو إدعى الإجماعَ على أنَّ كُلَّ من عمل بجملة من الأخبار الحسانِ، أو

الشهرات لأجل العلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع، لم يعمل بالباقي الحالي عن هذا العلم الإجمالي - كان في محله.

الثالث : من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا «طاب ثراه»، من قاعدة الإشتغال بناءً على أنَّ الثابت من دليل

الشهرات، لأجل العلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع، لم ي العمل بالباقي الحالي عن هذا العلم الإجمالي، كان) إدعاء هذا الاجماع (في محله فاللازم العمل بالأخبار الحسان والشهرات بقدر العلم الإجمالي فقط، لمطابقة بعضها للواقع دون سائر أخبار الحسان وبقية الشهرات، بل وما كان خارجاً عن المزاحم.

فهنا ثلاثة أقسام : الأول : جملة من الأخبار والشهرات بعضها مطابقة للواقع.

الثاني : الأعم من هذه الجملة ومن سائر المزاحمات التي لا علم إجمالي بمطابقة بعضها للواقع.

الثالث : الأعم من الأولين وما ليس بمزاحم.

هذا والدليل إنما دلَّ على حجَّةِ الأول، لا الثاني ، فكيف بالثالث؟

وعليه : فالمتوهم عمُّ العمل إلى كل أخبار الحسان والشهرات، والمصنف يخصصه بما فيه علم الإجمالي ، ومطابقة الواقع، ويقول لا يعم العمل بالخبر والشهرة حتى المعارض الذي لا علم إجمالي فيه، فكيف بما هو خارج عن المعارضه إطلاقاً؟

(الثالث : من طرق التعميم) في نتيجة دليل الإتسداد، لو قلنا بأنَّ النتيجة مهملة وليس مطلقة (ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه) وهو المحقق شريف العلماء (من

قاعدة الإشتغال) فأنَّه بعد أن علم إجمالاً بوجوب طريق منصوب من قبل الشارع كافٍ لمعظم الفقه، وهذا الطريق موجود فيما بأيدينا من الامارات كالخبر، والاجماع المنقول والاجماع المحصل والشهرة والأولوية وما أشبه ذلك وجَب بحكم العقل:

الاحتياط في جميعها تحصيلاً للجزم بسلوك الطريق المنصوب.

وإنما نحتاج في هذا التعميم إلى قاعدة الإشتغال (بناءً على أنَّ الثابت من دليل

للشيرازي ..... الوجه الثالث لعميم الظن ..... ج ٤

الإنسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فإذا لم يكن قدر متيقن كافٍ في الفقه وجب العمل بكل ظن.

ومنع جريان قاعدة الإشتغال هنا - لكون ماعدا واجب العمل من الظنون محروم العمل - فقد عرفت الجواب عنه في بعض أوجية الدليل الأول من أدلة اعتبار الظن بالطريق.

---

الإنسداد: وجوب العمل بالظن في الجملة) حيث أن نتيجة دليل الإنسداد مهملة، وليس بمطلقة، فإنه إذا كانت مطلقة لم تحتاج إلى التعميم، وإنما تحتاج إلى التعميم إذا كانت النتيجة مهملة.

وعليه: (إذا لم يكن قدر متيقن كافٍ في الفقه، وجب العمل بكل ظن) سواء كان مظنون الاعتبار، أو مشكوك الاعتبار، أو موهم الاعتبار وسواء كان في الأصول أو في الفروع حتى يكفي الظن بمعظم الفقه الذي نحن مكلفون بالعمل به.

(و) إن قلت : الاشتغال لا يجري فيما إذا كان بعض الأطراف محروم العمل، فإذا علم الإنسان بأنه يحرم العمل، بأحد الطرق - مثلاً الخبر الواحد، أو القياس أو الاستحسان، أو الأولوية، أو ما أشبه ذلك، لم يجز له أن يعمل بكل هذه الطرق، لأنه لا يجوز تحصيل الواقع بالطريق المحرم.

وعليه : فإذا احتاط في كل هذه الطرق ، علم بأنه عمل بطريق محرم، وذلك لـ (منع جريان قاعدة الاشتغال هنا ، لكون ماعدا واجب العمل من الظنون، محروم العمل ) حيث أن الأصل حرجه العمل بالظن كما تقدم في أول الكتاب.

قلت : (فقد عرفت الجواب عنه في بعض أوجية الدليل الأول من أدلة اعتبار الظن بالطريق) حيث قال المصنف هناك: ودعوى ان الأمر دائر بين الواجب والحرام لأن العمل بما ليس طریقاً حرام، مدفوعة: بأن العمل بما ليس طریقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محروم والعمل بكل ما يحتمل الطريقة رجاء ان يكون هذا هو الطريق لاحرمه فيه من جهة التشريع، إنتهى نص كلامه.

ولكن فيه : أن قاعدة الإشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الإشتغال في المسألة الفرعية. كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة، وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها.

ولا ينافي الاحتياط في المسألة الأصولية، لأن الحكم الأصولي المعلوم بالأجمال - وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب - معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب، ويكتفي فيه أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب.

(ولكن فيه : أن قاعدة الاشتغال) لاتوجب تعليم الظن على ما يدعوه المعمّم، فإن قاعدة الاشتغال (في مسألة العمل بالظن) وهي المسألة الأصولية (معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية) وإذا تعارضتا تساقطا.

(كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة) في الصلاة (وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها) أي: وجوب السورة (فأنه) مقتضى هذا الظن المشكوك أن لا يأتي بالسورة، لكن (يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة) ولا يعنى بالظن المشكوك الاعتبار القائل بعدم الوجوب وهو الظن في المسألة الأصولية (لاحتمال وجوبها) أي: السورة.

إذن : فالقاعدة لاقتضي حجية الظن على الإطلاق (ولا ينافي الاحتياط في المسألة الأصولية) أي: لا ينافي الاحتياط في الفروع بقراءة السورة، الاحتياط في المسألة الأصولية بالعمل بالظن المشكوك الاعتبار الذي يقول بعدم وجوبها.

وذلك (لأن الحكم الأصولي المعلوم بالأجمال وهو: وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب) للسورة (معناه: وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب) للسورة (ويكتفي فيه) أي: في هذا الوجه المنطبق على عدم الوجوب (أن يقع الفعل) أي: فعل السورة (لا على وجه الوجوب) بأن لا يقصد حين إتيان السورة الوجوب.

للشيرازي ..... الوجه الثالث لعميم الظن ..... ج٤

ولاتنافي بين الاحتياط بفعل السورة لاحتمال الوجوب وكونه لا على وجه الوجوب الواقعي.

وتوسيع ذلك : أنّ معنى وجوب العمل بالظنّ وجوب تطبيق عمله عليه .  
فإذا فرضنا أنه يدلّ على عدم وجوب شيء ، فليس معنى وجوب العمل به إلا  
أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل .

فإذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب ، كما لو لم يكن  
هذا الظنّ غير واجب بمقتضى الأصل ، لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم  
الوجوب ،

---

(ولا تنافي بين الاحتياط بفعل السورة) حسب الاحتياط في الفروع (الاحتمال  
الوجوب و) بين (كونه لا على وجه الوجوب الواقعي) وهو مقتضى الاحتياط في  
المسألة الأصولية وفي إثبات السورة بهذا النحو جمع بين المسألة الأصولية والمسألة  
الفرعية .

(وتوسيع ذلك) أي : عدم المنافاة (ان معنى وجوب العمل بالظنّ : وجوب تطبيق  
عمله عليه) أي : على طبق الظنّ .

(فإذا فرضنا أنه يدلّ على عدم وجوب شيء فليس معنى وجوب العمل به) أي : بالظنّ  
(إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل) كفعل السورة في المقام .

(فإذا اختار) المكمل (فعل ذلك) كالسورة (فيجب أن يقع الفعل لا على وجه  
الوجوب) فيأتي بالسورة لا يقصد الوجوب (كما لو لم يكن هذا الظنّ) إلنسدادي  
(وكان غير واجب بمقتضى الأصل) فإذا لم تكن السورة واجبة بمقتضى أصله عدم  
الوجوب ، فإن عدم وجوبها لا يتنافي مع الاتيان بها ، لأن غير الواجب يجوز الاتيان به .  
وكذلك الحال إذا قام الظنّ الانسدادي على عدم وجوب السورة ، فإنه يجوز  
الاتيان بها لكن حين الاتيان بالسورة لا يقصد الوجوب .

(لأنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب) «هذا» عطف على قوله «فيجب

إذ لا يعتبر في الأفعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب.  
 نعم يجب التشريع والتدين بعدم الوجوب، سواء فعله أو تركه من باب وجوب  
 التدين بجميع ما علم من الشرع.  
 وحيثئذ فإذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب  
 أمور، فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل المعلوم إجمالاً وجوب أن  
 لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب.  
 كما لو لم

أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب»، ومعنى: أنه لا يقصد الوجوب، لأنّه يقصد عدم  
 الوجوب (إذ لا يعتبر في الأفعال غير الواجبة قصد عدم الوجوب) حتى يقال: بأنّ  
 يأتي بالسورة بقصد عدم الوجوب بل يكفي أن يأتي بها لا بقصد الوجوب.  
 (نعم يجب التشريع والتدين بعدم الوجوب) بمعنى: الالتزام القلبي بان السورة  
 ليست واجبة (سواء فعله أو تركه) أي: سواء أتى بالسورة أو ترك السورة، فإنه يتلزم  
 قلباً بأنها ليست واجبة، وذلك (من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع)  
 ويقوم مقام العلم الظن في حال الإنداد.

(وحيثئذ) أي: حين لم يقصد الوجوب بالسورة لا أنه قصد عدم الوجوب (فإذا  
 تردد الظن الواجب العمل المذكور) أي: الظن في المسألة الاصولية (بين ظنون  
 تعلقت بعدم وجوب أمور) وتلك الظنون عبارة، عن ظنون مظنونة الاعتبار،  
 ومشكوكه الاعتبار، وهو هومة الاعتبار (فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل  
 المعلوم إجمالاً: وجوب أن لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب) قوله:  
 «وجوب»، خبر قوله: فـ «معنى».

والحاصل: إن الظن لو تعلق بعدم وجوب أمور، وكان يعارضه علم إجمالي  
 بوجوب أحد هذه الأشياء فمعنى وجوب ملاحظة الظن الاصولي المتعلق بأحد هذه  
 الأمور إجمالاً: وجوب أن لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب (كما لو لم

للشیرازی ..... ج٤ ..... الوجه الثالث لتعمیم الظن

تكن هذه الظنوں وكانت هذه الأمور مباحة بحكم الأصل ولذا يستحب الاحتياط وإثبات الفعل، لاحتمال أنه واجب.

ثم إذا فرض العلم الاجمالي من الخارج بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الأمور. فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال أن يكون هو الواجب. وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب أن يكون فعله لا على وجه الوجوب باقي بحاله.

---

تكن هذه الظنوں وكانت هذه الأمور مباحة بحكم الأصل).  
والحاصل إنّه كما يقول اصل عدم الوجوب لا يجب عليك ولا يقول لا تأت به كذلك إذا كان علم إجمالي بعدم وجوب أحد أمور كان معنى هذا العلم لا يجب عليك تلك الأمور ولا يقول العلم الاجمالي: لاتأت بتلك الأمور.

(ولذا) أي: لأن المعترض: ان لا يأتي بالفعل على وجه الوجوب، لا أن لا يأتي بالفعل إطلاقاً (يستحب) عقلاً(الاحتياط وإثبات الفعل) كالسورة في المثال (لامحتمال انه واجب) فقد جمع بين الظن في المسألة الاصولية والظن في المسألة الفرعية.

(ثُمّ) بعد الظن الذي تعلق بعدم وجوب أمور ظناً في المسألة الاصولية (إذا فرض العلم الاجمالي من الخارج) أي: من دليل خارج (بوجوب أحد هذه الأشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الأمور) كالظن بوجوب السورة في مثالنا (فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها).

ومعنى الالتزام: مجرد الاتيان الخارجي بالفعل (لامحتمال ان يكون هو الواجب) فيأتي بذلك إحتياطاً، لكن لا يأتيه بقصد الوجوب لينافي الظن في المسألة الاصولية.  
(وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه) هذا امبدأ خبره قوله: «باق بحاله» (من وجوب ان يكون فعله لا على وجه الوجوب) قوله: «من» بيان لقوله: «ما اقتضاه» والمعنى: إذ الظن القائم على عدم الوجوب يقتضي أن يكون فعله لا على وجه الوجوب فالظن القائم على عدم وجوب السورة (باق بحاله).

لأن الاحتياط في الجميع لا يقتضي إتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعي، بل بعنوان أنه محتمل الوجوب، والظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه.

كما أنه لو فرضنا ظننا معتبراً معلوماً بالتفصيل، كظاهر الكتاب، دل على عدم وجوب شيء لم يناف مؤداه لاستحباب لاتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب، هذا.

والحاصل: أن الظن الأصولي باقٍ بحاله وإن أتى بالسورة خارجاً لابقصد الوجوب.

ثم ان المصنف يستدل على ما ذكره بقوله: ما اقتضاه الظن باق بحاله بقوله: (لأن الاحتياط في الجميع) بالاتيان بتلك الامور التي يعلم خارجاً بوجوب أحدها (لا يقتضي إتيان كل منها) أي: من جميع الافراد الذي يعلم إجمالاً بوجوب أحدها (بعنوان الوجوب الواقعي، بل) يأتي بها (بعنوان أنه محتمل الوجوب).

هذا من جهة الاحتياط في المسألة الفرعية وأمّا الاحتياط في المسألة الأصولية فقد ذكره المصنف بقوله: (والظن القائم على عدم وجوبه، لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه) أي: بعنوان أنه محتمل الوجوب، فقد جمع بين الاحتياط في مسألة الأصولية، والاحتياط في المسألة الفرعية.

(كما أنه لو فرضنا ظننا معتبراً معلوماً بالتفصيل كظاهر الكتاب، دل على عدم وجوب شيء، لم يناف مؤداه) أي: موذى هذا الظن المعتبر (لاستحباب الاتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب) فإنه قد ظهر مما ذكرناه: إمكان الجمع بين الظن في الأصول، وبين الظن في الفروع، وإن كان يتراهى أن الظن في الفروع مناف للظن في الأصول.

لا يقال: (هذا) الذي ذكرتم: من الجمع بين المسألة الأصولية والمسألة الفرعية لا يقول به المشهور، بل المشهور يقولون: بتقديم قاعدة الاحتياط في المسألة

للشيرازي ..... الوجه الثالث لتعيم الظن ..... ج ٤

وأماماً ما قرع سمعك - من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية أو تعارضهما - فليس في مثل المقام.

بل مثال الأول منهما ما إذا كان العمل بالإحتياط في المسألة الأصولية مزيلاً للشك الموجب للإحتياط في المسألة الفرعية.

كما إذا تردد الواجب بين القصر والإتمام ودلل على

---

الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية، أو يقولون: بأن الاحتياطين يتعارضان ويتساقطان، لا أنه يجمع بين الاحتياطين كما ذكرتم أنت.

لأنه يقال: (وأماماً ما قرع سمعك من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية، أو تعارضهما) وتساقطهما (فليس في مثل المقام) الذي يمكن فيه الجمع بين القاعدتين، فهناك موارد ثلاثة:

مورد تقديم المسألة الأصولية على الفرعية.

مورد التعارض بين المسألة الأصولية والمسألة الفرعية.

مورد الجمع.

وعلى أي حال: فما أراده المعمم لنتيجة دليل الانسداد من إطلاق التعيم لم يتم (بل) التعيم إنما هو في صورة عدم تعارض المسألة الأصولية بالمسألة الفرعية.

(مثال الأول): وهو تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الأصولية على الإحتياط في المسألة الفرعية (منهما) أي: من التقديم والتعارض (ما إذا كان العمل بالإحتياط في المسألة الأصولية، مزيلاً للشك الموجب للإحتياط في المسألة الفرعية) فإنه إنما يحاط في المسألة الفرعية لأجل الشك، فإذا أزال الشك الاحتياط في المسألة الأصولية، لم يبق مورد للإحتياط في المسألة الفرعية.

(كما إذا تردد الواجب بين القصر والإتمام) وذلك في المسافر من محل الإقامة إلى مادون أربعة فراسخ، فإنه يتزدد بين أن يبقى على تمامه، أو يقصر (و دل على

أحدهما أمارة من الامارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها، فإنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الامارات يصير حجة معينة لإحدى الصلاتين.

إلا أن يقال: إن الاحتياط في المسألة الأصولية إنما يقتضي إتيانها لأنفي غيرها، فالصلة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز اتيانها على وجه الوجوب، فلا ينافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب، فيصير نظير مانحن فيه.

وأما الثاني، وهو مورد المعارضـةـ فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء، ودللت على وجوب كل منها امارات نعلم إجمالاً بحجية إحداها،

أحدهما) من القصر أو التمام (اما من الامارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها) بأن كانت هناك امارات يعلم المكلف بأنه يجب العمل ببعض هذه الامارات: كالاجماع المنقول، والشهرة والأولوية، وما أشبه، وإحدى هذه الامارات دلت على القصر - مثلاً - .

(فإنه إذا قلنا : بوجوب العمل بهذه الامارات) من باب الاحتياط في المسألة الأصولية (يصير) هذا الواجب العمل به من الامارة (حجـةـ معينة لإـحدـىـ الصـلاتـيـنـ) فلا مجال للإحتياط بإتيان الصلاتين حينئذ، لأن الشك قد ارتفع بسبب الامارة.

إلا أن يقال : لبقاء الاحتياط في الفرع المذكور (إن الاحتياط في المسألة الأصولية، إنـماـ يـقـتـضـيـ إـتـيـانـهـاـ) أي: إتيان الصلة التي دلت الامارة عليها (لانـفيـ غيرـهـاـ) كصلة التمام في الفرع المذكور (فالصلة الأخرى) كالتمام في فرعنا (حكمـهاـ) حـكمـ السـورـةـ فيـ عـدـمـ جـواـزـ إـتـيـانـهـاـ عـلـىـ وـجـهـ الـوـجـوبـ) كما تقدم (فلا ينافي وجوب إتيانها على وجه الوجوب، فيصير نظير مانحن فيه) أي: تصير مسألة السورة فيما تقدم، نظير مانحن فيه من مسألة القصر والتامـ.

وأما الثاني : وهو مورد المعارضـةـ بين المسألة الأصولية والمسألة الفرعية ( فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء ودللت على وجوب كل منها امارات نعلم إجمالاً بحجـيةـ إـحدـاـهـاـ) مثلاً: دلـالـ الـاجـمـاعـ عـلـىـ وـجـوبـ صـلـاةـ الجـمـعـةـ

فإن مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع، ومقتضى ذلك ترك الجميع، فافهمواً دعوى «أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الأصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للاجماع المركب»، فقد عرفت شناعته.

---

وال الأولوية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال والشهرة على وجوب جلسة الاستراحة، لكن دلّ دليل على حرمة إحدى المذكورات (فإن مقتضى هذا) العلم الإجمالي بالوجوب في المثال المذكور (وجوب الإتيان بالجميع، ومقتضى ذلك العلم بالحرمة (ترك الجميع) إحتياطاً.

(فافهم) لعله إشارة إلى أنه لا فرق بين مسألتي السورة والقصر والتمام، فمسألة القصر والتمام نظير مسألة السورة وعليه فكلتا المسألتين من واحد واحد، فإن القائل بوجوب الاحتياط عند الشك في الأجزاء والشرطيات إنما يقول مع الشك في السورة. مثلاً: أن التكليف بالصلوة في الجملة ثابت والشك إنما هو في المكلف به وهو وإن الصلاة هل هي مرکبة من تسعه أجزاء أو من عشرة أجزاء؟ والقصر والتمام من هذا القبيل لأن التكليف ثابت، وإنما المكلف به لا يعلم إنما قصر أو تمام.

وإن قلت: الظن الاصولي يقدم على المسألة الفرعية الاحتياطية، لأنه كما يقدم الظن على البرائة والتخيير والإستصحاب، كذلك يقدم على الاحتياط وعليه، مما تقدم مما فرغ سمعناه هو الصحيح، وقول المصتف: فليس في مثل المقام، غير تمام. قلت: وأما دعوى: أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الأصول العملية: كالبرائة والتخيير، والاستصحاب (وأجب العمل به) أي: بالظن (في مقابل الاحتياط) أيضاً (للإجماع المركب) بأنه إنما يجب الاحتياط مطلقاً، وإنما لا يجب مطلقاً.

(فقد عرفت شناunte) في آخر التنبية السابق، وكذا فيما أورده ثانياً على المعجم الثاني، وذلك لعدم وجود علة الحكم فسجنه في غير مورد العلة غير صحيح، لأنه

فان قلت : إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط بالإحتياط لزم العسر والحرج ، إذ يجمع حينئذ بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب مع كونه مطابقاً للإحتياط اللازم . فاذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطيين معاً في الفقه تعين رفعه بعدم وجوب الإحتياط في مقابل الظن .

فاذا فرضنا هذا الظن مجملأ لزم العمل بكل

لا علة للحكم بالتقديم في الاحتياط .

بل لو إدعى الإجماع : على أن كل من حكم بالتقديم في مقابل غير الإحتياط من الأصول ، لعلة غير مطردة في مقابل الاحتياط ، لم يحكم بالتقديم في مقابله ، كان في محله كما نص على ذلك المصنف السابق .

(فان قلت) مقتضى كلامكم : إنّا نعمل بالإحتياط في المسألة الفرعية كالقصر والتمام حسب ما ذكرتم ، وأيضاً نعمل بالإحتياط في الظن في المسألة الأصولية حسب ما تقدم ، وهذا جمع بين الاحتياطيين وهو وجوب للعسر .

وذلك لأنّا (إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضي التكليف) في المسألة الأصولية (وعملنا في مورد الاحتياط بالإحتياط) في المسألة الفرعية (لزم العسر والحرج ، إذ يجمع حينئذ بين كل مظنون الوجوب ، وكل مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب ، مع كونه) أي : الوجوب (مطابقاً للإحتياط اللازم) أي : مع كون الوجوب في كل من مشكوك الوجوب ، وموهوم الوجوب مطابقاً للإحتياط اللازم .

(فاذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطيين) الاحتياط في الظن الموفق له ، والظن المخالف له (معاً في الفقه) متعلق بالعسر بمعنى : لزوم العسر في الفقه (تعين رفعه) أي : رفع العسر (بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن) فارتفع الاحتياط في الظن المخالف له ، أي : موهوم الوجوب .

(فاذا فرضنا هذا الظن مجملأ) لإقصاء دليل الإنسداد : الإهمال (لزم العمل بكل

للشيرازي ..... الوجه الثالث لعميم الظن ..... ج ٤

ظنّ مما يقتضي الظنّ بالتكليف إحتياطاً، وأما الظنون المخالفة للإحتياط اللازم فيعمل بها فراراً عن لزوم العسر.

قلت : رفع العسر يمكن بالعمل ببعضها، فما المعهم؟ فيرجع الأمر إلى أن قاعدة الإشتغال لا ينفع ولا يتم في الظنون المخالفة للإحتياط، لأنك عرفت أنه لا يثبت وجوب التسري إليها فضلاً عن التعميم فيها، لأنَّ التسري إليها كان للزوم العسر، فافهم.

---

ظنّ مما يقتضي الظنّ بالتكليف إحتياطاً، وأما الظنون المخالفة للإحتياط اللازم فيعمل بها فراراً عن لزوم العسر).

والحاصل : إن المعهم قال : بأن الظنّ مطلقاً حجّة في مظنون الإعتبار ومشكوكه وهو همه، والشيخ أورد عليه: بأنه ربما يعمل بالإحتياط في المسألة الفرعية، فلا تعميم في حجّة الظنّ.

وفي «إن قلت» قال: بأنه لا يمكن العمل بالإحتياط في المسألة الفرعية، لأنَّه يلزم العسر من الجمع بين الاحتياطين: الاحتياط في المسألة الأصولية، والإحتياط في المسألة الفرعية فأجاب عنه بقوله :

(قلت : رفع العسر يمكن بالعمل ببعضها) أي : بعض الظنون المخالفة للإحتياط اللازم (فما المعهم) للظنّ؟

إذن (فيرجع الأمر إلى أن قاعدة الإشتغال) أي : المعهمة لكل الظنون (لا ينفع ولا يتم في الظنون المخالفة للإحتياط) في المسألة الفرعية، فإن الاحتياط في المسألة الفرعية يمنع عن الإحتياط في المسألة الأصولية بتعميم قاعدة الإشتغال (لأنك عرفت : أنه لا يثبت وجوب التسري إليها) أي: إلى الظنون المخالفة للإحتياط (فضلاً عن التعميم فيها، لأنَّ التسري إليها كان للزوم العسر) لا لقاعدة الإشتغال.

(فافهم) لعله إشارة إلى أنَّ الاحتياط في المسألة الأصولية مقدم على الاحتياط في المسألة الفرعية، لأنَّ المسألة الأصولية رافعة للشك الذي هو موضوع للإحتياط

هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الإنسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة.

وقد عرفت أنَّ التحقيق خلاف هذا التقرير، وقد عرفت أيضاً ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة أو بالإضافة، ثم ملاحظة مظنون الإعتبار بالتفصيل الذي تقدم في آخر المعمم الأول من المعممات الثلاثة. وأمّا على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكمة العقل - بوجوب الإطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية وأنَّه يقع من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك - كما يقع من المكلف

في المسألة الفرعية، وقد تقدم ذلك من المصنف.

(هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الإنسداد، على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة) مما تكون النتيجة مهملة فيحتاج الأمر إلى التعميم، وقد ذكرنا ثلاثة معممات لتعتميّن النتيجة وتكلمنا حول كل واحد منها بإسهاب.

(وقد عرفت أنَّ التحقيق خلاف هذا التقرير) أي: خلاف تقرير الكشف، وإنَّ الصحيح هو الحكومة.

(وقد عرفت أيضاً: ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته) أي: تمامية هذا التقرير الكشفي: (من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة، أو بالإضافة) أي: المتيقن فالمتيقن (ثم ملاحظة مظنون الإعتبار، بالتفصيل الذي تقدم في آخر المعمم الأول من المعممات الثلاثة) وإنَّه إنْ كفى مظنون الإعتبار فهو، وإنَّه أخذ من غيره.

(وأمّا على تقدير تقريرها) أي : تقرير مقدمات الإنسداد (على وجه يوجب حكمة العقل بوجوب الإطاعة الظنية) الذي قويناه نحن، فأنَّه يجب بحكم العقل: الإطاعة الظنية (والفرار عن المخالفة الظنية) بأن لا يخالف مانظنه حكماً (وانَّه يقع من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك) أي: من الموافقة الظنية (كما يقع من المكلف

للشيرازي ..... وجوب تحصيل الظن الاطمئناني وترك الاحتياط ..... ج ٤

الإكتفاء بما دون ذلك - فالتعيم عدمه لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب، لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الإنكشاف الظني بين الأسباب المحصلة له.

كما لا فرق فيما إذا كان المقصود الإنكشاف الجزمي بين أسبابه وإنما يتصور من حيث مرتبة الظن ووجوب الإقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه التحير عرفاً.

بيان ذلك :

---

الإكتفاء بما دون ذلك) بأن لا يعمل بالظن.

وعليه : (فالتعيم) في النتيجة لكل الظنون (وعدمه) أي: عدم التعيم (لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب) أي: أسباب الظنون، فإن الظن قد يحصل من الخبر، أو من ظاهر الآية، أو من الإجماع المنقول أو المحصل، أو السيرة، أو الأولوية أو غيرها، فكل الأسباب المؤدية إلى الظن لا فرق فيها (لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الإنكشاف الظني بين الأسباب المحصلة له) للإنكشاف الظني.

وقوله : «بين الأسباب» متعلق بـ«عدم الفرق» فإن منظور العقل في حال الإنسداد: الظن فالظن من أي سبب حصل يكون حجّة.

(كما لا فرق فيما إذا كان المقصود: الإنكشاف الجزمي) بالعلم (بين أسبابه) أي: بين أسباب الإنكشاف في حال العلم، فكما أن العلم إذا حصل للإنسان في حال الانفتاح لا فرق عنده بين أسباب العلم، كذلك إذا حصل له الظن في حال الإنسداد لا فرق عنده بين أسباب الظن.

( وإنما يتصور) التعيم وعدمه على الحكومة (من حيث مرتبة الظن ووجوب الإقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه التحير عرفاً) فمع كفاية الظن القوي بمعظم الفقه، يعمل بالظن القوي ويترك الظن الضعيف.

(بيان ذلك) أي: إن التعيم وعدمه يتصور بالنسبة إلى مرتبة الظن على الحكومة

أنَّ الثابتَ من مقدمتي بقاء التكليفِ وعدمِ التمكُّن من العلم التفصيلي هو وجوبُ الامتثال الإجمالي بالإحتياط في إتِيَانِ كُلَّ ما يحتملُ الوجوب وتركِ كُلَّ ما يحتملُ الحرمة. لكنَّ المقدمة الثالثة النافية للإحتياط إنما أبطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بأن يحتاط في كُلَّ واقعة قابلة للإحتياط أو يرجع إلى الأصل كذلك. ومن المعلوم أنَّ إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية.

(انَّ الثابتَ من مقدمتي بقاء التكليفِ، وعدمِ التمكُّن من العلم التفصيلي) حيث هما مقدمتان للإنسداد، فمقدمة تقول: ان التكليف باق الى يومنا هذا، ومقدمة تقول: إننا لاتتمكن من العلم التفصيلي.

فالثابت من هاتين المقدمتين (هو : وجوب الامتثال الإجمالي، بالاحتياط في إتِيَانِ كُلَّ ما يحتملُ الوجوب، وتركِ كُلَّ ما يحتملُ الحرمة) فان العقل يوجب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي حتى يعلم الإنسان ببراءة ذمته من التكليف الذي كلفه به المولى.

هذا (لكن المقدمة الثالثة النافية للإحتياط) حيث إن الاحتياط يوجب العُسر والحرج (إنما أبطلت وجوبه) أي: وجوب الاحتياط (على وجه الموجبة الكلية). ومعنى إبطاله على وجه الموجبة الكلية: (بأن يحتاط في كُلَّ واقعة قابلة للإحتياط) فإنه لما كان عسراً أو حرجاً، لم يلزم العمل بالإحتياط إلى حد العُسر والحرج، أما العمل بالإحتياط في جملة من الأطراف بحيث لا يصل إلى العُسر والحرج، فالمقدمة الثالثة لم تبطل مثل هذا الاحتياط.

(أو يرجع إلى الأصل كذلك) أي: بأن يرجع إلى الأصل في كُلَّ واقعة من الواقع المحتملة، فإن ذلك أيضاً باطل على وجه الموجبة الكلية، لأنَّ ذلك يوجب الخروج عن الدين، أما الرجوع إلى الأصول بمقدار لا يستلزم الخروج عن الدين فلم تدل المقدمة الثالثة على بطلان ذلك.

(ومن المعلوم : ان إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية) لأنَّ

للسيرازي ..... وحجب تحصيل الظن الاطمئناني وترك الاحتياط ..... ج ٤

وحيثئذ فلا يثبت من ذلك إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والاصول في الجملة.

ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوي الاطمئناني أقرب إلى العلم عند تغدره، وأنه إذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرره وجب تحصيل ذلك بالظن الأقرب إلى العلم.

وحيثئذ

---

إبطال الموجبة الكلية قد يصدق مع السالبة الكلية وقد يصدق مع السالبة الجزئية، فإذا قلنا - مثلاً - ليس كل انسان بعاقل، لم يكن معناه: كل إنسان مجنون مطلقاً، بل معناه: بعض الإنسان مجنون، وقد يكون معناه كلياً، كقوله سبحانه: «إن الله لا يحب كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» أي: كل واحد واحد منهم .

(وحيثئذ) أي : حين لم يستلزم إبطال الموجبة الكلية صدق السالبة الكلية (فلا يثبت من ذلك) أي: من إبطال الموجبة الكلية (إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط و) على خلاف (الأصول في الجملة) أي: يعمل بالظن على خلاف الاحتياط فيما يكون الاحتياط موجباً للعسر والحرج، ويعمل بالظن على خلاف الأصول فيما يكون الأصول موجباً للخروج عن الدين فيكون قد عمل بالظن في الجملة.

(ثم إن العقل حاكم : بأن الظن القوي الاطمئناني أقرب إلى العلم عند تغدره) أي: تغدر العلم فإنه حيث لم يلزم العمل بكل الظنو، فاللازم بحكم العقل أن يعمل بالظن القوي الاطمئناني (وأنه اذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرره) الشارع (وجب تحصيل ذلك) أي: مراد الشارع (بالظن الأقرب إلى العلم) لا بكل ظن.

(وحيثئذ) أي : حين وجوب تحصيل الظن الأقرب لا بكل ظن تنقسم الواقع إلى

فكلّ واقعة تقتضي الإحتياط الخاصّ بنفس المسألة أو الإحتياط العامّ من جهة كونها إحدى المسائل التي نقطع بتحقق التكليف فيها إن قام على خلاف مقتضى الإحتياط أمارة ظنية توجب الإطمئنان بمطابقة الواقع، تركنا الإحتياط وأخذنا بها. وكلّ واقعة ليست فيها أمارة كذلك نعمل فيها بالإحتياط، سواء لم يوجد أمارة أصلًا كالواقع المشكوك أو كانت ولم تبلغ مرتبة الإطمئنان.

وكلّ واقعة لم يمكن فيها الإحتياط تعين التخيير في الأول والعمل بالظن في

## الثاني

## ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما أشار إليه بقوله : (فكلّ واقعة تقتضي ) تلك الظاهرة (الإحتياط الخاص) المرتبط (بنفس المسألة) لأنّه من الشك في المكلف به (أو الإحتياط العام من جهة كونها) أي : تلك الظاهرة (أحدى المسائل التي نقطع بتحقق التكليف فيها) أي : في تلك المسائل وذلك من جهة الأنسداد والحاصل : ما يقتضي الإحتياط سواء كان إحتياطًا خاصًا لأنّه من شك في المكلف به أو إحتياطًا عامًا لأنّه أحد أطراف العلم الإجمالي من أول الفقه إلى آخر الفقه (ان قام على خلاف مقتضى الإحتياط أمارة) و «أمارة» فاعل «قام» (ظنية توجب) أي : تلك الأمارة (الاطمئنان بمطابقة الواقع، تركنا الإحتياط وأخذنا بها) أي : بتلك الأمارة الظنية.

والحاصل : ان كلّ واقعة تقتضي الإحتياط خاصًا، أو عاماً إن قام على خلاف الإحتياط دليل، تركنا الإحتياط وأخذنا بذلك الدليل.

الثاني : (وكلّ واقعة ليست فيها أمارة كذلك) أي : توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع (نعمل فيها) أي في تلك الظاهرة (بالإحتياط، العمل لم يوجد أمارة أصلًا، كالواقع المشكوك، أو كانت) الأمارة (ولم تبلغ مرتبة الإطمئنان).

الثالث : (وكلّ واقعة لم يمكن فيها الإحتياط، تعين التخيير في الأول)، والمراد بـ «الأول»: قوله : «لم يوجد أمارة أصلًا كالواقع المشكوك» (والعمل بالظن في الثاني)

وان كان في غاية الضعف، لأن الموافقة الظنية أولى من غيرها.  
والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب، لانتقاضهما بالعلم الإجمالي.  
فلم يبق من الأصول إلا التخيير، ومحله عدم رجحان أحد الاحتمالين، وإن يؤخذ  
بالراجح.

ونتيجةً هذا هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظنّ الغير الإطمئناني  
إن أمكن وإن

---

والمراد بـ«الثاني» قوله: «أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان». والحاصل: أنه إن كان الواجب: العمل بالظنّ الأقرب كان المورد على ثلاثة أقسام:  
الأول: أن يكون هناك على خلاف الظن امارة وفي هذا يعمل بالإمارة.

الثاني: أن يكون بدون امارة لكن يمكن الاحتياط، وفي هذا ي عمل بالاحتياط.  
الثالث: مالا يمكن الاحتياط ايضاً، فإذا تساوى الطرفان، كان التخيير، وإن كان  
هناك ظنّ عمل بالظنّ (وان كان) ذلك الظنّ (في غاية الضعف).

وإنما ي عمل بالظنّ الضعيف (لأن الموافقة الظنية أولى من غيرها) والعقل ي حكم:  
بان الظنّ مقدّم على الوهم والشك.

(و) إن قلت: لماذا ت عملون بالظنّ ولا ت جرون البراءة أو الاستصحاب؟  
قلت: (المفروض: عدم جريان البراءة والاستصحاب، لانتقاضهما بالعلم  
الإجمالي) فان أطراف العلم الإجمالي لا يجري فيها البراءة ولا الاستصحاب - كما  
قرر في محلهما ..

إذن: (فلم يبق من الأصول إلا التخيير) بأن يخير الإنسان بين هذا الطرف وذاك  
الطرف (ومحله) أي: محل التخيير (عدم رجحان أحد الاحتمالين) وهو الشك  
البحث (إن يؤخذ بالراجح) ولو كان ضعيفاً جداً - كما ذكرناه.

(ونتيجة هذا) الذي ذكرناه من الأقسام الثلاثة (هو: الاحتياط في المشكوكات  
والمظنونات بالظنّ الغير الإطمئناني إن أمكن) الاحتياط (وإلا) بأن لم يمكن الاحتياط

فبالأصول والعمل بالظن في الواقع المظنونة بالظن الاطمئناني.

فإذا عمل المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر إلا إلى الموافقة الاطمئنانية، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظن الاطمئناني بها.

واما مورد التخيير، فالعمل فيه على الظن الموجود في المسألة وإن كان ضعيفاً فهو خارج عن الكلام، لأن العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزّل منه إلى شيء آخر، بل التخيير أو العمل بالظن الموجود تنزّل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة.

(فبالأصول) أي: لابد من العمل بالاصول (والعمل بالظن في الواقع المظنونة بالظن الاطمئناني) «والعمل» : عطف على: «الاحتياط»، فيكون نتيجة ما اخترناه هو: الاحتياط عند الشك والظن غير الاطمئناني، والعمل بالظن الاطمئناني.

فإذا عمل المكلف بما ذكرناه من الأمرين: الاحتياط والظن الاطمئناني (قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقة غير الواجب على المكلف) و «غير»: صفة «الموافقة»، و «على المكلف»: متعلق بـ «الواجب» وذلك (من جهة العسر) وهو متعلق بقوله «غير الواجب» بمعنى: أنه ليس بواجب لأنّه عسر.

وعليه : فتركه للموافقة القطعية ليس (إلا إلى الموافقة الاطمئنانية) أي: لم يترك القطع بالموافقة، إلا إلى الموافقة الاطمئنانية (فيكون مدار العمل: على العلم بالبراءة، والظن الاطمئناني بها) أي بالبراءة.

(واما مورد التخيير، فالعمل فيه على الظن الموجود في المسألة وإن كان ضعيفاً فهو خارج عن الكلام).

وإنما كان خارجاً عن الكلام (لأن العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزّل منه) أي: من الاحتياط (إلى شيء آخر، بل التخيير أو العمل بالظن الموجود، تنزّل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة) فإنه ليس تنزلاً من العلم التفصيلي إلى العلم

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج٤

وان شئت قلت : إن العمل في الفقه في مورد الإنسداد على الظن الاطمئناني ومطلق الظن والتخيير، كل في مورد خاص، وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل.

وقد سبق لذلك مثال في الخارج : وهو ما إذا علمنا بوجود شيء محرم في قطيع ،

الاجمالي، ثم منه إلى غيره.

وإنما لا يكون تنزلاً بواسطة، لأن العقل فيما لا يمكن فيه الاحتياط، لا يحكم بتحصيل العلم الاجمالي بالبراءة فيه كما يلغى وجوبه بالاجماع، ثم يتنزل منه إلى غيره، بل العقل يتنزل رأساً من العلم التفصيلي اليهما.

(وان شئت قلت) في نتيجة الأقسام الثلاثة التي ذكرناها : (ان العمل في الفقه في موارد الإنسداد ) لباب العلم يكون كالتالي :

أولاً : على الظن الاطمئناني ، و ) هو المسمى : بالعلم العرفي .

ثانياً : على (مطلق الظن) ، ولو كان غير إطمئناني ، بل ولو كان في غاية الضعف.

ثالثاً : على (التخيير) وذلك (كل في مورد خاص) على معرفت.

(وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل) لأن العقل يرى وجوب العمل بالاطمئنان إذا لم يكن علم، فإذا لم يكن إطمئنان يرى العمل بالظن لأنه أرجح، فإذا لم يكن ظن يرى التخيير.

وهناك رابع لم يذكره المصنف وهو الإحتياط فإنه قد يكون التكليف العقلي هو الإحتياط دون الثلاثة التي ذكرها.

(وقد سبق لذلك) أي للظن الإنسدادي (مثال في الخارج وهو: ما إذا علمنا بوجود شيء محرم في قطيع) والمصنف إنما مثل بهذه المثال لإفادته أنه كما ان العمل بالظن في هذا المثال ليس لأجل الإنسداد، بل لما يذكره فيما بعد: من أنه تبعيضاً في الاحتياط تخلصاً من العسر والحرج، كذلك يكون مانع في من العمل في الفقه.

وكان أقسام القطيع بحسب إحتمال كونها مصداقاً للمحرمات خمسة، قسم منها يظن كونها محمرة بالظن القوي الإطمئناني، لأن المحرم منحصر فيه، وقسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتحير، وثالث يشك في كونها محمرة، وقسم منها في مقابل الظن الأول، وقسم منها موهوماً في مقابل الظن الثاني.

ثم فرضنا في المشكوكات، وهذا القسم من الموهومات مايتحمل ان يكون واجب الارتكاب. وحينئذ فمقتضى الاحتياط وجوب إجتناب الجميع مما

(و) حاصل المثال : أنه إذا (كان أقسام القطيع بحسب إحتمال كونها مصداقاً للمحرمات خمسة) فإن هذا التقسيم الخماسي أمر طبيعي إذ هناك الظن القوي، والظن الضعيف، وفي مقابلهما: الوهم الضعيف، والوهم القوي.

والخامس : الشك حيث لاترجح لجانب إطلاقاً.

فـ(قسم منها : يظن كونها محمرة بالظن القوي الإطمئناني لأن المحرم منحصر فيه) لأنه إذا كان المحرم منحصراً في هذا القسم بهذا الظن لا يكون في قيابه إلا قسم واحد، وهو: الوهم الضعيف فقط، فلا تتحقق الأقسام الأربعية كلها.

(وـقسم منها : يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتحير) أي : بظن أقل قوة من القسم الأول، فإذا كان القسم الأول - مثلاً - تسعين في المائة، فهذا القسم يكون ثمانين في المائة.

(وـثالث : يشك في كونها محمرة) أم لا؟ وهذا القسم المتوسط بين الظنين: القوي والضعف، والوهمن: الضعيف والقوي.

(وـقسم منها : في مقابل الظن الأول) فيكون وهماً ضعيفاً.

(وـقسم منها موهوماً في مقابل الظن الثاني) فيكون وهماً قوياً بهذه أقسام خمسة.

(ـثم فرضنا في المشكوكات، وهذا القسم من الموهومات) أي: في قسمين من هذه الأقسام الخمسة (مايتحمل أن يكون واجب الارتكاب) لنذر أو نحوه (وـحينئذ: فـمقتضى الاحتياط) العقلي في إطاعة أمر المولى (وجوب إجتناب الجميع مما

لا يحتمل الوجوب.

فإذا إنتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر واحتياج إلى إرتكاب موهوم الحرمة كان إرتكاب الموهوم في مقابل الظن الإطمئناني أولى من الكل، فيبني على العمل به، ويختير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب، ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه.

لكنك خبير بأن هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الإطمئناني في شيء، لأن معنى حجيةه

---

لا يحتمل الوجوب) بان يحتاط في الأقسام الثلاثة أيضاً.

(فإذا إنتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر، واحتياج إلى إرتكاب موهوم الحرمة، كان إرتكاب الموهوم في مقابل الظن الإطمئناني أولى من الكل) لأنه مظنون الإباحة بالظن الإطمئناني (فيبني على العمل به) أي: بالموهوم الذي هو في مقابل الظن القوي.

كما (ويختير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب) والحرمة، لأن الطرفين متساويان فيه، فإنه لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة، كان من دوران الأمر بين المحذورين مما لا يمكن الاحتياط فيه، ولا مرتجح لأحد الطرفين على الآخر، فيختير في المشكوك بين أن يأتي به أو لا يأتي به.

هذا (ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه) أي : من محتمل الوجوب، فصارت المحتملات من حيث العمل على ثلاثة أقسام: لازم الاحتياط، مخير بين الإتيان وعدمه، راجح الارتكاب.

(لكنك خبير بأن هذا) الذي ذكرناه من الأقسام الثلاثة في العمل (ليس من حجية مطلق الظن، ولا الظن الإطمئناني في شيء) فإن الدليل الذي ذكرناه لا يدل على أنه يجب العمل بالظن الإطمئناني ولا أنه يجب العمل بمطلق الظن.

وإنما لم يكن من حجية مطلق الظن، ولا الظن الإطمئناني (لأن معنى حجيته) أي

ان يكون دليلاً في الفقه، بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد الخلو عنـه بمقتضـى الأصل الذي يقتضـيه.

والظن هنا ليس كذلك، إذ العمل، إما في موارد وجوده، وفيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط، لا عليه، إذ لا يدل على ذلك مقدمات الإـنسـادـ، وفيما خالـفـ الاحتـيـاطـ لا يـعـوـلـ عـلـيـهـ إـلـاـ بـمـقـدـارـ مـخـالـفـةـ الـاحـتـيـاطـ لـدـفـعـ الـعـسـرـ،

حجـجـةـ الـظنـ (أن يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده إليه، لا إلى غيره) والضمائر في: «وجوده» و «إليه» و «غيره»، كلها يعود إلى «الدليل» (وفي موارد الخلو عنه) أي: عن هذا الدليل يرجع (بمقتضـى الأصل الذي يقتضـيه) ذلك المورد. هذا (و) لكن (الظن هنا) في الأقسام الخمسة (ليس كذلك) بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد الخلو عنـهـ إلىـ مـقـتـضـىـ الأـصـلـ الذيـ يـقـتـضـيهـ.

وعليـهـ فـقـدـ ظـهـرـ مـمـاـ ذـكـرـنـاهـ مـنـ المـثـالـ ماـ يـلـيـ :

أولاً: إن الـظنـ الذي يـلـزـمـ الـعـلـمـ بـهـ بـعـدـ الإـنـسـادـ ليسـ هوـ كـلـ الـظـنـونـ.

ثانياً: انه ليس العمل بهذا البعض من الظنون من باب الإـنسـادـ، بل من باب التبعـيـضـ فيـ الإـحـتـيـاطـ دـفـعـاًـ لـلـحـرـجـ كماـ قـالـ:ـ إـذـ الـعـلـمـ اـمـاـ فيـ مـوـارـدـ وـجـودـ وـجـودـ الـظـنـ (فيـماـ طـابـقـ مـنـهـ الإـحـتـيـاطـ)ـ بـأـنـ كـانـ الـظنـ مـطـابـقـاًـ لـلـإـحـتـيـاطـ (فالـعـلـمـ)ـ يـكـوـنـ (علىـ الإـحـتـيـاطـ،ـ لـاـ عـلـيـهـ)ـ أيـ:ـ لـاـ عـلـيـهـ هـذـاـ الـظنـ.

وـإـنـماـ يـقـتـضـيـ الإـحـتـيـاطـ الـعـلـمـ بـهـ (إـذـ لـاـ يـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ)ـ أيـ:ـ عـلـىـ هـذـاـ الـظنـ (مـقـدـمـاتـ الإـنـسـادـ)ـ فـاـنـهـ سـوـاـ كـانـ الـمـقـدـمـاتـ أـوـ لـمـ تـكـنـ الـمـقـدـمـاتـ،ـ فـالـاحـتـيـاطـ يـقـتـضـيـ الـعـلـمـ عـلـىـ هـذـاـ الـظنـ.

(وفيـماـ خـالـفـ الاحتـيـاطـ لـاـ يـعـوـلـ عـلـيـهـ)ـ أيـ:ـ عـلـىـ هـذـاـ الـظنــ (إـلـاـ بـمـقـدـارـ مـخـالـفـةـ الـاحـتـيـاطـ لـدـفـعـ الـعـسـرـ)ـ بـمـعـنـىـ إـنـاـ نـتـرـكـ الإـحـتـيـاطـ لـأـنـهـ عـسـرـ،ـ لـاـ لـأـنـ الـظنـ عـلـىـ خـالـفـهـ.

للسيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

وإلا فلو فرض فيه جهة أخرى لم يكن معتبراً من تلك الجهة، كما لو دار الأمر بين شرطية شيء وإباحتة واستحبابه فظن باستحبابه، فإنه لا يدل مقدمات دليل الإسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء والأخذ بالظن في عدم وجوبه لا في إثبات واستحبابه.

واما في موارد عدمه، وهو الشك، فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقع عن موارد التكليف المعلومة إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة.

كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحضر،

---

(وإلا فلو فرض فيه جهة أخرى) بأن كان ذا ثلات جهات (لم يكن معتبراً من تلك الجهة كما لو دار الأمر بين شرطية شيء، وإباحتة، واستحبابه، فظن باستحبابه، فإنه لا يدل مقدمات دليل الإسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء، والأخذ بالظن في عدم وجوبه) «والأخذ» مبدأ وخبره: «في عدم».

(لا في إثبات استحبابه) أي: ان مقدمات دليل الإسداد لا يثبت استحبابه والحال انه لو كان الظن حجة، لكان اللازم نفي الأمرين الآخرين، كما إذا كان مكان هذا الظن، الخبر الذي هو حجة، حيث انه يثبت مظنوته وينفي ماعداه.

(واما في موارد عدمه) أي: عدم الظن، بأن لم يكن المكلف ظانًا بل كان شاكاً، وقوله: «واما في موارد عدمه» عطف على ما ذكره قبل أسطر من قوله: «إذ العمل في موارد وجوده».

(وهو الشك) وهذا بيان لموارد عدم الظن (فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلي، الحاصل من إحتمال كون الواقع عن موارد التكليف المعلومة إجمالاً) من أول الفقه إلى آخر الفقه فانتا إنما نعمل بالإحتياط في المشكوكات من جهة العلم الإجمالي (وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة) الخاصة.

(كما إذا شك في حرمة عصير التمر، أو وجوب الاستقبال بالمحضر) أي: شك

بل العمل على هذا الوجه تبعيضاً في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعاً للخرج ، ثم يعین العقل للطرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيها إحتمالاً ضعيفاً في الغاية .

في هذا وحده، أو شك في ذاك وحده، وليس المراد بالعلم الإجمالي بحرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال، فإنه إذا كان الشك في حرمة العصير - مثلاً - كان مقتضى البراءة أنه لا حرمة فيه، لكن حيث العلم الإجمالي الكلي من أول الفقه إلى آخر الفقه وجب علينا أن نعمل بكل محتمل الوجوب بالإيتان به وبكل محتمل الحرمة بتركه. وعليه : فإنه يحتاط بترك عصير التمر، ويوجب الاستقبال بالمحضر لا أنه يمكن من إجراء البراءة فيهما، فيشرب ويترك إستقبال المحضر.

ومن المعلوم أنه لو كان الظن حجة ولم يكن في الموردين ظن، كان مجرئ للبراءة بينما الآن وليس الظن حجة، لزم العمل بالإحتياط في حرمة العصير فيجتنبه، ووجوب الاستقبال فيأتي به.

وعلى أي حال : فليس العمل به من باب الإنسداد (بل العمل على هذا الوجه بالظن فيما ذكره المصنف بقوله : أما وأماً (تبعيضاً في الاحتياط وطرحه) أي : طرح الاحتياط (في بعض الموارد دفعاً للخرج) وليس العمل بالظن من باب ان الظن حجة، بل من باب الانسداد.

(ثـ) إذا صار القرار على العمل بالظن وطرح الاحتياط في موارد العسر والخرج (يعين العقل للطرح: البعض الذي يكون وجود التكليف فيها إحتمالاً ضعيفاً في الغاية) فإذا دار الأمر في مورد الطرح، بين طرح الظن القوي أو الظن الضعيف، نطرح الظن الضعيف، لأن طرحة أولى - عقلاً - من طرح الظن القوي.

وحيث ذكر المصنف : إن العمل إنما هو على الاحتياط وليس على الظن، أشكل عليه المستشكل بما يأتي من قوله: إن قلت: إن العمل وبالتالي يكون على الظن، فيثبت قول الإنسدادي: من إن العمل في حال الإنسداد يكون على الظن، ولم يثبت

فان قلت : إن العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة إلى المظنونات يوجب العسر فضلاً عن انضمام العمل به في المohoمات المقابلة للظن الغير القوي، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن ووجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل. وهذا مساوا في المعنى لحجية الظن المطلق، وإن كان حقيقة تبعيضاً في الاحتياط الكلّي، لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق في العمل.

---

قولكم: بأن العمل في حال الإنداد يكون على الاحتياط، والى هذا الاشكال أشار بقوله:

(فان قلت : ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة إلى المظنونات) بالظن القوي، أو الظن الضعيف (يوجب العسر، فضلاً عن انضمام العمل به) أي: بالاحتياط (في المohoمات المقابلة للظن الغير القوي).

وحيث كان العمل بكل ذلك موجباً للعسر، والعسر مرفوع (فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن) قوياً كان أو ضعيفاً من جهة (ووجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل) من جهة أخرى.

(وهذا) التبعيضاً في العمل : بين الرجوع إلى الأصل، والرجوع إلى الظن (مساوٍ في المعنى لحجية الظن المطلق) لأن معنى حجية الظن المطلق: ان الإنسان يعمل بالظن المطلق وفي غير الظن المطلق يعمل بالأصل، وأنتم الذين ذكرتم ان ذلك مقتضى الاحتياط ذكرتم أيضاً نفس ذلك (وإن كان حقيقة تبعيضاً في الاحتياط الكلّي) لأن العمل على وفق مظنونات التكليف من حيث الاحتياط، لا من حيث إتهاها مظنونات.

(لكنه لا يقدح) هذا التبعيضاً في الاحتياط لأنه مما يرجع إلى العمل بالظن المطلق في غير المشكوكات (بعد عدم الفرق في العمل).

وعليه : المصنف قسّم الأمر إلى أقسام خمسة : المظنونات قوياً وضعيفاً، والمohoمات قوياً وضعيفاً، والمشكوكات، فقال برفع اليد عن الاحتياط في واحد

قلت : لأنّا لم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القوي في نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات.

وذلك ، لأنّ حصول الظن الاطمئنانى غير عزيز في الأخبار وغيرها ، وأما في غيرها فلأنّه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والجماع المنقول والاستقراء والأولوية.

منها ، وهو: المohoمات بالوهم الضعيف في مقابل الظن الاطمئنانى بنفي التكليف - بعد لزوم العسر ل الاحتياط في الأربعه الباقيه .

وقال أيضاً: إن ذلك لاينطبق على حجية الظن لأنّه على تقدير حجية الظن يكون المرجع في المشكوكات: الأصل ، وفي المohoمات بالوهم القوي ، يكون المرجع: الأصل المطابق للظن بعدم التكليف ، لا الاحتياط بالعمل بالظن بالتكليف.

وأشكل عليه في «إن قلت»: بان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة الى المظنونات يوجب العسر فضلاً عن إنضمام العمل به في المohoمات المقابلة للظن غير القوي ، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن في آخره فاجاب المصنف عنه بقوله: (قلت : لأنّا لم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن غير القوي في نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد المohoمات) أي: مohoمات عدم التكليف.

وإنما لأنّا لم ذلك ، لما ذكره بقوله : (وذلك لأنّ حصول الظن الاطمئنانى غير عزيز في الأخبار ، وغيرها ) من الأدلة: كالجماع المنقول ، والشهرة والسيرة ، وما أشبهه.

(وأما في غيرها) أي غير الأخبار (فلأنّه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة ، والجماع المنقول ، والاستقراء ، والأولوية) كما هو واضح ، فان هذه الامور توجب اطمئنان الفقيه بالحكم غالباً.

وأمّا الأخبار، فلأنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وإن لم يكن إمامياً أو ثقة على الإطلاق، إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.  
وأمّا إحتمال الإرسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي،

---

(وأمّا الأخبار، فلأنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام) أي: الظنّ الذي نريده في الأخبار (هو الظنّ بصدور المتن) لأنّ في الخبر نحتاج إلى ثلاث أمور: المتن، والدلالة، وجهة الصدور، ومعنى جهة الصدور: إنّ الخبر هل هو صادر للتقنية أو لبيان حكم الواقع.

(وهو) أي الظنّ بصدور المتن (يحصل غالباً من خبر مَنْ يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية) لأنّ الإنسان قد يثق بصدق إنسان مطلقاً وقد يثق بصدق شخص في هذا الخبر الخاص وإن لم يكن صادقاً في سائر أخباره.

وإنّما يثق بصدقه في هذا الخبر الخاص، لقرائنا تكتنف بكلامه (وان لم يكن) الضمير يرجع إلى: من يوثق، أي: الراوي لم يكن (إمامياً أو ثقة على الإطلاق) أي: إنّه ليس في كلّ إخباراته ثقة، وإنّما يكون في هذا الخبر ثقة.

(إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها) كما هو شأن غالب من له تدرين في الجملة، فإنه ينقل كلّ خبر عادي بدون التثبت فيه، أمّا الأخبار عنهم «عليهم الصلاة والسلام» فلا ينقلها إلا عن ثبت لمكان دينه وعلمه بان الخبر عنهم عليهم السلام إذا لم يكن مورداً لاطمئنان يكون وراءه العقاب.

(و) إن قلت: كيف يطمئن بصدور المتن وفي مُتون كثير من الأخبار إرسال، والرسال يوجب عدم الظنّ بالصدور؟

قلت: (أمّا إحتمال الإرسال) في الخبر (مخالف لظاهر كلام الراوي) فإنّ الظاهر من كلام الإنسان الذي ينقل الخبر عن شخص هو: إنّه سمعه منه بلا واسطة، وبدون أن يكون هناك بينه وبين المروي عنه واسطة.

وهو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظن فضلاً عن الاطمئنان منه. فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد، لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر، لأنَّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظن الإطمئناني هو جهة صدق الرواية في إخباره عمن يروي عنه. وأمّا أنَّ إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظن، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً، لأنَّ النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين.

(و) من المعلوم : آنه (هو) أي : هذا الظاهر الذي ذكرناه (داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظن فضلاً عن الاطمئنان منه) أي : من الظن، فإنَّ الظواهر حجَّة عند العقلاء سواء ظنوا أم لم يظنوا.

وعليه (فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد والإسناد هو مقابل الإرسال (لم يقدح) عدم حصول الظن بالصدور (في اعتبار ذلك الخبر، لأنَّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظن الإطمئناني هو جهة صدق الرواية في إخباره عمن يروي عنه) فأنَّه يلزم أن نعلم بان الرواية صادقة في هذا الخبر خاصة، أو في جميع إخباراته عامة).

(وأمّا ان إخباره بلا واسطة، فهو ظهور) لفظي الظن (لا بأس بعدم إفادته للظن). والحاصل : إنَّ الظن يحتاج إليه في المتن لا في السند (فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً) الفاء في قوله : «فيكون» ، تفريع على عدم إفادة الخبر للظن من حيث إحتمال الارسال.

وعليه : فأنَّا لانحتاج إلى الظن في عدم الارسال، لأنَّ ظاهره : آنه غير مرسل، بل مُسند (لأنَّ النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين) فإذا احتجنا في الدلالة إلى الظن وفي عدم الإرسال كُنَّا لانحتاج إلى الظن لم يتحتاج الخبر إلى الظن بالإسناد. ولا يخفى : إنَّا ناقشنا في هذه الجملة سابقاً وقلنا : إنَّ النتيجة تابعة لكلتا المقدمتين : بعضاً عن هذه وبعضاً عن تلك، فالسقف المبني على الطين ضعيف والسقف المبني

للشیرازی ..... المقام الثاني ..... ج٤

وبالجملة، فدعوى «كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها من الامارات بحيث لا يحتاج إلى مادونها ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الأصول محذور وإن كان هناك ظنون لاتبلغ مرتبة الاطمئنان»، قريبة جداً.

إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواية وفتاوي العلماء.

وكيف كان، فلا أرى الظن الاطمئنانى الحاصل من الأخبار وغيرها من الامارات أقل عددًا من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعل هذه أكثر.

---

على الأجر قوي والسفف المبني عليهما فيه نصف الصعف ونصف القوة وهكذا في سائر القياسات فلا يصح أن يقال: ان السفف المبني على الأجر والطين معاً تابع للطين فقط.

(وبالجملة : فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها) الحاصلة، تلك الظنون الاطمئنانية (من الامارات بحيث لا يحتاج إلى مادونها) أي: مادون الامارات (ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها) أي: عن الامارات (إلى الأصول) الأربع (محذور وإن كان هناك ظنون لاتبلغ مرتبة الاطمئنان) فإن هذه الدعوى (قريبة جداً).

وقوله: «قريبة» خبر لقوله: «فدعوى» و «محذور» فاعل لقوله: «لا يلزم». (إلا أنه) أي: حصول الظنون الاطمئنانية بالقدر الكافي بمعظم الفقه (يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواية، وفتاوي العلماء) والشهرات والسيرات، والأولويات، وما أشبه حتى يحصل بإستعانة ما ذكر من التتبع الظنون الاطمئنانية الكثيرة الوافية بمعظم الفقه.

(وكيف كان، فلا أرى الظن الاطمئنانى الحاصل من الأخبار وغيرها من الامارات) كالإجماعات، والشهرات، والسيرات والأولويات، وما أشبه (أقل عددًا من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعل هذه أكثر) ولهذا فالفقهاء يطمئنون غالباً بأكثر من المسائل الفقهية من هذه الامارات التي ذكرناها وإن لم يكن في أكثرها أخبار مصححة بعدلين.

ثم إن الظن الأطمئناني من امارة أو امارات إذا تعلق، بحجية امارة ظنية كانت في حكم الأطمئنان وإن لم تفده، بناءً على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق، إلا أن يدعى مدع قلتها بالنسبة إلى نفسه، لعدم الأطمئنان له غالباً من الامارات القوية وعدم ثبوت حجية امارة بها أيضاً.  
وحيثند فيتبعين في حقه التعدي منه إلى مطلق الظن.

(ثم إن) المصنف لتتميم الاشكال على ان قلت القائل : بأن العمل بالاحتياط يوجب العسر، بعد أن ذكر : إن الظن الأطمئناني بالأحكام يفي بمعظم الفقه قال: إن هناك ظناً آخر أيضاً وهو: الظن بالامارات وإن لم يستلزم الظن بالحكم وهذا الظنان بإضمام أحدهما إلى الآخر يفيان بمعظم الفقه وإليه أشار بقوله: فان (الظن الأطمئناني من امارة أو امارات، إذا تعلق بحجية امارة ظنية) كما إذا ظننا من امارة الأطمئنان بالحكم (وإن لم تفده) أي: لم تفده هذه الامارة الظنية التي هي ظن إطمئناني - ظناً إطمئنانياً بالطريق - ظناً إطمئنانياً بالحكم (بناءً على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق) في حال انسداد باب العلم بمعظم الأحكام.

(إلا أن يدعى مدع قلتها بالنسبة إلى نفسه) أي : قلة الظنون الإطمئنانية بالنسبة إلى نفس هذا المدعى، كما إذا إدعى صاحب القوانين ان الظنون الأطمئنانية بالنسبة لنفسه قليلة (لعدم الأطمئنان له) أي : لهذا المدعى (غالباً من الامارات القوية، وعدم ثبوت حجية امارة بها أيضاً) أي: بتلك الامارات فليس له ظن بالأحكام بالقدر الكافي ، ولا يرى الظن بالطريق حجة.

(وحيثند فيتبعين في حقه) أي : حق هذا المجتهد الإنسادي كصاحب القوانين في المثال (التعدي إلى مطلق الظن) لأنه لم يحصل على القدر الكافي من الظن الأطمئناني.

وأما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد، فلم يثبت، بل اللازم بقاوئه على الاحتياط نظراً إلى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم إجمالاً بتحقق التكليف فيها وجوباً وتحريماً.

ولا عسر في الاحتياط فيها نظراً إلى قلة المشكوكات، لأنَّ أغلب المسائل يحصل فيها الظنُّ بأحد الطرفين، كما لا يخفى. مع أنَّ الفرق بين الاحتياط في جميعها والعمل

---

(وأما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد) أي: في كل مورد مورد (فلم يثبت) إذ يلزم على مثل هذا المجتهد أن يعمل في مورد المشكوكات أيضاً بالاحتياط كما قال: (بل اللازم بقاوئه) أي :بقاء المشكوك (على الاحتياط، نظراً إلى كون المشكوكات من المحتملات، التي يعلم إجمالاً بتحقق التكليف فيها وجوباً وتحريماً) من أول الفقه إلى آخر الفقه فإنه يلزم عليه أن يحتاط في المظنونات والمشكوكات والموهومات جميعاً، حتى يحصل على التكليف.

(ولا عُسر في الاحتياط فيها) أي : في المشكوكات (نظراً إلى قلة المشكوكات، لأنَّ أغلب المسائل يحصل فيها الظنُّ بأحد الطرفين كما لا يخفى) ظناً قوياً أو ظناً ضعيفاً ، فالمشكوكات قليلة، وإذا كانت قليلة لم يكن عُسر في الاحتياط فيها.

هذا (مع) تقريب آخر لوجه وجوب العمل بالاحتياط في المشكوكات، وعدم لزوم العُسر من الاحتياط فيها، فإنَّ الوجه الأول كان ملخصه: قلة المشكوكات وهذا الوجه يقول: إن الاحتياط إنما هو في الأصول النافية للتکلیف لا الأصول المثبتة. وحاصل التقريب أنَّ الأصول قد تكون مثبتة للتکلیف وهذا يلزم العمل فيها بالاحتياط كاستصحاب التکلیف، وقد تكون أصولاً نافية للتکلیف كالبرائة والإستصحاب النافي للتکلیف.

وذلك (إن الفرق بين الاحتياط في جميعها) أي : جميع المشكوكات (والعمل

بالأصول الجارية في خصوص مواردها إنما تظهر في الأصول المخالفة للاحتياط. ولا ريب أن العسر لا يحدث بلاحتياط فيها، خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحرير الترك، وهو غير موجب للعسر. وحيثــ فلا يثبت المدعى من حجــة الظن وكــنه دليلاً بــحــيث يرجع في موارد عدمــه إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظــنــونــاتــ.

**والحاــصــلــ:** إن العمل بالظنــ من بــابــ الاحتياطــ لا يخرج المشــكــوكــاتــ عن حــكمــ الإــحتــيــاطــ الكــلــيــ الثــابــتــ بــمــقــتــضــيــ الــعــلــمــ الــاجــمــالــيــ فــيــ الــوــقــائــعــ.

نعم

بــالأــصــوــلــ الــجــارــيــةــ فــيــ خــصــوــصــ مــوــارــدــهــاــ)ــ أيــ:ــ مــوــارــدــ الــمــشــكــوــكــاتــ (ــإــنــماــ تــظــهــرــ فــيــ الــأــصــوــلــ الــمــخــالــفــةــ لــلــاحــتــيــاطــ)ــ وــقــدــ مــثــلــنــاــ لــذــلــكــ بــالــاســتــصــحــاــبــ النــافــيــ لــلــتــكــلــيفــ وــالــبــرــائــةــ،ــ

وــمــنــ الــواــضــعــ:ــ إــنــ التــخــيــرــ لــيــســ مــمــاــ يــوــجــبــ تــكــلــيــفــاــ أــوــ يــدــفــعــ تــكــلــيــفــاــ.

(ــوــلــاــ رــيــبــ اــنــ العــســرــ لــاــ يــحــدــثــ بــالــاحــتــيــاطــ فــيــهــ)ــ أيــ:ــ فــيــ الــأــصــوــلــ الــمــخــالــفــةــ لــلــاحــتــيــاطــ

(ــخــصــوــصــاــ مــعــ كــوــنــ مــقــتــضــيــ الــاحــتــيــاطــ فــيــ شــبــهــةــ التــحــرــيــرــ:ــ التــرــكــ وــ التــرــكــ (ــهــوــ غــيرــ

مــوــجــبــ لــلــعــســرــ)ــ لــاــنــ التــرــكــ لــيــســ عــمــلاــ حــتــىــ يــوــجــبــ العــســرــ.

(ــوــحــيــنــيــ)ــ أيــ:ــ حــيــنــ لــزــمــ الــعــلــمــ بــالــاحــتــيـ~ـاطــ فــيـ~ـ الــمـ~ـشـ~ـكـ~ـو~ــكـ~ـاتـ~ـ،ــ لـ~ـقـ~ـلـ~ـتـ~ـهـ~ـ،ــ وـ~ـلـ~ـمـ~ـ ذـ~ـكـ~ـرـ~ـنـ~ـاهـ~ـ

مــنـ~ـ قـ~ـوـ~ـلـ~ـنـ~ـاــ:ــ مـ~ـعـ~ـ اـ~ـنـ~ـ الفـ~ـرـ~ـقـ~ـ إـ~ـلـ~ـىـ~ـ آخرـ~ـهـ~ـ (ــفـ~ـلـ~ـاـ~ـيـ~ـبـ~ـتـ~ـ الـ~ـمـ~ـدـ~ـعـ~ـيـ~ـ مـ~ـنـ~ـ حـ~ـجـ~ـجـ~ـةـ~ـ الـ~ـظـ~ـنـ~ـ)ـ~ـ مـ~ـطـ~ـلـ~ـقـ~ـاـ~ـ وـ~ـإـ~ـنـ~ـمـ~ـاـ~ـ ثـ~ـبـ~ـتـ~ـ

لـ~ـزـ~ـوـ~ـمـ~ـ الـ~ـاحـ~ـتـ~ـيـ~ـاطـ~ـ (ــوـ~ـكـ~ـنـ~ـهـ~ـ دـ~ـلـ~ـيـ~ـلـ~ـاـ~ـ)ـ~ـ أيـ~ـ:ــ لـ~ـمـ~ـ يـ~ـثـ~ـبـ~ـتـ~ـ كـ~ـوـ~ـنـ~ـ الـ~ـظـ~ـنـ~ـ دـ~ـلـ~ـيـ~ـلـ~ـاـ~ـ (ــبـ~ـحـ~ـيـ~ـثـ~ـ يـ~ـرـ~ـجـ~ـعـ~ـ فـ~ـيـ~ـ مـ~ـوـ~ـارـ~ـدـ~ـ)

عــدــمـ~ـهـ~ـ)ـ~ـ أيـ~ـ:ــ عـ~ـدـ~ـمـ~ـ الـ~ـظـ~ـنـ~ـ (ــإـ~ـلـ~ـىـ~ـ الـ~ـأـ~ـصـ~ـلـ~ـ،ـ~ـ بـ~ـلـ~ـ يـ~ـثـ~ـبـ~ـتـ~ـ عـ~ـدـ~ـمـ~ـ وـ~ـجـ~ـوـ~ـبـ~ـ الـ~ـاحـ~ـتـ~ـيـ~ـاطـ~ـ فـ~ـيـ~ـ الـ~ـمـ~ـظـ~ـنـ~ـوـ~ـنـ~ـاتـ~ـ)

فــقــطــ،ــ وــأــمــاـ~ـ غـ~ـيرـ~ـ الـ~ـمـ~ـظـ~ـنـ~ـوـ~ـنـ~ـاتـ~ـ فـ~ـالـ~ـلـ~ـازـ~ـمـ~ـ الـ~ـعـ~ـلـ~ـمـ~ـ فـ~ـيـ~ـهـ~ـ بـ~ـالـ~ـاحـ~ـتـ~ـيـ~ـاطـ~ـ.

**والحاــصــلــ:** إن العمل بالظنــ من بــابــ الاحتياطــ،ــ لــاـ~ـيـ~ـخـ~ـرـ~ـجـ~ـ الـ~ـمـ~ـشـ~ـكـ~ـو~ــكـ~ـاتـ~ـ عنـ~ـ حـ~ـكـ~ـمـ~ـ

الـ~ـاحـ~ـتـ~ـيـ~ـاطـ~ـ الـ~ـكـ~ـلـ~ـيـ~ـ الثـ~ـابـ~ـتـ~ـ بـ~ـمـ~ـقـ~ـضـ~ـيـ~ـ الـ~ـعـ~ـلـ~ـمـ~ـ الـ~ـاجـ~ـمـ~ـالـ~ـيـ~ـ فـ~ـيـ~ـ الـ~ـوـ~ـقـ~ـائـ~ـعـ~ـ)ـ~ـ مـ~ـنـ~ـ أـ~ـوـ~ـلـ~ـ الـ~ـفـ~ـقـ~ـهـ~ـ إـ~ـلـ~ـىـ~ـ آخرـ~ـ الـ~ـفـ~ـقـ~ـهـ~ـ،ـ~ـ

الـ~ـاحـ~ـتـ~ـيـ~ـاطـ~ـ الـ~ـكـ~ـلـ~ـيـ~ـ فـ~ـيـ~ـ مـ~ـقـ~ـابـ~ـلـ~ـ الـ~ـاحـ~ـتـ~ـيـ~ـاطـ~ـ الـ~ـجـ~ـزـ~ـئـ~ـيـ~ـ فـ~ـيـ~ـ الـ~ـمـ~ـكـ~ـلـ~ـفـ~ـ بـ~ـهـ~ـ فـ~ـيـ~ـ الـ~ـمـ~ـسـ~ـائـ~ـلـ~ـ الـ~ـفـ~ـرـ~ـعـ~ـيـ~ـةـ~ـ خـ~ـاصـ~ـةـ~ـ.

(ــنـ~ـعـ~ـ)ـ~ـ إـ~ـسـ~ـتـ~ـنـ~ـاءـ~ـ مـ~ـنـ~ـ قـ~ـوـ~ـلـ~ـهـ~ـ.ــ «ــوـ~ـالـ~ـحـ~ـاــصـ~ـلـ~ـ»ـ~ـ،ـ~ـ أيـ~ـ:ــ إـ~ـنـ~ـ الـ~ـلـ~ـازـ~ـمـ~ـ الـ~ـعـ~ـلـ~ـمـ~ـ بـ~ـالـ~ـاحـ~ـتـ~ـيـ~ـاطـ~ـ فـ~ـيـ~ـ

لو ثبت بحكم العقل أنَّ الظنَّ عند إنسداد باب العلم مرجعٌ في الأحكام الشرعية نفيًا وإثباتًا، كالعلم، إنقلب التكليف إلى الظنَّ، وحكمنا بأنَّ الشارع لا يريد إلا الامتثال الظني وحيث لا ظنَّ كما في المشكوكات، فالمرجع إلى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام، فيكون كما لو افتح باب العلم أو الظنَّ الخاص، فيصير لزوم العسر حكمةً في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجمالي في الامتثال بعد تعدد التفصيلي، لا علةٌ حتى يدور الحكم مدارها.

ولكنَّ الانصاف : أنَّ المقدّمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة، كما يظهر لمن راجعها، وتتأملها.

المشكوكات، إلاً (لو ثبت بحكم العقل: أنَّ الظنَّ عند إنسداد باب العلم مرجع في الأحكام الشرعية نفيًا وإثباتًا، كالعلم) كما قال بعض: بأنَّ اللازم أولاً: العلم، ثمَّ الظنَّ. فاذا ثبت ذلك (إنقلب التكليف) الفعلى عند تعدد العلم (إلى الظنَّ، وحكمنا) عطف على قوله : «إنقلب» (بأنَّ الشارع لا يريد إلا الامتثال الظني، وحيث لا ظنَّ كما في المشكوكات، فالمرجع إلى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام) من البرائة، والإستصحاب، والاحتياط، والتخيير، كل في مورده (فيكون) الظنَّ الإنسدادي (كمالو افتح باب العلم، أو الظنَّ الخاص) حجَّة للإثبات والتنفي.

وعليه : (فيصير لزوم العسر، حكمة في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجمالي في الإمتثال بعد تعدد التفصيلي) فلا يلزم الاحتياط في المشكوكات وإن كانت طرف العلم الاجمالي (لا علةٌ حتى يدور الحكم مدارها) فإنَّ الشارع لا يريد العمل بالعلم الاجمالي، وإنما يريد العمل بالظنَّ الإنسدادي سواء كان في العمل بالعلم الاجمالي في المشكوكات عُسر أم لا.

هذا (ولكنَّ الانصاف : أنَّ المقدّمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة) من: أنَّ الظنَّ الإنسدادي حجَّة وإن لم يكن عُسر في العمل بالمشكوكات (كما يظهر لمن راجعها وتتأملها) بل يدور حجَّية الظنَّ مدار العسر وجوداً وعدماً، فحيث لا عُسر في العمل

نعم لو ثبت أن الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبت النتيجة المذكورة، لكن عرفت فساد دعواه في الغاية، كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضي لل الاحتياط الكلّي إنما هو في موارد الامارات دون المشكوكات، فلا مقتضي فيها للعدول عمّا يقتضيه الاصول الخاصة في مواردها، فإنّ هذه الدعوى، يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقصاء الامارات، بل قبل الإطلاع عليها، وقد مرّ تضعيقه سابقاً، فتأمل فيه، فإنّ إدعاء ذلك ليس كلّ بعيد.

بالمشكوكات لزم العمل بها، وإذا لزم منه عسر سقط العسر.

(نعم، لو ثبت أن الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر، ثبت النتيجة المذكورة) أي: عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، لأن الاحتياط يوجب العسر، والعسر مرفوع فلا احتياط فيها.

(لكن عرفت: فساد دعواه) أي دعوى هذا الثبوت (في الغاية) إذ ليس الاحتياط في كل مشكوك موجباً للعسر بالبديبة.

(كدعوى: ان العلم الاجمالي المقتضي لل الاحتياط الكلّي، إنما هو في موارد الامارات دون المشكوكات) فإنّ هذه الدعوى فاسدة أيضاً.

وعليه: (فلا مقتضي فيها) أي في المشكوكات (للعدول عمّا يقتضيه الاصول الخاصة في مواردها) إلى الظنّ الإنسدادي (فإنّ هذه الدعوى يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقصاء الامارات) في المشكوكات أيضاً (بل قبل الإطلاع عليها) أي: على الامارات، فكيف يكون العلم الاجمالي خاصاً بموارد الامارات، مع أن المكلّف لم يطلع على تلك الامارات، والحال ان العلم لا يعقل قبل الإطلاع؟.

هذا (وقد مرّ تضعيقه سابقاً، فتأمل فيه، فإنّ إدعاء ذلك) أي: إدعاء ان العلم الاجمالي المقتضي لل الاحتياط الكلّي إنما هو في مورد الامارات (ليس كلّ بعيد) بل هو قريب.

ثم إنّ نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول العملية واردة فيها، من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول اللغوية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والأخبار المتيقن كونها ظنوناً خاصةً.

(ثم إنّ نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات، من حيث الرجوع فيها) أي: في تلك المشكوكات (بعد العمل بالظن) «بالظن»، متعلق بقوله: «العمل» (إلى الأصول العملية) «إلى»: متعلق بقوله: «الرجوع» (وارد فيها) أي: في المشكوكات (من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول اللغوية الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة) كأصل العموم، وأصل الاطلاق، وأصل الحقيقة وما أشبه ذلك (والأخبار المتيقن كونها) أي: كون تلك الأخبار (ظنوناً خاصةً) وهي حجّة بالأدلة الخاصة لا بدليل الانسداد.

وعليه : فالأصول اللغوية كالأصول العملية كلاهما يرد عليهما الاشكال، فانّ معنى حجّية الظنّ: هو جواز الرجوع في موارد فقده إلى الأصول اللغوية إن وجدت، وإلّا إلى الأصول العملية.

مثلاً: إذا لم يظنّ بأنّ الزبّا بين الزوجين الذين زواجهما بالمتعة حرام، يرجع فيه إلى أصالة الحلال، وهو أصل لفظي حيث قال عليه السلام: «كُلُّ شيءٍ لَكَ حَلَالٌ»، فإطلاقه يشمل المقام إن كانت أصالة الحلال جارية في المقام، وإن لم تكن المسألة مجرّى أصل الحلال، رجعنا فيها إلى أصل البراءة عن الحرمة، وكما أنّ الاشكال المتقدّم وارد على الأصل العملي، كذلك يرد نفس هذا الاشكال على أصل الحلال الذي هو ظاهر الرواية المتقدمة.

والإشكال هو : أنه لا يجوز التمسك بكثير من الظواهر، لأنّها مخصصة، أو مقيدة، أو مجاز، فالظواهر صارت مجملة، ولا يمكن التمسك بالإحتياط في تلك الظواهر

توضيحة: إنَّ من مقدَّمات دليل الإنْسِداد إثبات عدم جواز العمل بأكْثَر تلك الظواهر، للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهرها في كثِيرٍ من الموارد، فتصير مجملة لاتصالح للإسْتِدلال.

فإذا فرضنا رجوعَ الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنوَنات أو في المشكوكات أيضاً، وجواز العمل بالظنِّ المخالف للاحتياط وبالاصل المخالف للاحتياط،

كلها، لأنَّ ذلك يوجِب العُسر والحرج.

إذن : فاللازم التبعيض في الاحتياط، لا أن نعمل بالظنَّ مطلقاً بسبب مقدَّمات الإنْسِداد، ذلك لما تقدم في الأصول العملية: من أنَّ تبعيضاً الاحتياط لا يساوي العمل بالظنَّ، حتى يكون الظنَّ حجَّةً بحيث يخصُّ بالظنَّ العموم، أو يقيِّد بالظنَّ الاطلاق، أو يكون الظنَّ قرينة المجاز، ولا يندفع هذا الاشكال إلا بما ذكرناه سابقاً: من أنَّ نتيجة دليل الإنْسِداد حجَّية الظنَّ كالعلم، ليرتفع الإجمال في الظواهر، فيكون الظنَّ في حال الإنْسِداد كالعلم في حال الانفتاح .

(توضيحة) أي : توضيحة هذا الاشكال الوارد على الظواهر، كما كان وارداً على الأصول العملية (إنَّ من مقدَّمات دليل الإنْسِداد إثبات عدم جواز العمل بأكْثَر تلك الظواهر) الواردة في الكتاب والسنة، وإنما لا يعمل بأكْثَر تلك الظواهر (للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهرها) أي ظواهر الكتاب والسنة (في كثِيرٍ من الموارد) بسبب التقييد، أو التخصيص، أو قرينة المجاز (فتصرير) تلك الظواهر كلها (مجملة لاتصالح للإسْتِدلال). وعليه : فاللازم الرجوع إلى الاحتياط في جميعها.

(فإذا فرضنا رجوعَ الأمر إلى ترك الاحتياط في المظنوَنات، أو في المشكوكات أيضاً) بناءً على لزوم الحرج في الاحتياط فيما (وجواز العمل بالظنِّ المخالف للإحتياط) في المشكوكات (وبالاصل المخالف للإحتياط) أي: الأصل العملي ومعنى ذلك: أن نأخذ بالظنِّ المخالف للإحتياط في الظاهر من الكتاب والسنة، فإذا لم يكن ظنٌّ مخالف للإحتياط عملنا بالأصل المقتضي للبرائة مثلاً.

فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الإجمال، حتى يصح بها الاستدلال في المشكوكات، إذ لم يثبت كون الظن مرجعاً كالعلم، بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفة.

مثلاً إذا أردنا التمسك بـ «أوفوا بالعقود»، لإثبات صحة عقده إنعقدت امارة، كالشهرة أو الإجماع المنقول، على فسادها. قيل: لا يجوز التمسك بعمومه، للعلم الإجمالي بخروج كثير من العقود من هذا العموم لانعلم تفصيلها.

وعليه: (فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الإجمال، حتى يصح بها الاستدلال في المشكوكات إذ لم يثبت كون الظن مرجعاً كالعلم، بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفة؟) يعني: إذا فرضنا أننا لانتمكن من الاحتياط في ظواهر الكتاب والسنّة لأنّه يوجب العسر والحرج، فالظواهر تبقى مجملة، فكيف نعمل بالظن في توضيح المجمل، إذا لم يثبت حجية الظن في حال الإنسداد وأنه كالعلم حال الافتتاح؟. وعليه: ف تكون الظواهر اللفظية التي عرض عليها الإجمال كالأصول العملية، وكما لا يصح إجراء أصل البرائة في المشكوكات في الأصول العملية، كذلك لا يجوز العمل بالظواهر المجملة بسبب الأصول اللفظية.

(مثلاً: إذا أردنا التمسك بـ «أوفوا بالعقود»<sup>1</sup> لإثبات صحة عقده إنعقدت امارة كالشهرة، أو الإجماع المنقول، على فسادها) قوله: «امارة»، فاعل لقوله: «انعقدت»، ومثال ذلك: عقد الكالي بالكالي، حيث إنعقدت الشهرة، أو الإجماع المنقول على فساده، فإذا أردنا أن نتمسك بـ «أوفوا بالعقود» لإثبات صحته (قيل) لنا: (لا يجوز التمسك بعمومه) أي: عموم «أوفوا بالعقود».

وإنما لا يصح التمسك بعموم «أوفوا بالعقود» لصحة هذا العقد (للعلم الإجمالي بخروج كثير من العقود من هذا العموم لانعلم تفصيلها) أي: تفصيل تلك العقود الخارجية، وبذلك صار «أوفوا بالعقود» مجملًا.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزمًا للخرج، فإذا شُك في صحة عقد لم يقم على حكمه أマارة ظنية، قيل: إن الواجب الرجوع إلى عموم الآية، ولا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف.

ودفع هذا - كالاشكال السابق - منحصر في أن يكون نتيجة دليل الإنسداد حججية الظن كالعلم،

(ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد) لأنّه يوجب اختلال النظام (وكون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزمًا للخرج) فالاحتياط التام في الظواهر غير ممكن، والاحتياط الممكن غير واجب لوجود الخرج.

وعليه: (إذا شك في صحة عقد لم يقم على حكمه أマارة ظنية) لأنّه من المشكوكات، (قيل) لنا: (إن الواجب الرجوع إلى عموم الآية)، أي: آية «أوفوا بالعهود». (ولا يخفى: أن إجمالها) أي: إجمال الآية حسب ما ذكرناه (لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف).

هذا وقد تقدم الفرق في العمل بالظن، بين كونه من باب الحججية حتى يكون مخصصاً، ومقيداً، وقرينة مجاز، وبين كونه من باب الفرار من لزوم العسر والخرج، فاته إذا فرض كون العمل بالظن لأجل الفرار من لزوم العسر الحاصل من العمل بالاحتياط الكلي، لا لأجل حججية الظن شرعاً، فالعمل بالظنون المخالفة للظواهر بالشخصيّ، أو التقييد، أو قرينة المجاز، لأجل دفع العسر، لا يوجب إرتفاع العلم الإجمالي المذكور حتى يصح التمسك بالظواهر في موارد الشك.

(ودفع هذا) الاشكال في الظواهر اللغوية (كالاشكال السابق) في الأصول العملية (منحصر في أن يكون نتيجة دليل الإنسداد: حججية الظن كالعلم) منتهي الفرق: أن

ليرتفع الإجمالى في الظواهر، لقيامه في كثير من مواردھا من جهة إرتفاع العلم الإجمالي، كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يقى علم إجمالاً في الباقى، أو يدعى أنَّ العلم الإجمالي الحاصل في تلك الظواهر إنما هو بمحاضة موارد الامارات، فلا يقدح في المشكوكات، سواء ثبت حجية الظن أم لا.

وأنت خبير بأنَّ دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الإنسداد.

---

العلم حجَّة في حال الانفتاح، والظن حجَّة في حال الإنسداد حيث لا علم.

وإنما يكون الظن حجَّة (ليرتفع الإجمالى في الظواهر، لقيامه) أي: الظن (في كثير من مواردھا) أي: موارد العلم الإجمالي (من جهة إرتفاع العلم الإجمالي) به، وقوله: «من جهة»، متعلق بقوله: «ليرتفع».

(كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يقى علم إجمالاً في الباقى) فيكون الظن في حال الإنسداد كالعلم حجَّة، لا أنه من باب وجود العسر في الاحتياط.

(أو يدعى: أنَّ العلم الإجمالي الحاصل في تلك الظواهر) من الكتاب والسنة قد حصل بسبب كثرة التخصيصات، والتقييدات، والمجازات، كما قال: (إنما هو بمحاضة موارد الامارات) أي: أنَّ موارد الامارات حصل فيها العلم الإجمالي (فلا يقدح) هذا العلم الإجمالي (في المشكوكات) التي ليست موارد للامارات (سواء ثبت حجية الظن أم لا).

هذا (وأنت خبير بأنَّ) كلا الجوابين: أي قوله: «ودفع هذا كالإشكال السابق منحصر...» وقوله: «أو يدعى أنَّ العلم الإجمالي الحاصل...» غير تامين ، لأنَّ (دعوى النتيجة على الوجه المذكور ، يكذبها مقدمات دليل الإنسداد) فان دليل الإنسداد ينبع عدم لزوم الاحتياط التام ، لا أنه ينبع كون الظن مطلقاً حجَّة .

هذا هو الإشكال على الجواب الأول من قول المصطفى: «ودفع هذا كالإشكال السابق...».

ودعوى : «إختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الامارات»،  
مضعفة بأنَّ هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الامارات ومواردها.  
وقد تقدَّم سابقاً أنَّ المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف العلم  
الإجمالي لنراعي فيها حكمه وعدم دخوله هو تبديل طائفة من محتملات المعلوم  
لها دخل في العلم الإجمالي بهذه الطائفة المشكوك دخولها، فان حصل العلم  
الإجمالي كانت من أطراف العلم، وإنَّما.

ثم أشار المصنف إلى الأشكال على الجواب الثاني من قوله : أو يدعى العلم  
الاجمالي بقوله : (ودعوى إختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد  
الامارات) فقط دون المشكوكات ، فهذه الدعوى (مضعفة : بأنَّ هذا العلم حاصل من  
دون ملاحظة الامارات ومواردها) فإنك إذا لم تعلم موارد الأمارات كيف يمكن أن  
تدعى أنَّ العلم الإجمالي حاصل في موارد الأمارات فقط ؟ فهو مثل أن يقول إنسان :  
الكتاب في الدار وهو لا يعلم بوجود الدار أصلاً.

وعليه : فالعلم الإجمالي بمخالفة الظواهر لو كان مختصاً بموارد الامارات، لكان  
اللازم ارتفاع هذا العلم الإجمالي بالعمل بالإمارات، والحال أنه ليس كذلك، لبقاء  
العلم الإجمالي مع ملاحظة الظواهر مع المشكوكات أيضاً.

هذا (وقد تقدَّم سابقاً : أنَّ المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف  
العلم الإجمالي لنراعي فيها) أي : في تلك الطائفة (حكمه) أي : حكم العلم الإجمالي  
(وعدم دخوله) أي : عدم دخول تلك الطائفة في العلم الإجمالي، المعيار (هو:  
تبديل طائفة من محتملات المعلوم، لها) أي : لتلك الطائفة (دخل في العلم  
الإجمالي بهذه الطائفة المشكوك دخولها) قوله : «بهذه» متعلق بقوله : «تبديل»، أي:  
تبديل طائفة بطائفة.

(فإن حصل العلم الإجمالي، كانت) الطائفة الثانية (من أطراف العلم) الإجمالي  
(وإنَّما، فلا) تكون من أطراف العلم الإجمالي.

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج٤

وقد يدفع الاشكالان بدعوى قيام الإجماع بل الضرورة على أن المرجع في المشكوكات إلى العمل بالاصول اللغظية إن كانت، وإنما فالى الأصول العملية.  
وفيه : إن هذا الاجماع مع ملاحظة الأصول في أنفسها ،

---

وفيما نحن فيه لو أبدل جملة من موارد الامارات بحيث إرتفع العلم الاجمالي عنها بموارد المشكوكات ، لبقي العلم الاجمالي أيضاً .

مثلاً : إذا علمنا بأن عشرة شياه موطئه ضاعت في قطيع فيه مائة شاة ، بعضها أبيض ، وبعضها أصفر ، وبعضها أسود ، وعلمنا بأن الشياه العشرة ليست في الأسود ، فإذا أخذنا من الأبيض والأحمر عشرة ، وجعلنا مكانها عشرة من الأسود ، لم يبق العلم الاجمالي ، لاحتمال ان المحرمات كانت في الأبيض والأصفر فقط ، وقد أخذناها بحسب الاحتمال ، فهذا دليل على أن الأسود ليس من أطراف العلم الاجمالي .

أما لو لم نعلم بأن العشرة في أي من الشياه المائة ، فإذا أخذنا عشرة من الأبيض والأصفر وجعلنا مكانها الأسود ، بقى العلم الاجمالي على حاله فيتبين من ذلك أن الأسود أيضاً من أطراف العلم الاجمالي .

(وقد يدفع الاشكالان) وهما : إشكال الرجوع في المشكوكات الى الأصول العملية ، وإشكال الرجوع في المشكوكات الى الظواهر (بددعوى قيام الاجماع ، بل الضرورة) من الدين (على أن المرجع في المشكوكات الى العمل بالاصول اللغظية إن كانت) أصول لغظية في المقام كالعموم ، والاطلاق ، وما أشبه ، (وإنما فالى الأصول العملية) من البرائة ، والاستصحاب ، والتخيير ، والاحتياط ان لم يكن هناك أصل لفظي .

(وفيه : إن هذا الاجماع مع ملاحظة الأصول في أنفسها) أي : أنه إذا كان هناك أصل ولم يكن معارضاً بالعلم الاجمالي ، مما ذكرتم : من المراجعة الى الأصول اللغظية أولاً ، ثم الى الأصول العملية ثانياً هو الصحيح .

وأماماً مع طرق العلم الاجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة فالإجماع، على سقوط العمل بالأصول مطلقاً، لا على ثبوته. ثم إن هذا العلم الاجمالي وإن كان حاصلاً لكل أحد قبل تمييز الأدلة عن غيرها، إلا أن من تعينت له الأدلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون عملاً بمؤداها وصار المعلوم بالاجمال عنده معلوماً بالتفصيل. كما إذا نصب أمارة طريقاً لتعيين المحرّمات في القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياتها،

(وأماماً مع طرق العلم الاجمالي بمخالفتها) أي: بمخالفه الأصول اللغوية والأصول العملية (في كثير من الموارد غاية الكثرة) فإنّ نعلم علمًا إجماليًا بأنّ الأصول اللغوية والأصول العملية قد خُولفت في كثير من الموارد، تلك الموارد في غاية الكثرة فالإجماع على سقوط العمل بالأصول مطلقاً أصلًا عمليًا كان أو أصلًا لفظياً (لا على ثبوته) الضمير عائد إلى العمل بالأصول.

(ثم إن هذا العلم الاجمالي) بمخالفه الأصول في كثير من الموارد (وان كان حاصلاً لكل أحد قبل تمييز الأدلة عن غيرها) فإن العلم الاجمالي حاصل قبل أن يميز المكلف الأدلة، فإذا تميزت الأدلة وكانت بالقدر الكافي لمعظم الفقه، سقط العلم الاجمالي.

(إلا أن من تعينت له الأدلة) على موارد الحكم الذي كلف بذلك الحكم (وقام الدليل القطعي عنده على بعض الظنون) بأن كانت الظنون حجّة عنده بالقدر الكافي بالأحكام (عميل بمؤداها) أي: بمؤدى تلك الظنون (وصار المعلوم بالاجمال عنده معلوماً بالتفصيل) إذا كان البعض المعين بسبب الأدلة بقدر المعلوم بالاجمال، فإن الزائد على ذلك يكون مجرّى لأصل البرائة.

(كما إذا نصب أمارة طريقاً لتعيين المحرّمات في القطيع، الذي علم بحرمة كثير من شياتها) بأن قال الخبر وهو امارة: إنّ طريق تعيين الشياه المحرمة: القرعة، فإن

فأنه يعمل بمقتضى الامارة، ثم يرجع في مورد فقدها إلى أصله الحال، لأن المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل، والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في أول الأمر. وأمّا من لم يقم عنده الدليل على امارة، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط والعمل بالامارات، لا من حيث أنها أدلة، بل من حيث أنها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجّب لاندفاع العسر، فلا دافع لذلك العلم الاجمالي لهذا الشخص

---

الامارة لمّا عينت القرعة (فأنه يعمل بمقتضى الامارة) أي: الامارة المعينة - بالكسر -. (ثم يرجع في مورد فقدها) أي : فقد تلك الامارة (إلى أصله الحال، لأن المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل) علمًا وجداً، أو علمًا تزييلياً (والحرام الزائد عليه) أي: على ذلك المعلوم بالتفصيل (غير معلوم التتحقق في أول الأمر) فالشك بدوي بالنسبة إلى الزائد.

مثلاً: إذا كان له علم إجمالي بحرمة مائة شاة من مجموع قطيع فيه مائة وخمسون شاة، والقرعة عينت المائة، فإن الزائد على تلك المائة يكون مجرئ لأصله الحال، لأنه لم يعلم من أول الأمر حرمة أكثر من مائة. (وأمّا من لم يقم عنده الدليل على) حجّية (أماره) كمن لم يقم عنده الخبر الواحد على حجّية القرعة لتعيين الشيّاه المحرمة (إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط) لأنّه متuder، أو متعرّ (و) ثبت له (العمل بالامارات لا من حيث إنّها أدلة، بل من حيث أنها مخالفة للاحتياط) فترك الاحتياط ليدفع العسر.

(و) إنّما يعمل بالأماره المخالفة للاحتياط، لأن (ترك الاحتياط فيها) أي: في مورد تلك الامارات (موجب لاندفاع العسر) فأنه إذا عمل بكل موارد العلم الاجمالي لزم العسر، أمّا إذا عمل بالعلم الاجمالي في غير مورد الامارة الدالة على عدم العمل بالاحتياط، إندفع العسر.

وعليه (فلا دافع لذلك العلم الاجمالي) المقتضي للاحتياط (لهذا الشخص

بالنسبة الى المشكوكات.

فعلم مما ذكرنا أن مقدمات دليل الإنسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامة في الانتاج إلا أن نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم أو كالظن الخاص.

وأما على تقرير الكشف فالمستخرج منها وإن كان عين المقصود إلا أن الاشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة.

بالنسبة الى المشكوكات) فإنه يلزم عليه أن يعمل في المشكوكات بالاحتياط، وهذا ما أشرنا اليه سابقاً: من أن الأقسام خمسة، وأن المشكوكات يكون مورداً للاحتجاط. (فعلم مما ذكرنا: أن مقدمات دليل الإنسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامة) من جهة كونها تفيد كلية النتيجة من جهة الأسباب، فإن الظن عند الإنسداد من أي سبب حصل كان حججاً، كما إن العلم حال الإنفتاح من أي سبب حصل كان حججاً. إذن : فمقدمات الإنسداد على تقرير الحكومة تامة (في الانتاج، إلا أن نتيجتها لاتهي بالمقصود من حجية الظن وجعله كالعلم، أو كالظن الخاص) في كونه مخصوصاً، أو مقيداً، أو مفسراً للمجمل، وذلك لأن العقل - بعد إبطال الاحتياط الكلي بسبب لزوم العسر - يحكم بالعمل بالظن الاطمئناني، أو بالظن مطلقاً في نفي التكليف.

لكن حكمه هذا إنما هو لرفع العسر، لأن حجja يرجع اليه في تعين المعلوم بالأجمال، كما يرجع الى العلم في تعين المعلوم بالأجمال، أو يرجع الى الظن الخاص كالخبر - الذي هو حججاً - في تعين المعلوم بالأجمال، فيكون مخصوصاً، ومقيداً، ومفسراً للمجمل.

(وأما على تقرير الكشف، فالمستخرج منها) أي : من مقدمات الإنسداد (وإن كان عين المقصود) وهو حجية الظن (إلا أن الاشكال والنظر، بل المنع في استنتاج تلك النتيجة) فان الكشف لا يسبب النتيجة المطلقة، بل تكون النتيجة على الكشف

فإن كنت تقدّر على إثبات حجّية قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصر عليه محدود، كان أحسن وإنّا فلا تتعد على تقرير الكشف ما ذكرنا من المسلك في آخره، وعلى تقرير الحكومة ما بينها أيضاً من الاقتصر في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئناني بالحكم أو بطريقة أمارة دلت على الحكم وإن لم تقدّم إطمئناناً، بل ولا ظناً، بناءً على ما عرفت من مسلكنا المتقدّم من عدم الفرق بين الظن بالحكم والظن بالطريق.

وأمّا في ما لا يمكن الاحتياط فالمتبع فيه - بناءً على ما تقدّم في المقدّمات من سقوط

---

مهملة، وعلى الحكومة ليست مهملة، لأنّها لا تجعل الظن حجّة، بل تبعض في الاحتياط.

وعلى أي حال : (فإن كنت تقدر على إثبات حجّية قسم من الخبر، لا يلزم من الاقتصر عليه محدود) كمحذور عدم الوفاء بمعظم الفقه (كان أحسن، وإنّا فلا تتعد على تقرير الكشف ما ذكرنا: من المسلك في آخره) أي: آخر بحث الكشف، وهو: الأخذ بالمتيقن فالمتيقن.

(وعلى تقرير الحكومة ما بينها أيضاً: من الاقتصر في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئناني بالحكم، أو بطريقة أمارة دلت على الحكم) أي: لافرق في حجّية الظن حينئذ بين الظن بالحكم، أو الظن بالطريق (وان لم تقدّم أي: طريقة أمارة دلت على الحكم (إطمئناناً، بل ولا ظناً) بالحكم، وذلك (بناءً على ما عرفت: من مسلكنا المتقدّم: من عدم الفرق بين الظن بالحكم، والظن بالطريق).

وقوله : «بناءً»، بيان لما ذكره بقوله: «الظن الاطمئناني بالحكم، أو بطريقة أمارة دلت على الحكم».

(وأمّا فيما لا يمكن الاحتياط) في أطراف العلم الاجمالي من جهة العسر (فالمتبع فيه) أي: فيما لا يمكن الاحتياط (بناءً على ما تقدّم في المقدّمات: من سقوط

الأصول عن الاعتبار، للعلم الاجمالي بمخالفته الواقع فيها - هو مطلق الظن والألتخيير.

وحاصل الأمر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلا مع الاطمئنان بخلافه.

وعليك بمراجعة ما قدمنا من الأمارات على حجية الأخبار، عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً إذا أفاد الظن وإن لم ينفذ الاطمئنان.

بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان،

---

الأصول عن الاعتبار) وذلك السقوط إنما هو (للعلم الاجمالي بمخالفته الواقع فيها) أي: في تلك الأصول، فيكون المرجع فيه (هو مطلق الظن) وقوله: «هو» خبر قوله: «الفالمتبع».

(وإلا) بأن لم يكن ظن، بل شك في المسألة (فالالتخيير) بين الأطراف.  
وحاصل الأمر: عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن، إلا مع الاطمئنان بخلافه) أي: بالاطمئنان بأنه لا يلزم الاحتياط.

(وعليك بمراجعة ما قدمنا من الأمارات على حجية الأخبار) في باب حجية خبر الواحد من الكتاب، والسنّة، والاجماع، والعقل، وغيرها (عساك) ولعلك (تظفر فيها) أي: في تلك الأمارات (بامارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً).  
وقوله: «عرفاً» متعلق بقوله: «الاطمئنان»، أي أمارات توجب الاطمئنان العرجي بوجوب العمل بخبر الثقة، وذلك فيما (إذا أفاد) خبر الثقة (الظن وإن لم ينفذ الاطمئنان) والمراد من الظن: النوعي، لا الشخصي - كما ذكرناه هناك - .

(بل لعلك تظفر فيها) أي: في الأمارات (بخبر مصحح بعدلين، مطابق لعمل المشهور، مفيد للاطمئنان) بأن يكون ذلك الخبر جاماً لشرائط الحجية بهذه

للسيرازي ..... المقام الثاني ..... ج؛

يدل على حجية المصحح بواحد عدل، نظراً إلى حجية قول الثقة المعدل في تعديله، فيصير بمنزلة المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعاً، بناءً على دليل الإتسداد بكل تقريريه، لأن المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المعدل المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد،

---

الأسباب الثلاثة (يدل على حجية المصحح بواحد عدل) أي: أنه إذا صلح الخبر عادل واحد، كان ذلك الخبر حجة، فهناك خبر مصحح بعدلين يدل على حجية خبر مصحح بواحد.

وأنما يكون المعدل بعدلين، دالاً على حجية المعدل بواحد (نظراً إلى حجية قول الثقة المعدل في تعديله) وقوله: «في تعديله»، متعلق بقوله: «حجية» (فيصير) المعدل بواحد (بمنزلة المعدل بعدلين) لأن المعدل بعدلين لما قال: أن المعدل بواحد حجة، يكون هذا المعدل بواحد كالمعدل بعدلين (حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعاً).

وقوله: «حتى»، متعلق بقوله: «فيصير»، فأنه إذا قال زارة أو محمد بن مسلم - مثلاً - خبر فضيل حجة، أصبح خبر فضيل كأنه معدل بعدلين، فإن خبر فضيل وإن لم ينقله عدلان، لكن قال عدلان: خبر فضيل حجة، فصار خبر فضيل كأنه معدل بعدلين، وذلك (بناءً على دليل الإتسداد بكل تقريريه): الكشف والحكومة.

قوله: «بناءً»، متعلق بقوله: «حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعاً» (لأن المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المعدل، المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد).

والحاصل: أن دلالة الخبر المصحح بعدلين على حجية المصحح بعدل واحد، مبني على دلالة المصحح بعدلين على حجية قول العدل في روايته وفي تعديله، حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعاً.

وأنما قال المصنف: نظراً، لأن المتيقن منه: دلالته على حجية العدل الواقعي،

بناءً على شمول دليل إعتبر خبر الثقة للتعديلات، فيقضي به تقرير الحكومة، وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات فيقضي به تقرير الكشف.

فيحتاج في تصحيح السند حيث لا يعلم عدالة رجال السند واقعاً، إلى تعديل عدلين.

هذا (بناءً) وهو قيد لقوله : «المستلزم»، فان الاستلزم مبني (على شمول دليل إعتبر خبر الثقة للتعديلات) أيضاً، لا خصوص الأحكام، فإنه ربما يقال: أن خبر الثقة حجة في الأحكام، وربما يقال: أن خبر الثقة حجة، سواء أخبر بتعديل الرواة أو أخبر بالأحكام، فإن الاستلزم المذكور في عبارة المصنف حيث قال: المستلزم لحجية المصحح بعدل واحد، إنما هو بناءً على شمول دليل إعتبر خبر الثقة للتعديلات أيضاً.

(فيقضي به تقرير الحكومة) و «تقرير» : فاعل «يقضي»، أي : يقضي تقرير الحكومة على أن خبر المعدل بعدل واحد حجة، سواء دل على الحكم، أو على حجية خبر الثقة، وإنما يقضي الحكومة بذلك، لأن الحكومة أفادت حجية الخبر الاطمئنانى، والخبر المعدل بواحد يوجب الاطمئنان.

(وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات، فيقضي به تقرير الكشف) «وكون مثله» عطف على مدخل الجار في قوله: «لأن المفروض»، أي: ولكن مثله متيقن الاعتبار... فإن قول المصنف: «بكلا تقريريه»، علل بعد ذلك بقوله: «لأن المفروض»، تقريراً للحكومة، ويقوله: «وكون مثله»، تقريراً للكشف، فإن الحكومة تحتاج إلى الاطمئنان، وخبر الثقة يوجب الاطمئنان، والكشف يحتاج إلى متيقن الاعتبار، وخبر الثقة متيقن الاعتبار.

وعليه: فالمحصح بعدل واحد متبع، بناءً على دليل الإنسداد بكلا تقريريه، لكن أحد التقريرين من باب الاطمئنان والآخر من باب التيقن، و «تقرير الكشف» في قول المصنف فيقضي به تقرير الكشف، فاعل «يقضي» .

### المقام الثالث

في أنه إذا بني على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الإنسداد كاشفةً عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه بإحدى المعاممات المتقدمة، فلا إشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم، لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به فيكون التعميم بالنسبة إلى ماعداه، كما لا يخفى على من راجع المعاممات المتقدمة. وأما على تقرير الحكومة، بأن يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح

#### (المقام الثالث)

في بيان وجه خروج القياس على القول بحجية الظن مطلقاً مع أن القياس يوجب الظن، فاللازم أن يكون في حال الإنسداد حجة.

والكلام (في أنه إذا بني على تعميم الظن) لكل ظن (فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الإنسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة) إبتداءً، بأن تكون النتيجة مهملة (ثم تعميمه) أي: الظن (بأحدى المعاممات المتقدمة) التي ذكرناها (فلا إشكال، من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم) أي: عموم الظن.

وإنما لا إشكال في ذلك (لعدم جريان المعمم فيه) أي: في القياس (بعد وجود الدليل على حرمة العمل به) أي: بالقياس، لأن أدلة حرمة العمل بالقياس مطلقة تشمل حال الانفتاح والإنسداد معاً.

وعليه: (فيكون التعميم بالنسبة إلى ماعدا القياس، فيكون كل ظن حجة إلا القياس، الذي خرج بالدليل الخاص (كما لا يخفى على من راجع المعاممات المتقدمة) حيث إنها معممات تدل على حجية كل ظن، إلا الظن الذي صرّح الشارع بخروجه).

(وأما على تقرير الحكومة، بأن تكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح

إرادة الشارع ماعدا الظن وقبح إكتفاء المكلَف على مادونه، فيشكُل توجيه خروج القياس، وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية ويصبح عن الأمر والمأمور التعدي عنه.

ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلأً، إذ لعله نهى عن أمارة، مثل مانهى عن القياس بل وأزيد،

إرادة الشارع ماعدا الظن) أي: فوق الظن (وبح إكتفاء المكلَف على مادونه) أي: مادون الظن، فلا يحق للمكلَف ان يعمل بما هو دون الظن، من المشكوكات والموهومات ويترك المظنونات (فيشكل توجيه خروج القياس) عن الظن على تقرير الحكومة.

ووجه الاشكال ما بينه بقوله : (وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم، مناطاً للإطاعة والمعصية، ويصبح عن الأمر والمأمور التعدي عنه) أي: عن الظن، وذلك بإرادة الشارع غير الظن مما لا يصل اليه المكلَف، وبعمل المكلَف بما هو دون الظن من الشك والوهم.

(ومع ذلك) أي : مع حكم العقل بكون الظن كالعلم (يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان) إذا قلنا بأن الظن الاطمئناني حجة يحصل (من القياس، و الحال أنة لا يجوز الشارع العمل به؟) أي: بالقياس.

وعليه : (فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً) هذا المنع (جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلأً، إذ لعله) أي: لعل الشارع (نهى عن امارة مثل مانهى عن القياس) بأن نهى عن الخبر الواحد -مثلاً - أو الأولوية، أو الاجماع المنقول، أو الاجماع المحصل أو غير ذلك. (بل وأزيد) من امارة، بأن منع الشارع عن العمل بامارتين -مثلاً - أو ثلات امارات

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤  
واختفى علينا.

و

---

(واختفى) ذلك المنع من الشارع (عليها).  
قال الأوثق : « لأن حكم العقل بشيء خصوصاً أو عموماً ، إنما هو بعد ملاحظة جميع قيود موضوعه ، التي لها دخل في حكمه ، ولذا لا يمكن عروض التخصيص لعموم حكمه ، لأنه إذا لاحظ موضوعاً عاماً ووجده جاماً لجميع القيود ، التي لها دخل في حكمه ، فحكم فيه بشيء ، فاستثناء بعض الأفراد من حكم هذا الموضوع شرعاً أو عقلاً إن كان ، مع كونه جاماً للقيود المذكورة ، فهو يستلزم : إما عدم حكم العقل بالحكم على الموضوع العام من أول الأمر ، أو التناقض في حكمه .

إذ الفرض : كون الفرد مشتركاً مع كلية في القيود المذكورة ، فإن لم تكن القيود المذكورة علة لحكم العقل ، يلزم عدم حكمه من ابتداء الأمر على الموضوع العام المذكور ، بما فرض حكمه به أولاً ، وإن كانت علة له ، لزم التناقض بين حكمه العام والخاص ، وإن كان مع فرض كونه فقداً لبعض القيود المذكورة ، فالاستثناء حينئذ وإن كان صحيحاً إلا أنه حينئذ يكون من باب التخصيص بدون التخصيص وهو خلاف الفرض من كون الظن القياسي جاماً لجهة اعتبار سائر الظنون : من قبح إرادة الأمر لما فوقه ، وإكتفاء المأمور بما دونه في مقام الامتثال .

وممّا ذكرناه يظهر : الواجب في عدم كون حكم العقل قابلاً للتخصيص » ،  
انتهى .

(و) إن قلت : فرق بين حكم الشارع بأن القياس لا يجوز العمل به ، وبين إحتمال أن الشارع منع - مثلاً - عن العمل بخبر الواحد فأي كلام منكم هذا الذي ذكرتم : بأنه إذا منع الشارع عن القياس سقط عملنا بالخبر الواحد أيضاً ، لاحتمالنا أن الشارع منع عنه؟ .

لادفع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ إحتمال صدور الممکن بالذات عن الحکیم لا يرتفع إلا بقبحه.  
وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدلیل العقلی لا یقبل التخصیص، ونشأه لزوم التناقض.

ولا یندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصص.  
وعدم التناقض في تخصیص العمومات اللفظیة إنما هو لكون العموم صوریاً، فلا یلزم إلا التناقض الصوری.

قلت : إحتمال النهي في الخبر موجود، و (لادفع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك) أي : النهي (على الشارع، إذ إحتمال صدور الممکن بالذات عن الحکیم، لا يرتفع إلا بقبحه)، لكن حيث لم یعلم قبحه، فيبقى إحتمال النهي في الخبر موجوداً ومع هذا الاحتمال لا يستقل العقل بحججية الظن المستفاد من الخبر، وسيأتي إنشاء الله تعالى في الوجه السادس من وجوه الجواب عن الاشكال المذکور ، اشارة الى ذلك.  
(وهذا) الذي ذكرناه : من أن القياس لا يمكن إخراجه عن حكم العقل، القائل بحججية الظن على الحكومة، هو (من أفراد ما اشتهر: من أن الدلیل العقلی لا یقبل التخصیص) على مابيناه قبل أسطر.

(ونشأه) أي : منشأ هذا المشتهر هو : (لزوم التناقض) بين الحكم العقلی والحكم الشرعي، لأن العام حکم عقلی، والخاص حکم شرعی، وهذا التناقض وإن كان من حاکمين، إلا أنه بعد ملاحظة إمضاء الشعع أحکام العقل، يرجع الى التناقض في حکم الشرع.

(ولا یندفع) هذا التناقض (إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع، وهو التخصص) فليس الحكم العقلی مختصاً، بل متخصصاً.  
(و) إنما (عدم التناقض في تخصیص العمومات اللفظیة) فذلك (إنما هو لكون العموم صوریاً، فلا یلزم إلا التناقض الصوری) وهذا جواب عن إشكال مقدر وهو: أنه

للشیرازی ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

ثم إن الأشكال هنا في مقامين :

أحدُهُما : في خروج مثل القياس وأمثاله مما نقطع بعدم اعتباره .  
الثاني : في حكم الظن الذي قام على عدم إعتباره ظن آخر، حيث إن الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الإنسداد ولا يجوز العمل بهما ،

---

إذا لم يكن الحكم العقلي قابلاً للتخصيص، فكيف تكون العمومات اللفظية قابلة للتخصيص ؟

والجواب : إن فرق بين الحكم العقلي والحكم اللفظي، فالحكم اللفظي إذا خصص كان معناه أن العموم كان ظاهراً مراداً للمتكلّم لا واقعاً، والمخصوص كشف عن ذلك، لا أنه مراد تارة في العموم وغير مراد تارة في المخصوص، حتى يلزم التناقض .

(ثم إن الأشكال هنا) في المقام الثالث (في مقامين) على مايلي :  
أحدُهُما : في خروج مثل القياس وأمثاله) والمراد بمثل القياس: القياس،  
فلا يقال: إن تكرار لكلمة مثل وأمثال، لأنّه من المتعارف أن يعبر عن الشيء بكلمة  
مثله ( مما نقطع بعدم إعتباره) اذ هناك بعض الأمور مقطوع بعدم إعتباره: كالصالح  
المرسلة، والاستحسان، وما أشبه ذلك، فليس الأشكال خاصاً بالقياس .

(الثاني : في حكم الظن الذي قام على عدم إعتباره ظن آخر) مما يعبر عنه بالظن  
المانع والممنوع، فإنه إذا كان نتيجة دليل الإنسداد عموم الظن، فكيف يكون ظناً  
مانعاً عن ظن آخر؟ كما قال: (حيث إن الظن المانع والممنوع، متساويان في الدخول  
تحت دليل الإنسداد) لفرض أن كل واحد منها ظن يدل على حججته مقدمات دليل  
الإنسداد، وليس المراد بالظن المانع والممنوع: الظن الشخصي حتى يقال: أنه  
لا يمكن ظنان متخالفان، بل الظن النوعي: كالخبر حجة، والشهرة حجة، ثم قامت  
الشهرة على عدم حجية الخبر .

(ولا يجوز) أي : لا يمكن (العمل بهما) أي : بالظن المانع والظن الممنوع معاً

فهل يُطْرَحَانُ أَو يُرجَحَ المانعُ أَو الممنوعُ مِنْهُ أَو يُرْجَعُ إِلَى الترجيح؟ وجواهيرُ بَلْ أقوالٍ.

### أَمَّا المقامُ الْأَوَّلُ

فقد قيل في توجيهه أمورٌ: الأولى: ما مال إليه أو قال به بعض، من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا.

وتوجيهه، بتوضيحة مثنا، أنَّ الدليلَ على الحرمة إنْ كان هي

(فهل يُطْرَحَانُ، أَو يُرجَحَ المانعُ، أَو يُرْجَعُ (الممنوعُ مِنْهُ، أَو يُرْجَعُ إِلَى الترجيح؟) فربما يرجح المانع، وربما يرجح الممنوع، فيما إذا كان هناك رجحان لاحدهما على الآخر (وجوه) محتملة (بل أقوال) في المسألة.

(أَمَّا المقامُ الْأَوَّلُ: فقد قيل في توجيهه) أي : توجيه خروج القياس عن حجية مطلق الظن في حال الإتسداد على الحكومة (أمور) على النحو التالي:

(الأول: ما مال إليه، أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا) وهو المحقق القمي في القوانين، حيث أنه لا يرى حرمة القياس بعد الإتسداد، وإنما يكون القياس ممنوعاً عنه حين الإنفتاح، لأنَّه يرى أنَّ الأدلة المحرمة لا تشمل حال الإتسداد.

(وتوجيهه بتوضيحة مثنا) فإن عبارته في بحث حجية أخبار الآحاد في طي وجوه التفصي عن إشكال خروج القياس ماهذا لفظه :

«ويمكن أن يقال : إن في مورد القياس لم يثبت إتسداد باب العلم بالنسبة إلى مقتضاه، فإننا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤذن القياس، فيعلم أن حكم الله تعالى غيره وإن لم يعلم أنه أي: شيء هو، فنفي تعبينه يرجع إلى سائر الأدلة وإن كان مؤذناها عين مؤذناه، فليتأمل، فإنه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل له إلى الحكم إلا به» إنتهى كلامه.

وتوضيحة : (أنَّ الدليلَ على الحرمة) أي : حرمة العمل بالقياس (إنْ كان هي

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

الأخبار المتواترة معنى في الحرمة، فلا ريب إن بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصرى الأئمة «صلوات الله عليهم» من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى إجتهاداتهم وأرائهم، ففاسوا واستحسنوا وأضلوا وأضلوا.

واليهم أشار النبي ، «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» ، في بيان من يأتي من بعده من الأقوام، فقال: «بِرَهْةٍ يَعْمَلُونَ بِالْقِيَاسِ».

---

الأخبار المتواترة معنى في الحرمة) وقد تقدم في بعض المباحث السابقة معنى التواتر المعنوي (فلا ريب إن بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصرى الأئمة صلوات الله عليهم من العامة التاركين للثقلين ، حيث تركوا الثقل الأصغر) وهم الأئمة عليهم الصلاة والسلام (الذى عنده علم الثقل الأكبر) وهو القرآن الحكيم ، لأنَّ الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَبَرَ عنهما: بالثقل الأكبر والثقل الأصغر.

وإنما كان القرآن الثقل الأكبر، لأنَّ القرآن يشمل حتى الأئمة عليهم الصلاة والسلام، فهم ثقل أصغر بالنسبة إلى القرآن، فلا ينافي ذلك إنهم هم القرآن الناطق، وإنَّ القرآن هو القرآن الصامت.

وعلى أي حال : فإنَّ العامة تركوا الأئمة عليهم الصلاة والسلام في الفقه، وفي سائر شؤون الدنيا والآخرة (ورجعوا إلى إجتهاداتهم وأرائهم، ففاسوا واستحسنوا، وأضلوا وأضلوا)، والفرق بين القياس والإحسان: أنَّ القياس، يقاس شيء على شيء، بخلاف الإحسان، فإنه يستحسن المجتهد شيئاً بدون أن يكون له شبيه في الشريعة.

(واليهم) أي : إلى هؤلاء العامة الذين تركوا الثقل الأصغر (أشار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في بيان من يأتي من الأقوام، فقال) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: (بِرَهْةٍ يَعْمَلُونَ بِالْقِيَاسِ) ومعنى البرهة: مدة من الزمن.

والامير «صلوات الله عليه»، بما معناه: «إن قوماً ثقلت عليهم الأحاديث أن يعوها فتمسّكوا بآرائهم» إلى آخر الرواية.

وبعض منها إنما تدل على الحرمة من حيث استلزمها لإبطال الدين ومحق شيئاً.

وبعض منها إنما تدل على الحرمة من حيث أنه ظن لا يغنى من الحق شيئاً.

لاستلزمها الواقع غالباً في خلاف الواقع.

وبعضها تدل على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ماعده، ولازمه

الإختصاص بصورة التمكّن من إزالة التوقف، لأجل العمل بالرجوع إلى

(و) أشار إليهم (الأمير صلوات الله عليه بما معناه: إن قوماً ثقلت عليهم الأحاديث أن يعوها، فتمسّكوا بآرائهم، إلى آخر الرواية) إذ من الواضح: أن حفظ الحديث شيء مشكل، أمّا القياس بما في أذهانهم فشيء سهل.

ثم إن بعضهم لم يتمكنوا أن يعوا النصوص، حيث رأوها مخالفة لما في أذهانهم من الموازين المتعارفة عندهم، فأعزّزتهم أي: ضاق عليهم معرفتها، فتركوها وأخذوا مكانها بالقياس.

(وبعض منها إنما تدل على الحرمة من حيث أنه ظن لا يغنى من الحق شيئاً) إذ القياس لا يوجب اليقين.

(وبعض منها تدل على الحرمة من حيث استلزمها لإبطال الدين ومحق السنة) والمحق بمعنى: الذهاب والزوال (لاستلزمها الواقع غالباً في خلاف الواقع) والمراد بالسنة: الطريقة التي قررها الله سبحانه وتعالى، سواء في القرآن الحكيم، أو في السنة المطهرة.

(وبعضها تدل على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ما عده) أي: ماعدا القياس، فإذا وجد ماعدا القياس من أقوالهم صلوات الله عليهم أجمعين لزم العمل بذلك، وإن فالتوقف.

(ولازمه: الاختصاص بصورة التمكّن من إزالة التوقف لأجل العمل، بالرجوع إلى

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤  
أئمة الهدى، «عليهم السلام» أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليات أو نحو ذلك.  
ولا يخفى أن شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمة، لا يدلّ  
على حرمة العمل بالقياس

---

أئمة الهدى) و«الى» متعلق بـ«الرجوع»، فإنَّ مفهوم الحرمة إذا وجد ما عدا القياس: أنَّ  
العمل بالقياس ليس بحرام إذا لم يوجد شيءٌ من أخبارهم عليهم الصلاة والسلام.  
(أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليات) أي : من الاعتقادات، حيث لا  
عمل حتى يحتاج الإنسان إلى شيءٍ يدلّ على كيفية عمله.  
ومن الواضح : إنَّ الاعتقادات لا توجب إضطرار الإنسان إلى شيءٍ، فاته لا يجوز  
الاعتماد على الاجتهادات الظنية في الاعتقادات مثل: صفات الله سبحانه، والنبي،  
والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، وذلك يظهر من قوله عليه السلام في رواية  
زيارة: «لو انَّ العباد إذا جهلو وقفوا ولم يجحدوا، لم يكفروا»<sup>١</sup>.  
(أو نحو ذلك) بصورة التمكّن من الطرق الشرعية.

(ولا يخفى : أنَّ شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمة)  
المذكورة (لайдلُ على حرمة العمل بالقياس).  
وذلك لأنَّ القسم الأول من الأخبار يدل على حرمة القياس في قبال الأئمة عليهم  
الصلاحة والسلام.

والقسم الثاني: يدلُّ على المبالغة في المنع، للدلالة على كثرة تخلف القياس عن  
الواقع، وهو نظير قوله سبحانه: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»<sup>٢</sup> وذلك خاص بزمان  
الإنفتاح.

والقسم الثالث: كذلك، حيث أنَّ كثرة المخالففة توجب إبطال الدين، الذي هو أمرٌ  
 حقيقي، جعله الله سبحانه لوصول الناس إلى الواقعيات، ومن المعلوم: أنه إذا تعذر

الكافش عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبي «صلى الله عليه وآله» أو أحد أمنائه «صلوات الله عليهم أجمعين»، مع عدم التمكّن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي، ودوران الأمر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم «عليهم السلام»، والعمل بما يظن

الوصول إلى الواقعيات كافة، فالوصول إلى بعض الواقعيات بسبب القياس أقرب إلى العقل من الترك المطلق.

والقسم الرابع : الدال على التوقف، فقد عرفت وجهه مما لا حاجة إلى تكراره. وعليه : فلا دلالة في هذه الأخبار على حرمة العمل بالقياس (الكافش عن صدور الحكم عموماً) بأن بيّنا عليهم الصلاة والسلام حكماً عاماً مثل : «كل شيء لك حلال»<sup>١</sup> و «كل شيء ظاهر»<sup>٢</sup> و «إذا شَكَكْتَ فابن على الأكثر»<sup>٣</sup> إلى غير ذلك من الأحكام العامة.

(أو خصوصاً) مثل : إن الأنكحة حلال، وإن ماء البحر ظاهر، وما أشبه ذلك، من الأحكام الواثلة إلينا (عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو أحد أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين) حيث إنهم عليهم الصلاة والسلام ذكروا كل الأحكام التي تحتاجها الأمة أما بالخصوص، وأما بالعموم.

(مع عدم التمكّن من تحصيل العلم به) أي : بذلك الحكم الصادر عنهم عموماً أو خصوصاً، (ولا الطريق الشرعي) كالظن الخاص فيما إذا قلنا: بأن الخبر حجّة، فإنه وإن لم يحصل للاتسان العلم بالواقع بسبب الخبر، إلا أنه طريق شرعي.

والحاصل : أنه إذا لم نعلم بالأحكام الواقعية، ولم يكن طريق خاص إليها، بأن إنسد باب العلم والعلمي، كان القياس هنا كافشاً عن بعض تلك الأحكام.

(ودوران الأمر بين : العمل بما يظن أنه صدر منهم عليهم السلام، والعمل بما يظن

٢ - مستدرك الوسائل : ج ١ ص ٦٤ .

١ - فروع الكافي : ج ٥ ص ٣١٣ .

٣ - الفقيه عن جامع احاديث الشيعة : ج ٥ ص ٦٠٢ .

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج

أن خلافه صدر منهم «عليهم السلام»، لمقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارده أو الامارات المعاشرة له. وما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف وجائب الاعتساف.

وإن كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب، كما ادعى، فنقول: إنه كذلك، إلا أن دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة.

---

أن خلافه صدر منهم) قوله: «ودوران»، عطف على قوله: «مع عدم التمكّن»، أي: إذا دار الأمر بعد إنسداد باب العلم والعلمي، إلى أن نعمل بما نظن كما هو مقتضى القياس، أو أن نعمل بخلاف ظننا، كان العمل طبق الظن القياسي أولى من العمل على خلاف الظن.

(المقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارده) أي في موارد القياس (أو) مقتضى (الامارات المعاشرة له) أي: للقياس.

مثلاً: البرائة تقول: بعدم التكليف بالدعاء عند رؤية الهلال، والقياس يقول: بوجوب الدعاء، وخبر واحد غير حجة يقول: بعدم وجوب الجمعة، والقياس يقول: بوجوبها، فهل نعمل بالأصل والامارة ونترك الدعاء والصلوة، أو نعمل بالقياس ونأتي بهما؟ لاشك أن العقل يقول: إعمل بالقياس حين إنسداد باب العلم والعلمي وات بالدعاء والصلوة.

(وما ذكرنا): من العمل بالقياس في قبال الأصول والامارات التي ليست بحجّة (واضح على من راعى الإنصاف، وجائب الاعتساف) أي: الجور.

(وإن كان الدليل هو الاجماع) على حرمة العمل بالقياس، وهذا عطف على قوله قبل أسطر: «إن الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة» (بل الضرورة عند علماء المذهب، كما ادعى) بأنه أمر ضروري عند علمائنا (فنقول: إنه كذلك): أمر ضروري (إلا أن دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان) حتى زمان الإسداد الكامل للعلم والعلمي (ممنوعة) قطعاً.

ألا ترى أنه لو فرض «والعياذ بالله» إنسداد باب الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ماسنح له من البعد عن بلاد الإسلام، فهل تقول: إنَّه يحرُّم عليه العمل بما يظنَّ بواسطة القياس أَنَّه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرِّعة وَأَنَّه مخير بين العمل به والعمل بما يقابلة من الاحتمال الموهوم، ثم تدعى الضرورة على ما ادعَيْتُه من الحرمة، حاشاك.

ودعوى : «الفرق بين زماننا هذا وزمان إنطمام جميع الإمارات السمعية» ممنوعة، لأنَّ المفروض

(ألا ترى أنه لو فرض والعياذ بالله إنسداد باب الظن من الطرق السمعية) أي: من الإمارات التي وضعت: كالخبر الواحد، والشهرة، والإجماع المنقول، وما أشبه (لعمامة المكلفين، أو لمكلف واحد، باعتبار ماسنح له من البعد عن بلاد الإسلام) كما إذا إنكسرت سفينة في البحر، فالتجأ أهلها إلى جزيرة من الجزر ويقروا هناك مدة مديدة وهم لا يعلمون الأحكام الطارئة لهم.

(فهل تقول: إنَّه يحرُّم عليه) أو عليهم (العمل بما يظنَّ بواسطة القياس: أَنَّه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرِّعة وَأَنَّه مخير بين العمل به والعمل بما يقابلة من الاحتمال الموهوم) فلا يلزم عليه العمل بظنه (ثم تدعى الضرورة على ما ادعَيْتُه من الحرمة) عن العمل بالقياس، أو إثُك ترجح أن يعمل بالظنِّ القياسي على الوهم في المسألة؟

(حاشاك) أن تقول: بأنه مخير بين العمل بالظنَّ، وبما يقابلة.

(و) إنَّ قلت: إن زماننا هذا يوجد فيه خبر الواحد وما أشبه، فليس مثل الإنسان

الذي إنكسرت به السفينة ويقى في جزيرة منعزلة.

قلت: (دعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان إنطمام جميع الإمارات السمعية)

كرمان التجاء جماعة من الناس، أو واحد منهم إلى الجزيرة (ممنوعة، لأنَّ المفروض:

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

أنّ الامارات السمعيّة الموجودة بأيدينا لم يثبت كونها متقدمة في نظر الشارع على القياس، لأنّ تقدمها على القياس إن كان لخصوصية فيها، فالمحرّض بعد إنسداد باب الظنّ الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها بل ظنّها لا يجدي، بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأنّ الشارع لم ينصب تلك الامارات بالخصوص وإن كان لخصوصية في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبة فليس الكلام الآخر في ذلك.  
وكيف كان، فدعوى الإجماع والضرورة في ذلك

---

أنّ الامارات السمعيّة الموجودة بأيدينا) الآن، بعد الغيبة بأكثر من ألف سنة (لم يثبت كونها) أي : كون هذه الامارات السمعيّة (متقدمة في نظر الشارع على القياس).  
وذلك (لأنّ تقدمها) أي : تقدم تلك الامارات السمعيّة (إن كان لخصوصية فيها) أي : في هذه الامارات السمعيّة (فالمحرّض بعد إنسداد باب الظنّ الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها) حتى تكون الامارات السمعيّة ظنّناً خاصةً يجب العمل بها.  
(و) ان قلت : الامارات تحتمل الخصوصية، بل نظنّ الخصوصية فيها، ولذا تكون هذه الامارات مقدمة على الظنّ القياسي.

قلت : (احتمالها) اي : الخصوصية (بل ظنّها لا يجدي) ولا ينفع في تقدم الامارات على الظنّ القياسي، لأنّ الاحتمال والظنّ لا يجعل شيئاً حجّة.  
(بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأنّ الشارع لم ينصب تلك الامارات بالخصوص) فماذا تعملون حينئذ؟ هل تعملون بالظنّ القياسي، أو بخلاف الظنّ القياسي وهو الوهم؟

(وإن كان لخصوصية في القياس أوجبت) أن (كونه دونها في المرتبة) أي : كون القياس دون الامارات السمعيّة في المرتبة (فليس الكلام الآخر في ذلك) فقولكم: ان القياس دون الامارات السمعيّة في المرتبة، مصادرة.

وقوله: «وان كان لخصوصية في القياس»، عطف على قوله: «إن كان لخصوصية فيها».  
(وكيف كان: فدعوى الإجماع والضرورة في ذلك) اي: في حرمة العمل بالقياس

في الجملة مُسلمة، وأما كليته فلا،

(في الجملة مسلمة) لأنّ ندّعي: أنّ في زمان الافتتاح يحرم العمل بالقياس.  
 (وأما كليته) بان يحرم العمل بالقياس كليّة، حتى في زمان الإنسداد الكامل للعلم والعلمي (فلا) اذ لا دليل على الحرمة الكلية، بل قد عرفت: أنّ الروايات تدل على الحرمة في الجملة.

ويؤيد ذلك ما روي عن الصادق عليه الصلاة والسلام في رسالة طويلة إلى أصحابه يقول :

«وكما إنّه لم يكن لأحد من الناس مع محمدٍ صلّى الله عليه وآله وسلم أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه، خلافاً لأمر محمدٍ صلّى الله عليه وآله وسلم كذلك لم يكن لأحد بعد محمدٍ صلّى الله عليه وآله وسلم أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه».

ثم قال : «واتبعوا أثار رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم وسنته فخذوا بها، ولا تتبعوا أهوائكم ورأيكم ففضلوا فان أضل الناس عند الله من يتبع هواه ورأيه، بغير هدى من الله».

ثم قال: «أيتها العصابة عليكم بأثار رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم وسنته، وأثار الأئمة الهداء من أهل بيته من بعده وسنتهم فاته من اخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغم عنه ضلّ لأنّهم هم الذين أمر الله عزّ وجلّ باتباعهم وولائهم...!».

إلى غير ذلك من الأحاديث الظاهرة في أنّه لا يجوز العمل بالقياس في قبال آثار الرسول والأئمة الهداء، فإذا لم تكون آثار للرسول والأئمة الهداء - ولو من جهة غيبة الإمام المهدى صلوات الله عليه، وانطمساس معالم الدين بسبب المنحرفين والمفسدين والغافلة ومن اشبههم - فالظنّ القياسي أولى بالعمل من الوهم القياسي.

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

وهذه الدعوى ليست بأولئى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل  
بأخبار الأحاداد.

لكن الانصاف: إن اطلاق بعض الأخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب الظن  
المتاخم للعلم، بل العلم بأنه ليس مما يرکن إليه في الدين مع وجود الامارات  
السمعية.

فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجيته، بل العمل بالقياس المفيد للظن في  
مقابل الخبر الصحيح، كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكم  
بحجيته.

---

(وهذه الدعوى) أي: دعوى الاجماع والضرورة على حرمة العمل بالقياس كليّة  
حتى في زمان الانسداد(ليست بأولئى من دعوى السيد) المرتضى رحمة الله  
(ضرورة المذهب على حرمة العمل بأخبار الأحاداد) فكلما نجيب به عن دعوى  
السيد، نجيب به أيضاً عن هذه الدعوى، فإن كلتا الدعويين غير تامة.

ثم ان المصنف اجاب عن كلام القوانين بقوله(لكن الانصاف ان اطلاق بعض  
الأخبار) الدالة على حرمة العمل بالقياس(وجميع معاقد الاجماعات) التي اقيمت  
على الحرمة (يوجب الظن المتاخم للعلم، بل العلم) نفسه(بأنه ليس) القياس ( مما  
يرکن إليه في الدين مع وجود الامارات السمعية) والتي هي باقية إلى يومنا هذا.  
وعليه: ( فهو) اي: القياس ( حينئذ) اي: حين وجود الامارات السمعية ( مما قام  
الدليل) من الاطلاق المذكور في الروايات (على عدم حجيته) راساً.

( بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح) يلزم في زمان  
الانسداد، فإذا كان هناك خبر صحيح وقياس على خلافه، فإنه يعمل بالقياس ويترك  
الخبر الصحيح، لأن من يقول بحجية الظن القياسي حين الانسداد، يقول بحجبيته  
وان كان القياس في قبال الخبر الصحيح.

( كما هو لازم القول: بدخول القياس في مطلق الظن المحكم بحجبيته) فان لازم

ضروري البطلان في المذهب.

الثاني: منع افاده القياس الظن، خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع في الحكم بين ما يتراءى متباين وفرق بين ما يتخيل متباين. وكفاك في هذا عموم ما ورد من: (أن دين الله لا يصاب بالعقل، وأن السنة إذا قيست محق الدين، وأنه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله)،

القول بحجية القياس في زمان الانسداد: أنه حجة ولو في قبال الخبر الصحيح وهو (ضروري البطلان في المذهب).  
اللهم إلا أن يقول القائل بحجية القياس: انه لا حجية للقياس اذا كان هناك خبر صحيح.

وعليه: فتحصل من الوجه الاول: إن القياس حجة في زمان الانسداد.  
الوجه (الثاني: منع افاده القياس للظن) فالقياس ليس بحجة، لأنه لا يوجب الظن فهو سالبة بانتفاء الموضوع (خصوصاً بعد ملاحظة: ان الشارع جمع في الحكم بين ما يتراءى متباين وفرق بين ما يتخيل متباين).  
مثلاً: يتراءى ان صلاة الظهر متباينة مع صلاة العشاء، لأن أحديهما في النهار والأخر في الليل بينما الشارع جعل فيما اربع ركعات متوافقة، ويتراءى ان صلاة المغرب متباينة مع صلاة العشاء، لأنهما في وقت واحد بينما جعلهما الشارع مختلفة في الركعات ، ودم الحيض وغيره يرى مؤتلفاً وقد جعل لهما الشارع حكماً مختلفاً، ودم البكاره وسائر دماء الجسد يرى مختلفاً بينما جعل الشارع لهما حكماً واحداً.

(وكفاك في هذا عموم ما ورد: «من أن دين الله لا يصاب بالعقل وأن السنة إذا قيست محق الدين، وأنه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»<sup>١</sup> والمراد منه: جزئيات فروع الدين، لا كليات الفروع، ولا أصول الدين.

للسيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

وغيرها، مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس، وخصوص رواية أبأن ابن تغلب الواردة في دية اصبع الرجل والمرأة الآتية.

وفيه : إن منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجودان.

---

مثلاً: العقل يدرك لزوم الصلاة والصوم، والحج، والخمس، والزكاة وما شبه، لكن لا يدرك لماذا الركعات الخاصة؟ ولماذا الأذكار الخاصة؟ ولماذا الترتيب الخاص؟ وكذلك لا يدرك العقل لماذا المفطرات الخاصة، والوقت الخاص للصوم؟ ولماذا الاشواط الخاصة، والاقواف الخاصة لمناسك الحج؟ ولماذا النصاب الخاص، والاصناف الخاصة في الخمس والزكاة.

وبهذا يجمع كون الاسلام دين العقل وان العقل حجة باطنـة - كما في الاحاديث - وبين أن الدين لا يصاد بالعقل.

كما ان أصول الدين ايضاً عقلية، ولذا اقام العلماء على كل اصل اصل جملة من الادلة العقلية.

(وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس) ولو كان القياس له مدخلية في الدين، لزم أن يكون الدين يجمع بين المؤلفات ويفرق بين المختلفات، لأن يكون العكس - كما مر - .

( وخصوص رواية أبأن بن تغلب الواردة في دية اصبع الرجل والمرأة الآتية) انشاء الله تعالى.

وفيه: إن منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجودان) فأنه لا شك في أن القياس كثيراً ما يوجب الظن، كما إن العادة والعرف يقضيان بالقياس في الأمور العرفية في الهندسة والحساب والطب، وسائر الأمور في قول الزارع مثلاً: ستحصل هذه السنة على الزرع الأفضل لأنها تشبه السنة الماضية في كثرة الامطار، إلى غير ذلك.

وأما كثرة تفريق الشارع بين المؤلفات وتاليه بين المختلافات، فلا يؤثر في منع الظن، لأن هذه الموارد بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤلفات أقل قليل. نعم الانصاف، إن ما ذكره من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قوي يوجب غالباً ارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر، وأما منعه عن ذلك دائماً فلا، كيف وقد يحصل من القياس القطع، وهو المسئ عندهم بتنتيج المناط القطعي، وأيضاً فال الأولوية الإعتبارية من اقسام القياس، ومن

(واما كثرة تفريق الشارع بين المؤلفات وتاليه بين المختلافات فلا يؤثر في منع الظن) اذا الظن ايضاً كثير، وذلك (لأن هذه الموارد) التي فرق الشارع فيها بين المؤلفات، والفرق بين المختلافات (بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤلفات أقل قليل) لأن الغالب إن المؤلفات متشابهة.

مثلاً: الأحكام بالنسبة إلى الناس كلهم، في الذيات والقصاص، والحدود، والقضاء، وما اشبه، حكم واحد وكذلك بالنسبة إلى الحيوانات، فالشياه كلها لها حكم واحد في الحلية والطهارة، والكلاب كلها لها حكم واحد في النجاسة والحرمة، كما ان الغالب إختلاف المختلافات، فللرجل أحكام، وللمرأة أحكام، وللأطفال أحكام، وللكبار أحكام، وللمتذكرة أحكام، وللناسي أحكام، وهكذا.

(نعم، الانصاف إن ما ذكره) المحقق القمي - فان الاجوبة الأربعه كلها للمحقق القمي - (: من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قوي، يوجب غالباً ارتفاع الظن الحاصل منه) و(منه): متعلق «بالحاصل» (في بادي النظر، أما منعه عن ذلك دائماً، فلا) فان الأخبار لا ترفع الظن دائماً، وإنما ترفع الظن غالباً.

(كيف، وحالاته) (قد يحصل من القياس القطع، وهو المسئ عندهم بتنتيج المناط القطعي) مثلاً: يقاس أولاد الشبهة على ولد الحال فيقطع بأنه يحرم الزواج به، ويحل النظر اليه، ويرث وغير ذلك.

(وأيضاً فال الأولوية الإعتبارية) التي يعتبرها العقلاء اولى (من اقسام القياس، ومن

للشیرازی ..... خروج القياس عن حججية الظن ..... ج٤

المعلوم إفادتها للظن، ولا ريب أن منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظنًا، وأما آكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن.

الثالث: أن باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح للعلم بأن الشارع ارجعنا في هذه الموارد إلى الأصول اللغوية أو العملية فلا يقتضي دليل الإنسداد اعتبار ظن القياس في موارده.

---

المعلوم إفادتها للظن) فأنه اذا حرم أن يقول الانسان لأبويه: افِ، فالاولوية تقول:  
يحرم أن يضربهما او يشتمهما، أو ما اشبه ذلك وهو قياس.

(ولا ريب أن منشأ الظن فيها) أي: في الأولوية(هو: استنباط المناط ظنًا) فالقياس يوجب الظن احياناً قطعاً، واحياناً بطريق أولى.

(و) إن قلت: ان الأولوية تعطي آكديه الحكم في الفرع ولذا يقاس الفرع على الاصل.

قلت: (أما آكديته في الفرع، فلا مدخل له في حصول الظن) اذ حصول الظن من باب القياس سواء كان آكدا أم لا، وكما يحصل الظن من الآكد يحصل من غيره.

(الثالث): أنه لا يجوز العمل بالقياس من باب أنه لا إنسداد في باب القياس وذلك لأن باب العلم ولو بالحكم الظاهري (في مورد القياس ومثله) أي: مثل القياس من النوم، والرمل، والجفر، والاصطراط، والظن العامي مما لا اعتبار بها قطعاً، كما لا اعتبار بالقياس ايضاً(مفتوح).

وإنما كان باب العلم في هذه الموارد مفتوحاً(للعلم بأن الشارع ارجعنا في هذه الموارد إلى الأصول اللغوية) اذا كان هناك اصل لفظي: كالعموم والاطلاق وما اشبه. (أو العملية) فيما اذا تكون أصول لفظية، فان الشارع قد ارجعنا عند فقد الأصول اللغوية إلى الأصول العملية، كالبراءة، والاستصحاب، وما اشبه ذلك.

وعليه: (فلا يقتضي دليل الإنسداد اعتبار ظن القياس في موارده) أي: في موارد القياس، وتوضيح هذا الكلام بلغظ الاوثق على ما يلى:

وفيه: إنَّ هذا العلم إنما حصل من جهة النهي عن القياس، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع. إنما الكلام في توجيه صحة نهي الشارع عن العمل به، مع أنَّ موارده وموارد سائر الأمارات متساوية. فانْ أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس

«إِنَّا نعلم لِأَجْلِ نهْيِ الشَّارِعِ عَنِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ: إِنْ حَكَمَ اللَّهُ تَعَالَى غَيْرَ مَا يَسْتَفَادُ مِنْهُ وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ أَيْ شَيْءًا هُوَ حَكْمُ اللَّهِ، فَفِي تَعْبِينِهِ يَرْجِعُ إِلَى سَائِرِ الْأَصْوَلِ الْلُّفْظِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَإِنْ كَانَ مُؤْدَاهُ عَيْنُ مُؤْدَاهُ يَعْنِي: إِذَا حَصَلَ الظَّنُّ مِنَ الْقِيَاسِ بِحَكْمِهِ، فَهَذَا الْحَكْمُ بَاطِلٌ مِنْ حِيثِ كُونِهِ مُؤْدَى الْقِيَاسِ، وَصَحِيفٌ مِنْ حِيثِ كُونِهِ مُؤْدَى دَلِيلًا آخَرَ فَلَا تَنَاقُضُ حِينَئِذٍ بَيْنَ حَجَيَّةِ الظَّنِّ مُطْلَقًا، وَبَيْنَ حَرْمَةِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ الْحَاصِلِ مِنَ الْقِيَاسِ».

(وفيَّهِ: إنَّ هذا العلم) اي علمنا بأنَّ الشارع جعل طرِيقاً آخر إلى أحکامه (إنما حصل من جهة النهي عن القياس، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه) اي: عن القياس (بعد منع الشارع) عنه.

(إنما الكلام في توجيه صحة نهي الشارع عن العمل به) اي: بالقياس (مع أنَّ موارده) اي: موارد القياس (وموارد سائر الأمارات) المنتهية إلى الظن (متساوية) فأنَا حيث علمنا بأنَّ الشارع منع عن القياس علمنا بأنَّه جعل طرِيقاً آخر إلى أحکامه، سواء وافق ذلك الطريق القياس في النتيجة أم لا.

والحاصل: إنَّ لا كلام في أنا نعلم بأنَّ الشارع منع عن القياس وجاء بطريق آخر للوصول إلى أحکامه، وإنما الكلام في إنَّه كيف منع الشارع عن العمل بالقياس، والحال إنَّه كسائر اسباب الظن يوجب الظن، والعقل بعد الانسداد لا يرى فرقاً بين اسباب الظن سواء كانت تلك الاسباب: قياساً، أو خبراً، أو شهرة، أو أولوية، أو اجماعاً، أو غير ذلك ، وقد عرفت إنَّ حكم العقل غير قابل للتخصيص.

(فانْ أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس) بعد حکومة العقل بحجية الظن مطلقاً

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

امكن ذلك في امارة أخرى، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء  
بغيره من المكلف.

وقد تقدم أنه لو لا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل  
بتعيين العمل بالظن، اذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممکن ذاتاً من الحکیم الأ  
قبحه.

والحاصل: ان الانفتاح المدعى ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو  
خلاف المفروض، وان كان بملاحظة منع الشارع، فالاشکال في صحة المنع  
ومجامعته

---

(امكن ذلك) المنع (في امارة أخرى) كالخبر، والشهرة ، أو ما اشبه ذلك(فلا يستقل  
العقل بوجوب العمل بالظن، وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف) لانه يحتمل أن الشارع  
منع عنه، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال في الأدلة العقلية.

(وقد تقدم: انه لو لا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف) اي: تكليف الشارع  
بخلاف الظن(لم يستقل العقل بتعيين العمل بالظن) اي: لا يتمكن العقل أن يقول:  
بان العمل بالظن هو الحجة في باب الانسداد(اذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل  
الممکن ذاتاً من الحکیم الأقبحه).

وذلك ان الحکیم يفعل الفعل الممکن اذا لم يكن قبيحاً، فاذا بنينا على عدم قبح  
المنع عن بعض الظنوں وهو الظن القياسي تبيّن عدم قبح المنع عن بعض الظنوں  
الأخر كالظن الخبري، فمن این ان الشارع لم يمنع عن الظن الخبري؟

(والحاصل: ان الانفتاح المدعى) لباب العلم في مورد القياس يغنينا عن القياس،  
كمما ذكره المجيب الثالث بقوله: ان باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح (ان كان  
مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض) لانه لو لم يمنع الشارع عن  
القياس كان الظن القياسي ايضاً حجة.

(وان كان بملاحظة منع الشارع، فالاشکال) إنما يكون (في صحة المنع ومجامعته)

مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن، فالكلام هنا في توجيه المنع، لا في تتحققه.  
 الرابع: أن مقدمات دليل الإتسداد، أعني إنسداد باب العلم مع العلم ببقاء  
 التكليف، إنما توجب

أي: مجامعة هذا المنع (مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن) اذ كيف يستقل  
 العقل بأنّ الظن حجّة حال الانسداد ثم يمنع الشارع عن فرد من هذه الظنوں، مع أنه  
 متساوٍ مع سائر الظنوں بحكم العقل؟

وعليه: فالكلام هنا: في توجيه المنع، لا في تتحققه) أي: كلامنا في أنه كيف منع  
 الشارع عن القياس، مع أنه تناقض؟ وليس كلامنا في أنّ المنع متحقق - كما ذكره -  
 في الجواب الثالث.

(الرابع): من أوجية المحقق القمي عن إشكال خروج القياس - حسب تفسير  
 المصنف - هو: أن مقدمات الإتسداد تدل على حجّية الأدلة الظنية، ولا تدل على أن  
 الظن حجّة.

ومن المعلوم: إمكان إخراج القياس على الأول مما حاصله: الأدلة الظنية دون  
 القياس حجّة، بخلاف الثاني: فإنه اذا كانت النتيجة حجّية الظن عقلاً اشكال: بأنه  
 كيف أخرج الظن القياسي فان ذلك مستلزم للتناقض؟

وبعد اخراج القياس - على ما عرفت - يكون المعيار الظن، لأنّه اذا تعارض الخبر  
 وال الاولوية - مثلاً - وكان احدهما اقوى ظناً، اخذ بالأقوى ويكون اللازم حينئذ الأخذ  
 بالظن منهمما لا بالوهم.

وحاصل كلام المحقق القمي - على ما فسره المصنف - هو: أن المعيار أولًا:  
 الأمارات، ثم يكون المعيار الظن.

هذا ولكن ظاهر عبارة المحقق القمي بعيد عن تفسير المصنف هذا، ونحن حيث  
 نريد الشرح ، نفسّر العبارة على ما فسّرها المصنف وهو كما قال : (إنّ مقدمات  
 دليل الإتسداد أعني إنسداد باب العلم) والعلمي (مع العلم ببقاء التكليف، إنما توجب

جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه، ومع قطع النظر عما يفيد ظناً أقوى.  
وبالجملة هي تدل على حجية الأدلة الظنية دون مطلق الظن النفس الأمري.  
والأول امر قابل للاستثناء، اذ لا يقبح أن يقال:  
«إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظناً إلا الدليل  
الفلاني، وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلة المفيدة للظن حجة  
معتبرة.»

### فإذا تعارضت تلك الأدلة

---

جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه (ومع قطع النظر عما يفيد ظناً  
أقوى) اي: هناك امران:

الامر الاول: لزوم الأخذ بالأدلة المفيدة للظن.  
الامر الثاني: إنه اذا تعارض امارتان، اخذ بالامارة الاقوى.  
(وبالجملة: هي) اي: مقدمات الانسداد (تدل على حجية الأدلة الظنية دون مطلق  
الظن النفس الأمري) اي: أنا مكلفون بعد الوجдан بالأخذ بأسباب الظن، لا ان نأخذ  
بنفس الظن.

(والأول) اي: أسباب الظن التي نحن مكلفون بالأخذ بها (أمر قابل للاستثناء)  
فيستثنى منه القياس (اذ لا يقبح) عقلاً أو شرعاً (أن يقال: انه يجوز العمل بكل ما يفيد  
الظن بنفسه) من الأدارات كالخبر الواحد، والشهرة، والأولوية، والاجماع المنقول،  
وغير ذلك (ويدل على مراد الشارع ظناً) عطف على قوله: «يجوز العمل بكل ما  
يفيد» (الـ الدليل الفلاني) حيث يستثنى من الأدارات هذا الدليل.

(وبعد إخراج ما خرج عن ذلك) اي: عما يفيد الظن (يكون باقي الأدلة المفيدة  
للظن حجة معتبرة) فإذا أخرج القياس - مثلاً - بقى الخبر، والاجماع المنقول  
والأولوية والشهرة ونحوها من أسباب الظن، حجة يجب الأخذ بها عند الانسداد.  
(فإذا تعارضت) الأدلة الباقية بعد خروج ما خرج من (تلك الأدلة) كتعارض الخبر

لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف، فالمعتبر حينئذ هو الظن بالواقع ويكون مفاد الأقوى حينئذ ظناً والأضعف وهما، فيؤخذ بالظن ويترك غيره» انتهى.  
 أقول: كأنّ غرضه، بعد فرض جعل الأصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط أن إنسداد باب العلم في الواقع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنية.

وهذه القضية يمكن أن تكون مهملاً ويكون القياس خارجاً عن حكمها،

والاولوية (لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف فالمعتبر حينئذ) اي: حين تعارض الادلة (هو: الظن بالواقع، ويكون مفاد الأقوى حينئذ) اي: حين تعارض الادلة (ظناً والأضعف وهما) لوضوح أنه لا يراد: الظن الشخصي، فإنه لا يعقل تعارض الظنين، بل يراد: تعارض السببين، بأن كان أحدهما يورث الظن والآخر يورث الوهم (فيؤخذ بالظن ويترك غيره) لأن العقل يرى أن الظن مقدم على الوهم.

(انتهى) كلام المحقق القمي، فإن الادلة الأربع المذكورة كلها له.  
 (أقول: كأنّ غرضه - بعد فرض جعل الأصول) حجّة (من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط) لأنّه موجب للقسر والحرج (ان إنسداد باب العلم في الواقع مع بقاء التكليف فيها) اي: في تلك الواقع (يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنية) سواء كان الواجب الرجوع إلى كل الأمارات أو بعض الأمارات.

(وهذه القضية) اي: قضية وجوب الرجوع إلى طائفة من الأمارات (يمكن أن تكون مهملاً) لا مطلقة حتى تشمل الكل (ويكون القياس خارجاً عن حكمها) اي: عن حكم هذه القضية ، لأن المهملة يمكن الارتجاع عنها ، بخلاف المطلقة ، فإن النتيجة لو كانت كليّة لم يمكن ارجاع القياس - لما عرفت سابقاً : من أنه يلزم التناقض ..

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

لأن يكون العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس، لأن هذا عين ما فرّ منه من الإشكال.

فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم، فلا بد من إعمال الباقي في مواردها.  
فإذا وجد في مورد أصل وأماره - والمفترض أن الأصل لا يفيد الظن في مقابل الأمارة - وجب الأخذ بها، وإذا فرض خلو المورد عن الأمارة اخذ بالأصل لأنه يوجب الظن بمقتضاه.

وبهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس.

---

(لا ان يكون العقل) حال الانسداد (يحكم بعمومها) اي : بعموم هذه القضية (ويخرج الشارع القياس ) فإنه لا يحكم العقل بعمومها ( لأن هذا عين ما فرّ منه من الإشكال ) وهو : لزوم التخصيص في الدليل العقلي ، فإنه غير معقول.

(فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم) اي: حكم وجوب الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنية(فلا بد من إعمال الباقي) من الأمارات الظنية(في مواردها)بان يعمل بالخبر في مورده، وال الأولوية في موردها وهكذا.

(فإذا وجد) بعد خروج القياس (في مورد أصل وأماره، والمفترض: أن الأصل لا يفيد الظن في مقابل الأمارة، وجب الأخذ بها) اي: بذلك الأمارة وذلك لأن الأصل محكم بالأماره.

(وإذا فرض خلو المورد عن الأمارة) المعتبرة وإن كانت أمارة غير معتبرة موجودة في المورد، فإن الأمارة غير المعتبرة لا يؤخذ بها، لأنها كالقياس في المثال (اخذ بالأصل) كالبراءة والاستصحاب، وما اشبهه (لأنه يوجب الظن بمقتضاه) اي: بمقتضى الأصل، فالأمارة مقدمة، ثم بعد الأمارة تصل النوبة إلى الأصل.

(وبهذا التقرير) الذي ذكرناه: من إهمال النتيجة(يجوز منع الشارع عن القياس) لأنك قد عرفت: ان الواجب الأخذ بالأمارات في الجملة وهذه المهملة يمكن أخراج القياس منها.

بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كلّ مسألة إلى الظنّ الموجود فيها، فإنّ هذه القضية لا تقبل الإهمال ولا التخصيص، وليس في كلّ مسألة الأظنّ واحد.

وهذا يعني قوله في مقام آخر: «ان القياس مستثنى من الأدلة الظنية لأنّ الظنّ القياسي مستثنى من مطلق الظنّ». والمراد بالاستثناء هنا اخراج ما لواه لكان قابلاً للدخول، لا داخلاً بالفعل، والألم يصحّ بالنسبة إلى المهمملة.  
هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده.

هذا (بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كلّ مسألة إلى الظنّ الموجود فيها) أي: في تلك المسألة، وذلك بأنّ قررنا دليل الانسداد على نحو الكلية (فإنّ هذه القضية) أي: وجوب الرجوع في كلّ مسألة إلى الظنّ الموجود فيها (لا تقبل الإهمال ولا التخصيص).

أمّا الإهمال: فلأنّ الفرض أنّ القضية كلية، وأمّا التخصيص: فلا تلزم التناقض - على ما عرفت سابقاً -

هذا (وليس في كلّ مسألة الأظنّ واحد) فلا يكون هناك تعارض، ويلزم من اخراج ظنّ في مسألة ما، التخصيص في الدليل العقلي وهو غير معقول.  
(وهذا) الذي ذكرناه: من تفسير عبارة المحقق (معنى قوله) أي: المحقق (في مقام آخر: ان القياس مستثنى من الأدلة الظنية، لأنّ الظنّ القياسي مستثنى من مطلق الظنّ) فالamarات هي المحور لا الظنّ (والمراد بالاستثناء هنا: اخراج ما لواه لكان قابلاً للدخول لا داخلاً بالفعل) أي: لو لا استثناء القياس لكان قابلاً للدخول لا إله داخل بالفعل.

وائما نقول: إنّه لا يرى بذلك الدخول بالفعل لأنّه كما قال: (وإلا لم يصحّ بالنسبة إلى المهمملة) كما أوضحتناه.

(هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده) قدس الله سره، حيث إنّ عبارته مهمّة

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج٤

وفيه : أنَّ نتْيَاجَةَ المُقدِّمَاتِ المذكورةَ لَا تَتَغَيِّرُ بِتَقْرِيرِهَا عَلَى وَجْهِ دُونِ وَجْهٍ ، فَإِنَّ مَرْجِعَ مَا ذُكِرَ مِنَ الْحُكْمِ بِوَجْبِ الرِّجُوعِ إِلَى الْأَمَارَاتِ الظَّنِيَّةِ فِي الْجَمْلَةِ إِلَى الْعَمَلِ بِالظَّنِّ فِي الْجَمْلَةِ ، اذ لَيْسَ لِذَاتِ الْأَمَارَاتِ مُدْخِلَيْةٌ فِي الْحَجَّيَةِ فِي لَحَاظِ الْعَقْلِ ، وَالْمُنْتَاطُ هُوَ وَصْفُ الظَّنِّ سَوَاءً اُعْتَبَرَ مُطْلَقاً أَوْ عَلَى وَجْهِ الْاَهْمَالِ.

وَقَدْ تَقْدَمَ : أَنَّ النَّتْيَاجَةَ عَلَى تَقْرِيرِ الْحُكْمَةِ لَيْسَ مَهْمَلَةً ، بلْ هِيَ مُعِينَةً لِلظَّنِّ الْاَطْمَئْنَانِيِّ مَعَ الْكَفَايَةِ ، وَمَعَ عَدْمِهَا فَمُطْلَقُ الظَّنِّ ، وَعَلَى كُلِّ التَّقْدِيرَيْنِ

---

كما اعترف به صاحب الحاشية، وصاحب الفصول، وغيرهما.

(فيه): أَنَّ صاحب القوانين فَرَّ مِنْ جَعْلِ الظَّنِّ حَجَّةً إِلَى جَعْلِ الْأَمَارَةِ حَجَّةً ، وَالْحَالُ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي أَنَّ النَّتْيَاجَةَ لَوْ كَانَتْ كُلِّيَّةً ، لَمْ يُمْكِنْ اخْرَاجَ الْقِيَاسِ ، وَإِنْ كَانَتْ جَزِيَّةً ، أَمْكَنْ اخْرَاجَ الْقِيَاسِ ، فَلَا يَهُمْ أَنْ تَكُونَ النَّتْيَاجَةُ : حَجَّيَةُ الْأَمَارَاتِ ، أَوْ حَجَّيَةُ الظَّنِّ كَمَا قَالَ :

(إِنَّ نتْيَاجَةَ المُقدِّمَاتِ المذكورةَ لَا تَتَغَيِّرُ بِتَقْرِيرِهَا) أي: تقرير المقدمات (على وجه دون وجه) أي: وجه كون الأمارات حجّة، دون وجه كون الظنّ حجّة (فإن مرجع ما ذكر من الحكم بِوَجْبِ الرِّجُوعِ إِلَى الْأَمَارَاتِ الظَّنِيَّةِ فِي الْجَمْلَةِ: إِلَى الْعَمَلِ بِالظَّنِّ فِي الْجَمْلَةِ) فسواء قلنا: الأمارة حجّة، أو قلنا: الظنّ حجّة، تكون النتيجة واحدة.

(اذ لَيْسَ لِذَاتِ الْأَمَارَةِ مُدْخِلَيْةٌ فِي الْحَجَّيَةِ فِي لَحَاظِ الْعَقْلِ) فَإِنَّ الْعَقْلَ يَهُمُ الظَّنِّ بَعْدِ عَدْمِ امْكَانِ الْعِلْمِ ، وَلَا يَهُمُ الْأَمَارَةُ (وَالْمُنْتَاطُ هُوَ وَصْفُ الظَّنِّ سَوَاءً اُعْتَبَرَ مُطْلَقاً أَوْ عَلَى وَجْهِ الْاَهْمَالِ) فَإِنَّ مَهْمَةَ الْعَقْلِ أَنْ يَعْمَلَ بِالظَّنِّ.

هذا (وَقَدْ تَقْدَمَ : أَنَّ النَّتْيَاجَةَ عَلَى تَقْرِيرِ الْحُكْمَةِ لَيْسَ مَهْمَلَةً ، بلْ هِيَ) أي: النتيجة كُلِّيَّةً (مُعِينَةً لِلظَّنِّ الْاَطْمَئْنَانِيِّ مَعَ الْكَفَايَةِ) من اي سبب كان الظنّ الاطمئنانِي المذكور.

(وَمَعَ عَدْمِهَا) أي عدم الكفاية (فمُطْلَقُ الظَّنِّ) يلزم العمل به، سواء كان اطمئنانياً أم لا. (وعلى كُلِّ التَّقْدِيرَيْنِ) أي: سواء كانت النتيجة: الظنّ الاطمئنانِي، أو مطلق الظنّ،

لا وجه لا خراج القياس.

وأما على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس، إذ الاشكال مبني على عدم الامال وعموم النتيجة، كما عرفت.  
الخامس: أن دليل الانسداد إنما يثبت حجية الظن الذي لم يقُم على عدم حجيته دليلاً.

فخروجه القياس على وجه التخصص دون التخصيص.  
توضيئ ذلك: إن العقل إنما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء بالإحتمال

فإنه (لا وجه لا خراج القياس) لأن القياس قد يوجب الظن الاطمئناني وقد يوجب الظن المطلق.

(وأما على تقرير الكشف فهي) أي: النتيجة (مهملة) من غير فرق بين أن تكون النتيجة حجية أسباب الظن، أو حجية الظن نفسه، وحينئذ (لا يشكل معها) أي: مع نتيجة الكشف (خروجه القياس، إذا الاشكال مبني على عدم الامال وعموم النتيجة - كما عرفت - ) فكلما قلنا: النتيجة مهملة أمكنا اخرج القياس، وكلما قلنا: إن النتيجة كلية لم يمكن اخرج القياس، فلا ربط لكلام المحقق القمي رحمة الله بجواب كيفية اخرج القياس.

(الخامس) من الوجوه التي ذكروها لاخراج القياس عند الانسداد، ما ذكره المحقق المحسني وأخوه صاحب الفصول من (: إن دليل الانسداد إنما يثبت حجية الظن، الذي لم يقم على عدم حجيته دليلاً) فإذا قام دليل على عدم حجية ظن، لم يتکفل دليل الانسداد بحجيته.

وعليه (فخروجه القياس) عن الظنون التي هي حججه بسبب دليل الانسداد، يكون (على وجه التخصص دون التخصيص) فإن القياس كان خارجاً من الأول لا أنه كان داخلاً في عموم الظن ثم خرج.

(توضيئ ذلك: إن العقل إنما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء بالإحتمال

للشیرازی ..... خروج القياس عن حجۃ الظن ..... ج ٤

الموهوم في مقام الامثال لأن البراءة الظنية تقوم مقام العلمية.  
أما اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يقى  
براءة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها. واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة  
العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند إفتتاح باب العلم في المسألة، كما  
تقدّم نظيره في تقرير اصالة حرمة العمل بالظن.

فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار الظن ووجوب العمل به. فإن هذا  
لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل بالظن، لأن حرمة العمل بالظن مع  
التمكّن إنما هو لقب الالكتفاء بما دون الامثال العلمي مع التمكّن من العلمي.

---

الموهوم في مقام الامثال) اي: ان العقل يقول: اعمل بالظن ولا تعمل بالوهم الذي  
هو الطرف الآخر للظن (لأن البراءة الظنية تقوم مقام العلمية) عند تعذرها، فإن الطريق  
العقلائي هو إتباع العلم، فإذا لم يكن علم لزم إتباع الظن، لأنّه كما أنّ العلم يستلزم  
البراءة، الظن أيضاً يستلزم البراءة عند الانسداد.

(أما اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يقى  
براءة ظنية) في حال الانسداد(حتى يحكم العقل بوجوبها) اي: بوجوب هذه البراءة  
الظنية.

(واستوضح ذلك، من حكم العقل: بحرمة العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم  
عند افتتاح باب العلم في المسألة)، فإنه اذا كان باب العلم منفتحاً يحرم العمل بالظن  
(كما تقدّم نظيره في تقرير اصالة حرمة العمل بالظن) فانا اقمنا الأدلة الأربع على  
حرمة العمل بالظن حال الافتتاح.

(فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار الظن ووجوب العمل به) اي:  
بالظن (فإنّ هذا لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل بالظن) وإنما يكون  
تخصيصاً (لأنّ حرمة العمل بالظن مع التمكّن) من العلم (إنما هو لقب الالكتفاء بما دون  
الامثال العلمي مع التمكّن من العلمي) والمراد: الأعمّ من العلم والعلمي كما هو

فإذا فرض الدليل على اعتبار الظن ووجوب العمل به صار الامتناع في العمل بمُؤَدَّاه علميًّا فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتناع العلمي، فما نحن فيه على العكس من ذلك.

وفيه: إنك قد عرفت عند التكلم في مذهب ابن قبة أنَّ التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره

واضح.

(فإذا فرض الدليل على اعتبار الظن ووجوب العمل به) اي : بالظن (صار الامتناع في العمل بمُؤَدَّاه علميًّا) لأن الشارع قال : اتبع هذا الظن ( فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتناع العلمي) لأنَّ هذا الظن في حال الانفتاح ترجح تخصيصاً.

(فما نحن فيه) وهو: قيام الدليل على عدم جواز الاكتفاء بالظن القياسي في مقام تحصيل الامتناع في حال الانسداد (على العكس من ذلك) الذي ذكرناه: من الاكتفاء بالظن في حال الانفتاح، ففي حال الانفتاح يعمل بالظن بالنص، وفي حال الانسداد لا يعمل بالظن بالنص ايضاً.

(وفيه : ) إنَّ إجازة العمل بالظن في حال الانسداد اذا لم يكن الشارع يتدارك مصلحة الواقع مع المخالفة قبيح ، وكذلك حال المنع عن العمل بالظن في حال الإنسداد ، فليس اجازة الظن في حال الانفتاح مطلقاً ، كما ليس المنع عن الظن في حال الانسداد مطلقاً ، وهذا ما يذكره المصنف في السادس من الأجوبة ، كما قال:

(إنك قد عرفت عند التكلم في مذهب ابن قبة) في اول الكتاب (أنَّ التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين) بالنحو التالي:

(أحدهما: على وجه الطريقة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره ) بالعمل بالظن

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

عدا كون الظن إنكشافاً ظنياً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة.

والثاني: على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على تقدير مخالفة الظن للواقع.

وقد عرفت أنَّ الأمر بالعمل بالظن مع التمكُّن من العلم على الوجه الأول قبيح جداً، لأنَّه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظني يتحمل الأفضاء إلى خلاف الواقع.

نعم إنما يصح التعميد على الوجه الثاني. فنقول:

---

(عدا كون الظن إنكشافاً ظنياً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به) اي: بالظن (عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة) فإذا لم تكن مطابقة فات المكلَف مصلحة الواقع.

(والثاني: ) الظن ( على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها ) اي: بهذه المصلحة السلوكية(مصلحة الواقع الفائتة)على المكلَف(على تقدير مخالفة الظن للواقع) فإذا خالف الظن الواقع تدارك الشارع تلك المصلحة الفائتة باعطاء بدلها للمكلَف، وهذا ما اصطلحنا عليه في اول الكتاب: بالمصلحة السلوكية.

(وقد عرفت: انَّ الأمر بالعمل بالظن مع التمكُّن من العلم على الوجه الأول، قبيح جداً) لأنَّ الشارع هو الذي سبب تفويت مصلحة الواقع على المكلَف والشارع لا يفعل القبيح.

وإنما يكون قبيحاً(لأنَّه مخالف لحكم العقل) الحاكم(بعدم الاكتفاء في الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظني يتحمل الأفضاء) والانتهاء (إلى خلاف الواقع) مع عدم التدارك لتلك المصلحة، فإنَّ المولى اذا ترك العبد و شأنه طرَق سبيل العلم، والعلم يسبب دركه لمصلحة الواقع أمَّا اذا جعل له طرِيقاً ظنياً و فاته مصلحة الواقع، فاللازم على المولى أن يتدارك تلك المصلحة.

(نعم، إنما يصح التعميد على الوجه الثاني) اي: على المصلحة السلوكية (فنقول:

إن الأمر فيما نحن فيه كذلك ، فائئه بعد ما حكم العقل بانحصر الامثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني، فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون إن كان على وجه الطريقة ، بان نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث أنه ظن يتحمل فيه الخطأ ، فهو قبيح ، لأنّه تعرّض لفوات الواقع فينتقض به الفرض.

كما كان يلزم ذلك من الأمر بسلوكه على وجه الطريقة عند التمكّن من العلم ، لأنّ حال الظنّ عند الإنسداد من حيث الطريقة حال العلم مع الإنفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحقيقة في الأول ،

إن الأمر فيما نحن فيه) من منع القياس في حال الانسداد(كذلك) فإذا تدارك المولى المصلحة الواقعية الفائنة من المكلّف، صح منع القياس، والألم يصح .  
 (فائئه بعدما حكم العقل بانحصر الامثال - عند فقد العلم - في سلوك الطريق الظني) «في سلوك» متعلق بـ «انحصر» (فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون) كالقياس (إن كان على وجه الطريقة ، بان نهى عند فقد العلم ، عن سلوك هذا الطريق) اي: طريق القياس(من حيث أنه ظن يتحمل فيه الخطأ ، فهو قبيح) على المولى أن ينهى عنه.

وإنما يكون قبيحاً على المولى (لأنّه تعرّض لفوات الواقع ) فإنّ القياس في جملة من الأحوال يطابق الواقع ، فنهي المولى عنه يسبب تفویته للمصلحة على عبده(فينتقض به الفرض) اي: بسبب هذا النهي ينتقض غرض المولى ، فإنّ غرض المولى: درك العبد مصلحة الواقع ، والنهي يسبب تفویت هذه المصلحة على العبد.  
 (كما كان يلزم ذلك) اي: تقضي الغرض (من الأمر بسلوكه على وجه الطريقة عند التمكّن من العلم) فإنّ الأمر بالظنّ عن الإنفتاح ، يشابه النهي عن الظنّ عند الإنسداد(لأنّ حال الظنّ عند الانسداد من حيث الطريقة، حال العلم مع الإنفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحقيقة) اي: من حيث الطريقة (في الأول) عند الإنسداد.

كما لا يجوز الأمر به في الثاني.

فالنهي عنه وإن كان مخرجاً للعمل به عن ظن البراءة إلى القطع بعدمها إلا أن الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من أنه قبيح.

وإن كان على وجهه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع الازمة عند طرحه، فهذا وإن كان جائزًا حسناً، نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح ، فهذا يرجع إلى ما سندكره في الوجه السادس.

---

(كما لا يجوز الأمر به في الثاني) عند الانفتاح.

وعليه: (فالنهي عنه) اي: عن القياس (وإن كان مخرجاً للعمل به عن ظن البراءة إلى القطع بعدمها) اي: بعدم البراءة كما ذكره المستدل (إلا أن الكلام في جواز هذا النهي) وأنه هل يجوز أن ينهى عنه المولى أو لا يجوز؟.

وإنما كان الكلام في هذا النهي (لما عرفت: من أنه) اي: النهي في حال الانسداد عن بعض الظنون (قبيح) وقد مرّ تفصيله.

(وإن كان على وجهه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن) القياسي بحيث (يغلب) تلك المفسدة (على) مفسدة مخالفة الواقع الازمة عند طرحه اي: عند طرح القياس (فهذا وإن كان جائزًا حسناً) عند العقل (نظير الأمر به) اي: بالظن (على) هذا الوجه اي: وجده غلبة مصلحة الطريق على مصلحة الواقع (مع الانفتاح) لباب العلم، إلا أنه جواب آخر كما قال:

(فهذا) الجواب بأن النهي عن القياس لغلبة مفسدة القياس على مفسدة ترك الواقع (يرجع إلى ما سندكره في الوجه السادس) وهو: أنه لو عمل بالقياس في حال الانسداد ، حصل على عشرين مفسدة - مثلاً - أما إذا لم يعمل بالقياس حصل على عشرة مفاسد، فحيث يرى الشارع أن في العمل بالقياس زيادة مفسدة ينهى عنه.

وحاصله: أن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به. فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الإنسداد، نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الافتتاح.

فإن قلت: إذا بني على ذلك، فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون في العمل به مفسدة كذلك.

قلت: نعم، ولكن احتمال المفسدة لا

(وحاصله: أن النهي) من الشارع عن العمل بالقياس في حال الانسداد (يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة) تلك المصلحة (على تقدير العمل به) أي: بالقياس.

وعليه: فالنهي عن الظنون الخاصة) في حال الانسداد (في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الإنسداد) إنما يكون (نظير الأمر بالظنون الخاصة) كالخبر الواحد وما اشبه (في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الافتتاح) فإنه في حال الافتتاح يأمر الشارع بالعمل بالظن، لأنه يرى أن العمل بالظن له عشرون مصلحة، فيما يعلم الشارع بأنه لو لم ي العمل بالظن يدرك فقط عشرة مصالح.

(فإن قلت: إذا بني على ذلك) أي: على ان القياس يحتمل أن يكون أكثر مفسدة ولذلك نهى الشارع عنه في حال الانسداد (فك كل ظن من الظنون يحتمل أن يكون في العمل به مفسدة كذلك) أي: مفسدة أكثر، فتحتمل أن هذا الظن أيضاً من الشارع منه. وهذا وقد تقدّم: أن مع احتمال المنع لا يصح الاستدلال، لأنه من الأمور العقلية وقالوا: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فكيف تعملون أنتم في حال الإنسداد بسائر الظنون: كالظن الحاصل من الخبر الواحد، أو الاجتماع المنقول، أو الشهرة، أو الأولوية أو ما اشبه ذلك؟

(قلت: نعم) هذا الاحتمال موجود في سائر الظنون (ولكن احتمال المفسدة لا

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

يُقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يُظن معه بالبراءة عند الإنسداد.

كما أن احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يُقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الافتتاح، وقد تقدم في آخر مقدمات الإنسداد، أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع إنسداد باب العلم، ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبد به غير الظن،

---

يُقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يُظن معه بالبراءة عند الإنسداد).

وأنما لا يُقدح، لأنما هو بعد الاحتياج إلى العمل لفرض بقاء التكليف، ولفرض أنه لا طريق غير الظن، فإذا لم يرض الشارع بالظن، كان اللازم عليه أن ينهى عن الظن وينصب طريقاً آخر، فإذا رأينا له ينصب طريقاً آخر، ولم ينه عن الظن، كشفنا عن أن الظن ليس مما يتحمل فيه المفسدة الأكثر، كما كان في القياس المفسدة الأكثر.

والحاصل: أنه إذا كان في الخبر - مثلاً - في حال الانسداد مفسدة أكثر، كان اللازم على الشارع أن ينهى عن الخبر كما نهى عن القياس، فإذا رأينا له ينه عن الخبر، ولم ينصب طريقاً آخر غير الخبر، كشفنا عن أن الخبر حجة من باب الظن الإنسادي، وهذا عكس حال الافتتاح.

(كما أن احتمال وجوب المصلحة، المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يُقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الافتتاح) فالاحتمال لا ينفع لا في حال الافتتاح ولا في حال الانسداد.

هذا (وقد تقدم في آخر مقدمات الإنسداد: أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع إنسداد باب العلم) لأنه لا طريق غير الظن (ولا اعتبار باحتمال كون شيء آخر هو المتعبد به غير الظن).

اذا لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك في البرائة، أو توهّمها ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية اليهما.

وهذا الوجه وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً لأن ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس أنه لا مفسدة فيه إلا الواقع في خلاف الواقع، وإن كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية، لأن دلالة الأكثر اظهر. فهي الحاكمة على غيرها.

مثلاً: احتمال ان تكون القرعة، او الجفر، او الرمل، او النوم أو ما اشبه ذلك هو الطريق المتبعد به لا ينفع في جعل هذه الأمور طريقاً في قبال الظن، الذي جعله العقلاً طريقاً عند الانسداد(اذا لا يحصل من العمل بذلك المحتمل) كونه طريقاً شرعاً عند الإنسداد(سوى الشك في البرائة أو توهّمها) اي: توهّم البراءة(ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية اليهما) اي: إلى البراءة الشكية والبراءة الوهمية، فالاحتمال في مقابل الظن باطل عقلاً.

(وهذا الوجه السادس من أوجوبية اشكال خروج القياس (وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً) في جواب وجه خروج القياس في حال الانسداد(الآن ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس: أنه لا مفسدة فيه) بالذات، بان يكون القياس كالخمر - مثلاً - (الآ الواقع في خلاف الواقع) فإن القياس إنما يكون منهياً عنه، لأنه على الأكثر يخالف الواقع.

هذا ( وان كان بعضها ) اي : بعض تلك الأخبار ( ساكتاً عن ذلك) اي: عن كثرة وقوع القياس في خلاف الواقع (وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية) كما هو مدار الوجه السادس من الأوجوبية التي ذكرناها(الآن دلالة الأكثر) من الأخبار الدالة على مفسدة خلاف الواقع في القياس(اظهر) من دلالة بعض الأخبار في المفسدة الذاتية.

إذن ( فهي ) اي الاخبار الأكثر ، تكون ( الحاكمة على غيرها) لأن ظهور مفسدة

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

كما يظهر لمن راجع الجميع، فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقة، وقد عرفت الأشكال في النهي على هذا الوجه.

إلا أن يقال: إن النواهي اللغوية عن العمل بالقياس من حيث الطريقة لابد من حملها في مقابل العقل المستقل على صورة افتتاح باب العلم بالرجوع إلى الآئمة عليهم السلام، والأدلة القطعية منها كالاجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الإنسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية.

كما أنه إذا قام دليل على حجية الظن مع التمكن من العلم، نحمله على

وجود

---

خلاف الواقع (كما يظهر لمن راجع الجميع) أي: جميع الأخبار الواردة في القياس، في باب القضاء من الوسائل، والمستدرك وغيرها.

وعليه : (فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقة) فيكون النهي - عند فقد العلم - عن سلوك الطريق القياسي من حيث أنه ظن يحتمل فيه الخطأ، فهو قبيح لأنّه تعرض لنفيت الواقع، (وقد عرفت الأشكال في النهي على هذا الوجه) فأنّنه عند الانفتاح، لأنّه نهي عن الانسداد.

(إلا أن يقال: إن النواهي اللغوية) التي نهت (عن العمل بالقياس) وتبيّن فيها جهة النهي وهو: كونه (من حيث الطريقة)، لابد من حملها في مقابل العقل المستقل) الدال ذلك العقل على العمل بمطلق الظن عند الإنسداد (على صورة افتتاح باب العلم، بالرجوع إلى الآئمة صلوات الله عليهم) أجمعين.

(و) أمّا (الأدلة القطعية منها) أي: من الأدلة الدالة على حرمة العمل بالقياس غير الروايات (كالاجماع المنعقد على حرمة العمل به) أي: بالقياس (حتى مع الإنسداد) فذلك (لوجه له غير المفسدة الذاتية) كما تقدم: من أن بعض الأخبار أيضاً ظاهر في ثبوت المفسدة الذاتية.

(كما أنه إذا قام دليل على حجية الظن مع التمكن من العلم، نحمله على وجود

المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع، لأن حمله على العمل من حيث الطريقة مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع : هو أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع ، كما يشهد به قوله «عليه السلام» : «إِنَّ السُّنْنَةَ إِذَا قِيَسَتْ مُحِقَّ الدِّينُ» ، قوله : «كَانَ مَا يُفْسِدُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُ» ،

المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع) فأنه لا يمكن للشارع تجويز العمل بالظن حال الانفتاح ، الا اذا تداركه الشارع عند مخالفته الظن للواقع .

وائما نحمل الظن على وجود المصلحة المتداركة في حال الانفتاح (لأن حمله اي حمل الظن على العمل من حيث الطريقة ، مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره) اي : مع تيسير العلم .

هذا ولا يخفى : ان خلاصة هذا الوجه الذي هو سادس الوجوه ، كان عبارة : عن وجود مفسدة ذاتية في القياس ، ولذلك نهى الشارع عنه .

(الوجه السابع): من وجوه أجيوبة اشكال خروج القياس (هو أن) في القياس مفسدة خلاف الواقع ، لا المفسدة الذاتية ، فحيث أنه كثيراً ما يخالف الواقع نهى الشارع عنه ، حتى في حال الانسداد ، فخروج (خصوصية القياس من بين سائر الأمارات) حيث أجاز الشارع سائر الأمارات وأبطل العمل بالقياس (هي غلبة مخالفتها) أي : القياسات (للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام : «إِنَّ السُّنْنَةَ إِذَا قِيَسَتْ مُحِقَّ الدِّينُ»<sup>١</sup> ) .

المَحْقُ : بمعنى : البطلان ، اي : بطل الدين ، لأنَّه لا يطابق الواقع حينئذ .  
 (قوله) عليه السلام : («كَانَ مَا يُفْسِدُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُ»<sup>٢</sup>) لأن الإفساد عبارة عن المخالفه للواقع ، بينما الاصلاح عبارة عن الموافقة للواقع .

للشیرازی ..... خروج القياس عن حجۃ الظن ..... ج ٤

وقوله : « لیس شیء ابعد عن عقول الرجال من دین الله » وغير ذلك.

وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاکم بوجوب سلوك الطرق الظنیة عند فقد العلم، فهو إنما يحکم بها لادراك أكثر الواقعیات المجهولة بها. فاذا کشف الشارع عن حال القياس وتبیّن عند العقل حال القياس فيحکم حکماً اجمالیاً بعدم جواز الرکون اليه.

نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد،

---

(وقوله) عليه السلام : (« لیس شیء ابعد عن عقول الرجال من دین الله »<sup>١</sup>) وقد تقدّم معنى: ان العقل لا يصيب الدين، وان المراد به في الجزئيات والا فالكليات غالباً تصاب بالعقل، فان الاسلام دين العقل.

(وغير ذلك) من الروایات الدالة على أنَّ القياس يخالف الواقع كثيراً.

(وهذا المعنى) اي: غلبة مخالفة القياس للواقع (لما خفي على العقل، الحاکم بوجوب سلوك الطرق الظنیة عند فقد العلم) اذا العقل يحکم بوجوب اتباع العلم في امثال اوامر المولى فاذا فقد المکلف العلم بها، ( فهو) اي: العقل يحکم بوجوب اتباع الظن.

و(إنما يحکم بها) اي: بتلك الطرق الظنیة (لادراك أكثر الواقعیات المجهولة بها) اي: بهذه الطرق، وقوله: « بها » متعلق « بالادراك » فان تلك الطرق تدرك اكثر الواقعیات المجهولة.

(فاذا کشف الشارع عن حال القياس) وانه لا يطابق الواقع (وتبيّن عند العقل حال القياس، فيحکم) العقل (حکماً اجمالیاً بعدم جواز الرکون اليه) اي: الى القياس، لأنَّ الشارع العالم بالحقائق کشف للعقل عدم مطابقة القياس على الاغلب للواقع.

(نعم اذا حصل الظن منه) اي: من القياس (في خصوص مورد) من الموارد وفرع

لا يحكم بترجح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع. لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدًا بحيث يظهر منه: إني ما أريد الواقعيات التي تضمنها، فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره.  
وحيثـ فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقة

من الفروع، في حين (لا يحكم) العقل (بترجح غيره عليه) أي: لا يحكم بترجح غير القياس عليه، لأن المفروض: ان غيره وهم والقياس ظن، ولهذا يحكم العقل في هذا المورد الخاص بترجح القياس على غيره.

كما يحكم العقل (في مقام البراءة عن الواقع) فان العقل حيث يريد أن يحكم ببراءة الانسان عن الواقع، وكان باب العلم منسدًا، وحصل له ظن من القياس، حكم على طبق القياس.

(لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدًا) بان يقول: حتى في هذا المورد من الظن لا تعمل بالقياس، وإنما اعمل بالوهم المطابق لسائر الأصول: كالاستصحاب والبراءة، ما اشبه، (بحيث يظهر منه) اي: من الشارع حيث منع عن الظن القياسي بان يقول: (إني ما أريد الواقعيات التي تضمنها) القياس.

فان قلت: كيف يمنع الشارع عن الظن في حال الانسداد؟ اليك الظن في حال الانسداد كالعلم؟

قلت: كلا (فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه) فان الشارع يتمكن من أن يكلف الشخص بترك الظن، بينما لا يمكن أن يكلف الشخص بترك العلم، والفارق: ان الظن ليس كائناً قطعياً، بخلاف العلم.

وعليه: فيتمكن الشارع من منع الشخص عن العمل بالقياس (والأخذ بغيره)  
بأن يقول: خذ بالأصول وان كانت موهومة ، واترك القياس وان كان مظنوـاً.

(وحيثـ فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقة) بان يقول: ان

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج٤

كونه في علم الشارع مُؤدياً في الغالب إلى مخالفة الواقع .  
والحاصل: أن قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقة إما أن يكون  
لغلبة الواقع في خلاف الواقع مع طرحة فينافي الغرض، وأما أن يكون لأجل قبح  
ذلك في نظر الظآن، حيث أن مقتضى القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه  
نقض لغرضه في نظر الظآن .  
أما الوجه الأول ، فهو مفقود في المقام ، لأن المفروض غلبة مخالفته  
للواقع .

وأما الوجه الثاني، فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظآن النهي في ذلك المورد

---

القياس ليس بطريق (كونه في علم الشارع مُؤدياً في الغالب إلى مخالفة الواقع) وإن لم  
يدرك العقل ذلك .

(والحاصل: أن قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقة) اي: لا على أن  
فيه مفسدة ذاتية، يكون على وجهين :  
(إما أن يكون لغلبة الواقع في خلاف الواقع مع طرحة) اي: مع طرح القياس ،  
(فينافي الغرض) اي: غرض المولى ، ونقض الغرض قبيح، فقبح النهي إنما هو لأنّه  
مناف للغرض واقعاً .

(واما أن يكون لأجل قبح ذلك) اي: قبح النهي عن العمل بالقياس (في نظر الظآن ،  
حيث أن مقتضى القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه) اي: عن القياس  
(نقض لغرضه في نظر الظآن) .

والحاصل: أن قبح نهي الشارع عن العمل بالقياس، أما لأنّه مناف للغرض واقعاً  
واما لأنّه مناف للغرض في نظر الظآن .

(أما الوجه الأول: فهو مفقود في المقام) اي: في مقام النهي عن القياس (لأنّ)  
المفروض غلبة مخالفته للواقع فلا قبح للنهي من جهة منافاته للغرض واقعاً .

واما الوجه الثاني: فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظآن النهي في ذلك المورد

الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه المسألة ولو لأجل اطّراد الحكم.  
الا ترى أنه يصح أن يقول الشارع للواسطي القاطع بنجاسة ثوبه : « ما أريد  
منك الصلاة بطهارة الثوب » وإن كان ثوبه في الواقع نجساً ، حسماً لمادة  
وسواسه.

ونظيره: إنَّ الوالد اذا أقام ولده الصغير في دُكَانِه في مكانه، وعلم منه أنه يبيع  
اجناسه بحسب ظنونه القاصرة، صَحَّ له منعه عن العمل بظنه.  
ويكون

الشخصي على عدم ارادة الواقع منه) بمعنى: إنَّ الشارع لا يريد الواقع من طريق  
القياس، وإنما يريد الواقع من طريق الأصل المنافي للقياس (في هذه المسألة)  
الشخصية (ولو لأجل اطّراد الحكم).

فإن الشارع اراد المنع عن القياس كليّة لكثره مخالفته للواقع، فرفع اليدين عن القياس  
حتى في مورد اصابته للواقع، وذلك لأنَّ مفسدته كان اكثراً من مصلحته، فقدم الشارع  
ترك العمل بالقياس رأساً من باب تقديم الأهم على المهم، وهذا ما يفعله العقلاء في  
كل مورد يكون فيه المفسدة اكثراً من المصلحة.

(ألا ترى : إنَّه يصح أن يقول الشارع للواسطي القاطع بنجاسة ثوبه : ما أريد  
منك الصلاة بطهارة الثوب ) اطلاقاً ، بل صلَّ بالثوب ظاهراً كان أو نجساً ، وهو  
يصلبي أحياناً في الثوب النجس ، لأنَّه يترك قطعه ( وإن كان ثوبه في الواقع  
نجساً؟)

وإنما يقول له الشارع ذلك ويرفع يده عن الحكم الواقعي (حسماً) وقطعاً(لمادة  
وسواسه) فإذا صح ذلك في العلم، صح ذلك في الظن أيضاً بطريق أولى.

(ونظيره) اي: نظير نهي المولى حتى في صورة المطابقة للواقع (: إنَّ الوالد اذا أقام  
ولده الصغير في دُكَانِه في مكانه) اي: في مكان الوالد (وعلم) الوالد (منه انه يبيع  
اجناسه بحسب ظنونه القاصرة ، صَحَّ له ) اي: للوالد (منعه عن العمل بظنه ويكون

للسيرازى ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

منعة في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع، ويكون هذا النهي في نظر الصبي  
الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية اقداماً منه ورضي بالخسارة وترك  
العمل بما يظنه نفعاً، ثلا يقع في الخسارة في مقامات آخر، فأن حصول الظن  
الشخصي بالنفع تفصيلاً في بعض الموارد لا ينافي علمه بأن العمل بالظن  
القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الواقع غالباً في مخالفة  
الواقع.

ولذا علمنا ذلك من الأخبار المتواترة معنى مع حصول الظن

---

منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع) لأن الوالد يريد الربح، والولد اذا عمل  
بظنه سبب الخسارة في الاجناس.

(ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية،  
اقداماً منه ورضي بالخسارة، و) اقداماً على (ترك العمل بما يظنه نفعاً) فقوله:  
«وترك»، عطف على قوله: «بالخسارة» (الثلا يقع في الخسارة في مقامات آخر)  
فالصبي يعلم بأن الوالد قد صرف النظر عن هذا النفع الشخصي، حتى لا يقع في  
خسائر في مقامات آخر.

(فأن حصول الظن الشخصي بالنفع - تفصيلاً - في بعض الموارد، لا ينافي علمه،  
بان العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره، يوجب الواقع  
غالباً في مخالفة الواقع) فإذا كانت هناك موارد للقياس من زيد ومن آخرين، علم زيد  
بأن جملة من هذه الموارد التي يقيسها هو أو يقيسها غيره من المكلفين تخالف  
الواقع، فيعلم زيد بأن الشارع منع عن القياس اطلاقاً حتى لا يقع المكلف في مخالفة  
الواقع كثيراً وإن ظن زيد أن القياس في هذا المورد الشخصي يطابق الواقع.

(ولذا) اي: لأجل ما ذكرناه: من أن حصول الظن الشخصي بالنفع - تفصيلاً - في بعض  
الموارد، لا ينافي علمنا بخلاف الواقع في غالب موارد القياس (علمنا ذلك) اي:  
علمنا أن خلاف الواقع في القياس أكثر(من الأخبار المتواترة معنى، مع حصول الظن

الشخصي في الموارد منه، إلا أنه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا أنه ليس من موارد التخلف فنحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس، ثلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد.

هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الإشكال وعليك بالتأمل في هذا المجال، والله العالم بحقيقة الحال.

الشخصي في الموارد منه) اي: من القياس، قوله: «لذا» صغرى لكبرى قوله: «فإن حصول الظن الشخصي ...» فكلام المصنف: مثل أن يقال: الإنسان خلق حسناً، ولذا نرى زيداً حسناً.

(الآن) لما لم يمكن الظن القياسي بمطابقة الواقع مع الظن بأنه خلاف الواقع، لأن جمع بين النقيضين ذ (كل مورد حصل الظن) من القياس (نقول : بحسب ظننا: أنه ليس من موارد التخلف، فنحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد) الشخصي (على رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس).

وأنما رفع الشارع يده عن القياس المطابق للواقع (ثلا يقع) العبد (في مفسدة تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد) فكما أنه مع علم الوسواسي بالنجاست يقول الشارع له: رفعت يدي عن الواقع المعلوم عندك، كذلك مع الظن القياسي يقول الشارع: رفعت يدي عن الواقع المظنون عندك.

( هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الإشكال ) القائل : بأنه كيف يمكن للشارع منع القياس في حال الانسداد؟ (وعليك بالتأمل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال).

هذا كله ببناء على المنع عن القياس في حال الانسداد، أمّا من يرى أن القياس في حال الانسداد يجوز العمل به، فلا يحتاج إلى هذه الاجوبة ، لأنّه يرى أن المنع عن

للشیرازی ..... الظن بحرمة العمل بعض أفراد الظن ..... ج ٤

## المقام الثاني

فيما اذا قام ظن من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص، لا على عدم الدليل على اعتباره.

فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة، لأن مرجعها الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل.

---

القياس خاص بحال الانفتاح ولو للانصراف.

ثم ان المصنف قال قبل صفحات: ان الاشكال في مقامين: احدهما: في خروج القياس، وثانيهما: في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر، وحيث فرغ من الكلام في المقام الاول قال :

(المقام الثاني: فيما اذا قام ظن من افراد مطلق الظن) الانسدادي (على حرمة العمل ببعضها) اي: ببعض الظنون الآخر من افراد مطلق الظن (بالخصوص) بأن دل الدليل الفلاطي على أن الدليل الفلاطي الآخر لا اعتبار به.

(لا على عدم الدليل على اعتباره) اي: اعتبار الفرد الآخر من الظن لأن الظن القياسي - مثلاً - قد يقوم على عدم اعتبار شيء، وقد يقوم على عدم الدليل على اعتباره، فان مورد الاشكال هو الأول، لا الثاني.

وعليه: (فيخرج) من هذا المقام وهو الظن المانع والممنوع (مثل: الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة) فان المشهور من العلماء يقولون: ان الشهرة ليست بحجية، فهذا لا يسمى من الظن المانع والممنوع (لأن مرجعها) اي: مرجع هذه الشهرة المنعددة على عدم حجية الشهرة (إلى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها) اي: بقاء الشهرة (تحت الاصل) اي: اصل عدم الحجية، فإنه لو شككنا في الحجية، فالاصل: عدم الحجية.

إذن: فالشهرة المانعة لا تقول: ان الشهرة ممنوعة العمل، وإنما تقول: لا دليل على حجية الشهرة، فان مثل هذه المسألة خارجة عن مقامنا وهو الظن المانع والممنوع.

وفي وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منها أو التساقط وجة بل أقوال.

ذهب بعض مشايخنا إلى الأول، بناءً منه على ما عرفت سابقاً، من بناء غير واحد منهم أن دليل الإنسداد لا يثبت إعتبار الظن في المسائل الأصولية التي منها مسألة حجية الممنوع.

ولازم بعض المعاصرین الثاني، بناءً على ما عرفت منه، من أن اللازم بعد الإنسداد تحصیل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع مالم يقم على اعتباره الظن.

نعم ، لو قامت الشهادة على وجود الدليل على المانع عن العمل بالشهرة ، كان من ظن المانع والممنوع.

(وفي وجوب العمل بالظن الممنوع) قوله، (أو المانع) قول ثان، (أو الأقوى منها) قول ثالث، (أو التساقط) فلا يعمل لا بالظن المانع ولا بالممنوع قول رابع، (وجوه بل أقوال؛ ذهب بعض مشايخنا) وهو: شريف العلماء، وقبله قال بذلك الرياض، وبعده جماعة آخرون (إلى الأول) وهو: أن يعمل بالظن الممنوع، ويسقط المانع. وذلك (بناءً منه على ما عرفت سابقاً) من بناء غير واحد منهم: أن دليل الإنسداد لا يثبت إعتبار الظن في المسائل الأصولية، التي منها مسألة حجية الممنوع) فالظن المانع ليس بحججة، ولا حق للظن المانع أن يقول: إن الظن الممنوع ليس بحججة، فالظن الممنوع داخل تحت دليل الإنسداد ويعمل به، بخلاف الظن المانع.

(ولازم بعض المعاصرین) كالتسيري، وصاحب الحاشية، وصاحب الفصول (الثاني) وهو: إن الظن المانع حججة، والممنوع ليس بحججة.

وذلك (بناءً على ما عرفت منه) أي من هذا البعض (: من أن اللازم بعد الإنسداد، تحصیل الظن بالطريق) أي: إن دليل الإنسداد يدل على حجية الظن في المسألة الأصولية (فلا عبرة بالظن بالواقع) أي: بالمسألة الفرعية (مالم يقم على اعتباره الظن)

للشيرازي ..... الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن ..... ج ٤

وقد عرفت ضعف كلا البنائين وأنّ نتيجة مقدمات الإنسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع.

نعم بعض من وافقنا، واقعاً أو تنزلاً، في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق، إختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظراً إلى أنّ مفاد دليل الإنسداد، كما عرفت

---

الطريقي، وفيما نحن فيه: الظن على عدم الإعتبار، فلا يؤخذ بالظن الممنوع، الذي قام ظن في المسألة الأصولية على عدم اعتباره.

هذا (وقد عرفت : ضعف كلا البنائين) لأنّ المصنف ذهب إلى حجية الظن في المسائل الأصولية والفرعية معاً (و) قال: (أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد هو: الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع) أي: الظن ببراءة الذمة عن التكاليف المتوجهة إلى المكلّف حسب العلم الاجمالي العام (الحاصل) ذلك الظن بسقوط التكاليف (بموافقة نفس الواقع) وهو الظن في المسألة الفرعية (وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع) وهو الظن في المسألة الأصولية.

(نعم، بعض من وافقنا - واقعاً أو تنزلاً - في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق، اختيار في المقام) أي : في مسألة الظن المانع والممنوع (وجوب طرح الظن الممنوع) والأخذ بالظن المانع.

وقوله: «واقعاً أو تنزلاً»، يعني : أنّ بعضهم قال بمثل مقالتنا: من أنّ الظن حجة، سواء كان في المسألة الأصولية أو في المسألة الفرعية، وبعضهم لم يقل بذلك، وإنما قال بأحد القولين الأولين، ثم قال: إذا تنزلنا وقلنا، بإطلاق حجية الظن في المسألة الفرعية والمسألة الأصولية، كان مقتضى القاعدة: وجوب طرح الظن الممنوع والأخذ بالظن المانع.

وإنما قال : من وافقنا واقعاً أو تنزلاً (نظراً إلى أنّ مفاد دليل الإنسداد - كما عرفت

في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس وهو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليلاً معتبراً.

والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر، وهو الظن المانع، فإنه معتبر حيث لم يقم دليلاً على المنع منه، لأن الظن الممنوع لم يدل على حرمة الأخذ بالظن المانع.

غاية الأمر أن الأخذ به مناف للأخذ بالمانع، لا أنه يدل على وجوب طرحة، بخلاف الظن المانع، فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع.

في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس - وهو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر (قوله : « هو » ، خبر قوله : « إن مفاد ... » ، يعني : إن دليل الإنسداد إنما يفيد اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر).

هذا (والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر، وهو: الظن المانع) فإن الظن المانع قام على عدم اعتبار الظن الممنوع (فاته) أي : الظن المانع (معتبر) في نفسه (حيث لم يقم دليلاً على المنع منه).

والحاصل : إن الظن المانع قام على عدم اعتبار الظن الممنوع، أما الظن الممنوع فلم يقم على عدم اعتبار الظن المانع (لأن الظن الممنوع لم يدل على حرمة الأخذ بالظن المانع).

إن قلت : لازم الأخذ بالظن الممنوع هو : عدم اعتبار الظن المانع.

قلت : (غاية الأمر : إن الأخذ به) أي : بالظن الممنوع (مناف للأخذ بالمانع) لأنه إذا أخذنا بالممنوع كان معناه : إن لم نأخذ بالمانع (لا أنه يدل على وجوب طرحة) أي : طرح الظن المانع، وهذا (بخلاف الظن المانع، فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع)، فالظن الممنوع قام دليلاً معتبراً على لزوم طرحة، بينما الظن المانع لم يدل دليلاً معتبراً على لزوم طرحة.

للشيرازي ..... الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن ..... ج ٤

فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يقال : إن دخول أحد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية.

ونظير ما نحن فيه : ماتقرر في الإستصحاب ، من أن مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الشوب

---

إذن : ( فخروج الممنوع من باب التخصص ) لأنه ليس ظناً لم يقم على عدم اعتباره ظن معتبر ، بل الممنوع مما قام على عدم اعتباره الظن المانع ، والظن المانع معتبر ، ( لا التخصيص ) بأن يكون دليل الإنسداد شاملاً للظن الممنوع لكن هناك مخصوص يخرجه من دليل الإنسداد .

والحاصل : إن دليل الإنسداد لا يشمل الممنوع ، لأنه يشمله ثم يخرجه منه بمخرج .  
وعليه : ( فلا يقال : إن دخول أحد المتنافيين تحت العام ، لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما ) أي : تساوي المتنافيين ( في قابلية الدخول من حيث الفردية )  
فإن الظن الممنوع ليس داخلاً تحت العام ، لعدم شمول العام وهو دليل الإنسداد للظن الممنوع أصلاً .

ومثال ما ذكره المصنف بقوله : « إن دخول أحد المتنافيين تحت العام ... » هو : إنه إذا كان خبر الواحد حجة ، ثم قام خبر واحد على عدم حجية خبر آخر ، فإنه لا دليل على أن نأخذ بالخبر الأول ونترك الخبر الثاني ، كما لا دليل لأن نأخذ بالخبر الثاني ونترك الخبر الأول ، لأن كلاً من الخبرين متساويان في قابلية دخولهما تحت حجية الخبر الواحد فلا أولوية لأحد هما على الآخر ، والظن المانع والممنوع من جهة دليل الإنسداد ليس من هذا القبيل ، لأن الظن الممنوع خارج تلقائياً بدون تخصيص ، وإنما بالشخص كما عرفت .

( ونظير ما نحن فيه ) : من إن أحد الدليلين يمنع الآخر تخصصاً لا تخصيصاً ( ما تقرر في الإستصحاب : من أن مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الشوب

النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة التوب وإن كان كل من طهارة الماء ونجاسة التوب، مع قطع النظر عن حكم الشارع بالإستصحاب متيقنة في السابق مشكوكه في اللاحق، وحكم الشارع بابقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما.

إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسة التوب المتيقنة سابقاً، فيخرج عن المشكوك لاحقاً،

النجل، دليل حاكم على استصحاب نجاسة التوب) فإذا كان هناك ثوب نجس وماء طاهر، ثم شككنا في بقاء الماء على الطهارة فاستصحبنا طهارته وغسلنا به التوب، فإن استصحاب بقاء نجاسة التوب مرفوع بسبب استصحاب طهارة الماء.

هذا (وإن كان كل من طهارة الماء ونجاسة التوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالإستصحاب، متيقنة في السابق مشكوكه في اللاحق) لأنّا بعد اليقين بطهارة الماء شككنا في بقاء طهارته، وبعد اليقين بنجاسة التوب شككنا في بقاء نجاسته، لكن بقاء طهارة الماء بالإستصحاب يرفع نجاسة التوب بعد غسل التوب بالماء، فلا يبقى شك في نجاسته.

وعليه : فإن كل واحد منهمما وإن كان إستصحاباً (و) كان (حكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما) أي: إلى طهارة الماء وإلى نجاسة التوب.

إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة) للماء (في عموم الحكم) الإستصحابي (بعد النقض) للحالة السابقة (والحكم عليه بالبقاء، يكون دليلاً على زوال نجاسة التوب المتيقنة) تلك النجاسة (سابقاً، فيخرج) الحكم بنجاسة التوب (عن المشكوك لاحقاً) فلا يبقى لنا شك في نجاسة التوب لاحقاً، بعد إستصحاب طهارة الماء المزيل للنجاسة التي كانت في التوب.

للشیرازی ..... الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن ..... ج ٤

بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء، فإنه لا يصلح للدلالة على طرورة النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وإن كان منافياً لبقائه على الطهارة.

وفيه : أولاً ، أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة، لأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حرجية الشهرة، فإن العمل ببعض أفراد الأمارة، وهي الشهرة في المسألة الأصولية دون البعض الآخر، وهي الشهرة في المسألة الفرعية، كما ترى .

---

هذا (بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء) إذا حكمنا على بقاء نجاسة الثوب (فإنه لا يصلح للدلالة على طرورة النجاسة للماء - المغسول به - قبل الغسل).

قوله : «قبل» متعلق بقوله «طرو» أي: لا يدلّ بقاء نجاسة الثوب على أنّ الماء صار نجساً قبل أن نغسل الثوب به (وإن كان) بقاء النجاسة في الثوب (منافياً لبقائه) أي: لبقاء الماء (على الطهارة) فإنه إذا قلنا: بأنّ الثوب باقي على نجاسته بعد الغسل، كان معنى ذلك: أنّ الماء لم يبق طاهراً، لأنه لو بقي طاهراً لم يبق الثوب نجساً، فالإستصحابان متنافيان، إلا أن إستصحاب الطهارة حاكم على إستصحاب نجاسة الثوب.

(وفيه): أي : في طرح الظن الممنوع بسبب الظن المانع - كما ذكرناه عند قولنا : «نعم بعض من وافقنا واقعاً أو تنزلاً ...» إلى آخر عبارته - ، ما يلي :

(أولاً: أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة، لأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حرجية الشهرة).

وإنما لا يتم ذلك في هذا المورد لقوله : (فإن العمل ببعض أفراد الأمارة وهي : الشهرة في المسألة الأصولية) وهي الحرجية واللاحرجية (دون البعض الآخر وهي الشهرة في المسألة الفرعية) كالشهرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً (كما ترى)، إذ

وثانياً ، أنَّ الظنَّ المانع إنما يكون على فرض اعتباره دليلاً على عدم اعتبار الممنوع ، لأنَّ الامتنال بالممنوع حينئذٍ مقطوع العدم.

كما تقرر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس . وهذا المعنى موجود في الظنَّ الممنوع .

مثلاً : إذا فرض صيروحة الأولوية مقطوعة الإعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الإنسداد لم يعقلبقاء الشهرة المانعة عنها على إفاده الظنَّ بالمنع .

لا يمكن حجية الشهرة في كليهما للتناقض ، ولا في أحدهما للترجح بدون مر جح .

(وثانياً) بأن كان الظنان من جنسين ، مثل : قيام الشهرة على عدم حجية الخبر ، فيه : (أنَّ الظنَّ المانع إنما يكون على فرض اعتباره دليلاً على عدم اعتبار الممنوع) أي : أنَّ الظنَّ المانع دليل على عدم اعتبار الممنوع وسيأتي - إنشاء الله تعالى - بقية الكلام عند قوله : وهذا المعنى موجود في الظنَّ الممنوع .

والحاصل : أنَّ كل واحد من المانع والممنوع يمنع الآخر ، أمّا أنَّ الظنَّ المانع يمنع الممنوع (لأنَّ الامتنال بالممنوع حينئذٍ مقطوع العدم) فالمنوع لا يعمل به إطلاقاً قطعاً (كما تقرر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس) حيث قلنا هناك : إنَّ دليل الإنسداد إنما يثبت حجية الظنَّ الذي لم يقم على عدم حجيتها دليل ، فخروج القياس على وجه التخصص دون التخصيص .

(وهذا المعنى موجود في الظنَّ الممنوع) أيضاً ، فكما أنَّ الظنَّ المانع يمنع الممنوع ، كذلك الظنَّ الممنوع يمنع المانع .

(مثلاً) إذا فرض صيروحة الأولوية مقطوعة الإعتبار بأن كان ظنُّ - ناشيء عن الأولوية - مقطوع إعتباره (بمقتضى دخولها) أي : دخول الأولوية (تحت دليل الإنسداد ، لم يعقلبقاء الشهرة المانعة عنها على إفاده الظنَّ بالمنع) لأنَّه لا يعقل أن

للشيرازي ..... الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن ..... ج٤

وادعوى : «أنَّ بقاء الظنَّ من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليلٌ على عدم حصول القطع من دليل الإنسداد بحجية الأولوية، وإنَّ لارتفاع الظنَّ بعدم حجيتها، فيكشف ذلك عن دخول الظنَّ المانع تحت دليل الإنسداد» معارضةً بأنَّا لانجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الإمتثال بسلوك الطريق الممنوع، فلو كان الظنَّ المانع داخلاً لحصل القطع بذلك.

---

يظنَّ الإنسان بالممنوع، ثمَّ يظنَّ بالمانع أيضاً.  
وعليه : فيكون خروج الظنَّ المانع - كما ذكرناه - على وجه التخصص دون التخصص.

إن قلت : إنَّا نظنَّ بحسب الشهرة على عدم حجية الأولوية.  
قلت : ننقض ذلك بأنَّا بسبب ظنَّنا بالأولوية، نظن بعدم حجية الشهرة.  
والى هذا الاشكال والجواب أشار المصنف بقوله : (وادعوى : أنَّ بقاء الظنَّ من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليل) أي : هذا البقاء دليل (على عدم حصول القطع من دليل الإنسداد بحجية الأولوية) فلا نظنَّ بحجية الأولوية بعد ظنَّنا بحجية الشهرة (إنَّا، لارتفاع الظنَّ بعدم حجيتها) أي : بعدم حجية الشهرة.  
وعليه : (فيكشف ذلك) أي : عدم حصول القطع من دليل الإنسداد بحجية الأولوية (عن دخول الظنَّ المانع) أي : الظنَّ بالشهرة (تحت دليل الإنسداد) فلا يبقى الظنَّ الممنوع تحت دليل الإنسداد.

فإن هذه الدعوى (معارضة، بأنَّا لانجد من أنفسنا القطع بعدم تتحقق الإمتثال بسلوك الطريق الممنوع) فإنَّا إذا سلكتنا الأولوية الدالة على فرع من الفروع، لانجد من أنفسنا القطع بخلاف هذا الحكم عند الشارع (فلو كان الظنَّ المانع داخلاً، لحصل القطع بذلك) أي : بعدم تتحقق الإمتثال بسلوك الطريق الممنوع.

وتوضيح هذا الإشكال والجواب على لفظ الأوثق : «أنَّ الظنَّ المانع والممنوع ظنَّان تمانعاً في الإندراج تحت دليل الإنسداد، إذ القطع بدخول أحدهما مستلزم

وَحَلَّ ذَلِكُ : أَنَّ الظَّنَّ بَعْدَ اعْتِبَارِ المَمْنُوعِ إِنَّمَا هُوَ مَعَ قَطْعِ النَّظرِ عَنْ مَلَاحِظَةِ دَلِيلِ الإِنْسَادِ وَلَا نَسْلَمُ بِقَاءَ الظَّنَّ بَعْدَ مَلَاحِظَتِهِ .

ثُمَّ إِنَّ الدَّلِيلَ الْعُقْلِيَّ يَفِيدُ الْقَطْعَ بِثَبَوتِ

لِلْقَطْعِ بِخُرُوجِ الْآخِرِ، غَايَةُ الْأَمْرِ: أَنَّ الْمَنْعَ مِنْ جَانِبِ الْمَانِعِ مِنْ جَهَةِ كُونِهِ مُؤْدَاهُ عَدْمُ حَجَّيَّةِ الْمَمْنُوعِ، وَمِنْ جَانِبِ الْمَمْنُوعِ إِنَّمَا هُوَ بِالْمَلَازِمَةِ دُونَ الْمَطَابِقَةِ، فَكَمَا أَنَّ الْمَانِعَ دَلِيلٌ عَلَىِ عَدْمِ حَصُولِ الْإِمْتَالِ لِلْمَمْنُوعِ، كَذَلِكَ الْحَالُ فِي الْمَمْنُوعِ، وَمَجْرِدُ كُونِ ذَلِكَ فِي أَحَدِهِمَا بِالْمَطَابِقَةِ وَفِي الْآخِرِ بِالْمَلَازِمَةِ لَا يَجْدِي فِي الْمَقَامِ .

أَقُولُ : وَذَلِكُ لِأَنَّهُ قَدْ تَقْدَمَ مِنِّي فِي هَذَا الشَّرْحِ : أَنَّ التَّنَاقْضَ كَمَا يَحْصُلُ بَيْنِ شَيْئَيْنِ، يَحْصُلُ بَيْنِ لَازِمِيهِمَا، وَبَيْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَازِمِ الْآخِرِ، فَيَكُونُ مَصْدَاقُ التَّنَاقْضِ فِي أَرْبَعَةِ مَوَارِدٍ عَلَىِ النَّحْوِ التَّالِيِّ : مَثَلًاً : إِذَا كَانَ لَازِمُ الضَّيَاءِ الْحَرَارَةِ، وَلَازِمُ الظَّلَامِ الْبَرُودَةِ، وَكَانَ بَيْنِ الضَّيَاءِ وَالظَّلَامِ تَنَاقْضًا، فَإِنَّهُ يَكُونُ مِنْ صُورِ التَّنَاقْضِ أَيْضًاً : التَّنَاقْضُ بَيْنِ الضَّيَاءِ وَالْبَرُودَةِ، وَبَيْنِ الظَّلَامِ وَالْحَرَارَةِ وَبَيْنِ الْحَرَارَةِ وَالْبَرُودَةِ .

( وَحَلَّ ذَلِكُ ) أَيْ : الْجَوابُ الْحَلِيُّ عَنْ أَنَّهُ كَيْفَ يَمْكُنُ رَفعُ التَّدَافُعِ بَيْنِ الظَّنَّ الْمَانِعِ وَالْمَمْنُوعِ ؟ ( أَنَّ الظَّنَّ بَعْدَ اعْتِبَارِ المَمْنُوعِ ، إِنَّمَا هُوَ مَعَ قَطْعِ النَّظرِ عَنْ مَلَاحِظَةِ دَلِيلِ الإِنْسَادِ ) أَيْ : لَوْ لَمْ يَكُنْ دَلِيلُ الإِنْسَادِ مُوجُودًا، لَكُنَّا نَظَنَّ بَعْدَ اعْتِبَارِ الظَّنَّ الْمَمْنُوعِ ( وَلَا نَسْلَمُ بِقَاءَ الظَّنَّ بَعْدَ مَلَاحِظَتِهِ ) لِأَنَّ دَلِيلَ الإِنْسَادِ يَجْعَلُ الْمَمْنُوعَ حَجَّةً .

( ثُمَّ إِنَّ الدَّلِيلَ الْعُقْلِيَّ ) وَهُوَ الإِنْسَادُ عَلَىِ الْحُكُومَةِ، وَلَا يَخْفَى : أَنَّ هَذَا تَمَيِّزُ لِلرَّدِّ عَلَىِ الْقَوْلِ الْمَذَكُورِ، وَلَيْسَ رَدًا جَدِيدًا، وَحَاصِلَهُ : أَنَّ تَحْكِيمَ أَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ وَإِرْتَكَابِ التَّأْوِيلِ فِي الْآخِرِ بِالتَّخَصِّصِ دُونَ التَّخَصِّصِ، فَرَضَ تَعَارُضَهُمَا وَإِجْمَالُهُمَا بِالنَّسْبَةِ إِلَىِ مَوْرِدِ التَّعَارُضِ وَلَوْ فِي بَادِئِ النَّظرِ وَهَذَا إِنَّمَا يَجْرِي فِي الْاِحْكَامِ الْلُّفْظِيَّةِ، دُونَ الْعُقْلِيَّةِ .

وَعَلَيْهِ : فَالْإِنْسَادُ عَلَىِ الْحُكُومَةِ الَّذِي هُوَ دَلِيلٌ عُقْلِيٌّ ( يَفِيدُ الْقَطْعَ بِثَبَوتِ

للشیرازی ..... الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن ..... ج ٤

الحكم بالنسبة الى جميع أفراد موضوعه .  
فإذا تناهى دخول فردٍ فاماً أن يكشف عن فساد ذلك الدليل، وأماً أن يجب طرحهما، لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيءٍ منهما، وأماً أن يحصل القطع بدخول أحدٍ مما فيقطع بخروج الآخر، فلا معنى للتعدد بينهما وحكومة أحدهما على الآخر.

---

الحكم) أي: حجية الظن (بالنسبة الى جميع أفراد موضوعه) أي: الظن، فإن العقل حاكم بأنَّ كلَّ ظنَّ حجَّة، فيشمل الظنَّ المانع والظنَّ الممنوع شمولاً إبتدائياً.  
(فإذا تناهى دخول فردٍ فاماً عرفت من أنَّ الظنَّ المانع يمنع دخول الممنوع، والظنَّ الممنوع يمنع دخول المانع، للتضاد بينهما (فاماً أن يكشف عن فساد ذلك الدليل) وأنَّ دليل الإنسداد ليس بحجَّة، إذ كيف يمكن أن يكون حجَّة وهو يشمل فردين متضادين؟).

(وأماً أن يجب طرحهما) أي : طرح المانع والممنوع، (العدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيءٍ منهما) إذ كيف يمكن القطع بالمتضادين؟.  
(وأماً أن يحصل القطع بدخول أحدٍ مما فيقطع بخروج الآخر) فإذا كان الظنَّ المانع حجَّة فالمنوع خارج، وإذا كان الظنَّ الممنوع حجَّة فالظنَّ المانع خارج (فلا معنى للتعدد بينهما) لأنَّ الدليل العقلي لُبِّي للفظي حتى يتصور التردد بين فردٍيه.  
مثالاً: إذا قال المولى : أكرم زيداً ، وتردد زيد بين أن يكون إبن عمرو ، أو إبن بكر ، صحَّ التردد في موضوع الإكرام ، وكذلك لو تردد الإكرام بين الضيافة أو إهداء هدية ، أماً ان يتردد العقل بين أنَّ الاحسان الى زيد حسنٌ أو قبيح - مثلاً - فهذا لا يعقل لما تقدَّم سابقاً: من أنَّ العقل لا يتردد في أحکامه ولا في مواضع تلك الأحكام.

(و) على هذا: فلا تردد في (حكومة أحدهما على الآخر)، حتى لانعلم هل أنَّ المانع مقدم على الممنوع، أو الممنوع مقدم على المانع؟

فما مثلنا به المقام، من إستصحاب طهارة الماء وإستصحاب نجاسة الثوب، مما لا وجه له، لأنَّ مرجع تقديم الإستصحاب الأول إلى تقديم التخصص على التخصيص، ويكون أحدهما دليلاً رافعاً للثبوت السابق، بخلاف الآخر، فالعمل بالأول تخصص وبالثاني تخصيص، ومرجعه - كما تقرر في مسألة تعارض الإستصحابين - إلى وجوب العمل بالعام تبعداً إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إذن : (فما مثلنا به المقام ) والمقام هو : المانع والممنوع ، والمثال ما ذكره بقوله: (من إستصحاب طهارة الماء، وإستصحاب نجاسة الثوب، مما لا وجه له) لأنَّ الإستصحاب بالدليل اللغطي والإنسداد على المفروض دليل لئي عقلي - كما عرفت -. وإنما لم يكن وجه للمثال (لأنَّ مرجع تقديم الإستصحاب الأول) أي: إستصحاب طهارة الماء على إستصحاب نجاسة الثوب (إلى تقديم التخصص على التخصيص) على ما سبق قبل أسطر (ويكون أحدهما) وهو إستصحاب طهارة الماء (دليلاً رافعاً للثبوت السابق) بنجاسة الثوب (بخلاف الآخر) فلا ترفع نجاسة الثوب طهارة الماء. وعليه : (فالعمل بالأول : تخصص ، وبالثاني : تخصيص ومرجعه) أي: مرجع تخصيص الإستصحاب الحاكم إستصحاب المحكوم (كما تقرر في مسألة تعارض الإستصحابين) الذين أحدهما سببي والآخر مسببي (إلى وجوب العمل بالعام تبعداً إلى أن يحصل الدليل على التخصيص) فيكون قوله عليه الصلاة والسلام: «لاتنقض اليقين بالشك»<sup>١</sup> واجب العمل به في مسألة طهارة الماء حتى يحصل مخصص لهذا العام، وحيث لا يوجد مخصوص فهو نافذ، وإذا كان طهارة الماء مستصحبة لم يبق مجال لبقاء نجاسة الثوب.

وحيث أنَّ المصنف قال قبل أسطر «ودعوى أنَّ بقاء الظن من الشهرة معارضة بائنة لانجد من أنفسنا...» فقد جعل بذلك التعارض بين الظنين : المانع والممنوع ، وهذا

للشيرازي ..... الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن ..... ج ٤

إلا أن يقال : إن القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع ، لأنَّ معنى حجية كل شيء واجب الأخذ بمُؤْدَاه ، لكنَّ القطع بحجية الممنوع التي هي نقىض مؤْدَاه المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع .

فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع ، وإنما هو عين خروجه ، فلا ترجيح ولا تخصيص ، بخلاف دخول الممنوع ، فإنه يستلزم خروج المانع ، فيصير ترجيحاً من غير مرجح ، فافهم .

---

أراد أن يبيّن أنه لاتعارض ، وأنَّ الظن المانع مقدم على الظن الممنوع بقوله :  
إلا أن يقال : إنَّ القطع بحجية المانع ، عين القطع بعدم حجية الممنوع ، لأنَّ معنى حجية كل شيء : واجب الأخذ بمُؤْدَاه ) ومعنى الأخذ بمُؤْدَاه المانع : أنه لا مجال للممنوع (لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقىض مؤْدَاه المانع ) لأنَّ الممنوع لو كان حجة لم يكن المانع حجة (مستلزم للقطع بعدم حجية المانع ) فمن أحد الطرفين عينه ، ومن الطرف الآخر مستلزم له .

وعليه : (فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وإنما هو ) أي : دخول المانع (عين خروجه ) أي : خروج الممنوع (فلا ترجيح ولا تخصيص ) لأنَّه بمجرد دخول المانع كان المعنى : عدم دخول الممنوع .

هذا (بخلاف دخول الممنوع ، فإنه يستلزم خروج المانع فيصير) دخول الممنوع (ترجيحاً من غير مرجح ) إذ يقال : أنه لماذا دخل الممنوع ولم يدخل المانع ؟ .  
(فافهم) ولعله إشارة إلى أنَّ معنى حجية المانع : هو واجب الأخذ بمُؤْدَاه المانع ، وهو ليس عين عدم حجية الممنوع ، بل كل شيء عين نفسه لا عين عدم صلده .

وبذلك يظهر : أنَّ دخول كل واحد من المانع والممنوع تحت دليل الإنسداد مستلزم لخروج الآخر ، لأنَّ أحدهما عين خروج الآخر ، فلا يصح ما ذكره بقوله : «إلا أن يقال » .

والأولى أن يقال : إنَّ الظنَّ بعدم حُجَّةِ الأُمَارَةِ الممنوعة لا يجوز - كما عرفت سابقاً في «الوجه السادس» - أن يكون من باب الطريقية، بل لابدَّ أن يكون من جهة اشتغال الظنَّ الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة إدراك الواقع .  
وحيثُنَّ فإذا ظنَّ بعدم اعتبار ظنَّ فقد ظنَّ بإدراك الواقع ، لكن مع الظنَّ بترتُّب مفسدة غالبة ، فيدور الأمر بين المصلحة المظنة والمفسدة المظونة ،

ثم حيث لم يتحقق إلى الآن تقديم المانع أو تقديم الممنوع .  
( والأولى ) أن نفصل : بأنه ربما يقدم هذا ، وربما يقدم ذاك ، وربما يتساقط المانع والممنوع كلاهما ويكون المرجع هو الأصول العملية ، وذلك (أن يقال : إنَّ الظنَّ بعدم حُجَّةِ الأُمَارَةِ الممنوعة لا يجوز - كما عرفت سابقاً في الوجه السادس - أن يكون من باب الطريقية ) قوله : «أن يكون» ، فاعل قوله : «لا يجوز» أي : لا يجوز أن يكون من باب الطريقية ، بمعنى : أنه حيث لا يكون الممنوع طریقاً لم يكن حججاً .

( بل لابدَّ أن يكون من جهة اشتغال الظنَّ الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة إدراك الواقع ) فالظنَّ المانع والظنَّ الممنوع كلاهما كثيراً المطابقة للواقع ، إلا أنَّ الظنَّ الممنوع فيه مفسدة غالبة ، كما ذكرنا ذلك في منع القياس : في أنَّ القياس أيضاً يطابق الواقع كثيراً إلا أنَّ فيه مفسدة غالبة .

( وحيثُنَّ ) أي : حين كان الظنَّ الممنوع إنما منع عنه لجهة إشتماله على مفسدة غالبة ( فإذا ظنَّ بعدم اعتبار ظنَّ ، فقد ظنَّ بإدراك الواقع ) أي : إدراك الواقع بسبب الظنَّ الممنوع .

( لكن مع الظنَّ ) بإدراك الواقع يظنَّ أيضاً ( بترتُّب مفسدة غالبة ) وهذا الظنَّ بترتُّب المفسدة غالبة إنما جاء بملاحظة الظنَّ المانع ( فيدور الأمر بين المصلحة المظنة والمفسدة المظونة ) أي : هل المقدم الظنَّ المانع ، لأنَّ في الممنوع مفسدة ، أو

للشیرازی ..... الظن بحرمة العمل بعض أفراد الظن ..... ج ٤

فلا بد من الرجوع إلى الأقوى.

فإذا ظن بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالأولوية، فيلاحظ مرتبة هذا الظن، فكل أولوية في المسألة كان أقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة أخذ به، وكل أولوية كان أضعف منه وجب طرحة.

وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقط، لعدم إستقلال العقل بشيء منها حينئذ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليماً عن محظوظ ترك العمل بالظن الممنوع، كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط

---

المقدم الظن الممنوع، لأن الممنوع أيضاً يفرض مطابقته للواقع - كما يفرض مطابقة الظن المانع للواقع -؟ وحيث دار الأمر بين الظنين المانع والممنوع (فلا بد من الرجوع إلى الأقوى) منهما.

فإذا ظن بالشهرة نهي الشارع من العمل بالأولوية) بأن كان الظن المانع ناشئاً من الشهرة، والظن الممنوع هو عبارة عن العمل بالأولية، (فيلاحظ مرتبة هذا الظن) الناشيء من الشهرة (فكـلـ أولـويةـ فيـ المسـأـلةـ كانـ أـقـوىـ مرـتـبةـ منـ ذـلـكـ الـظنـ الحـاـصـلـ منـ الشـهـرـةـ أـخـذـ بـهـ) أي الظن الذي هو ناشيء من الأولوية (وكـلـ أولـويةـ كانـ أـضـعـفـ منهـ) أي: من الظن الناشيء من الشهرة (وجب طرحة) أي: طرح ذلك الظن الحاصل من الأولية.

(وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة) في أحد الظنين المانع والممنوع (حكم بالتساقط) والرجوع في المسألة بالأصل الموجود في تلك المسألة وذلك (العدم إستقلال العقل بشيء منها حينئذ) أي: من المانع والممنوع حين لم يكن أحدهما أقوى من الآخر.

و (هذا) الذي ذكرناه: من تقديم أقوى الظنين (إذا لم يكن العمل بالظن المانع، سليماً عن محظوظ ترك العمل بالظن الممنوع، كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط

### اللازم في المسألة، وإنّ تعين العمل به ، لعدم التعارض.

---

اللازم في المسألة وإنّ) بأن كان الظن المانع سليماً (تعين العمل به) أي: بالمانع (العدم التعارض) فإنّ المانع والممنوع كليهما يحكمان على طبق الأصل ويمكن الأخذ بمقتضاهما فلاتعارض في البين.

وتوضيح ذلك بلفظ الأوثق: إنّ الظن الممنوع تارة يكون موافقاً للاحتجاط اللازم في خصوص المسألة، كما إذا تعلق بوجوب السورة على القول بوجوب الاحتياط عند الشك في الأجزاء، والشرائط، وأخرى يكون مخالفًا للاحتجاط في المسألة، كما إذا تعلق بعدم وجوبها، وأثر وجوب الأخذ بأقوى الظنين إنما يظهر على الثاني، دون الأول.

إذ على الأول : يتبعن الآتيان بالسورة سواء قلنا بوجوب الأخذ بالمانع والرجوع في مورد الممنوع إلى الأصول، أو بوجوب الأخذ بالممنوع بخلافه على الثاني، إذ مع الأخذ بالمانع حينئذ والرجوع في مورد الممنوع إلى الأصول يجب الآتيان بالسورة لاجل قاعدة الاحتياط، ومع الأخذ بالممنوع لا يجوز تركها في الصلاة لأنّ المفروض: إنّ مؤدّي الظن الممنوع» إنتهى.

سبحان ربي رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآلـه الطيبين الطاهرين .

٧	□ دليل الإنسداد .....
١١	المقدمة الأولى : انسداد باب العلم والعلمي .....
١٤	المقدمة الثانية : عدم جواز إهمال الواقع .....
١٥	الإجماع على عدم اجراء البرائة .....
١٧	استلزم نفي الحكم للمخالفة القطعية .....
٣٥	عدم الدليل على الرجوع الى البرائة .....
٥٧	المقدمة الثالثة : بطلان الاحتياط .....
٥٩	الإجماع على عدم وجوب الاحتياط .....
٦١	لزوم العسر والحرج في التزام الاحتياط .....
٦٨	الاشكال على ابطال الاحتياط والجواب عنه .....
٩٦	أدلة أخرى على بطلان الاحتياط والجواب عنها .....
١٣٣	المقدمة الرابعة : الرجوع الى الظن .....

الفهرس.....	٤٢٠
١٣٤ ..... مراتب الامتثال أربع	
١٣٦ ..... تعين الرجوع إلى الظن	
١٤٤ ..... □ التنبية على أمور	
التبني الأول : عدم الفرق بين تحصيل الظن بالحكم الواقعي أو الظاهري .....	١٤٤
القائل بحجية الظن في كون الشيء طریقاً والجواب عنه .....	١٤٧
الوجه الثاني في لزوم الظن بالطريق .....	١٩٥
التبني الثاني : هل نتيجة الإنسداد مهملة أم لا .....	٢١٨
المقام الأول هل حجية دليل الإنسداد على الكشف أم الحكومة .....	٢٢٤
الاهمال نتيجة الكشف .....	٢٣٢
بطلان تقرير الانسداد على الكشف .....	٢٣٣
المقام الثاني : هل يحکم بتعيم الظن من حيث الاسباب والمرتبة .....	٢٣٨
أدلة التعيم : الأول عدم المرجح .....	٢٣٩
مرجحات بعض الظنون .....	٢٤٠
الاشكال على مرجحات بعض الظنون .....	٢٤٧
الثاني من طرق التعيم : عدم الكفاية لمظنون الاعتبار .....	٣٠٠
الثالث من طرق التعيم : قاعدة الاستغفال .....	٣١٠
على تقدير الحكومة لا يتصور التعيم بالنسبة للأسباب .....	٣٢٣
المقام الثالث : خروج القياس عن حجية الظن .....	٣٥٩
الاشكال في مقامين .....	٣٦٣

الفهرس.....	٤٢١
الأول : في توجيه خروج القياس عن الحجّية .....	٣٦٤
الثاني : الظنّ بحرمة العمل ببعض أفراد الظنّ .....	٤٠٣
الفهرس .....	٤١٩















