

الْوَضَائِعُ

إلى المسائل

تأليف

آية الله العظمى

السيد محمد باقر

عبدالله

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.

---





# الوصايا الاربعة عشر

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 نَهَجَهُمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَلَعَنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ  
أَجْمَعِينَ .







كَذَلِكَ نَسِيتُكَ





## الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الإسناد

وهو مركب من مقدمات

الأولى: انسدادُ باب العلم والظنّ الخاصّ في معظم المسائل الفقهيّة.  
الثانية: أنّه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة وترك التعرّض لامثالها، بنحو  
من أنحاء إمثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي، بأن تقتصر في الإطاعة على  
التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً، أو بالظنّ الخاص القائم مقام العلم بنصّ  
الشارع، ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممّن لاحكمّ عليه فيها

---

(الدليل الرابع: هو الدليل المعروف بدليل الإسناد) وقد أشار إليه شيخ الطائفة  
في العدة، ذكره صاحب المعالم دليلاً رابعاً للمقام (وهو مركب من مقدمات)  
إختلفوا في عددها، ونحن نتبع المصنّف في العدد وكيفية الترتيب.  
(الأولى: إنسداد باب العلم والظنّ الخاصّ) الذي يسمّى بالعلمي (في معظم  
المسائل الفقهيّة) فأئنا لانعلم بالأحكام في تلك المسائل، كما لم يرد فيها أخبار  
صحيحة صريحة غير صادرة للتقية بمعنى: صحة السند، ووجود الظهور، وصحة  
المضمون.

(الثانية: أنّه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة، وترك التعرّض 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  
التعرّض لامثالها، وذلك (بأن تقتصر في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة  
تفصيلاً، أو المظنونة (بالظنّ الخاصّ القائم مقام العلم بنصّ الشارع).  
كما إذا نصّ الشارع على إن خبر الواحد - مثلاً - قائم مقام العلم، فنقتصر في  
أعمالنا على المعلومات والمظنونات على هذا النحو من الظنّ (ونجعل أنفسنا في  
تلك الموارد) أي: في الموارد المشتبه حكمها (ممّن لاحكمّ عليه فيها) فيجوز

كالأطفال والبهائم، أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم.  
 الثالثة : أنه إذا وجب التعرّض لامثالها فليس امثالها 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  
 منضمّة إلى غيرها من المجهولات،

للانسان أن يعمل بمشبهه التحريم وأن يترك مشبهه الوجوب (كالأطفال والبهائم)  
 الذين لا تكليف لهم.

(أو) بجعل أنفسنا في الموارد المشبهة (ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة  
 العدم) أي: إنه محكوم بحكم من الشرع، وليس كالأطفال والبهائم ممن رُفِع عنهم قلم  
 التكليف، وإنما يكون حكمه أصالة العدم، فإذا شك في وجوب شيء أجرى أصالة  
 عدم الوجوب، وإذا شك في حرمة شيء أجرى أصالة عدم الحرمة.

(الثالثة) من المقدمات (: أنه إذا وجب التعرّض لامثالها) أي: لامثال تلك  
 الأحكام الكثيرة المشبهة عندنا (فليس إمتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل)  
 بالمكلف به مع علمه بالتكليف (: من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي  
 بالامثال)، فإن من يحتاط - عند إشتباه القبلة - بإتيان أربع صلوات إلى أربع جهات،  
 فاتيانه بالصلوات الأربع يوجب أن يعلم إجمالاً بأنه إمتثل الصلاة إلى القبلة، وكذا من  
 إشتبه في أنّ هذا الاناء خمر، أو ذاك الاناء، فتركهما معاً، فإنه يوجب العلم الاجمالي  
 بأنه 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 (منضمّة إلى غيرها) أي: إلى غير  
 تلك المسألة (من المجهولات) بأن 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 وتقليده فيها.

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

بدون إمكان الاحتياط فيتخير؟.

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

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

(الرابعة) من المقدمات (: انه إذا بطل الرجوع في الامتثال إلى الطرق الشرعية المذكورة) وهي: الاحتياط والعمل بالاصول، والتقليد (لعدم الوجوب في بعضها) وهو العمل بالاحتياط، بل ربما لا يتمكن من العمل بالاحتياط في الجميع، إذ قد يكون الاحتياط متعذراً وقد يكون الاحتياط متعسراً مرفوعاً (وعدم الجواز في الآخر) وهو العمل بالاصول في مسألة مسألة، أو التقليد لمجتهد إنفتاحي - مثلاً - .

(والمفروض : عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية) لأنه يلزم الخروج عن الدين (تعين بحكم العقل المستقل) أي: إنه من المستقلات العقلية وليس من قبيل ما يَصُمُّ مقدمة عقلية إلى مقدمة شرعية حتى يكون القياسي عقلياً شرعياً، (الرجوع إلى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع).

«والموافقة الظنية» عطف بيان لقوله «الامتثال الظني» فان الانسان إذا إمتثل ظناً،



ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهميّة، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامتثال الإجماليّ والموافقة الشكّيّة، بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظنّ فيها أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للامتثال من دون إفادته للظنّ أصلاً.

فيحصل من جميع هذه المقدمات وجوب الامتثال الظنّي والرّجوع إلى الظنّ.

فقد ظنّ بموافقة ما أتى به للواقع.

(ولا يجوز العدول عنه) أي: عن الامتثال الظنّي (إلى الموافقة الوهميّة، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح) في المسائل الفرعية وفي الطرق، والفرق بينهما: إنّ الطرق: تقوم على الموضوعات، والمسائل الفرعية: يراد بها الأحكام.

(ولا إلى الامتثال الإجماليّ والموافقة الشكّيّة) فيما إذا لم يكن هناك ظنّ وَوْهَمٌ في طرفي المسألة، بل كان هناك شك في طرفي المسألة، فيكون مخيراً بين أن يأتي بهذا الطرف من الشك، أو ذاك الطرف، كما إذا شك في أنّ يوم الجمعة صلاة الجمعة واجبة أو محرّمة، أو شك في الموضوعات إنّ هذه المرأة واجبة الوطي، أو واجبة الترك، حيث إنّه نذّر أن يطأها أو يتركها، ثم إشتبه إنّ نذره كان في أي الطرفين.

وذلك (بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظنّ فيها) فأنه إذا شك في أنّ صلاة الجمعة واجبة أو محرّمة، يجب عليه الفحص والبحث حتى يظنّ بأحد الطرفين، ويوهم بالطرف الآخر، فيعمل بالظنّ لأن يعمل بالوهم، ولا أن يعمل بأحد طرفي الشك بدون الفحص والبحث والوصول إلى الظنّ والوهم في المسألة.

(أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للإمتثال، من دون إفادته للظنّ أصلاً) كالاعتماد على القرعة - مثلاً - بدون أن تفيده القرعة: الظنّ.

(فيحصل من جميع هذه المقدمات) الأربع (: وجوب الامتثال الظنّي والرّجوع إلى الظنّ) وذلك لأنه إذا تمّت المقدمات الثلاث الأولى، التي هي صغرى القياس، جاء دور الكبرى، وهي: دوران الأمر بين الظنّ، والشك والوهم، من هذا القياس

## وأما المقدمة الأولى

فهي بالنسبة إلى إسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الإثبات، ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى أعمال أمانة غير علمية.

وأما بالنسبة إلى إسداد 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 عليهما.

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

(وأما المقدمة الأولى) القائلة بإسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى الأحكام (فهي) غير تامة، إذ باب العلم منسند، أما باب العلمي كالخبر الواحد فغير منسند. وعليه: فهذه المقدمة (بالنسبة إلى إسداد باب العلم في الأغلب) من الأحكام (غير محتاجة إلى الإثبات، ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة) بأن يعلم الانسان إن الحكم كذا - مما يستنبطه من الأدلة الأربعة - تفصيلاً (على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى أعمال أمانة غير علمية).

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

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



حجّية مقدار منه يفتي - بضميمة الأدلة العلميّة وباقي الظنون الخاصّة - باثبات معظم الأحكام الشرعيّة بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصّة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير.

فإنّنا قدّمنا الأدلة الأربعة 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»، فإنّه بناءً على أن كل هذه الأدلة لحجّية الخبر لا تثبت (حجّية مقدار منه) أي: من الخبر و«الحجّية» فاعل قوله: ان لا يثبت أي: بأن لا يثبت حجّية مقدار من الخبر (يفي) هذا المقدار (بضميمة الأدلة العلميّة) كالضروريات، والبديهيات، وما أشبهه، (وباقي الظنون الخاصّة) كالظنون الحاصلة من الشهرة، والاجماع المنقول، وما أشبه فإنّها منظّمة لاتفى - فرضاً - (باثبات معظم الأحكام الشرعيّة) و«باثبات»: متعلق بـ: «يفي».

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

فإنّنا إذا تمكّننا من معظم الأحكام فلا بأس بالرجوع في الأحكام القليلة الباقية - التي لا يفي الاجماع والشهرة والخبر بها - إلى الاصول العمليّة (من: البرائة، أو الاستصحاب، أو الاحتياط، أو التخيير) فإذا كان شكاً في التكليف أجرينا البرائة، وإذا كان له حالة سابقة أجرينا الاستصحاب، وإذا كان شكاً في المكلف به مع التمكّن من الاحتياط، أجرينا الاحتياط، وإذا كان شكاً في المكلف به مع عدم التمكّن من



للشيرازي ..... المقدمة الاولى للإنسداد ..... ج ٤

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

وأما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية،

---

الاحتياط - لدوران الأمر بين المحذورين - أجرينا التخيير.

وعليه: (فتسليمُ هذه المقدمة) الأولى (ومنعها) بأن نعرف: إن هذه المقدمة تامة أو ليست تامة (لا يظهر إلا بعد التأمل، وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من أدلة حجية الخبر) الواحد (وإنه هل يثبت بها) أي: بهذه المقدمة (حجية مقدار وافٍ من الخبر) بضميمة باقي الظنون الخاصة والأدلة العلمية (أم لا؟).

فاذا ثبت حجية مقدار وافٍ من الخبر بضميمة باقي الظنون بمعظم الأحكام، لم يكن مجال لدليل الإنسداد، وإلا كان المجال لدليل الإنسداد واسعاً.

(وهذه) المقدمة الأولى (هي عمدة مقدمات 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، لأن المعيار في الحكم: هو إنسداد باب العلم والعلمي، وعدم إنسداد بابها بالقدر الكافي بمعظم الأحكام.

(ولذا لم يذكر صاحب المعالم، وصاحب الوافية، في إثبات حجية الظن الخبري غير إنسداد باب العلم) أي: لأجل أن باب العلم منسدد يكون الظن المستفاد من الخبر حجة.

(وأما الاحتمالات الآتية في ضمن) سائر (المقدمات الآتية) أي المقدمات

من الرجوع بعد إنسداد باب العلم والظن الخاص إلى شيء آخر غير الظن، فإنما هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين، أولهم، فيما أعلم، المحقق جمال الدين الخونساري، حيث أورد على دليل الإنسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة وإحتمال الرجوع إلى الاحتياط.

وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات آخر.

### وأما المقدمة الثانية

وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامثالها بنحو من الأنحاء

الثلاث (من الرجوع بعد إنسداد باب العلم والظن الخاص) المستفاد من الخبر ونحوه (إلى شيء آخر غير الظن) كالأصل في كل مسألة مسألة، والتقليد، والقرعة، وما أشبه (فإنما هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين) ويعبر بالمتأخرين ابتداءً من المحقق، أو ابن ادریس، وأما من تأخر عن هؤلاء، كالمقدس الأردبيلي، ومن أشبهه، فيعبر عنهم بمتأخري المتأخرين! والذي (أولهم فيما أعلم المحقق جمال الدين الخونساري، حيث أورد على دليل الإنسداد) بأن هذا الدليل غير تام (ب) سبب (إحتمال الرجوع إلى البراءة، وإحتمال الرجوع إلى الاحتياط) فلا تتم مقدمات الإنسداد حتى يكون الظن حجة لأن الشارع جعل الطريق للمتخير بإجراء البراءة أو بإجراء الاحتياط.

(وزاد عليها) أي على تلك الإحتمالات (بعض من تأخر: احتمالات آخر) كإحتمال الرجوع إلى التقليد، أو إحتمال الرجوع إلى القرعة.

(وأما المقدمة الثانية: وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها) فإن من أول الفقه إلى آخر الفقه - غير القطيعات - وقائع كثيرة تعد بالآلاف، فلا يجوز إهمالها (وترك التعرض لامثالها بنحو من الأنحاء) بالتقليد، أو القرعة، أو الإحتياط أو الرجوع في كل مورد إلى الأصل في ذلك المورد، حتى يكون الإنسان بلا تكليف،



للسيرازي ..... الاجماع على عدم جواز إهمال الوقائع ..... ج ٤

فيدل عليه وجوه:

### الأول:

الاجماع القطعي على أن المرجع على تقدير إنسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية أخبار الأحاد بالخصوص ليس هي البراءة وإجراء أصالة العدم في كل حكم، بل لا بد من التعرض لامثال الاحكام المجهولة بوجه ما. وهذا الحكم وإن لم يصرح به أحد من قدمائنا بل المتأخرين في هذا المقام، إلا أنه معلوم للمتتبع في طريقة الأصحاب بل علماء الاسلام طراً،

---

كالأطفال والبهائم، أو يكون مكلفاً، لكن حكمه الرجوع إلى أصالة العدم (ف) يكون مفاد المقدمة الثانية مسلم، و(يدل 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 الأحاد بالخصوص). في مقابل حجية أخبار الأحاد من باب الظن المطلق (ليس هي البراءة، وإجراء أصالة العدم في كل حكم) ولعل الفرق بينهما: ان البراءة في قبالة أصالة العدم التي هي عبارة عن إستصحاب عدم التكليف.

(بل لا بد من التعرض لامثال الاحكام المجهولة بوجه ما) كالعامل بالظن، أو القرعة، أو التقليد، أو الاحتياط، أو ما اشبه ذلك.

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

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

فَرُبَّ مسألة غير مُعنونة يعلم إتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها. أترى أنّ علماءنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا لو لم يقدّم عليهم دليل خاصّ على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردنا إلى أصالة العدم، حاشا ثم حاشا.

مع أنّهم كثيراً ما يذكرون أنّ الظنّ يقوم مقام العلم في الشرعيّات عند تعذّر العلم.

وقد حُكي عن السيّد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل

بذلك أحد فيما نعلم، وفي أصول الدّين نعلم: إجماع العلماء التقديري على أنّه لا يجوز لأحد أن يعتقد أنّ علياً «عليه الصلاة والسلام» أفضل من رسول الإسلام «صلّى الله عليه وآله وسلّم» كما هو أفضل من سائر الأنبياء، وإلى غير ذلك.

(فربّ مسألة غير معنونة) في كلماتهم (يعلم إتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها) أو يعلم إتفاقهم فيها من الكلّيات التي ذكروها، ويؤيد ذلك إنهم يرون ترك المسائل التي لم يقدّم عليها دليل، من أظهر المنكرات واليه أشار المصنّف بقوله:

(أترى أنّ علمائنا العاملين بالأخبار التي بأيدينا، لو لم يقدّم عليهم دليل خاصّ على اعتبارها) أي: اعتبار هذه الأخبار بأن لم يكن هناك من الكتاب ولا السنّة ولا الاجماع ولا العقل ما يدلّ على اعتبار الأخبار (كانوا يطرحونها) أي يطرحون هذه الأخبار؟.

(ويستريحون في مواردنا إلى أصالة العدم؟ حاشا ثم حاشا) أن يكونوا كذلك فإنّ ذلك يوجب الخروج عن الدّين.

(مع أنّهم كثيراً ما يذكرون: أنّ الظنّ يقوم مقام العلم في الشرعيّات عند تعذّر العلم) فإن هذا الكلام يدلّ على أنّهم لا يستريحون إلى أصالة العدم، بل يعملون بالظنّ عند فقد العلم.

(وقد حُكي عن السيّد) المرتضى رحمه الله (في بعض كلماته: الإعراف بالعمل



للشيرازي ..... المقدمة الثانية للإسداد ..... ج ٤

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

### الثاني:

إنّ الرجوع في جميع تلك الوقائع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدّين، بمعنى أنّ المقتصر على التدوين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة

---

بالظن عند تعذّر العلم) مما يدلّ على ان حتى مثل السيّد الذي يقول بإنفتاح باب العلم، يقول بالعمل بالظنّ عند تعذر العلم، وقد تقدم: إنّه أراد بالعلم: الوثوق، لا العلم القطعي الوجداني المانع من النقيض.

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

وفي حاشية الأشتياني: «بل إدعى غير واحد في هذا الباب أي: باب الفوائت: الإجماع على تضييق الواجبات الموسعة بظن الضيق»، بل إدعى بعض المحققين: الإجماع على حجّية الظنّ بالنسبة الى الأمور المستقبلية نظراً الى إسداد باب العلم بها غالباً.

(الثاني) من الأمور التي تدلّ على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامثالها (إنّ الرجوع في جميع تلك الوقائع) المشتبه حكمها (الى نفي الحكم) وعدم العمل على شيء (مستلزم للمخالفة القطعية، المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا: بالخروج عن الدّين).

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

(بمعنى: أنّ المقتصر على التدوين بالمعلومات) وما في حكمها، كالظنونّ المعبرة: من الخبر الواحد، ونحوه (التارك للأحكام المجهولة) التي لم يتعلق بتلك

جاعلاً لها كالمعدومة يكادُ يُعدُّ خارجاً من الدين، لقلّة المعلومات التي أخذها وكثرة المجهولات التي أعرّض عنها.

وهذا أمرٌ يقطع ببطلانه كلُّ 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 الخاصّ في جميع الأحكام وإنطماش هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومة.

---

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

وإنما قال يكاد، لأن الخارج عن الدين حقيقة هو الذي لا يعمل بشيء من الأحكام إطلاقاً، اما هذا فيكاد يعدّ خارجاً، وذلك (لقلّة المعلومات التي اخذها) وعمل بها (وكثرة المجهولات التي أعرض عنها) ولم يعمل بها، فاذا كانت الأحكام مثلاً ألف، فإنّ المجهول أكثر من تسعمائة بالنسبة إلى الألف.

(وهذا) أي: ترك الاحكام 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 الخاصّ، في جميع الأحكام) «ولو»: وصلية أي: بأن ينسَد باب العلم والظن الخاص - كالخبر - فيجري أصالة العدم والبراءة في الأحكام المجهولة.

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



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

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

نعم هذا إنما يستقيم في حكم واحد أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي أو ظني معتبر، كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والامارات في أغلب

---

الذين من يعمل بالأحكام المعلومة القليلة فقط وأجرئ في سائر الأحكام أصل عدم والبراءة.

وعليه : (فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءة) لما عرفت: من إنه مستلزم للخروج من الدين (عن وجوب التعرض لإمتثال تلك المجهولات، ولو على غير وجه العلم والظن الخاص) وذلك بان يعمل الإنسان بالظن المطلق، الذي لم ينه عنه الشارع قطعاً كما نهى عن الظن القياسي، فإنه سيأتي أن الظن القياسي ليس بحجة لافي حال الإنفتاح ولا في حال الإنسداد.

(لا أن يكون تعذر العلم أو الظن الخاص) الذي يعبر عنه بالعلمي (منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات) اطلاقاً (كما توهمه بعض من تصدئ للإيراد على كل واحدة واحدة من مقدمات الإنسداد) فإنه لاوجه لصحة هذا التصدي مع صحة هذه المقدمة التي تقول بأنه لاوجه لإهمال الأحكام المشتبهة على كثرتها.

(نعم هذا) أي : الرجوع إلى أصل البراءة، أو أصالة عدم (إنما يستقيم في حكم واحد، أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي، أو ظني معتبر) كالخبر الواحد، فإن المنصرف من أدلة البراءة وأصالة عدم هو: الرجوع إليها: في الأحكام القليلة جداً بعد وجود الأدلة على أكثر الأحكام (كما هو) أي الرجوع إلى البراءة وأصل عدم في الأحكام القليلة (دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلة والامارات في أغلب

### الأحكام .

أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولاً، فلا يجوز أن يُسَلَّك فيه هذا المنهج. والحاصل : أن طرح أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محذورٌ مفروغ من بطلانه، كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهولة. وقد وقع ذلك تصريحاً أو تلويحاً في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين. منهم الصّدوق في الفقيه، في باب الخلل الواقع في الصلاة، في ذيل أخبار سهو النبي :

### الأحكام).

فالفقيه 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 أصالة العدم. (والحاصل أن طرح أكثر الأحكام الفرعية بنفسه محذور مفروغ من بطلانه) عند المتشريعة كافة، فهو (كطرح جميع الأحكام، لو فرضت) كون جميع الأحكام (مجهولة) فإن من ضروريات المتشريعة: إنَّ الإسلام له أحكام من الطهارة إلى الذبائح بكثرة كبيرة.

(وقد وقع ذلك) أي : أن ما يوجب إبطال الدّين باطل قطعاً (تصريحاً أو تلويحاً في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين) ممّا يدلّ على إنّه من المسلّمات (منهم: الصّدوق في الفقيه، في باب الخلل الواقع في الصلاة، في ذيل أخبار سهو النبي) فإنّه بعد أن أورد خبر الحسن بن محبوب، المتضمّن لسهو النبي «صلّى الله عليه وآله وسلّم» في الصلاة قال:

قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله: إنَّ الغلاة والمفوضة لعنهم الله، ينكرون سهو النبي «صلّى الله عليه وآله»، ثم أخذ في بيان احتجاجهم، وردّ عليهم، إلى أن قال:



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

ومنهم السيّد «قدّس سرّه» حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال :

«فان قلت : إذا

---

وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله يقول: أول درجة في الغلو: نفي السهو عن النبيّ «صلّى الله عليه وآله» (فلو جاز ردُّ هذه الأخبار الواقعة في هذا الباب لجاز ردُّ جميع الأخبار، وفيه) أي: في ردّها (إبطال للدين والشريعة) وأنا أحتسب الأجر في تصنيف منفرد، في إثبات سهو النبيّ «صلّى الله عليه وآله»، والردُّ على منكريه «انشاء الله تعالى»، إنتهى كلام الصدوق الذي نقل بعضه المصنف.

ولا يحفى: إنّ أخبار سهو النبيّ «صلّى الله عليه وآله وسلّم» صدرت عن الائمة «عليهم الصلاة والسلام» تقية، لأن العامة كانوا يقولون بذلك بكل إصرار كما فصل الكلام جماعة من العلماء في هذا المبحث.

وعن الشيخ البهائي رحمه الله: إنّ نسبة السهو الى الصدوق أولى من نسبة السهو الى النبي «صلّى الله عليه وآله وسلّم».

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

هذا وقد وردت روايات - أشرنا اليها في الفقه في بحث الأذان من الصلاة - في الشهادة الثالثة، ولذا فانا نرى إنّها كسائر أجزاء الأذان.

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

سددم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله؟  
 فأجاب بما حاصله: دعوى إنفتاح باب العلم في الأحكام». ولا يخفى: أنه لو جاز طرح الأحكام المجهولة ولم يكن شيئاً منكراً، لم يكن وجه للايراد المذكور، اذ الفقه حينئذ ليس إلا عبارة عن الاحكام التي قام عليها الدليل والمرجح وكان فيه معول، ولم يكن وقع ايضاً للجواب بدعوى الإنفتاح الراجعة الى دعوى عدم الحاجة الى أخبار الآحاد.  
 بل المناسب حينئذ

---

سددم طريق العمل بأخبار الآحاد) حيث لم تروها حجة (فعلى أي شيء تعولون) وتعتمدون (في الفقه كله) من أوله الى آخره؟  
 (فاجاب بما حاصله: دعوى: إنفتاح باب العلم في الأحكام) 'وعليه: فلا حاجة الى الخبر الواحد.

(ولا يخفى: أنه لو جاز طرح الأحكام المجهولة، ولم يكن الطرح (شيئاً منكراً) بديهي العدم (لم يكن وجه للايراد المذكور) من السيد على نفسه (اذ) للسيد أن يجيب عن هذا الإيراد: بأن (الفقه حينئذ) أي: حين الجهل بكثير من الاحكام (ليس) العبارة عن الأحكام التي قام عليها الدليل والمرجح، وكان فيه معول (وهو ما قام عليه) الدليل المذكور.

(و) كذا (لم يكن وقع ايضاً للجواب) عن السيد (بدعوى: الإنفتاح، الراجعة) هذه الدعوى (الى دعوى: عدم الحاجة الى أخبار الآحاد).  
 فإن السيد ادعى: عدم الإحتياج الى أخبار الآحاد، للعلم بكل المسائل، فإنه لو لم يلزم الخروج عن الدين بسبب اهمال الأحكام المجهولة، كان للسيد أن يقول: إن الذي ثبت بالعلم نعمل به، أما ما لم يثبت بالعلم فلا نعمل به.  
 (بل المناسب حينئذ) أي: حين لم يلزم الخروج عن الدين بترك الأحكام



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

الجواب: بأنّ عدم المعوّل في اكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

والحاصل: أنّ ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على أنّه لو فرض الحاجة الى أخبار الآحاد، لعدم المعوّل في أكثر الفقه، لزم العمل عليها وإن لم يقدّم عليه دليل بالخصوص، فإنّ نفس الحاجة إليها هي اعظم دليل

---

المجهولة، ان يكون (الجواب: بأنّ عدم المعوّل) أي: عدم وجود المعتمد (في أكثر المسائل، لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد).

قال في الأوثق: حاصله: إستشهاد كل من السؤال والجواب على مراد المصنف. أمّا الأول: فان العمل بأصالة البراءة في موارد مركوز في العقول، فلو لم يكن الرجوع إليها في الأحكام المجهولة في المقام امرأ منكرأ، لم يكن وقع للسؤال اصلاً لتعيّن الرجوع إليها فيها حينئذ، وكون الفقه عبارة عمّا قام عليه دليل قاطع. وأمّا الثاني: فأنّه على تقدير جواز العمل بأصالة البراءة في الأحكام المجهولة، فالأنسب في الجواب: أنّ يمنع الملازمة بين سدّ طريق العمل بأخبار الآحاد، وبين جواز العمل بها لفرض وجود الوساطة وهي: جواز العمل بأصالة البراءة في موارد فقد الأخبار القطعية، فالعدول عنه الى دعوى الإفتتاح، ظاهر في كون بطلان جواز العمل بها مفروغاً عنها فيما بينهم.

وهذا هو ما ذكره المصنف بقوله: (والحاصل: أنّ ظاهر السؤال والجواب المذكورين) في كلام السيّد (التسالم والتصالح على أنّه لو فرض الحاجة الى أخبار الآحاد لعدم المعوّل) والدليل (في أكثر الفقه، لزم العمل عليها) اي: على هذه الأخبار الآحاد التي ليست علماً ولا علمياً (وان لم يقدّم عليه) اي: على حجّة خبر الواحد (دليل بالخصوص) حتى يدخل الخبر الواحد في ضمن العلميات، وإن لم يكن علماً.

(فانّ نفس الحاجة إليها) أي: الى الأخبار (هي أعظم دليل)، على الرجوع إليها



بناء على عدم جواز طرح الأحكام.

ومن هنا ذكر السيد الصدر في شرح الوافية أن السيد قد إصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين.

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

لو ادعى أحد أن دعوى عمل الامامية بهذه الأخبار كان لأجل قرائن إنضمت إليها، كان مُعولاً على ما يُعلم من الضرورة خلافة.

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

(بناءً على عدم جواز طرح الأحكام) ضرورة واجماع.

(ومن هنا) أي: لأجل ما ذكرناه من الإحتياج إلى الاخبار، والألزم الخروج عن الدين (وذكر السيد الصدر في شرح الوافية: أن السيد) المرتضى «قدس الله سرّه» (قد إصطلح بهذا الكلام) الذي تقدم عنه، حيث ذكرنا: إنه أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد إلى آخره، وتوافق فيه (مع المتأخرين) الذين يرون العمل بالخبر الواحد ويعملون به.

(ومنهم: الشيخ «قدس سرّه» في العدة، حيث إنه بعد دعوى الإجماع على حجّية أخبار الآحاد) مطلقاً ولو لم تكن قرائن داخلية أو خارجية توجب القطع بها (قال ما حاصله: لو ادعى أحد: أن دعوى عمل الامامية بهذه الأخبار كان لأجل قرائن إنضمت إليها) أي: إلى هذه الاخبار ممّا أوجب العلم بها، لا إن خبر الواحد حجّة بما هو. فان هذا المدعى (كان مُعولاً على ما يعلم من الضرورة خلافة) لأننا نعلم: إن الإمامية أمّا عملوا بأخبار الآحاد بما هو خبر، لا بما إنه مقطوع به لمكان القرائن الداخلية والخارجية.

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

العقل، يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به، وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه، ومن صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكن معولاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافاً، إنتهى.

ولعمري، إنّه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم والظنّ الخاصّ في أكثر الأحكام.

ومنهم العلامة في نهج المسترشدين في مسألة إثبات عصمة الإمام، حيث ذكر

العقل) من البراءة ونحوها (يلزمه أن يترك أكثر الاخبار وأكثر الاحكام) لأنّ الأحكام مترتبة على الاخبار، فإذا لم يعمل بالاخبار، لم يتمكن من العمل بتلك الاحكام (ولا أن يحكم فيها) أي: في تلك الاحكام التي هي محل الإبتلاء (بشيء ورد الشرع به) أي: بذلك الشيء.

(وهذا حدّ يرغب أهل العلم عنه) أي: ينفرون عن أنّ لا يحكموا بشيء في أمورهم الكثيرة (ومن صار إليه) أي: إلى هذا الحدّ (لا يحسن مكالمته) يعني إنّه يحب أن يترك (لأنّه يكون معولاً) ومعتمداً (على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافاً إنتهى). فان من ضرورة الشرع: إنّ الإنسان يحتاج إلى العمل بالأحكام الكثيرة، المستندة إلى الأخبار التي لا قرائن للقطع بها، وإنما حجّية هذه الأخبار الأحاد من جهة سندها، وجهة دلالتها، وجهة صدورها.

(ولعمري) أي: قسماً بنفسي، فإنّ العمر بمعنى: النفس، مأخوذ من العمر قال سبحانه «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» (إنّه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءة عند فرض فقد العلم، والظنّ الخاص) كالخبر الواحد، والشهرة المحقّقة، والإجماع المنقول، ونحوها (في أكثر الاحكام) الشرعيّة، فلا يكون أصل البراءة، ولا أصالة العدم محكماً في الاحكام. (ومنهم: العلامة في نهج المسترشدين في مسألة إثبات عصمة الإمام، حيث ذكر)



أنه «عليه السلام»، لا بد أن يكون حافظاً للأحكام.  
 واستدل بأن الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل - إلى أن قال: وبراءة  
 الأصلية ترفع جميع الأحكام.  
 ومنهم بعض أصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بعصرة  
 المنجود، حيث استدل على عصمة الإمام «عليه السلام» بأنه حافظٌ للشريعة لعدم  
 إحاطة الكتاب والسنة به -

العلامة أعلى الله مقامه (أنه عليه السلام لا بد أن يكون أي: الإمام) حافظاً  
 للأحكام) التي تصل إلى الأنام، لا يقال: كيف والإمام «عليه الصلاة والسلام» غائب؟  
 لأنه يقال: غاب بعد بيان الأحكام، أما بجزئياتها، وأما بقوانينها الكلية المنطبقة  
 على الصغريات، التي يتلى بها على طول الزمان.

ولهذا ورد عنهم «عليهم الصلاة والسلام»: ان عليهم الأصول، وعلينا الفروع.  
 وقال «عليه الصلاة والسلام»: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة  
 أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم»<sup>١</sup>.  
 (واستدل العلامة: (بأن الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل) وان كان فيهما  
 أصول الأحكام وقواعدها الكلية، (إلى أن قال: وبراءة الأصلية ترفع جميع  
 الأحكام) أي: إن احداً 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 نحتاج فيها إلى الروايات يوجب رفع أكثر الأحكام، وقول  
 العلامة: جميع الأحكام، من باب المسامحة.

(ومنهم: بعض أصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة) تلك  
 الرسالة (بعصرة المنجود، حيث استدل على عصمة الإمام «عليه الصلاة والسلام»  
 بأنه حافظٌ للشريعة، لعدم إحاطة الكتاب والسنة به) أي: بكل حكم حكم يتلى به



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

الى أن قال:- «والقياس باطل، والبراءة الأصلية ترفع جميع الاحكام»، انتهى.  
ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر، إلا أنه قال: «إن الرجوع  
الى البراءة الأصلية ترفع أكثر الاحكام».  
والظاهر أن مراد العلامة وصاحب الرسالة «قدس سرهما»، من جميع الأحكام  
ما عدا المستنبط من الأدلة العلمية، لأن كثيراً من الأحكام ضرورية لا ترتفع  
بالأصل ولا يشك فيها حتى يحتاج الى الإمام «عليه السلام».

الإنسان .

(الى أن قال: والقياس باطل) فلا يمكن أن يقال: لا حاجة الى الامام، 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 الامام «عليه الصلاة والسلام» (انتهى) كلام هذا المستدل.

(ومنهم: الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر: إلا أنه قال: إن الرجوع الى  
البراءة الاصلية ترفع أكثر الأحكام)<sup>٢</sup> 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 المستنبط من الأدلة  
العلمية).

وأما كان مرادهما ما عدا المستنبط (لأن كثيراً من الأحكام ضرورية) عند  
المسلمين من أول الصلاة الى آخر الديات (لا ترتفع بالأصل، ولا يشك فيها، حتى  
يحتاج الى الإمام «عليه الصلاة والسلام» ) في تلك الاحكام .

وعلى أي حال: فمرادهما من جميع الأحكام: أما حقيقة وهو: المستنبط، وإما  
مجازاً وهو: من باب ذكر الكل وإرادة البعض، لأن البعض كثير جداً.

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

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

(ومنهم: المحقق الخونساري فيما حكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية: من أنه رجح الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل) واحد، فلا إحتياج إلى شهادة عدلين في تعديل الراوي، فإذا قال شيخ الطائفة وحده: إن 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 أخبر يؤخذ بخبره بدون فحص (بأن إعتبار التعدد يوجب خلواً أكثر الأحكام عن الدليل) وذلك لأن أكثر الأحكام مستندة إلى راوٍ واحد عدل بسبب عادل واحد، لا بسبب عدلين. والحاصل: إن قلّة وجود الأخبار المزكية رُواةً سندها بتزكية عدلين، جعل الأمر دائراً بين الأخذ بالمزكيّ بعادل واحد، أو الترك، والترك ضروري العلم، فاللازم الأخذ بمن زكيّ بعادل واحد.

(ومنهم: صاحب الوافية، حيث تقدم عنه عند الاستدلال على حجية أخبار الآحاد: بأننا نقطع مع طرح أخبار الآحاد في مثل الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والمتاجر، والأنكحة، وغيرها) بأن لا نعمل بالأخبار الآحاد الواردة في هذه الأبواب من العبادات والمعاملات فإنه إذا تركنا ذلك نقطع (بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور) فلا تكون الصلاة صلاة، ولا الزكاة زكاة، ولا الحج حجاً، ولا الصوم صوماً، ولا المتاجر والأنكحة والمواريث وغيرها على وضعها المألوف عند



للشيرازي ..... المقدمة الثانية للإسناد ..... ج ٤

وهذه عبارة أخرى عن الخروج عن الدين الذي عبّر به جماعة من مشايخنا. ومنهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجّية أخبار الأحاد بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف وبطلانه ظاهر. ومنهم المحدث البحراني صاحب الحدائق - حيث ذكر في مسألة ثبوت الرّبا في الحنطة بالشعير خلاف الحلّي في ذلك وقوله بكونهما جنسين

المسلمين.

(و) إنّ شئت قلت: إنّ كلام صاحب الوافية أنّما يدل على مراد الشيخ، لانه 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 الوافية (عبارة أخرى عن الخروج عن الدين الذي عبّر به جماعة من مشايخنا) ممّا تقدمت كلماتهم.

(ومنهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجّية أخبار الأحاد: بأنه لو لم يعمل بها) أي: بأخبار الأحاد (بطل التكليف) حيث إنّ الانسان المكلف لا يتمكن أن يعمل بالأحكام الشرعية - غالباً - إذا أراد العمل بما قام عليه دليل قطعي فقط (وبطلانه) أي: بطلان أن يبطل التكليف (ظاهر) لوضوح: إنّ الشريعة الاسلامية شريعة البشرية الى يوم القيامة، فكيف يبطل التكليف؟

(ومنهم: المحدث البحراني صاحب الحدائق) «رحمه الله» (حيث ذكر في مسألة) ثبوت الرّبا في الحنطة بالشعير) وذلك بأن يأخذ الانسان - مثلاً - الحنطة اقل، ويعطي الشعير أكثر، أو بالعكس، حيث إنّهما جنس واحد شرعاً ولا يجوز الزيادة في الجنس الواحد، فإنّ صاحب الحدائق ذكر (خلاف) ابن ادريس (الحلّي في ذلك و) ذكر (قوله) أي: قول ابن ادريس (بكونهما جنسين) والزيادة في الجنس لا بأس به، فكما يجوز أن يعطي السكّر أكثر من الشاي، كذلك يجوز أن يعطي الحنطة أكثر من الشعير أو بالعكس.



وَأَنَّ الْأَخْبَارَ الْوَارِدَةَ فِي إِتْحَادِهَا أَحَادَ لَا يُوجِبُ عِلْمًا وَلَا عَمَلًا - قَالَ فِي رَدِّهِ: «إِنَّ الْوَاجِبَ عَلَيْهِ مَعَ رَدِّ هَذِهِ الْأَخْبَارِ وَنَحْوِهَا مِنْ أَخْبَارِ الشَّرِيعَةِ هُوَ الْخُرُوجُ عَنْ هَذَا الدِّينِ إِلَى دِينٍ آخَرَ»، انْتَهَى.

وَمِنْهُمْ الْعُضْدِيُّ، تَبَعًا لِلْحَاجِبِيِّ، حَيْثُ حَكِيَ عَنْ بَعْضِهِمُ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى حُجِّيَّةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ بِأَنَّهُ لَوْلَاهَا لَخَلَّتْ أَكْثَرُ الْوَقَائِعِ عَنِ الْمَدْرَكِ. ثُمَّ إِنَّهُ وَإِنْ ذَكَرَ فِي الْجَوَابِ عَنْهُ أَنَّا نَمْنَعُ الْخَلْوَ عَنِ الْمَدْرَكِ، لِأَنَّ الْأَصْلَ مِنَ الْمَدَارِكِ.

قال الحلبي: (وَأَنَّ الْأَخْبَارَ الْوَارِدَةَ فِي إِتْحَادِهَا) الْقَائِلَةَ بِأَنَّ الْحِنِطَةَ وَالشَّعِيرَ جِنْسٌ وَاحِدٌ فِي بَابِ الرَّبَا (أَحَادٌ لَا يُوجِبُ عِلْمًا وَلَا عَمَلًا) فَأَنَّا لَا نَعْلَمُ بِهَذَا الْحُكْمِ مِنَ الشَّرِيعَةِ، وَلَا نَعْمَلُ بِهِ فِي أَعْمَالِنَا الْخَارِجِيَّةِ.

(قَالَ) صَاحِبُ الْحَدَائِقِ (فِي رَدِّهِ) أَي: فِي رَدِّ ابْنِ إِدْرِيسَ: (إِنَّ الْوَاجِبَ عَلَيْهِ مَعَ رَدِّ هَذِهِ الْأَخْبَارِ وَنَحْوِهَا مِنْ أَخْبَارِ الشَّرِيعَةِ هُوَ الْخُرُوجُ عَنِ هَذَا الدِّينِ إِلَى دِينٍ آخَرَ، انْتَهَى) كَلَامُ الْحَدَائِقِ. لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَعْمَلْ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ لَا يَبْقَى دِينٌ كَافِيًا، فَيَلْزَمُ أَنْ يَتَّخِذَ دِينًا آخَرَ، وَلَا يَخْفَى: إِنْ هَذِهِ الْعِبَارَةُ عِبَارَةٌ غَيْرُ مَنَاسِبَةٍ. (وَمِنْهُمْ) أَي: مِمَّنْ صَرَّحَ بِأَنَّ عَدَمَ الْعَمَلِ بِالْأَخْبَارِ يُوجِبُ الْخُرُوجَ عَنِ الدِّينِ مِنْ عِلْمَاءِ الْعَامَّةِ (الْعُضْدِيُّ تَبَعًا لِلْحَاجِبِيِّ) وَهُوَ عَالِمٌ آخَرٌ مِنْ عِلْمَاءِ الْعَامَّةِ، وَهُمَا مَشْهُورَانِ فِي الْأَصُولِ (حَيْثُ حَكِيَ عَنْ بَعْضِهِمُ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى حُجِّيَّةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ: بِأَنَّهُ لَوْلَاهَا لَخَلَّتْ أَكْثَرُ الْوَقَائِعِ عَنِ الْمَدْرَكِ). إِذِ الْغَالِبُ إِنْ مَدْرَكُ الْأَحْكَامِ هُوَ أَخْبَارُ الْأَحَادِ.

(ثُمَّ إِنَّهُ) أَي: الْعُضْدِيُّ (وَإِنْ ذَكَرَ فِي الْجَوَابِ عَنْهُ) أَي: عَنِ هَذَا الدَّلِيلِ (أَنَّا نَمْنَعُ الْخَلْوَ عَنِ الْمَدْرَكِ) لِأَنَّا نَعْمَلُ بِأَصْلِ الْبَرَاءَةِ مَثَلًا (لِأَنَّ الْأَصْلَ مِنَ الْمَدَارِكِ) أَيْضًا، فَلَا يَلْزَمُ قَوْلَ الْقَائِلِ بِأَنَّهُ لَوْلَمْ نَعْمَلْ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ لَزِمَ خَلْوُ أَكْثَرِ الْوَقَائِعِ عَنِ الْمَدْرَكِ.

للشيرازي ..... نفى الحكم يستلزم الخروج عن الدين ..... ج ٤  
لكنّ هذا الجواب من العامّة القائلين بعدم إتيان النبي «صلى الله عليه وآله»  
بأحكام جميع الوقائع.  
ولو كان المجيب من الامامية القائلين باتمام الشريعة وبيان جميع الأحكام لم  
يجب بذلك.

---

(لكنّ هذا الجواب) إنّما يكون تاماً (من العامّة القائلين بعدم إتيان النبي) «صلى  
الله عليه وآله وسلم» (بأحكام جميع الوقائع) فان العامّة لا يلتزمون بوجوب وقائع  
كثيرة، حتى يلزم من إجراء البرائة الخروج عن الدين، بل إنهم يقولون: إن النبي «صلى  
الله عليه وآله وسلم» جاء بأحكام قليلة، فاجراء البرائة في غير تلك الأحكام لا يوجب  
خروجاً عن الدين.

وأما نحن الامامية، فحيث نقول: بأن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» جاء بكل  
الأحكام جزئياً أو كلياً.

فقد قال سبحانه: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...»<sup>١</sup>.

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من شيء يُقَرَّبُكُمْ إلى الجنةِ ويُبَعِدُكُمْ عن النارِ  
إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يبعدهم عن الجنةِ ويقربكم إلى النارِ إلا وقد نهيتكم  
عنه»<sup>٢</sup>.

وفي الحديث، «إنّ في الشريعة بيان كل شيء حتى أرش الخدش»، وفي آخر:  
«حتى أرش الغمز» - فلا تتمكن من التمسك بالبرائة في كثير من الأحكام، لأن التمسك  
بها يوجب الخروج عن الدين.

وعبارة المصنّف: «هذا الجواب»: مبتدء، و «من العامّة»: خبر.

هذا (ولو كان المجيب) عن الاشكال المذكور الذي هو خلو أكثر الوقائع عن  
المدرک (من الامامية القائلين باتمام الشريعة وبيان جميع الأحكام، لم يجب بذلك)  
الجواب الذي ذكره العضدي عن الاشكال المتقدم.



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

والغرض من جميع ذلك الردّ على بعض من تصدّى لردّ هذه المقدّمة، ولم يأت بشيء عدا ما قرع سمع كلّ أحد من أدلة البراءة وعدم ثبوت التكليف إلاّ بعد البيان، ولم يتفطن لأنّ مجراها في غير ما نحن فيه،

---

(وبالجملة فالظاهر : إنّ خلوّ أكثر الأحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها). أي: في تلك الأحكام (التي نفي الحكم) وجوباً أو تحريماً، 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، كأنه أمر مفروغ البطلان) لوضوح: أنّه لا يمكن أن يكون المكلف في أكثر الفقه لا حكم تكليفي له.

(والغرض من جميع ذلك) الكلام الطويل الذي ذكرنا فيه: أنّه لا يمكن أن يرجع في أكثر الفقه إلى البرائة، لأنّه يلزم الخروج عن الدّين، وأنّه ضروري البطلان، هو (: الردّ على بعض من تصدّى لردّ هذه المقدّمة) الثانية القائلة بعدم جواز إهمال الأحكام.

(و) لكن هذا الرادّ (لم يأت بشيء) مفيد (عدا ما قرع سمع كلّ أحد من أدلة البرائة) فأنّه يستدل بأدلة البرائة، على أنّه إذا شككنا في الأحكام ولم نعمل بخبر الواحد - لأننا لانراه حجة - يجري أصل البرائة ولا محذور، (وعدم ثبوت التكليف إلاّ بعد البيان) فإنّ خبر الواحد إذا سقط، فلا بيان فلا تكليف.

هذا ما استدّل به هذا المتصدي لردّ هذه المقدّمة (ولم يتفطن لأنّ مجراها) أي مجرى البرائة (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 أنّ مقلداً دخل عليه وقت الصلاة ولم يعلم من الصلاة عدا ما يعلم من أبويه بظنّ الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالاً ضعيفاً ولم يتمكّن من أزيد من ذلك، فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاة في هذه الحالة، أو أنّه يأتي به على حسب ظنّه الحاصل من قول أبويه، والمفروض أن قول أبويه ممّا لم يدلّ عليه دليل شرعي.

(فهل يرى) هذا المتصدي (من نفسه إجرائها) أي: إجراء البرائة (لو فرضنا والعياذ بالله إرتفاع العلم بجميع الأحكام؟) وبقاء الظن، فأنه 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) بلزوم العمل بالظنّ إذا لم يحصل للانسان العلم، ف(لو فرضنا أنّ 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 أبويه بظنّ الصحة) أي: إنّ ماتعلّمه من أبويه بظنّ صحته، لا أنّه يقطع بذلك (مع احتمال الفساد عنده) أي: عند ذلك المقلد (إحتمالاً ضعيفاً) بأن كان المقلد يظن بالصحة ويحتمل الفساد، لوضوح: أنّ الظنّ دائماً يقابله الوهم، وهو عبارة عن الاحتمال، (ولم يتمكّن) المقلد، (من أزيد من ذلك) الذي تعلمه من أبويه وظنّ بصحته، بأن لم يتمكّن من تحصيل العلم بخصوصيات الصلاة: اجزاء، وشرائط، وموانع.

(فهل يلتزم) هذا القائل بالبرائة (بسقوط التكليف عنه) أي: عن ذلك المقلد (بالصلاة في هذه الحالة) فيقول له: حيث إنّه لا علم لك أيّها المقلد بالصلاة فأجر أصل البرائة ولا تصلي؟.

(أو أنّه يأتي به على حسب ظنّه الحاصل من قول أبويه) الذي يظنّ بصحة ماقاله أبواه (والمفروض: أنّ قول أبويه ممّا لم يدلّ عليه دليل شرعي) فأنّه مجرد ظنّ عام،

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

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

وليس بظن خاص قرره الشارع.

(فاذا 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 المشكوكة والمظنونة بالظن العام، وإعمل فقط بالأحكام، المعلومه لديك أو المظنونة بالظن الخاص الذي قرره الشارع؟.

(و) كيف تأذن في (ترك ما عداه) أي: ما عدا القليل من الأحكام، الذي يعلمه علماً أو يظنه بالظن الخاص ظناً، حتى (ولو كان) معظم الأحكام المجهولة لديه (مظنوناً بظن لم يقم على إعتباره دليل خاص)؟.

ومن المعلوم: إن هذا المثال الذي ذكره المصنّف هو من باب تقريب الذهن، والارجاع إلى الفطرة، لإثباته من الأدلة الشرعية، فلا يستشكل عليه: بأن هذا المثال لا دليل شرعي فيه.

(بل الانصاف أنه 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 احتمل شيئاً واجباً أتى به، وإذا احتمل شيئاً محرماً لم يأت به، وذلك



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

بالتزام 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 أدلتها

---

(بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعية) فإنه إذا أتى بالامثال الاحتمالي، لا يقطع معه بطرح الأحكام الواقعية، بينما إذا لم يمثل إمتثالاً احتمالياً، لزم منه طرح الأحكام الواقعية.

وهذا أيضاً، فطري، فإن الانسان إذا إنقطع به السبيل عن مقصده، 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 مقصده، فهل يحكم عقله بسلوك الصحراء لاحتماله الوصول أو أن يبقَ هناك حتى يموت؟.

(الثالث) من أدلة عدم الرجوع إلى البراءة في المشتبهات الكثيرة حيث لا حجة لخبر 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 الانسان كالأطفال والبهائم، التي غير ذلك مما تقدم في الدليلين الأولين (فنقول: أنه لا دليل على الرجوع إلى البراءة) فيما شك فيه من المسائل المختلفة التي لم يبق عليها دليل بعد عدم حجة خبر الواحد.

وإنما لا دليل على الرجوع إلى البراءة (من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات) الكثيرة بين هذه المشتبهات، التي هي محل إبتلاء المكلف. (فإن أدلتها) أي الأدلة الدالة على البراءة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل



مختصة بغير هذه الصورة، ونحن نعلمُ إجمالاً أنّ في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة.

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

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

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

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

فإنّ بعض العلماء قالوا بجواز المخالفة الاحتمالية في أطراف العلم الاجمالي، وبعض العلماء قالوا بجواز المخالفة القطعية في أطرافه لقوله: «عليه الصلاة والسلام» «كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» .  
فإن قوله «عليه الصلاة والسلام» : «بعينه» على قولهم : يفيد إنّ الانسان إذا لم يعرف الحرام بعينه يجوز له ارتكاب وان علم بأنّ الحرام بين أمرين، أو ما أشبه ذلك - على ما سيأتي الكلام فيه مفصلاً.

(وهذا الوجه) الثالث : (مبني على أنّ مطلق المخالفة القطعية غير جائز) وان لم

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

وأصل البرائة في مقابلها غير جارٍ مالم يصل المعلوم الاجمالي إلى حدّ الشبهة الغير المحصورة، وقد ثبت في مسألة البرائة أنّ مجراها الشكّ في أصل التكليف، لا الشكّ في تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما في مانحن فيه.  
فان قلت :

يستلزم الخروج عن الدين (وأصل البرائة في مقابلها) أي: في مقابل الأطراف التي يعلم علماً إجمالياً بينها (غير جارٍ مالم يصل المعلوم الاجمالي إلى حدّ الشبهة الغير المحصورة) أمّا اذا وصل إلى حدّ الشبهة الغير المحصورة، فأنه يجوز إرتكاب بعض الأطراف أو كل الأطراف على الخلاف الذي يأتي فيما نذكره من مباحث العلم الاجمالي. (وقد ثبت في مسألة البرائة أنّ مجراها) أي مجرى البرائة (الشكّ في أصل التكليف) كما إذا لم يعلم الانسان إنّ شيئاً واجب عليه أو لا، أو إنّ شيئاً حرام عليه أو لا؟ (لا الشكّ في تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما فيما نحن فيه)، حيث يعلم بأنّه تجب عليه صلاة في يوم الجمعة، لكنّه يشكّ في أنّ الصلاة الواجبة هل هي صلاة الجمعة أو الظهر؟ أو يعلم بأن شيئاً مُحَرَّمًا بين هذين الحيوانين، لكن لا يعلم هل هو هذا الحيوان أو ذلك الحيوان؟ فأنه يجب عليه أن يحتاط في الأوّل. بفعلهما، وفي الثاني بتركهما.

وكذلك إذا شك بين حرام وواجب، كما إذا علم أنّه إمّا يجب عليه الدّعاء عند رؤية الهلال، أو يحرم عليه شرب التتن، فأنه يجب عليه إمتثال التكليف الواقعي بينهما بفعل الأوّل وترك الثاني.

ومن الواضح: إنّ ما نحن فيه حيث نعلم بوجوب واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة بين الأمور المشتبهة، يلزم علينا الاتيان بكل محتمل الوجوب، والترك لكل محتمل الحرمة، فاذا تمكنا من ذلك فهو، وإلّا عملنا بالظنّ لمكان التعذر أو التّعسر عن جميع الاطراف.

(فان قلت :) إنكم تقولون: بأنّه يجب أن يعمل بالظنّ بهذه الامور المحتملة



إذا فرضنا أن ظنَّ المجتهد أدّى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة، فما تصنع؟ قلت: أولاً، إنه مستحيل، لأنَّ العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمُحرّمات الكثيرة في جملة الوقائع المشتبهة يمنع عن حصول الظنّ بعدم وجوب شيء من الوقائع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شيء من الوقائع المحتملة للتحريم، لأنَّ الظنّ بالسالبة الكليّة يناقض العلم بالموجبة الجزئية، فالظنّ بأنه لا شخص من العلماء بفساق، يناقض العلم إجمالاً بأنَّ بعض العلماء فاسق.

الكثيرة، ف(إذا فرضنا أن ظنَّ المجتهد أدّى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءة فما تصنع؟) فإنَّ ذلك أيضاً خلاف العلم الاجمالي، وخلاف التدّين، لأنه يستلزم الخروج عن الدّين، إذ النتيجة لا فرق فيها بين أن يكون من باب الظنّ، أو من باب إجراء أصل البراءة، أو أصل العدم.

(قلت: أولاً: إنه مستحيل) ان يظنَّ المجتهد بالبراءة في جميع الوقائع المحتملة، لأنه مستلزم للتناقض بين علمه وظنه، وغير معقول أن يظنَّ الانسان بطرف ويعلم بطرف آخر (لأنَّ العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمُحرّمات الكثيرة في جملة الوقائع المشتبهة، يمنع عن حصول الظنّ بعدم وجوب شيء من الوقائع المحتملة للوجوب، وعدم حرمة شيء من الوقائع المحتملة للتحريم).

وإنما قلنا محتملة أي: محتملة في نفسها، والآ فان الانسان إذا قطع بشيء لا يعقل أن يحتمل خلافه أيضاً، فكيف بالوهم؟ وكيف بالظنّ؟ (لأنَّ الظنّ بالسالبة الكليّة). أي الظنّ بأنه لا حكم حسب مقتضى البراءة (يناقض العلم بالموجبة الجزئية) لأنه يعلم أنّ في جملة من هذه الأحكام واجبات ومحرمات حسب ما ذكرناه.

(فالظنّ بأنه لا شخص من العلماء بفساق، يناقض العلم إجمالاً بأنَّ بعض العلماء فاسق) لأن معنى لا شخص من العلماء بفساق: القطع بعدم فسق أحد من العلماء، فكيف يتمكن أن يعلم إجمالاً بأنَّ بعض العلماء فاسق؟ والتناقض كما يأتي من العلمين في الطرفين، وفي الظنّين من الطرفين، كذلك يأتي في ظنّ من طرف وعلم

للشيرازي ..... المقدمة الثانية للإسداد ..... ج ٤

وثانياً، إنه على تقدير الامكان غير واقع، لأن الأمارات التي يُحصَل المجتهد منها الظنّ في الوقائع لاتخلو عن الأخبار المتضمّن كثيرٌ منها لاثبات التكليف وجوباً وتحريماً.

فحصول الظنّ بعدم التكليف في جميع الوقائع أمرٌ يُعلم عادةً بعدم وقوعه. وثالثاً: ولو سلّمنا وقوعه، لكن لايجوز حينئذٍ العملُ بعدم التكليف في جميع

الوقائع

من طرف آخر.

نعم، إذا كان كلا الطرفين جزئياً فلا بأس، كما إذا ظنّ بأن بعض من في الدار رجل، وظنّ بأن بعض من في الدار ليس برجل، وكذلك بين العُلَمَين الجزئيين وبين علم وظنّ جزئيين، أمّا أن يظنّ بأن كل من في الدار رجل، ويعلم بأن بعض من في الدار ليس برجل، فهو التناقض بعينه.

(وثانياً: إنه على تقدير الامكان) وعدم إستحالة أن يظنّ المجتهد بالبرائة في جميع الوقائع المحتملة مع علمه الاجمالي بالأحكام الكثيرة، فانه (غير واقع) مثل هذا الظنّ والعلم، في طرفي الأمر بالنسبة الى المجتهد (لأن الأمارات التي يحصَل المجتهد منها الظنّ في الوقائع لاتخلو عن الأخبار، المتضمّن كثير منها لاثبات التكليف وجوباً وتحريماً) فكيف يظن المجتهد بالبرائة في جميع الأحكام والحال إنّ مستند ظنّه نفس الأخبار المثبتة للتكاليف الوجوبية والتحريمية؟

إذن (فحصول الظنّ) للمجتهد (بعدم التكليف في جميع الوقائع، أمر يعلم عادة بعدم وقوعه) وإنّما قال عادة: للامكان العقلي في أن يكون ظنّه غير مستند الى الأخبار بل الى القياس، أو الجفر، أو الزمّل، أو الاضطراب، أو ما أشبه ذلك.

(وثالثاً: ولو سلّمنا) إمكانه و (وقوعه) بأن أمكن الظنّ مع العلم الاجمالي ووقع في الخارج (لكن لايجوز حينئذٍ) أي: حين يظنّ بعدم التكليف إطلافاً (العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع).



لأجل العلم الاجمالي المفروض، فلا بدّ حينئذٍ من التبعيض بين مراتب الظنّ بالقوّة والضعف، فيعمل في موارد الظنّ الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط وفي موارد الظنّ القويّ بنفي التكليف بمقتضى البراءة.

ولو فرض التسوية في القوّة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظنّ في شيء من تلك الوقائع من التخيير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط،

وإنما لا يجوز العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع (لأجل العلم الاجمالي المفروض) فان الفرض أنه يعلم إجمالاً بوجود تكاليف كثيرة بين واجب ومحرم من أول الفقه الى آخر الفقه.

(فلا بدّ حينئذٍ أي: حين عدم جواز العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع (من التبعيض بين مراتب الظنّ بالقوّة والضعف، فيعمل في موارد الظنّ الضعيف) ظناً (بنفي التكليف) حيث فرضنا أنه ظنّ «بنفي التكليف» في جميع الأحكام، فني الظنون الضعيفة يعمل (بمقتضى الاحتياط) للعلم الاجمالي بوجود التكاليف (وفي موارد الظنّ 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 كلّ الظنون في مرتبة واحدة، لا إنّ بعضها قوي وبعضها ضعيف (كان الحكم كما لو لم يكن ظنّ في شيء من تلك الوقائع) بأن كانت كل تلك الأحكام مشكوكة (من التخيير) فيتخير بالعمل ببعض الظنون وعدم العمل ببعض الظنون.

لكنّ التخيير بترك بعض الظنون والعمل ببعض الظنون إنّما هو (ان لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط) والأعمال بالاحتياط في الكلّ حسب العلم الاجمالي إن لم يتيسر له الاحتياط التام، بإتيان جميع احتمالات الوجوب وترك جميع احتمالات التحريم من المظنون.

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

وإن تيسر الاحتياطُ تعين الاحتياط في حق نفسه وإن لم يجز لغيره تقليده، ولكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض غير واقع، لأن الأمارات كثيرة منها مثبتة للتكليف، فراجع كتب الأخبار.

(وإن تيسر الاحتياط) التام (تعين الاحتياط في حق نفسه) لمقتضى العلم الاجمالي (وإن لم يجز لغيره تقليده) لأن التقليد إنما يجوز للعالم، والمفروض أن هذا الشخص جاهل بالأحكام، وإنما يعمل فيها بالظن، والظن لا يورث العلم بالواقع. نعم، لو لم يتمكن المقلد إلا منه، وجب عليه إتباعه بحكم العقل، لأنه أعلم منه بموارد الظن بالأحكام.

(ولكن الظاهر: أن ذلك) الذي ذكرناه بقولنا: ولو فرض التسوية في القوة والضعف (مجرد فرض غير واقع، لأن الأمارات كثيرة منها مثبتة للتكليف) ومثل تلك الأمارات توجب الظن على الأقل (فراجع كتب الأخبار) حتى تطلع على أن كثيراً من الأخبار والامارات توجب ظن الإنسان ظناً قوياً، فليست الظنون الحاصلة للإنسان متساوية - على ما ذكره الفرض -.

ثم إن الأوثق قال بعد الوجوه الثلاثة للمصنّف مالفظة: هنا وجه رابع لعدم جواز العمل بأصالة البرائة، وهو: لزوم إختلال النظام، وضياح النفوس، والأموال، والأعراض، لو كان العمل بأصالة البرائة في أكثر الأحكام المشتبهة مرخصاً فيه شرعاً، إذ يلزم حينئذ أن يبني على البرائة كل من شك في جواز إتلاف صنف من النفوس، وفي جواز التصرف في نوع من أموال الناس، أو في نكاح طائفة من النساء، أو في أداء قسم من الحقوق، وبذلك تختل الانساب، وتُستباح النفوس والأموال، وهذا حدّ يقطع كل أحد بفساده.

مع إنه ربما لا يمكن العمل بأصالة البرائة، كما في صورة التداعي ودوران مال بين شخصين، لأجل الشبهة في حكمه، كما في منجزات المريض الدائرة بين كونها من الأصل أو الثلث، وكذلك الحَبوة تختلف في كونها للولد الأكبر بلا عوض أو معه، انتهى.



ثم إنه قد يرد الرجوع إلى أصالة البراءة تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة، بأن إعتبارها 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 دليلٌ على إعتبارها،

لكن يمكن أن يقال : إن الاشكال غير وارد، وذلك لحكم العقل بعدم ما يلزم الاختلال، وبالتقسيم حسب قاعدة العدل العقلية، في الأموال، فهو تخصيص للبراءة، كما إن العقلاء غير المتشعبة الذين يرون الإباحة المطلقة، لا يقولون بها في مثل هذه الموارد. (ثم إنه قد يرد الرجوع إلى أصالة البراءة) عند من لا يرى العمل بالخبر الواحد (تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة) بما حصل الرد (بان إعتبارها) أي: اعتبار البراءة (من باب الظن، والظن منتفٍ في مقابل الخبر ونحوه) أي: نحو الخبر (من امارات الظن) أي: من الأمارات التي تُوجب الظن، فان الظن الخبري أقوى من ظن البراءة.

وإنما كان الظن الخبري مُقدّم على الظن الناشئ من البراءة، لأن الخبر ونحوه من الأمارات التنجيزية، والبراءة من الأمارات التعليقية، والتعليقية دائماً لا تطاول التنجيزية، كما إن الخبر الذي يدل على حجّية خبر الواحد مثل : «لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» 'مقدّم على الخبر الذي يدل على البراءة مثل: «كُلُّ شيء مُطلقٌ» ' وذلك لتفس هذه العلة.

(وفيه) أي: في كلام من رد الرجوع إلى أصالة البراءة تبعاً لصاحب المعالم والزبدة : منع كون البراءة من باب الظن، كيف ولو كانت البراءة (كذلك) أي: حجّيتها من باب الظن (لم يكن دليل على إعتبارها) لأن إعتبارها من باب الظن يتوقف على تمامية دليل الانسداد، فاذا أخذنا إعتبارها من باب 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: «أنَّ حكمَ  
العقل إما أن يريد به الحكم القطعي أو الظني.  
فان كان الأول، فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أوّل الكلام، كما  
لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين من العقل والنقل.  
سَلَمْنَا كونه قطعياً في الجملة،

لزم الدُّور.

(بل هو) أي: إعتبار البرائة (من باب حكم العقل القطعي بقبح التكليف) من  
الحكيم (من دون بيان).  
ولا يخفى: إنَّ الحكم العقلي هو الأصل في البرائة، ثم أنَّ الشرع أيضاً ذكر البرائة  
في الآيات والروايات، كما هو مذكور في محله مفصلاً.  
ثم أنَّ المصنّف لمّا منع كون البرائة من باب الظنّ وقال: بل هو من باب حكم  
العقل القطعي، ذكر إشكال المحقّق القمي على أنَّ البرائة ليست من باب الحكم  
القطعي فقال:

(وذكر المحقّق القمي رحمه الله) صاحب القوانين (في منع حكم العقل المذكور)  
وإنَّ البرائة ليست من باب حكم العقل (: أنَّ حكم العقل إمّا أن يريد به الحكم  
القطعي، أو الظني؟) أي: هل أنَّ العقل يحكم قطعاً بالبرائة أو يحكم ظناً بالبرائة؟.  
(فان كان الأول) أي: الحكم العقلي القطعي (فدعوى كون مقتضى أصل البرائة  
قطعياً، أوّل الكلام) فإننا لانسلم القطع بعدم الحرمة، الذي هو مقتضى البرائة (كما  
لا يخفى على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين من العقل والنقل) حيث إنَّ بعضهم  
أثبتوا حكم العقل والنقل بالبرائة، وبعض نفوها، ففي مثل ذلك هل يمكن أن يقال:  
إنَّ حكم العقل بالبرائة قطعي؟.

(سَلَمْنَا كونه) أي: كون حكم العقل بالبرائة (قطعياً في الجملة) ومعنى في



لكنَّ المسلمَ إنما هو قبل ورود الشرع.  
 وأما بعد ورود الشرع، فالعلمُ بأنَّ فيه أحكاماً إجماليةً على سبيل اليقين يُثبِّطنا  
 عن الحكم بالعدم قطعاً، كما لا يخفى.  
 سلّمنا ذلك، ولكن لانسلّم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح  
 على خلافه.  
 وإن أرادَ الحُكْمَ الظنّي، سواء كان بسبب كونه بذاته مفيداً للظنِّ أو من جهة  
 استصحاب الحالة السابقة،

---

الجملة: ما فسره بقوله بعد ذلك: (لكنَّ المسلمَ إنما هو قبل ورود الشرع) فأنه قبل  
 ورود الشرع البرائة قطعية.

(وأما بعد ورود الشرع فالعلم بأنَّ فيه) أي: في الشرع (أحكاماً إجماليةً على  
 سبيل اليقين) لأنه بعد ورود الشرع نعلم إنَّ لنا أحكاماً في الجملة، فان هذا العلم  
 الاجمالي (يُثبِّطنا) أي يمنعنا (عن الحكم بالعدم) أي: الحكم بعدم الحرمة (قطعاً  
 كما لا يخفى) فأنه كيف نتمكن أن نحكم بالبرائة بصورة قطعية، بعد أن علمنا بورود  
 أحكام في الجملة في الشريعة، بعضها واجبات، وبعضها محرمات، فإنَّ العلم  
 الاجمالي ينافي العلم التفصيلي، فهل يمكن أن يقال: إننا نعلم إجمالاً بوجود حرام،  
 ونقول: نعلم علماً قطعياً بعدم وجود الحرام، وهل هذا إلا تناقض؟.

(سلّمنا ذلك) العلم القطعي بعدم الحكم ولو بعد الشرع (ولكن لانسلّم حصول  
 القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه) فأننا نقطع بعدم الحرمة قبل  
 الشرع، ونقطع بعدم الحرمة بعد الشرع، لكن هل نقطع بعدم الحرمة بعد ورود الخبر  
 الصحيح على الحرمة؟.

هذا كله إن أراد المستدل القطع بالبرائة (وإن أراد الحكم الظني) بالبرائة (سواء  
 كان بسبب كونه بذاته مفيداً للظنِّ) أي: حكم العقل بأنَّ التكليف من دون بيان قبيح  
 (أو من جهة إستصحاب الحالة السابقة) فأنه في السابق لم يكن حرام، فنستصحب

للشيرازي ..... العلم الإجمالي يرفع البرائة ..... ج ٤  
فهو أيضاً ظنّ مستفاد من ظاهر الكتاب والأخبار التي لم يثبت حجيتهما  
بالخصوص، مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع، ثمّ بعد ورود الخبر الصحيح، إذا  
حصل من خبر الواحد ظنّ أقوى منه» انتهى كلامه، رفع مقامه.

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

ومن المعلوم: أنّ ظاهر الكتاب والسنة، لا يوجبان قطعاً، بل إنّما يوجبان الظنّ  
(التي لم يثبت حجيتهما بالخصوص) «التي» صفة لـ «ظاهر الكتاب والأخبار».  
وإنّما ذكر إناه لم يثبت حجيتهما بالخصوص بناءً على مذهبه «قدس سره» من  
كون حجية الظواهر بالنسبة الى المشافهين من باب الظنّ الخاص، أمّا بالنسبة  
الى المعدومين في وقت الخطاب فهو من باب الظنّ المطلق - كما سبق الإلماع  
الى ذلك.

(مع أنّه) أي: الحالة السابقة (ممنوع بعد ورود الشرع) لأنّ الشارع قطع الحالة  
السابقة، فكيف تُستصحب تلك الحالة؟

(ثمّ) إن المنع يكون بصورة أشدّ (بعد ورود الخبر الصحيح) بالحرمة (إذا حصل  
من خبر الواحد ظنّ أقوى منه) 'أي: من الظن الاستصحابي، فإذا كان هناك  
إستصحاب على عدم، وخبر صحيح على الحرمة، قدّم الخبر الصحيح على  
الاستصحاب، لأنّ الظنّ الحاصل من الخبر الصحيح، أقوى من الظنّ الحاصل من  
الاستصحاب.

وقوله: «ثم» هو عبارة عن تسليم ما ذكره سابقاً، يعني: حتى لو فرض إنّه  
يستصحب بعد ورود الشرع، لكن لا يستصحب إذا حصل خبر واحد صحيح (إنّتهى  
كلامه رفع مقامه).



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

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

هذا (وفيه) إنّ ما ذكره : من التردد بين كون حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان، قطعي أو ظني غير تام، وذلك (إنّ حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان، حكم قطعي لا اختصاص له بحال دون حال) سواء كان في حال الشرع، أو في حال عدم الشرع، فإنّ العقلاء متفقون بما حكم به عقلمهم: من إنّه لا يمكن للحكيم أن يعاقب الانسان من دون أن يسبق البيان.

وعليه : (فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع) كما ذكره المحقق القمي. كما (ولم يقع فيه) أي: في قبح المؤاخذة من دون البيان (خلاف بين العقلاء) إطلاقاً، فانهم جميعاً متفقون على القبح المذكور.

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

وقوله : « **أَحْوَكُ دِينِكَ فَاحْتَطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ** »<sup>٢</sup> التي غير ذلك ممّا يذكرونه في باب الاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة.

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

أمّا ما ذكره المحقق القمي: من أنّ الخبر الصحيح يقوم في قبال البرائة

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

والحاصل: أنه لا ريب لأحد، فضلاً عن أنه لا خلاف، في أنه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام أو الخاص، فالأصل البراءة. وحينئذ فاللازم إقامة الدليل على كون الظن المقابل بياناً.

---

والاستصحاب، ففيه ما ذكره المصنف بقوله: (وأما الخبر الصحيح، فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعي على إعتباره) مما يسمّى 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 إعتباره بيان. (والأ) أي: وان لم يكن دليل على حجية الخبر الصحيح (فوجوده كعدمه) لأن الخبر الصحيح لا حجية فيه لذاته، وإنما حجته مستندة إلى دليل قطعي، فالخبر الصحيح (غير مؤثر في الحكم العقلي) وإنما الحكم العقلي جارٍ مطلقاً، إلا إذا كان بيان، والبيان هو الخبر الصحيح المستند إلى دليل قطعي على إعتباره.

(والحاصل: أنه لا ريب لأحد، فضلاً عن أنه لا خلاف في أنه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام) كقوله: «إحتط لدينك»، فإنه دليل عام شامل لكل مكان يشته به 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 الظن المقابل) لأصالة البراءة (بياناً) والحال إنه ليس لكم دليل على أن الظن المقابل لأصالة البراءة بيان، وعليه: فاللازم العمل بأصل البراءة.



ومما ذكرنا ظهر صحّة دعوى الاجماع على أصالة البراءة في المقام، لأنّه إذا فرض عدم الدليل على إعتبار الظنّ المقابل صدق قطعاً عدم البيان، فتجري البراءة. وظهر فسادُ دفع أصل البراءة بأنّ المستند فيها إن كان هو الاجماع فهو مفقود في محلّ البحث، وإن كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر.

وهذا الكلام، خصوصاً الفقرة الأخيرة منه، ممّا يضحكُ الثكلين، فإنّ عدم ثبوت كون الخبر دليلاً يكفي في تحقّق مصداق القطع بعدم الدليل

(ومما ذكرنا: من أنّه لا ريب لأحد فضلاً عن أنّه لا خلاف (ظهر: صحة دعوى الاجماع على أصالة البرائة في المقام) لعدم البيان، وإذا لم يكن بيان فالعقل قاطع بأنّه يقبح العقاب (لأنّه إذا فرض عدم الدليل على إعتبار الظنّ المقابل) لأصالة البرائة (صدق قطعاً عدم البيان). وإذا تحقّق الموضوع وهو: عدم البيان (فتجري البرائة) لأنّه كلّما تحقّق الموضوع تحقّق الحكم.

(و) بهذا (ظهر فساد دفع أصل البرائة: بأنّ المستند فيها) أي: في البرائة (إن كان هو الاجماع، فهو مفقود في محلّ البحث) لكنك قد عرفت: وجود الاجماع القطعي على البرائة في محلّ البحث.

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

(وهذا الكلام) من المحقّق القمي الذي تقدم نقله والايراد عليه (خصوصاً الفقرة الأخيرة منه) وهي قوله: ثم بعد ورود الخبر الصحيح.. الخ (ممّا يضحكُ الثكلين) لأنّ هذه الفقرة الأخيرة دالة على إنّنا نحتاج في قبال قُبْح العقاب إلى ثبوت كون الخبر دليلاً، وهو كلام غير تام.

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

الذي هو مجرى البرائة.

وإعلم: إنَّ الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم إستلزامها العمل بالظن لجواز الرجوع إلى البرائة، وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة وأجابا عنه بما تقدّم مع رده، من أنَّ أصالة البرائة لايقاوم الظنَّ الحاصل من خبر الواحد، إلاَّ إنَّ أوَّل من شَيّد الاعتراض به وحرّره، لا من باب الظنَّ، هو المحقّق المدقّق جمال الدين «قدس سره» في حاشيته، حيث قال:

«يرد على الدليل

---

الذي هو مجرى البرائة) لأنَّ عدم البيان يتحقق بأمرين: ثبوت كون الخبر ليس بدليل، وعدم ثبوت كون الخبر دليلاً، ومن باب اللطيفة إنَّ الثكلية إنَّما تضحك من هذا الكلام إذا كانت عالمة فاضلة تفهم هذا الكلام من القوانين والرّسائل فهماً جيداً.

(وإعلم: إنَّ الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد: بعدم) تماميتها حتى تنتج حجّية الظنَّ المطلق لعدم (إستلزامها) أي: هذه المقدمات (العمل بالظنَّ، لجواز الرجوع إلى البرائة) أو أصل العدم فأنه (وإن كان قد أشار إليه صاحب المعالم وصاحب الزبدة وأجاب عنه بما تقدّم) من قولنا: ثم إنّه قد يُردُّ الرجوع إلى أصالة البرائة تبعاً لصاحب المعالم وشيخنا البهائي في الزبدة إلى آخره، وذكرنا رده، حيث قلنا: وفيه منع كون البرائة من باب الظنَّ الخ، (مع رده) أي: ردّ هذا الرد، (من أنَّ أصالة البرائة لايقاوم الظنَّ الحاصل من خبر الواحد) لما تقدم من أنَّ خبر الواحد مقدّم على أصالة البرائة، لأنَّ أصالة البرائة مستند إلى قبح العقاب بلا بيان ونحوه، وخبر الواحد بيانٌ.

(إلاَّ إنَّ أوَّل من شَيّد الاعتراض به) أي: بالرجوع إلى أصالة البرائة، (وحرّره) أي: حرّره وجه عدم الرجوع إلى أصالة البرائة (لا من باب الظنَّ)، أي: لا إنَّ البرائة تفيد الظنَّ فيزول مع الخبر، بل قال: بأنَّ البرائة لا تفيد الظنَّ (هو المحقّق المدقّق جمال الدين «قدس سره» في حاشيته) على شرح المختصر (حيث قال: يرد على الدليل



المذكور أنّ إسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة غالباً لا يُوجب جواز العمل بالظنّ حتى يتّجه مذكروه، لجواز أن لا يجوز العمل بالظنّ.

فكلّ حكم حصل العلمُ به من ضرورةٍ أو إجماعٍ نحكمُ به، وما لم يحصل العلمُ به نحكمُ فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظنّ، ولا للإجماعِ على وجوب التمسكِ بها، بل لأنّ العقل يحكمُ بأنّه لا يثبت تكليفُ علينا إلاّ بالعلم به، أو بظنّ يقوم على إعتباره دليلٌ يفيد العلم.

ففيما إنتفى الأمران فيه يحكم العقلُ ببراءة الذمّة عنه وعدم جواز العقاب على تركه،

المذكور: أنّ إسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة غالباً لا يوجب جواز العمل بالظنّ حتى يتّجه ما ذكره) من حجّية الظنّ بعد إسداد باب العلم (لجواز أن لا يجوز العمل بالظنّ) حتى بعد الانسداد، وذلك للرجوع إلى البرائة كما سيأتي بيان المحقّق المذكور له.

قال: (فكلّ حكم حصل العلم به) أي: بذلك الحكم حصولاً (من ضرورة، أو إجماع، نحكم به) أي: بذلك الحكم (وما لم يحصل العلم به، نحكم فيه بأصالة البرائة) وإنّما نحكم بأصالة البرائة (لا لكونها مفيدة للظنّ) فإنّ حجّيتها ليست من باب الظنّ (ولا للإجماع على وجوب التمسك بها) أي: بالبرائة حتى يقال: إنّ الظنّ ليس بحجّة، والإجماع غير ثابت (بل لأنّ العقل يحكم بأنّه لا يثبت تكليف علينا إلاّ بالعلم به، أو بظنّ يقوم على إعتباره دليلٌ يفيد) ذلك الدليل (العلم) أي: يكون علمياً.

والحاصل: إنّّه لا يثبت التكليف علينا إلاّ بالعلم أو بالعلمي (ففيما إنتفى الأمران) لا علم ولا علمي (فيه) أي: في ذلك الحكم، والضمير عائد إلى «ما» في قوله «ففيما» (يحكم العقل ببراءة الذمّة عنه) أي: عن ذلك الحكم (وعدم جواز العقاب على تركه).

يعني: إنّ الحكم إن كان واقعياً ولم يصل إلينا بعلم أو علمي، فالعقل يحكم بان

للسيرازي ..... المقدمّة الثانية للإنسداد ..... ج ٤

لا لأنّ الأصل المذكور يفيد ظناً بمقتضاها حتّى يعارض بالظنّ الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها، بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظنّ به.

ويؤكّده ما ورد من النهي عن إتباع الظنّ.

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

---

المولى، لا يتمكن أن يعاقب على ذلك الحكم المجهول عندنا (لا لأنّ الأصل المذكور يفيد ظناً بمقتضاها) أي: بمقتضى البرائة، وذلك لأننا لانعمل بالبرائة فيما فقد فيه العلم والعلمي من باب أنّ البرائة توجب الظن (حتّى يعارض بالظنّ الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها) أي: بخلاف البرائة بأن يقال: الظنّ بالبرائة، يعارضه ظنّ حاصل من أخبار الآحاد، والظنّ الحاصل من أخبار الآحاد مقدّم على البرائة.

(بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا) سواء كان علماً بالحكم، أو علماً بالخبر الذي أثبت الحكم ممّا يصطلح عليه بالعلمي (ولا يكفي الظنّ به) أي: بالتكليف.

(ويؤكّده) أي: يؤكّد ما ذكرنا: من أنّ البرائة ليست حجّيتها من باب الظنّ (ماورد من النهي عن إتباع الظنّ) فأنّه شامل للظنّ الحاصل بالحكم، أو الظنّ الحاصل بالبرائة، كما أنّه شامل للظنّ في وقت الانفتاح، والظنّ في وقت الانسداد.

(وعلى هذا) الذي ذكرنا: من أنّه لانتعّد على الظنّ في البرائة (ففي ما لم 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 إعتباره دليل يفيد العلم (وكان لنا مندوحة عنه)؛ لأنّ أمره ليس دائراً بين الواجب والحرام (كغسل الجمعة، فالخطب) أي: الأمر (سهل) إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور) وهو أصل البرائة.



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

وقد عرفت أنّ المحقق القميّ «قدس سره» أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد،

(وأما فيما لم يكن مندوحة عنه) لدورانه بين المحذورين (كالجهر بالبسملة والاخفات بها في الصلاة الإخفائية، التي قال بوجوب كل منهما قوم)، حيث أنّ بعض الفقهاء قال بوجوب الجهر بالبسملة، وبعض الفقهاء قال بوجوب الاخفات بها (ولا يمكن لنا ترك التسمية) لوجوب البسملة بالاجماع (فلا محيص لنا عن الاتيان بأحدهما) أي: نأتي بالبسملة إما جهراً وإما إخفاتاً.

وعليه (فنحكم بالتخير فيها) أي: في البسملة (لثبوت وجوب أصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والاخفات) معيّناً، لأنه لا يعلم هل التكليف: الجهر أو التكليف: الاخفات، ويحتمل احتمالاً أن يكون الانسان مخيراً بينهما أيضاً، حالها حال الصلوات المندوبات (فلا حرج لنا في شيء منهما) بأن يصلي جهراً، أو أن يصلي إخفاتاً، أو أن يصلي تارة جهراً وأخرى إخفاتاً.

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

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

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

فالحقُّ رُدُّه بالوجوه الثلاثة المتقدِّمة.

ثمَّ إنَّ ما ذكره من التخلُّص عن العمل بالظنِّ بالرجوع إلى البرائة لا يجري في جميع الفقه، إذ قد يتردَّد الأمرُ بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شك في صحَّة بيع المعاطاة فتبايع بها إثنان، فإنَّه لا مجرئ هنا للبرائة، لحرمة تصرّف كلِّ منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه، وكذا في الثمن، ولا معنى للتخيير أيضاً، لأنَّ كلاهما يختار مصلحته،

---

(فالحقُّ رُدُّه بالوجوه الثلاثة المتقدِّمة) أي: ردُّ ما استدلَّ به لبطلان المقدمة الثانية من مقدمات الانسداد، والمقدمة هي: عدم جواز إهمال الوقائع الكثيرة المشبهة، فإن المصنّف إرتضى هذه المقدِّمة، وردَّ من قال بأنَّ هذه المقدِّمة باطلة، والوجوه الثلاثة التي ذكرها المصنّف هي كالتالي:

الأول: الاجماع القطعيّ ... الخ.

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

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

وبهذه الأجوبة تبين صحة المقدمة الثانية.

(ثمَّ إنَّ ما ذكره) المحقِّق جمال الدّين. (من التخلُّص عن العمل بالظنِّ) تخلصاً بالرجوع إلى البرائة، لا يجري في جميع الفقه، إذ قد يتردَّد الأمر) في مسألة فرعية (بين كون المال لأحد شخصين، كما إذا شك في صحَّة بيع المعاطاة) وهل إنَّها صحيحة أو لا؟ (فتبايع بها) أي بالمعاطاة (إثنان فإنَّه لا مجرئ هنا للبرائة) لأنه لا معنى لها (لحرمة تصرّف كلِّ منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه) فلا يعلم هل إنَّ المبيع للبائع أو المشتري؟ (وكذا في الثمن) لأنه لا يعلم هل الثمن ينتقل إلى البائع أو لم ينتقل إليه؟.

(ولا معنى للتخيير أيضاً، لأنَّ كلاهما يختار مصلحته) فلا مكان للبرائة ولا مكان

للتخيير.



وتخيير الحاكم هنا لا دليل عليه، مع أنّ الكلام في حكم الواقعة، لا في علاج الخصومة، اللهم إلا أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر، بناءً على أنّ أصالة العدم من الأدلة الشرعية. فلو أُبدل في الايراد أصالة البراءة بأصالة العدم كان أشمل.

(و) إن قلت: إنّ الحاكم يتخيّر بين أن يعطي المثلث لهذا أو لذلك، فإذا أعطى المثلث لهذا أعطى الثمن لغيره.

قلت: (تخيير الحاكم هنا لا دليل عليه) إذ لا ربط للحاكم بملك هذا أو ملك ذلك (مع أنّ الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة) فهنا أمران:

الأمر الأول: إن أياً من المثلث أو الثمن يكون لأيّ من البائع والمشتري؟.

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

ومثله مالو ادعى إثنان زرجية امرأة خاصة، فهنا كلامان:

الأول: إنّ الشارع يجعل الزوجة لأيهما؟ هل لمن توافقه الزوجة، أو من تخالنه الزوجة، فيما لو قرّض إنّ الزوجة قالت: إنّي 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 لهما، أو إبطال الحاكم للنكاح، إلى غير ذلك من الاحتمالات؟.

(اللهم إلا) أن يقال: بجريان البرائة فيما ذكر أيضاً من مسألة الاختلاف في المعاطاة وذلك بد (أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر) فلا أثر بالنسبة إلى هذه المعاملة، وبذلك يرجع كل شيء إلى صاحبه الأصلي (بناءً على أنّ أصالة العدم من الأدلة الشرعية) لكن المحقق جمال الدين سمّاه بالبرائة.

وعليه: (فلو أُبدل) جمال الدين (في الايراد، أصالة البرائة بأصالة العدم، كان أشمل) لأنه يشمل البرائة وأصل العدم كليهما.

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

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

وإعتبراره من باب الاستصحاب مع إبتناؤه على حجّية الاستصحاب في الحكم

الشرعي

هذا (ويمكن أن يكون هذا الأصل يعني: أصل الفساد وعدم التملك) في مورد الاختلاف في المعاطاة (وأمثاله) كما إذا اختلف في الرهن، أو الاجارة، أو المزارعة، أو المساقاة، أو المضاربة، أو ما أشبه بأن أجريت هذه المعاملات بالمعاطاة، فاختلّفوا في أنها هل إنعقدت أم لا؟ (داخلاً في المستثنى في قوله: لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم، أو بالظنّ يقوم على إعتبراره دليل يفيد العلم).

وإنما كان داخلاً في المستثنى (بناءً على أنّ أصل العدم، من الظنون الخاصة التي قام على إعتبرارها الاجماع والسيرة) فالمحقّق الخونساري يقول: لا يثبت علينا تكليف إلا بالعلم أو بالظنّ، وأصل العدم من الظنون، فهو يثبت التكليف.

(إلا أن يمنع قيامهما) أي: قيام الاجماع والسيرة (على إعتبراره) أي: إعتبرار أصل العدم (عند إشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظنّ على خلافه) فلا إجماع ولا سيرة على إعتبرار أصل العدم، فيما إذا كان هناك ظنّ على خلاف هذا الأصل العدمي، وإنما الاجماع والسيرة فيما إذا لم يكن ظنّ.

(و) إن قلت: (إعتبراره) أي: إعتبرار أصل العدم (من باب الاستصحاب) لا من باب

الاجماع أو السيرة.

قلت أولاً: (مع إبتناؤه على حجّية الاستصحاب في الحكم الشرعي) وقد أشكلنا

نحن في باب الاستصحاب على حجّية الاستصحاب في الحكم الشرعي، وإنما



رجوع إلى الظنّ العقليّ أو الظنّ الحاصل من أخبار الآحاد الدالة على الاستصحاب.

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

نقول: بحجّة الاستصحاب في الموضوعات فقط.

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

(اللهم إلا أن) يقال: بأنّه لا بأس بإجراء إستصحاب العدم، والاستصحاب ليس مبنياً على الظنّ العقليّ أو الظنّ الحاصل من الأخبار لأنّه (يدعى تواترها) أي: تواتر الأخبار الدالة على الاستصحاب (ولو) تواتراً (إجمالاً بمعنى: حصول العلم بصدور بعضها إجمالاً، فيخرج) مادّل على إستصحاب العدم (عن خبر الآحاد) ويكون من المقطوعات.

إذن: فتمسكنا بأصل العدم لا لأنه ظنّي، بل لأنه علم من جهة تواتر الأخبار ولو تواتراً إجمالياً: وقد أشرنا إلى معنى التواتر الاجمالي: بأنه عبارة عن وجود جملة من الأخبار نعلم أنّ بعضها صادر قطعاً، وحينئذ يكون أخص كل تلك الأخبار مقطوع الصدور.

هذا (و) لكن (لا يخلو) تواتر أخبار الاستصحاب (عن تأمل).

والحاصل: أنّ في موارد المشكوكات لانتمكّن من إجراء أصالة العدم من باب الاستصحاب، إذ الدليل على الاستصحاب إمّا الاجماع، أو العقل، أو الأخبار.

والأول: مفقود لوجود الخلاف في الاستصحاب في الأحكام.

والثاني: مبني على إعتبار مطلق الظنّ، وهو غير ثابت بعد.

للشيرازي ..... المقدمة الثالثة للإسناد ..... 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 الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط، أو الرجوع في كل مسألة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة وتقليده فيها

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

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

(وكيف كان : ففي الأجوبة المتقدمة) التي ذكرناها : من أنه لا رجوع إلى البرائة فيما ظنّ بخلاف البرائة، بل (ولا أقل من الوجه الأخير) وهو: ما ذكره المصنّف بقوله: الثالث: أنه لو سلمنا أنّ الرجوع إلى البرائة لا يوجب شيئاً ممّا ذكر من المحذور البديهي وهو: الخروج عن الدّين، 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 الامتثال بالطرق المقررة للجاهل) وتلك الطرق بيّنها المصنّف 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 وتقليده فيها) وذلك بأن يقلّد المجتهد



فنقول: إنّ كلاً من هذه الأمور الثلاثة وإن كان طريقاً شرعياً في الجملة لامتثال الحكم المجهول، إلا أنّ منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري. أما الاحتياط، فهو وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، إلا أنّه في المقام - أعني إنسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية - غير واجب الاشتغال

الانسدادى المجتهد الانفتاحى.

(فنقول: إنّ كلاً من هذه الأمور الثلاثة: وإن كان طريقاً شرعياً - في الجملة - لامتثال الحكم المجهول) لأنّ 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 أنّ منها) أي: من هذه الطرق الثلاثة (ما لا يجب في المقام) كالاختياط - على ما يأتي - (ومنها ما لا يجري) في كل مسألة مسألة كالرجوع إلى ما يقتضيه الأصل، والرجوع إلى فتوى العالم.

ثمّ بيّن تفصيل ذلك بقوله: (أما الاحتياط) بأن يحتاط المجتهد بإتيان 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) فإنّ العقل والنقل متفقان 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 وجوبي وحكم تحريمي، كما إذا علم بأنّ المولى قال شيئاً، لكنّه لم يعلم هل أنّه قال بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو قال بحرمة شرب التتن؟.

(إلا أنّه) أي: الاحتياط (في المقام أعني: إنسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية غير واجب الاشتغال) فأنّه لا يجب الاحتياط في المسائل إذا كان الانسداد

للشيرازي ..... الاجماع على عدم وجوب الاحتياط ..... ج ٤

لوجهين:

أحدهما: الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام، لا بمعنى أنّ أحداً من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كلّ الفقه أو جلّه، حتى يرد عليه: أنّ عدم التزامهم به إنّما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للأحكام، فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركاً في المسألة، بل بالمعنى الذي تقدّم نظيره في الاجماع على عدم الرجوع الى البراءة.

وحاصله: دعوى الاجماع القطعي على أنّ المرجع في الشريعة - على تقدير إنسداد باب العلم في معظم الأحكام و عدم ثبوت حجّية

---

محققاً وإنّما قلنا: أنّه غير واجب (لوجهين): على النحو التالي:

(أحدهما: الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام) فلا يجب الاحتياط في كافة الفقه بالنسبة الى المسائل غير الضرورية والبدئية والمجمع عليها. وأمّا الإجماع هذا فهو (لا بمعنى: أنّ أحداً من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه، أو جلّه): أنّه لم يحتط في كل الفقه، ولا في أكثر مسائل الفقه (حتى يرد عليه: أنّ عدم التزامهم به) أي: بالاحتياط (إنّما 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 يحتاطوا لأنه كانت الاحكام لديهم واضحة، أمّا من لم تكن الاحكام عنده واضحة، فلا إجماع على عدم وجوب الاحتياط عليه.

(بل) الاجماع (بالمعنى الذي تقدم نظيره في الإجماع على عدم الرجوع الى البراءة) فإنّ العلماء لا يرجعون الى البراءة في كل الأحكام، أو جلّها، اذا لم تكن واضحة عندهم، لأنّه يستلزم الخروج عن الدين.

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



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

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

أخبار الأحاد رأساً) بأن لا يكون خبر الواحد حجة أصلاً (أو باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم) أي: أنّ بعض الأخبار حجة، لكنّ هذا البعض ليس بقدر يُعتدّ به .

فالمرجع حينئذٍ (ليس هو الإحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً) هذا في الوجوب (و) لا (ترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك) أي: ولو موهوماً، وهذا في التحريم.

والحاصل: أنّ الإجماع في المقام تقديري وليس بإجماع تحقيقي، والإجماع التقديري حجة كالإجماع التحقيقي، لأنه إذا فرض تحقّق 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: أنّه لا مجال للاشكال على هذا الإجماع: بعدم وجود عنوان لهذه المسألة في كتب القدماء، ولا إعتداد بدعوى الإجماع في المسائل المستحدثة، فإنّ قول المعصوم «عليه الصلاة والسلام» يستكشف من هذا الإجماع الحدسي، كما يستكشف من الإجماع الحسي، وهذا الإجماع الحدسي التقديري (مضافاً إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدمة في بطلان الرجوع إلى البراءة وعدم التكليف

للشيرازي ..... لزوم العسر والخرج في التزام الاحتياط ..... ج؛

في المجهولات، فإنها واضحة الدلالة في أنّ بطلان الإحتياط كالبراءة مفروغٌ عنه،  
فراجع.

الثاني: لزوم العسر الشديد والخرج الأكيد في إلتزامه، لكثرة ما يحتمل  
موهوماً وجوبه، خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة، فمراعاته مما يوجب  
الخرج، والمثال لا يحتاج إليه، فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط - فيما  
لم ينعقد عليه إجماع قطعي أو خبر متواتر - على الإلتزام بالاحتياط في جميع  
أموره

---

في المجهولات) و «عدم التكليف» عطف على «البراءة» .  
(فإنها) أي: كلمات العلماء (واضحة الدلالة في أنّ بطلان الإحتياط كالبراءة مفروغٌ  
عنه، فراجع) كلماتهم، فإنه لو لم يكن وجوب الإحتياط أمراً مفروغاً عن بطلانه  
عندهم، لم ينحصر المناط بعد طرح أخبار الأحاد 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 لذكران الرجوع إلى البراءة  
مستلزم للمحذور - أنّ وجوبه كان أمراً مفروغاً عن بطلانه والألتعرضوا له، ولم يلزم  
محذور الرجوع إلى البراءة.

(الثاني: لزوم العسر الشديد والخرج الأكيد) وقد تقدّم الفرق بين العسر والخرج  
إذا إجتمعا معاً، بخلاف ما إذا ذكر أحدهما فإنه يشمل الآخر (في التزامه) أي: في التزام  
الاحتياط (لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه، خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة) بل  
وغيرهما أيضاً، كالحج ونحوه.

(فمراعاته) أي: الإحتياط (مما يوجب الخرج، والمثال لا يحتاج إليه) أي: لا حاجة  
إلى ذكر مثال لبيان أنّ الاحتياط يوجب العسر والخرج (فلو بنى العالم الخبير بموارد  
الإحتياط فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعي، أو خبر متواتر) أو ظنّ معتبر (على  
الإلتزام بالاحتياط في جميع أموره) «على» متعلق بقوله «بنى العالم الخبير»، بأن



يوماً وليلة لو جَدَّ صدق ما إدعينا. هذا كله بالنسبة الى نفس العمل بالإحتياط.  
وأما تعليمُ المجتهد مواردَ الاحتياط لمقلده، وتعلمُ المقلد مواردَ الإحتياط الشخصيةً وعلاج تعارض الإحتياطات وترجيح الإحتياط الناشيء عن الإحتمال القويّ على الإحتياط الناشيء عن الإحتمال الضعيف، فهو امرٌ مستغرق لأوقات المجتهد والمقلد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يُخلُّ بنظام معاشهم ومعادهم.

---

يحتاط (يوماً وليلة، لو جَدَّ صدق ما إدعينا) من العسر والحرج.  
(هذا كله) الذي ذكرناه: من العسر والحرج إنما هو (بالنسبة الى نفس العمل بالإحتياط) بأنَّ أراد المكلف أن يحتاط في أموره بالإتيان بالمشكوكات والموهومات.

(وأما تعليم المجتهد موارد الإحتياط لمقلده، وتعلمُ المقلد موارد الإحتياط الشخصيةً)، ولو من الذين يعرفون مسائل المجتهدين (وعلاج تعارض الإحتياطات، وترجيح الإحتياط الناشيء عن الإحتمال القوي، على الإحتياط الناشيء عن الاحتمال الضعيف) فان الترجيح قد يكون بترجيح الاحتمال القويّ على الاحتمال الضعيف، وقد يكون بأهمية المحتمل وعدمه، فاذا قامت الشهرة على الجهر بالبسملة في الصلاة الإخفائية - مثلاً - كان إحتمال الجهر أقوى من الاخفات، واذا كان الإحتياط من اجته أهمية المحتمل كما اذا دار الأمر بين كون هند ليست زوجة زيد، بل خلية، وبين كونها زوجته، فان كونها ليست زوجته أقرب الى الإحتياط لأنها مسألة فرج.

(فهو) خبر لقوله «وأما تعليم المجتهد» الخ (أمر مستغرق لأوقات المجتهد والمقلد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يُخلُّ بنظام معاشهم ومعادهم).

أما إختلال المعاش: فلأنهم يتركون أمر المعاش، لاستغراق وقتهم في التعليم والتعلم.

للشيرازي ..... لزوم العُسر والخرَج في التزام الاحتياط ..... ج؛

توضيح ذلك: أنّ الاحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ترك التطهير، لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات أخر بعضها أقوى منه، وبعضها أضعفُ وبعضها مساوٍ، فأنّه قد يُوجدُ ماءً آخر للطهارة، وقد لا يوجد معه الأثراب، وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيرُه.

فإنّ الاحتياط في الأوّل هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الإحتياط من جهة أخرى، كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الإجماع على طهارته؛

---

وأما اختلال المعاد، فلأنهم يشتغلون بالتعلم عن إقامة الصلاة والحجّ، وعن سائر المستحبات كالزّيارات والأدعية والصلوات المندوبة ونحوها.

(توضيح ذلك) بمثال: (انّ الإحتياط في مسألة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر: ترك التطهير) لأنّ جماعة من الفقهاء قالوا: بأنّ الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، كالجنابة والحَيْض، وما أشبهه، لا يصح التطهير به، وإن كان - لعدم وجود النجاسة على البدن - طاهراً في نفسه.

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

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

(وقد لا يوجد معه الأثراب) بالنسبة إلى من يريد الغُسل أو الوضوء.

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

(فإنّ الإحتياط في الأوّل) وهو ما إذا وجد ماء آخر غير مستعمل (هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه) أي: لم يزاحم الإحتياط باستعمال الماء الآخر (الإحتياط من جهة أخرى) والجهة الأخرى قد مثلَ لهُ بقوله: (كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الإجماع على طهارته) كعرق الجنب من الحرام، فأنّه يلزم عليه أن يزيل عرق الجنب من الحرام بذلك الماء الطاهر الأخر، وهو مزاحم للإحتياط باستعمال هذا الماء غير



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

فكيف يسوغ للمجتهد أن يُلقي إلى مقلده أنّ الاحتياط في ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط في كثير من الموارد استعماله 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 والترابية إن لم يزاحمه ضيق الوقت) وإلا فيدور الأمر بين استعمال أحدهما، وبين استعمال كليهما، فاذا استعمال أحدهما أدرك الوقت، أمّا إذا استعمال كليهما فاته الوقت كلاً، أو بعض الوقت.

(وفي الثالث:) وهو ما لا يوجد ماء آخر ولا تراب، الإحتياط ب(الطهارة من ذلك المستعمل، والصلاة) 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 لذي النفس المحترمة أو المحتملة الإحترام، وبين استعماله في الصلاة، فإنّ استعماله في الصلاة إحتياطاً، يعارض ذلك الواجب أو المحتمل الوجوب.

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

كما أنّ اللازم أن يبيّن المجتهد للمقلد: أنّه اذا لم يعلم أنّ الماء استعمال في الحدث الأكبر أم لا، مع إستصحاب الحدث الأكبر أو عدم استصحابه، أو استعمال

للشيرازي ..... المقدّمة الثالثة للإسناد ..... ج ٤

وبالجملة، فتعليم موارد الإحتياط الشخصية وتعلّمها، فضلاً عن العمل بها، أمرٌ يكاد يلحقُ بالمتعذّر ، يظهر ذلك بالتأمل في الوقائع الاتفاقيّة.  
فان قلت: لا يجب على المقلّد متابعة هذا الشخص الذي أدّى نظره إلى إسناد باب العلم في مُعظم المسائل ووجوب الإحتياط، بل يقلّد غيره.  
قلت، مع أنّ لنا أن نفرّض إنحصار المجتهد في هذا الشخص: إنّ كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد

---

هذا الماء، احد نفرين محتمل الحدث الأكبر، أو كان هذا الماء هو ماء آخر إستعمل في الحدث الأكبر، والى غير ذلك من الصور التي يختلف الإحتياط فيها.  
(وبالجملة: فتعليم موارد الإحتياط الشخصية) من المجتهد لمقلده (وتعلّمها - فضلاً عن العمل بها - أمرٌ يكاد يلحق بالمتعذّر) وإنّ لم يكن متعذّراً، كان فيه عُسر شديد وخرج أكيد (يظهر ذلك بالتأمل في الوقائع الاتفاقيّة) التي تنفق لافراد المكلفين، ومثل حال الظهارة حال خصوصيات الصلاة، وخصوصيات الصيام، وغير ذلك.  
(فان قلت:) لا حرج للمقلّد ولا للمجتهد، لأنّ الحرج إنّما يكون اذا كان الواجب على المقلّد متابعة مثل هذا الشخص الإسنادي، والحال أنّ هناك مجتهدين آخرين ليس نظرهم الإسناد، فالمجتهد الإفتاحي والمقلّد للمجتهد الإفتاحي في مندوحة عن هذه الإحتياطات المتعسّرة أو المتعذّرة، إذ لا يجب على المقلّد متابعة هذا الشخص (المجتهد) الذي أدّى نظره إلى إسناد باب العلم في مُعظم المسائل، (و تبعاً لنظره الإسنادي رأى) (وجوب الإحتياط) في كل المسائل (بل يقلّد) هذا المقلّد (غيره) أي: غير المجتهد الإسنادي.

(قلت: مع أنّ لنا أن نفرّض إنحصار المجتهد في هذا الشخص) الإسنادي حيث لا مناص من تعليمه المقلّد، ولا مناص للمقلّد من تعلّمهم منه، فماذا يقول القائل بالإسناد في هذه الصورة؟  
هذا أولاً وثانياً: (إنّ كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد،



الذي إعتقد إنسداد باب العلم، وعدم الدليل على ظنّ خاصّ يكتفي به في تحصيل غالب الأحكام، وإنّ من يدعي وجود الدليل على ذلك فإثماً نشأ اعتقاده ممّا لا ينبغي الرّكون إليه، ويكون الرّكون إليه جزماً في غير محله.

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

ولا يخفى أنّه لا وجه لدفع هذا الكلام بأنّ

الذي إعتقد إنسداد باب العلم، (وإعتقد عدم الدليل على ظنّ خاص) كالخبر الواحد (يكتفي به) أي: بذلك الظن الخاص (في تحصيل غالب الأحكام) فإنّ هذا المجتهد كيف يرى أنّ الله تعالى شرّع له الاحتياط بما يقع هو ومقلّده في اشدّ العسر والحرج، وأحياناً في التعدّر؟.

هذا ( وإنّ من يدعي وجود الدليل على ذلك ) أي : على لزوم الاحتياط حال الانسداد ( فإثماً نشأ اعتقاده ممّا لا ينبغي الرّكون إليه ) اذ لا ينبغي الرّكون إلى وجوب الإحتياط الذي يلقي المجتهد والمقلّد في اشدّ أنحاء العسر والحرج ، بل ( ويكون الرّكون إليه جزماً في غير محله ) فإنّ مثل هذا الاعتقاد خطأ قطعاً.

والحاصل: (فالكلام في أنّ حكم الله تعالى على تقدير إنسداد باب العلم، وعدم نصب الطريق الخاص، لا يمكن أن يكون هو الإحتياط) التام في كلّ أبواب الفقه (بالنسبة إلى العباد) كافة (للزوم الحرج البالغ حدّ إختلال النظام) ومن الواضح: أنّ إختلال النظام ممّا لا يريدّه الله سبحانه وتعالى، فلا يجعل حكماً ينتهي إليه، فإنّ إختلال النظام من أشدّ أقسام العسر والحرج والضّرر على الناس كافة، ولذا فهي مرفوعة نصّاً وإجماعاً.

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

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

العوام يقلّدون مجتهداً غير هذا، قائلاً بعدم إنسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنيّة الوافية بأغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرجٌ وضيقٌ .

ثمّ إنّ هذا كلّهُ مع كون المسألة في نفسها ممّا يمكنُ فيه الإحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات.

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

---

العوام يقلّدون مجتهداً غير هذا، قائلاً ذلك المجتهد (بعدم إنسداد باب العلم، أو) قائلاً (بنصب الطرق الظنيّة الوافية بأغلب الأحكام، فلا يلزم عليهم حرج وضيق) وإنّما قلنا: لا يخفى لما ذكرناه من الجوابين السابقين بقولنا: «قلت: مع أنّ لنا الخ، وقولنا: «إنّ كلامنا في حكم الله سبحانه حسب اعتقاد هذا المجتهد» الخ.

(ثمّ إنّ هذا كلّهُ) ممّا ذكرناه: من لزوم العسر والخرج في الاحتياط، إنّما هو (مع كون المسألة في نفسها ممّا يمكن فيه الإحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات) أو في المعاملات، كما اذا قرّض أنّ أحد المجتهدين يقول: بتقديم الإيجاب على القبول، والآخر يقول: بتقديم القبول على الإيجاب في عقد الزوجين بأنّ يقدّم الزوج نفسه للزوجة، أو تُقدّم الزوجة نفسها للزوج، أو ما اشبه ذلك.

(أمّا مع عدم إمكان الإحتياط، كما لو دار المال) الواحد (بين صغيرين يحتاج كلّ واحد منها إلى صرفه عليه في الحال) كما اذا كان هناك درهم لا نعلم أنّه لهذا الصغير، أو لذلك الصغير وهناك قيمان لهما، والصغير يحتاج إلى درهم من الطعام، حيث أنّه يموت إن لم يأكل مقدار درهم من الطعام، فأنّه لا يمكن تصور الإحتياط هاهنا.

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



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

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

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

(وقد يورد على إبطال الإحتياط بسبب (لزوم الحرج) أي: ما ذكرناه: من أن الإحتياط يوجب الحرج، وما يستلزم الحرج مرفوعاً نصاً واجماعاً فالاحتياط باطل عند الانسداد، فإنه يورد على هذا (بوجوه لا بأس بالاشارة إلى بعضها) على النحو التالي:

(منها: النقض بما لو أدى إجتهد المجتهد، (و أدى (عمله بالظن) أي: لزم من عمله بالظن (التي فتوى يوجب الحرج) فماذا يعمل هو في هذه المسألة الحرجية؟ وماذا يعمل مقلده بالنسبة إلى هذه المسألة؟ فما يقال في هذا النقض، يقال في الأصل، وهو: كون الإحتياط حرجاً عند الانسداد؟.

مثلاً (كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة) فإن بعض الفقهاء قالوا: بأن الحاضرة توخر عن الفائتة، فإذا كان على الشخص فوائت كثيرة تستغرق كل الوقت من أوله إلى آخره، قالوا: يلزم عليه أن يصلّي طول الليل إلى الصباح، وأن يصلّي من أول الظهر إلى المغرب.

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

(وكما لو فرضنا: اداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور كثيرة يحصل العسر

للشيرازي ..... الاشكال على لزوم الحرج والجواب عنه ..... ج ٤

بمراعاتها.

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

---

بمراعاتها) كما اذا نذر أن يذبح بيده شاة عند مرقد أحد المعصومين «عليهم السلام»،  
ثم نسى أنّه نذر للمعصوم الذي في المدينة، أو النجف، أو كربلاء، أو الكاظمية، أو  
خراسان، أو سامراء، فأنه مع ما فيه من الحرج قد أوجب المجتهد عليه أن يذبح  
الذبائح في كلّ تلك الاماكن مع سفره اليها بنفسه.

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

(وفيما نحن فيه) من الإنسداد (اذا اقتضت القاعدة: رعاية الإحتياط، لم يرفع اليد  
عنها) أي: عن الاحتياط (للزوم العسر) منتهى الأمر نقول: أنّه يأتي بالاحتياط الى حد  
العسر، لا أن يترك الاحتياط رأساً.

(والجواب) عن هذا النقض (: أنّ ما ذكره في غاية الفساد ، لأنّ مرجعه ) أي مرجع  
ما ذكره (إن كان الى منع نهوض أدلة نفي الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد  
والعمومات (و) منع (تخصيصها) أي: تخصيص القواعد والعمومات (بغير صورة لزوم  
الحرج، فينبغي أن ينقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج) لأنّ معنى ذلك: أنّ  
قاعدة الحرج ليست حاکمة على القواعد والعمومات.

هذا (ولا يخفى: أنّ منعه) أي: منع ثبوت قاعدة الحرج (في غاية السقوط) ولا



لدلالة الأخبار المتواترة معنى عليه، مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب. والحاصل: أنّ قاعدة نفي الحرج ممّا ثبتت بالأدلة الثلاثة بل الأربعة في مثل المقام، لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب إختلال نظام أمر المكلف، نعم هي في غير ما يوجب الإختلال قاعدة ظنيّة تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصّة المحكمة وإن لم تكن قطعيّة.

يقول به احد، وذلك (لدلالة الأخبار المتواترة معنى) وإن لم تكن متواترة لفظاً (عليه) أي: أنّ قاعدة الحرج حاكمة على القواعد والعمومات الأولية. (مضافاً إلى دلالة ظاهر الكتاب) على الحكومة حيث قال سبحانه: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ»<sup>١</sup>.

وقال سبحانه: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>٢</sup>.

وقال سبحانه: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»<sup>٣</sup>.

(والحاصل: أنّ قاعدة نفي الحرج ممّا ثبتت بالأدلة الثلاثة) الكتاب، والسنة، والاجماع، (بل الأربعة) بإضافة العقل إلى الثلاث المذكورة (في مثل المقام) الذي يوجب إختلال النظام.

وإنما كان هناك قاعدة عقلية ايضاً (لاستقلال العقل بقبح التكليف ممّا يوجب إختلال نظام أمر المكلف) فإنّ ذلك من البديهيات عند العقل والعقلاء.

(نعم هي) أي: قاعدة نفي العسر (في غير ما يوجب الإختلال) بان كان يوجب العسر والحرج فقط (قاعدة ظنيّة) لأنّ دلالة الروايات والآيات ظنيّة - وإن كان القرآن قطعي السند، والروايات متواترة لفظاً فرضاً أو معنى - وهذه القاعدة الحرجية الظنيّة (تقبل الخروج عنها بالأدلة الخاصّة المحكمة) وان لم تكن (تلك الأدلة الخاصّة) (قطعيّة) فان الشارع قد أمر بما فيه الحرج كما أمر بالجهاد الحرجي، وما اشبهه.

وأما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا إشكال بل لا خلاف في حكومة أدلة نفي الحرج عليها، لأن كون النسبة بينهما عموماً من وجه، فيرجع إلى أصالة البراءة، كما قيل، أو إلى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج، كما زعم؛

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

هذا ولا يخفى: أن المصنف ذكر أولاً: أن الدليل مخصص لقاعدة الحرج، بمعنى: أن 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: (وأما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف) مثل عمومات الصلاة، والطهارة، والصيام، ونحوها، (فلا إشكال) حسب الدليل (بل لا خلاف) لأحد من الفقهاء (في حكومة أدلة نفي الحرج عليها) أي: على تلك القواعد والعمومات.

ثم أن الحكومة (لا لأن كون النسبة بينهما) أي: بين أدلة الحرج، والقواعد والعمومات (عموم من وجه، فيرجع إلى أصالة البراءة - كما قيل -).

فان قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» يشمل الحرجي وغير الحرجي. وقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» يشمل الصيام وغير الصيام. فمورد الاجتماع: وهو الصيام الحرجي، يتساقط فيه الدليلان ويكون المرجع: البراءة من الصيام.

(أو) يرجع في مادة الاجتماع: كالصيام الحرجي (إلى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج - كما زعم -) مثل قوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا



بل لأن أدلة نفي العسر بمدلولها اللفظي حاکمة على العمومات المثبتة للتكليف، فهي بالذات مقدّمة عليها.  
وهذا هو السرّ في عدم ملاحظة الفقهاء المرجّح الخارجي، بل يقدّمونها من غير مرجّح خارجي.

يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرُ. ' وغيره من المعاضدات لدليل الحرج، فإن كلاً من الـ «قيل» والـ «زعم» باطل.

(بل): إنّما نقدّم دليل الحرج على العمومات والقواعد الأولية (لأن أدلة نفي العسر بمدلولها اللفظي) حسب متفاهم العرف (حاکمة على العمومات المثبتة للتكليف) فاذا أُلقي الكلامان إلى العرف، رأى العرف: إنّ دليل الحرج مُقدّم على دليل أصل التكليف.

إذن (فهي) أي: أدلة نفي العسر (بالذات) لا بمعونة دليل خارجي - كما قاله الزاعم - (مقدّمة عليها) أي: على الأدلة الأولية من القواعد والعمومات.

(وهذا) الذي ذكرناه: من أنّ العرف يرى دليل الحرج مقدّم على الأدلة الأولية بمجرد سماعهما (هو السرّ في عدم ملاحظة الفقهاء المرجّح الخارجي) لدليل الحرج حتى يحكمونه على الأدلة الأولية (بل يقدّمونها) أي: أدلة نفي الحرج على الأدلة الأولية (من غير مرجّح خارجي) إطلافاً.

وذلك لأنّ عمومات العسر، كعمومات الحرج، والضرر، وما أشبهه مفسّرة بمدلولها اللفظي لسائر العمومات الأولية المثبتة للتكليف وكاشفة عن المراد بتلك العمومات المثبتة للتكليف، ومُبيّنة لموارد تلك العمومات الاوليّة، حتى يكون معنى العمومات الاوليّة: أنّها واجبة ما لم يلزم من الالتزام بالتكليف عسر ومشقة وحرج على المكلف.

هذا وقد ذكرنا: ان الكاشف هو فهم العرف، بالاضافة الى أنّه يدل على هذه

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

نعم جعل بعض متأخري المتأخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجحات لتلك القاعدة، زعماً منه إن عملهم لمرجح توقيفي إطلعوا عليه واختفى عنا، ولم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمة على العمومات .  
ومما يوضح ما ذكرنا - ويدعو الى التأمل في وجه التقديم المذكور في محله، ويوجب الاعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب الرجوع الى الأصول او المرجحات - ما رواه عبد الأعلى، مولى آل سام، في: من عثر

---

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 اذا انضم الى نفي العسر سبب تقديم نفي العسر على العمومات الأولية، (زعماً منه: إن عملهم) بقاعدة نفي العسر إنما هو (لمرجح توقيفي) أي تعبدى ورد عنهم «عليهم الصلاة والسلام»، قد (إطلعوا) هم (عليه)، واختفى عنا، (والحال أن بعض متأخري المتأخرين) لم يشعر أن وجه التقديم كونها) أي: كون أدلة نفي العسر (حاكمة على العمومات) الأولية.

(ومما يوضح ما ذكرنا) من الحكومة (ويدعو الى 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 حكومة دليل العسر عليها.

(و) على الحكومة (يوجب الاعراض عما زعمه غير واحد: من وقوع التعارض بينها) أي: بين أدلة نفي العسر (وبين سائر العمومات، فيجب) على زعم هؤلاء: أنه اذا تعارض بالعموم من وجه (الرجوع الى 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 عثر) برجله



فانقطع ظفره، فَجَعَلَ عليه مَرَاةً، فَكَيْفَ يَصْنَعُ بالوضوء؟ فقال عليه السلام: «يُعرف هذا واشباهه من كتاب الله: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ. إمسح عليه».

فان في إحالة الامام «عليه السلام» لحكم هذه الواقعة الى عموم نفي الحرج - وبيان أنه ينبغي أن يعلم منه أن الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المَرارة، مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة -

وَسَقَطَ على الأرض (فانقطع ظفره) اي ظفر رجله (فجعل عليه مَرارة) والمَرارة من أدوية الجراحات، فسأل الإمام «عليه الصلاة والسلام» قائلاً: (فكيف يصنع بالوضوء؟) وكيف يمسح؟ فهل يمسح على المَرارة، أو يمسح على ظاهر الرجل وفي ذلك حَرْجٌ وَعُسْرٌ عليه؟

(فقال عليه السلام: يُعرف هذا واشباهه) مما كان هناك حَرْجٌ وحكمٌ أولي (من كتاب الله) حيث قال سبحانه: («ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ») فان الحرج لما كان في رفع المَرارة، والمسح على الجرح، رفع الحرج ذلك، ولذا قال له «عليه السلام»: (إمسح عليه)<sup>١</sup> أي: على الدواء الموضوع على الظفر.

(فان في إحالة الإمام «عليه الصلاة والسلام» لحكم هذه الواقعة) وكيفية المسح على الرجل (الى عموم نفي الحرج) المذكور في الآية المباركة (وبيان: أنه ينبغي أن يعلم منه) أي: من نفي الحرج (ان الحكم في هذه الواقعة: المسح فوق المَرارة) لا إزاحة المَرارة والمسح على الجرح.

هذا (مع معارضة العموم المذكور) في قوله تعالى: «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ»<sup>٢</sup> (بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة) في قوله سبحانه: «وإمسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين»<sup>٣</sup> الظاهر في ان المسح يجب أن يكون على ظاهر الرجل.

٢ - الحج : ٧٨ .

١ - بحار الأنوار : ج ٢ ص ٢٧٧ .

٣ - المائدة : ٦ .

دلالة واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة إلى ملاحظة تعارض وترجيح في البين، فافهم. وإن كان مرجع ما ذكره إلى أنّ التزام العسر إذا دلّ عليه الدليل لا بأس به، كما في ما ذكر من المثال والفرض.

ففي هذه (دلالة) «ودلالة» خبر قوله: «فان في احالة الإمام» (واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بأنفسها) أي: هي بنفسها حاكمة (على العمومات المثبتة للتكاليف، من غير حاجة إلى ملاحظة تعارض وترجيح في البين) حتى يكون عموم نفي الحرج لأجل المرجح قد تقدم على عموم المسح على الرجل. (فافهم) كي لا يقال: إنّ المسح على المرارة لا يفهم من الآية، لأنّ نفي الحرج يمكن ان يكون بعدم المسح على الرجل رأساً، ويمكن أن يكون بالمسح على مكان من الرجل خالي من المرارة، ويمكن أن يكون بالمسح على المرارة، فمن أين يفهم إنّ المسح على المرارة؟

لأنه يقال: إنّ المسح على الرجل كان واجباً في هذا المكان العاري عن المرارة، فاذا تعدّد كونه عارياً لمكان الجرح كان المسح على المرارة أقرب بفهم العرف من عدم المسح إطلاقاً، ومن المسح على مكان آخر.

ثم يمكن أن يكون في «فافهم»، إشارة إلى شيء آخر لا يُطيل المقام بالبحث عنه. هذا هو الشقّ الأول من الجواب، وأمّا الشقّ الثاني فقد أشار إليه بقوله: (وإن كان مرجع ما ذكره) وهو عطف على قوله - قبل صفحة تقريباً -: «لأنّ مرجعه ان كان إلى منع نهوض أدلة نفي الحرج للحكومة» الخ، وان كان مرجعه (إلى أنّ التزام العسر إذا دلّ عليه الدليل لا بأس به، كما فيما ذكر من المثال والفرض) وهو: فرض تأدية ظن المجتهد إلى وجوب أمور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها، كما مثلنا له بمثال النذر ونحوه.

والحاصل: أنّ الناقض هذا، هل يريد عدم حكومة أدلة العسر؟ أو يريد أنه قد يتقدّم دليل الحكم على دليل العسر؟



ففيه: ما عَرَفَتْ، من أنه لا يخصّص تلك العمومات، إلا ما يكون أخصّ منها معاضداً بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة. والمفروض أنه ليس في المقام القاعدة الإحتياط التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيرة: مثل الشبهة الغير المحصورة، ومالو علم ان عليه فوائت لا يحصي عددها،

فإن أراد الأول: فقد تقدّم جوابه.

وإن أراد الثاني: (ففيه ما عَرَفَتْ: من أنه لا يخصّص تلك العمومات) أي: عمومات نفى العسر والخرج (الآ ما يكون أخصّ منها) كأدلة الخمس، والجهاد، وما اشبه (معاضداً) أي: ذلك الأخص (بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيرة) النافية للعسر والخرج وما اشبه (الواردة في الكتاب والسنة).

إذن: فاللازم إذا أردنا أن نخصّص عمومات أدلة العسر أن يكون هناك شيان:

الأول: أن يكون ما يخصصها أخصّ منها.

الثاني: أن يكون ذلك الأخصّ معتضداً بما يوجب قوته، ليتمكن من تخصيص عمومات نفى العسر والخرج التي هي كثيرة جداً، وواردة في الكتاب والسنة بكلّ قوة. (والمفروض أنه ليس في المقام) أي: في مقام الانسداد ما يخصّص عمومات نفى العسر والخرج (إلا) ما يستلزمه العلم الاجمالي من العمل حسب قاعدة الإحتياط) التي تقتضي الجمع بين الأطراف المحتملة مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً. لكن هذه القاعدة هي (التي قد رفع اليد عنها لأجل العسر في موارد كثيرة) في الفقه، فقاعدة الإحتياط يرفع اليد عنها، لأنّ دليل نفى العسر أقوى من قاعدة الإحتياط، وفي الفقه نجد موارد كثيرة، رُفِعَ اليَدُ عن قاعدة الإحتياط لمكان العسر، فليست قاعدة الإحتياط مخصّصة للعسر، بل العسر يرفع قاعدة الإحتياط (مثل الشبهة غير المحصورة) فإنّ قاعدة الإحتياط جارية فيها لكن يرفع اليد عنها بسبب دليل العسر. (وما لو علم ان عليه فوائت لا يحصي عددها) فإنّ قاعدة الإحتياط تقتضي أن

للشيرازي ..... الاشكال على لزوم الحرج والجواب عنه ..... ج ٤

وغير ذلك، بل أدلة نفي العسر بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة إلى الأصل.

فتقدّمها عليها

يصلي حتى يعلم بالبرائة منها، لكن دليل العسر يرفع هذا العلم الاجمالي، فإن بناء بعض الفقهاء أن يصلي ما لا يحصي عددها، وبناء بعض الفقهاء أن يصلي حتى يحصل له الظن بأنه صلى ما عليه، وبناء بعض الفقهاء أن يصلي بالقدر المتيقن، وفي جميع ذلك لم يعمل بقاعدة الاحتياط التي تقتضي أن يصلي حتى يحصل له العلم ببرائته من الفوائت.

(وغير ذلك) من الأمثلة، مثل: ما إذا علم أنه مديون لأحد جماعة ديناراً، فإن قاعدة الاحتياط تفرض عليه أن يعطي لكل واحد منهم ديناراً، لكن الضرر وهو في عداد العسر والحرج يرفع هذا الاحتياط، فيقسم الدينار بينهم.

وكذلك إذا نذر أن يذبح شاة في إحدى المدن المقدسة ثم نسي تلك المدينة التي تعلق نذره بها فإنه يكفيه أن يذبح في أحدها فقط.

وهكذا إذا كانت له عشرة ثياب إحديها طاهرة، فإنه لا يصلي عشر صلوات لما فيه من العسر، بل يصلي صلاة واحدة.

وكذا لو نذر أن يصوم يوم الجمعة، لكنّه شك بأن متعلق نذره أيّ جمعة في السنة؟ فإنه يصوم جمعة واحدة، وإلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، التي ذكرها الفقهاء في مواردّها في الفقه وان كان في بعضها مناقشة.

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

وعليه (فتقدّمها) 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 تُقدّم قاعدة العسر على الصلاة قياماً، أو الصوم، أو الحج، أو غير ما أشبه ذلك،  
 وهي عمومات إجتهادية، فكذلك تُقدّم على قاعدة الاحتياط.

بل تقديم قاعدة العسر على قاعدة الاحتياط أوضح من تقديم قاعدة العسر على  
 العمومات الاجتهادية، لوضوح: أنّ أدلة نفي العسر واردة على قاعدة الاحتياط،  
 وحاكمة على العمومات الاجتهادية، وتقديم الوارد على المورد أوضح من تقديم  
 الحاكم على المحكوم.

بل التعبير بالتقديم في باب الورود ليس على نحو الحقيقة، لأنه لا إجماع  
 للدليلين حتى يقال: أنّ هذا يُقدّم على ذلك، وإنما إذا تحقّق موضوع الوارد، إنتفى  
 موضوع المورد كما هو واضح.

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

فأجاب عنه المصنّف بقوله: (وأما ما ذكره: من فرض إداء ظن المجتهد إلى  
 وجوب أمور يلزم من فعلها الحرج، فيرد عليه) ما يلي:

(أولاً: أنّه كيف يفتي المُجتهد بما يوجب الحرج والحال إنّنا نعلم أنّه لا حرج في  
 الدين؟ ولذا نحن نقول: بد (منع إمكانه) أي: إمكان ما يوجب الحرج من أداء ظن

للشيرازي ..... المقدمّة الثالثة للإنسداد ..... ج ٤

لأننا علمنا بأدلة نفي الحرج أنّ الواجبات الشرعيّة في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف.

ومع هذا العلم الاجمالي يمتنع الظنّ التفصيلي بوجوب أمور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر، على ما مرّ نظيره في الايراد على دفع الرجوع الى البراءة. وثانياً، سلّمنا إمكان ذلك، إمّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعيّة كلّها أو بعضها ظنوناً نوعيّة لا ينافي العلم الاجمالي بمخالفة البعض للواقع،

---

المجتهد (لأننا علمنا بأدلة نفي الحرج: أنّ الواجبات الشرعيّة في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف) وعلمنا بذلك من الأدلة المتواترة لنفي الحرج.

(ومع هذا العلم الاجمالي) بأنّه لا حرج في الدين (يتمتع الظنّ التفصيلي) أي: ظنّ المجتهد بما يوجب الحرج (بوجوب أمور في الشريعة، يوجب ارتكابها العسر، على ما مرّ نظيره في الايراد على دفع الرجوع الى البرائة) حيث تقدّم عن المصنّف في الوجه الثالث قوله: فان قلت: إذا فرضنا أنّ ظنّ المجتهد أدّى في جميع الوقائع الى ما يوافق البراءة، فما تصنع؟ إنتهى.

ومن المعلوم: أنّ ظنّ الحرج، والعلم بعدم الحرج، لا يمكن جمعهما، لأنّ في مقابل العلم لا يعقل الوهم والشك، فكيف يعقل الظنّ؟.

(وثانياً: سلّمنا إمكان ذلك) أي: الجّمع بين العلم الاجمالي والظنّ بالخلاف، لكن إنّما يمكن الجمع بالوجه التالية:

أولاً: (إمّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعيّة كلّها أو بعضها ظنوناً نوعيّة لا ينافي العلم الاجمالي بمخالفة البعض للواقع) فاذا علم زيد - مثلاً - علماً إجمالياً بأنّه لا عسر في الشريعة، ونوع المتسرعة يظنون بأنّ الواجب عشر صلوات في الثياب المشتبهة، لكن زيداً لا يظنّ بالعسر في عشر صلوات، فقد اجتمع عند زيد: علمه الاجمالي بأنّه لا عسر، وظنّه التفصيلي بلزوم عشر صلوات.

وإنّما قلنا بهذا التوجيه لأنّه لا يمكن للانسان الواحد أن يجتمع عنده العلم بشي



أو بناءً على أنّ المستفاد من أدلة نفي العسر ليس هو القطع ولا الظنّ الشخصي بانتفاء العسر، بل غايته الظنّ النوعي الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافي الظنّ الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف، وإما بناءً على ما ربّما يدعى من عدم

والظنّ بخلافه، أما إنسانان يعلم أحدهما شيئاً، ويظنّ الآخر شيئاً خلاف ذلك الشيء، فليس ذلك بتناقض.

والحاصل: إنّ الظنّ النوعي لا ينافي العلم الاجمالي الشخصي.

ثانياً: أن عدم العسر ظنّ نوعي، والعسر ظنّ شخصي، فلا يتنافيان، وإليه أشار المصنّف بقوله: (أو بناءً على أنّ المستفاد من أدلة نفي العسر، ليس هو القطع، ولا الظنّ الشخصي بانتفاء العسر) فإنّ الشخص لا يقطع بانتفاء العسر ولا يظنّ بانتفائه لأنّ الدليل لا يفيد هذا القطع أو الظنّ.

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

ومن الواضح: أنّ الجواب الثاني هذا، الذي ذكره بقوله «أو بناءً على أنّ المستفاد» الخ، حاصله: التصرف في العلم الاجمالي وتحويله إلى ظنّ نوعي.

وثالثاً: أنّه لا منافاة بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الاجمالي على الخلاف، فإذا عَلِمَ الانسان عالماً إجمالياً بلزوم إهانة الفسّاق من العلماء، لم يُنافِ علمه الاجمالي ذلك بأن يظنّ بلزوم إحترام زيد، ويظنّ بلزوم إحترام عمرو، ويظنّ بلزوم إحترام بكر، فيما لم تجتمع تلك الظنون عنده، فإنّ إجتماع تلك الظنون ينافي العلم الاجمالي بالخلاف، أما تفرق تلك الظنون فكل ظنّ لا ينافي العلم الاجمالي بالخلاف. وإلى هذا المعنى أشار المصنّف بقوله: (وأما بناءً على ما ربّما يدعى: من عدم

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

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

---

التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية) إذا كانت ظنوناً متفرقة لاجتمعة - كما أشرنا إليه - (والعلم الاجمالي بخلافها) أي: بخلاف تلك الظنون (كما في الظنّ الحاصل من الغلبة، مع العلم الاجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف) فإنّ غلبة وجوب إهانة الفساق لا ينافي الظنّ بأنّ هذا الفاسق لا يهان، وهذا الفاسق الثاني أيضاً لا يهان، إلى غير ذلك ممّا بيناه.

وقد ذكر بعض المحشين في توضيح ذلك: بأنّه إذا دلّ الدليل على وجوب إهانة الفساق، وعلمنا إجمالاً بأنّ فيهم قليلاً نادراً لم يجز إهنته، فهذا العلم الاجمالي غير مانع من حصول الظنّ التفصيلي الحاصل من غلبة هذا الحكم في الأفراد، أو غلبة وجود الأفراد التي حكمها ذلك بوجود هذا الحكم في كل فردٍ فردٍ من الأفراد، والانصاف: أنّ الظنّ التفصيلي في كل فردٍ إنّ لو حِظَّ معه حكم سائر الأفراد، فالظنّ التفصيلي بأنّ حكم كل فردٍ شخصي حكمه كذا ممتنع في المفروض، وإن لم يلاحظ معه غيره، فالظنّ التفصيلي من أول الأفراد إلى آخرها مع العلم الاجمالي جائز غير ممتنع إنتهى.

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

وعليه: فالجواب الأول من المصنّف حيث قال: أولاً: هو منع الامكان. والجواب الثاني هو: تسليم الامكان، لكن أجاب عنه المصنّف: بأنّه نمنع وقوعه (لأنّ الظنون الحاصلة للمجتهد - بناءً على مذهب الامامية: من عدم إعتبار الظنّ



القياسي وأشباهه، ظنون حاصلة من أمارات مضبوطة محصورة، كأقسام الخبر والشهرة والاستقراء والاجماع المنقول والأولية الاعتبارية ونظائرها. ومن المعلوم للمتبع فيها أن مؤدياتها لا تفضي إلى الحرج، لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها وسببها سبباً إجمالياً. وثالثاً، سلمنا إمكانه ووقوعه، لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي إلى اختلال النظام،

---

القياسي وأشباهه) كالمصالح المرسله، والاستحسان، وما أشبهه (ظنون حاصلة من امارات مضبوطة محصورة) في الفقه (كأقسام الخبر، والشهرة، والاستقراء، والاجماع المنقول، والأولية الاعتبارية) التي تسمى بالملاك القطعي (ونظائرها) كالسيرة، والاجماع التقديرية، كما تقدم بعض أمثلتها .

(ومن المعلوم للمتبع فيها) أي: في هذه الأمارات (أن مؤدياتها) أي: مؤديات هذه الأمارات (لا تفضي) أي: لا تنتهي (إلى الحرج) وإنما لا تنتهي إلى الحرج (لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها) أي: في هذه الأمارات (كما لا يخفى على من لاحظها وسببها) والسبب بالموحدة: أخذ مقدار الشيء (سبباً إجمالياً) وإن لم يلاحظها ملاحظة تفصيلية.

وإنما أخرج القياس وإخوته: لوضوح: أن القياس وما أشبهه لا ملاك لها، بل إن الفقهاء من العامة مختلفون في القياسات، والمصالح المرسله والاستحسانات، وما أشبهه، لأنه لا ضابط لهم فيها، ولهذا فَمِنَ المُمْكِن أن يستلزمهم الحرج، بخلاف الأدلة عند الامامية، فلا توجب لهم الحرج.

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

للسيرازي ..... المقدمة الثالثة للإنسداد ..... ج ٤

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 كراً على ما فرّ منه، حيث إننا عملنا بالظنّ فراراً عن لزوم العسر، فإذا أدّى إليه فلا وجه للعمل به، لأنّ العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظنّ كان بالغاً حدّ إختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة.

---

بينما العمل بالاحتياط المطلق من أوّل الفقه الى آخر الفقه في باب الانسداد يؤدّي الى إختلال النظام، وإختلال النظام قطعاً لا يجوز، بخلاف موارد العسر التي أدّى إليها إجتهد المجتهد، فان العمل بها لا يخلّ بالنظام (حتى لا يمكن إخراجها) أي: إخراج تلك الظنون الاجتهادية (عن عمومات نفي العسر).

فانّ عمومات نفي العسر تُخصّص بهذه الظنون (فنعمل بها) أي: بتلك الظنون الاجتهادية (في مقابلة عمومات نفي العسر) فأنّه لا بأس من العسر بالعمل بهذه الظنون الاجتهادية (و) ذلك لأننا (نخصصها) أي: نخصّص عمومات نفي العسر (بها) أي: بتلك الظنون (لما عرفت من قبولها) أي: قبول عمومات نفي العسر (التخصيص في غير مورد الإختلال) فانّ الإختلال لا يمكن أن يخصّص عموم نفي العسر، أما غير الإختلال فعموم العسر أحياناً يخصّص به، كمورد الجهاد، والخمس، وما أشبه ذلك. (وليس في هذا) الذي ذكرناه: من العمل بالظنون الاجتهادية الموجبة للعسر والخرج (كراً على ما فرّ منه) وقد بيّن أنّه كيف كان هذا كراً على ما فرّ منه بقوله: (حيث إننا عملنا بالظنّ فراراً عن لزوم العسر) بعد انسداد باب العلم (فاذا أدّى اليه) أي: أدّى العمل بالظنون الاجتهادية الى العسر (فلاوجه للعمل به) أي: بالظنون الاجتهادية. وأنما لم يكن ذلك كراً على ما فرّ (لأنّ العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظنّ كان بالغاً حدّ إختلال النظام) وأنما يبلغ حدّ إختلال النظام (من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة) بالاضافة الى المظنونة.



وأما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط، فلا بُدَّ من العمل عليها، سواء عملنا بالظنِّ أم عملنا بالاحتياط. وحينئذٍ ليس العسرُ اللازمُ من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعترض من جهة العمل بالظنِّ، بل من جهة المطابقة لمقتضى الاحتياط، فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط.

ومن الواضح: أنَّ الانسان الذي يُراعي كُلَّ الاحتمالات: موهوماً، ومشكوكاً، ومظنوناً، يقع في اختلال نظام المعاش والمعاد، كما سبق بيانه.

(وأما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط) التي أفتى بها المجتهد (فلا بُدَّ من العمل عليها) أي: على تلك الظنون (سواء عملنا بالظنِّ، أم عملنا بالاحتياط) فإن العمل بالظنِّ ليس عملاً بالشكِّ والوهم.

(وحينئذٍ) أي: حين عمل بالظنون الاحتياطية التي أفتى بها المجتهد، (ليس العسرُ اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعترض) أي: فرض المستشكل الذي قال: فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب امور يلزم من فعلها الخرج (من جهة العمل بالظنِّ 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 (وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط).

فحصل: أنَّ الناقض 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 المصنّف بالفرق بين العسرين، إذ العسر في الظنون الانسدادية، عسرٌ يخلُّ

للشرازي ..... 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، فيبقى أصالة الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم.

---

بالنظام، فدليل نفي العسر مُحكّم فيه، بخلاف الظنون الاجتهادية، حيث أنها عسر فقط بدون أن يكون مُخلاً بالنظام.

وإنما كان فرقاً بين العسرين، لأنّ الظنون الاجتهادية لاتشمل الوهم والشك، بخلاف الظنون الانسدادية، فإنّ الظنون على الانسداد يلزم الاحتياط فيها وفي الوهم والشك أيضاً.

ثم إنّ المصنّف ذكر قبل صفحتين: بأنه قد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الخرج بوجوه ذكر منها: النقض بما لو أدى إجتهد المجتهد وعمله بالظن الى فتوى يوجب الحرج الى آخره، فأنه كان ذلك هو الايراد الأول على إبطال الاحتياط.

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

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

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

(والأول) أي: الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن (أكثر) فإنّ بعض العلماء جمع مائتي آية وخمسمائة رواية في حرمة العمل بالظن، وحيث يتعارض الدليلان (فيبقى أصالة الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة، سليمة عن المزاحم).

وإنما كان الأصل: الاحتياط، للعلم الاجمالي بوجود الأحكام الوجوبية



وفيه: ما لا يخفى، لما عرفت في تأسيس الأصل، من أن العمل بالظن ليس فيه إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمؤداه حرمة ذاتية. وإنما يحرم إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم: فالتأني للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس

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

(وفيه ما لا يخفى: لما عرفت في تأسيس الأصل) في أوائل الكتاب (:من أن العمل بالظن ليس فيه) أي: في ذلك العمل بالظن (إذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعاً بمؤداه، حرمة ذاتية) فإن العامل بالظن إذا نسب مؤداه إلى الشرع كان له حرمة تشريعية، وهذا ما عبّر عنه المصنّف: بالحرمة الذاتية، بخلاف ما إذا لم ينسب مؤداه إلى الشارع، بل أتى به من باب الاحتياط، فان الاحتياط مقابل للتشريع.

(وإنما يحرم) أي: العمل بالظن من دون الالتزام بمؤداه شرعاً (إذا أدى إلى مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم) فالعمل بالظن يحرم في صورتين:  
الأولى: ما إذا نسبه إلى الشارع حيث إنه تشريع.

الثانية: إذا كان مؤدئ ظنه مخالفاً للواقع، كما إذا ظن بالوجوب فعمل به بينما كان يحرم واقعاً، أو ظن بالحرمة فتركه بينما كان يجب واقعاً، مثل إنه يشرب التتن للظن بوجوبه والحال إنه كان حراماً واقعاً، أو يترك الدعاء عند رؤية الهلال بظن حرمة وكان في الواقع واجباً.

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

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

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

إلا قاعدة الاحتياط الأمرة باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات، وقد فرضنا أن قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفي العسر. ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع، لكن عرفت سابقاً عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر.

ومنها: ان الأدلة النافية للعسر

---

مخالفة الواقع من وجوب أو تحريم، بل ان النافي ماهو (إلا قاعدة الاحتياط الأمرة باحراز الاحتمالات الموهومة) والمشكوكة والمظنونة (وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات) فالتقابل بين قاعدة الاحتياط وبين العمل بالظن (وقد فرضنا: ان قاعدة الاحتياط ساقطة بأدلة نفي العسر) فلا يبقى مانع عن العمل بالظن.

(ثم لو فرضنا) ان العمل بالظن محرم ذاتاً لم تصل النوبة الى الإحتياط أيضاً، إذ هذا الحرام الذاتي رَفَعَهُ دليل العسر، فانه حيث كان في الإحتياط عُسْر، ولم يكن طريق للإمتثال إلا الظن جاز العمل بالظن المحرم في نفسه، لأن دليل العسر حاكم على كل محرم في نفسه، كما أنه حاكم على واجب في نفسه.

فلو فرض ( ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع ) بان كان العمل بالظن محزماً بسبب تلك الآيات والروايات، لأن الحرمة تشريعية بسبب نسبه الى الشارع بل كان العمل بالظن من المحرمات الذاتية، كسرب الخمر وأكل لحم الخنزير (لكن عرفت سابقاً: عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر) لحكومة أدلة العسر على تلك العمومات الأولية، فاذا لم يجب الإحتياط لأنه عُسْر، لم يكن طريق الآلى العمل بالظن.

(ومنها): أي: مما أورد على إبطال الإحتياط بلزوم الحرج ما معناه: لزوم الإحتياط في حال الإنسداد وإن لزم الحرج كما قال : ( ان 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 المكلف 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 ضرورياً 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 يسند إلى الشارع فليس بمنفي.

(ولذا) أي: لاجل ما ذكرناه: من أن العسر بسبب العارض ليس بمنفي، نرى (لو نذر المكلف أموراً عسيرة، كالأخذ بالإحتياط في جميع الأحكام غير المعلومة) له، فهو وإن كان مجتهداً، فإنه لا يعلم بالأحكام علماً قطعياً، وإنما يستظهرها من ظاهر الأدلة، فان 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 إحيائه عسر وخرج على الناذر، لطول الليل، وشدة النعاس.

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

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

نذرها، لأنّ الالتزام بها إنّما جاء من قبل المكلف وكذا لو آجر نفسه لعمل شاقّ لم يمنع مشقّته من صحّة الإجارة ووجوب الوفاء بها.

وحينئذ فنقول: لا ريب أنّ وجوب الاحتياط باتيان كلّ ما يحتمل الوجوب وترك كلّ ما يحتمل الحرمة، إنّما هو من جهة إختفاء الأحكام الشرعيّة المسبّب عن المكلفين المقصّرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع المبيّنة للأحكام والمميّزة للحلال عن الحرام.

وهذا السبب وإن لم يكن عن فعل كلّ مكلف لعدم

نذرها) فإنّ الفقهاء يقولون: إنّ متعلق النذر لو كان راجحاً إنعقد وان كان في المتعلق عُسراً، وذلك (لأنّ الالتزام بها) أي بهذه الأمور العسيرة (إنّما جاء من قبل المكلف) لم يجعلها الشرع عليه أولاً وبالذات بحسب اصل الشرع، وأنّما أمضى الشارع ما ألزمه المكلف على نفسه فمثل هذه الأمور لا تشملها أدلة نفي العسر والخرج.

(وكذا لو آجر نفسه لعمل شاقّ) مثل: حفر البئر وما أشبه ذلك، خصوصاً في الأعماق البعيدة من الأرض فأنه (لم يمنع مشقّته) أي: مشقة العمل (من صحّة الإجارة ووجوب الوفاء بها) أي: بتلك الإجارة. وهكذا إذا كانت هناك مصلحة على مثل هذا الأمر، أو نحو ذلك.

(وحينئذ) أي: حين لم يكن العسر من الشارع ابتداءً، وقلنا بعلم البأس بالحكم العسري الناشيء من قبل المكلف (فنقول: لا ريب أنّ وجوب الاحتياط باتيان كلّ ما يحتمل الوجوب وترك كلّ ما يحتمل الحرمة) في حال إسداد باب العلم والعلميّ (إنّما هو من جهة إختفاء الأحكام الشرعيّة المسبّب) ذلك الإختفاء (عن المكلفين المقصّرين في محافظة الآثار الصادرة عن الشارع، المبيّنة) تلك الآثار (للأحكام) الشرعيّة (والمميّزة للحلال عن الحرام) كالأخبار الواردة عن المعصومين من النبيّ إلى الإمام المهدي « صلوات الله عليهم أجمعين » .

(وهذا السبب) أي: إختفاء الأحكام (وإن لم يكن عن فعل كلّ مكلف لعدم



مدخلية أكثر المكلفين في ذلك، إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحاً عقلياً حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سبباً له ويختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره، 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 لامثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الإختفاء مع كون ثواب الامثال حينئذ

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

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

(و) حتى (يختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره) كأذن عاصروا الائمة «صلوات الله عليهم اجمعين».

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

(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 عسرة، أو صوماً عسراً، أو حجاً عسراً، أو ما أشبه ذلك (فلا ينافي عروض التعسر لامثالها) أي: امثال الأحكام (من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الإختفاء) حتى ضاعت وإختفت .

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

للشيرازي ..... الاشكال الثالث على لزوم الحرج ..... ج؛  
أكثر بمراتب؛ الا ترى أن الاجتهاد الواجب على المكلفين، ولو كفايةً، من الأمور  
الشاقة جداً خصوصاً في هذه الأزمنة. فهل السبب فيه إلا تقصير المقصّرين  
الموجبين لاختفاء آثار الشريعة، وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي  
والعيني.

---

كما في الأجيال المتأخرة عن زمان الائمة الطاهرين «عليهم الصلاة والسلام» فيكون  
ثوابهم (أكثر بمراتب) لأنهم يؤدّون تكليفاً عسراً، والأجر على قدر المشقة.  
والحاصل: إنه يكون هنا أمران وهما:  
أولاً: لا قبح في تكليف عسير.

ثانياً: إن المولى يتداركه بثواب أكثر مما إذا كان التكليف غير عسير.  
ولنمثل للتكليف العسير الموجب للثواب الأكثر، الذي لم يكن المكلف هو سبباً  
للعسر، وإنما كان غيره سبباً للعسر، بما نذكره: (ألا ترى أن الاجتهاد الواجب على  
المكلفين ولو كفاية) فيما إذا كان هناك من يقوم بأعباء الاجتهاد (من الأمور الشاقة  
جداً، خصوصاً في هذه الأزمنة) المتأخرة عن زمان المعصومين «صلوات الله عليهم  
اجمعين».

(فهل السبب فيه) أي: في عسر الاجتهاد (إلا تقصير المقصّرين الموجبين لاختفاء آثار  
الشريعة؟) كخلفاء الجور والغاصبين، وليس مثل شيخ الطائفة، والمحقق  
والشهيدين، والعلامة، ومن اشبههم 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: الاجتهاد الكفائي، وبين وجوب: الإحتياط العيني، فكما يمكن العسر في  
الوجوب الكفائي يمكن ذلك في الوجوب العيني ايضاً فاذا كان الاجتهاد العسر  
واجباً كفاياً بالنسبة الى المجتهدين الذين يخوضون هذا المضمار كذلك يكون  
الإحتياط العسر واجباً عينياً على كافة المكلفين الذين إختفت عليهم الأحكام



والجواب: عن هذا الوجه أن أدلة نفي العسر، سيما البالغ منه حدّ اختلال النظام، والاضرار بأمر المعاش والمعاد، لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع، وهو الذي أريد بقولهم عليهم السلام: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»،

بسبب إنسداد باب العلم والعلمي على حدّ سواء.

ثم لا يخفى: إن عسر الإجتهد في زماننا - هذا - بخلاف الأزمنة السابقة كزمان شيخ الطائفة وابن ادريس ومن أشبههما - نشأ بسبب كثرة الإحتمالات التي أبداها الفقهاء في مختلف أبواب الفقه، فهو مثل ما اذا كان كتاب الطب منحصرأ في قانون ابن سينا فإن الشخص كان يصير طبيباً بقرائته، أما اذا جاء بعده مائة طبيب، وكتب كل منهم كتاباً فهل يعذر الطبيب في جهله اذا لم يقرأ الأكتاب ابن سينا؟

لا يقال: يكفينا الكتاب والسنة، فنرجع إليهما كما رجع شيخ الطائفة اليهما.

لأنه يقال: لا حق لنا في الاكتفاء بالرجوع اليهما دون الرجوع إلى إجتهدات أعظم الفقهاء حولهما، اذ لو فرض عدم توصل شيخ الطائفة إلى الحكم بعد رجوعه اليهما، كان معذوراً عند العقل والعقلاء، لأنه لم يملك أكثر من ذلك، بخلاف ما اذا جهلنا الحكم، فالشارع الحكيم يقول لنا: أنت كُنت تملك التوصل إلى الحكم فلماذا تركته؟ وعليه: فمثل الإجتهد اليوم مثل كل علم ينمو، حيث المتأخر يملك أكثر ممّا يملك المتقدم، فلا يُعذر المتأخر في جهله وتخبطه وإن كان المتقدم يُعذر في ذلك. (والجواب عن هذا الوجه: أن أدلة نفي العسر سيما البالغ منه) أي: من العسر (حدّ إختلال النظام، والاضرار بأمر المعاش والمعاد) بأن يكون العسر والخرج شديدين، فإنه (لا فرق فيها) أي: في أدلة نفي العسر (بين ما يكون بسبب يسند عرفاً إلى الشارع، وهو) أن يكون الشارع بنفسه قد سبب ذلك، كما إذا جعل صلاة حرجية، أو صوماً حرجياً، وهكذا، فان هذا والعسر المسند إلى الشارع، هو (الذي أريد بقولهم عليهم السلام: «ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر»).

وبين ما يكون مسنداً إلى غيره.

ووجوب صوم الدهر على ناذرة اذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادة ممنوع.  
وكذا أمثالها من المشي إلى بيت الله جلّ ذكره، وإحياء الليالي، وغيرهما، مع  
إمكان أن يقال

وعليه: فان معنى هذا الحديث: هو ان ما سبّب الله عُسرهُ أو استحالتَهُ، فإنّ الله يعذر الإنسان في تركه، كما اذا جاءت صاعقة فجففت المياه، فالله لا يريد من الإنسان الطهارة المائية، أو جاء مرض فتمرض الإنسان بحيث لا يتمكن 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 (وبين ما يكون) العسر (مسنداً إلى غيره) لأن كليهما عُسر، واطلاق أدلة نفي العسر يرفع كليهما.

(و) أما ما قيل: من أنّ الناذر اذا أوجب على نفسه شيء، وجب عليه مع أنّه عُسر، ممّا يدل على أنّ العسر المرفوع هو العسر الآتي من قبل الشارع، لا من قبل العبد نفسه، فنقول في جوابه: (وجوب صوم الدهر على ناذره، اذا كان فيه مشقة لا يتحمل عادة ممنوع) فلا نقول: بوجوب صوم الدهر وإن أوجب الناذر ذلك الصوم على نفسه، فان أدلة النذر منصرفة على مثل ذلك، أو أنّ أدلة العسر مخصّصة لمثل ذلك. (وكذا أمثالها من المشي إلى بيت الله جلّ ذكره، وإحياء الليالي وغيرهما) فإنّ دليل نفي العسر يرفع كل ذلك.

هذا (مع إمكان أن يقال) بجواب آخر غير الجواب الأوّل فان في كلام المصنّف الأوّل الذي بيّنه بقوله: والجواب عن هذا الوجه، أراد بيان أنّ العسر مطلقاً مرفوع، سواء كان من قبل الشارع، أم من قبل المكلف، وفي هذا الجواب يريد بيان إنّ العسر الآتي من قبل المكلف قسماً:

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



بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج من العمومات، لا ما كان السبب فيه نفس المكلف، فيفرق بين الجنابة متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة، وبين اجارة النفس للمشاق، فإن الحكم في الأول تأسيس من الشارع وفي الثاني إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه، فتأمل.

وأما الاجتهاد الواجب كفايةً عن إنسداد باب العلم، فمع أنه شيء يقضي

ويبدله بالتميم، لأن الشارع أوجب الغسل بعد الجنابة، لا إن العقلاء فعلوا ذلك. وقسم ليس بمرفوع، كالاجارة الشاقة حيث إن العقلاء أوجبوا العمل عليه والشارع أمضاه، لا إن الشارع جعله كما جعل غسل الجنابة.

وعليه: فالجواب هنا بالتفصيل: (بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق، خارج من العمومات) أي: من عمومات أدلة نفي العسر (لا ما كان السبب فيه نفس المكلف، فيفرق بين الجنابة متعمداً فلا يجب الغسل مع المشقة) لأن المكلف لم يلزم وجوب الغسل على نفسه، بل اجنب وإتما الشارع هو الذي أوجب الغسل إذا تحقق هذا الموضوع وحيث أن الشارع لا يوجب الحكم الشاق، لا يوجب عليه الغسل بل يبدله بالتميم.

(وبين اجارة النفس للمشاق) فإن المكلف - هو الذي ألزم الأمر الشاق على نفسه، من دون مدخلة للشارع، والعقلاء هم الذين يوجبون العمل بالاجارة على هذا الشخص والشارع أمضاه.

وعليه (فإن الحكم في الأول): أي: الغسل (تأسيس من الشارع، وفي الثاني): أي: الاجارة (إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه) فبينهما فرق في أن أحدهما مرفوع، والآخر غير مرفوع.

(فتأمل) ولعله إشارة إلى أنه لا يفرق بين القسمين بعد أن الشارع أوجب الغسل وأمضى الاجارة، فالشارع بالتالي هو السبب في المشقة.

(وأما الإجتهد الواجب كفايةً عند إنسداد باب العلم، فمع أنه) أولاً: (شيء يقضي

للشيرازي ..... أدلة اخرى على لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج ٤

بوجوبه الأدلة القطعية، فلا ينظر الى تعسره وتيسره.

فهو ليس أمراً حرجاً خصوصاً بالنسبة الى أهله، فإنّ مزاوله العلوم لأهلها ليس بأشق من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم.  
وكيف كان فلا يقاس عليه.

وأما عمل العباد بالاحتياط ومراقبة ما هو أحوط الأمرين أو الأمور في الوقائع الشخصية اذا دار الأمر فيها بين الإحتياطات المتعارضة، فإنّ هذا دونه خرط القتاد،

---

بوجوبه الأدلة القطعية، فلا ينظر الى تعسره وتيسره) كما لا ينظر الى ما يكون عسراً وهو واجب شرعاً، كالجهاد ونحوه.

وثانياً: (فهو ليس أمراً حرجاً، خصوصاً بالنسبة الى أهله) من طلبة العلم الذين يحبون الإجتهد قرينة الى الله سبحانه وتعالى تحصيلاً لرضاه وثوابه (فإنّ مزاوله العلوم لأهلها، ليس بأشق من أكثر المشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم) إذ الإجتهد أسهل من عمل البناء والنجار والحدّاد وما اشبه ذلك.

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

(وكيف كان: فلا يقاس) الإحتياط عند الإنسداد (عليه) أي: على الإجتهد، حتى

يقال: أنّه كما يجب الاجتهد، مع عسره يجب الإحتياط مع عسره.

(وأما عمل العباد بالإحتياط) عند الإنسداد (ومراقبة ما هو أحوط الأمرين، أو الأمور في الوقائع الشخصية) لكلّ مكلف مكلف، (اذا دار الأمر فيها) أي: في الوقائع الشخصية (بين الإحتياطات المتعارضة، فإنّ هذا) الإحتياط (دونه) وأسهل منه (خرط القتاد) فلا ينبغي أن يقاس على الإجتهد ويقال: كما أنّ الإجتهد عسر ومع ذلك



إذ أوقات المجتهد لا تفي بتمييز موارد الإحتياطيات، ثمّ إرشاد المقلّدين إلى ترجيح بعض الإحتياطيات على بعض، عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفّق للمقلّدين.

كما مثلنا لك سابقاً بالماء المستعمل في رفع الحدّث الأكبر. وقد يرد الإحتياط بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الإجماع والخرج، منها: إنّه لا دليل على وجوب الإحتياط وأنّ الإحتياط أمرٌ مستحب اذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

واجب كذلك الإحتياط عند الإنسداد عسر لكنّه واجب.

( إذ أوقات المجتهد لا تفي بتمييز موارد الإحتياطيات ) من أول الفقه إلى آخر الفقه (ثمّ إرشاد المقلّدين إلى ترجيح بعض الإحتياطيات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفّق للمقلّدين) كما اذا كان آخر الوقت، ودار أمر الصلاة بين قراءة السورة فيها، فيقع بعض الصلاة خارج الوقت، فهما احتيطان متعارضان يحتاج الفقيه إلى ترجيح هذا على ذلك أو بالعكس.

و(كما مثلنا لك سابقاً) في الإحتياطيات المتعارضة (بالماء المستعمل في رفع الحدّث الأكبر) ممّا لا داعي إلى تكراره.

هذا (وقد يردّ) لزوم (الاحتياط) عند الانسداد (بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الإجماع، والخرج) ممّا تقدم، واقد اشار إليها المصنّف بقوله:

(منها: إنّه لا دليل على وجوب الإحتياط، وأنّ الإحتياط أمرٌ مستحب اذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة) كما إذا علم بأنّه مديون لأحد شخصين من دون تعيين فالغاء الإحتياط، والاستناد إلى أصالة البراءة بالنسبة إلى كلّ واحد منهما يوجب الغاء حق واجب عليه، وكذا إذا أوجب الإحتياط في الصلاة تكرارها في ثياب متعددة بعضها نجس ممّا 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 الوقائع الأخر فهو مسلّم بمعنى أن كل واقعة ليست ممّا يقتضي الجهل فيها بنفسها للإحتياط بل الشك فيها، إن رجع الى التكليف، - كما في شرب التن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال - لم يجب فيها الاحتياط، وإن رجع الى تعيين المكلف به، كالشك في القصر والاتمام والظهر والجمعة، وكالشك في مدخلية شيء في العبادات،

(وفيه: أنه) إذا لوحظ الإحتياط في كل واقعة واقعة وحدها وفي نفسها بدون إرتباطها بسائر الوقائع فلا بأس بالقول بعدم وجوب الإحتياط فيها، لجريان البرائة في كل واقعة واقعة، أما اذا لوحظ كل الوقائع معاً فمقتضى العلم الاجمالي الناشيء من الإنسداد- لأن الكلام على فرض الإنسداد- هو لزوم الإحتياط في الجميع.

إذن (إن أُريد) باستحباب الإحتياط: (أنه لا دليل على وجوبه) أي: الإحتياط (في كل واقعة اذا لوحظت) وحدها، أي: (مع قطع النظر عن العلم الاجمالي) الناشيء من الإنسداد (بوجود التكليف بينها وبين الوقائع الأخر، فهو) أي: عدم وجوب الإحتياط فيها (مسلّم بمعنى: أن كل واقعة) بوحدها (ليست ممّا يقتضي الجهل فيها بنفسها) مستقلاً (للإحتياط) الجار والمجرور متعلق بـ « يقتضي » .

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

(وإن رجع الى تعيين المكلف به) مع العلم بالتكليف (كالشك في القصر والإتمام، والظهر والجمعة) حيث يعلم الإنسان بوجوب صلاة عليه لكنه لا يعلم هل أتت قصر أو تمام، أو أتت ظهر أو جمعة؟

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



بناء على وجوب الإحتياط فيما شك في مدخليته وجب فيها الإحتياط، لكن وجوب الإحتياط في ما نحن فيه في الوقائع المجهولة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها، وإن كان الشك في نفس الواقعة، شكاً في التكليف.

ولذا ذكرنا سابقاً أنّ الإحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند إنسداد باب العلم. نعم من لا يوجب الأحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو يستريح عن

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

وذلك (بناءً على وجوب الإحتياط فيما شك في مدخليته) أي: بأن لا نقول بالبراءة في الشك في الجزء والشرط في المركب الارتباطي، فعند ذلك (وجب فيها الإحتياط) لأنه مقتضى العلم الاجمالي.

(لكن وجوب الإحتياط فيما نحن فيه في الوقائع المجهولة) حيث إنسداد باب العلم، ونحن نعلم بوجود أحكام كثيرة في المشكوكات والمظنونات والموهومات (من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها) أي: في الوقائع المجهولة، فإنه (وإن كان الشك في نفس الواقعة) الشخصية مثل الدعاء عند رؤية الهلال، أو شرب التتن، (شكاً في التكليف) لكنه لا يلاحظ كل واقعة واقعة حتى يكون المجري: البراءة، بل إنما يلاحظ الأحكام مجموعة - كما سبق الإشارة إليه - .

(ولذا ذكرنا سابقاً: أنّ الإحتياط هو مقتضى القاعدة الأولية عند إنسداد باب العلم) فلا يقال: إن كل واقعة واقعة مشكوك، فاللزم جريان البراءة، فان المشهور قالوا بوجوب الإحتياط في كل أطراف العلم، وإن قال بعض: بأنه لا يلزم إلا لموافقة الإحتمالية بالعمل ببعض أطراف العلم لا كل الأطراف، وبعض: بأنه لا يلزم شيء إطلاقاً، فالعلم الاجمالي لا يلزم موافقته القطعية ولا موافقته الاحتمالية.

(نعم، من لا يوجب الإحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو يستريح عن

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

كلفة الجواب عن الإحتياط.

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

قال في الارشاد، في أوائل الصلاة: «يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها وإيقاع كل منهما على وجهه» .

وحينئذٍ ففي الإحتياط إخلالٌ بمعرفة الوجه التي أفتى جماعةً بوجوبها وبإطلاق بطلان عبادة تارك طريقي

---

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

(ومنها) أي: من الإيرادات على الإحتياط عند الإنداد: (إنَّ العمل بالاحتياط مخالف للإحتياط) وإذا كان العمل بالإحتياط مخالفاً للاحتياط فاللازم تركه لا فعله (لأنَّ مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم) خصوصاً القدماء (إعتبار معرفة الوجه) عند إتيان الإنسان بالعبادة والوجه (بمعنى تمييز الواجب عن المستحب اجتهاداً أو تقليداً) فالذي يشرع في الصلاة يلزم عليه أن يعرف إنَّ الحمد واجبٌ والقنوت مستحب وهكذا، ويدل على ذلك تصريحاتهم في الكتب الفقهية في باب العبادات.

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

(وحينئذٍ) أي: حين كان معرفة الوجه واجبة في العبادات (ففي الإحتياط إخلال بمعرفة الوجه التي أفتى جماعةً: بوجوبها، وبإطلاق بطلان عبادة تارك طريقي



### الاجتهاد والتقليد.

وفيه: أولاً، أن معرفة الوجه ممّا يمكن، للمتأمل في الأدلة وفي إطلاقات العبادة وفي سيرة المسلمين وفي سيرة النبي «صلى الله عليه وآله» والائمة «عليهم السلام» 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 يتمكن 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 المكلف الوجه فيما يأتي به من العبادات وأن أي شيء منها واجب وأي شيء منها مستحب (ممّا يمكن للمتأمل في الأدلة) نفيها فان سكوت الكتاب، والسنة، والاجماع، والعقل عنها، يدل على العدم، وأنه لو وجب الوجه لزم التنبيه عليه، فعدم التنبيه دليل العدم.

(وفي اطلاقات العبادة) مثل قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ الَّتِي غَسَقَ اللَّيْلُ...»<sup>١</sup> وقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...»<sup>٢</sup> وقوله سبحانه: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>٣</sup> الى غير ذلك. (وفي سيرة المسلمين) حيث جرت سيرتهم على عدم قصد الوجه في الصلاة وغيرها.

(وفي سيرة النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» والائمة «صلوات الله عليهم اجمعين» مع الناس) فأنهم بينوا للناس الاجزاء، والشرائط، والموانع، والقواطع، ولم يذكروا الوجه. وعليه: فالمتأمل يحصل له (الجزم بعدم إعتبارها) أي: عدم إعتبار معرفة

حتى مع التمكن من المعرفة العلمية.

ولذا ذكر المحقق «قدس سره» كما في المدارك في باب الوضوء: «إن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري» وتمام الكلام في غير هذا المقام.

وثانياً، لو سلمنا وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب

---

الوجه (حتى مع التمكن من المعرفة العلمية) فإن الإنسان الذي يعلم أن الحمد واجب والقنوت مستحب، لا يلزم أن ينوي الوجوب عند قراءة الحمد، ولا الندب عند القنوت.

(ولذا) أي: لأجل ما ذكرناه: من عدم اعتبار قصد الوجه حتى مع التمكن من المعرفة العلمية (ذكر المحقق «قدس سره» كما) نقل عنه (في المدارك في باب الوضوء) من (أن ما حققه المتكلمون: من وجوب إيقاع الفعل لوجهه) يعني: أنه يقصد الوجوب إذا كان واجبه أو الندب إذا كان ندباً.

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

وعليه: فلا يجب أن يأتي الإنسان بالحمد في الصلاة بقصد أنه واجب، ولا بقصد أنه شكر لله سبحانه وتعالى، ولا بقصد أنه واجب شكراً لله تعالى بالجمع بين الأمرين، وهكذا.

(وتمام الكلام) في عدم لزوم قصد الوجه يأتي إنشاء الله (في غير هذا المقام) من الأصول، إذ 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، فأنما هو مع التمكن من المعرفة العلمية.  
 أما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعاً لأن إعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية  
 الوجه عليها، فلا يخفى أنه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه، فإن مجرد الظن  
 بوجود شيء لا يتأتى معه القصد لوجوبه، إذ لا بد من الجزم بالنية، ولو اكتفي  
 بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة فهو ممّا لا يفي بوجوبه ما

ذلك لاحتمال (للإحتياط، فأنما هو مع التمكن من المعرفة العلمية) بأن يتمكن  
 الإنسان من تحصيل العلم بأن الحمد - مثلاً - واجب، وإن القنوت مستحب.  
 (أما مع عدم التمكن) من المعرفة العلمية (فلا دليل عليه) أي: على وجوب  
 المعرفة (قطعاً، لأن إعتبار معرفة الوجه إن كان، لتوقف نية الوجه عليها) أي: على  
 المعرفة العلمية بمعنى: إن 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) فإن الإنسان إذا ظن  
 الوجوب، أو ظن الاستحباب، لم يكف هذا الظن في أن ينوي الوجه، فإذا ظن - مثلاً -  
 بأن جلسة الاستراحة واجبة، فهل يتمكن أن يقول في قلبه: أتني آتسي بجلسة  
 الاستراحة التي هي واجبة؟

(فإن مجرد الظن بوجود شيء لا يتأتى معه القصد لوجوبه) فإن الإنسان إذا لم  
 يعرف الوجوب، كيف ينوي الوجوب؟ ولو نواه فرضاً كانت نيته اعتباراً (إذ لا بد من  
 الجزم بالنية) إذ بدون الجزم بالنية لا تصدق العبادة فكما يحتاج إلى الجزم بالنسبة  
 إلى ذات العبادة كذلك يحتاج إلى الجزم بسائر خصوصياتها، والتي من تلك  
 الخصوصيات الوجه.

(ولو) قلت: (إكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقة) بان يقول  
 المصلي: آتني بجلسة الاستراحة بظن الوجوب.

قلت: هذا غير كاف (فهو ممّا لا يفي بوجوبه) أي: بوجوب الوجه، ويدل عليه (ما

للشيرازي ..... أدلة أخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها..... ج ٤  
ذكره في اشتراط نيّة الوجه.

نعم لو كان الظنّ المذكور ممّا ثبت وجوب العمل به، تحقق معه نيّة الوجه الظاهريّ على سبيل الجزم، لكنّ الكلام بعد في وجوب العمل بالظنّ، فالتحقيق إنّ الظنّ بالوجه اذا لم يثبت حجّيته فهو كالشكّ فيه لا وجه لمراعاة نيّة الوجه معه أصلاً.

---

ذكره في اشتراط نية الوجه) فإنّ دليلهم على لزوم نية الوجه، يدلّ على لزوم أن يأتي بالوجه قاطعاً لا ظاناً.

(نعم) لو قيل: بأنّه كلّما لزم علماً قام مقامه بالظنّ، فنية الوجوب كانت لازمة علماً بأن يعلم المصلّي انها واجبة، والحال حيث لا يعلم بالوجوب يكفي ظناً بأن ينوي المصلّي - مثلاً - أجلس جلسة الإستراحة لظنّ وجوبها، فإنّه (لو كان الظنّ المذكور ممّا ثبت وجوب العمل به) أي: بهذا الظنّ (تحقق معه نيّة الوجه الظاهري على سبيل الجزم).

قلنا: (لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظنّ) فان ثبت العمل بالظنّ وإنه يقوم مقام العلم، تمكن أن يأتي بالوجه الظنيّ، لكن ذلك لم يثبت بعد، ولذا قال بعض المحسّنين: فوجوب العمل بالظنّ يتوقف على بطلان الإحتياط، فلو توقف بطلان الإحتياط على وجوب العمل بالظنّ لزم الدّور المصّرّح.

ثم إنّ الدليل على ما ذكره من قوله: لا يفي بوجوبه ما ذكره الخ، هو ما ذكره كاشف اللثام حيث قال: الوجوب والتّدب، والأداء والقضاء إنّما يجبان يعني: يجب قصدهما في الصلاة لأنها إنّما تتعين بهما.

وحاصله: إنّ إعتبار قصد الوجه، إنّما هو لتمييز المأتي به عن غيره حيث يكون مشتركاً، ومن الواضح: أنّ الظنّ لا يكفي في ذلك التمييز (فالتحقيق أنّ الظنّ بالوجه اذا لم يثبت حجّيته) أي: حجّية هذا الظنّ (فهو كالشكّ فيه) أي: في الوجه، و(لا وجه لمراعاة نيّة الوجه معه) أي: مع الظنّ (أصلاً) فإنّ الظنّ والشكّ سيّان في أنّه لا يعمل بأيّ منهما.



وإن كانَ إعتبارُها لأجل توقّف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلاً وشرعاً عليه - ولذا اجمعوا ظاهراً على عدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن عن التفصيلي بأن يتمكن من الصلاة إلى القبلة في مكان ويصلي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات أو يصلي في ثوبين مشتبهين أو أكثر، مرتين أو أكثر، مع امكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة، إلى غير ذلك -

(وإن كان إعتبارها) أي: إعتبار معرفة الوجه - وهذا عطف على قوله: لأن إعتبار معرفة الوجه إن كان لتوقف نية الوجه عليها الخ - (لأجل توقّف الإمتثال التفصيلي المطلوب عقلاً وشرعاً عليه) أي: أن يعرف ذلك، فإنّ الإنسان إذا لم يعرف شيئاً لم يتمكن من الامتثال التفصيلي لذلك الشيء والامتثال التفصيلي مطلوب عقلاً، لأنّ العقل يلزم العبد بان يمثل إمتثالاً تفصيلاً ما أمره المولى مع تمكنه، كما أن الشرع إتبع العقل في ذلك من باب الارشاد، لا من باب أنه امرٌ مولوي.

(ولذا) أي: لاجل ما ذكرناه: من لزوم الامتثال التفصيلي عقلاً وشرعاً (أجمعوا ظاهراً) أي: على الظاهر أنهم اجمعوا: (على عدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن عن التفصيلي، بأن) يقدّم التفصيلي على الإجمالي، وإنما يلتجأ إلى الإجمالي إذا لم يتمكن من التفصيلي، فلو كان (يتمكن من الصلاة إلى القبلة في مكان، ويصلي في مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات) فإنه لا يجوز الثاني مع التمكن من الأول. وكذلك فيما ذكره من المثل الآخر بقول: (أو يصلي في ثوبين مشتبهين أو أكثر، مرتين أو أكثر، مع امكان صلاة واحدة في ثوب معلوم الطهارة) فإنه يلزم عليه أن يصلي في الثوب الظاهر المعلوم الطهارة، دون أن يأتي بصلاتين في ثوبين مشتبهين أحدهما طاهر.

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

ففيه: إنَّ ذلك أتمّما هو مع التمكن من العلم التفصيلي .  
وأما مع عدم التمكن منه، كما في ما نحن فيه، فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الاجمالي العلمي، اذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان الى جهة مظنونة على الصلاة المكررة في مكان مشتبه الجهة، بل بناء العقلاء في إطاعاتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظن التفصيلي .

---

لكن لا يخفى: إن هذا لو قلنا به فأنما هو في العبادات المحتاجة الى قصد القرية، والأفتطهير يده بمائتين احدهما مضاف مع تمكنه من الماء المطلق لا بأس به .  
(ففيه): هذا جواب قوله: وإن كان إعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصيلي (إنَّ ذلك) أي: تقدم الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي (إنما هو مع التمكن من العلم التفصيلي) كما ذكره في الامثلة المتقدمة .  
(وأما مع عدم التمكن منه) أي: من العلم التفصيلي (كما فيما نحن فيه) حيث المفروض انسداد باب العلم (فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الاجمالي العلمي).

فلو دار العلم بين إمتثال تفصيلي ظني، أو امتثال اجمالي علمي، فلا دليل على تقدّم الظني على العلمي (اذ لا دليل على ترجيح صلاة واحدة في مكان الى جهة مظنونة، على الصلاة المكررة في مكان مشتبه الجهة) فاذا ظنّ - مثلاً - بأنَّ جهة الجنوب القبلة، وعلم أنه اذا صلى الى اربع جهات أدرك القبلة قطعاً، فلا دليل على تقدّم الصلاة الى جهة الجنوب من الصلاة الى أربع جهات، وهكذا في سائر موارد الدّوران بين الظنّ وبين العلم الإجمالي .

(بل بناء العقلاء في إطاعاتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظنّ التفصيلي) ولا دليل على أنّ الشارع قد غيّر هذه الطريقة، فاللازم أن تكون الطريقة الشرعية في الامتثال الشرعي، كالطريقة العرفية في الامتثال العرفي .



وبالجملة، فعدم جواز الإحتياط مع التمكن من تحصيل الظنّ ممّا لم يقم له وجه؛ فان كان ولا بدّ من اثبات العمل بالظنّ فهو بعد تجويز الإحتياط والإعتراف برجحانه وكونه مستحباً، بل لا يبعد ترجيح الإحتياط على الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل عليه بالخصوص، فتأمل.

نعم الإحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات ممّا انعقد الاجماع ظاهراً على عدم جوازه،

( وبالجملة: فعدم جواز الإحتياط مع التمكن من تحصيل الظنّ، ممّا لم يقم له وجه )  
عقلي ولا شرعي.

وعليه: (فان كان ولا بدّ من إثبات العمل بالظنّ) وإنه بعد إنسداد باب العلم بعمل بالظنّ ( فهو ) أي : اثبات العمل بالظنّ ، يكون ( بعد تجويز الإحتياط ، والإعتراف برجحانه ) أي : رُجحان الإحتياط ( وكونه مستحباً ) أي : محبوباً .

(بل لا يبعد ترجيح الإحتياط على الظنّ الخاصّ الذي قام الدليل عليه بالخصوص) كما اذا كان في الصحراء ولم يعلم جهة القبلة، فقام شاهدان على أنّ جهة القبلة: الجنوب، فأنه يرجح الصلاة الى أربع جهات على الصلاة الى الجهة التي قامت عليها البيّنة.

(فتأمل) ولعل وجهه: انّ الظنّ الخاصّ كالعلم، وكما لا يجوز تقديم الإحتياط على العلم، كذلك لا يجوز تقديم الإحتياط على الظنّ الخاصّ، ففرق بين الظنّ الخاصّ والظنّ الانسدادي، فلا يتم ما ذكره المصنّف بقوله: «لا يبعد ترجيح الإحتياط على الظنّ الخاصّ» .

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

(نعم، الإحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات، ممّا انعقد الإجماع) إنعقاداً (ظاهراً) لأننا لا نقطع بوجود هذا الاجماع أيضاً (على عدم جوازه)

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

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

ومما ذكرنا ظهر أن القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناط في مطلق الظن ليس له أن يتأمل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد اذا اخذ بالاحتياط، لأنه لم يبطل عند انسداد باب العلم الأوجوب الاحتياط، لا جوازه أو رجحانه. فالأخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ورفع العسر والخرج، لا من باب العزيمة.

---

أي: الإحتياط (كما أشرنا اليه في أول الرسالة في مسألة إعتبار العلم الاجمالي، وأنه كالتفصيلي من جميع الجهات أم لا؟) فقد سبق: ان العلم الاجمالي ليس كالعلم التفصيلي من جميع الجهات، بل العلم التفصيلي يُقدّم على الاحتياط بخلاف العلم الاجمالي (فراجع) ما اشرنا اليه هناك.

(ومما ذكرنا: ظهر أن القائل بانسداد باب العلم) بالإحكام وأنه ليس هناك علم ولا علمي بغالب الاحكام الشرعية (وانحصار المناط في مطلق الظن) وأنه يلزم أن نعمل بالظن العام في الأحكام (ليس له أن يتأمل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد اذا أخذ بالاحتياط) فإن 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 (لأنه لم يبطل) فاعله ما يأتي من قوله: الأوجوب الاحتياط (- عند انسداد باب العلم - الأوجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه) والضمير «أن» يعودان إلى «الاحتياط» .

(فالأخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده) أي: عند الانسداد (من باب الترخيص ورفع العسر والخرج، لا من باب العزيمة) كما هو الشأن في جميع أقسام العسر والخرج، حيث يجوز للإنسان أن يترك الحكم الحرجي، لأنه يجب عليه.



وثالثاً، سلّمنا تقديم الإمثال التفصيلي ولو كان ظنيّاً على الاجمالي، ولو كان علمياً، لكنّ الجمع ممكن بين تحصيل الظن، في المسألة ومعرفة الوجه ظناً والقصد على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط .  
مثلاً، اذا حصل الظنّ بوجود القصر في ذهاب أربعة فراسخ، فيأتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية ويأتي بالإتمام بقصد القرية احتياطاً.

نعم، فيما اذا كان الحرج والعسر بحيث لا يرضى به الشارع اطلاقاً، يكون الأمر من باب العزيمة لا الرخصة، كما اذا كان الصوم عليه عسراً شديداً بحيث يؤدي الى فقد بصره أو ما اشبه ذلك، فانه لا يجوز له الصوم، ولذا قسّم الفقهاء الصوم الى واجب، وحرام، وجائز، لانه قد يكون ترك الصوم رخصة وقد يكون ترك الصوم عزيمة.

ثم حيث أشكل المستشكل على الاحتياط بأنه ينافي قصد الوجه ردّه المصنّف بما يلي:

أولاً: أنه لا دليل على لزوم الوجه.

ثانياً: أنه على تقدير لزومه، إنّما فيما اذا علم الوجه، لا ما اذا جهله كحالة الانسداد. (وثالثاً: إنّهُ يمكن للمكلف أن يجمع بين الاحتياط وبين قصد الوجه، فيجمع

بين الإحتياط في العمل وبين العمل بالظن، كما قال:

(سلّمنا تقديم الإمثال التفصيلي ولو كان ظنيّاً على الاجمالي ولو كان علمياً لكنّ الجمع ممكن بين تحصيل الظنّ في المسألة) حسب الإنسداد (ومعرفة الوجه ظناً والقصد اليه) أي: الى ذلك الوجه (على وجه الاعتقاد الظني) وبين (العمل على الاحتياط) فالعمل بالظنّ الانسداد ينافي الاحتياط عملاً.

(مثلاً: اذا حصل الظنّ بوجود القصر في ذهاب أربعة فراسخ) ورجوع أربعة فراسخ، وانه لا يحتاج القصر الى ذهاب ثمانية فراسخ امتداداً (فيأتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية) حسب الظنّ الانسداد (ويأتي بالإتمام بقصد القرية احتياطاً)

وكذلك اذا حصل الظنّ بعدم وجوب السورة في الصلاة، فينوي الصلاة الخالية عن السورة على وجه الوجوب، ثم يأتي بالسورة قرابة الى الله للاحتياط. ورابعاً، لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول: إنّ الظنّ إذا لم يثبت حجّيته فقد كان اللازم بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط، كما عرفت سابقاً؛ فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب، وتأتي نيّة الوجه الظاهري كما تأتي في جميع

---

وبذلك يجمع بين الظنّ والاحتياط.

(وكذلك اذا حصل الظنّ بعدم وجوب السورة في الصورة، فينوي الصلّة الخالية عن السورة على وجه الوجوب) أي: إنّ الصلاة الخالية عن السورة واجبة (ثم يأتي بالسورة قرابة الى الله تعالى للإحتياط) فانه جمع بين العمل بالظنّ وبين العمل بالاحتياط.

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

(فنقول: إنكم قلتم: لا تأتي الإسداد بالاحتياط لأنه ينافي الوجه، فيعمل بالعمل الظنيّ لبحرز الوجه، ونحن نقول: إذا أتى الإسداد بالظنّ فالوجه ظاهري لا واقعي، ومع الاحتياط أيضاً يكون الوجه ظاهرياً لا واقعياً، فأى فرق بين العمل بالظنّ أو بالاحتياط من جهة الوجه؟.

وذلك (إنّ الظنّ إذا لم يثبت حجّيته، فقد كان اللازم بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة: هو الاحتياط - كما عرفت سابقاً -) لأنّ الانسان إذا لم يتمكن من الامثال التفصيلي، وجب عليه الامثال الاجمالي بالاحتياط في أطرافه (فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة: وهو الوجوب) لأنه وجب عليه الاحتياط حينئذٍ.

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



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

فتحصّل ممّا ذكرنا أن العمدة في ردّ الاحتياط هو ما تقدّم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما، إلاّ: إنّ هناك شيئاً ينبغي أن ينبّه عليه: وهو

الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال فإنّه كما يأتي الوجه في الاحتياط وفي الاستصحاب الفقهي، كذلك يأتي في الاحتياط الانسدادي.

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

(فتأمل) قال الأستيناني في وجه التأمل: قد يناقش في هذا الوجه الرابع: بأنّ 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.

(فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ العمدة في ردّ الاحتياط) وإنّه لا يجب الاحتياط عند إنسداد باب العلم والعلميّ بإتيان جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات (هو ما تقدّم: من الاجماع ولزوم العسر، دون غيرهما) ممّا ذكره لردّ الإحتياط.

(إلاّ أنّ هناك شيئاً ينبغي أن ينبّه عليه وهو) ما حاصله: إن القائلين بالانسداد يقولون بحجّة الظنّ المطلق كالعلم، ويترك المشكوكات والموهومات رأساً، والحال إنّ ما إستدلّوا به من الاجماع والعسر على عدم الاحتياط التام في جميع المظنونات

للشيرازي ..... أدلة اخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها..... ج ٤  
أن نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا يثبت إلا أنه لا يجب مراعاة جميع  
الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها.  
ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلاً أو بعضاً بمعنى  
عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة،

---

والمشكوكات والموهومات ، لا يدل إلا على ترك الإحتياط بقدر العسر ، فإذا  
كان هناك الف مسألة - مثلاً - ثلثها مظنونات ، وثلثها موهومات ، وثلثها  
مشكوكات ، وكان العسر في الثلث فقط ، ترك الموهومات وأتى بالمظنونات  
والمشكوكات، أو في السدس فقط، ترك نصف الموهومات وأتى بالمظنونات  
والمشكوكات، ونصف الموهومات، أو في الثلثان فقط، ترك الموهومات  
والمشكوكات معاً، وهكذا.

إذن: فلا يكون نتيجة دليل الانسداد العمل بالظن، بل ترك العسر من العمل  
بالإحتياط المطلق، ويعمل بما بقي، سواء كان ما بقي مظنوناً 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 مظنونها ومشكوكها وموهومها).

(ويندفع العسر) عن المكلف (بترخيص) 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 إنه  
ظنٌ بوجوب الجمعة وهم وجوب الظهر، فإنه يأتي بالجمعة لمكان الظن ويترك



لأنّها الأولى بالاهمال . ، إذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من الاحتمالات يندفع به العُسر ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار ، لما تقرّر في مسألة الاحتياط ، من أنّه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعيّ 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 (لأنّها) أي : الاحتمالات الموهومة هي (الأولى بالاهمال ، إذا ساغ - لدفع الحرج - ترك الاحتياط ) « وترك الاحتياط » : فاعل « ساغ » أي : إذا جاز ترك الاحتياط (في مقدار ما من المحتملات ، يندفع به ) أي : يترك الاحتياط في ذلك المقدار ( العُسر ) فاعل « يندفع » ( ويبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار) .

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

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

للشيرازي ..... المقدمّة الثالثة للإسداد ..... ج ٤

تعيّن 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 بالكلّ عسراً أو قام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعيّن ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب، بمعنى أنّه إذا تعلق ظنّ بعدم الوجوب لم يجب الاتيان.

وليس هذا معنى حجّية الظنّ، لأنّ الفرق - بين

---

إذن ففي صورة عُسْر بعض المحتملات (تعيّن مراعاة الاحتياط في باقي المحتملات، ولم يسقط وجوب الاحتياط رأساً) فإن العُسْر بقدره يسقط من الموهومات والمشكوكات وحتى من المظنونات، لا أنّه يجعل الظنّ حجّة مطلقاً كما يدّعيه من يقول بحجّية الظنّ الانسدادى.

(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 التحريم ومشكوكاته وموهوماته (وكان الاتيان بالكلّ عسراً، أو قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع) بأن قام الاجماع على نفي الاحتياط لا على حجّية الظنّ مطلقاً (تعيّن ترك الاحتياط وإهماله في موهومات الوجوب) فقط إذا كان ترك الموهومات ينفي العسر، أما المشكوكات والمظنونات فيأتي بهما لعدم العسر فيهما.

وإنما قلنا: يتعيّن ترك الاحتياط في الموهومات (بمعنى: أنّه إذا تعلق ظنّ بعدم الوجوب، لم يجب الاتيان) كما مثلنا له بالظنّ بوجوب الجمعة والوهم بوجوب الظهر فإنّه يأتي بمظنون الوجوب ويترك موهوم الوجوب.

(وليس هذا) الترك للعسر، هو (معنى حجّية الظنّ) كما عرفت (لأنّ الفرق بين



المعنى المذكور، وهو أن مظهر عدم الوجوب لا يجب الاتيان به، وبين حجبة الظن بمعنى كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعية نفيًا وإثباتاً. وبعبارة أخرى: الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة - هو أن الظن إذا كان حجة في الشرع، كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من دون التفات إلى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات إذ حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقائع،

المعنى المذكور وهو: أن مظهر عدم الوجوب لا يجب الاتيان به، وبين حجبة الظن بمعنى: كونه في الشريعة معياراً لامثال التكاليف الواقعية نفيًا وإثباتاً) فيكون الظن قائماً مقام العلم فإن الفرق بينهما واضح.

(وبعبارة أخرى: الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة، وبين جعل الظن فيها حجة) حيث إن الأول، ملازم لترك العسر، والثاني، لا يلزم ترك العسر (هو: أن الظن إذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الواقعة الخالية عنه: الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة) فكما أنه في حال الانفتاح يرجع إلى الأصل فيما لم يكن علم، كذلك إذا كان الظن حجة في حال الانسداد يلزم الرجوع إلى الأصل إذا لم يكن ظن.

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

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

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

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

وأما إذا لم يكن الظن حجة - بل كان غاية الأمر، بعد قيام الاجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة التي عُلِمَ إجمالاً بوجود التكاليف بينها، عدم وجوب الاحتياط بالاثيان بما ظنَّ عدم وجوبه، لأنَّ ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع وموجب للعسر -

---

ونترك ما سواه للاصول، وتأخذ بالعلم ونعمل فيما سواه بالاصول، كذلك إذا كان الظن حجة نأخذ بالظن ونعمل بالاصول فيما سوى المظنونات.

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

(وأما إذا لم يكن الظن حجة) لأنه لا دليل على حجية الظن (بل كان غاية الأمر - بعد قيام الاجماع، ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة) من الوقائع (التي علم إجمالاً بوجود التكاليف بينها - عدم وجوب الاحتياط) و«عدم» خبر قوله: «بل كان غاية الأمر» أي: غاية الأمر: عدم وجود الاحتياط (بالاثيان بما ظنَّ عدم وجوبه) أي: بالموهومات، كما مثلنا له سابقاً بالظن بعدم وجوب الظهر في يوم الجمعة.

وعليه: فمعنى عدم وجوب الاحتياط: أنه لا يأتي بالظهر الموهوم وجوبه (لأنَّ ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع، وموجب للعسر) فالاجماع والعسر يرفعان الاحتياط في الموهومات، فإذا كانت المظنونات يجب العمل بها فالموهومات لا يجب العمل بها.

ثم يبقى العمل بالمشكوكات لأنَّ المشكوكات طرف للاحتياط والعلم الاجمالي



كان اللازمُ في الواقعة الخالية عن الظنّ الرجوعُ إلى ما يقتضيه العلم الاجمالي المذكور من الاحتياط، لأنّ سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات ما لا يقتضي سقوطه في المشكوكات، لاندفاع الحرج بذلك. وحاصل ذلك: أنّ مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزومُ الامتثال العلمي التفصيلي للأحكام والتكاليف المعلومة إجمالاً. ومع تعذره يتعيّن الامتثال العلمي الاجمالي، وهو الاحتياط المطلق.

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

إذن: فليس كما قلتم أنتم الانسداديون: بأنّ اللازم: الظنّ فقط، بلّ اللازم: الظنّ والشك معاً لأنّ كلاً من الظنّ والشك طرف للعلم الاجمالي، وذلك (لأنّ سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات) للاجماع والعسر (مالا يقتضي سقوطه) أي سقوط الاحتياط (في المشكوكات) وإنّما لا يسقط في المشكوكات (لاندفاع الحرج بذلك) أي: بسقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات.

(وحاصل ذلك: أي الدليل العقلي في كيفية الامتثال (انّ مقتضى القاعدة العقلية والنقلية: لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للأحكام، و) لزوم إتيان (التكاليف المعلومة إجمالاً) لأننا نعلم إجمالاً بأحكام كثيرة، ثم نرجع إلى الامتثال العلمي التفصيلي فنجده بقدر الكفاية، وهذا أول المراحل.

(ومع تعذره) أي: تعذر الامتثال العلمي التفصيلي بأن لم يكن بقدر الكفاية (يتعيّن الامتثال العلمي الاجمالي، وهو الاحتياط المطلق) في جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات وهذا ثاني المراحل.

للشرازي ..... المقدّمة الثالثة للإنسداد ..... ج ٤

ومع تعذّره لو دار الأمر بين الامتثال الظنّي في الكلّ وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض، والظنّي في الباقي كان الثاني هو المتعيّن عقلاً ونقلاً.

ففيما نحن فيه إذا تعذّر الاحتياط الكلّي ودار الأمر بين إلغائه بالمرّة والاكتفاء بالاطاعة الظنيّة وبين إعماله في المشكوكات والمظنونات وإلغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعيّن. ودعوى لزوم الحرج أيضاً من الاحتياط في المشكوكات ، خلاف الانصاف ،

---

(ومع تعذّره) لأنّ الانسان لا يتمكن من الاحتياط المطلّق (لو دار الأمر بين الامتثال الظنّي في الكل) بأن يعمل بالظنّ فقط ويترك المشكوك والموهوم (وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض، والظنّي في الباقي) بأن يعمل بالظنّ والشك، ويترك الوهم فقط (كان الثاني هو المتعيّن عقلاً ونقلاً) وذلك لأنّ العلم الاجمالي يلزمه بالاحتياط مادام لم يكن عُسراً، والاحتياط ممكن في المظنونات والمشكوكات، فلماذا يترك في المشكوكات؟.

وعليه: فليس مقتضى دليل الانسداد: حجّية الظنّ فقط، بل حجّية المظنونات والمشكوكات وترك الموهومات فقط.

إذن (ففيما نحن فيه) حيث إنسد باب العلم والعلمي (إذا تعذّر الاحتياط الكلّي) في جميع الموهومات والمشكوكات والمظنونات (ودار الامر بين إلغائه) أي: الاحتياط (بالمرّة، والاكتفاء بالاطاعة الظنيّة) فقط (وبين إعماله) أي: الاحتياط (في المشكوكات والمظنونات، وإلغائه) أي: الاحتياط (في الموهومات، كان الثاني) وهو: إعمال الاحتياط في المشكوكات والمظنونات ( هو المتعيّن) لِمَا عرفت: من أنّه مقتضى الاحتياط.

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



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

وحاصله: دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف  
الواقعية المشتبهة بين الوقائع.  
فيكون حاصل الاجماع دعوى إنعقاده على أنه لا يجب شرعاً الاطاعة العلمية  
الاجمالية في الوقائع المشتبهة مطلقاً، لا في الكل ولا في البعض.

وإنما كان خلاف الانصاف (لقلة المشكوكات).

وإنما كانت المشكوكات قليلة (لأن الغالب حصول الظن إما بالوجوب وإما  
بالعدم) وهكذا حصول الظن إما بالحرمة، وإما بعدم الحرمة.

(اللهم إلا أن يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات  
أيضاً) وحينئذ يكون دليل الانسداد بين بضميمة الاجماع دالاً على حجية الظن  
فقط، من دون أن يكون الواجب على الانسان العمل بالمشكوكات أيضاً.

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

وعليه: (فيكون حاصل الاجماع: دعوى انعقاده) أي: إنعقاد الاجماع (على أنه لا  
يجب شرعاً) الاحتياط التام وهو: (الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقائع المشتبهة  
مطلقاً) فلا يريد الشارع كل الوقائع المشكوكة (لا في الكل) الشامل للموهومات  
والمشكوكات والمظنونات (ولا في البعض) الشامل للمشكوكات والموهومات،  
فكأن الشارع قال: لا أريد منك كُـلَّ التكاليف الواقعية حتى تحتاط في جميع  
المظنونات والمشكوكات والموهومات، ولا أريد منك التكاليف الواقعية التي هي

وحيثُ تَعَيَّنَ الانتقال إلى الاطاعة الظنيّة.

لكن الانصاف: أنّ دعواه مشكلة جداً وإن كان تحققه مظنوناً بالظنّ القويّ، لكنّه لا ينفع مالم ينته إلى حدّ العلم.  
فان قلت:

مشتبهة في المشكوكات والموهومات.

(وحيثُ) أي: حين بطل الاحتياط المطلق، وبطل الاحتياط في المشكوكات والموهومات (تعيّن الانتقال إلى الاطاعة الظنيّة) فما ظنّ وجوبه فعله، وما ظنّ حرمة تركه، أما ما شك في وجوبه أو حرمة، أو توهم وجوبه أو حرمة، فلا يعمل به.

هذا (لكنّ الانصاف أنّ دعواه) للاجماع هذه (مشكلة جداً وإن كان تحققه) أي: تحقق مثل هذا الاجماع (مظنوناً بالظنّ القويّ، لكنّه لا ينفع) مثل هذا الظنّ القويّ (مالم ينته إلى حدّ العلم) لأنّه إثبات لحجّة الظنّ بالظنّ، وهو مصادرة - كما لا يخفى - إذ معناه: أنّ اللازم هو العمل بالظنّ فقط لأننا نظن بوجود الاجماع، ومن المعلوم: إنّ الدليل إذا كان عين المدعى كان مصادرة.

(فان قلت:) إذا قام الاجماع على بطلان وجوب الاحتياط في المشكوكات والموهومات، فاللازم الظنّ ببطلان الاحتياط فيهما ويكون المرجع في المشكوكات والموهومات: الاصول الجارية في مورد الموهومات والمشكوكات، لأنّ العلم الاجمالي سقط بواسطة الاجماع، فتكون الاصول العمليّة مظنونة الاعتبار في المشكوكات والموهومات، إذ لا فرق في نتيجة الانسداد - كما سيأتي إنشاء الله تعالى - بين الظنّ بالحكم أو الظنّ بالطريق.

ومن المعلوم: إنّ الظنّ بالاصول العمليّة ظنّ بالطريق فانه قد يظنّ أنّ اللازم - مثلاً - صلاة الجمعة، وقد يظنّ إنّ الاستصحاب حجّة، والاستصحاب يقول ببقاء وجوب الجمعة منذ زمان الرسول إلى هذا اليوم، فالنتيجة: وجوب الجمعة أيضاً.



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

فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الاصول.

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

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

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

هذا (وسيجيء: أنه لا فرق في الظن الثابت حجتيه بدليل الإسناد، بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقاً إلى الواقع) كالظنَّ بأن خبر الواحد حجة، أو الشهرة حجة، أو الاجماع حجة، وأن الاصول يلزم العمل بها (و) بين الظنَّ المتعلق بـ (كون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه) كالظنَّ - مثلاً - بوجوب الجمعة، حتى (ولو تخلف عن الواقع) هذا الظنَّ.

والحاصل لان قلت هو: أنه لو قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط لزم منه الرجوع في المشكوكات والموهومات إلى الاصول، والاصول في المشكوكات والموهومات مظنونة الاعتبار، فيكون الظنَّ حجة مطلقاً: في المظنونات للإسناد،

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

قلت: مرجع الاجماع، قطعياً أو ظنياً، على الرجوع في المشكوكات الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجّة الكافية في المسائل التي إنسَدَّ فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول.  
ومرجع هذا إلى دعوى الاجماع على حجّية الظنّ بعد الانسداد.

---

وفي المشكوكات والموهومات لجريان الأصل المستند ذلك الأصل الى الاجماع، ومن المعلوم: إن الاجماع ظني الاعتبار، ففي الكل يكون المرجع: الظنّ.

(قلت:) هذا الكلام منكم يبطل كون حجّية الظن من باب الانسداد لأنه صار الظنّ حجّة من جهة الاجماع المذكور، إذ العمل بالاصول في المسائل المشكوكة والموهومة فرع عدم العلم الاجمالي فيها، فأنه لو كان في المسائل المشكوكة والموهومة علم إجمالي، لم يرجع فيها الى الاصول، بل كان اللازم فيها: الاحتياط.  
والعلم الاجمالي إنّما يرتفع إذا وجدت الحجّة في جملة من المسائل، وذلك بان يكون هناك في بعض المسائل حجّة كافية، دون بعضها الآخر، فتكون تلك المسائل التي لا حجّة فيها مسرحاً للاصول، ومن المعلوم: إنّ الحجّة الكافية - بحسب الفرض - ليست إلاّ الظنّ الانسدادي.

والحاصل: إن الاجماع على الاصول في المشكوكات والموهومات معناه: الاجماع على حجّية الظنّ في غير المشكوكات، فان (مرجع الاجماع) سواء كان قطعياً أو ظنياً على الرجوع في المشكوكات الى الاصول: هو الاجماع على وجود الحجّة الكافية في المسائل التي إنسَدَّ فيها باب العلم، حتّى تكون المسائل الخالية عنها) أي: عن الحجّة الكافية (موارد للاصول) فان الاصول إنّما تجري فيما لا حجّة، ولازمه: أن توجد الحجّة في بعض المسائل دون البعض الآخر.

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



فان قلت: إذا لم يَقم في موارد الشك ما ظنّ طريقته، لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه أحد احتمالات الواجبات أو المحرّمات الواقعية وإن حكم بوجوب الاحتياط من جهة إقتضاء القاعدة في نفس المسألة؛ كما لو كان الشكّ فيه في المكلف به.

والحاصل إنّ الظنّ يكون حجّة لكن لا بالاستناد الى الدليل الانسدادى، بل بالاستناد الى الاجماع المذكور، ولهذا قال الآخوند رحمه الله في حاشيته على الرّسائل: أنّه إثبات حجّية الظنّ بغير دليل الانسداد، وهو ليس بالمراد، وإن شئت قلت: ان حاصل كلام الشيخ في قوله «قلت»: إنّكم إذا إدّعيتم الاجماع على الرجوع الى الاصول في المشكوكات والموهومات كان إجماعكم هذا مبطلاً لدليل الانسداد، لأنّ الاجماع المذكور يدلّ على حجّية الظنّ في المظنونات، لا انّ الظنّ يكون حجّة حينئذ بدليل الانسداد.

هذا ولا يخفى: انّ الكلام في المقام طويل - كما يظهر من حواشي الآخوند، والآستيناني، والاوئق، وغيرهم - وأنما اكتفينا بهذا القدر لعدم التشويش على ذهن الطالب.

(فان قلت) في موارد الشكّ - بالمعنى المصطلح - بالحكم، لا احتياط قطعاً من جهة العلم الإجمالي العام، وذلك للاجماع على عدم الاحتياط في موارد الشك، فاذا ظنّ بعدم الحكم كان أولى بعدم الاحتياط، لأنّ الظنّ حجّة في حال الإنسداد.

بالاضافة الى أنّه لو كان شكّ إصطلاحي فلا حكم للمشكوك، لاجل الاجماع، فاذا ظنّ بعدم الحكم كان أولى بعدم لزوم الاحتياط، فأنّه (إذا لم يَقم في موارد الشك) الاصطلاحي (ما ظنّ طريقته) الى الواقع (لم يجب الاحتياط في ذلك المورد من جهة كونه: أحد احتمالات الواجبات أو المحرّمات الواقعية) فإنّ الاحتياط إنّما يكون من جهة العلم الاجمالي العام، وأنما لا يجب الاحتياط للاجماع الذي سيأتي نقله.

وعليه: فالإحتياط لا يجب من تلك الجهة (وإن حكم بوجوب الاحتياط من جهة إقتضاء القاعدة في نفس المسألة، كما لو كان الشكّ فيه) أي: في ذلك المورد (في المكلف به) فاذا شك في وجوب الجمعة، لم يكن مقتضى العلم الاجمالي العام -

وهذا إجماعٌ من العلماء، حيث لم يحتط أحدٌ منهم في مورد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية، وإن احتاط الاخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم، فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظنُّ طريقته على عدم الوجوب، فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولية القطعية.

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

(وهذا) الذي ذكرناه: من أنه لا يجب الاحتياط في موارد الشك (إجماع من العلماء، حيث لم يحتط أحد منهم في مورد الشك) احتياطاً (من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية) بل أنهم يجزؤون البرائة (وإن احتاط الاخباريون في الشبهة التحريمية) لا في الشبهة الوجوبية.

مثلاً: إذا شك في أن التبع حرام أم لا؟ الاخباريون يحتاطون بالترك، أما إذا شك في أن الدعاء عند رؤية الهلال واجب أم لا؟ فالاخباريون لا يحتاطون بالاثنيان. وأما الاصوليون فمجمعون على أنه لا احتياط إطلاقاً، لا في الشبهة التحريمية ولا في الشبهة الوجوبية.

والحاصل: أن الاخباريين يحتاطون في الشبهة التحريمية (من جهة مجرد احتمال التحريم) وإن لم يكن علم إجمالي، وإنما يحتاطون بجهة بعض الأخبار التي ذكروا إنهم استظهروا منها الاحتياط في الشبهات التحريمية.

وعليه: (فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعياً مع عدم قيام ما يظنُّ طريقته على عدم الوجوب) أي: في مورد الشك الاصطلاحي (فمع قيامه) أي: قيام ما يظنُّ طريقته على عدم الوجوب (لا يجب الاحتياط بالأولية القطعية) فإنه إذا ظنَّ بعدم الحكم، فهو أولى بعدم الاحتياط ممَّا إذا شك في الحكم.



قلت: العلماء إنّما لم يذهبوا الى الاحتياط في موارد الشك، لعدم العلم الاجماليّ لهم بالتكاليف، بلّ الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو مظنون لهم بالظنّ الخاصّ وبين مشكوك التكليف رأساً؛ ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين بل عند غيرهم في الشبهة الوجوبية.

والحاصل: أنّ موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظنّ الخاصّ مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد؛ وقد تبّهنا على ذلك غير

---

(قلت:): الاجماع الذي إدعيتموه، ليس مورده ما نحن فيه - وهو حال الانسداد - بل مورده حال الانفتاح، فسحبه الى مورد الانسداد يكون بلا مجوّز، فان (العلماء إنّما لم يذهبوا الى الاحتياط في موارد الشكّ، لعدم العلم الاجماليّ لهم بالتكاليف) فإنّ العلم الاجماليّ العام منحل عندهم الى أطراف معلومة الحكم وأطراف مشكوكة ففي معلومة الحكم يعملون حسب ذلك الحكم، وفي الأطراف المشكوكة يعملون بالبرائة، كما قال:

(بلّ الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلاً أو مظنون لهم بالظنّ الخاصّ)، كالخبر الواحد، والاجماع، وما أشبه ذلك ممّا هو حجّة (وبين مشكوك التكليف رأساً) ومشكوك التكليف في هذه الحالة هو مجرى البرائة (ولا يجب الاحتياط في ذلك) أي: في مشكوك التكليف (عند المجتهدين) مطلقاً، لا في الشبهة التحريمية ولا في الشبهة الوجوبية.

(بل عند غيرهم) من الاخباريين أيضاً (في الشبهة الوجوبية) فإنّ الاخباريين وإن قالوا بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية لكنهم متفقون مع المجتهدين في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية.

(والحاصل: أنّ موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظنّ الخاصّ، مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد) فلا يمكن سحب إجماعهم الذي هو في حال الانفتاح الى حال الانسداد (وقد تبّهنا على ذلك) التغاير وعدم الانسحاب (غير

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

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

ودعوى:

---

مرة في بطلان التمسك على بطلان البرائة والاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء)  
وقلنا: بأن عمل العلماء إنما هو في حال الانفتاح، فلا ينسحب الي حال الانسداد  
(فراجع) ما ذكرناه غير مرة مفصلاً.

والحاصل من الاشكال بان قلت: ان الظن حجة كما ان الخبر الواحد حجة على  
مدعى الإسدادي، وحاصل جواب الشيخ بقلت: انه لم يثبت بذلك كون الظن حجة.  
(ويحصل مما ذكر) أنفأ: من انه لا دليل على كون الظن حجة شرعاً حتى يكون  
كالخبر الواحد (إشكال آخر أيضاً) وهو: ان معنى حجة الظن الذي يدعيه  
الانسدادى: ان الظن في حال الانسدادي يكون - كالخبر الواحد إذا قلنا بحجتيه -  
مخصصاً ومقيداً ومبيناً للعام والمطلق والمجمل وما أشبهه، والحال ان ذلك لا يثبت  
بدليل الانسداد.

وعليه: فهذا الاشكال هو (من جهة ان نفي الاحتياط ب) سبب (لزوم العسر لا  
يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة) أي:  
الاصول اللفظية: كالعام والمطلق والمجمل وما أشبهه (و) لـ (مخالفة سائر الظواهر  
الموجودة فيها) أي في الظنون الخاصة.

مثلاً: لا يكون الظن سبباً لحمل الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب، والنهي  
الظاهر في التحريم على الكراهة، الي غير ذلك مما إذا كان الخبر حجة عمل بكل ذلك.  
(ودعوى) إننا لا نحتاج الي جعل الظن بمنزلة الخبر الواحد في الامور المذكورة،  
لأنه إذا حصل الانسداد لم تكن هناك ظواهر حجة حتى تحتاج الي التخصيص



وَأَنَّ بَابَ الْعِلْمِ وَالظَّنَّ الْخَاصَّ إِذَا فُرِضَ إِسْنَادُهُ سَقَطَ عُمُومَاتُ الْكِتَابِ وَالسَّنَّةُ الْمُتَوَاتِرَةُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ الثَّابِتِ حُجَّتُهُ بِالْخُصُوصِ عَنِ الْإِعْتِبَارِ لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِمُخَالَفَةِ ظَوَاهِرِ أَكْثَرِهَا لِمُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، فَلَا يَبْقَى ظَاهِرٌ مِنْهَا عَلَى حَالِهِ حَتَّى يَكُونَ الظَّنُّ الْمَوْجُودَ عَلَى خِلَافِهِ مِنْ بَابِ الْمَخْصُصِ وَالْمَقْيَدِ، مُجَازَفَةً،

والتقليد والصرف عن الظاهر إلى غير الظاهر، وذلك كما قال: (إنَّ بَابَ الْعِلْمِ وَالظَّنَّ الْخَاصَّ إِذَا فُرِضَ إِسْنَادُهُ، سَقَطَ عُمُومَاتُ الْكِتَابِ، وَالسَّنَّةُ الْمُتَوَاتِرَةُ، وَخَبَرُ الْوَاحِدِ الثَّابِتِ حُجَّتُهُ بِالْخُصُوصِ) سقوطاً (عن الاعتبار).

وَأَمَّا تَسْقُطُ هَذِهِ الظواهر (للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهر أكثرها لمراد المتكلم) فَإنَّ ذَلِكَ السَّقُوطُ هُوَ مُقْتَضَى الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ الْمُخَالَفِ لِهَذِهِ الظواهر (فلا يبقى ظاهر منها) أي: من عمومات الكتاب والسنة وما أشبهه (على حاله) في الظهور (حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص والمقيّد) ومن باب صرف الظاهر عن ظاهره إلى غير ظاهره، 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 مجملاً بسبب وجود تخصيص أو تقييد، أو خلاف ظاهر يرجع إلى بعضها ولا نعلم إلى أيّ منها؟ فيصير الجميع مجملاً.

مثلاً: إذا قال المولى: أكرم العلماء، ثم قال: أكرم الزهاد، ثم قال: لا تكرم الفساق، فاشتبه الأمر بأنه هل إستثنى الفساق من العلماء، أو من الزهاد؟ فيكون وجوب الاكرام مجملاً بالنسبة إلى أفراد كل من العنوانين، وفي هذا القسم يكون كلام المدعي تاماً لأنه لا ظاهر حتى يستشكل الشيخ عليه: بأن الظن الانسدادى لا يتمكن من تخصيص أو تقييد أو صرف العمومات والمطلقات والظواهر عن ظواهرها.

القسم الثاني: ما لم يصير مجملاً، وهذا القسم لا يتمكن الظن الانسدادى من تقييده وتخصيصه وفي هذا القسم يرد إشكال الشيخ على القائل: بأنَّ الظنَّ

إذ لا علم ولا ظنّ بطرّو مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص. مثل: «أقيموا الصلاة»، «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، وشبههما. وأما كثير من العمومات التي لا نعلم باجمال كلّ منها، فلا يعلم ولا يظنّ بثبوت المجمل بينها، لأجل طرّو التخصيص في بعضها. وسيجيء بيان ذلك عند التعرّض لحال نتيجة المقدّمات إن شاء الله تعالى؛ هذا كلّ حال الاحتياط في جميع الوقائع.

وأما الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك

---

الانسدادي يقوم مقام العلم والعلمي في حال الانسداد (إذ لا علم ولا ظنّ بطرّو مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم إجمالها بالخصوص مثل: «أقيموا الصلاة...»<sup>١</sup> «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...»<sup>٢</sup> وشبههما) فإنّ مثل هاتين الآيتين قد علم إجمالهما، لكثرة التخصيصات والتقييدات بالنسبة إلى الصلاة والحجّ ونحوهما. (وأما كثير من العمومات التي لا نعلم باجمال كلّ منها، فلا يعلم ولا يظنّ بثبوت المجمل بينها لأجل طرّو التخصيص في بعضها) وحيث لم تكن هذه العمومات مجملة فهي باقية على إطلاقاتها وعموماتها، فلا يتمكن الظنّ الانسدادي من تخصيصها أو تقييدها أو صرف ظواهرها، مثل صرف ظواهر الأمر من الوجوب إلى الاستحباب.

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

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



الواقعة، من غير التفات إلى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع، بأن يلاحظ نفس الواقعة: فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه إستصحاب، كالماء المتغير بعد زوال التغيير. والأفان كان الشك في أصل التكليف، كشرب التن، أجرى البراءة، وإن كان الشك في تعيين المكلف به، مثل القصر والاتمام: فان أمكن الاحتياط وجب، والأ تخير، كما إذا كان الشك في تعيين التكليف الالزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحرير.

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

(فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه) بأن كَمَّلَ أركان الاستصحاب (إستصحاب، كالماء المتغير بعد زوال التغيير) حيث نجري إستصحاب النجاسة. (والآ) يكن له حالة سابقة بأن لم تتم أركان الإستصحاب (فان 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 تعيين المكلف به) بعد العلم بأصل التكليف (مثل القصر والاتمام) بأن شك المكلف هل ان تكليفه القصر أو التمام؟ (فان أمكن الاحتياط، وجب) مقدمة لأداء التكليف المعلوم إجمالاً.

(والآ) بأن لم يمكن الاحتياط (تخير، كما إذا كان الشك في تعيين التكليف الإلزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحرير) حيث لا يمكن من الجمع بينهما فيتخير أحدهما من الإتيان وعدمه.

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

ويردّ هذا الوجه أنّ العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن إجراء البراءة والإستصحاب المخالف للإحتياط، بل وكذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الإستصحابات المطابقة للإحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنّها إستصحابات، وإن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الإحتياط، لكنّ الإحتياط في جميع ذلك يوجب العسر. وبالجملة، فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد

---

(ويردّ هذا الوجه : أنّ العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، يمنع عن اجراء البرائة، والإستصحاب المخالف للاحتياط) إذ لا يجوز إجراء البرائة في أطراف العلم الاجمالي، كما أنّه لا يجوز إجراء الاستصحاب المخالف للاحتياط في أطرافه، لأنّ العلم الاجمالي يقتضي الاشتغال لا البرائة والاحتياط لا خلاف الاحتياط. (بل وكذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الإستصحابات المطابقة للاحتياط، يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنّها إستصحابات وان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط) وأما يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث إنّها إستصحابات، لأنّ اليقين الذي ينقض به اليقين أعم من الاجمالي والتفصيلي كما قرر ذلك في باب الإستصحاب.

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

إن قلت : لانقول : بالإستصحاب، وإمّا نقول : بالاحتياط، فيحتاط في إتيان صلاة الجمعة، وفي إتيان الدّعاء عند رؤية الهلال، وكذا في غير ذلك من الأحكام الكثيرة. قلت : (لكن الاحتياط في جميع ذلك يُوجب العسر) والخرج - كما قرّر سابقاً - . (وبالجملة : فالعمل بالاصول النافية للتكليف في موارد) أي : في موارد



مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والإستصحاب مستلزم للخرج.

وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين، كما لا يخفى على المتأمل.

وأما رجوع هذا الجاهل الذي إنسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة إلى فتوى العالم بها وتقليده فيها، فهو باطل لوجهين : أحدهما الإجماع القطعي.

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

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

(و) العمل (بالاصول المثبتة للتكليف : من الاحتياط والإستصحاب) المثبت للتكليف (مستلزم للخرج) والعسر - كما عرفت ..

(و) عليه : فان (هذا) الذي ذكرناه : من المخالفة القطعية والخرج، إنّما هو (لكثرة المشتبهات في المقامين) في مقام الاصول النافية ومقام الاصول المثبتة (كما لا يخفى على المتأمل) لِسعة دائرة الابتلاء بالمسائل الفقهية من أوّل الفقه إلى آخره. (وأما رجوع هذا الجاهل) الذي هو عالم في الحقيقة، وإنّما يجهل بالأحكام لأنه (الذي إنسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة) بأن يرجع (إلى فتوى العالم بها) أي : بتلك المسائل، وهو المجتهد الانفتاحي (وتقليده فيها فهو باطل لوجهين) كما يلي :

(أحدهما: الاجماع القطعي) فإنّ أحد المجتهدين لا يجوز له الرجوع إلى المجتهد الآخر قطعاً.

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

للشيرازي ..... أدلة اخرى على عدم لزوم الاحتياط والجواب عنها ..... ج ٤  
في إستناده إليه وإعتقاده عنه، فلا دليل على حجّية فتواه بالنسبة إليه، وليست فتواه  
من الطرق المقرّرة لهذا الجاهل.

فان من يخطي القائل بحجّية خبر الواحد في فهم دلالة آية النّبأ عليها، كيف  
يجوز له متابعتها؟ وأي مزية له عليه؟ حتّى يجب رجوعه إليه ولا يجب العكس.  
وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء، من أنّ المجتهد إذا لم يجد دليلاً في  
المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى مَنْ يعتقد وجود  
الدليل على التكليف.

---

أي : غلّط العالم في إستناده إلى هذا المستند فهو يغلّطه (في إستناده إليه) أي: إلى  
هذا المستند (و) في (إعتقاده عنه) أي: عن هذا المستند (فلا دليل على حجّية فتواه  
بالنسبة إليه) أي: فتوى الإفتاحي بالنسبة إلى الإسدادي (وليست فتواه من الطرق  
المقرّرة لهذا الجاهل) الذي هو إسدادي وإن كان عالماً.

(فإنّ من يخطي القائل بحجّية الخبر الواحد في فهم دلالة آية النّبأ عليها) ويقول  
بأنّ آية النّبأ لا دلالة لها على حجّية خبر الثقة أو خبر العادل (كيف يجوز له) أي: لهذا  
المخطي (متابعته؟) أي: متابعة من يرى دلالة الآية؟.

ثم (وأي مزية له) أي : للإفتاحي (عليه؟) أي: على الإسدادي، فان كلّاً منهما  
مجتهد كامل الاجتهاد، فلا مزية للإفتاحي على الإسدادي (حتّى يجب رجوعه)  
أي : الإسدادي (إليه) أي : الإفتاحي (ولا يجب العكس) بأن يقال: أنّه يلزم على  
الإفتاحي أن يرجع إلى الإسدادي.

(وهذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء : من أنّ المجتهد إذا لم يجد دليلاً في  
المسألة على التكليف، كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى مَنْ 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، فأنّه يرجع إلى البراءة، لا



والحاصل: إنّ إعتقادَ المجتهد ليس حجةً على مجتهد آخر خال عن الاعتقاد، وأدلةً وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يُرادُ بها غير ذلك، لا مجرد غير المعتمد 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 إعتقاد.

إلى هذا المجتهد الذي يرى الوجوب.

(والحاصل: إنّ إعتقاد المجتهد ليس حجةً على مجتهد آخر خال عن الإعتقاد المذكور، ولو كان هذا المجتهد المعتمد أعلم، لأنّ غير الأعم يرى خطأه فكيف يتبعه؟)

(و) أما أدلة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم) فأنّه (يراد بها) أي: بتلك الأدلة (غير ذلك)، الذي نحن بصددّه، فان تلك الأدلة لاتشمل رجوع المجتهد إلى المجتهد، بل هي تخص الجاهل (لامجرد غير المعتمد) فإن الأدلة لاتدل على رجوع غير المعتمد إلى المعتمد (ولو كان) ذلك المعتمد (أعلم بالحكم) منه .

(ولا فرق بين المجتهدين المختلفين في الإعتقاد، وبين المجتهدين اللذين أحدهما، إعتقد الحكم عن دلالة، والآخر إعتقد فساد تلك الدلالة) وخطأه فيها (فلا يحصل له إعتقاد) بها، فأنّه كما لايجوز رجوع المجتهد الذي يرى وجوب الجمعة، إلى المجتهد الذي يرى حرمة الجمعة، كذلك لايجوز رجوع المجتهد الذي يرى وجوب الجمعة لدلالة الآية المباركة عليها، إلى الآخر الذي يعتقد فساد تلك الدلالة. وإن شئت قلت: إنّ المجتهد لايرجع أحدهما إلى الآخر، سواء تطابقا في الإيجاب أو في السلب، أو أحدهما موجب والآخر سالب، لأنّ أدلة رجوع الجاهل إلى العالم لاتشمل أمثال ذلك، لأنّه ليس أحدهما بجاهل، وإن اختلفا في الرأي والاعتقاد.

للشيرازي ..... المقدمة الرابعة للإسداد ..... ج ٤

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

### المقدمة الرابعة

في أنه إذا وجب التعرُّض لامتثال الأحكام المشتبهة ولم يجز إهمالها بالمرّة كما هو مقتضى المقدمة الثانية، وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه إلى الأصول الشرعية، كما هو مقتضى المقدمة الثالثة: تعيّن بحكم العقل التعرُّض لامتثالها على وجه الظنّ بالواقع فيها، إذ ليس بعد الإمتثال العلمي والظني بالظنّ الخاصّ المعبر في الشريعة إمتثالاً مقدّم على الإمتثال الظني.

(وهذا) الذي قلناه : من عدم الرجوع، ليس خاصاً بالمجتهدين، بل هو (شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، شاهداً كان أو مفتياً، أو غيرهما) كالمقوّم في باب التقويمات، فإنه لا يرجع العالم إلى العالم على ما عرفت. (المقدمة الرابعة : في أنه إذا وجب التعرُّض لامتثال الأحكام المشتبهة، ولم يجز إهمالها بالمرّة) لأنه يوجب الخروج عن الدين (كما هو مقتضى المقدمة الثانية) وقد تقدم بيانها.

(و) ثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط) لأنه يوجب العسر والخرج، أو إختلال النظام.

(و) ثبت أيضاً (عدم جواز الرجوع فيه) أي : في الامتثال (إلى الأصول الشرعية) أو فتوى الفقيه الإفتاحي (كما هو مقتضى المقدمة الثالثة) على ما تقدم.

فإذن : (تعين بحكم العقل التعرُّض لامتثالها على وجه الظنّ بالواقع فيها) أي : في تلك الأحكام وسيأتي إنشاء الله الكلام فيما إذا كان الظنّ بالطريق لا ظناً بالواقع (إذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني بالظنّ الخاصّ المعبر في الشريعة) كالخبر الواحد إذا قلنا بحجّيته (إمتثال) وهو : إسم ليس (مقدّم على الإمتثال الظني) كالقرعة،



توضيح ذلك : أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرّض 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 يُفد العلم ولا الظنّ، كالأصول الجارية في مواردنا وفتوى المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الإجتهد.

الثانية : الإمتثال العلمي الاجمالي، وهو يحصل بالاحتياط.

والإستحسان، والمصالح المرسلة، والقياس، وما أشبه ذلك، فلم يبق إلا الإمتثال الظني.

(توضيح ذلك : أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرّض لامتثال الحكم الشرعي، فله مراتب أربع) بحسب ما يراه العقل الحاكم في باب الإطاعة، والشرع لو قال بذلك فأما هو من باب الإرشاد.

(الأولى : الإمتثال العلمي التفصيلي) بأن يعلم أنه حكم المولى فيتبعه (وهو: أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلف به) فيأتي به عن علم، (وفي معناه) أي: في معنى الإمتثال العلمي التفصيلي (ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي) الذي يعتبر عنه بالظنون الخاصة، كالظنّ بحجّية خبر الواحد، وما أشبه.

(وإن لم يُفد العلم ولا الظنّ) أي: ظناً شخصياً (كالأصول الجارية في مواردنا) فإنّ الانسان المجتهد يجب عليه أن يتبع الأخبار، ويتبع الأصول في الموارد التي ليست فيها خبر (و) كذلك يجب على الانسان الجاهل إتباع (فتوى) المجتهد بالنسبة إلى الجاهل العاجز عن الإجتهد) فان العقلاء يُلزمون الجاهل على أن يرجع إلى العالم، والشارع لم يحدث طريقاً جديداً، بل قرّر الطريق العقلاني.

نعم أضاف شروطاً إلى شروط العقلاء كأن يكون العالم رجلاً، عادلاً، طاهر المولد، إلى غير ذلك ممّا ذكره في باب التقليد.

(الثانية : الإمتثال العلمي الاجمالي، وهو يحصل بالاحتياط) لكن لا ينبغي

الثالثة : الامتثال الظني، هو أن يأتي بما يظنّ أنّه المكلف به.  
الرابعة : الامتثال الاحتمالي، كالتعبّد بأحد طرفي المسألة من الوجوب  
والتحريم أو التعبّد ببعض احتمالات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم  
إمكانه.

وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن

---

الاشكال في أنّه 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 : أسق الحديقة، لم يجز له أن يسقيها بمائتين يعلم أنّ أحدهما  
حلّو إذا كانت الحديقة تتضرّر بكثرة الماء، أو بالماء المالح، إلى غير ذلك من الأمثلة  
التي فيها محذور خارجي.

(الثالثة : الامتثال الظني، وهو أن يأتي بما يظنّ أنّه المكلف به) أو بما يظنّ أنّه  
التكليف، فإذا ظنّ بأنّ الجمعة واجبة أتى بها دون الظهر، وإذا ظنّ بأنّ التكليف  
الحرمة والوجوب لم يأت بالشيء.

( الرابعة : الامتثال الاحتمالي، كالتعبّد بأحد طرفي المسألة من  
الوجوب والتحريم) مع عدم كون أحد الطرفين مظلوماً - كما هو المفروض - وعدم  
وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه (أو التعبّد ببعض احتمالات المكلف به عند عدم  
وجوب الاحتياط، أو عدم إمكانه) أي: إمكان الاحتياط، أو إيجابه إختلال النظام  
ونحوه.

ومثال التعبّد ببعض احتمالات المكلف به : هو كما إذا كان له خمسون ثوباً  
أحدها طاهر فقط حيث لا يتمكن من الإتيان بخمسين صلاة فيأتي بالميسور من تلك  
الصلوات.

(وهذه المراتب) الأربع (مترتبة) بمعنى : أنّه (لا يجوز بحكم العقل العدول عن



سابقتها إلى لاحقتها إلا مع تعذرهما، على إشكال في الأولين تقدّم في أول الكتاب. وحينئذٍ فإذا تعدّرت المرتبة الأولى ولم تجب الثانية تعيّن الثالثة، ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة.

فاندفع بذلك: مازعمه بعض من تصدّى لردّ دليل الإنسداد بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءة ووجوب العمل بالإحتياط وجوب العمل بالظن، لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لانعلمه، مثل القرعة والتقليد أو غيرهما ممّا لانعلمه.

سابقتها إلى لاحقتها، إلا مع تعذرهما) أي: مع تعذر السابقة، وذلك (على إشكال في الأولين، تقدّم في أول الكتاب) وقد ألمعنا إليه هاهنا: بأنه يجوز الاتيان بالإجمالي مع الإمكان من التفصيلي في غير العبادات قطعاً، وفي العبادات أيضاً على التفصيل المتقدم.

(وحينئذ: فإذا تعدّرت المرتبة الأولى ولم تجب الثانية تعيّن الثالثة) وهي: الاتيان بالتكليف الظني، أو المكلف به الظني (ولا يجوز الإكتفاء بالرابعة) من الإمتثال الإجمالي مع وجود الظن، كما أنه لا يجوز الإتيان بالموهوم مع وجود المظنون، فإذا ظنّ بوجوب الجمعة لم يأت بالظهر 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 يريدّها أو لا يريدّها، فأنه لا يشتريها والحال إنّ الظن موجود.

(فاندفع بذلك مازعمه بعض من تصدّى لردّ دليل الإنسداد) فردّه: (بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البرائة، و) إبطال (وجوب العمل بالإحتياط) لا يلزم منه (وجوب العمل بالظن، لجواز أن يكون المرجع) في الاطاعة (شيئاً آخر لانعلمه) نحن بعينه، وإن كنّا نحتمله احتمالاً (مثل القرعة والتقليد أو غيرهما ممّا لانعلمه) كالإستحسانات، والمصالح المرسلّة، والقياس، وما أشبه ذلك.

فعلى المستدلّ سدّ هذه الإحتمالات، والمانع يكفيه الاحتمال.

توضيحُ الإندفاع - بعد الاغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعة وما بعدها - أنّ مجردَ احتمال كون شيء غير الظنّ طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظنّ إليه، لأنّ الأخذَ بمقابل المظنون قبيحٌ في مقام إمتثال الواقع وإن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، إذ مجردَ الإحتمال لا يجدي في طرح الطّرف المظنون، فإنّ العدولَ عن الظنّ إلى الوهم والشكّ قبيحٌ.

قال : (فعلى المستدلّ، سدّ هذه الإحتمالات، و ذلك لأنّ (المانع يكفيه الإحتمال) فأنّا نحتمل كون اللازم العمل بشيء آخر، كالقرعة ونحوها، لا العمل بالظنّ، فمن يريد إثبات العمل بالظنّ فعلية الإثبات، أما نحن المانعين فيكفينا الإحتمال.

(توضيحُ الإندفاع) - إنّا - نحن المدّعين للزوم الأخذ بالظنّ، لنا دليل وهو العقل بحسب المراتب التي ذكرناها، فالمانع الذي يقول بغير الظنّ عليه الإثبات، فإنّه (بعد الاغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعة وما بعدها) من التقليد، والمصالح المرسلّة، ونحوها، نقول: (أنّ مجردَ احتمال كون شيء غير الظنّ طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظنّ إليه).

وإنّما لا يوجب العدول عن الظنّ إليه (لأنّ الأخذَ بمقابل المظنون قبيحٌ في مقام إمتثال الواقع) حيث الأمر بين الشكّ والظنّ والوهم، والعقل والعقلاء يقدّمون الظنّ عليهما - كما عرفت - (وإن قام عليه) أي: على غير المظنون (ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً) مثل: «القرعة لكلّ أمرٍ مُشكّلٍ» وقوله سبحانه: «يأخذوا بأحسنِها» في مقام الاستحسان، إلّا غير ذلك من الأدلة التي ذكروها لغير الظنّ (إذ مجردَ الإحتمال) غير المدعوم بالدليل القطعي (لا يجدي في طرح الطّرف المظنون).

وإنّما لا يجدي لأنّه قال : (فإنّ العدولَ عن الظنّ إلى الوهم والشكّ قبيحٌ عقلاً



والحاصل: أنه كما لا يحتاج الإمتثال العلمي إلى جعل جاعل، فكذلك الإمتثال الظني بعد تعذر الإمتثال العلمي وفرض عدم سقوط الإمتثال. وإن دفع بما ذكرنا أيضاً ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم وعدم إرتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظن نظراً إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يُجدي غير الإحتياط وإحراز الواقع في إمتثاله.

وعقلاًياً.

والفرق بين العقلي والعقلائي: إن ما يراه العقل لا يجوز خلافه، أما ما يراه العقلاء فيجوز خلافه.

مثلاً: العقل يرى إستحالة إجتماع النقيضين أو عدم جواز كفران النعم، والعقلاء يَرَوْنَ - مثلاً - السير عن طرف اليمين في الشوارع، فلهم أن يبدلوا ذلك إلى السير من طرف اليسار، فكُلَّ عقلٍ عقلائي، أما ليس كُلَّ عقلائي بعقلي، فإنَّ العقلاء لا يجوزون خلاف العقل، لكنَّ العقل يجوزُ خلاف العقلاء، فبينهما عموم مُطلق.

(والحاصل: أنه كما لا يحتاج الإمتثال العلمي إلى جعل جاعل) ولو جعله كان إرشاداً محضاً (فكذلك الإمتثال الظني بعد تعذر الإمتثال العلمي وفرض عدم سقوط الإمتثال) بأنَّ كان الإمتثال واجباً ولم يكن طريق علمي، فإنَّ العقل والعقلاء يرجعون فيه إلى الظنِّ بلا جعل جاعل.

كما (وإن دفع بما ذكرنا أيضاً) من كون الظنِّ طريقاً عقلياً بعد تعذر الإمتثال العلمي وفرض عدم سقوط الإمتثال (ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم) والحكم فاعل المجهولة (وعدم إرتفاعه) أي: التكليف (بالجهل) فإنَّ الجهل لا يرفع التكليف (وبين إلتزام العمل بالظن).

وإنما زعم التنافي بين الأمرين (نظراً إلى أنَّ التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه، فلا يُجدي غير الإحتياط وإحراز الواقع في إمتثاله) فيكون الإحتياط لازماً لا الرجوع

توضيحُ الاندفاع: إنَّ المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردَّد الأمرُ بين محذورين من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإنَّ الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف، فيقال: إنَّ الأخذَ بأحدهما لا يجدي في إمتثال الواقع، لأنَّ المراد ببقاء

التي الظنَّ، وذلك بحسب ما تقدّم من المراتب، حيث أنَّه إذا تعدَّد العلم، وهي المرتبة الأولى صارت المرحلة للمرتبة الثانية، وهي الإمتثال الإجمالي بالاحتياط.

(توضيح الإندفاع) وخلاصته: بأنَّه لا ينافي بقاء التكليف مع عدم وجوب الاحتياط، وذلك كما قال: (إنَّ المراد من بقاء التكليف بالواقع) هو: (نظير التزام بقاء التكليف فيما تردَّد الأمر بين محذورين) فإنَّه لا يراد به لزوم إحراز الواقع بما هو واقع، بل اللازم أن يأتي بشيء، بمعنى أنه لم يسقط الحكم إطلاقاً.

فإنَّه إذا تردد الأمر بين محذورين (من حيث الحكم) بأن لم يعلم أنَّ صلاة الجمعة واجبة أو محرمة؟ (أو من حيث الموضوع) كما إذا ترددت المرأة بين محلوفة الوطى، أو محلوفة عدم الوطى (بحيث لا يمكن الاحتياط) بالجمع بين الأمرين لأنَّهما في طرفي نقيض (فإنَّ الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف) إذ لو لم يكن تكليف جاز أن يترك في جمعة: الظهر، ويأتي في جمعة ثانية بها، كما أنَّه جاز أن يترك الوطى ليلة ويطأ ليلة.

هذا لو لم يبق تكليف، أمَّا إذا قلنا ببقاء التكليف مع التخيير (فيقال:): أي: حتى يقال: (إنَّ الأخذَ بأحدهما لا يجدي في إمتثال الواقع) وذلك لأنَّ المقصود من بقاء التكليف: أنَّه باق في الجملة، لا أنَّه يجب أن يأتي الإنسان بما يطابقه قطعاً.

إذن: فالإلتزام ببقاء التكليف بالواقع مع كفاية الامتثال الظني، يكون نظير الإلتزام ببقاء التكليف في جميع موارد الامارات المعتمدة الشرعية، والظنون الخاصة، وموارد الاصول، التي لا يقطع المكلف مع الأخذ بها بأنَّه أتى بالواقع الأولي (لأنَّ المراد ببقاء



التكليف عدمُ السقوط رأساً بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات، كلاً، بل العقل يستقل بإستحقاق العقاب عند التترك رأساً، نظير جميع الوقائع المشتبهة، فيما نحن فيه نظيرُ إشتباه الواجب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركها معاً مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسراً قد نصّ الشارع على نفيه مع وجود الظنّ بأحدهما، فإنه يدور الأمرُ بين العمل بالظنّ والتخيير والعمل بالموهوم.

التكليف: عدم السقوط رأساً، بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلاً) لو فرض إمكان ترك المحتملات كلاً، أو كما ذكرناه في المثال: بأن يظأ ليلة ويترك ليلة، ويصلي الظهر يوماً والجمعة يوماً.

وقوله: «لأنّ المراد» علةٌ ودليل لقوله: «لا ينافي التزام بقاء التكليف».

(بل العقل يستقل بإستحقاق العقاب عند التترك رأساً) فيما يمكن الجمع والمخالفة القطعية في ليلةٍ وليلةٍ ويوم جمعة ويوم جمعة ف (نظير جميع الوقائع المشتبهة فيما نحن فيه، نظير إشتباه الواجب بين الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركها معاً مع عدم إمكان الإحتياط) لأنه لا قدرة له - مثلاً - على الإحتياط (أو كونه عسراً قد نصّ الشارع على نفيه).

مثل قوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»<sup>١</sup>.

وقوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر...»<sup>٢</sup>.

(مع وجود الظنّ بأحدهما) أي: بأحد من الجمعة والظهر (فإنه) حينئذ (يدور الأمر بين العمل بالظنّ) بأن يأتي بالمظنون.

(والتخيير) بأن يتخير بين أن يأتي بهذا أو بذاك.

(والعمل بالموهوم) بأن يأتي بالذي هو في قبال المظنون.

فإنَّ إيجابَ العملِ بكلِّ من الثلاثة وإن لم يُحرزَ به الواقعُ، إلّا أنَّ العملَ بالظنِّ أقربَ إلى الواقعِ من العملِ بالموهومِ والتخييرِ فيجب عقلاً، فافهم.

ولا فرقٌ في قبح طرح الطرفِ الراجحِ والأخذ بالمرجوحِ بين أن يقومَ على المرجوحِ ما يحتملُ أن يكونَ طريقاً معتبراً شرعاً وبين أن لا يقومَ، لأنَّ العدولَ عن الظنِّ إلى الوهمِ قبيحٌ، ولو باحتمالِ كونِ الطرفِ الموهومِ واجبِ الأخذِ شرعاً، حيث قامَ عليه ما يحتملُ كونه طريقاً.

---

(فإنَّ إيجابَ العملِ بكلِّ من الثلاثة) ظناً أو تخييراً، أو وهماً (وإن لم يُحرزَ به الواقعُ، إلّا أنَّ العملَ بالظنِّ أقربَ إلى الواقعِ من العملِ بالموهومِ والتخييرِ) عند العقلاء.

وعليه : (فيجب) العملَ بالمظنون (عقلاً) وعقلاً.

(فافهم) لعله إشارة إلى أنَّ التخييرَ عبارة أخرى عن جواز العملِ بالموهومِ، فليس الأمرُ دائراً بين ثلاثة أشياء، بل بين إثنين، إذ لا يقول أحدُ بأنَّه يعملُ بالموهومِ ولا يعملُ بالمظنون.

هذا ( ولا فرق في قبح طرح الطرفِ الراجحِ والأخذ بالمرجوحِ، بين أن يقومَ على المرجوحِ ما يحتملُ أن يكونَ طريقاً معتبراً شرعاً، وبين أن لا يقومَ) عليه ذلك، كما إذا كان الظنُّ على وجوب الجمعة، والوهم على عدم وجوبها، لكن كان يؤيد الوهم الشهرة التي يحتملُ إنَّها طريق معتبر شرعاً، فإنَّ احتمالَ طريقيَّةِ الشهرة لا يسببُ تساوي الموهومِ مع المظنون، فضلاً عن أن يسببَ ترجيحَ الموهومِ على المظنون.

وذلك : لأنَّ احتمالَ الطريقيَّةِ ممَّا لم يجعله العقلاء دليلاً ولا مؤيداً (لأنَّ العدولَ عن الظنِّ إلى الوهمِ قبيحٌ ولو) كان العدولُ (باحتمالِ كونِ الطرفِ الموهومِ واجبِ الأخذِ شرعاً) وإنَّما يحتملُ كونه واجبِ الأخذِ شرعاً (حيث قامَ عليه) أي: على الموهومِ (ما يحتملُ كونه طريقاً) كالشهرة في المثال الذي ذكرناه.



نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقاً معتبراً شرعياً ودار الأمر بين  
تحصيل الظن بالواقع وبين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعي، ففيه كلام  
سيأتي إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنه - بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامثال المجهولات  
بنحو من الانحاء وحرمة إهمالها وفرضها كالمعدوم، وثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم  
وجوب إمتثال المجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في إمتثالها إلى الأصول  
الجارية في نفس تلك المسائل ولا إلى فتوى من يدعي إنفتاح باب العلم بها -

(نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقاً معتبراً شرعياً) كما إذا ظن  
وجوب الجمعة وقام الإجماع على حرمة الجمعة، والإجماع مما يظن كونه طريقاً  
معتبراً شرعياً (ودار الأمر بين تحصيل الظن بالواقع) كوجوب الجمعة (وبين تحصيل  
الظن بالطريق المعتبر الشرعي) كالظن بحجبة الإجماع، والمفروض أن الإجماع قام  
على حرمة الجمعة حتى وقع التعارض بين الظنين: الظن بالحكم والظن بالطريق.  
(ففيه كلام سيأتي إنشاء 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 الوقائع  
المشتبهة 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 المكلف.  
(وثبت بحكم المقدمة الثالثة: عدم وجوب إمتثال المجهولات بالاحتياط) لأنه  
عسرٌ وخرجٌ، بل بعض أقسام الاحتياط متعذر، كالذي يسبب إختلال النظام ونحوه.  
(وعدم جواز الرجوع في إمتثالها إلى الأصول الجارية في نفس تلك المسائل) من  
الإستصحاب، والبرائة، والتخبير، والاحتياط.

(ولا إلى فتوى من يدعي إنفتاح باب العلم بها) أي: بتلك المجهولات.

للسيرازي ..... المقدمة الرابعة للإنسداد ..... ج ٤

تعيّن وجوبٌ تحصيل الظنّ بالواقع فيها وموافقته، ولا يجوز قبل تحصيل الظنّ الإكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة، ولا بعدَ تحصيل الظنّ الأخذُ بالطرف الموهوم، لقبح الإكتفاء في مقام الإمثال بالشكّ والوهم مع التمكن من الظنّ، كما يقبح الإكتفاء بالظنّ مع التمكن من العلم، ولا يجوز أيضاً الإعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته للظنّ، لعدم خروجه عن الإمثال الشكّي أو الوهمي.

هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الإنسداد المنتجة لوجوب العمل بالظنّ في الجملة.

---

وعليه : فان بعد هذه المقدمات، قد (تعيّن وجوب تحصيل الظنّ بالواقع فيها) أي: في المجهولات (وموافقته) أي: موافقة الظنّ.

(ولا يجوز قبل تحصيل الظنّ الإكتفاء بالأخذ بأحد طرفي المسألة) من دون الفحص والبحث بما يوجب تحصيل الظنّ بأحد طرفي المسألة.

(ولا) يجوز (بعد تحصيل الظنّ، الأخذ بالطرف الموهوم، لقبح الإكتفاء في مقام الإمثال بالشكّ والوهم مع التمكن من الظنّ) لما تقدّم: من أنّ العقلاء يقدّمون الظنّ على الشكّ والوهم (كما يقبح الإكتفاء بالظنّ مع التمكن من العلم) والعلميّ لما قد عرفت: من أنّ العلمي يقوم مقام العلم أيضاً.

(ولا يجوز أيضاً الإعتناء بما يحتمل أن يكون طريقاً معتبراً مع عدم إفادته للظنّ) كالشهرة في المثال المتقدم (لعدم خروجه) أي: الحكم الذي قام عليه محتمل الطريق، كحرمة صلاة الجمعة في المثال المتقدم، فأنّه لا يخرج بقيام الطريق المحتمل عليه (عن الامتثال الشكّي أو الوهمي) إذ الإحتمال لا يخرج عن كونه شكّاً أو وهماً.

هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الإنسداد، المنتجة لوجوب العمل بالظنّ في الجملة) وسيأتي إنشاء الله تعالى في التنبيهات: أنّ مقدمات دليل الإنسداد هل



## وينبغي التنبيه على أمور الأول:

إنك قد عرفت أن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للأحكام المجهولة، فاعلم أنه لافرق في الإمتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي، وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أمانة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن، كالقرعة مثلاً.

نتج الكلية أو الإهمال؟ وإذا أنتجت الإهمال فإنا نحتاج إلى مقدمات آخر لإفادة النتيجة المعينة.

ثم أشار إلى التنبيهات بقوله: (وينبغي التنبيه على أمور) مرتبطة ببحث الإسناد: (الأول: إنك قد عرفت: إن قضية المقدمات المذكورة: وجوب الإمتثال الظني للأحكام المجهولة، فاعلم) إنهم اختلفوا في أن مقدمات دليل الإسناد هل تُفيد حجية الظن بالحكم فقط، أو حجية الظن بالطريق فقط، أو حجية الظن بأيهما حصل؟.

فالأول: مختار الشيخ البهائي والمحقق القمي وصاحب الرياض.

والثاني: مختار الشيخ أسد الله التستري، وتلميذه: الأخوين صاحب هداية

المُسترشدين والفصول.

والثالث: مختار المصنّف وجملة من المحققين.

ولهذا قال المصنّف: (أنه لافرق في الإمتثال الظني) الذي يراه العقلاء عند الإسناد (بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء: الظن بنجاسة العصير العنبي) فإنّ الظن وصل إلى الحكم، (وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كأن يحصل من أمانة: الظن بحجية أمر لا يفيد الظن) بالحكم الواقعي (كالقرعة مثلاً) كأن يظن المجتهد بحجية القرعة، ثم أقرع بالنسبة إلى العصير

فاذا ظنَّ حجّية القرعة حصل الإمتثال الظنّي في مورد القرعة، وإن لم يحصل ظنٌّ بالحكم الواقعي، إلاّ أنّه حصل ظنٌّ ببراءة ذمّة المكلف في الواقعة الخاصّة، وليس الواقع بما هو واقع مقصوداً للمكلف إلاّ من حيث كون تحقّقه مبرراً للذمّة. فكما أنّه لا فرق في مقام التمكّن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق عُلِمَ كونه سلوكه مبرراً للذمّة في نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعذّر العلم بين الظنّ

العنبي، والقرعة أفادت نجاسة العصير العنبي بدون أن يظنّ المقترع بنجاسته. (فاذا ظنّ) المجتهد (حجّية القرعة) وهي طريق إلى الحكم (حصل الإمتثال الظنّي في مورد القرعة وإن لم يحصل ظنٌّ بالحكم الواقعي) أي: لم يظنّ بنجاسة العصير العنبي (إلاّ أنّه حصل ظنٌّ ببرائة ذمّة المكلف في الواقعة الخاصّة) وهي العصير العنبي.

وإنّما سمّاه ظاهرياً: لأنّه لم يظنّ بالنجاسة، لكن حيث أدّت القرعة إلى النجاسة، يتمكن المجتهد أن يقول: الظاهر أنّه نجس.

وإستدلال المصنّف لاثبات عدم الفرق في الظنّ، بين الظنّ بالواقع أو الظنّ بالطريق بقوله: (وليس الواقع - بما هو واقع - مقصوداً للمكلف إلاّ من حيث كون تحقّقه مبرراً للذمّة) فإن مقصود المكلف أولاً وبالذات براءة الذمّة، لا الواقع بما هو واقع، فإنّه يريد المؤمن من العقاب، والمؤمن هو براءة ذمته.

(فكما أنّه لا فرق في مقام التمكّن من العلم) بأن لم يكن إنسداد (بين تحصيل العلم بنفس الواقع، وبين تحصيل العلم بموافقة طريق عُلِمَ كونه سلوكه مبرراً للذمّة في نظر الشارع) كما إذا كان - مثلاً في حال الانفتاح - خبر الواحد حجّة، فلا فرق عند المكلف بين أن يعلم بوجود الجمعة، أو يقوم الخبر الواحد بوجودها، فإنّه في الحالين إذا أتى بالجمعة برئت ذمته عن التكليف عند العقلاء.

(فكذا لا فرق عند تعذّر العلم) للإنسداد، حيث يقوم الظنّ مقام العلم (بين الظنّ



بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع.

وقد خالف في هذا التعميم فريقان: أحدهما: من يرى أن مقدمات دليل الانسداد لا تُثبِتُ إلا اعتبار الظن وحجّيته في كون الشيء طريقاً شرعياً مبرئاً للذمة في نظر الشارع ولا يثبت إعتباره في نفس الحكم الفرعي، زعماً منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لاثبات حجّية الظن في نفس الأحكام الفرعية، إمّا مطلقاً أو بعد العلم الاجمالي بنصب الشارع طرقاً للأحكام الفرعية.

الثاني: مقابل هذا، وهو من يرى أن المقدمات المذكورة،

بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع) بسبب وصول الطريق المظنون الى ذلك الحكم كما مثلنا في القرعة.

(وقد خالف في هذا التعميم) بين الظن بالطريق، والظن بالواقع (فريقان) من الأصحاب:

(أحدهما: من يرى: أن مقدمات الانسداد لا تُثبِتُ إلا إعتبار الظن وحجّيته) أي: حجّية الظن (في كون الشيء طريقاً شرعياً مبرئاً للذمة في نظر الشارع) أي: الظن بالطريق (ولا يثبت إعتباره) أي: الظن (في نفس الحكم الفرعي) فإذا ظنّ بنجاسة العصير العنبي لا ينفع هذا الظن، أمّا إذا ظنّ بحجّية القرعة فأقرع وخرجت القرعة على نجاسة العصير العنبي، وجب عليه الاجتناب عنه.

(زعماً منهم) أي: من هذا الفريق (عدم نهوض المقدمات المذكورة) للانسداد (لإثبات حجّية الظن في نفس الأحكام الفرعية).

والحاصل: ان الظنّ بالأصول حجّة، وليس الظن بالفروع حجّة (إمّا مطلقاً) سواء علم إجمالاً بنصب الشارع طرقاً للأحكام الفرعية، أم لا (أو بعد العلم الاجمالي بنصب الشارع طرقاً للأحكام الفرعية) وقد عرفت: إنّ هذا القول هو قول التستري وتلميذيه.

الفريق (الثاني: مقابل هذا) الفريق الأول (وهو من يرى: أن المقدمات المذكورة)

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

لا تثبت إلا إعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية.

أما الظن بكون الشيء طريقاً مبرراً للذمة فهو ظن في المسألة الاصولية لم يثبت إعتباره فيها من دليل الانسداد، لجريانها في المسائل الفرعية دون الاصولية. وأما الطائفة الأولى فقد ذكروا لذلك وجهين.

أحدهما

- وهو الذي اقتصر عليه بعضهم - ما لفظه: «إننا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة، لاسبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم

---

للانسداد (لأن ثبت إلا إعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية) كالظن بنجاسة العصير العنبي.

(وأما الظن بكون الشيء طريقاً مبرراً 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: ان مقتضى دليل الانسداد حجية الظن الأعم من الظن بالحكم الفرعي أو بالمسألة الاصولية، أي: الطريق المؤدي إلى الأحكام الفرعية.

(وأما الطائفة الأولى) وهم التستري وتلميذاه: (فقد ذكروا لذلك وجهين) كما يلي:

(أحدهما: وهو الذي إقتصر عليه بعضهم) وهو صاحب الفصول (ما لفظه)

كالتالي:

(إننا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة) لأن من ضروريات الدين: إن المسلمين مكلفون إلى يوم القيامة بأحكام فرعية من الصلاة إلى الديات، و (لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع) لوضوح: إننا لانقطع بكثير من الأحكام ( ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم



الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّي طرق مخصوصة.

الشارع بقيامه) أي: قيام ذلك الطريق.

(أو قيام طريقه) أي طريق الطريق (مقام القطع ولو عند تعذره) أي: تعذر القطع. مثلاً: لاقطع لنا بوجوب صلاة الجمعة، كما لاقطع لنا بحجّية الخبر الواحد الذي يدلّ على وجوب صلاة الجمعة، لأننا لم نسمع من الامام الصادق «عليه الصلاة والسلام» أنه يقول: إن خبر الواحد قائم مقام القطع.

وكذا لاقطع لنا بحجّية الشهرة التي قالت بحجّية خبر الواحد الدال ذلك الخبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة.

وقوله: «ولو عند تعذره»، يرد بذلك: أنّ ذلك الطريق في طول القطع، يعني: إذا تعذر القطع قام ذلك الطريق مقامه، وليس في عرضه.

(كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام) التي يريدنا من أول الفقه إلى آخر الفقه (طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها) أي: إلى تلك الطرق (في معرفتها) أي: في معرفة تلك الاحكام.

(ومرجع هذين القطعين) أي: القطع بأننا مكلفون، والقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً (عند التحقيق) أي: في المال (إلى أمر واحد، وهو: القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّي طرق مخصوصة).

فكان الشارع قال: إني أريد منكم الأحكام، وأريد منكم تلك الأحكام من هذه الطرق المخصوصة، كما لو قال المولى: أريد منك أيها العبد حوائج وأريد أن تعلم بتلك الحوائج من طريق خادمي فلان.

للسيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

وحيث أنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه، كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظنّ الفعلي الذي لا دليل على عدم حجّيته، لأنه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع ممّا عداه.

---

(وحيث أنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها) أي: تعيين تلك الطرق (بالقطع) فإننا لانقطع بأنّ خبر الواحد حجّة.

(ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص) مقام القطع.  
(أو قيام طريقه كذلك) أي: بالخصوص (مقام القطع ولو بعد تعذره) أي: تعذر القطع بتعيين تلك الطرق المخصوصة.

والحاصل: فإننا لانقطع بأنّ الطريق إلى الأحكام هو الخبر الواحد، ولم نسمع من الامام الصادق «عليه الصلاة والسلام»: إنّ خبر الواحد حجّة، ولا نقطع بحجّة الشهرة التي تقول بحجّة خبر الواحد.

وعليه: فإذا إنتفت قطعياً هذه الامور الثلاثة (فلاريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو: الرجوع في تعيين تلك الطرق) لمعرفة الأحكام (إلى الظنّ الفعلي) وقوله: «إلى»، متعلق بقوله: «الرجوع».

ثم الرجوع إلى الظنّ (الذي لا دليل على عدم حجّيته) وذلك بان لا يكون كالظنّ القياسي، والاستحساني، والمصالح المرسله، وما أشبه ذلك ممّا لم يكن طريقاً، لأنه نصّ الدليل على عدمه.

وإنما كان الظنّ الفعلي طريقاً إلى تلك الأحكام (لأنه أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع ممّا عداه) أي: ممّا عدا الظنّ من الشك، والوهم، والقرعة، وغير ذلك ممّا تقدّم ذكرها في قبال الظنّ.

وحاصل هذا الدليل الذي ذكره الفصول: انّ الشارع يريد الأحكام، ويريد أن نصل



وفيه: أولاً، إمكانُ منع نصب الشارع طُرُقاً خاصّةً للأحكام الواقعيّة وافية بها، كيف والألّ كان وضوحُ تلك الطرق كالشمس في رابعة النّهار، لتوفّر الدّواعي بين المسلمين على ضبطها، لاحتياج كلّ مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى مسألة صلواته الخمس.

وإحتمالُ اختفائها مع ذلك

إليها بطرق مخصوصة، وحيث لانعلم بتلك الطرق يجب علينا أن نتبع الظنّ بتلك الطرق، لأن الظنّ يقوم مقام العلم.

(وفيه أولاً:) أنّه لادليل لنا على أنّ الشارع يريد الوصول إلى أحكامه بطرق مخصوصة نصب الشارع تلك الطرق، وإنّما الشارع يريد الوصول إلى تلك الأحكام بالطرق العقلية، لأنّه لادليل على أنّ الشارع أحدث طرقاً جديدة (إمكان منع نصب الشارع طُرُقاً خاصّةً للأحكام الواقعيّة) التي يريدّها منّا تكون تلك الطّرق (وافية بها) أي: بأحكامه الواقعية.

(كيف وإلا) أي: بان كان الشارع نصب طرقاً خاصّةً (لكان وضوح تلك الطّرق كالشمس في رابعة النّهار) أي: الشمس في الساعة الرابعة من النّهار بعد طلوعها من المشرق، فإن ذلك وقت جلائها من جهة عدم إختفائها بغبار الأفق عند الطلوع، وعدم وصولها إلى الظهيرة وبعدها حيث تحول الأشعة بينها وبين الانسان، وبعض يقرأه: رائحة النّهار - بالهمزة قبل العين - أي: في حال الرّيعان وغاية الظهور.

وإنّما نقول: أنّ الشارع إذا نصب الطرق كانت تلك الطرق واضحة جداً (لتوفّر الدّواعي بين المسلمين على ضبطها) أي: ضبط تلك الطرق (لاحتياج كلّ مكلف إلى معرفتها) أي: معرفة تلك الطرق (أكثر من حاجته إلى مسألة صلواته الخمس) لاحتياج كل مكلف إلى تلك الطّرق في الصّلاه وفي غير الصّلاة، فالاحتياج إلى تلك الطّرق يكون أكثر من الاحتياج إلى الصّلوات الخمس.

(وإحتمالُ إختفائها) أي: تلك الطّرق (مع ذلك) أي: مع كثرة الاحتياج إليها إنّما

للشيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

- لعروض دواعي 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، فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام وإرجاع أمثالها إلى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديديهم في أمثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للأحكام،

---

هو (لعروض دواعي 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 المسلمون فيه إلى يومنا هذا إلى أقسام.

هذا الاحتمال (مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى) فإن إختفاء المرجع كان لشهوة الحكم والرئاسة، بخلاف اختفاء الطريق فإنه لاداعي لهذا الاختفاء.

إن قلت: فكيف إختفى علينا وضوء الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» في أنه هل كان يتوضأ منكوساً أو مستوياً، مع أنه توضحاً بين المسلمين مدة ثلاث وعشرين سنة، وليس في الاختفاء هذا جهة رئاسة وشهوة؟

قلت: سبب الاختفاء هو: أنّ «التي» في قوله تعالى: «التي المرافق» آية الغسل أو المغسول؟ وليس في مسألة طريق الأحكام هذا السبب حتى يختفي كما إختفى الوضوء بالنسبة إلى اليمين.

(وكيف كان: فيكفي في رد الاستدلال، احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام) من قبل الشارع (وإرجاع أمثالها) أي: الأحكام (التي ما يحكم به العقلاء) في كل الأعصار والأمصار (وجرى عليه ديديهم) ودأبهم (في أمثال أحكام الملوك والموالي) فإن الأمم والعيبد يتبعون أوامر حكاهم والموالي حسب الميزان العقلاني (مع العلم) أي: مع علم هؤلاء الأمم والعيبد (بعدم نصب الطريق الخاص للأحكام) الصادرة من الملوك والموالي.



من الرّجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاصّ أو بالرجوع إلى الظنّ الاطمينانيّ الذي يسكن إليه النفس ويطلق عليه العلمُ عُرفاً، ولو تسامحاً، في إلغاء احتمال الخلاف. وهو الذي يحتمل حملُ كلام السيّد عليه، حيث ادّعى إنفتاح باب العلم، هذا حال المجتهد.

وأما المقلّد، فلا كلام في نصب الطريق الخاصّ له، وهو فتوى مجتهده،

بل يتبعون الطّرق المتعارفة (من الرّجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم) «من»: متعلق بقوله: «جرى عليه ديدنهم».

(أو بإجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص) يكشف ذلك عن رضا أولئك الملوك والموالي بهذا العمل الخاص.

(أو بالرّجوع إلى الظنّ الاطمينانيّ الذي يسكن إليه النفس) فيما إذا لم يكن علم ولا إجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص.

(و) الظن الاطمثناني هو الذي يطلق عليه العلم عرفاً ولو تسامحاً في إلغاء احتمال الخلاف) فأنه بالنسبة إلى الظنّ الاطمثناني وإن احتمل الخلاف، إلا أنّ العقلاء يلغون هذا الاحتمال ويسمون الظنّ علماً من باب التسامح.

(و) هذا الذي قلناه: من إطلاق العلم على الظنّ تسامحاً (هو الذي يحتمل حمل كلام السيّد عليه، حيث ادّعى إنفتاح باب العلم) بأن يحمل العلم في كلامه على ما يشمل الظنّ الاطمثناني لأنّ العقلاء يسمون الظنّ الاطمثناني، علماً، وهذا ما تقدّم ذكره عن السيّد في باب حجّية خبر الواحد.

(و) هذا حال المجتهد في كيفية وصوله إلى أحكام الشّارع.

(وأما المقلّد) الذي لانصيب له من العلم، ولا يكلف بتحصيل العلم بالأحكام الشّرعية وإنما أجاز له الشّارع تقليد العالم (فلا كلام في نصب الطريق الخاص له) أي: لهذا المقلّد (وهو فتوى مجتهده) حيث قال عليه الصلاة والسلام: «قلّعوام أن

للسيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

مع احتمال عدم النَّصْب في حَقِّه أيضاً، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرَّجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريراً لهم، لاتاسيساً.

وبالجملة، فمن المُحتمل قريباً إحالة الشارع للعباد في طريق إمتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في إمتثال أحكامهم العرفية من الرَّجوع إلى العلم أو الظن الاطميناني.

فاذا فُقدَ تَعَيَّنَ الرَّجوعُ أيضاً بحكم العقلاء إلى الظن غير الاطميناني

يُقَلِّدوه<sup>١</sup>.

(مع احتمال عدم النَّصْب في حقه) أي: في حقِّ المقلِّد (أيضاً) كالمجتهد (فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرَّجوع إلى أهل الخبرة، المركوز في أذهان جميع العقلاء) فإنَّ العقلاء يرون في كل الأبواب، رجوع غير أهل الخبرة إلى أهل الخبرة في مختلف شؤونهم من الطب، والهندسة، والتقويم، وغير ذلك.

(ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب) أي: في باب التَّقْلِيد، كالرَّوَايَةِ المتقدمة (تقريراً لهم) أي: للعقلاء، بمعنى: أنَّ الشارع لم يحدث طريقاً جديداً بالنسبة إلى الجهال في رجوعهم إلى أهل الخبرة، وإنما قرر الطريق العقلاني، ف(لا) يكون رجوع المقلِّد إلى المجتهد (تأسيساً) بل تقريراً وتأكيداً.

(وبالجملة، فمن المُحتمل قريباً: إحالة الشارع للعباد في طريق إمتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في إمتثال أحكامهم العرفية من الرَّجوع) «من»: متعلق بقوله «المتعارف» فأنهم يرجعون (إلى العلم) أولاً وبالذات (أو الظن الاطميناني) ثانياً إذا لم يكن علم.

(فاذا فُقدَ) العلم والظن الاطميناني (تعيَّن الرجوع أيضاً بحكم العقلاء إلى الظن غير الاطميناني) بالنسبة إلى المجتهد، وبالنسبة إلى المقلِّد الرجوع إلى أهل الخبرة،



كما أنه لو قُيدَ - والعياذُ بالله - الأماراتُ المفيدة لمطلق الظنّ، تَعَيَّنَ الامتثالُ بأخذ أحد طرفي الاحتمال فراراً عن المخالفة القطعية والإعراض عن التكليف الالهية. فظهر ممّا ذكرنا إندفاعُ ما يقال من أنّ منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الأحكام الواقعية، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان. توضيحُ الاندفاع: أنّ التكليف إنّما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً، ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظنّ، مع عدم الطريق

سواء كان أهل الخبرة يدعون إنفتاح باب العلم أم إنسداده. (كما أنه لو قُيدَ - والعياذُ بالله - الأماراتُ المفيدة لمطلق الظنّ) أيضاً بأن وقع المكلف في مكان لا يصل إلى العلم، ولا إلى كتاب فيه أحكام المسائل الشرعية، وإتفقت له مسألة لا يعلم ماذا حكم له الشارع فيها، كما إذا احتلم ولم يكن له ماء ولا تراب في السفينة فشك في أنه هل يتيمّم على الخشب، أو يصلي فاقد الطهورين، أو لا يصلي أصلاً؟.

(تعيّن) عند العقل والعقلاء (الامتثال بأخذ أحد طرفي الاحتمال فراراً عن المخالفة القطعية و) فراراً عن (الإعراض عن التكليف الالهية) بأنّ العقل يلزم الانسان بأخذ أحد الاحتمالات إذا لم يكن ظنّ.

(فظهر ممّا ذكرنا: إندفاع ما يقال: من) أنّه كيف يكلفنا الشارع أحكامه، والحال أنّه لا ينصب لتلك الأحكام طريقاً؟.

وجه الاشكال: (انّ منع نصب الطريق) من الشارع لأحكامه (لا يجامع القول ببقاء الأحكام الواقعية) وإنّما لا يجامع 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: انّ التكليف إنّما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأساً ولو بحكم العقل) بأنّ لا يكون هناك طريق لاعقلي ولا شرعي، والحال انّ العقل في المقام هو (الحاكم بالعمل بالظنّ مع عدم الطريق

للشيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

الخاصّ أو مع ثبوته وعدم رضئ الشارع بسلوكه، وإلا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاصّ وحكم العقل بمطلق الظنّ ورضئ الشارع به. ولذا إعترف هذا المستدلّ على أنّ الشارع لم ينصب طريقاً خاصّاً يرجع إليه عند إنسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعية مع بقاء التكليف بها. وربّما يُستشهد للعلم الاجماليّ بنصب الطريق بأنّ المعلوم من

---

الخاصّ) من قبل الشارع (أو مع ثبوته) أي: ثبوت الطريق الخاصّ كالقياس، (وعدم رضئ الشارع بسلوكه) لما دلّ على عدم جواز العمل بالقياس. (وإلا) بأن كان هناك طريق عقلي لم يمنع الشارع عن سلوكه (فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاصّ وحكم العقل بمطلق الظنّ ورضئ الشارع به) أي: حكم العقل برضئ الشارع، وإثما يحكم العقل برضئ الشارع بمطلق الظنّ لما تقدم من مقدمات الإنسداد.

(ولذا) الذي ذكرناه: من إمكان بقاء الأحكام مع عدم نصب الشارع طريقاً إليها إذا كان هناك طريق عقلي لم يمنع الشارع عنه (إعترف هذا المستدلّ) وهو صاحب الفصول (على ان الشارع لم ينصب طريقاً خاصّاً يرجع إليه عند إنسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعية) «في»: متعلق بقوله: «طريقاً»، أي: لم يقل الشارع: إنّ الطريق إلى الطريق ماهو؟ مثل أن يقول: إذا إنسدّ عليك باب العلم فعليك بعدول المسلمين فاسألهم: ماهو الطريق إلى الأحكام؟ (مع بقاء التكليف بها) أي: بتلك الطرق الشرعية، فإنّ صاحب الفصول يقول: إنّ الانسان ليس مكلفاً بالأحكام، وإثما هو مكلف بالطرق إلى تلك الأحكام.

(و) حيث منع المصنّف جعل الشارع طريقاً خاصّاً إلى أحكامه، أشكّل عليه: بأننا نعلم علماً إجمالياً بأن الشارع نصب الطريق وان نعرف ذلك الطريق بعينه فقال:

ربّما يستشهد للعلم الاجمالي بنصب الطريق) من قبل الشارع (بأنّ المعلوم من



سيرة العلماء في إستنباطهم هو إتفاقهم على طريق خاص وإن اختلفوا في تعيينه. وهو ممنوع، أولاً، بأن جماعة من أصحابنا، كالسيد «رحمه الله» وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه، منعوا نصب الطريق الخاص رأساً بل أحاله بعضهم. وثانياً، لو أغمضنا عن مخالفة السيد وأتباعه، لكن مجرد قول كل من العلماء بحجّة طريق خاص أدّى إليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي 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.

وإنما اختلفوا في الصغرى لافي أصل أنّ الشارع جعل الطريق (وان اختلفوا في تعيينه) أي: في تعيين ذلك الطريق، فبعضهم جعل الطريق: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وبعضهم جعل الطريق: الكتاب والسنة فقط، وبعضهم جعل الطريق: الخبر فقط. (وهو) أي: إتفاق العلماء على أنّ 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 الموالى.

(بل أحاله بعضهم) وقال بأن نصب الشارع طريقاً خاصاً محال، وهذا البعض هو ابن قبة، فإنه يظهر من دليله: منع إمكان نصب الطريق من الشارع، لأنه 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 بحجّة طريق خاص أدّى إليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبة) من الشارع (لجواز خطأ كل واحد) من

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤  
فيما أدى إليه نظره.  
واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك، إلا إذا  
كان اختلافهم راجعاً إلى التعيين على وجه ينبيء عن اتفاقهم على قدر مشترك.  
نظير الأخبار المختلفة في الوقائع المختلفة، فإنها لا توجب تواتر القدر  
المشترك إلا إذا علم من أخبارهم كون الاختلاف راجعاً إلى التعيين وقد تحقق ذلك  
في باب التواتر الاجمالي والإجماع المركب،

العلماء (فيما أدى إليه نظره) فمن أين يقولون بالقدر المشترك؟  
مثلاً إذا قال عبدٌ: أن مولاي يريد كتاب الكفاية، وقال عبدٌ آخر: أنه يريد كتاب  
الرسائل، وقال عبدٌ ثالث: أنه يريد كتاب المكاسب، فإن هذا يتصور على قسمين:  
القسم الأول: أن كلهم يقولون: بأن المولى أراد كتاباً، لكنهم اختلفوا في المصداق.  
القسم الثاني: أن العبد الأول يقول: أن المولى إذا لم يرد الكفاية لا يريد كتاباً آخر  
وهكذا يقول كل واحد من العبدین الآخرين، فإن الاتفاق على القدر المشترك إنما  
يصح على التقدير الأول دون التقدير الثاني.

(و) عليه: ف(إختلاف الفتاوى في الخصوصيات، لا يكشف عن تحقق القدر  
المشترك) بين الجميع بان يريد كلهم القدر المشترك وإنما اختلفوا في المصداق (إلا  
إذا كان اختلافهم راجعاً إلى التعيين) للمصداق (على وجه ينبيء عن اتفاقهم على  
قدر مشترك).

فهو (نظير الأخبار المختلفة في الوقائع 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 الإجمالي إنما  
يتحقق إذا كان الجميع يريدون القدر المشترك مع أن كل واحد يقول: أن القدر



وربما يُجعل تحقّق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع

المشترك كان في ضمن خصوصية.

مثلاً: جماعة كلهم يريدون بيان شجاعة عليّ «عليه الصلاة والسلام»، لكن أحدهم يقول: إنّ الشجاعة تحققت في ضمن غزوة بدر، والثاني يقول: إنّ الشجاعة تحققت ضمن حرب أحد، والثالث يقول: إنّ الشجاعة تحققت في ضمن فتح خيبر، فأنه يحصل تواتر إجماليّ بانه «عليه الصلاة والسلام» شجاع.

أما إذا قال أحدهم: إنّ زيدا قتل إنساناً وأنه لم يفعل غير ذلك إطلاقاً، وقال الثاني: إنّ زيدا قتل سبعا ولم يفعل غير ذلك إطلاقاً، وقال الثالث: أنّه قتل حيّة ولم يفعل غير ذلك إطلاقاً، فاذا سئلوا: هل أنّ زيدا شجاع؟ أجابوا: بانه لا نعلم لاحتمال أنّه جبان لكن قتل شيئاً من باب القضية الاتفاقية، فان هذه الأخبار لا توجب التواتر الاجمالي على شجاعة زيد.

وكذلك الحال في الإجماع المركب، فإنهم قد يتفقون على الجامع، لكن كلّ في ضمن خصوصية وهذا يوجب الإجماع المركب الذي لا يجوز مخالفته.

وقد لا يتفقون على الجامع وإنما كل واحد يفتي بشيء ويقول: أنّه لولا فتواي لم يكن حكم اصلاً، كما إذا قال أحدهم - مثلاً -: لولا وجوب الجمعة لاحكم للجمعة إقتضائياً وقال الآخر: لولا فتواي بوجوب الجمعة لم يكن للجمعة حكم اقتضائي، فان بمثل هذه الفتاوى، لا يثبت الإجماع المركب على حكم اقتضائي للجمعة حتى لا يجوز للعالم الثالث أن يقول بالتحخير مثلاً.

(وربما) يستدلّ من قال: بأنّ الشارع جعل طريقاً خاصاً الى أحكامه: بمنع الشارع عن العمل بالقياس، فان هذا المنع يدلّ على أنّه جعل طريقاً خاصاً الى أحكامه، مثل من يقول لولده: لا تسلك طريق الشرق، فانّ كلامه هذا ظاهر: في أنّه قد جعل له طريقاً خاصاً: من الغرب، أو الشمال، أو الجنوب - مثلاً - فلا يجعل تحقّق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه) كالإستحسان، والمصالح المرسلّة (ولو مع

إنسداد باب العلم كاشفاً عن أنّ المرجع إنّما هو طريق خاصّ.  
ويُنتَقَضُ: - أولاً، بأنّه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطرق أيضاً طريقاً خاصاً  
للاجتماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.  
ويُحَلُّ ثانياً: بأنّ مرجع هذا الى الاشكال الآتي في خروج القياس عن مقتضى  
دليل الإنسداد، فيدفع بأحد الوجوه الآتية.

---

إنسداد باب العلم) حيث لا يجوز سلوك هذه الطرق مطلقاً (كاشفاً عن أنّ المرجع  
إنّما هو طريق خاص) نَصَبَهُ الشارع طريقاً الى إحكامه.  
(ويُنتَقَضُ أولاً: بأنّه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق ايضاً طريقاً خاصاً)  
فيكون الشارع جعل الطريق وطريق الطريق ايضاً (للاجتماع على المنع عن العمل  
فيه) أي: في طريق الطريق (بالقياس) أيضاً: فإنّ القياس لا يجوز العمل به لا في تعيين  
الطريق الى الحكم، ولا في تعيين طريق الطريق، مثل أنّ يقوم القياس على وجوب  
الجمعة، أو أن يقوم القياس على حجّية خبر الواحد الذي هو طريق الى وجوب  
الجمعة.

والحاصل: إنكم تقولون: إنّ الشارع جعل طريقاً الى الحكم بدليل نفي القياس،  
ونحن ننقضه: بأنّ لازم ذلك أن يجعل الشارع طريق الطريق أيضاً، بدليل أنّه نفى  
العمل بالقياس في تعيين الطريق، ممّا لازمه، ان جعل الشارع طريق الطريق ايضاً،  
والحال إنكم لا تقولون بجعل الشارع طريق الطريق.

(ويُحَلُّ ثانياً: بأنّ مرجع هذا) أي: هذا الإشكال (الى الإشكال الآتي في خروج  
القياس عن مقتضى دليل الإنسداد) فإنّه ياتي: أنّه اذا كان الظنّ حجّة، فكيف لا يجوز  
العمل بالقياس، والحال ان القياس ايضاً يوجب الظنّ؟

(فيدفع) هذا الاشكال (بأحد الوجوه الآتية) هناك، ويمكن أن نقول: إنّ خلاصة  
حلّ المصنّف هو: أنّ السلب لا يستلزم الإيجاب، فإنّ الشارع سلب العمل بالقياس،  
وسلب العمل بالقياس ليس معناه: إنّ جعل طريقاً خاصاً بنفسه، اذ لعلّه وكلّ الأمر



فان قلت: ثبوت الطريق اجمالاً مما لا مجال لانكاره، حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق فان غاية الأمر أنه يجعل مطلق الظن طريقاً عقلياً رضي به الشارع فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل والتقرير معلوم.  
قلت:

الى العقل والعقلاء في كيفية إطاعة الموالي والسادة، فليس منع الشارع من العمل بالقياس كاشفاً عن أن المرجع إنما هو طريق خاص جعله الشارع.  
(فان قلت:) أنتم تعترفون في جوابكم الحلي: بأن الشارع قرّر الطريق الخاص وهو: طريق العقلاء، وهذا ما نقوله نحن حيث نقول: أن نفي الشارع العمل بالقياس دليل على جعله طريقاً خاصاً، لكن بمعنى: أنه قرّر طريق العقلاء لا أنه جعل طريقاً بنفسه غير طريق العقلاء.

وعليه: فان (ثبوت الطريق إجمالاً) من قبل الشارع (مما لا مجال لانكاره حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق) اذ الظن المطلق مجعول للشارع إما جعلاً ابتدائياً، وإما جعلاً تقريرياً، لأن الظن هو الطريق العقلاني والشارع قرره (فان غاية الأمر أنه يجعل) الشارع (مطلق الظن) في حال الإسناد (طريقاً عقلياً رضي به الشارع).  
وعليه: (فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل والتقرير معلوم) ونفي القياس يدل على أن الشارع جعل طريقاً، لكن هل أن المجعول طريق مستقل عن الطرق العقلانية، أو أن المجعول هو تقرير لطريق العقلاء؟

وبذلك يصح ما ذكرناه من الإشكال حيث قلنا: ربما يجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه - ولو مع إسداد باب العلم - كاشفاً عن أن المرجع إنما هو طريق خاص، اذ القياس لا يجوز العمل به، لا في حال الإنفتاح ولا في حال الإسناد.

(قلت:) إنكم قلتم: أن الشارع عين طريقاً قطعاً بدليل نفي القياس، وقلتم: إن الطريق المعين هو طريق خاص كالخبر، أو طريق عام كالظن المطلق، وهذا الكلام

للشيرازي ..... القائل بحجية الظنّ في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤  
هذه مغالطة، فإنّ مطلق الظنّ ليس طريقاً في عرض الطّرق المجعولة حتّى يتردّد  
الأمر بين كون الطّريق هو مطلق الظنّ أو طريقاً آخر مجعولاً، بل الطّريق العقلي  
بالنسبة إلى الطريق الجعلي كالأصل بالنسبة إلى الدليل. إن وُجد الطّريق الجعلي لم  
يحكم العقل بكون الظنّ طريقاً، لأنّ الظنّ بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة  
الذّمة،

---

منكم غيرتام، اذ القياس الذي منعه الشارع إنّ كان لمنعه معنى، فالمعنى: هو أنّ  
الطريق الخاص جعله الشارع في مكان القياس الممنوع، لا إنّ الشارع جعل الطريق  
الخاص.

أو الطّريق العام، لأنّ رفع كل شيء يلازم - على فرضكم - جعل ما يقابله.  
مثلاً: إذا قال: لا زيد في الدار، كان لازمه: عمرو في الدار، لا إنّ لازمه أمّا عمر في  
الدار أو دابة، لأنّ الدابة ليست قسيماً لزيد حتّى اذا رفع زيد يوضع مكانه الدابة، فرفع  
القياس الذي هو طريق خاص.

يلزمه جعل الخبر الذي هو طريق خاص، إذن (هذه مغالطة) منكم حيث أخذتم  
العام مكان الخاص، وهو غلط بعينه، (فان مطلق الظنّ ليس طريقاً في عرض الطّرق  
المجعولة) كالخبر، والشهرة، والاجماع المنقول، وما أشبه (حتّى يتردّد الأمر بين كون  
الطريق هو مطلق الظنّ أو طريقاً آخر مجعولاً) على ما ذكرتم في «إن قلت».

(بل الطّريق العقلي) الذي هو الظنّ المطلق (بالنسبة إلى الطريق الجعلي) الذي هو  
الخبر الواحد ونحوه (كالأصل بالنسبة إلى الدليل) فكما أنه ما دام الدليل موجوداً  
لا تصل النوبة إلى الاصل، كالبرائة ونحوها، كذلك ما دام الطّريق الجعلي موجوداً  
لا تصل النوبة إلى الطريق العقلي.

فإنه (إن وجد الطّريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظنّ طريقاً) وإنّما لا يحكم  
(لأنّ الظنّ بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذّمة) الذي حصل هذا القطع  
بسبب العمل بالطريق المجعول، فإنّ الانسان اذا عمل بالطريق المجعول قطع ببراءة



وان لم يُوجد كان طريقاً، لأنّ احتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل لا يُلْتَفَتُ اليه مع الظنّ بالواقع.

فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعليّ، كما في ما نحن فيه، كافٍ في حكم العقل بكون مطلق الظنّ طريقاً، وعلى كلّ حال فتردّد الأمر بين مطلق الظنّ وطريق خاصّ آخر ممّا لا معنى له.

الذمة، أمّا اذا عمل بالظنّ بالواقع فأنّه لا يقطع ببراءة الذمّة، بل يظن ببراءة الذمة، لأنّ الظنّ لا يؤلّد الآ الظنّ.

هذا (وإنّ لم يوجد) الطريق الجعلي (كان) الظنّ بالواقع (طريقاً) عاماً (لأنّ احتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل) الذي هو مشكوك الطريقة، كالقرعة ونحوها (لا يُلْتَفَتُ اليه مع الظنّ بالواقع).

والحاصل: أنّه اذا ظنّ بالواقع لزم سلوكه، ولا تصل النوبة الى احتمال الواقع بالطريق المشكوك كالقرعة ونحوها، اذ المراتب: هو الطريق الخاصّ أولاً ثمّ الطريق العام وهو الظنّ المطلق ثانياً، ثم تصل النوبة الى المشكوك الطريقة.

إذا (فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعليّ) الخاص (كما فيما نحن فيه) حيث الإنسداد (كافٍ في حكم العقل بكون مطلق الظنّ طريقاً) ولا يكون حينئذٍ الظنّ المطلق في عرض الطّريق الخاص الجعليّ.

(وعلى كلّ حال: فتردّد الأمر بين مطلق الظنّ وطريق خاصّ آخر، ممّا لا معنى له) فأنّه لا معنى لما ذكرته في قولك: «فان قلت».

وإنّما لا معنى له، لأنّ مطلق الظنّ ليس في عرض الطرق الخاصة، كي يتردّد الأمر بين الطرق الخاصة وبين الظنّ المطلق، بل الظنّ المطلق في طول الطّريق الخاصّ.

ثم إنّ المصنّف قال قبل أكثر من صفحة في رد صاحب الفصول ما لفظه:  
وفيه: أولاً: إن كان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعيّة وافية بها، وحيث أتم الاشكال الأوّل أجاب هنا جواباً ثانياً على الفصول بقوله:

للشيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج؛

وثانياً: سلّمنا نصبَ الطّريق، لكن بقاء ذلك الطّريق لنا غير معلوم. بيان ذلك: إنّ ما حكم بطريقيّته لعلّه قسمٌ من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم الأقلّ، كأن يكون الطّريق المنصوب هو الخبر المفيد للإطمئنان الفعليّ بالصدور الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البيّنة الشرعيّة أو الشيعاء مع إفادته الظنّ الفعليّ بالحكم.

ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان،

---

(وثانياً: سلّمنا نصب الطّريق) من قبل الشارع (لكن بقاء ذلك الطّريق لنا غير معلوم) اذ من الممكن أنّ الشارع يجعل الطّريق، لكن الطّريق يختفي علينا. (بيان ذلك) أي: بيان إنّ الطّريق المجعول من الشارع غير معلوم لنا، بل مُختفٍ علينا هو: (إنّ ما حكم) الشارع (بطريقيّته، لعلّه قسمٌ من الأخبار، ليس منه بأيدينا اليوم الأقلّ) لا يكفي لأغلب الفقه.

وذلك (كأن يكون الطّريق المنصوب هو الخبر المفيد للإطمئنان الفعليّ بالصدور) لا الإطمئنان النوعي، ومثل هذا الخبر المفيد للإطمئنان الفعليّ (الذي كان كثيراً في الزمان السابق) المعاصر لزمان الأئمة الطّاهرين، وزمان الغيبة الصغرى - مثلاً - وكان (لكثرة القرائن) يوجب اطمئنان الفقهاء بصحة الخبر.

(ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان) الذي إبتعدنا فيه عن تلك القرائن الحالية والمقالية وما أشبهه.

(أو خبر العادل، أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو بالبيّنة الشرعيّة أو الشيعاء، مع إفادته) أي خبر العادل أو الثقة أو الشيعاء (الظنّ الفعليّ بالحكم) للمجتهد، فإنّ المجتهد اذا رأى خبر العادل أو الثقة أو الشيعاء على ما وصفناه، ظنّ ظنّاً فعليّاً بالحكم الواقعي.

(ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان) ايضاً، كما قلنا بندرة القسم الأوّل



إذ غاية الأمر أن نجد الزاوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة، من مثل الكشي والتجاشي وغيرهما. ومن المعلوم أن مثل هذا لا تُعدُّ بيّنة شرعية، ولهذا لا يعمل بمثله في الحقوق. ودعوى حجّية مثل ذلك بالإجماع ممنوعة، بل المسلم إنّ الخبر المعدل بمثل هذا حجّة بالاتفاق العلمي.

وإنما كان هذا القسم نادراً أيضاً (اذ غاية الأمر، أن نجد الزاوي في الكتب الرجالية، محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي، والتجاشي، وغيرهما) فإنّ الكشي والتجاشي إنّما 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، أو غيرهم من المعصومين «عليهم الصلاة والسلام» فان تعديلهم وتوثيقهم ليس الأب بوسائط ومثل ذلك لا يوجب القطع للمجتهد، ولا حصول البيّنة الشرعية له بعدالة أولئك الرواة أو وثافتهم.

(ومن المعلوم: أنّ مثل هذا) الذي يذكره الكشي والتجاشي بعد مائتي سنة أو ما أشبه (لا تُعدُّ بيّنة شرعية، ولهذا لا يعمل بمثله في الحقوق) فاذا كان - مثلاً - تنازع بين زيد وعمرو في دار قديمة فأتى زيد ببيّنة تقول: إنّنا سمعنا عن آبائنا جيلاً بعد جيل: أنّ الدار لزيد: وكان بين هذه البيّنة وبين بناء الدار فاصلة مائتي سنة - مثلاً - فإنّ الحاكم لا يقبل مثل هذه الشهادة، لانصراف أدلة الشهادة الشرعية عن مثل هذه الشهادة التي يفصلها زمان بعيد عن الملكية لأجداد زيد.

(ودعوى حجّية مثل ذلك) أي: الخبر المعدل، أو المزكي، أو الموثق بوسائط (بالاجماع، ممنوعة) فانه لا إجماع في المقام (بل المسلم: إنّ خبر المعدل بمثل هذا حجّة بالاتفاق العملي) أي إنّهم جميعاً عملوا بهذه الأخبار لكن وجه عملهم غير معلوم، اذ المسلم هو عمل الفقهاء بالخبر المعدل، أمّا ما هو حجّية التعديل المحكي ولو بوسائط، فذلك غير معلوم؟

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الإجماع على حجية الخبر الواحد إن مثل هذا الاتفاق العملي لا يُجدي في الكشف عن قول الحجة، مع أن مثل هذا الخبر في غاية القلّة، خصوصاً إذا انضم إليه إفادة الظنّ الفعلي.

والفرق بين هذين الأمرين : إنّ الأوّل وهو الاتفاق العملي، لا يدلّ على الثاني وهو: وجه العمل، لاحتمال أن يكون اجتماعهم من جهة وجود قرائن في الأخبار المعدّلة، أو إنهم يقولون بحجية مطلق الظنّ وحيث ظنوا بالأخبار المعدّلة. قالوا بحجيتها، فإنّ الأوّل عام، والثاني خاصّ، ولا يدلّ العام على الخاص. وذلك لأنّ الإتفاق على العمل لا دلالة له على جهة العمل، فإن من يقول بجواز الصلاة خلف زيد - مثلاً - كان كلامه هذا لا يدلّ على إنّ الجواز من جهة الوثاقه أو العدالة، أو خوف سيفه وسوطه، أو غير ذلك.

لكن قد عرفت سابقاً عند تقرير الإجماع على حجية الخبر الواحد: إنّ مثل هذا الاتفاق العملي) دون القولي، فإنّ إتفاقهم هذا ليس قولياً بل هو عملي، حيث نراهم يعملون بالخبر الواحد، فإنّه (لا يجدي) هذا الاجتماع (في الكشف عن قول الحجة) وإنّ الإمام «عليه الصلاة والسلام» أجاز العمل بالخبر الواحد، وذلك لإحتمال أن يكون عمل بعضهم به من جهة الظنّ، أو من جهة القرائن، أو ما أشبه ذلك.

(مع أنّ مثل هذا الخبر) المعدّل بالوسائل (في غاية القلّة) والقليل لا ينفعنا، لأننا نريد كثرة من الأحكام من أول الفقه إلى آخر الفقه، فوجود هذا الخبر القليل غير مُغنٍ لنا ممّا يسبب الاحتياج إلى طريق آخر (خصوصاً إذا انضم إليه) أي إلى التعديل بوسائل، شرط (إفادة الظنّ الفعلي) بأن قلنا: بأنّ الخبر يجب أن يكون معدّلاً ولو بوسائل وأن يفيد ظناً فعلياً، فإنّه كلما كثرت القيود قلّ الوجود.

ثم إنّ الفصول حيث قال بنصب الشارع للطريق، أشكل عليه المصنّف بأمر: أولاً: انه لا دليل على نصبه.

وثانياً: أنّه لو فرض نصبه، فلا دليل على أنّه وصل اليها.



وثالثاً: سلّمنا نصبَ الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنيّة، من أقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة، وظهور الإجماع والاستقراء والأولية الظنيّة، الآ أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقّن من هذه .  
فان وفيّ بغالب الأحكام اقتصر عليه، والآ فالمتيقّن من الباقي.  
مثلاً، الخبرُ الصحيح والإجماعُ المنقول متيقّن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات

---

(وثالثاً: سلّمنا نصب الطريق) لكل الأحكام من قبل الشارع (ووجوده) أي : وجود ذلك الطّريق (في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنيّة) وأنّ الطريق وصل إلينا أيضاً ولم يختف علينا، ثم فسّر المصنّف الطرق الظنيّة بقوله:  
( من أقسام الخبر) المتواتر، والخبر الواحد الصحيح، والحسن والضعيف وما اشبهه (والإجماع المنقول، والشهرة، وظهور الإجماع).  
والفرق بين الإجماع وظهور الإجماع: إنّ الاجماع يقيني، أمّا ظهور الإجماع فهو مستظهر أي: أنا نستظهر وجود الإجماع ولا نقطع بوجوده.  
(والاستقراء، والأولية الظنيّة، الآ أنّ اللازم من ذلك: هو الأخذ بما هو المتيقّن من هذه) الطرق، لا بجميع هذه الطرق، كما هو ظاهر كلام صاحب الفصول.  
وإنما يلزم الأخذ بالمتيقّن فقط، لأنّ غير المتيقّن مورد أصالة حرمة العمل بما لم يعلم أنّه من المولى.

(فان وفيّ) المتيقّن (بغالب الأحكام) التي نحتاج إليها لنعمل في غير الغالب بالأصول (إقتصر عليه) أي على ذلك المتيقّن (والآ) بان لم يف المتيقّن بغالب الأحكام (فالمتيقّن من الباقي) لأننا يلزم علينا التدرج، فبالأول، المتيقّن من الجميع وبالثاني، المتيقّن من الباقي وهكذا.

(مثلاً: الخبر الصحيح، والإجماع المنقول متيقّن) كونهما طريقاً (بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات) أي ظهور الاجماع، والاستقراء، والأولية الظنيّة،

للشيرازي ..... القائل بحجّة الظنّ في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

إذ لم يقل أحدٌ بحجّة الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول، فلا معنى لتعيين الطريق بالظنّ بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى اصاله حرمة العمل.

نعم لو احتيج الى العمل باحدى امارتين واحتمل نصب كل منهما، صحّ تعيينه بالظنّ بعد الإغماض عمّا سيحيى من الجواب.

ورابعاً : سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكنّ اللازم من ذلك وجوب الإحتياط، لأنّه مقدّم على العمل بالظنّ، لما عرفت من تقديم الإمثال العلمي على الظنّ،

---

وما اشبهها (اذ لم يقل أحدٌ بحجّة الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول) بينما عكسه ثابت، فإنّ جماعة قالوا: بأنّ الخبر الصحيح والإجماع المنقول حجّة، ولم يقولوا بحجّة الشهرة وما بعدها من الأمارات.

وعليه (فلا معنى لتعيين الطريق بالظنّ بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى اصاله حرمة العمل) فما ذكره الفصول من ان الظنّ 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 احتيج الى العمل بأحدى امارتين) متكافئتين من حيث القوة والضعف (واحتمل نصب كل منهما) بأن لم يكن أحدهما متيقناً بالنسبة الى الآخر، وكان أحدهما في عرض الآخر لا في طوله (صحّ تعيينه) أي: تعيين احدهما على الآخر (بالظنّ، بعد الإغماض عمّا سيحيى من الجواب) عليه ضمن قوله: ورابعاً إنشاء الله تعالى.

(ورابعاً : سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن) بين الطرق الواصلة إلينا (لكن اللازم من ذلك : وجوب الإحتياط) بالعمل بالجميع (لأنّه) أي: العمل بالإحتياط (مقدّم على العمل بالظنّ، لما عرفت: من تقديم الامثال العلمي) ولو اجمالاً (على الظنّ)



اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه، وهو في المقام مفقود. ودعوى: «إن الأمر دائر بين الواجب والحرام، لأن العمل بما ليس طريقاً حراماً، مدفوعة: بأن حرمة العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرّم، والعمل بكل ما يحتمل الطريقيّة رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع.

وهذا الجواب: من تقدّم الإحتياط على العمل بالظن، هو الذي أشار اليه المصنّف حين قال قبل قليل: بعد الإغماض عمّا سيجيء من الجواب. (اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه) أي: عدم وجوب الإحتياط (وهو) أي الدليل على عدم وجوب الإحتياط، (في المقام مفقود) إذ الإحتياط إنّما لا يلزم إذا كان عُسراً وخرجاً.

ومن المعلوم: إن الطرق المذكورة إلى الأحكام: من الخبر، والإجماع، والشهرة، وما اشبهها لا يوجب العمل بها عُسراً ولا خرجاً، لأنها محدودة بما ذكرها الفقهاء في الفقه ولا يستلزم من العمل بها عُسراً كما هو واضح.

(و) حيث إنّ المصنّف ادّعى ان الإحتياط بين الطرق يكون مقدماً على العمل بالطرق المظنونة، في مقابل الطرق المشكوكة أو الموهومة.

أشكل عليه: بل (دعوى) إنّ الأمر دائر بين الواجب والحرام، لأن العمل بما ليس طريقاً حراماً) فلا يمكن الإحتياط بجميع الطرق، لأنّ المكلف يعلم إنّ بعض الطرق يحرم العمل بها وإنّما يجوز العمل ببعض الطرق الأخرى، وحيث سقط الإحتياط، صارت النوبة للعمل بالظن.

قال هذه الدعوى (مدفوعة بأن حرمة العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرّم) فإنّ التشريع محرّم، أمّا الإحتياط فهو في قبال التشريع (والعمل بكل ما يحتمل الطريقيّة رجاء أن يكون هذا هو الطريق، لا حرمة فيه من جهة التشريع) فليس أمر الإحتياط دائراً بين الواجب والحرام وإنّما الإحتياط حسنٌ على كل حال.

للشيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

نعم، قد عرفت إن حرمة مع عدم قصد التشريع إنما هي من جهة أن فيه طرحاً للأصول المعتمدة من دون حجة شرعية. وهذا أيضاً غير لازم في المقام،

---

مثلاً: اذا نقل أحد الزاويين عن الصادق «عليه الصلاة والسلام»: إن صلاة الجمعة واجبة، وروى الآخر: إن صلاة الظهر يوم الجمعة واجبة، والمكلف يعلم خطأ احدهما، فإنه اذا أتى بالصلايتين برضاء المطلوبة؛ 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 الإحتياط من جهة أخرى، حيث (قد عرفت: إن حرمة) أي: الإحتياط (مع عدم قصد التشريع إنما هي) أي: الحرمة (من جهة أن فيه) أي: في الإحتياط، (طرحاً للأصول المعتمدة من دون حجة شرعية) وطرح الأصول المعتمدة أيضاً لا يجوز.

(وهذا) أي: طرح الأصول المعتمدة (أيضاً غير لازم في المقام) إلا نادراً لأن الأصل إن كان موافقاً للإحتياط كما اذا كان الأصل يقتضي استصحاب الحكم كاستصحاب صلاة الجمعة، والإحتياط يقتضي الفعل كإتيان الجمعة والظهر معاً، فان الأصل هذا لا ينافي الإحتياط.

وإن كان الأصل مخالفاً للإحتياط، فان كان مثل: أصل البرائة أو أصل التخبير، حيث الإحتياط يقول بالاتيان والبرائة تقول بعدم الاتيان، أو التخبير يقول بأنه مخير، فذلك أيضاً غير ضار، اذ البرائة لا تحتّم عدم الإتيان بل تقول بأنه لا يلزم عليك الاتيان كما إن التخبير يقول بمثل ذلك.

وإن كان الأصل المخالف للإحتياط مثل الاستصحاب المخالف، كما اذا كان مقتضى الإحتياط الاتيان بصلاة الجمعة، ومقتضى الاستصحاب حرمة صلاة الجمعة، فهنا لا يمكن الإحتياط، فلا يعمل فيه بالطريق وإنما يعمل بالأصل المعتمد



لأن مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه فلا مخالفة، وإن كان مخالفاً للأصول: فإن كان مخالفاً للاستصحاب النافي للتكليف فلا إشكال، لعدم حجّية الاستصحاب بعد العلم بأن بعض الأمارات الموجودة على خلافه معتبرة عند الشارع، وإن كان مخالفاً للإحتياط، فحينئذ يُعمل بالإحتياط في المسألة الفرعية، وكذا لو كان مخالفاً للاستصحاب المثبت للتكليف.

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالإحتياط في المسألة الأصولية، أعني نصب الطريق إذا لم يعارضه الإحتياط في المسألة الفرعية،

الذي هو الاستصحاب وهذا ما ذكرناه بقولنا: إلا نادراً ويشير إليه المصنّف في آخر هذا المبحث حيث يقول إذا لم يعارضه الإحتياط في المسألة الفرعية، وأما يكون كذلك (لأن مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه، فلا مخالفة) كما عرفت. (وإن كان مخالفاً للأصول، فإن كان) مورد العمل (مخالفاً للاستصحاب النافي للتكليف) بأن اقتضى الإستصحاب العدم، واقتضى الإحتياط الوجود (فلا إشكال) في هذا المقام (لعدم حجّية الاستصحاب، بعد العلم بأن بعض الأمارات الموجودة على خلافه) أي على خلاف الاستصحاب، تكون (معتبرة عند الشارع) كاستصحاب الطهارة في الانائين الذين كانا طاهرين فتنجّس أحدهما، فإنه لا يجوز الاستصحاب في أي من الانائين، لأن الاستصحاب لا يجري في أطراف العلم الاجمالي.

(وإن كان) مورد العمل بالطريق (مخالفاً للإحتياط) فحينئذ يعمل بالإحتياط في المسألة الفرعية) فالمسألة الفرعية مثل: وجوب الجمعة، والمسألة الأصولية مثل: حجّية الاستصحاب.

(وكذا لو كان) الطريق (مخالفاً للإستصحاب المثبت للتكليف) كما إذا كان الاستصحاب على وجوب الجمعة، ولكن قام الطريق على عدم وجوبها.

(فحاصل الأمر: يرجع إلى العمل بالإحتياط في المسألة الأصولية، أعني: نصب الطريق إذا لم يعارضه الإحتياط في المسألة الفرعية) فإذا عارضه الإحتياط في

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج؛

فالعمل مطلقاً على الاحتياط.

اللهم إلا أن يقال أنه يلزم الحرج من الإحتياط في موارد جريان الإحتياط في نفس المسألة، كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الاجمالي بوجود العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة، اذ يصير حينئذٍ كالشبهة المحصورة،

---

المسألة الفرعية، قدّم الاحتياط في المسألة الفرعية على الإحتياط 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 الإحتياط في العمل بالمسألة الفرعية.

(اللهم إلا أن يقال : أنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الإحتياط في نفس المسألة) الفرعية (كالشك في الجزئية) حيث إن الإحتياط يقتضي الإتيان بذلك الجزء المشكوك مع أن الاستصحاب يقتضي عدم الجزئية.

(وفي موارد الإستصحابات المثبتة للتكليف) مثل الاستصحاب لوجوب الجمعة حيث كانت واجبة سابقاً، سواء وافق هذا الاستصحاب المثبت، الطريق أو مخالفه.

(و) كذا في موارد الاستصحابات (النافية له) أي للتكليف، فإن الإستهصحاب وإن نفى التكليف إلا أنه يلزم الإتيان به من جهة الإحتياط.

ولذا قال المصنف : (بعد العلم الاجمالي بوجود العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة) بمعنى : أنه يلزم حسب العلم الاجمالي الإتيان بالتكليف وإن كان الاستصحاب في بعض الاطراف على عدم التكليف.

وإنما يلزم الاحتياط (اذ يصير حينئذٍ كالشبهة المحصورة) فإنه يلزم الاحتياط في جميع الأطراف وان كان علم بأن بعض الاطراف ليس له حكم.



فتأمل.

وخامساً، سلمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الإحتياط.

لكن نقول: إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له

وإنما قال: كالشبهة المحصورة، لأن المورد من الشبهة غير المحصورة، لكثرة الأحكام الثابتة على المكلف من أول الفقه الى آخره، لكن مع ذلك يلزم عليه الإحتياط ايضاً من جهة علمه بكثرة التكاليف الثابتة عليه في ضمن الطرق والأمارات والأصول. (فتأمل) ولعل وجهه: منع لزوم الحرج هنا، لأن المسلم من لزوم الحرج العمل بالإحتياط الكلي، باتيان كل محتمل الوجوب، وترك كل محتمل الحرمة، سواء كان من جهة الظن او الشك أو الوهم، بينما ليس الأمر هنا كذلك، لأنه إنما يكون دائرة الإحتياط في الطرق والأصول والأمارات فقط لا مطلقاً.

(وخامساً: سلمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول) من قبل الشارع؛ وان الشارع جعل لأحكامه طريقاً ولم يكتف بالطرق العقلية.

(و سلمنا عدم المتيقن) من بين الطرق المحتملة الجعل، مثل الخبر الواحد، والإجماع المنقول، والشهرة، والأولية، وما اشبه؛ وقلنا: بأن جميعها متساوية وليس بعضها متيقناً.

(و سلمنا عدم وجوب الإحتياط) وذلك بالعمل بجميع الطرق التي هي اطراف العلم الاجمالي.

(لكن نقول: إن ذلك) أي: جعل الطريق (لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط) الذي ذكره الفصول حيث قال: بان اللازم علينا أن نعمل بالظن بالطريق، لا أن نعمل بالظن بالواقع.

(بل هو) أي: جعل الشارع الطريق (مجوز له) أي للمكلف؛ بمعنى: أنه يجوز له أن

كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية. وذلك، لأن الطريق المعلوم نصبه إجمالاً، إن كان منصوباً حتى حال إنفتاح باب العلم، فيكون هو في عرض الواقع مبرراً للذمة، بشرط العلم به، كالواقع المعلوم. مثلاً، إذا فرضنا حجّة الخبر مع الانفتاح، تخير المكلف بين امثال ما علم كونه حكماً واقعياً بتحصيل العلم به وبين امثال مؤدّي الطريق المجهول 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، فصلى الجمعة وإن لم يظن بوجوب صلاة الجمعة.

(وذلك) الذي ذكرناه: من أنه يجوز العمل بالظن بالطريق، وبالظن بالمسألة الفرعية، إنما هو (لأن الطريق المعلوم نصبه 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 المجهول (في عرض الواقع، مبرراً للذمة) فسواء علم الإنسان بوجوب صلاة الجمعة، أو قامت الشهرة على وجوبها وإن لم يعلم بالوجوب، فصلاها كفاه ذلك في براءة ذمته.

لكن (بشرط العلم به، كالواقع المعلوم) أي: بشرط أن يعلم المكلف بأن الشهرة مجعولة للشارع، لأن معنى جعل الشارع الشهرة حجّة حتى في حال التمكن من العلم: أنه يجوز له الأخذ بالشهرة في عرض العلم.

(مثلاً: إذا فرضنا حجّة الخبر مع الانفتاح، تخير المكلف بين امثال ما علم كونه حكماً واقعياً) بأن يمثله (بتحصيل العلم به) أي: بذلك الواقع (وبين امثال مؤدّي الطريق المجهول) أي: مؤدّي الذي قام على الواقع (الذي علم جعله) أي جعل



بمنزلة الواقع، فكل من الواقع ومؤدئ الطريق مُبرء مع العلم به، فاذا انسَدَّ باب العلم التفصيلي بأحدهما تعيّن الآخر، وإذا انسَدَّ باب العلم التفصيلي بهما تعيّن العمل فيهما بالظن، فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدئ الطريق، في كون كل واحد إمتثالاً ظنياً.

وإن كان ذلك الطريق منصوباً عند إنسداد باب العلم بالواقع،

الشارع هذا الخبر (بمنزلة الواقع) لأنّ معنى أنّ الخبر حجّة: إنّه اذا قام الخبر على شيء، كان ذلك الشيء بمنزلة الواقع.

وعليه (فكل من الواقع ومؤدئ الطريق مبرء مع العلم به) أي بجعل ذلك الطريق فأنه سواء علم بالواقع، أو علم بأنه مؤدئ الطريق وإن لم يعلم بأنه الواقع - كما اذا قام الخبر على وجوب الجمعة - كفاه ذلك في الإمتثال وإن لم يعلم بأنّ الجمعة واجبة واقعاً.

(فاذا انسَدَّ باب العلم التفصيلي بأحدهما) أي: بالواقع أو بالخبر (تعين الآخر) فاذا لم يعلم الإنسان - مثلاً - الواقع، تعيّن الخبر، واذا لم يعلم الإنسان الخبر، تعيّن الواقع وذلك هو مقتضى الأمر التخيري فإنه اذا تمكن منهما كفى كل واحد منهما، واذا لم يتمكن من أحدهما لزم أن يأتي بالآخر.

(واذا انسَدَّ باب العلم التفصيلي بهما) بان لم يعلم بالواقع، ولم يعلم بالخبر المؤدئ الى الواقع (تعين العمل فيهما بالظن) فإنه حينئذ لا فرق بين أن يظن بالواقع فيأتي به، أو يظن بحجبة الخبر فيأتي بمؤدئ الخبر، وذلك لما عرفت: من الإجماع على عدم وجوب الإحتياط حسب العلم الإجمالي بأن يأتي بكلا الأمرين: الواقع والمظنون، ومؤدئ الخبر المظنون.

وعليه: فاذا انسَدَّ باب العلم (فلا فرق بين الظن بالواقع و) بين (الظن بمؤدئ الطريق) أي: لا فرق (في كون كل واحد إمتثالاً ظنياً) على حد سواء.  
(وإن كان ذلك الطريق منصوباً عند إنسداد باب العلم بالواقع) وهذا عطف على

للسيرازي ..... القائل بحجبة الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج؛

فنقول: إن تقديمه حينئذٍ على العمل بالظن إنما هو مع العلم به وتمييزه عن غيره، إذ حينئذٍ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامتثال القطعي إلى الظني وكذا مع العلم الاجمالي، بناءً على أن الامتثال التفصيلي مقدّم على الاجمالي

قوله: «إن كان منصوباً حتى حال إنفتاح العلم» وذلك بأن قال الشارع: اعمل حسب علمك بالواقع فقط، فإذا إنسدّ عليك باب العلم فاعمل بالخبر، فجعل الخبر في طول الواقع لا في عرضه (فنقول: إن تقديمه) أي: تقديم هذا الخبر الذي جعله الشارع في حال الانسداد (حينئذٍ) أي: حين إنسداد باب العلم، فإنه مقدّم (على العمل بالظن) المطلق، فإذا كان هناك خبر مجعول 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 المجعول (وتمييزه عن غيره) تفصيلاً، بأن لم يحصل لنا علم اجمالي بأن الشارع جعل لنا طريقاً مجعولاً حال الانسداد، ولكن لا نعلم هل إن الطريق المجعول هو الخبر، أو الشهرة، أو الاجماع المنقول؟

وإنما نقول بتقديم الخبر على الظن في هذه الصورة (إذ حينئذٍ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم) لأن الظن مرتبته متأخرة عن العلم، فيقدّم العلم بالطريق على الظن به.

(إذ) لو لم يعمل بالطريق المعلوم وعمل بالظن، كان (فيه عدول عن الامتثال القطعي إلى الظني) وقد عرفت تقدم الامتثال العلمي على الامتثال الظني بالظن المطلق.

(وكذا مع العلم الاجمالي) يعني: كما لا يجوز العمل بالظن بالواقع مع العلم التفصيلي بالطريق المجعول، كذلك لا يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالي بتحصيل الواقع بالعمل بالإحتياط مع الطريق المعلوم وذلك (بناءً على أن الإمتثال التفصيلي) وإن كان ظنياً (مقدّم على الاجمالي) وإن كان علمياً.



أو لأنّ الاحتياط يُوجب الحرج المؤدّي الى الإختلال. أما مع إنسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميّزه عن غيره إلاّ بأعمال مطلق الظنّ، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظنّ على إحراز الواقع بمطلق الظنّ.

وكأنّ المستدل توهم إنّ مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الإشتباه فيه موجبٌ لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدّي الطريق كما ينبيء عنه قوله: وحاصل القطعين الى أمر واحد، وهو التكليف الفعليّ بالعمل بمؤدّيات الطرق، وسيأتي مزيد توضيح لإندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

(أو) وهذا عطف على قوله: «بناءً» (لأنّ الإحتياط يوجب الحرج المؤدّي الى الإختلال) والاحتياط المؤدّي الى الإختلال ساقط قطعاً.

(أما مع إنسداد باب العلم بهذا الطريق، وعدم تميّزه عن غيره) بأن كان الطريق المجمعول مجهولاً لنا تفصيلاً واجمالياً بحيث لا نعلمه تفصيلاً ولا اجمالاً (إلاّ بأعمال مطلق الظنّ) الإنسدادي (فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظنّ على إحراز الواقع بمطلق الظنّ) بل العقل يرى: إنّ الظنّ بالطريق كالظنّ بالواقع، والظنّ بالواقع كالظنّ بالطريق وبأيهما عمل كان مجزياً.

هذا (وكأنّ المستدل) وهو صاحب الفصول القائل: بأنه يلزم العمل بالظنّ بالطريق لا الظنّ بالواقع (توهم إنّ مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الإشتباه فيه) أي: في ذلك الطريق (موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدّي الطريق) بمعنى: إنّه اذا جعل الشارع حكماً وجعل له طريقاً فإنّ اللازم على المكلف أن يعمل بذلك الطريق فقط.

(كما ينبيء عنه) أي: عن هذا التوهم (قوله: وحاصل القطعين الى أمر واحد، وهو: التكليف الفعليّ بالعمل بمؤدّيات الطرق) بينما هذا الشيء غير صحيح، لأنّ العقل يرى: عدم الفرق عند الإنسداد بين أن يعمل بالظنّ بالطريق، أو أن يعمل بالظنّ بالواقع، (وسيأتي مزيد توضيح لإندفاع هذا التوهم إنشاء الله تعالى) بعد صفحتين

للشيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

فان قلت : نحن نرى أنه اذا عيّن الشارع طريقاً للواقع عند إنسداد باب العلم به، ثم انسَدَّ باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظنّ في الطريق، دون نفس الواقع، ألا ترى أنّ المقلّد يعمل بالظنّ في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي، والقاضي يعمل بالظنّ في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات، لا في تحصيل الحقّ الواقعي بين المتخاصمين.

قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين، فإنّ الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين بالنسبة الى الواقع أمور غير مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع

---

تقريباً حيث يشير المصنّف اليه بقوله: والحاصل: أنّه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق الى قول الشارع الى آخر كلامه.

(فان قلت) تأييداً لكلام الفصول القائل: بأنّ اللازم حال الانسداد العمل بالظنّ بالطريق، لا الظنّ بالواقع (نحن نرى أنّه اذا عيّن الشارع طريقاً للواقع عند إنسداد باب العلم به) أي: بالواقع (ثمّ إنسَدَّ باب العلم بذلك الطريق، كان البناء) من العقلاء (على العمل بالظنّ في الطريق، دون) العمل بالظنّ في (نفس الواقع) لأنّ الواقع عندهم قد إنحصر في الطريق المعين.

(ألا ترى) شاهداً لذلك (انّ المقلّد يعمل بالظنّ في تعيين المجتهد) والحال إنّ المجتهد طريق، و(لا) يعمل بالظنّ (في نفس الحكم الواقعي) الذي هو عليه.

(والقاضي يعمل بالظنّ في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات) مثل الصلح، أو القرعة، أو قاعدة العدل، أو ما اشبهه، وهذه كلّها طرق الى الواقع (لا في تحصيل الحقّ الواقعي بين المتخاصمين) وأنّه هل الحقّ لهذا أو لذاك في كلّ المخاصمات الماليّة، وغير الماليّة؟

(قلت: فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين) المذكورين من المقلد والقاضي (فانّ) الظنون الحاصلة للمقلّد والقاضي في المثالين (المذكورين) (بالنسبة الى الواقع أمور غير مضبوطة، كثيرة المخالفة للواقع) فكيف يتمكن 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 (كالقياس) فكما أنّ 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 للفرق من وجوه:

الأول: قيام الإجماع على عدم الاعتداد بظن القاضي في تعيين الواقع بين المتخاصمين، وكذا ظن المقلد في تعيين الأحكام الواقعية بخلاف ظن المجتهد فيما نحن فيه.

الثاني: إنّ ظن القاضي والمقلد بالنسبة إلى تعيين 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 إنّ الأمارات الشرعية على خلاف ظنه، فلو عمل بظنه لزم اضطراب القضاء في القضايا الشخصية، فتارة يحكم على حسب البيّنة، وتارة على خلاف البيّنة.

وكذا بالنسبة إلى اليمين، وسائر 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 أنّه الظهر، وثالثة أنّه مخير بينهما، وهكذا بين المقلدين المختلفين من أول الفقه إلى آخره.

الثالث: إنّ الشارع في نصب الطرق للقاضي في القضاء، والحاكم في الحكومة لم يلاحظ الواقع بما هو واقع، بل جعل المناط هو مؤديات الطرق المخصصة حيث

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤  
 بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين الطريق، فإنها حاصلة من أمارات مُنضبطة  
 غالبية المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل به .  
 فالمثال المطابق لما نحن فيه أن تكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها  
 هي المعمولة في تحصيل الواقع، لا يُوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالي  
 بكثرة مخالفة احدهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن احدهما بالخصوص.

قال صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْإِيمَانِ»<sup>١</sup>، الى غير ذلك،  
 ومقتضى ما جعله الشارع عند إنسداد باب العلم بالطرق: هو إعمال الظن بالطرق  
 دون الواقع، بخلاف ما نحن فيه من أمر المجتهد.

ولا يخفى: إننا ذكرنا في كتاب: «الفقه الحنفي»<sup>٢</sup> أنه هل العبرة بروح القانون أو جسم  
 القانون إذا تخالفا؟ وأنه هل يلزم العمل حسب علم القاضي أو حسب الدليل إذا تخالفا؟  
 وعليه: فظنون المقلد والقاضي بالواقع ساقطة (بخلاف ظنونهما المعمولة في  
 تعيين الطريق فإنها حاصلة من أمارات منضبطة غالبية المطابقة) و (لم يدل دليل  
 بالخصوص على عدم جواز العمل به) أي: بتلك الظنون، وإنما جاء بضمير المفرد  
 في: «به» باعتبار كل ظن ظن، مثل قوله سبحانه: «وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ»<sup>٣</sup> وقوله  
 سبحانه: «لَمْ يَتَسَنَّه...»<sup>٤</sup>

إذن: (فالمثال المطابق لما نحن فيه) من ظن المجتهد (أن تكون الظنون المعمولة  
 في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع، لا يوجد بينهما فرق)  
 يعني: أن الظن بالطريق يكون مثل الظن بالواقع في مقدار احتمال الموافقة والمخالفة  
 فيهما للواقع، حيث لا فرق بين الظنين، لا (من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة  
 احدهما للواقع، ولا من جهة منع الشارع عن احدهما بالخصوص).  
 فإن الشارع - كما فرضنا - منع المقلد والقاضي من العمل بظنونهما المرتبطة

٢ - موسوعة الفقه ج ١٠٠ .

٤ - البقرة: ٢٥٩ .

١ - وسائل الشريعة ج ١٨ ص ١٦٩ .

٣ - التحريم: ٤ .



كما إننا لو فرضنا إنَّ الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعينُ العملُ بالظنِّ في نفس الواقع دون الطريق.

فما ذكرنا، من العمل على الظنِّ، سواء تعلق بالطريق أم بنفس الواقع، فأنما هو مع مساواتهما من جميع الجهات، فأننا لو فرضنا أنَّ المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص عمَّا يعارضها على الوجه المعبر في العمل بالظنِّ، لم يجب عليه العملُ بالظنِّ في تعيين المجتهد، بل

---

بالواقع وأمرهما بالعمل بظنونهما في تعيين الطريق الذي هو المجتهد، والتي هي الطرق المنصوبة لقطع المرافعات.

هذا (كما إننا لو فرضنا أنَّ الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين) بأن كان الظنُّ بالطريق أكثر مخالفة من الظنِّ بالواقع وكان الظنُّ بالطريقين منهيًا عنه من الشارع، فأنه حينئذ (كان المتعين العمل بالظنِّ في نفس الواقع دون الطريق) لعدم تكافؤ الظنين في هذه الصورة.

(فما ذكرنا: من العمل على الظنِّ سواء تعلق بالطريق أم بنفس الواقع) في باب المجتهد الذي إنسَدَّ عليه باب العلم والعلمي (فأنما هو من مساواتهما من جميع الجهات) بأن تساوى العمل على الظنِّ بالواقع، والعمل على الظنِّ بالطريق، فلا فرق في وجوب إتيانه بصلاة الجمعة بين أن يظنَّ بأنَّ الجمعة واجبة، أو يظنَّ بأنَّ خبر الواحد حجة وقد قام الخبر الواحد على وجوب الجمعة.

(فأننا لو فرضنا: أنَّ المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد) أي: يقدر عليها (في الأحكام الشرعية مع قدرة الفحص عمَّا يعارضها) أي: يعارض هذه الظنون (على الوجه المعبر في العمل بالظنِّ) لأنَّ العمل بالظنِّ يحتاج إلى الفحص حتى يظنَّ بالواقع، ثم الفحص عمَّا يعارض هذا الظنِّ.

فان مثل هذا المقلد (لم يجب عليه العمل بالظنِّ في تعيين المجتهد) فقط (بل

وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي.  
وكذا القاضي إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به، وإذا أخبره هذا  
العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة يأخذ به. فأنما هو لأجل قدرته على  
الاجتهاد في مسائل الطريق بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعتها،  
بخلاف الظن، بحقيّة أحد المتخاصمين، فإنه ممّا يصعبُ الاجتهادُ وبذل الوسع  
في فهم الحقّ من المتخاصمين،

---

وجب عليه) وجوباً تخبيرياً (العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي) فيكون مخيراً  
بين أن يعمل بالظنّ بالمجتهد، أو بالظنّ بالواقع.

( وكذا القاضي إذا اشهد عنده عادل واحد بالحقّ، لا يعمل به ) لأنّ العادل  
الواحد لا يثبت به الحقّ، قال سبحانه: « واستشهدوا شهيدين من  
رجالكم! ».

(وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة) كما إذا أخبره عن  
الامام «عليه الصلاة والسلام» بأنه يقضي بالنكول فقط من دون أن يردّ اليمين على  
المدّعي، (يأخذ به).

وأنما لا يعمل بشهادة العادل الواحد القائل بالحق، ويعمل بخبر القائل بطريق  
قطع المخاصمة (فأنما هو لأجل قدرته) أي: القاضي (على الاجتهاد في مسائل  
الطريق، بإعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعتها) أي: دفع تلك  
المعارضات بالنسبة إلى أنّه هل يقضي بالنكول، أو يحتاج مع النكول إلى ردّ اليمين  
على المدّعي، أو غير ذلك؟.

(بخلاف الظنّ بحقيّة أحد المتخاصمين) وإنّ هذه الدار المتنازع عليها تزيد أو  
لبيكر وإن شهد عادل واحد بأنها تزيد (فأنه ممّا يصعبُ الاجتهاد وبذل الوسع في فهم  
الحقّ من المتخاصمين) في أنّ الحقّ مع أيهما؟.



لعدم إنضباط الأمارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى يأخذ بالآخرى.

وكما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية، كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية، فتأمل.

وإنما يصعب الاجتهاد (لعدم إنضباط الأمارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها) أي: بتلك الأمارات، (حتى يأخذ بالآخرى) والأوفق منها.

فالأمارة في كون الدار - مثلاً - لهذا أو لذاك في مائة قضية متماثلة ترفع إلى الحاكم، ليست بأمارة واحدة فقد تكون الأمارة الشيع، وقد تكون بظهور علائم الحق على وجه أحد الطرفين، كما قال الامام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام: «ما نوى امرئ شيئاً إلا وظَّهر على صفحات وجهه وفَلَّتات لسانه»<sup>١</sup> وقد تكون لأجل إن أحدهما مبطل واضح، لأنه لا يبالي - مثلاً - بأكل أموال الناس بالباطل.

وقد تكون لأجل إن أحد المدَّعين - مثلاً - جديد في البلد لم يعرف بعد، والآخر قديم يُعرف بالأمانة، التي غير ذلك من القرائن المكتنفة بالقضايا الشخصية. (وكما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسألة الكلية) من أول الطهارة التي آخر الديات (كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية) من مثات القضايا التي ترفع اليه.

(فتأمل) ولعلَّه 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 أعمال الظن بالنسبة إلى القضايا الشخصية من هذه الجهة، لا من جهة أن الوقائع الشخصية غير منضبطة القرائن.

للشيرازي ..... التنبيه الأوّل ..... ج ٤

هذا، مع إمكان أن يقال : إن مسألة عمل القاضي بالظنّ في الطريق مغايرةً لمسألتنا، من جهة أنّ الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه، وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التبعديّة، مثل الاقرار والبيّنة واليمين والنكول والقرعة وشبهها، بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعيّة، فإنّ الظاهر إن مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع، ووجه تخصيصها من

---

(هذا مع إمكان أن يقال :) إن ما ذكرناه في الوجه الثالث من وجوه الفرق بين المفتي والقاضي وهو (إنّ مسألة عمل القاضي بالظنّ في الطريق، مغايرةً لمسألتنا) من أعمال المجتهد الظنّ في الطريق، وهذه المغايرة (من جهة أنّ الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق وأعرض عنه) أي: عن الواقع (وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التبعديّة).

وأما أعرض الشارع عن الواقع - مع أنّ الواقع هو المناط - لجهة مسألة الأهم والمهم، فقد عرفت: أنّه إذا وكلّ الشارع الأمر إلى الواقع اضطرب القضاء، لاختلاف آراء القضاة المتعددين، بل القاضي الواحد في قضايا متعددة، فتارة يحكم هكذا وأخرى يحكم ضده.

بخلاف ما إذا عبّد الشارع القاضي بالطرق الخاصة (مثل الاقرار، والبيّنة، واليمين، والنكول، والقرعة، وشبهها) كالقسامة في باب القتل، وكذلك في كون الاعتبار بتعدد الجنّة لا بتعدد الجنيات وهكذا.

وهذا (بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعيّة) فالشارع جعل المعيار في هذا المقام الواقع (فإنّ الظاهر: إنّ مبناها) أي: مبني الطرق المنصوبة للمجتهد (على الكشف الغالبي عن الواقع) فلم يقدّم الشارع الطريق على الواقع بالنسبة إلى المجتهد.

(ووجه تخصيصها) أي: الطرق المنصوبة للمجتهد على الأحكام الواقعيّة (من



بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقة، وكون غيرها غير غالب المطابقة، بل غالب المخالفة. كما ينبى عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله: «وإنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال، وإن ما يفسده أكثر مما يصلحه، وإن الدين يمحق بالقياس، ونحو ذلك».

ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبة الوصول إلى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الأمارات، ثم إنسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب والتجأ إلى أعمال سائر

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 ينبى عنه) أي: عن لزوم إتباع الطريق بالنسبة إلى سائر الأمارات (ما ورد في العمل بالعقول في دين الله، وإنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال، وإن ما يفسده) العامل بعقله لا بالطرق المقررة شرعاً، (أكثر مما يصلحه) الدال على غلبة عدم المطابقة (وإن الدين يمحق بالقياس) لأن 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 أمارات على الواقع لكن هذا الطريق المنصوب يغلب سائر الأمارات في الوصول إلى الواقع كالخبر، فإنه غالب الوصول من بين الأمارات الأخر، من الشهرة، والاجماع المنقول، والأولية، وما أشبه ذلك.

(ثم) أنه إذا (إنسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب) بأن لم يتمكن من العلم بالخبر الذي نصبه الشارع طريقاً إلى إحكامه (والتجأ) أي: المكلف (إلى أعمال سائر

للسيرازي ..... القائل بحجية الظنّ في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

الأمارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الأوفق منها بالواقع، فلا فرق بين إعمال هذه الأمارات في تعيين ذلك الطريق وبين إعمالها في نفس الحكم الواقعي. بل الظاهر إن إعمالها في نفس الواقع أولى لإحراز المصلحة الأولية التي هي أحقّ بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق، فإنّ 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 التجأ بعد الخبر إلى العمل بالشهرة، أو الاجماع المنقول، أو الأولوية (في نفس الحكم) «في»: متعلق بـ: «اعمال»، أي: إنّ المكلف أعمل هذه الامارات للوصول إلى الحكم.

وإنما لم يعتبرها الشارع (لوجود الأوفق منها بالواقع) فإنّ المفروض إن الخبر أوفق من سائر الأمارات في الوصول إلى الواقع، ولذا إعتبر الشارع الخبر ولم يعتبر سائر الأمارات.

وحينئذ لما إنسَدَّ الطريق إلى الخبر (فلا فرق بين إعمال هذه الامارات) التي لم يعتبرها الشارع (في تعيين ذلك الطريق) «في»: متعلق بـ: «اعمال» أي: إنّ الأمارات التي تدل على الخبر (وبين إعمالها في نفس الحكم الواقعي).

فاذا قامت الشهرة - مثلاً - على إنّ الاستحسان طريق، والاستحسان قال بوجوب صلاة الجمعة، كان كما إذا قامت الشهرة على وجوب الجمعة، وهذا هو معنى تساوي الظنّ الانسدادي على الطريق أو على الواقع.

( بل الظاهر) لدى العقل والعقلاء (إنّ إعمالها) أي: الأمارات غير المنصوبة شرعاً التي يضطرّ المكلف إليها (في نفس الواقع، أولى لإحراز المصلحة الأولية، التي هي أحقّ بالمراعاة عن مصلحة نصب الطريق) فاذا حصلنا على الشهرة التي تدل على وجوب الجمعة، كان أولى من أن نحصل على الشهرة التي تدل على إنّ الاستحسان طريق. (فإنّ غاية ما في نصب الطريق من المصلحة، ما به يتدارك المفسدة المترتبة على



مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحة الواقعية. ولهذا إتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه إتفاقاً، بل الحق ذلك فيها

مخالفة الواقع اللازمة) تلك المخالفة (من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحة الواقعية) فانا إذا حصلنا على الشهرة بوجوب الجمعة و عملنا بالشهرة أحرزنا مصلحة صلاة الجمعة، بينما إذا حصلنا على الشهرة القائلة بأن الإستحسان طريق، فإنه إذا لم يكن الإستحسان طريقاً ووقعنا بسبب الشهرة في مفسدة ترك الواقع، كانت المصلحة التي أحرزناها بسبب عملنا بالشهرة هو: تدارك المفسدة بمصلحة سلوك الطريق، وذلك للمصلحة السلوكية التي قال بها الشيخ في أول الكتاب.

وإنما قال: « فان غاية ما في نصب الطريق »، لأنه ربما لا تكون مصلحة سلوكية أيضاً، فإن المشهور لا يقولون بالمصلحة السلوكية إطلاقاً.

(ولهذا) الذي ذكرناه من قولنا: الظاهر إن أعمال الامارة في نفس الواقع أولى الى آخره (إتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب) ولو معلوماً.

فأنه إذا دار الامر بين الأخذ بقول الشاهد على ان ماء الاناء الأبيض مطلق، بعد العلم بأن أحد المائتين في الاناء الابيض أو الأحمر مضاف، فإن الاحتياط بغسل الشيء النجس بكليهما أولى عند العقل والعقلاء وعند الشرع. - الذي قال: « احتط لدينك بما شئت » - من غسله بالماء الذي قام الشاهد على أنه مطلق فقط، وليست هذه الأولوية إلا لأن تحري الواقع أولى من تحري الطريق.

لكن ترجيح الاحتياط إنما هو (في غير العبادات، مما لا يعتبر فيه نية الوجه إتفاقاً) بين العلماء على ان الاحتياط أولى من سلوك الطريق.

(بل الحق ذلك) أي: تقدم الاحتياط على سلوك الطريق المنصوب (فيها) أي في

أيضاً، كما مرّت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط.  
فان قلت : العمل بالظنّ في الطريق عملٌ بالظنّ في الامتثال الظاهري والواقعي، لأنّ الفرض إفادة الطريق للظنّ بالواقع، بخلاف غير ما ظنّ طريقته، فأنه ظنّ بالواقع وليس ظناً بتحقيق الامتثال في الظاهر، بل الامتثال الظاهري مشكوكٌ أو موهومٌ بحسب احتمال إعتبار ذلك الظنّ.

العبادات (أيضاً، كما مرّت الإشارة إليه في إبطال وجوب الاحتياط) فراجع.  
وعليه : فإذا دار الأمر بين صلاتين في ثوبين أحدهما طاهر والاخر نجس حتى يحرز الواقع قطعاً، وبين صلاة واحدة في ثوب قام الشاهد على أنه طاهر، كان الاحتياط بالصلاة في ثوبين أولى من الصلاة في ثوب واحد قام الشاهد على طهارته، لأنّ الاحتياط معلوم الوصول إلى الواقع بينما ما قام عليه الطريق لا يعلم وصوله إلى الواقع، فلربّما لم يصب الواقع وإنّما يكون المكلف معذوراً إذا سلك هذا الطريق.  
إذن: فقول الفصول: إنّ اللازم تحصيل الظنّ بالطريق، لا الظنّ بالواقع، هو خلاف العقل والعقلاء والشرع.

(فان قلت :) اللازم العمل بالظنّ بالطريق - كما يقوله الفصول - لا العمل بالظنّ بالواقع، لأنّ (العمل بالظنّ في الطريق، عمل بالظنّ في الامتثال الظاهري والواقعي).  
أما الظاهري : فلأنه ظنّ بالطريق.

وأما الواقعي: فد (لأنّ الفرض إفادة الطريق للظنّ بالواقع) فإذا ظننا بأنّ الخبر طريق وعملنا بالخبر، فانا نظنّ بالواقع أيضاً.

(بخلاف غير ما ظنّ طريقته، فأنه ظنّ بالواقع) فقط (وليس ظناً بتحقيق الامتثال في الظاهر) فأنه إذا ظنّ بوجوب صلاة الجمعة وأتى بها، فأنه ظنّ بالواقع وبالامتثال الواقعي، وليس ظناً بالامتثال الظاهري لعدم تحقق الامتثال بسبب الطريق (بل الامتثال الظاهري مشكوكٌ أو موهومٌ بحسب احتمال إعتبار ذلك الظنّ).

مثلاً: إذا ظنّ في حال الانسداد بأنّ الخبر فقط طريق، كان معناه: الوهم بأنّ الشهرة



قلت : أولاً ، إن هذا خروجٌ عن الفرض ، لأنّ مبنى الاستدلال المتقدّم على وجوب العمل بالظنّ في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظنّ به أصلاً.

نعم قد إتفق في الخارج أنّ الأمور التي يُعلّم بوجود الطريق فيها إجمالاً مفيدة للظنّ شخصاً أو نوعاً ، لا أنّ مناط الاستدلال إتباع الظنّ بالطريق المفيد للظنّ بالواقع.

طريق ، أو معناه : الشك في أنّ الشبهة طريق أم لا؟ فإذا عمل بالشبهة التي قامت على وجوب الظهر كان تاركاً للعمل بالظنّ وأخذاً بالعمل بالوهم أو الشك فيما إذا قام الخبر على وجوب الجمعة ، ومن المعلوم : إنّ العمل بالظنّ بالطريق ، أولى من العمل بالوهم أو بالشك بالطريق ، فكيف تقولون - أنتم أيها الشيخ - بتقديم الظنّ بالواقع على الظنّ بالطريق؟ أو تقولون بتساويهما؟.

قلت : أولاً : إنّ هذا) الذي ذكرتموه : من إنّ الظنّ بالطريق ظنّ بالواقع أيضاً ، بخلاف الظنّ بالواقع فأنه ليس ظناً بالطريق (خروج عن الفرض) الذي فيه كلامنا الآن.

وذلك (لأنّ مبنى الاستدلال المتقدّم) - إنّما هو (على وجوب العمل بالظنّ في الطريق وإن لم يكن الطريق مفيداً للظنّ به) أي : بالواقع (أصلاً) فإنّ صاحب الفصول يقول : إنّه إذا كان هناك ظنّان : ظنّ بالطريق ، وظنّ بالواقع ، فاللازم الأخذ بالظنّ بالطريق ، سواء ظنّ بالواقع أم لا.

(نعم ، قد إتفق في الخارج) أي : في القضية الخارجيّة (أنّ الامور التي يُعلّم بوجود الطريق فيها إجمالاً ، مفيدة للظنّ شخصاً أو نوعاً) بالظنّ بالواقع ( لا أنّ مناط الاستدلال) الذي هو إتباع الظنّ بالطريق (اتباع الظنّ بالطريق المفيد للظنّ بالواقع). والحاصل : أنّ الفصول يقول : إذا ظننت بالطريق إتبعه سواء ظننت بالواقع ، أم لا ، والمستشكل بـ : « ان قلت » يقول : إذا ظننت بالطريق ظننت بالواقع ، ومن المعلوم : إنّه

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

وثانياً، أنّ هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر، بعد الاعتراف بأنّ مؤدّي دليل الانسداد حجّية الظنّ بالواقع لا بالطريق.

وسيجئ الكلام في أنّ نتيجة دليل الانسداد على تقدير إفادته إعتبار الظنّ بنفس الحكم كليتة بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض أو مهملة

---

ليس كل ما ظنّ الانسان بالطريق ظنّ بالواقع.

(وثانياً:) إنّ الظنّ بالواقع إن لم يكن معتبراً كان وجوده كعدمه، إذ المعيار الوحيد - بنظر هذا القائل - هو الظنّ بالطريق فقط، وعليه: فلماذا رجح الظنّ بالطريق لأنه ظنّ بالواقع حيث قال: العمل بالظنّ في الطريق عمل بالظنّ في الامتثال الظاهري والواقعي؟ فـ (انّ هذا) الكلام منه (يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنية) التي هي الظنّ بالطريق (على بعض) وهو الظنّ بالواقع.

وإنّما يرجح الظنّ بالطريق على الظنّ بالواقع (باعتبار الظنّ باعتبار بعضها شرعاً دون الآخر) يعني: أنّ القائل قال: إنّنا نظنّ باعتبار الظنّ بالطريق شرعاً، ولا نظنّ باعتبار الظنّ بالواقع شرعاً (بعد الاعتراف) منه (بأنّ مؤدّي دليل الانسداد حجّية الظنّ بالواقع لا بالطريق).

ثم إنّ الفصول الذي يقول بحجية الظنّ بالطريق لا الظنّ بالواقع يترتب على كلامه هذا: إلغاء بحث جارٍ بين الانسداديين يأتي عن قريب إنشاء الله في أنّ نتيجة دليل الانسداد مطلقة أو مهملة.

وإنّما يلزم إلغاء هذا البحث لأن الاطلاق والاهمال يأتيان في الظنّ بالواقع، لا الظنّ بالطريق، فانّ الظنّ بالطريق ليس فيه إطلاق أو إهمال.

والى هذا المعنى: أشار المصنّف بقوله: (وسيجئ الكلام في أنّ نتيجة دليل الانسداد على تقدير إفادته إعتبار الظنّ بنفس الحكم، كليتة، بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض) وإنّما الاعتبار بما أدّى إليه الظنّ قوياً كان أو ضعيفاً (أو مهملة



بحيث يجب الترجيح بين الظنون، ثم التعميم مع فقد المرجح؟  
والاستدلال المذكور مبني على إنكار ذلك كله، وأن دليل الانسداد جارٍ في  
مسألة تعيين الطريق وهي المسألة الاصولية، لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية،  
بناءً منه على أن الأحكام الواقعية بعد نصب الطريق ليست مكلفاً بها تكليفاً فعلياً  
إلا بشرط قيام الطرق عليها، فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق، لا  
الأحكام الواقعية من حيث هي.  
وقد عرفت ممّا ذكرناه

---

بحيث يجب الترجيح بين الظنون) إذا كان هناك مرجح (ثم التعميم) لكل الظنون  
(مع فقد المرجح)؟.  
فإنه سيأتي - إنشاء الله تعالى - بعد أربع صفحات تقريباً، قول المصنّف: فهنا  
مقامات.

الأول: في كون نتيجة دليل الانسداد مهمة أو معينة، ومراده بالمعينة: الكلية،  
كما سيظهر إنشاء الله تعالى.

(والاستدلال المذكور) لصاحب الفصول (مبني على إنكار ذلك كله) أي: كون  
النتيجة مهمة أو مطلقة (وأنّ دليل الانسداد جارٍ في مسألة تعيين الطريق، وهي  
المسألة الاصولية، لا في نفس الأحكام الواقعية الفرعية).

هذا هو كلام الفصول (بناءً منه على أنّ الأحكام الواقعية بعد نصب الطريق ليست  
مكلفاً بها تكليفاً فعلياً إلا بشرط قيام الطرق عليها) كما إذا قال المولى لعبيده: إني أريد  
منك أموراً، لكن أريدها منك عن طريق خادمي هذا، حيث قيّد أحكامه بالطريق  
الذي هو خادمه، فلا يريد أحكامه عن غير هذا الطريق.

وعليه: (فالمكلف به في الحقيقة) - على قول الفصول - هو (مؤديات تلك  
الطرق، لا الأحكام الواقعية من حيث هي) أحكام واقعية.

هذا (وقد عرفت ممّا ذكرناه) قبل صفحة تقريباً: عدم تمامية كلام الفصول، وذلك

للشرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

أَنَّ نصبَ هذه الطرق ليست إلا لأجل كشفها الغالبي عن الواقع ومطابقتها له: فاذا دار الأمر بين إعمال الظنّ في تعيينها أو في تعيين الواقع ولم يكن رجحان للأول. ثم إذا فرضنا أَنَّ نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، لكن ليس مفادُ نصبها تقييدَ الواقع بها وإعتبارَ مساعدتها في إرادة الواقع، بل مؤدّى وجوب العمل بها جعلها عينَ الواقع ولو بحكم الشارع، لا قيدها له.

(انّ نصب هذه الطرق ليست إلا لأجل كشفها الغالبي عن الواقع، ومطابقتها له) لا انّ الطرق تقييد الأحكام الواقعيّة، (فاذا دار الأمر بين إعمال الظنّ في تعيينها) أي: في تعيين الطرق (أو في تعيين الواقع، ولم يكن رجحان للأول) أي: الظنّ في تعيين الطرق، على الثاني، أي الظنّ في تعيين الواقع.

ولهذا نرى: إنّه لا فرق بين الظنّ بالطريق أو الظنّ بالواقع، وإن أشرنا قبل نصف صفحة تقريباً إلى أنّ الظاهر: أنّ إعمالها في نفس الواقع أولى، لاحتراز المصلحة الأولى التي هي أحقّ بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق.

وعلى أيّ حال: فإن نصب الطرق إنّما هو لأجل الكشف الغالبي عن الواقع. (ثم إذا فرضنا: أنّ نصبها ليس لمجرد الكشف) عن الواقع (بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع) كالتسهيل في أصالة الطّهارة، وما أشبه ذلك (لكن ليس مفاد نصبها) أي: نصب الطرق (تقييد الواقع بها) أي: بهذه الطرق (واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع).

وقوله: «واعتبار» عطّف على قوله «تقييد» أي: ليس مفاد نصبها: ان الشارع اعتبر مساعدة الطرق في إرادة الواقع، بحيث إذا لم تكن تلك الطرق لا يريد الشارع الواقع (بل مؤدّى وجوب العمل بها) أي: بالطرق (جعلها عينَ الواقع ولو بحكم الشارع، لا قيدها له) 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 يلزمه: 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 يؤد إليه الطريق من الواقع، سواء انفتح باب العلم بالطريق أم إنسد، وبين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقياً على حاله، إلا أن الشارع حكّم بوجود البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع

فات من مصلحة الواقع من جهة سلوكها، فأنه ربما كان العبد يدرك الواقع إذا لم ينصب الشارع هذا الطريق، فنصب 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 يؤد إليه الطريق من الواقع، سواء انفتح باب العلم بالطريق أم إنسد) فإذا قال الشارع: أريد أحكامي من طريق الخبر الواحد فقط، كان معناه: أنه لا يريد حكماً لم يأت من طريق الخبر الواحد، سواء كان في حال الإنفتاح أو حال الإنسد.

(وبين أن يكون التكليف الفعلي) على المكلف (بالواقع باقياً على حاله) وأن الشارع يريد الواقع (إلا أن الشارع حكّم: بوجود 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 تنزلياً.

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

فمؤدّي هذه الطرق واقع جعلي؛ فاذا إنسدّ طريق العلم إليه ودار الأمر بين الظنّ بالواقع الحقيقي وبين الظنّ بما جعله الشارع واقعاً، فلا ترجيح، إذ الترجيح مبني على إغماض الشارع عن الواقع، وبذلك ظهر ما في قول هذا المستدل: من وأنّ التسوية بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق إنّما يحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكلّ من الفعل والطريق المقرّر مستقلاً، لقيام الظنّ في كلّ من التكليّفين حينئذٍ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر.

وأما لو كان أحد التكليّفين منوطاً بالآخر مقيداً له،

---

وعليه: (فمؤدّي هذه الطرق واقع جعلي تنزيلي (فاذا إنسدّ طريق العلم اليه) أي: إلى الواقعي (ودار الأمر بين الظنّ بالواقع الحقيقي، وبين الظنّ بما جعله الشارع واقعاً، فلا ترجيح) بين الواقع الحقيقي وبين الواقع التنزيلي لأن المفروض: أنّ الشارع جعل الواقع التنزيلي نازلاً منزلة الواقع الحقيقي.

وإنّما لا يكون ترجيح (إذ الترجيح) الذي قال به صاحب الفصول (مبني على إغماض الشارع عن الواقع، وبذلك) الذي قلنا: من عدم تقييد الواقع بالطريق وعدم الإغماض عن الواقع المجرد عن الطريق (ظهر ما في قول هذا المستدل) وهو صاحب الفصول (من) نظر، وهو:

(أنّ التسوية بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق) بأن يكون كل واحد منهما كافياً في أداء التكليف (إنّما يحسن لو كان، أداء التكليف المتعلق بكلّ من الفعل) يعني: الواقع (والطريق المقرّر) إلى الواقع (مستقلاً) بأن لا يفرق عند الشارع ظنّ المكلف بالواقع، أو ظنّ بالطريق (لقيام الظنّ في كلّ من التكليّفين حينئذٍ) أي حين إستقلال كل واحد من الظنّ بالطريق، أو الظنّ بالواقع (مقام العلم به، مع قطع النظر عن الآخر) فاذا ظنّ بالطريق كفى، وإذا ظنّ بالواقع كفى.

(وأما لو كان أحد التكليّفين) من الواقع والطريق (منوطاً بالآخر) كما يرى صاحب الفصول الواقع منوطاً بالطريق، والطريق مقيداً له) أي: للواقع، فان بنظر صاحب



فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالآخر 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: إن الشارع لا يريد الواقع بما هو واقع، وإنما يريد الواقع الذي هو مؤدّى الطريق.

وعليه: (فمجرد حصول الظن بأحدهما) وهو الواقع (دون حصول الظن بالآخر) 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 الأمران 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: (فلو كان الظن بالواقع، ظناً بالطريق) أيضاً (جرى ذلك) أي: حصول البراءة (فيه) أي: في الظن بالواقع (أيضاً) أي: كالعلم.

(لكنه ليس كذلك) فإن الظن بالواقع ليس ظناً بالطريق (ولذا لا يحكم بالبراءة

### الوجه الثاني:

ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الأول وبعض الوجوه الأخرى،

معها<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، فاذا ظن بالواقع وعمل به لم يكن هناك ظن بالطريق، بخلاف الظن بالطريق، فإنه ظن بالواقع.

هذا وقد عرفت الإشكال فيما ذكره صاحب الفصول وأنه يتساوى الظن بالواقع والظن بالطريق، بل الظن بالواقع أولى من الظن بالطريق (إنتهى) كلام الفصول.

(الوجه الثاني) من وجهي لزوم الظن بالطريق وأنه لا يكفي الظن بالواقع: (ما ذكره بعض المحققين) من المعاصرين) وهو الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية، فإنه ذكر هذا الوجه الثاني (مع الوجه الأول) الذي استفاده منه صاحب الفصول ونقلناه نحن عن الفصول (وبعض الوجوه الأخرى).

ويمكن أن يلخص هذا الوجه: بأننا نحتاج إلى الظن ببرائة الذمة، لا الظن بأداء الواقع، لأن المطلوب منّا: براءة الذمة، أما 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 قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ»<sup>٢</sup> حيث أن القاضي أدّى الواقع، لكن الشارع لا يكتفي بذلك الواقع في براءة ذمته، كما يمكن تأييد ذلك أيضاً بما ورد: من أن «مَنْ قَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»<sup>٣</sup> وحيث أن المطلوب: براءة الذمة، فان تمكن من البرائة بالعلم فهو، والأبأن إنسبد باب

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 عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بأن يُقَطَّعَ معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنه، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أولاً، حسب ما مرّ تفصيلاً القول فيه.

وحينئذٍ، فنقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه

العلم، فاللازم الظن ببراءة الذمة، فاذا سلك الطريق المظنون إكتفى العقل بالبراءة، أما اذا ظن بالواقع فلا يكتفي العقل ببرائته عن التكليف.

ولهذا (قال) صاحب الحاشية أولاً: (لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية في الجملة) والمراد من قوله: «في الجملة» أنه يجب علينا: إما الواقع وإما مؤديات الطرق بحسب القدرة.

(و) ثانياً: (إن الواجب علينا أولاً: هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف) - بالكسر - أي: المولى، فإنه يجب على المكلف - بالفتح - العلم بأن ذمته فرغت من حكم الشارع، وذلك (بأن يقطع معه) أي: مع العلم (بحكمه) أي: بحكم المولى قطعاً (بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به) من الأحكام.

(و) ثالثاً: (سقوط التكليف عنا) مع القطع بتفريغ الذمة مسلم (سواء حصل العلم منه) أي: من القطع بتفريغ الذمة (بأداء الواقع) أي: نعلم بأداء الواقع (أولاً، حسب ما مرّ تفصيلاً القول فيه) وسيأتي من المصنّف - إنشاء الله - بيانه مجدداً.

(وحيثئذٍ) أي: حين تمت الامور الثلاثة المذكورة (فنقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع) «في»: متعلق بقوله: «تحصيل» وذلك بأن نحصل العلم بحكم الشارع فنعمل به فنقطع بفراغ ذمتنا.

وإنما نحصل العلم إذا كانت الطرق المقررة معلومة لنا (فلا إشكال في وجوبه)

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج؛  
 وحصول البراءة، وإن إنسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن  
 بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلى العلم به فتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في  
 حكم العقل بعد إنسداد سبيل العلم به والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه  
 الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن.  
 وبينهما بونٌ بعيدٌ، إذ المعتبر في الوجه الأول هو الأخذ بما يُظنُّ كونه حجةً  
 بقيام دليل ظني على حجتيه، سواء حصل منه الظن بالواقع أو لا.

---

أي: وجوب تحصيل العلم بتفريغ الذمة (وحصول البرائة) أي: وجوب تحصيل  
 البرائة.

(وان إنسد علينا سبيل العلم به) أي: بتفريغ الذمة (كان الواجب علينا تحصيل  
 الظن بالبراءة في حكمه) أي: في حكم المكلف - بالكسر - وهو الشارع (إذ الظن هو  
 الأقرب إلى العلم به) أي: بتفريغ الذمة.

إذن (فتعين الأخذ به) أي: بالظن (عند التنزل من العلم في حكم العقل) وقوله:  
 «في حكم العقل»، متعلق بقوله: «فتعين»، أي: تعين بحكم العقل الأخذ بالظن إذا لم  
 يكن لنا علم، وذلك (بعد إنسداد سبيل العلم به، والقطع ببقاء التكليف) فإنه إذا إنسد  
 باب العلم أولاً، وعلمنا ببقاء التكليف ثانياً، وجب علينا تحصيل الظن بفرغ الذمة.  
 (دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع) يعني: لا يكتفي أن نظن بأداء الواقع (كما  
 يدعيه القائل بأصالة حجية الظن) من مشهور الانسداديين الذين يقولون بأنه يكفي  
 الظن بأداء الواقع.

(وبينهما) أي: بين تحصيل الظن بأداء الواقع وتحصيل الظن ببرائة الذمة (بونٌ  
 بعيد، إذ المعتبر في الوجه الأول) وهو الظن بالبراءة (هو الأخذ بما يُظنُّ كونه حجةً  
 بقيام دليل ظني على حجتيه) كالأخذ - مثلاً - بالخبر الذي يُظنُّ كونه حجةً، لأنه قام  
 الدليل الظني - كالشهرة مثلاً - على حجتيه فان الأخذ به، مظنة للبراءة (سواء حصل  
 منه الظن بالواقع أو لا) لأننا مكلفون أولاً بالعلم ببرائة الذمة فاذا لم يكن علم،



وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حُكْم الشارع، إذ لا يستلزم مجردُ الظنِّ بالواقع الظنُّ باكتفاء المكلف بذلك الظنِّ في العمل، سيّما بعد النهي عن إتباع الظنِّ.

فاذا تعيّن تحصيلُ ذلك بمقتضى العقل، يلزمُ إعتبارُ أمرٍ آخر يظنُّ معه رضئُ المكلفِ بالعمل به، وليس ذلك إلاّ الدليلُ الظنّي الدال على حجّيته؛ فكُلُّ طريق قام ظنُّ على حجّيته عند الشارع، يكون حجّةً دون ما لم يقم عليه ذلك انتهى بالفاظه. وأشار بقوله: «حسب ما مرّ تفصيل القول فيه» إلى ما ذكره سابقاً في مقدّمات

فإنّا مكلفون بالظنِّ ببراءة الذمة.

(وفي الوجه الثاني:) وهو ما ذكره بقوله: دون ما يحصل معه الظنُّ بأداء الواقع (لا يلزم حصول الظنِّ بالبراءة في حكم الشارع) لأنّ الظنِّ بالواقع لا يلازم الظنِّ بالبراءة (إذ لا يستلزم مجردُ الظنِّ بالواقع الظنُّ باكتفاء المكلف) - بالكسر - أي: المولى (بذلك الظنِّ) بالواقع (في العمل، سيّما بعد النهي عن إتباع الظنِّ) وقد سبقَ مِنّا مثالين لأنّ الظنِّ بالواقع لا يكفي، بل يلزمُ الظنُّ بالطريق.

(فاذا تعيّن تحصيل ذلك) أي: الطريق المجمعول (بمقتضى العقل، يلزمُ إعتبارُ أمرٍ آخر يظنُّ معه رضئُ المكلفِ بالعمل به) وهو الظنُّ بالطريق إذا لا يكفي الشك والوهم (وليس ذلك) أي: الأمر الآخر، الذي يظنُّ معه رضئُ المكلفِ بالعمل به (إلاّ الدليلُ الظنّي الدال على حجّيته) كما مثلنا له بالشهرة التي هي دليل ظنّي تقوم على حجّية خبر الواحد.

وعلى هذا: (فكُلُّ طريق قام ظنُّ على حجّيته عند الشارع، يكون حجّةً) ويلزم علينا العمل به (دون ما لم يقم عليه ذلك) 'ظنُّ بالحجّية (إنتهى) كلام صاحب الحاشية (بالفاظه) ممّا حاصله: أنّه لدى الإنسداد يجبُ الظنُّ بالطريق، ولا يكفي الظنُّ بالواقع. هذا (وأشار بقوله: حسب ما مرّ تفصيل القول فيه، إلى ما ذكره سابقاً في مقدّمات

هذا المطلب، حيث قال - في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات -:

«إنَّ المناطق في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل: هل هو اليقينُ بمصادفة الأحكام الواقعية الأولية إلا أن يَقوم دليل على الاكتفاء بغيره؟ أو أنَّ الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادة الشارع في الظاهر، وحكَمَ معه قطعاً بتفريغ ذمتنا، بملاحظة الطرق المقررة لمعرفة ما جعلها وسيلة للوصول إليها، سواء علم مطابقة الواقع أو ظنَّ ذلك، أو لمَّ يَحْضَلْ شيء منهما؟ 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 (: إنَّ المناطق 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 استثناءً عن الواجب الأولي.

(أو أنَّ الواجب، أولاً: هو: تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام، وأداء الأعمال على وجه إرادة الشارع في الظاهر؟) من دون أن نكون نحن مكلفين بالواقع، وإنما نكون مكلفين بمؤديات الطرق، (و) تحصيل (حكم) الشارع (معه) أي: مع هذا اليقين (قطعاً بتفريغ ذمتنا) وذلك العلم والحكم إنما يحصل لنا (بملاحظة الطرق المقررة لمعرفة ما جعلها) (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 ظنَّ ذلك، أو لم يحصل شيء منهما) أي: شيء من العلم والظنَّ، حيث إننا 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 بوجوده ودلت الأدلة المتقدمة على إعتباره.

ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور، لم يحكم العقل بوجود تحصيل العلم بما في الواقع، ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجود تحصيل شيء آخر وراء ذلك، بل الأدلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك إذ لم يبين الشريعة من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين،

أما (الذي يقتضيه التحقيق) عند صاحب الحاشية، فهو (الثاني): أي: أنا مكلفون بسلوك الطريق، سواء طابق الواقع أم لم يطابق، ولسنا مكلفين بالعلم بتحصيل الواقع، وإذا إنسد العلم فلسنا مكلفين بتحصيل الظن بالواقع (فإنه القدر الذي يحكم العقل بوجوده، ودلت الأدلة المتقدمة) من العقل والشرع (على إعتباره) أي: إعتبار الطريق دون الواقع.

(ولو حصل العلم بها) أي: ببرائة الذمة (على الوجه المذكور) أي: بسلوك الطريق (لم يحكم العقل) بعد ذلك (بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع) لأنّ الواقع ليس مكلفاً به (ولم يقض شيء من الأدلة الشرعية بوجود تحصيل شيء آخر وراء ذلك) أي: وراء سلوك الطريق.

أقول: وهنا سؤال عن المصنّف وهو: أنه إن أراد نفي الدلالة على الوجوب التعييني فهو مسلم، أما إذا أراد نفي الوجوب التخيري، فقد عرفت: أنه 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 ساكنة، وإنما هي قائمة على عدم وجوب تحصيل شيء آخر وراء تحصيل البرائة (إذ لم يبين الشريعة من أول الأمر) منذ زمان الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم (على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين) وإنما أراد الشارع: العلم بفرغ الذمة.

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

ولم يقع التكليف به حين إنفتاح 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 لأحاديدهم بالنسبة إلى آحاد الأحكام، أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعدد 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 إنفتاح سبيل العلم بالواقع) فكيف عند الإنسداد؟ فإنه مع إنفتاح سبيل العلم - كما في زمان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - لم يرد الشارع من المكلفين العلم بالواقع، وإنما أراد العلم بفرغ الذمة فقط.

هذا (وفي ملاحظة طريق السلف) من المسلمين (من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم الصلاة والسلام كفاية في ذلك) وتأيد لما ذكرناه: من أنه لم يقع التكليف حال إنفتاح سبيل العلم بالواقع.

وإنما يدل طريقة السلف على الاكتفاء بالطريق لا بالواقع (إذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله وآله وسلم على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لأحاديدهم) أي: لأحاد المسلمين (بالنسبة إلى آحاد الأحكام) بأن يلزم النبي عليهم أن يسمعوا منه، أو أن يحصلوا على التواتر.

(أو قيام القرينة القاطعة على عدم تعدد الكذب، أو الغلط في الفهم) من السائل (أو في سماع اللفظ) من الناقل، وذلك بأن يقطعوا أنهم سمعوا اللفظ صحيحاً ويقطعوا بأنهم فهموا من اللفظ معناه الذي أراده الرسول والأئمة عليهم الصلاة والسلام (بل لو سمعوه من الثقة، إكتفوا به) ' وهذا يدل على جواز الاعتماد على



انتهى.

ثم شرع في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً - إلى أن قال: «فتحصل ممّا قرّرناه أنّ العلم الذي هو مناط التكليف أولاً هو العلم بالأحكام من الوجه المقرّر لمعرفتها والوصول إليها، والواجب بالنسبة إلى العمل هو أدائه على وجه يُقطعُ معه بتفريغ الذمّة في حُكم الشرع، سواء حَصَلَ العلمُ بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرّر من الشارع، وإن لم يُعلَمَ أو لم يُظنَّ بمطابقتها للواقع.

الطريق دون الواقع.

لكن فيه ما ذكرناه سابقاً: من أن هذا يدل على الجواز، لا على أنّ الأمر منحصر بالطريق حتّى إذا حصل العلم بالواقع لم يكتف به، وإذا سقط العلم بالواقع قام الظنّ مقامه، فكما أنّه كان يصح لهم أن يعتمدوا على العلم بالطريق أو العلم بالواقع، كذلك يصح للاتسداديين أن يظنّوا بالطريق، أو يظنّوا بالواقع - كما - سيأتي الإشارة إليه من المصنّف إنشاء الله تعالى - (إنتهى) كلام صاحب الحاشية.

(ثمّ شرع) صاحب الحاشية (في إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقاً) أي: ولو بدون القرينة، لوضوح أنّ الإنسان لا يحصل له العلم بقول الثقة، وإنّما يحصل له الحجّة من قول الثقة (إلى أن قال) صاحب الحاشية:

(فتحصل ممّا قرّرناه: أنّ العلم الذي هو مناط) تحصيل (التكليف أولاً هو: العلم بالأحكام من الوجه المقرّر لمعرفتها) أي: معرفة تلك الأحكام (والوصول إليها) من ذلك الوجه المقرّر.

(و) أيضاً (الواجب بالنسبة إلى العمل هو: أدائه) أي: أداء العمل (على وجه يقطع معه بتفريغ الذمّة في حكم الشرع) بأن يعلم الحكم، ثم يعلم بتفريغ ذمته (سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع، أو على طبق الطريق المقرّر من الشارع وإن لم يعلم ولم يظنّ بمطابقتها) أي: الأعمال التي جاء بها على طبق المقرّر، بأنّها مطابقة (للواقع) فإنّه ليس مكلفاً بالواقع، وإنّما هو مكلف على أن يأتي بالأعمال على طبق

للشيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

وبعبارة أخرى، لا بدّ من معرفة أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين، من غير فَرْق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما، ولو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفة تعيّن الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع التي بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقررة، إنتهى كلامه، رُفِعَ مقامه.

الطريق.

(وبعبارة أخرى: لا بدّ من معرفة) المكلف (أداء المكلف به) أي: الحكم (على وجه اليقين) بأن يتيقن بأنّه أتى بالمكلف به (أو على وجه منته إلى اليقين) كأن يأتي به حسب خبر زرارة وهو متيقن إنّ خبر زرارة حجة.

وبعبارة أخرى: إن الانسان يجب عليه الاتيان بما يبيري ذمته علماً أو علمياً (من غير فرق بين الوجهين، ولا ترتيب بينهما) أي: بين العلم والعلمي - على ما ذكرناه.

(ولو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفة) أي: لمعرفة الأحكام (تعيّن الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه، إذ هو) أي: العلم (طريق إلى الواقع بحكم العقل). والحاصل: إن ظهر من الشارع أنّه جعل طريقاً، سلك المكلف ذلك الطريق، وإن لم يظهر من الشارع جعل طريق، لزم على المكلف الأخذ بالعلم بالحكم حسب ما يقرره العقل، فإنّ العقل يرى إنّ العلم طريق إلى الواقع (من غير توقف لا إيصاله) أي: إيصال العلم (إلى الواقع التي بيان الشرع) لأنّ 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 العقلية.

(إنتهى كلامه رفع مقامه) ممّا حاصله: أنّ الظنّ الانسدادى إنما كان حجة إذا كان ظناً بالطريق، وليس بحجة إذا كان ظناً بالواقع.



أقول : ما ذكّره في مقدّمات مطلّبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم بأدائه من الطّريق المقرّر ممّا لا اشكال فيه .

نعم، ما جزم به - من أنّ المناط في تحصيل العلم أولاً هو العلم بتفريغ الذمّة دون أداء الواقع على ما هو عليه - فيه: أنّ تفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به إمّا بفعل نفس ما أَراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعيّة وإمّا بفعل ما حكّم حكماً جعلياً بأنّه نفس المراد، وهو مضمون الطّرق المجعولة

( أقول : ما ذكره في مقدّمات مطلّبه : من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه ، وبين العلم بأدائه من الطّريق المقرّر ) شرعاً ( ممّا لا اشكال فيه ) فإنّ الانسان سواء سأل الامام الصادق عليه الصّلاة والسّلام ، العالم بالحكم الواقعي ، أو سأل زُرارة الذي جعله الشارع طريقاً الى احكامه ، يكون قد حصل على برائة الذمّة .

(نعم ما جزم به) صاحب الحاشية (من أنّ المناط في تحصيل العلم أولاً هو: العلم بتفريغ الذمّة ، دون أداء الواقع على ما هو عليه ) أي : ما هو عليه الواقع .

ف(فيه) : أنّه غير تام، إذ اللازم أن يأتي الانسان بالواقع المعلوم علماً وجدانياً، أو بالواقع المعلوم علماً تنزلياً جعلياً، وذلك لأنّ الشارع جعل مفاد كلام زُرارة واقعاً جعلياً تنزلياً، فالمكلف مخير بين أن يعمل بهذا أو بذاك، ف(إنّ تفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به) من الاحكام، يمكن على وجهين:

الأول : (إمّا بفعل نفس ما أَراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعيّة) بأن يعلم بالحكم الواقعي فيعمل به، فتفرغ ذمته.

الثاني : (وإمّا بفعل ما حكّم حكماً جعلياً: بأنّه نفس المراد وهو): أي: ما حكّم حكماً جعلياً (مضمون الطّرق المجعولة).

للسيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

فتفريغُ الذمّة بهذا على مذهب المُخَطِّطَة من حيث إنّه نفس المراد الواقعيّ بجعل الشارع، لا من حيث أنّه شيء مستقلّ في مقابل المراد الواقعيّ، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين.

والحاصل : أنّ مضمون الأوامر الواقعيّة المتعلقة بأفعال المكلفين مرادٌ واقعيّ حقيقيّ.

ومضمون الأوامر الظاهريّة المتعلقة بالعمل بالطرق المقرّرة ذلك المراد الواقعيّ، لكنّ على سبيل الجعل، لا الحقيقة.

---

وعليه: (فتفريغ الذمّة بهذا) النحو الثاني (على مذهب المخَطِّطَة) ومذهب من لا يرى التصويب، أمّا هو (من حيث أنّه) أي: مضمون الطرق، هو (نفس المراد الواقعي) لكنّ تنزيلاً، و (بجعل الشارع) فإنّ الشارع قد نزل مضمون الطرق منزلة الواقع جعلاً.

(لا من حيث أنّه شيء مستقلّ في مقابل المراد الواقعي) حتّى يكون الأمر واقعاً مخيراً بين الواقع ومضمون الطرق، بل أنّ مضمون الطرق عبارة أخرى عن الواقع التنزيلي (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 الواقعيّة المتعلقة بأفعال المكلفين، مراد واقعي حقيقي) للمولى، لأنّ مضمون الأوامر هي التي فيها المصالح، ومضمون النواهي هي التي فيها المفاسد، والمولى إنّما يريد الاتيان بالمصالح والترك للمفاسد.

هذا (ومضمون الأوامر الظاهريّة المتعلقة بالعمل بالطرق المقرّرة) هو (ذلك المراد الواقعي، لكنّ على سبيل الجعل لا الحقيقة) فإنّ المولى أولاً وبالذات يريد الواقع، كصلاة الجمعة، فلما وصل الطريق إلى وجوب الظهر، نزل المولى الظهر منزلة الجمعة، لا أنّ الظهر حينئذ يكون في عرض الجمعة، فضلاً عن أن يكون الظهر هو



وقد اعترف المحقق المذكور، حيث عبّر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول، فأداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي، لا يكون بنفسه إمتثالاً وإطاعة للأمر المتعلق به مالم يَحْصُلَ العلم به.

نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأدائين ممّا لا يُعْتَبَرُ في سقوطه قصد الإطاعة والامتثال، كان مجرد كل منهما مسقطاً للأمرين من دون إمتثال. وأما الامتثال للأمر بهما فلا يَحْصُلُ إلا مع العلم.

المراد دون الجمعة.

(وقد إعترف المحقق المذكور) وهو صاحب الحاشية (حيث عبّر عنه) أي: عن مضمون الطرق (بأداء الواقع من الطريق المجعول) وأنّ المولى يريد أداء العبد الواقع الذي هو متعلق بإرادة المولى (فأداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي، لا يكون بنفسه إمتثالاً وإطاعة للأمر المتعلق به) أي: بذلك الواقع (مالم يحصل العلم به) أي: بذلك الواقع، فإنّ العبد إذا لم يقصد الإطاعة لم يكن ممثلاً لأمر المولى، سواء أَدَّى الواقع الحقيقي أو أَدَّى الواقع الجعلي التنزيلي.

(نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأدائين) حيث قال المولى: أدّوا الواقع الحقيقي، وقال: أدّوا الواقع الجعلي (ممّا لا يعتبر في سقوطه قصد الإطاعة والامتثال) بل كان من التوصليّات الذي يراد وقوعه في الخارج فقط (كان مجرد كل منهما مسقطاً للأمرين من دون إمتثال).

فاذا طَهَّرَ الانسان يده بالماء المطلق - وهو واقع حقيقي - طهرت يده وإن لم يقصد الإمتثال، وكذلك إذا كان الماء مستصحب الإطلاق وطَهَّرَ يده به - وهو واقع تنزيلي - طهرت يده في الظاهر وإن كان مضافاً في الواقع، فان الطهارة تحصل لليد واقعاً أو ظاهراً وإن لم يقصد الإطاعة والامتثال.

(وأما الامتثال للأمر بهما) أي: بالواقع الحقيقي، والواقع الجعلي (فلا يحصل إلا مع العلم) إذ بدون العلم لا يقصد الامتثال حتى يحصل الامتثال.

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

ثم إن هذين الأمرين مع التمكن من إمتثالهما يكون المكلف مخيراً في إمتثال أيهما، بمعنى أنّ المكلف مخيرٌ بينَ تحصيل العلم بالواقع فيتعيّن عليه وينتفي موضع الأمر الآخر، إذ المفروض كونه ظاهرياً قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع، وبينَ ترك تحصيل الواقع وإمتثال الأمر الظاهري، هذا مع التمكن من إمتثالهما.

---

(ثم إن هذين الأمرين) الأمر بالواقع الحقيقي، والأمر بالواقع الجعلي (مع التمكن من إمتثالهما) بإمكان تحصيل العلم بمتعلقهما (يكون المكلف مخيراً في إمتثال أيهما) شاء.

(بمعنى: أنّ المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع) كأن يسأل الامام الصادق عليه الصّلاة والسلام بنفسه (فيتعيّن عليه، وينتفي موضع الأمر الآخر).

مثلاً: إذا سأل من الامام الصادق عليه الصّلاة والسّلام عن الواجب يوم الجمعة؟ فقال له الامام أنّ الواجب هو الجمعة فأدّى الجمعة، لم يكن مجال للسؤال عن زرارة وهو الطريق الجعلي (إذ المفروض كونه) أي: الامر الآخر، أمراً (ظاهرياً، قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع) وقد حصل له العلم بالواقع بسبب سؤاله من الامام الصادق عليه الصّلاة والسّلام.

(وبين ترك تحصيل الواقع وإمتثال الأمر الظاهري) بأن يسأل زرارة ويعمل على قول زرارة، وإن كان قول زرارة في بعض الأحيان يخالف الواقع فيؤدي - مثلاً - إلى وجوب الظّهر دون الجمعة.

وإنما يكون المكلف مخيراً بينهما، لأنّ الواقع: هو المكلف به أولاً وبالذات، والطريق الظاهري: هو الذي قرره الشارع وجعله له بمنزلة الواقع، (هذا مع التمكن من إمتثالهما) بأنّ تمكّن من السؤال عن الامام الصادق عليه السلام أو عن زرارة.



وأما لو تعدّر عليه إمتثال أحدهما تعين إمتثال الآخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكّن من سلوك الطريق المقرّر لكونه معلوماً له، أو إنعكس الأمر بأن تمكّن من العلم وإنسدّ عليه باب سلوك الطريق المقرّر لعدم العلم به، ولو عجز عنهما معاً قام الظنّ بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجيح الظنّ بسلوك الطريق على الظنّ بسلوك الواقع لم يُعلم وجهه، بل الظنّ بالواقع أولى في مقام الإمتثال، لما أشرنا إليه سابقاً من حكم العقل والنقل بأولوية إحراز الواقع.

(وأما لو تعدّر عليه إمتثال أحدهما، تعين) عليه (إمتثال الآخر، كما) إذا لم يتمكن أن يسأل الامام فأنه يتعين عليه السؤال من زرارة، أو إذا لم يتمكن من السؤال من زرارة، تعين عليه ان يسأل من الامام، وذلك فيما (لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع، وتمكّن من سلوك الطريق المقرّر، لكونه) أي: الطريق المقرّر (معلوماً له) فيعمل بالطريق منحصرأ.

(أو إنعكس الأمر، بأن تمكّن من العلم وإنسدّ عليه باب سلوك الطريق المقرّر) كما إذا تمكن من السؤال عن الامام، ولم يتمكن من سؤال زرارة (لعدم العلم به) أي: لأنه لا يعلم بالطريق المقرّر، فاللازم عليه أن يسأل الإمام الصادق.

(ولو عجز عنهما) أي: عن العلم بالواقع، والعلم بالطريق المقرّر (معاً، قام الظنّ بهما، مقام العلم بهما، بحكم العقل) فهو مخير بين الظنّ بقول الامام الصادق، أو الظنّ بقول زرارة.

وعليه: (فترجيح الظنّ بسلوك الطريق) الذي قاله صاحب الحاشية (على الظنّ بسلوك الواقع) بأن يلزم عليه الظنّ بقول زرارة، ولا يكفيه الظنّ بقول الامام الصادق عليه الصلاة والسلام (لم يعلم وجهه، بل الظنّ بالواقع أولى في مقام الامتثال).

فإنه إذا دار الأمر بين ان يظنّ بقول الامام، أو أن يظنّ بقول زرارة، كان الأولى أن يظنّ بقول الامام (لما أشرنا إليه سابقاً: من حكم العقل والنقل بأولوية إحراز الواقع)

للشيرازي ..... التنبيه الأوّل ..... ج ٤

هذا في الطريق المجمعول في عرض العلم بأن أذن في سلوكه مع التمكن من العلم.

وأما إذا نَصِبَه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو أيضاً كذلك، ضرورة أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره هي الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجمعول، لا على مجرد سلوكه. والحاصل:

---

لأنّ الواقع هو الأصل، أما إحراز البديل، فهو بديل عن الواقع، فيكون إحراز الأصل أولى من إحراز البديل ولو كانا في عرض واحد - على ما عرفت -.

(هذا) الذي ذكرناه: من كفاية الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق، وإنّ أحدهما في عرض الآخر إنما هو (في الطريق المجمعول في عرض العلم، بأن أذن) الشارع (في سلوكه) أي: سلوك الطريق المجمعول (مع التمكن من العلم) بأن قال له الامام الصادق عليه الصلاة والسلام: لك أن تراجعني بنفسي، أو أن تراجع زُراة.

(وأما إذانصبه 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 مرّ قبل سطور - وذلك (ضرورة انّ القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره) أي: عند تعذر العلم (هي الاطاعة الظاهرية، المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجمعول، لا على مجرد سلوكه) إلا فيما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة - على ما سبق -.

(والحاصل) من كل ما مضى أمران:

الأوّل: انّ سلوك الطريق المجمعول في عرض الواقع، فللمكلف أن يعمل بالواقع، أو بالطريق المجمعول.

الثاني: انّ براءة الذمة لو احتاجت الى قصد الطاعة لم تتحقق إلا بعد العلم، فاذا لم يكن علم فالظنّ يقوم مقام العلم، وإذا لم تحتج البراءة الى قصد الطاعة، كان مجرد



انّ سلوك الطريق المجمعول مطلقاً أو عند تعذّر العلم في مقابل العمل بالواقع؛ فكما أنّ العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب إمتثالاً وإتّما يوجب فراغ الذمّة من المأمور به واقعاً لو لم يؤخذ فيه تحقّقه على وجه الامتثال، فكذلك سلوك الطريق المجمعول.

فكلّ منهما موجب لبراءة الذمّة واقعاً وإن لم يعلم بحصوله، بل ولو اعتقد عدم حصوله.

الأتیان بالواقع الحقيقي أو الواقع التنزيلي موجباً للبرائة وإن لم يعلم به المكلف، كمن يغسل يده بالماء وهو لا يعلم أنّه تكليفه، فإن يده تطهر بذلك.

وإن شئت قلت: إنّ فراغ الذمّة تابع للأتیان وان لم يعلم، أمّا العلم بفراغ الذمّة فهو تابع للعلم بالشيء، إذ بدون العلم بالشيء كيف يعلم بالفراغ من ذلك الشيء؟ فد(إنّ سلوك الطريق المجمعول مطلقاً، أو عند تعذّر العلم) إتّما هو (في مقابل العمل بالواقع) فأنّه قد يكون العمل بالواقع، وقد يكون العمل بالطريق، سواء تعذّر العلم أم لا، أو عند تعذر العلم فقط.

وعليه : فقد يقول المولى : إعمل بالواقع، وقد يقول : إعمل بالطريق إذا تعذر العلم بالواقع، وقد يقول : إعمل بالطريق ولو قدرت على العلم بالواقع.

إذن: (فكما أنّ العمل بالواقع - مع قطع النظر عن العلم - لا يوجب إمتثالاً، وإتّما يوجب فراغ الذمّة من المأمور به واقعاً) كما ذكرنا في مثال تطهير اليد (لو لم يؤخذ فيه) أي: في المأمور به (تحقّقه على وجه الامتثال) لا ما إذا أخذ في المأمور به الامتثال، فأنّه لا يتحقق إلا مع العلم (فكذلك سلوك الطريق المجمعول) يوجب فراغ الذمّة بدون العلم، ولكنّه لا يوجب الامتثال فاذا اراد الامتثال، فاللازم أن يعلم بذلك.

وعليه : (فكلّ منهما) أي: من الواقع ومن الطريق المجمعول (موجب لبراءة الذمّة واقعاً) إذا أتى بهما (وإن لم يعلم بحصوله) أي: بحصول الامتثال (بل ولو اعتقد عدم حصوله) فإنّ الانسان الذي يغسل يده بالماء، تطهر يده وإن تصور أنّه لم تطهر،

للسيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

وأما العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة، فلا يتحقق في شيء منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.

فالحكم - بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يُوجب الظن بفراغ الذمة، بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمة، إلا إذا ثبت حجية ذلك الظن، وإلا فربما يُظن بأداء الواقع من طريق يُعلم بعدم حجبيته - تحكّم صرف.

---

معتقداً بعدم الطهارة من باب الجهل المركب.

(وأما العلم بالفراغ المعتبر في الإطاعة، فلا يتحقق في شيء منهما) أي: من العلم بالواقع، أو سلوك الطريق المجعول (إلا بعد العلم، أو الظن القائم مقامه) أي: مقام العلم.

إذن (فالحكم) الذي ذكره المحشي (بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة، بخلاف الظن بأداء الواقع فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمة).

مثلاً: إذا ظن المكلف بأن خبر الواحد طريق، وقام الخبر الواحد على وجوب الجمعة فصلاها، فإنه يظن بفراغ الذمة، أما إذا ظن المكلف بأن صلاة الجمعة واجبة فصلاها، فإنه لم يظن بفراغ الذمة (إلا إذا ثبت حجية ذلك الظن) بالواقع، وإذا ثبت حجية هذا الظن كان الظن طريقاً، فيكون قد عمل على الطريق لا على الواقع المجرد عن الطريق.

(وإلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجبيته) 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 حجبيته.

وعليه: فالحكم الذي ذكره المحشي (تحكّم صرف) هذا خبر قوله: « فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن » إلى آخره.

وإنما كان تحكماً لما عرفت: من تساوي سلوك الطريق، والعمل بالواقع، فإن كل واحد منهما موجب لبراءة الذمة.



ومنشأ ما ذكره «قدّس سرّه» تخيّل أنّ نفس سلوك الطريق الشرعيّ المجعول،  
في مقابل سلوك الطريق العقليّ

والمتحصل : أنّ كلام المحشي في الموردین كلاهما لا يخلوان من نظر :  
الأوّل قوله : اللازم الظنّ بالفراغ، بينما اللازم الظنّ بإتيان الواقع.  
الثاني : الظنّ بالطريق ظنّ بالفراغ، دون الظنّ بالواقع فأنه ليس ظناً بالفراغ، بينما  
الظنّ بالواقع أيضاً ظنّ بالفراغ.

وإن شئت قلت : أنّ كلام المحشي - ثانياً - : بالفرق بين الظنّ بالواقع، والظنّ  
بالطريق بأنّ الأوّل : لا يستلزم الظنّ بالفراغ، بخلاف الثاني : فأنه يستلزم الظنّ بالفراغ،  
غير ظاهر الوجه، لما عرفت : من كون مؤدّى الطّريق بمنزلة الواقع، والعلم به بمنزلة  
العلم بالواقع، فلو كان الظنّ بالطريق مستلزماً للظنّ بالفراغ، فالظنّ بالواقع أولى بذلك،  
فأنه لا فرق بينهما من جهة الامتثال في مقام الامتثال، ومن جهة الظنّ بالفراغ مقام  
الظنّ بالفراغ.

(ومنشأ ما ذكره) صاحب الحاشية (قدّس سرّه) من لزوم الظنّ بالطريق بعد  
الانسداد، وعدم كفاية الظنّ بالواقع، وهو إنّ هناك ثلاثة أمور :

- ١ - العلم بوجود صلاة الجمعة، والعلم طريق عقلي.
- ٢ - قيام الخبر على وجود صلاة الجمعة، والخبر طريق شرعي.
- ٣ - كون الخبر في عرض العلم.

وبعد الانسداد يمكن ثلاثة ظنون :

الأوّل : الظنّ بالعلم، ولا معنى له.

الثاني : الظنّ بالواقع، ولا يوجب الظنّ بالفراغ، إذ سلوك الواقع ليس علّة تامة للفراغ.

الثالث : الظنّ بالطريق المجعول، فيلزم إتياعه لفرض كونه ظناً بالعلّة التامة للفراغ.

وإنما لا يوجب الظنّ بالواقع : الفراغ، لأنّ العلم هو الطريق الى الواقع، لا الظنّ،

ف(تخيّل أنّ نفس سلوك الطريق الشرعيّ المجعول، في مقابل سلوك الطريق العقليّ

للشيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

الغير المجعول، وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة، فيكون هو أيضاً كذلك، فيكون الظنّ بالسلوك ظناً بالبراءة، بخلاف الظنّ بالواقع، لأنّ نفس أداء الواقع ليس سبباً تاماً للبراءة، حتى يحصل من الظنّ به الظنّ بالبراءة، فقد قاس الطريق الشرعيّ بالطريق العقليّ.  
وأنت خبيرٌ بأنّ

---

غير المجعول، وهو) أي: الطّريق العقليّ (: العلم بالواقع الذي هو) أي: العلم (سبب تام لبراءة الذمة، فيكون هو) أي: الخبر المجعول الذي هو في عرض العلم (أيضاً كذلك) أي: سبب تام للبراءة.

وعليه : (فيكون الظنّ بالسلوك ظناً بالبراءة، بخلاف الظنّ بالواقع) فأنه ليس ظناً بالبراءة (لأنّ نفس أداء الواقع ليس سبباً تاماً للبراءة) لما عرفت: من إنّ العلم بالواقع سبب تام للبراءة، لا نفس أداء الواقع (حتى يحصل من الظنّ به) أي: بالواقع (الظنّ بالبراءة).

وعلى هذا: (فقد قاس) صاحب الحاشية (الطريق الشرعيّ بالطريق العقليّ) في كونه سبباً تاماً لبراءة الذمة.

قال : الأوثق في تقريب زعم صاحب الحاشية: وكان المستدلّ قد زعم أنّ نفس سلوك الطريق المجعول، في عرض سلوك الطريق العقليّ غير المجعول، وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام للعلم بالفراغ، فيكون نفس سلوك الطريق الشرعيّ أيضاً كذلك.

وبعد إنسداد باب العلم بالواقع والطريق، لا معنى لتعلق الظنّ بالعلم، وأمّا تعلقه، بالواقع فهو لا يستلزم الظنّ بالفراغ، لفرض عدم كون محض سلوك الواقع علّة تامة للفراغ، حتى يستلزم الظنّ به للظنّ به، بخلاف الظنّ بالطّريق المجعول، لفرض كونه ظناً بالعلّة التامة للفراغ.

هذا (وأنت خبير بان) الطريق الشرعيّ، وهو الخبر ليس في عرض العلم، بالواقع،



الطريق الشرعي لا يتّصف بالطريقة فعلاً إلا بعد العلم تفصيلاً، وإلا فسلوكه، أعني مجرد تطبيق الأعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف، ولذلك أطلنا الكلام في أنّ سلوك الطريق المجمعول في مقابل العمل بالواقع، لا في مقابلة العلم بالعمل بالواقع.

ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلّق بأحدهما في مقابل المتعلّق بالآخر.

فدعوى: «إنّ الظنّ بسلوك الطريق يستلزم الظنّ بالفراغ، بخلاف الظنّ باتيان الواقع»، فاسدة.

وأما الخبر في عرض نفس الواقع، لأنّ الخبر واقع تنزيلي.

وعليه: فكما أنّ العلم بالواقع موجب للفراغ، كذلك العلم بالخبر، فاذا سقط العلم قام الظنّ مقامه، سواء الظنّ بالواقع أو الظنّ بالخبر، فـ (الطريق الشرعي لا يتّصف بالطريقة فعلاً، إلا بعد العلم تفصيلاً) بأن يعلم المكلف الخبر.

(وإلا 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 (لغو صرف) إذ لا يكون واقع تنزيلي إلا بعد حكم الشارع بأنّ الخبر طريق.

(ولذلك اطلنا الكلام في أنّ سلوك الطريق المجمعول، في مقابل العمل بالواقع) يعني: هناك واقع وخبر وهما متقابلان، والواقع واقع، والخبر واقع تنزيلي (لا في مقابلة العلم بالعمل بالواقع) فأنه ليس الخبر في مقابل العلم وعرضه، بل في مقابل الواقع وعرضه.

(ويلزم من ذلك، كون كل من العلم والظنّ المتعلّق بأحدهما) أي: بالواقع أو بالخبر (في مقابل المتعلّق بالآخر) فالعلم بالخبر كالعلم بالواقع، والظنّ بالخبر كالظنّ بالواقع. وعليه: (فدعوى أنّ الظنّ بسلوك الطريق يستلزم الظنّ بالفراغ، بخلاف الظنّ باتيان الواقع، فاسدة) لما عرفت: من أنّه كما يكون الظنّ بالخبر كافياً، كذلك الظنّ بالواقع.

للشيرازي ..... القائل بحجية الظن في كون الشيء طريقاً والجواب عنه ..... ج ٤

هذا كله، مع عِلْمَت سابقاً في ردّ الوجه الأوّل من إمكان منَع جعل الشارع طريقاً الى الأحكام، وإنما اقتصر على الطرق المنجّعة عند العقلاء وهو العلم ثمّ على الظنّ الإطميناني.

ثمّ إنك حيث عرفت أنّ مآل هذا القول الى أخذ نتيجة دليل الإنسداد بالنسبة الى المسائل الأصولية وهي حجّية الأمارات المحتملة للحجّية، لا بالنسبة الى نفس الفروع،

---

وتوضيح جواب المصنّف بلفظ الأوثق: أنّه لا ريب أنّ نفس سلوك الطريق المجعول من دون علم به، لا يترتب عليه تحقق الامتثال أصلاً، حتى يكون في عرض العلم بالواقع.

نعم يترتب عليه سقوط الأمر في التوصلّيات، كما يترتب ذلك على سلوك نفس الواقع من دون علم به حين سلوكه، فمؤدّي الطريق في عرض الواقع، والعلم به في عرض العلم بالواقع، والامتثال إنّما يترتب على العلمين، والظنّ ايضاً إنّما 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 الأوّل: من إمكان منع جعل الشارع طريقاً الى الأحكام) أطلاقاً (وإنما اقتصر) الشارع (على الطرق المنجّعة عند العقلاء، وهو: العلم، ثمّ على الظنّ الإطميناني) فيكون العلم بالواقع، وكذلك الظنّ بالواقع، عند فقد العلم موجبا للبراءة.

(ثمّ إنك حيث عرفت: أنّ مآل هذا القول) اي: قول صاحب الحاشية: بأنّ الظنّ بالطريق حجة، لا الظنّ بالواقع (الى أخذ نتيجة دليل الإنسداد بالنسبة الى المسائل الأصولية، وهي: حجّية الأمارات المحتملة للحجّية) من باب الظنّ، أو الوهم، أو الشكّ (لا بالنسبة الى نفس الفروع) فاذا ظنّ بان خبر الواحد حجة عمل به، أما اذا ظنّ بأنّ صلاة الجمعة واجبة لا يصلحها.



فاعلم أنّ في مقابله قول آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين، «قدست اسرارهم»، وهو عدم جريان دليل الإسناد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية، اعني حجّية الأمارات المحتملة، وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه: أنّه ذهب اليه فريق، وسيأتي الكلام فيه عند التكلّم في حجّية الظن المتعلّق بالمسائل الأصولية إن شاء الله تعالى.

ثمّ أعلم: أنّ بعض من لاخبرة له، لمّا لم يفهم من دليل الإسناد الآ ما تلقن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين، ردّ القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين، من حجّية الظن في الطريق، لا في نفس الأحكام

هذا(فاعلم: أنّ في مقابله قول آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين - قدس الله أسرارهم - وهو: عدم جريان دليل الإسناد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الأصولية، اعني: حجّية الأمارات المحتملة) فالظن إنّما هو حجّة فيما اذا تعلق بالفروع، لا ما اذا تعلق بالأصول (وهذا هو القول الذي ذكرنا في أول التنبيه: أنّه ذهب اليه فريق، وسيأتي الكلام فيه عند التكلّم في حجّية الظن المتعلّق بالمسائل الأصولية إنشاء الله تعالى).

فتحقّق من ذلك أنّ هناك قولين متقابلين :

الأول: أنّ نتيجة الإسناد: حجّية الظن المتعلّق بالفروع.

الثاني: ان نتيجة دليل الإسناد: حجّية الظن الذي تعلق بالأصول.

هذا ولكن قول المصنّف هو: حجّية الظن، سواء كان بالنسبة إلى المسائل

الأصولية، أو المسائل الفرعية.

(ثمّ أعلم أنّ بعض من لاخبرة له) بدقائق الأصول (لمّا لم يفهم من دليل الإسناد

الآ ما تلقن من لسان بعض مشايخه، وظاهر عبارة كتاب القوانين) تصوّر: إنّ في

المسألة قولين فقط، لا ثلاثة أقوال، ولذلك (ردّ القول الذي ذكرناه أولاً عن بعض

المعاصرين: من حجّية الظن في الطريق، لا في نفس الأحكام) وهو ما ذكره الثستري،

للشيرازي ..... التنبيه الأول ..... ج ٤

بمخالفته لإجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يُعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية كصاحب القوانين، وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية، فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب.

ويدفعه: أنّ المسألة ليست من التوقيفات التي يدخلها الاجماع المركب، مع أنّ دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشعةً جداً، بل المسألة عقلية، فاذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظنّ في مسألة تعيين الطرق، فلا معنى لردّه بالاجماع المركب.

---

وصاحب الفصول، وصاحب الحاشية.

قال هذا الذي هو قليل الخبرة: إنّ هذا القول مردود(بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم أنهم) أي: العلماء(بين من يعمّم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية أصولية أو فقهية كصاحب القوانين) حيث يرى: أنّ دليل الإنسداد يفيد حجّة الظنّ، سواء تعلق بالمسائل الأصولية، أو بالمسائل الفقهية (وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية) فقط، فليس الظنّ حجّة في المسائل الأصولية.

وعليه:(فالقول بعكس هذا) وهو حجّة الظنّ في المسائل الأصولية فقط (خرق للاجماع المركب) وهو ممّا لا يجوز.

(ويدفعه) أي: يدفع قول هذا الذي لا خبرة له (: أنّ المسألة ليست من التوقيفات التي يدخلها الاجماع المركب) فإنّ الاجماع المركب إنّما هو حجّة في المسائل الفرعية، لا في مثل هذه المسائل الأصولية المرتبطة بالعقل والعقلاء.

(مع أنّ دعواه في مثل هذه المسائل المستحدثة بشعةً جداً) اذ المسائل المستحدثة إنّفاق العلماء فيها لا يكشف عن قول المعصوم، أو عن دليل معتبر لم يصل إلينا.

(بل المسألة عقلية، فاذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظنّ في مسألة تعيين الطرق، فلا معنى لردّه بالاجماع المركب) كما أنّه لا معنى لردّه بالاجماع البسيط أو بالشهرة المحققة، أو بالسيرة، أو ما اشبه ذلك.



فلا سبيل الى ردّه الأيمن جريان حكم العقل وجريان مقدمات الإنسداد في خصوصها، كما عرفته منّا، أو فيها أو في ضمن مطلق الأحكام الشرعيّة، كما فعله غير واحد من مشايخنا.

### الأمر الثاني

وهو أهمّ الأمور في هذا الباب، أنّ نتيجة دليل الإنسداد: هل هي قضية مهملة من حيث اسباب الظنّ، فلا يعمّ الحكم

(فلا سبيل الى ردّه) أي: رد هذا القول الذي يخصّص حجّية الظنّ بما اذا كان متعلقاً بالأصول (الأيمن جريان حكم العقل، وجريان مقدمات الإنسداد في خصوصها) أي: في خصوص المسائل الأصولية. (كما عرفته منّا) حيث ذكرنا: أنّ مقدمات الإنسداد إنّما تدل على حجّية الظنّ في مطلق المسائل أصولية كانت أو فرعية.

(أو) منع جريان مقدمات الإنسداد (فيها) أي: في الاصول، لأنّ المقدمات خاصّة بالفروع.

(أو) منع جريان المقدمات إطلاقاً (في ضمن مطلق الأحكام الشرعيّة، كما فعله غير واحد من مشايخنا) حيث قال: بأنّ مقدمات الإنسداد لا تجري أصلاً للقول بالانفتاح، فقد منع جريانها في الاصول من جهة منع أصل دليل الإنسداد.

والحاصل: أنّ منع كلام التستري، وصاحبي العاشية والفصول، إنّما يكون بأحد هذه الوجوه الثلاثة، لا بما ذكره بعض من لا خبرة له من المنع بسبب الإجماع المركّب.

(الأمر الثاني) من الأمور التي ينبغي التنبيه عليها بعد بحث أصل الإنسداد: (وهو أهمّ الأمور في هذا الباب) أي: باب الإنسداد (انّ نتيجة دليل الإنسداد مهمل هي قضية مهملة من حيث أسباب الظنّ؟). أم لا؟

ثم بين أسباب الظنّ بقوله (فلا يعمّ الحكم) الذي هو حجّية الظنّ بعد

للشيرازي ..... التنبيه الثاني ..... ج ٤

لجميع الأمارات الموجبة للظنّ إلا بعد ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركّب، أو غير ذلك، أو قضية كلية لا تحتاج في التعميم إلى شيء؟ وعلى التقدير الأول، فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت، وعلى التقدير الثاني؟ أعني كون القضية كلية، فكيف توجيه خروج القياس مع أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص.

الإنسداد (لجميع الأمارات الموجبة للظنّ، الآ بعد ثبوت معمم) فإنّ الإنسداد أنّما يدلّ على حجّية الظنّ في الجملة، فيلزم لتعميم الظنّ إلى كلّ أسبابه، أن يكون هناك معمم: (من لزوم ترجيح بلا مرجح) فانا اذا قلنا: بأنّ بعض الظنّ حجّة دون بعض، لزم الترجيح بلا مرجح، اذ الظنون مطلقاً حجّة بعد الإنسداد.

(أو إجماع مركّب، أو غير ذلك) ولا يخفى: أنّ الاجماع المركّب إنّما يكون على تقدير صحة المقدمات فهو اجماع تقديري، لا اجماع فعلي كما ذكرنا مثل ذلك في بحث الاجماع كما لا يخفى.

(أو قضية كلية) بمعنى: ان مقدمات الإنسداد تفيد حجّية الظنّ من أيّ سبب حصل، (فلا تحتاج في التعميم إلى شيء) آخر.

(وعلى التقدير الأول) وهو إهمال النتيجة (فهل ثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض، أم لم يثبت؟) مثل إنّه هل ثبت ترجيح الظنّ الحاصل من الخبر على الظنّ الحاصل من الشهرة أم لم يثبت مثل هذا الترجيح؟.

(وعلى التقدير الثاني) وهو اطلاق النتيجة (أعني: كون القضية كلية) تشمل كلّ الظنّون (فكيف) يتم (توجيه خروج القياس، مع أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص؟) فالعقل يرى حجّية الظنّ عند الإنسداد، والظنّ يشمل الظنّ القياسي وغير القياسي - معاً - فكيف يخرج الإنسداديون الظنّ القياسي ويقولون: بأنّه لا يعمل به في حال الإنسداد؟

وإنّما نقول بان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص، لأنّ العقل يعيّن موضوع



فهنا مقامات:

الأول في كون نتيجة دليل الإنسداد مهملة أو معيّنة  
والتحقيق أنه لا إشكال في أنّ المقدمات السابقة التي حاصلها بقاء التكليف،  
وعدم التمكّن من العلم، وعدم وجوب الإحتياط، وعدم جواز الرجوع إلى القاعدة  
التي يقتضيها المقام اذا جرت في مسألة تعيّن وجوب العمل بأيّ ظنّ حصل

حكمه، ثم يحكم على ذلك الموضوع، ومن الواضح: إنّ بعد تعيين الموضوع لا  
معنى لتخصيصه.

مثلاً: العقل يرى إنّ كل عدد هو نصف مجموع حاشيته، فهل هذا الحكم العقلي  
قابل للتخصيص، بأنّ يقال أنّ العدد عشرة - مثلاً - ليس كذلك؟  
وكذا إذا حكم العقل: بأنّ مساحة المربع تحصل من ضرب أحد اضلاعه في  
الضلع المجاور له، سواء في المربع التام التربع، أو في المربع المستطيل، فهل  
يمكن أن يقال: إنّ هذا الحكم العقلي لا يجري في المربع الكذائي؟  
وهكذا اذا حكم العقل: بأنّ الظلم قبيح، فهل يمكن أن يقال: أنّ الظلم الفلاني  
ليس بقبيح؟ والى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

(فهنا) في هذا الأمر الثاني من تنبيهات الإنسداد (مقامات) على النحو التالي:

(الأول: في كون نتيجة دليل الإنسداد مهملة أو معيّنة)

(والتحقيق: أنّه لا إشكال في أنّ المقدمات السابقة) المذكورة في أول بحث  
الإنسداد (التي حاصلها: بقاء التكليف، وعدم التمكّن من العلم، وعدم وجوب  
الإحتياط وعدم جواز الرجوع إلى القاعدة التي يقتضيها المقام) في كلّ مسألة، فأنّه لا  
تجري فيها الاصول بحسب ما تقتضيها المسألة من: البراءة، أو الاستصحاب، أو  
التخيير، أو الإحتياط.

وكذا لا يجوز الرجوع فيها إلى التقليد، أو القرعة، أو ما أشبه ذلك.

فأنّه (اذا جرت في مسألة) هذه المقدمات (تعيّن وجوب العمل بأيّ ظنّ حصل

لشيرازي ..... هل نتيجة الإنسداد مهمة أم معيّنة ..... 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 الاجماع المنقول، أو الأولوية القطعية.  
(وهذا الظن كالعلم) عام من جميع الحثيات (في عدم الفرق في اعتباره بين  
الأسباب) كما ذكرنا امثلة لها.

(و) عام بين (الموارد) من العبادات، أو المعاملات، أو الديات 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 الانفتاح حيث لا فرق فيه بين الأسباب والموارد  
والأشخاص.

(وهذا) أي: اطلاق النتيجة وكتبتها بعد ثبوت المقدمات المذكورة (ثابت  
بالاجماع) والمراد: الاجماع التقديري، لا الاجماع الفعلي، لأنّ الانفتاحيين لا يقولون  
بالانسداد اصلاً حتى يختلفون في اطلاق النتيجة أو اهمالها.

قال في الأوثق: لا يخفى: أنّ دعوى الاجماع في المسائل العقلية، سيما غير  
المعنونة منها في كلمات القدماء ممّا لا وجه له، اللهم إلا أن يريد منه مجرد الاتفاق  
بدعوى الاستكشاف بحكم عقولنا عن حكم جميع ذوي الأسباب.

هذا وكأنّ الأوثق أراد بهذا الكلام جواب بعض المحشين الذين إستشكلوا على  
المصنّف: بأنّ التمسك بالاجماع هنا ينافي رده على صاحب الضوابط فيما سبق،  
حيث نقل هذا المحشي: أنّ مراد المصنّف بقوله: أعلم أنّ بعض من لا خبرة له، هو  
صاحب الضوابط.

(و) ثابت أيضاً (بالعقل) حيث ان العقل بعد تمامية المقدمات المذكورة، لا يرى



وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين، حيث أنه أبطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين، وأبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج.

ويظهر أيضاً من صاحبي المعالم والزبدة، بناءً على اقتضاء ما ذكرناه لإثبات حجّة خبر الواحد للعمل بمطلق الظن، فلا حظ.

فرقاً بين الأسباب والموارد والاشخاص.

(وقد سلك هذا المسلك) أي: التمسك بالاجماع والعقل لكون النتيجة كلية لا مهمة (صاحب القوانين، حيث أنه أبطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين) بمعنى: أنّ البراءة لا تجري في مسائل، وإن لم تلزم البراءة الخروج عن الدين.

(وأبطل لزوم الاحتياط كذلك) أي: في كل مسألة (مع قطع النظر عن لزوم الحرج) بمعنى: أنه وإن لم يلزم الحرج فلا يحتاط في المسائل في اطراف العلم الاجمالي.

(ويظهر أيضاً من صاحبي المعالم والزبدة بناءً على اقتضاء ما ذكرناه لإثبات حجّة خبر الواحد للعمل بمطلق الظن) فأنهما يزعمان ان مطلق الظن حجّة ويقولان: بأن خبر الواحد إنما هو حجّة، لأنه من صغريات مطلق الظن ممّا يدل على أنّ مطلق الظن حجّة، فالنتيجة مطلقة لا مهمة (فلاحظ) كلامهم.

وتوضيح ذلك: أنّ صاحب القوانين يقول: إنّ حجّة أصالة البراءة إنما هي من جهة إفادة هذا الاصل الظن، فإذا كان ظن على خلاف البراءة، لم تكن أصالة البراءة حجّة، ويقول أيضاً: أنه لا يجب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي، اذ العلم الاجمالي إنما يمنع المخالفة القطعية ولا يوجب الموافقة القطعية، وعليه: فالعمل بالبراءة لا يجوز من جهة عدم حجّة البراءة مع وجود الظن على خلاف البراءة، والعمل بالاحتياط لا يلزم في اطراف العلم الاجمالي لما سبق.

هذا هو رأي القوانين، أمّا نظر غيره فهو: أنّ البراءة لا تجري في حال الانسداد، لأنه يوجب الخروج عن الدين، والاحتياط لا يلزم، لأنه عسر وخرج.

للشرازي ..... هل نتيجة الإسداد مهملة أم معيّنة ..... ج ٤

لكنك قد عرفت ممّا سبق أنّه لا دليل علىّ منع جريان أصالة البراءة وأصالة الإحتياط والاستصحاب المطابق لأحدهما في كلّ مورد من موارد البراءة بالخصوص. إنّما الممنوع جريانها في جميع المسائل، للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج عن الإحتياط.

---

إذا عرفت أنّ في المسألة رأيين قلنا: إنّ صاحب القوانين يقول بعموم نتيجة الإسداد لكلّ ظنّ، وذلك من جهة: الإجماع على حجّية الظنّ مطلقاً حال الإسداد ومن جهة: أنّ العقل في حال الإسداد لا يرى فرقاً بين الظنّون.

أمّا الرأي الآخر في قبال القوانين: فيرى عموم النتيجة، من جهة: عدم جريان البراءة، وعدم لزوم الإحتياط في حال الإسداد، فإذا لم يكن براءة ولا احتياط، لم يكن بُدّ من الظنّ فالظنّ حجّة مطلقاً.

وأما صاحباً، الزبدة والمعالم: فانهما يقولان بحجّية مطلق الظنّ، ويزعمان أنّ الخبر الواحد حجّة من باب أنّه من صغريات مطلق الظنّ، وعلى هذا فهما يقولان: بإطلاق حجّية الظنّ في حال الإسداد مطلقة لا مهملة.

اذن فنتيجة دليل الإسداد مطلقة لا مهملة.

(لكنك قد عرفت ممّا سبق: أنّه لا دليل علىّ منع جريان أصالة البراءة، وأصالة الإحتياط، والاستصحاب المطابق لأحدهما) أي: للبراءة أو للاحتياط (في كلّ مورد مورد من موارد البراءة بالخصوص) أي: موارد البراءة، والاحتياط، والاستصحاب المطابق لهما، فقول القوانين: أنّه لا تجري البراءة، ولا الإحتياط، والاستصحاب الموافق لهما غير تام.

(إنّما الممنوع) من جريان البراءة هو: (جريانها في جميع المسائل، للزوم المخالفة القطعية الكثيرة) لأنّنا إذا أجرينا البراءة في جميع مسائل الفقه، من أول الطهارة إلى الدّيّات، حصل لنا العلم بمخالفات كثيرة، والأصل لا يجري مع العلم بمخالفات كثيرة. (و) إنّما الممنوع من الإحتياط هو: (لزوم الحرج عن الإحتياط) فإنّنا إذا أردنا إجراء



وهذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن في الجملة، من دون تعميم بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن. وحينئذ فنقول: أنه إما أن يقرر دليل الإنسداد على وجه يكون كاشفاً 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 يوجب 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) وأشخاصه - كما مر سابقاً -

(وحيثئذ) حيث لا يتم دليل القوانين، ولا دليل صاحبي المعالم والزبدة (فنقول) بعد أن لم يثبت حجة الظن مطلقاً من كلام الأعلام الثلاثة: هل نحن نرى الاطلاق أو الإهمال في نتيجة دليل الإنسداد؟

وذلك (أنه) إما أن يقرر دليل الإنسداد على وجه يكون كاشفاً 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

للشيرازي ..... هل حجبة دليل الإنسداد على الكشف أم الحكومة ..... ج؛

وعدم بيان طريق مجعول فيها - يكشف عن أن الظن جائز العمل وأن العمل به ماض، عند الشارع وأنه لا يعاقبنا على ترك واجب اذا ظن بعدم وجوبه ولا يفعل محرّم اذا ظن بعدم تحريمه.

فحجبة الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أمور كلّها باطلة سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين احد طرفي المنفصلة أو اطرافها بنفي الباقي،

---

اطراف العلم الاجمالي من أول الفقه الى آخره لما عرفت: من أنه يوجب إختلال النظام، أو العسر الاكيد والخرج الشديد.

(وعدم بيان طريق مجعول فيها) أي: في أحكامه بان يقول مثلاً: إعملوا بالاولويات، أو بالقياسات، أو بالشهات، أو بما اشبه ذلك.

فأنه (يكشف) أي: بقاء التكليف (عن أن الظن جائز العمل) في حال الإنسداد (وأن العمل به) أي: بالظن (ماض عند الشارع، وأنه لا يعاقبنا على ترك واجب اذا ظن بعدم وجوبه) فتركناه (ولا بفعل محرّم اذا ظن بعدم تحريمه) فعملنا بذلك المحرم الواقعي الذي ادئ الظن على خلافه.

وعليه: (فحجبة الظن على هذا التقرير) أي: تقرير الكشف. (تعبد شرعي كشف عنه العقل) فإنّ العقل كاشف بسبب هذه المقدمات التي ذكرناها عن أن الشارع جعل الظن حجة (من جهة دوران الأمر بين أمور كلّها باطلة سواه) أي: سوى الظن. والأمور الباطلة المذكورة عبارة عن: عدم التكليف، أو وجوب الاحتياط، أو نصب طريق مجعول.

إذن: (فالاستدلال عليه) أي: على الظن في حال الانسداد (من باب الاستدلال على تعيين احد طرفي المنفصلة، أو أطرافها بنفي الباقي) مثل أن يقال: العدد إما زوج، وإما فرد، لكن العدد في هذا المكان ليس بزواج فهو فرد.

هذا بالنسبة الى احد الطرفين، وأما بالنسبة الى احد الاطراف فيقال: كان في الدار



فيقال: أنّ الشارع إمّا أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، أو أراد الامتثال بها على العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً، أو أراد إمتثالها من طريق خاص تعبدي. أو أراد إمتثالها الظني؛ وما عدا الأخير باطل، فتعيّن هو.  
 وإمّا أنّ يقرّر على وجه يكون العقل منشأً للحكم بوجود الامتثال الظني، بمعنى حُسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بأزيد منه،

أما زيد أو عمرو أو بكر، لكن زيدا وعمراً ليسا في الدار قطعاً، فلا يبقى إلاّ أنّ يكون في الدار بكر.

وتقريب المنفصلة في المقام، وهو ما ذكره المصنّف بقوله: (فيقال: إنّ الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً) رأساً.

(أو أراد الامتثال بها) أي: بهذه التكاليف (على العلم) بأنّ نعلم بتلك التكاليف فنؤدّيها، (أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً) بالاحتياط؛ (أو أراد إمتثالها من طريق خاصّ تعبدي) جعله الشارع. (أو أراد إمتثالها الظني) فقط.

(و) معلوم أنّ (ما عدا الأخير) من الإحتمالات الأربعة المتقدمة (باطل) لأنه لا اعراض للشارع عن أحكامه قطعاً، واطاعة التكاليف بالعلم الوجداني في كلّ تكليف تكليف غير حاصل لنا، والامتثال الاجمالي بالاحتياط موجب لاختلال النظام والعسر والخرج، والشارع لم يجعل طريقاً خاصاً، اذن (فتعين هو) أي: العمل بالظنّ.

وعليه: فان مقتضى هذا الاستدلال الكشفي هو: حجّية الظنّ مطلقاً من حيث الأسباب والموارد والمراتب - كما سيأتي الالمام اليه إنشاء الله تعالى.

(وأمّا أنّ يقرّر على وجه يكون العقل منشأً للحكم بوجود الامتثال الظني) وهذا ما يصطلح عليه: بأنّ نتيجة دليل الانسداد الحكومة (بمعنى: حُسن المعاقبة) من المولى (على تركه) أي: على ترك العبد العمل بالظنّ (وقبح المطالبة) من المولى عن العبد (بأزيد منه) أي: بأزيد من الظنّ، كأن يطالبه بالاحتياط، أو نحو ذلك.

للشيرازي ..... هل حجية دليل الإنسداد على الكشف أم الحكومة ..... ج؛

كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم. فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع، إذ كما أن نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع ليس من الأحكام المجعولة من الشارع، بل شيء يستقل به العقل لاعلى وجه الكشف، وكذلك كيفية الاطاعة وأنه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر أما تفصيلاً أو إجمالاً .

وتوهم: «أنه يلزم على هذا إنفكاك حكم العقل عن حكم الشرع».

---

(كما يحكم) العقل (بوجوب تحصيل العلم، وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم) ففي حال الانفتاح يطلب العقل العلم، وفي حال الانسداد الظن. وعليه: (فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع) لأن العقل يرى أن هذا طريق الاطاعة، لا أن الشارع جعل الظن طريق الاطاعة .

(إذ كما أن نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع، ليس) ذلك الوجوب وتلك الحرمة (من الأحكام المجعولة من الشارع، بل شيء يستقل به العقل لاعلى وجه الكشف) فإن الشارع بعد أن أمر ونهى، قال العقل: أطلع أمره واترك نهيه (فكذلك كيفية الاطاعة وأنه يكفي فيها) أي: في الاطاعة. (الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام) وهو: مقام الانسداد .

كما (ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر) أي: في صورة التمكن من العلم، وذلك (إما تفصيلاً) كما إذا تمكن العبد من العلم التفصيلي ولم يكن فيه عسر ولا حرج (أو إجمالاً) كما إذا لم يتمكن العبد من العلم التفصيلي وكان له علم إجمالي، ولم يستلزم الاطاعة في أطراف العلم الاجمالي عسراً وخرجاً.

(وتوهم: أنه يلزم على هذا) أي: على كون نتيجة دليل الانسداد الحكومة، لا الكشف. (إنفكاك حكم العقل عن حكم الشرع) مع أنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، فكيف تقولون: بأن نتيجة الانسداد حجية الظن مطلقاً على الحكومة، لا على الكشف؟



مدفوعٌ : بما قرّرنا في محلّه، من أنّ التلازم بين الحكمين إنّما هو مع قابليّة المورد لهما.

أمّا لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا، كما في الاطاعة والمعصية، فإنّهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحرير الشرعيين بأن يريد فعل الاولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالأمر والنهي،

هذا التوهم (مدفوع بما قرّرنا في محلّه: من أنّ التلازم بين الحكمين) العقل والشرع (إنّما هو مع قابليّة المورد لهما) بأن يكون حكماً شرعياً 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 (فإنّهما) أي: باب الاطاعة والمعصية (لا يقبلان لورود حكم الشرع عليهما بالوجوب والتحرير الشرعيين، بأن يريد) المولى (فعل الاولى) 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 الصلّاة وعقاب شرب الخمر، لأنّه تكليف جديد.

والأفلو كان قوله: أطعني تكليفاً جديداً، لزم أن يكون للمصلي ثوابان: ثواب أصل الصلاة، وثواب الاطاعة، ولشارب الخمر عقابان: عقاب شرب الخمر، وعقاب المعصية.

ومن البديهي: أنّه ليس للطاعة الواحدة ثوابان، ولا للعقوبة الواحدة عقابان، فللمولى إرادة واحدة بفعل المأمور به، وترك المنهي عنه (الحاصلة بالأمر والنهي) لا أنّ له إرادتين: إرادة بالنسبة إلى فعل المأمور به وترك المنهي عنه، وإرادة بالنسبة إلى الطاعة.

للشيرازي ..... هل حجية دليل الإنسداد على الكشف أم الحكومة ..... ج ٤

حتى أنه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية، كان الأمر والنهي للارشاد لا للتكليف، 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 الطبيب.

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 صرح بوجوب الاطاعة) كما قال سبحانه « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » (وتحريم المعصية) كما قال سبحانه: « وما نهاكم عنه فانتهوا » (كان الأمر والنهي) في أطيعوا وانتهوا (للارشاد، لا للتكليف) فأمره ونهيه ارشاد إلى حكم العقل، لا أنه تكليف جديد.

ويدل على أنه ليس بتكليف جديد ما ذكره بقوله (اذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه، أعني: نفس الاطاعة والمعصية) للصلاة 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 الطبيب) فان الطبيب، اذا قال: اشرب هذا الدواء، فان اطاعه لم يكن لطاعة أمر الطبيب ثواب، وإنما تكون النتيجة الحسنة لفعل شرب الدواء، واذا عصاه لم يكن لعصيان أمر الطبيب 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، أو 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، لأنه خلاف الحكمة.

نعم، يصح أن يتفضل 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 الى آخره ولا بين محرماتها كذلك فيبقى التعميم من جهتي الاسباب ومرتبة الظن، فنقول: أما التقرير الثاني، فهو يقتضي التعميم والكلية من

---

استأجر أجيراً بدرهم، ثم اعطاه درهمين وقال: إن كلا الدرهمين أجره كان عملاً قبيحاً لأن الدرهم الثاني يكون من وضع الشيء في غير موضعه، وأما اذا أعطاه درهماً اجراً ودرهماً تفضلاً لم يكن قبيحاً.

(ثم إن هذين التقريرين) الكشف والحكومة (مشتركان في الدلالة على التعميم) في النتيجة (من حيث الموارد يعني المسائل) فان نتيجة دليل الانسداد - سواء قلنا: بأنه يفيد الكشف، أو يفيد الحكومة - العمل بالظن في كل المسائل من أول الفقه الى آخره اذا ظنّ 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 الى آخره، ولا بين محرماتها) أي: الفروع المحرمة (كذلك) أي: من أول الفقه الى آخره.

(فيبقى التعميم من جهتي: الاسباب، ومرتبة الظن) فهل أن الظن من كل الاسباب حجة، أو من اسباب خاصة؟ وهل أن الظن بكل مراتبه القوية والضعيفة والمتوسطة حجة، أو بعض مراتبه؟

(فنقول: اما التقرير الثاني) الذي هو الحكومة: (فهو يقتضي التعميم والكلية من

للسيرازي ..... الاهمال نتيجة الكشف ..... ج ٤

حيث الأسباب، اذ العقل لا يفرّق في باب الإطاعة الظنيّة بين أسباب الظنّ، بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه إلاّ الإنكشاف.

وأما من جهة مرتبة الانكشاف قوةً وضعفاً فلا تعميم في النتيجة، إذ لا يلزم من بطلان كليّة العمل بالاصول التي هي طرق شرعيّة الخروج عنها بالكلّيّة، بل يُمكن الفرق في مواردها

---

حيث الأسباب، اذ العقل لا يفرّق في باب الإطاعة الظنيّة بين أسباب الظنّ) فحيثما حصل الظنّ كان حجّة، سواء حصل من الكتاب، أو السنّة، أو الاجماع، أو العقل، أو الاولوية، أو ما اشبه ذلك.

(بل هو) أي الظنّ (من هذه الجهة) أي: من جهة الاسباب، (نظير العلم، لا يقصد منه إلاّ الانكشاف) فكما أنّ العلم حجّة، لأنّه كاشف عن الواقع كشفاً قطعياً من غير نظر إلى اسباب العلم، كذلك الظنّ في حال الانسداد حجّة من غير نظر إلى أسباب الظنّ، لأن له كشفاً ناقصاً في زمان عدم وجود الكشف التام يقوم مقامه.

(وأما من جهة مرتبة الانكشاف قوةً وضعفاً، فلا تعميم في النتيجة) حتى يكون الظنّ مطلقاً قوياً كان أو ضعيفاً حجّة، (إذ لا يلزم من بطلان كليّة العمل بالاصول)، بطلان الجزئية أيضاً، فإنّ السلب الكلّي لا يلازم السلب الجزئي، فاذا قلنا: ليس كلّ النّاس في البلد، لم يكن معناه ليس بعض الناس في البلد.

وعليه: فبطلان كليّة العمل بالاصول (التي هي) أي: تلك الاصول (طرق شرعيّة) لا يلزم من بطلان هذه الكليّة (الخروج عنها) أي: عن الاصول (بالكلّيّة) فأنّا وان قلنا في مقدمات الانسداد: بأنّ العمل بالبرائة يوجب الخروج عن الدّين، والعمل بالاحتياط يوجب العسر والخرج، لكن ذاك فيما إذا عملنا بالبرائة والاحتياط كليّة، أما إذا عملنا بهما في موارد الظنّ الضعيف، وعملنا بالظنّ القوي في موارد وجود الظنّ القويّ، فلا يلزم خروجاً عن الدّين ولا عسراً ولا حرجاً.

وعليه: فلا يلزم العمل بكل مراتب الظنّ قوةً وضعفاً (بل يمكن الفرق في مواردها



بين الظنّ القويّ البالغ حدّ سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين ما دونه فيؤخذ بها.

وأما التقرير الأوّل فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب ومن جهة المرتبة. إذا عرفت ذلك،

بين الظنّ القويّ البالغ حدّ سكون النفس في مقابلها أي: في مقابل هذه الموارد، فيسكن النفس وفق هذا الظنّ، في مقابل الوهم الذي لا يسكن النفس فيه (فيؤخذ به) أي: بهذا الظنّ القوي (وبين ما دونه) أي: مادون الظنّ القوي كالظنّ الضعيف (فيؤخذ بها) أي: بالاصول.

( وأما التقرير الأوّل ) الذي هو الكشف: (فالإهمال فيه ثابت من جهة الأسباب، ومن جهة المرتبة) وذلك بعد ثبوت الإنسداد في أغلب الأحكام، وبقاء التكليف، وبطلان وجوب الاحتياط كليّة، وبطلان جواز العمل بالاصول وسائر الطرق التعبدية، كالقرعة، والاولوية، وما أشبهه، فأنه ليس للعقل أن يستكشف بملاحظة هذه المقدمات: أن كون الظنّ حجّة عند الشارع مطلقاً من غير فرق بين أسبابه ومراتبه. فأنه بعد عزل العقل عن الحكومة، يكشف العقل عن أنّ الشارع جعل الظنّ في الجملة حجّة، أمّا أنّ كل مراتب الظنّ وكل أسباب الظنّ يكون حجّة، فليس للعقل كشف ذلك عن الشارع.

ومن الواضح: أنّ هذا مبنيّ على أنّ القدر الثابت من مقدمات دليل الإنسداد هو بطلان كليّ وجوب العمل بالاحتياط، وكذا كليّ جواز العمل بالاصول، والأفعلىّ فرض ثبوت بطلانها إطلاقاً، فلا ريب أنّ المنكشف عند العقل حينئذٍ حجّة الظنّ مطلقاً من دون فرق بين أسبابه ومراتبه، إذ لا مناص من العمل بالظنّ حينئذٍ في موارد وجود الظنّ مطلقاً، ولا يكون فرق بين الأسباب والموارد والمراتب.

(وإذا عرفت ذلك) من ان النتيجة اما كشف، أو حكومة، وأنه على الكشف تكون النتيجة اما كليّة أو جزئية، وعلى الحكومة تكون النتيجة أيضاً اما كليّة أو جزئية

للشيرازي ..... بطلان تقرير دليل الإنسداد على الكشف ..... ج ٤

فنقول: الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني، وأن التقرير على وجه الكشف فاسدٌ.

أما أولاً، فلأن المقدمات المذكورة لاتستلزم جعل الشارع للظن مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة، لجواز أن لايجعل الشارع طريقاً للامثال بعد تعذر العلم أصلاً.

بل عرفت في الوجه الأول من الايراد على القول باعتبار الظن في الطريق أن ذلك غير بعيد.

وهو أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفية، حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي، ولايجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم.

---

(فنقول: الحق في تقرير دليل الإنسداد هو التقرير الثاني) أي: الحكومة (وإن التقرير على وجه الكشف فاسدٌ) من وجوه:

(أما أولاً: فلأن المقدمات المذكورة لاتستلزم جعل الشارع للظن مطلقاً) من أي سبب (أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة، لجواز أن لايجعل الشارع طريقاً للامثال بعد تعذر العلم أصلاً) بل يكفل الأمر إلى العرف، كما إن الموالي لايجعلون الطرق غالباً لأوامرهم، بل يكفلون ذلك إلى العقلاء والعرف.

(بل عرفت في الوجه الأول من الايراد على القول باعتبار الظن في الطريق) أي: قول القائل: بأن الظن بالطريق حجة، لا الظن بالأحكام (إن ذلك) أي: عدم جعل الشارع طريقاً للامثال (غير بعيد) منه.

(وهو) أي: عدم الجعل (أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفية) من الموالي إلى العبيد (حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية، مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي) فإن العبيد يعملون بأوامر الموالي حسب العلم، فإذا لم يكن لهم علم عملوا حسب الظن (ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم) من



نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذه على مخالفة الواقع الذي يؤدي إليه الامتثال الظنّي، إلا أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها، فتأمل.

العبيد بأوامر مواليتهم.

(نعم، يجب عليهم) أي: على الموالي (الرضا بحكم العقل، ويقبح عليهم المؤاخذه على مخالفة الواقع، الذي يؤدي إليه) أي: يؤدي إلى ذلك الخلاف للواقع (الامتثال الظنّي) من العبيد.

فإذا كان الواقع - مثلاً - وجوب مجيئهم في هذا اليوم إلى دار المولى، ولكن ظنوا عدم لزوم المجيء فلم يأتوا، فإنه لا يعاقبهم المولى، لأنه يقبح عند العقلاء مؤاخذتهم على عملهم بالظن - حين تعذر العلم عليهم - وإن كان الظن على خلاف الواقع.

(إلا أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك) أي: عدم الجعل (مالم يحصل العلم به) أي: بعدم الجعل (لا يقدح في إهمال النتيجة وإجمالها) وعدم كليتها.

فإن مجرد احتمال 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 أن الظن من كل سبب حجة، فإن العقل يحتمل أن الشارع جعل بعض الأسباب حجة دون بعض.

نعم، لو علم بأن الشارع لم يجعل طريقاً إطلاقاً، كشف العقل أن الظن من كل سبب حجة (فتأمل).

قال الأوثق: صَعْفُ «إلا أن يقال» ظاهر، إذ الفرض أن إهمال النتيجة مبني على الكشف، ولا ريب أن كشف العقل وإدراكه لجعل الشارع الظن حجة، لا يمكن إلا بعد إنتفاء احتمال إحالة الشارع المكلفين إلى طريقة العقلاء، ومجرد احتمال كافي في

للشيرازي ..... بطلان تقرير دليل الإنسداد على الكشف ..... ج ٤

وإما ثانياً، فلأنه إذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والاجمال صحَّ المنع الذي أورده بعض المعترضين لردِّ 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.

(وأمّا ثانياً): فأنه إذا لم نقل بالحكومة وقلنا بأن مقدمات الانسداد تكشف عن حجّية الظن، كان لقاتل أن يقول: يحتمل أن يكون الشارع جعل غير الظن حجّة، مثل إستحسان أكثرية العلماء لحكم ما، كما نجد ذلك في مجالس الامم غير الاسلامية، حيث أنهم يعملون بأكثرية الآراء في أحكامهم، أو ما أشبه ذلك، ممّا يحتمل أن يجعله الشارع حجّة فيما لم يجعل الظن حجّة، وإذا جاء هذا الاحتمال بطل كون الظن حجّة.

(فلأنه إذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والاجمال) حجّة، لا على الحكومة (صحَّ المنع الذي أورده بعض المعترضين لردِّ هذا الدليل) أي: دليل الانسداد، فان الفاضل التراقي أشكل على دليل الانسداد: بأنّه من أين القطع بأن الشارع جعل الظن حجّة، بل يحتمل أن يكون الشارع جعل غير الظن حجّة.

وعليه: فإذا قلنا بالحكومة، لا يأتي إيراد التراقي، أمّا إذا قلنا بالكشف، جاء إيراده، وهو: أنه يحتمل أن يكون الشارع جعل شيئاً آخر غير الظن حجّة، لأنه جعل الظن حجّة، (وقد أشرنا إليه سابقاً) أي: التي ما لا يقدر الكشفي على جوابه، وإمّا 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



المرتدّد بين الكلّ والبعض المرتدّد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حُجّة من دون إعتبار إفادته الظنّ، لأنّه أمرٌ ممكنٌ غيرٌ مستحيلٍ. والمفروض عدمُ إستقلال العقل بحكم في هذا المقام، فَمِنْ أَيْنَ يثبت جعل الظنّ في الجملة دون شيءٍ آخر، ولم يكن لهذا المنع دفعٌ أصلاً، إلا أن يدعى الاجماعُ على عدم نصب شيءٍ آخر غير الظنّ في الجملة،

وجه الإهمال والاجمال (المرتدّد) صفة لقوله: في الجملة (بين الكلّ والبعض) لأننا نحتمل أن السّارع جعل كلّ الظنّون حُجّة، ونحتمل أنّه جعل بعض الظنّون حُجّة (المرتدّد) ذلك البعض أيضاً (بين الأبعاض) هناك ثلاثة احتمالات:  
الأول: إنّه جعل الظنّون كلها حُجّة.

الثاني: إنّه جعل بعض الظنّون حُجّة وذلك البعض يحتمل أن يكون هو الظنّ القويّ فقط.

الثالث: ان يكون ذلك البعض هو الظنّ القوي والمتوسط فقط دون الظنّ الضعيف. وعليه: فكما يحتمل جعل ذلك (كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حُجّة، من دون إعتبار إفادته الظنّ) كما مثلنا له بجعل رأي أكثرية العلماء حُجّة في الأحكام.

وأما قلنا باحتمال ذلك (لأنّه أمرٌ ممكنٌ غير مستحيل) إذ لا دليل على إستحالة هذا (والمفروض: عدم إستقلال العقل بحكم في هذا المقام) لأنّ الكلام هنا على الكشف لا على الحكومة.

وعليه: (فمن أين يثبت جعل الظنّ في الجملة دون شيءٍ آخر) يجعله حُجّة في حال الانسداد؟.

وإذ أشكل التراقي بهذا الاشكال، لم تتمكن من رده على الكشف (ولم يكن لهذا المنع) من الفاضل التراقي (دفع أصلاً، إلا أن يدعى الاجماع على عدم نصب شيءٍ آخر غير الظنّ في الجملة) ومعنى في الجملة هنا: إمّا مطلقاً، وإمّا بعضاً.

فتأمل.

وأما ثالثاً، فلأنه لو صحَّ كونُ النتيجة مهملةً مجملةً لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عُينت فأمّا أن تُعيّن في ضمنِ كُّلِّ الأسبابِ وأمّا أن تُعيّن في ضمنِ بعضها المُعيّن، وسيجيءُ عدمُ تماميةِ شيءٍ من هذين إلا بضميمة الاجماع،

---

(فتأمل) ولعله إشارة إلى ما سيأتي إنشاءً الله تعالى من الاشكال على قوله وثالثاً: بأنه لو تمسك بالاجماع، لم يمكن تسمية هذا الدليل الانسدادي عقلياً. لأنّ الاجماع شرعي لا عقلي، والدليل المستند إلى الاجماع يكون دليلاً شرعياً، والمفروض: أنّ دليل الانسداد من الأدلة العقلية، وربما يقال في وجه «فتأمل» شيء آخر لا يهيم التعرض له.

(وأما ثالثاً: فلأنه لو) كانت نتيجة الانسداد الكشف، كان دليل الانسداد شرعياً لا عقلياً، فلماذا يسمونه عقلياً؟ وذلك لأنه على تقدير الكشف، لا تكون النتيجة إلا مهملة، فيحتاج في تعميمها إلى الاجماع، والاجماع دليل شرعي، وما يستند إلى الدليل الشرعي يكون شرعياً لا عقلياً.

وعليه: فان صح كون النتيجة مهملةً مجملةً، لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها) لأنّ الاجمال لا يدل على إن أي الظنون حجة حتى يتمسك به.

(وان عيّنت) النتيجة بعد الاهمال (فأمّا ان تُعيّن في ضمنِ كُّلِّ الأسباب) بأن يكون حاصل الانسداد والدليل المُعيّن هو: ان كل أسباب الظنون حجة.

(وامّا أن تُعيّن) النتيجة (في ضمنِ بعضها المُعيّن) أي: بعض الظنون المُعيّنة الحاصلة من أسباب خاصة: كالكتاب، والسنة، والاجماع، والعقل فقط، لاسائر الظنون.

(وسيجيءُ عدمُ تماميةِ شيءٍ من هذين) أي: من أن تُعيّن في ضمنِ كُّلِّ الأسباب، أو ان تُعيّن في ضمنِ بعضها المُعيّن (إلا بضميمة الاجماع) فان اللازم تدخيل



فيرجع الأمر بالأخوة إلى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الإنسداد. فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجهٌ عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية، وهذا جارٍ في جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى.

### المقام الثاني

في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الأسباب والمرتبة، أم لا؟  
فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في

الاجماع في تحصيل النتيجة (فيرجع الأمر بالأخوة إلى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد) لأننا إحتجنا في المعين إلى الاجماع.

إذن: (فتسميته دليلاً عقلياً، لا يظهر له وجه) تام (عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية) بمعنى: إن تلك المقدمات الشرعية تعطي نتيجة عقلية (وهذا جارٍ في جميع الأدلة السمعية كما لا يخفى) فان نتائج الأدلة السمعية تكون عقلية، لأن إنتاج الكبرى والصغرى للنتيجة عقلي قطعاً.

لكنه كما ترى فان لازمه ان نسمي الادلة من أول الفقه إلى آخر الفقه بأنها عقلية، وذلك واضح البطلان، وأما يلزم ذلك لأن إنتاج الأشكال الأربعة لنتائجها عقلي وإن كانت المقدمتان: الصغرى والكبرى غير عقلية، ولا يخفى: ان هذا الاشكال أشبه بالاشكال اللفظي من الاشكال العمقي.

ولما تم المقام الأول وهو: هل ان دليل الانسداد يعطي الكشف أو الحكومة؟ نقول: (المقام الثاني: في أنه على أحد التقريرين السابقين) وهما: الكشف والحكومة (هل يحكم بتعميم الظن من حيث الأسباب والمرتبة، أم لا؟) بل تكون النتيجة مهملة من حيث الأسباب والمرتبة.

(فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في

للسيرازي ..... الوجه الأول لتعميم الظن ..... ج ٤  
الجملة، فقد عرفت أنّ الإهمال بحسب الأسباب وبحسب المرتبة، ويذكر للتعميم  
من جهتهما وجوه.

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم، لبطان الترجيح بلا  
مرجح، والاجماع على بطلان التخيير.  
والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله،  
وليُعلم أنه لا بدّ أن يكون المعينُ والمرجحُ معيّنًا لبعض كافٍ بحيث  
لا يلزم

---

الجملة) أي: أنّ بعض الظنّون حجّة (فقد عرفت: أنّ الإهمال بحسب الأسباب،  
وبحسب المرتبة) كليهما (ويذكر للتعميم من جهتهما) أي: من جهة الأسباب والمرتبة  
(وجوه) على النحو التالي:

(الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم، لبطان الترجيح بلا  
مرجح، والاجماع على بطلان التخيير) بين أفراد الظنون عند العمل.  
قال في الأوثق في وجه التعميم: لأنّه مع إهمال النتيجة وعدم المرجح، أمّا أن  
يبنى على التخيير بين أفراد الظنون في مقام العمل، فهو خلاف الاجماع، وأمّا أن  
يبنى على التعيين، وحينئذٍ: أمّا أن يقال: أنّ الحجّة منها ما هو معيّن عند الله مبهم  
عندنا، فهو مستلزم للتكليف بالمجهول، وهو قبيح من الشارع الحكيم، وأمّا أن يقال:  
أنّ الحجّة منها ما نختاره للعمل، وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح، فلا بد حينئذٍ من  
الحكم بحجّية جميعها بفقد المرجح لبعضها.

ولا يخفى عليك ضعف هذا الدليل ممّا لا يسع المجال لذكره.

هذا (و) لكن (التعميم بهذا الوجه، يحتاج الى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً  
وإبطاله) أي: إبطال المرجح، لأنّه اذا كان هناك مرجح، لم تصل التوبة الى التعميم.  
(وليُعلم: أنّه لا بدّ أن يكون المعينُ) - بالكسر - (والمرجح) والفرق بينهما: أنّ  
المعيّن يعيّن، والمرجح يقول: هذا ارجح من غيره (معيّنًا لبعض كافٍ بحيث لا يلزم



من الرجوع بعد الالتزام به إلى الأصول محذور، والأفوجوده لا يُجدي.  
 إذا تمهد هذا فنقول: ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة:  
 الأول: من هذا الأمور كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي، بمعنى كونه  
 واجب العمل قطعاً على كل تقدير، فيؤخذ به وي طرح الباقي، للشك في حجّيته.  
 وبعبارة أخرى: يقتصر في القضية المهملة المخالفة للأصل

---

من الرجوع بعد الالتزام به) أي: بهذا البعض المعين (إلى الأصول محذور) مثل  
 الخروج عن الدين أو ما اشبه ذلك.

(والأفوجوده) أي: هذا البعض المعين أو المرجح (لايجدي) لأنه بعد معرفة  
 البعض المعين أو المرجح - بالفتح - يكون العلم الاجمالي باقياً ممّا نحتاج معه إلى  
 الانسداد، لأن العلم الاجمالي هو الذي سبب إحتياجنا إلى الانسداد وهذا الإحتياج  
 باق.

(إذا تمهد هذا فنقول: ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً) لبعض الظنون ممّا  
 يكفي بالنسبة إلى علمنا الاجمالي، هو (أحد أمور ثلاثة) كما يلي:  
 (الأول: من هذه الأمور: كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي، بمعنى: كونه  
 واجب العمل قطعاً على كل تقدير) أي: تقدير وجوب العمل بجميع الظنون، وتقدير  
 وجوب العمل ببعض الظنون.

مثلاً: إذا قال المولى: أكرم العلماء فإنه يحتمل إرادة كل عالم حتى عالم الهندسة،  
 والطب، والفلك، وما اشبه، ويحتمل إرادة خصوص علماء الفقه، فعلماء الفقه  
 متيقنون على كل تقدير، لأنه سواء كان العالم عاماً أو خاصاً، فالفقهاء مقصودون  
 للمولى في وجوب الأكرام (فيؤخذ به) أي: بالمتيقن (وي طرح الباقي)، الذي ليس  
 بمتيقن (للك في حجّيته) أي: في حجّية الباقي ومشكوك الحجّية يجري فيه أصالة  
 عدم الحجّية .

(وبعبارة أخرى: يقتصر في القضية المهملة المخالفة للأصل) أي: حجّية الظن في

للسيرازي ..... مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

على المتيقن، وإهمال النتيجة حينئذٍ من حيث الكم فقط، لتردده بين الأقل المعين والأكثر.

ولا يتوهم: «أن هذا المقدار المتيقن حينئذٍ من الظنون الخاصة، للقطع التفصيلي بحجته»، لاندفاعه: بأن المراد بالظن الخاص ما علم حجته بغير دليل الانسداد، فتأمل.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض

---

الجملة، فإن الحجية مخالفة للأصل (على المتيقن) من أنه حجة، حتى يخرج بسبب اليقين عن أصالة عدم الحجية.

(وإهمال النتيجة حينئذٍ) 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 (لتردده) أي: تردد الظن الذي هو حجة (بين الأقل المعين، والأكثر) المشكوك فيه.

(ولا يتوهم: أن هذا المقدار المتيقن حينئذٍ) أي: بعد الانسداد، ودوران الأمر بين الأقل المتيقن، وبين الأكثر غير المتيقن (من الظنون الخاصة، للقطع التفصيلي بحجته) على كل تقدير سواء تقدير كون جميع الظنون حجة، أم تقدير كون هذا الظن الخاص الذي هو المتيقن حجة.

وإنما لا يتوهم. (لاندفاعه: بأن المراد بالظن الخاص: ما علم حجته بغير دليل الانسداد) ومن المعلوم: أن القدر المتيقن في المقام إنما علم حجته بسبب دليل الانسداد، فلا يكون المتيقن من باب الظنون الخاصة.

(فتأمل) ولعلّه إشارة إلى أن القدر المتيقن لم يثبت بدليل الانسداد، بل هو معلوم، سواء قلنا بالانسداد أم لا.

(الثاني: من الوجوه الثلاثة مما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً: (كون بعض الظنون أقوى من بعض) وإن لم يكن متيقناً بالنسبة إلى الباقي، لأن القدر المتيقن غير القدر



فيتعين العمل عليه، للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد من احتمالات التكاليف الواقعية من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقن، وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غاية البعد، فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان ارتكابه أهون.

### الثالث: كون

المرجح (فيتعين العمل عليه) اي: على هذا الأقوى.

وذلك (للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد من احتمالات التكاليف الواقعية، من الواجبات والمحرمات) لأن هناك علماً إجمالياً كبيراً من أول الفقه الى آخره وهذا العلم الاجمالي يقتضي الاتيان بكل محتمل الوجوب وترك كل محتمل التحريم، فيلزم الاقتصار في مخالفته. (على القدر المتيقن) منه (وهو: ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه) ضمير «فيه» عائد الى: «ما» في قوله: ما كان الاحتمال (في غاية البعد).

فإنه كلما كان الظن قوياً عمل على الظن، وكلما كان الظن ضعيفاً لا يعمل على ذلك الظن.

مثلاً: اذا كان ظنّان: ظنّ قوي بوجوب صلاة الجمعة، وظنّ ضعيف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكان الاحتياط بالجمع بينهما عسراً على المكلف، فاذا دار الأمر بين العمل باحد الظنّين، عمل بظنّ وجوب الصلاة لا بظنّ وجوب الدعاء، لأنّ احتمال وجوب الدعاء الموافق للاحتياط في غاية البعد بينما احتمال وجوب الصلاة في غاية القرب.

(فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان ارتكابه أهون) ومعنى الارتكاب في مثالنا: ان يترك الدعاء فلا يوافق فيه الاحتياط، فإنّ الاحتياط يقول باتيان الدعاء.

(الثالث:) ممّا يصلح أن يكون معيّناً أو مرجحاً لبعض الظنّون على بعض: (كون

بعض الظنّون مظنون الحجّية، فأنّه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره، أما لكونه أقرب إلى الحجّية، من غيره، ومعلوم أنّ القضية المهملة المجملة تُحمّل، بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل، على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع، وأما لأنّه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأنّ المفروض رجحان مطابقته للواقع، لأنّ المفروض كونه من الإشارات المفيدة للظنّ بالواقع

بعض الظنون مظنون الحجّية) بينما بعض الظنون الآخر ليس كذلك (فأنّه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره) ممّا لا يكون مظنون الحجّية (يكون أولى من غيره).

مثلاً: هناك ظنّان: ظنّ بوجود صلاة الجمعة، وهذا الظنّ يظنّ المكلف بأنّه حجّة، لأنّه مستند إلى خير العادل، وخبر العادل يظنّ بأنّ الشارع قرره في حال الإنسداد، وظنّ آخر بوجود الدّعاء عند رؤية الهلال، وهذا الظنّ لا يظنّ المكلف أنّه حجّة، لأنّه مستند إلى الشهرة، والشهرة لا يظنّ المكلف بأنّ الشارع جعلها طريقاً، فأنّه عند تعسر الاحتياط باتيان الصلاة والدعاء معاً، يقدّم الصلاة للظنّ بالصلاة، ولكون هذا الظنّ مظنون الحجّية، فقد اجتمع في الصلاة ظنّان بالنتيجة، بينما الدعاء ليس فيه إلاّ ظن واحد.

وإنّما يقدم مظنون الحجّية على غيره (أما لكونه) أي: كون مظنون الحجّية (أقرب إلى الحجّية من غيره) ولم يقل أقرب إلى الواقع لعدم لزوم أن يكون أقرب لاحتمال كون الظنّ الذي لم يظنّ حجّية أقوى، فيكون ذلك الظنّ الأقوى أقرب إلى الواقع. (ومعلوم: أنّ القضية المهملة المجملة) أي: حجّية الظنّ (تحمل بعد صرفها) أي: صرف تلك القضية المهملة (إلى البعض) صرفاً. (بحكم العقل، على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع) فإنّ البعض الذي هو أقرب إلى الحجّية، هو أقرب محتملات القضية إلى الواقع.

(وأما لأنّه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأنّ المفروض رجحان مطابقته للواقع) لكونه مظنون الحجّية (لأنّ المفروض: كونه من الإشارات المفيدة للظنّ بالواقع) فإنّ



ورجحان كونه بدلاً عن الواقع، لأنّ المفروض الظنّ بكونه طريقاً قائماً مقام الواقع، بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته له، فاحتمال مخالفة هذه الأمارات للواقع ولبدله موهوم في موهوم، بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع، لأنها على تقدير مخالفتها للواقع، لا يظنّ كونها بدلاً عن الواقع.

الخبر الذي دل على وجوب صلاة الجمعة امارة تفيد الظنّ بالواقع. (ورجحان كونه بدلاً عن الواقع) لا يخفى: أنّ هذه جملة مستأنفة وليست عطفاً على سابقتها، ومعناها: أنّ الخبر الواحد يرجح أن يكون بدلاً عن الواقع لو لم يصادف الواقع، لأنّ الشارع جعل الخبر واقعاً تنزيلياً. وإثما يرجح كونه بدلاً عن الواقع (لأنّ المفروض: الظنّ بكونه طريقاً 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، موهوم في موهوم) بينما الظنّ الذي لا يظنّ بحجّيته يكون في احتمال مخالفته موهوم واحد. والى هذا أشار بقوله: (بخلاف احتمال مخالفة سائر الأمارات للواقع) أي: الأمارات التي لا يظنّ بحجّيتها (لأنّها) أي: تلك الأمارات (على تقدير مخالفتها للواقع، لا يظنّ كونها بدلاً عن الواقع) فإذا كان في الظنّ بصلاة الجمعة ظنّان: ظنّ بأنه واقع وظنّ بأنه على تقدير أنه لم يكن واقعاً كان واقعاً تنزيلياً، وكان في الظنّ بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ظن واحد فقط، وهو: الظنّ بأنه واقع، لكن إذا لم يكن واقعاً لم يكن ظنّ بأنه بدل من الواقع، فدم العقل الظنين على الظنّ 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: أنّ المصنّف قد كرّر جملة: «لأنّ المفروض» ثلاث مرات:

الأولى: علة لا قرب.

للشيرازي ..... مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ونظير ذلك: ما لو تعلقَ غَرَضُ المريض بدواءٍ تعذَّرَ الاطلاعُ العلميُّ عليه، فدار الأمرُ بين دوائين: أحدهما يظنُّ أنه ذلك الدواء، وعلى تقدير كونه غيره يظنُّ كونه بدلاً عنه في جميع الخواصِّ.

والآخر يظنُّ أنه ذلك الدواء، لكن لا يظنُّ أنه على تقدير المخالفة بدل عنه، ومعلومٌ بالضرورة أنَّ العمل بالأوَّل أولى.

ثمَّ

---

الثانية: علةٌ لرجحان المطابقة للواقع .

الثالثة: علةٌ لرجحان كونه بدلاً.

ثم إنَّ المصنّف مثلٌ للظنِّين والظنِّ الواحد، وإنَّ الظنِّين مقدّم على الظنِّ الواحد بقوله: (ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواءٍ تعذَّرَ الاطلاعُ العلميُّ عليه، فدار الأمر بين دوائين أحدهما يظنُّ أنه ذلك الدواء) الذي هو شفاء لمرضه (وعلى تقدير كونه غيره، يظنُّ كونه بدلاً عنه في جميع الخواصِّ).

كما يقال: إنَّ الترنجيبين بدل عن الشيرخشت، فأحد الدوائين يظنُّ أنه الشيرخشت، ويظنُّ أنه على تقدير أنه لم يكن الشيرخشت كان الترنجيبين.

(والآخر يظنُّ أنه ذلك الدواء لكن لا يظنُّ أنه على تقدير المخالفة بدل عنه) كما إذا كان الدواء الآخر يظنُّ أنه الشيرخشت، أما إذا لم يكن هو الشيرخشت فإنه يكون شيئاً تافهاً لا يرتبط بمرضه.

(ومعلومٌ بالضرورة: أنَّ العمل بالأوَّل أولى) عند العقل والعقلاء، لأنَّ الأوَّل فيه ظنَّان، بينما في الثاني ظنٌّ واحد.

(ثمَّ) إنَّ ذا الظنِّين قد يكون معلوماً، كما إذا كان الخبر ذا ظنِّين، فهو أرجح من الشهرة ذات الظنِّ الواحد، وقد يكون ذو الظنِّين دائراً بين أمور، فيأتي المكلف بأحد هذه الأمور، لا بالأمر الواحد ذي الظنِّ الواحد، إذ الاتيان بأحد تلك الأمور أقرب إلى الواقع، لأنه إمَّا ظنٌّ واحد، أو ظنَّان، أما الاتيان بذوي الواحد لا يحتمل فيه أن يكون ذا ظنِّين.



أنّ البعض المظنون الحجّية قد يُعلمُ بالتفصيل، كما اذا ظنّ حجّية الخبر المزكّي رواته بعدل واحد أو حجّية الاجماع المنقول؛ وقد يعلم اجمالاً وجوده بين أمارات، فالعملُ بهذه الأمارات أرجحُ من غيرها الخارج من احتمالات ذلك المظنون الاعتبار. وهذا كما لو ظنّ عدم حجّية بعض الأمارات، أكالاولوية، والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظنّ، فإنّنا اذا فرضنا نتيجة دليل الإنسداد مجملّة مردّدة بين هذه الأمور وغيرها وفرضنا الظنّ بعدم حجّية هذه، لزم من ذلك الظنّ بأنّ الحجّة في غيرها وإن كان مردداً بين ابعاض ذلك الغير، فكان الاخذ بالغير

وذلك (أنّ البعض المظنون الحجّية) وهو ذو الظنين - على ما ذكرناه - (قد يعلم بالتفصيل، كما اذا ظنّ حجّية الخبر المزكّي رواته بعدل واحد، أو حجّية الاجماع المنقول) فأنّه مقدّم على الظنّ بالواقع فيما اذا كان ذا ظنّ واحد، فلم يكن مظنون الحجّية. (وقد يعلم اجمالاً أي: المظنون الحجّية يعلم إجمالاً) وجوده بين امارات) متعددة (فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غيرها) ذلك الغير (الخارج عن احتمالات ذلك المظنون الاعتبار) بأن يكون ذا ظنّ واحد.

(وهذا كما لو ظنّ عدم حجّية بعض الأمارات: كالأولوية والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظنّ) الواحد، بينما هناك الخبر، والاجماع المنقول، وأحدهما يحتمل أن يكون ذا ظنين، فأنّه يعمل بالخبر أو بالاجماع، ويترك الأولوية، والشهرة، والاستقراء، وفتوى الجماعة.

وإنّما يقدم أحد الاثنين على أحد الأربعة لما ذكره المصنّف بقوله: (فإنّنا إذا فرضنا نتيجة دليل الإنسداد مجملّة مردّدة بين هذه الأمور) الأربعة (وغیرها) كالاثنين في مثالنا، أي: الخبر والاجماع المنقول: (وفرضنا الظنّ بعدم حجّية هذه) الأربعة (لزم من ذلك، الظنّ بأنّ الحجّة في غيرها) أي: في غير الأربعة.

هذا (وإنّ كان) ذلك الغير الذي قال المصنّف: غيرها (مردداً بين ابعاض ذلك الغير) أي: بين الخبر والاجماع المنقول في مثالنا (فكان الاخذ بالغير) من الخبر

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

أولى من الأخذ بها، لعين 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 الترجيح لا ينفع، والذي ينفع غير مسلم كونه

---

والاجماع (أولى من الأخذ بها) اي: بهذه الأربعة: من الأولوية، والشهرة والاستقراء، وفتوى الجماعة.

وإنما كان أولى (لعين ما تقدم) من قولنا: إن بعض المظنون الحجية 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 ترجيح للخبر على الاجماع، ولا للاجماع على الخبر.

لكن يلزم علينا أن نأخذ بما يسنده الخبر، أو يسنده الاجماع، لا ان نأخذ بما يسنده الأولوية، أو الشهرة، أو الاستقراء، أو فتوى الجماعة.

(فافهم) ولعله إشارة الى أنه لا إطلاق في تقديم أحد المحتملين من ذي الظنّين على ذي الظنّ الواحد، فأنه ربما يقدم العقلاء ذا الظنّ الواحد، كما اذا كان له رجحان لا يوجد لأحد محتملي ذي الظنّين، فأنه اذا عمل بذو الظنّ الواحد، أحرز المكلف ذلك الرجحان، بينما اذا عمل بأحد محتملي ذي الظنّين فاته ذلك الرجحان.

مثلاً: الدعاء عند رؤية الهلال ذو ظنّ واحد، لكنّه أرجح بسبب السيرة أما الظهر والجمعة فأنه وان كان احدهما ذا ظنّين، لكنّه اذا أتى بأحدهما إحتمل أنه حصل على ظنّ واحد، بدون الرجحان الذي كان في الدعاء.

(هذه غاية ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنّون على بعض) فيما كانت النتيجة مهمة.

(لكن نقول: إن المسلم من هذه) الترجيحات الثلاثة (في الترجيح، لا ينفع) أي: لا ينفع في ترجيح بعض الظنّون على بعض (والذي ينفع) في الترجيح (غير مسلم كونه



## مرجحاً.

توضيح ذلك: هو أنّ «المرجح الأول» - وهو تيقن البعض بالنسبة الى الباقي - وإن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجية تفصيلاً وغيره مشكوك الحجية فيبقى تحت الأصل؛ لكنّه لا ينفع، لقلته وعدم كفايته، لأنّ القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكّي جميع رواته بعدلين، ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظنّ اضعف نوعاً من سائر الأمارات الأخر

مرجحاً) حتى يمكن الاعتماد عليه.

( توضيح ذلك: هو أنّ المرجح الأول، وهو: تيقن البعض بالنسبة الى الباقي) بان يكون ظنّ متيقناً وظنّ مشكوكاً (وان كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجية تفصيلاً)، فان المتيقن معناه: إنّه حجة قطعاً (وغيره) أي: غير المتيقن (مشكوك الحجية فيبقى تحت الأصل) لأنّ الأصل في مشكوك الحجية عدم الحجية.

(لكنه لا ينفع) هذا المتيقن وذلك (لقلته وعدم كفايته) بمعظم الأحكام التي هي محل إبتلاء المكلف (لأنّ القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذي) جمع خمسة شرائط:

الأول: (زكّي جميع رواته بعدلين) من باب الشهادة، لأنه يعتبر في الشهادة على الموضوعات نفران.

الثاني: (ولم يعمل في تصحيح رجاله، ولا في تمييز مشتركاته) كأبي بصير - مثلاً - فإنه مشترك بين القوي والضعيف، أو الصحيح والفساد المذهب.

فيجب ان لا يعمل في التصحيح والتمييز (بظنّ اضعف نوعاً) أي: ضعفاً نوعياً (من سائر الأمارات الأخر) المعارضة لهذا الحكم الذي قام عليه هذا الخبر المزكّي المصحح، لأنه اذا صححت رجاله وميزت مشتركاته بظنّ اضعف، صار هذا الخبر اضعف من تلك الامارات الأخر، فإنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ولم يُوهن لمعارضة شيء منها، وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جُلاً، ومفيداً للظنّ الاطميناني بالصدور، إذ لا ريب أنه كلما إنتفى أحد هذه الأمور الخمسة في خبر، إحتمل كون غيره حجّةً دونه، فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير. وأما 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: إن سالم هذا هو القوي لا الضعيف. وفي قبال هذا الخبر اشارة اخرى تدل على وجوب الظهر يوم الجمعة، لكن في طريق تلك الامارة ليس مثل هذا الانسان الضعيف، فان تلك الامارة تكون أقوى من هذا الخبر بالنتيجة.

الثالث: (ولم يوهن) هذا الخبر القوي (لمعارضة شيء منها) أي من الامارات فانه ربما يوهن الخبر بالمعارضة كمعارضة الشهرة مثلاً.

الرابع: (وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جُلاً) لأنّ الخبر المعرض عنه غير حجّة على ماقرره جماعة من الفقهاء والاصوليين - .

الخامس: (ومفيداً للظنّ الاطميناني بالصدور) اذ بعض العلماء إشتراطوا وجود الظن في حجبة الظواهر.

(إذ لا ريب أنه كلما إنتفى أحد هذه الامور الخمسة في خبر، إحتمل كون غيره حجّة دونه) أي دون هذا الخبر الذي إنتفى أحد هذه الامور الخمسة فيه (فلا يكون) هذا الخبر المنتفي فيه بعض هذه الامور الخمسة (متيقن الحجية على كل تقدير) أي: على تقدير حجبة الكل وحجبة البعض، لأن البعض إذا كان حجّة دون البعض الآخر، إحتمل أن يكون الحجّة غيره.

(وأما عدم كفايته) أي: عدم كفاية المتيقن الحجية (لندرته، فهو واضح) لأنّ مثل هذا الخبر الجامع لهذه الشروط الخمسة قليل جداً (مع أنه لو كان بنفسه كثيراً كافياً)



لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة ومقيّدات له في الامارات الأخر، 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 بالاضافة إلى ما بقي، فتأمل.

وأما «المرجح الثاني»، وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي، ففيه: أن ضبط مرتبة خاصّة له متعسّر أو متعذر، لأنّ القوة والضعف

---

باعتبار عموماتها وإطلاقاتها (لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة ومقيّدات له) أي: لمثل هذا الخبر (في الامارات الأخر).

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 إنّما تكون حجّة إذا لم تكن مخصصة أو مقيدة أو ما أشبه ذلك.

(إلا أن يؤخذ بعد الحاجة إلى التعدي منها بما هو متيقن بالاضافة إلى ما بقي) فاذا كنّا نحتاج - مثلاً - إلى ألف حكم وتيقنا بسبعمائة منها فالثلثمائة الباقية قد نتيقن بمائتين منها، لكن لا يقيناً مطلقاً بل بالنسبة إلى المائة الباقية! وهكذا، فيكون المتيقن المطلق هو الأول، والمتيقن بالنسبة هو الثاني، وهكذا.

(فتأمل) لعل وجهه: أنّ المتيقن الاضافي لا ينفع فيما نحن فيه، إذ غاية الأمر أنه أرجح من غيره بمعنى ان الجامع لكل القيود متيقن مطلق! أمّا الجامع لبعض القيود فهو أرجح من فاقد هذه القيود.

مثلاً: ذو القيود الأربعة أرجح من ذي القيود الثلاثة، وذو القيود الثلاثة أرجح من ذي القيود الأقل لكنّه في حد ذاته مشكوك الاعتبار نظراً إلى فقدانه لبعض القيود، فالمفيد أمّا هو المتيقن المطلق، لا المتيقن النسبي المسمّى بالمتيقن الاضافي.

(وأما المرجح الثاني: وهو كون بعضها) أي: بعض الظنون (أقوى ظناً من الباقي، ففيه) أولاً:

(ان ضبط مرتبة خاصّة له) أي: للأقوى (متعسّر أو متعذر، لأنّ القوة والضعف

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

إضافيان، وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمانة الأخرى. نعم يوجد مرتبة خاصة، وهو الظن الاطميناني الملحق بالعلم حكماً، بل موضوعاً، لكنه نادر التحقق.  
مع أن كون القوة معينة للقضية المجملة

إضافيان) ولا ميزان لضبطهما.

مثلاً: من يتمكن من حمل مائة من قوي بالنسبة الى من يتمكن من حمل خمسين! بينما نفس من يتمكن من حمل المائة ضعيف بالنسبة الى من يتمكن من حمل مائة وخمسين وهكذا من يتمكن من حمل خمسين قوي بالنسبة الى من يتمكن من حمل عشرة.

وفيه ثانياً: ما أشار اليه بقوله: (وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد! حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الأمانة الأخرى) القوية، فإنه 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، فالقوي يجعل الظن الضعيف وهماً، لعدم إمكان اجتماع ظن وشك، فكيف بظن وظن؟ أمّا في المقام فليس ظنان في مورد واحد، حتى يجعل القوي منهما الضعيف وهماً، بل ظن بوجوب صلاة الجمعة، وظن آخر بحرمة شرب التبغ - مثلاً، ونحن حيث لانتمكن من الاحتياط - فرضاً - يلزم علينا أن نأخذ بأحد الظنين.

(نعم) إستثناء من قوله: أن ضبط مرتبة خاصة له متعسر أو متعذر (يوجد مرتبة خاصة) من الظنون ليس فيها تعذر أو تعسر (وهو: الظن الاطميناني الملحق بالعلم حكماً) فإنه كما يجب على الانسان إتباع العلم، كذلك يجب عليه إتباع الظن الاطميناني. (بل) هو ملحق بالعلم - (موضوعاً) لأن الظن الاطميناني يطلق عليه العلم، فان العلم في لسان العرف أعم من القاطع للنقيض والاطمئنان (لكنه نادر التحقق).

وفيه ثالثاً: ما أشار اليه بقوله: (مع أن كون القوة معينة للقضية المجملة) حيث أن



محل منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الإسداد ظناً يكون أضعف من غيره، كما هو المشاهد في الظنون الخاصة، فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبدئية.

وما تقدّم في تقريب مرجحية القوة إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند إسداد باب العلم من منشئات العقل وأحكامه.

وأما على تقدير كشف مقدمات الإسداد - عن أن الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردّد أمره في أنظارنا بين الكل والأبعاض -

نتيجة الإسداد حجية الظن في الجملة (محل منع).

وإنما كان محل منع (إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الإسداد ظناً يكون أضعف من غيره) بأن يترك الشارع الظن الأقوى ويأخذ بالظن الأضعف (كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبدئية).

مثلاً: الظن عن الخبر ليس أقوى من الظن عن الشهرة، مع أنّ الأول حجة دون الثاني، بل كثيراً ما يكون الظن القياسي أقوى في نظر الانسان من الظن الخبري، كما في قصة أبان بالنسبة إلى دية الأصابع في المرأة والرجل، وغير ذلك.

(و) ان قلت تقدّم منكم عند نفي تعميم النتيجة - من جهة مرتبة الانكشاف قوة وضعفاً - على تقدير حكومة العقل: ان حكمتم بإمكان الفرق بين الظن القوي والضعيف، فلماذا تركتم ذلك هنا؟

قلت: (ما تقدّم في تقريب مرجحية القوة إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند إسداد باب العلم، من منشئات العقل وأحكامه) أي: كون دليل الإسداد مفيداً للحكومة، فإن العقل يقدّم الظن القوي على الظن الضعيف مطلقاً.

(وأما على تقدير كشف مقدمات الإسداد عن أنّ الشارع جعل الظن حجة في الجملة) أي: لم يجعله حجة مطلقاً (وتردّد أمره في أنظارنا بين الكل والأبعاض) بأن يكون كل الظنون حجة أو بعض الظنون حجة بفرض النتيجة على الإهمال والإجمال

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجمعول حجّة، لأننا قد وجدنا تعبد الشارع بالظنّ الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة.

وأما «المرجح الثالث» - وهو الظنّ باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين - ففيه، مع أنّ الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم، بل أولويته :

---

(فلا يلزم من كون بعضها أقوى، كونه هو المجمعول حجّة) فقياس الكشف على الحكومة قياس مع الفارق.

(لأننا 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: «الْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»<sup>٣</sup> وقال: «كَذَّبَ سَمْعَكَ وَبَصْرَكَ عَنْ أَخِيكَ»<sup>٤</sup> وقال: «إِقْرَارُ الْعُقَلَاءِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ جَائِزٌ»<sup>٥</sup> وهكذا، مع أنه كثيراً ما نظنّ بخلاف هذه الامور ظناً قوياً، فأنه قد نظنّ بحرمة الشيء ونجاسته، وإنّ البينة مشتبهة في الشهادة، وإنّ الحالف يكذب أو يشتبه، وإنّ مارآه بصرنا وسمِعناه سمعنا أقوى ممّا يدّعيه الأخ، وإنّ المقر كاذب لجهة من الجهات والى غير ذلك.

(وأما المرجح الثالث : وهو الظنّ باعتبار بعض) دون بعض فاذا كان هناك ظنّ واحد، وهناك ظنّان فذو الظنّين مقدّم على ذي الظنّ الواحد (فيؤخذ به) أي: بمظنون الإعتبار (لأحد الوجهين المتقدمين) ممّا ذكرناه في أوّل الثالث بقولنا: أمّا لكونه أقرب الى الحجية من غيره، وإمّا لأنه أقرب لمصلحة الواقع.

(ففيه مع أنّ الوجه الثاني) وهو: كونه أقرب الى إحراز مصلحة الواقع (- لا يفيد لزوم التقديم، بل أولويته -) وفرق بين اللزوم والأولية، فان اللزوم لازم بينما الأولوية راجحة، فإنّ العقل لا يحكم بأزيد من أنّ الذي له أولوية أرجح، لانه لازم إلا إذا كانت

---

٢ - مستدرک الوسائل : ج ١ ص ١٦٤ .

٤ - بحار الانوار : ج ٧٥ ص ٢٥٥ .

١ - فروع الكافي : ج ٥ ص ٣١٣ .

٣ - وسائل الشيعة : ج ١٨ ص ٢١٥ .

٥ - وسائل الشيعة : ج ١٦ ص ١٢٣ .



أَنَّ التَّرجيحَ عَلَى هذا الوجه يَشبهه التَّرجيحُ بالقُوَّةِ والضعف، في أَنَّ مداره عَلَى الأَقربِ إِلَى الواقع، وَحينئذِ إِذا فرضنا كونَ الظَّنِّ الَّذِي لم يظنَّ بِحجَّيَّتِهِ أَقوى ظنّاً بِمراتبٍ مِنَ الظَّنِّ الَّذِي ظنَّ حَجَّيَّتَهُ، فليس بِنَاءِ العقلاءِ عَلَى تَرجيحِ الثَّانِي، فيرجع الأمرُ إِلَى لزومِ ملاحظةِ المواردِ الخاصَّةِ وَعَدَمِ وجودِ ضابطةِ كَلِيَّةٍ بِحيثِ يُؤخَذُ بِهَا في تَرجيحِ الظَّنِّ المَظنونِ الإِعتبار.

نعم لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائماً من حيث القوة والضعف،

---

أولوية واصلة إلى حدّ المنع من النقيض، والمفروض أنه لا تصل إلى ذلك. ففيه: (ان التَّرجيحَ عَلَى هذا الوجه) أَي: الوجه الثَّانِي وهو: كونه أَقربِ إِلَى إِحرازِ مصلحةِ الواقع (يشبهه التَّرجيحُ بالقُوَّةِ والضعف، في أَنَّ مداره عَلَى الأَقربِ إِلَى الواقع، وَحينئذِ إِذا صارَ المناطُ هو الأَقربِ إِلَى الواقعِ فَإنَّه إِذا فرضنا كونَ الظَّنِّ الَّذِي لم يظنَّ بِحجَّيَّتِهِ) أَي: ذُو الظَّنِّ الواحِدِ (أَقوى ظنّاً بِمراتبٍ، مِنَ الظَّنِّ الَّذِي ظنَّ حَجَّيَّتَهُ) أَي: مِنَ ذِي الظَّنِّينِ (فليس بِنَاءِ العقلاءِ عَلَى تَرجيحِ الثَّانِي) وَإِنَّمَا بِنَائِهِمْ عَلَى تَرجيحِ الأَقوى مِنْهُمَا إِذَا كَانَ هُنَاكَ أَقوى، وَإِلَّا فَالتساوي والتَّخييرُ بَيْنَهُمَا. مثلاً: صلاةُ الجمعةِ ذاتِ الظَّنِّ الواحِدِ! لَكِن في الدَّرَجَةِ التَّسعينِ مِنَ الظَّنِّ، ودَعَاءِ رُؤْيَةِ الهلالِ ذُو الظَّنِّينِ، لَكِن كَلَّ ظَنٌّ مِنْهُم في الدَّرَجَةِ الأَربعينِ، فيكونُ الأَوَّلُ أَقوى، لِأَنَّهُ بِتَّسعينِ في مَقَابِلِ ما بِثَمَانينِ.

وعليه: (فيرجع الأمرُ إِلَى لزومِ ملاحظةِ المواردِ الخاصَّةِ وَعَدَمِ وجودِ ضابطةِ كَلِيَّةٍ بِحيثِ يُؤخَذُ بِهَا) أَي: بِتلكِ الضابطةِ (في تَرجيحِ الظَّنِّ المَظنونِ الإِعتبار) عَلَى الظَّنِّ الَّذِي لم يظنَّ بِاعتباره.

(نعم، لو فرض تساوي أبعاض الظنون دائماً من حيث القوة والضعف) بأن كان ظنُّ صلاةِ الجمعةِ وظنُّ الدَعَاءِ متساويين وفي رتبةٍ واحدةٍ قوةً وضعفاً، لَكِن أَضيفُ عَلَى ظنِّ صلاةِ الجمعةِ: كونه مَظنونَ الحَجَّيةِ، دونِ الدَعَاءِ فليس الظَّنُّ بِهِ مَظنونٌ

للسيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً، ولكنّ الفرض مستبعد بل مستحيل، مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجية، بل بما ظنّ حجّيته بظنّ قد ظنّ حجّيته، لأنه أبعد من مخالفة الواقع وبدله بناءً على التقرير المتقدّم. وأما الوجه الأوّل المذكور في تقريب ترجيح مظنون الإعتبار على غيره. ففيه :

---

الحجّية (كان ذلك المرجح) وهو الظنّ المظنون الإعتبار (بنفسه منضبطاً). هذا (ولكن) فيه أولاً: ان (الفرض مستبعد) لأنه 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 الحجية، بل بما ظنّ حجّيته بظنّ قد ظنّ حجّيته). مثلاً: ظنّ بصلاة الجمعة، عن الخبر المظنون حجّية ذلك الخبر، وأما ظنّ حجّية الخبر لأنّ الاجماع - مثلاً - قام على حجّية الخبر، فهناك ثلاثة ظنون، فيكون ماله ثلاث ظنون أقوى ممّا له ظنّان، كما إنّ ماله ظنّان أقوى ممّا له ظنّ واحد. وإتّما يقدّم ذو الثلاثة ظنون (لأنه أبعد من مخالفة الواقع، وبدله) أي: من مخالفة بدل الواقع، على ماتقدم: من أنّ ما يحتمل أن يكون واقعاً، وإذا لم يكن واقع كان بدل الواقع، أقرب ممّا يكون واقعاً، وإذا لم يكن واقع كان مخالفاً للواقع، وذلك (بناءً على التقرير المتقدّم) من ان مظنون الحجّية أولى من غيره. والحاصل: أنّه أولاً: قد يكون ذو الظنّ الواحد أقوى، فليس الإعتبار بذوي الظنين مطلقاً.

وثانياً: أنّ اللازم من المرجح الثالث أن يؤخذ بذوي الثلاثة ظنون في قبال ذي الظنين، لا أن يؤخذ بذوي الظنين إطلاقاً حتى يتساوى ذو الظنين وذو الثلاثة ظنون. (وأما الوجه الأوّل المذكور في تقريب ترجيح مظنون الإعتبار على غيره، ففيه:)



أولاً، أنه لا أمانة تفيد الظنّ بحجّية امانة على الاطلاق، فان أكثر ما أقيم على حجّيته الأدلة من الامارات الظنيّة المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم عند المنصف أنّ شيئاً ممّا ذكره لحجّيته لا يوجب الظنّ بها على الإطلاق.

وثانياً، إنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ في مسألة تعيين هذا الظنّ المجمل.

إنّه مركب من صغرى هي: «وجود امانة توجب الظن بامارة اخرى» وكبرى هي: «إنّه كلّما ظنّ بامارة أخرى كانت تلك الامارة حجّة».

ولكن يرد على الصغرى: «إنّه لا امانة تفيد الظنّ بامارة اخرى، وعلى الكبرى: إنّه على فرض إفادة امانة الظنّ بامارة اخرى لا دليل على حجّية مثل هذا الظنّ، وقد أشار المصنف الى منع الصغرى بقوله.

(أولاً: إنّه لا امانة تفيد الظنّ بحجّية امانة على الاطلاق) أي: إنّه مطلقاً ليس لنا هكذا امانة تفيد الظنّ بحجّية امانة أخرى، (فان أكثر ما أقيم على حجّيته) الضمير في حجّيته راجع الى «ما» (الأدلة من الامارات الظنيّة المبحوث عنها الخبر الصحيح) أي: إنّ الخبر الصحيح هو أكثر ما أقيم على حجّيته الأدلة.

(ومعلوم عند المنصف: إنّ شيئاً ممّا ذكره لحجّيته) أي: الأدلة التي أقاموها على حجّية الخبر الصحيح (لا يوجب الظنّ بها على الإطلاق) أي: لا توجب تلك الامارات الظنّ بالأخبار الصحيحة مطلقاً، بل الامارات القائمة على حجّية الخبر الصحيح، توجب الظنّ بحجّية قسم خاص من الخبر، وهو: الخبر الجامع للقيود الخمسة المذكورة قبل صفحة تقريباً.

(وثانياً: ) نمنع الكبرى، وذلك (إنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ في مسألة تعيين هذا الظنّ) أي: أيّ دليل على اعتبار مطلق الظنّ في ترجيح ظنّ إنسداد على ظنّ آخر، فإنّ الظنّ (المجمل) الذي هو نتيجة الإنسداد أفراده متساوية من حيث أنّه لا دليل على تقديم ظنّ على ظنّ، فيبقى على إجماله.

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

وقد توهم غير واحد أنه ليس المراد إعتبار مطلق الظنّ وحجّيته في مسألة تعيين القضية المهملة، وإنما المقصود ترجيح بعضها على بعض.

فقال بعضهم في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الإعتبار، بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجّية الظنون المظنونة الإعتبار بالأمارات الظنيّة القائمة عليها، ليكون الاتكال في حجّيتها على مجرد الظنّ :

ثم إنّ الدليل العقليّ المثبت لحجّيتها هو الدليل العقليّ المذكور. والحاصل من تلك الامارات الظنيّة هو

---

(وقد توهم غير واحد : أنه ليس المراد إعتبار مطلق الظنّ) أي : لانقول : إنّ الظنّ بالظنّ معتبر، بل نقول : أنه مرجح على الظنّ الذي لا يظنّ باعتباره، فليس المراد إعتبار مطلق الظنّ (وحجّيته في مسألة تعيين القضية المهملة) حتى يلزم إثبات حجّية الظنّ المطلق به.

(وإنما المقصود ترجيح بعضها) أي : بعض الظنون (على بعض) وهو ترجيح الظنون المرجحة، على الظنون التي ليست مرجحة، ويكون الترجيح أي : بالظنّ بأنّ هذا الظنّ حجّة.

(فقال بعضهم) وهو الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية رحمه الله (في توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتراف بعد الاعتراف : بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجّية الظنون المظنونة الاعتراف بالأمارات الظنية) «بالامارات» متعلق بقوله : «إثبات» (القائمة عليها) أي : على الظنون المظنونة الاعتراف (ليكون الإنكال في حجّيتها على مجرد الظنّ) حتى يشكل بأنه لا دليل على حجّية المظنون الاعتراف، دون الظنون التي لا يظنّ بحجّيتها.

فإنه قال ما لفظه : (ثم إنّ الدليل العقليّ المثبت لحجّيتها) أي : لحجّية الظنون المظنونة الاعتراف (هو الدليل العقليّ المذكور) أي : دليل الانسداد.

(والحاصل : من تلك الامارات الظنيّة) الدالة على حجّية بعض الظنون (هو :



ترجيح بعض الظنون على البعض ، فيمنع ذلك من إرجاع القضية المهمة إلى الكليّة ، بل يقتصر في مفاد القضية المهمة على تلك الجملة .

فالظنّ المفروض إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون نظراً إلى حصول القوّة بالنسبة إليها، لإنضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع.

فاذا قطع العقل بحجّية الظنّ بالقضية المهمة،

ترجيح بعض الظنون على البعض) وذلك بترجيح الظنون المظنونة الاعتبار، على الظنون التي ليست بمظنونة الإعتبار (فيمنع ذلك) أي: ترجيح بعض الظنون على بعض (من إرجاع القضية المهمة) التي أنتجتها مقدّمات دليل الإنسداد (إلى الكليّة). والحاصل: إنّ الظنّ المظنون الإعتبار مقدّم على غيره، لأنّ ذلك يوجب حجّية كل الظنون، فالنتيجة المهمة تعين في بعض الظنون، لأنّ المهمة تعمم إلى كل الظنون (بل يقتصر في مفاد القضية المهمة) التي هي نتيجة الإنسداد (على تلك الجملة) من الظنون التي ظنّ باعتبارها.

(فالظنّ المفروض) وهو الظنّ بحجّية بعض الظنون (إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور) وهو دليل الإنسداد (إلى ذلك) البعض الذي ظنّ باعتباره (وعدم صرفه) أي: الدليل المذكور (إلى سائر الظنون) فلا يجعل الدليل المذكور كل الظنون حجّة (نظراً إلى حصول القوّة بالنسبة إليها) فإنّ الظنون المظنونة الإعتبار، أقوى من الظنون التي ليس على اعتبارها ظنّ.

وإنّما تحصل القوّة بالنسبة إلى هكذا ظنّ (لإنضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ بالواقع) فيجتمع هناك ظنّان: ظنّ بوجود صلاة الجمعة، وظنّ بأنّ هذا الظنّ معتبر لاستفادته من الخبر - مثلاً - .

وعليه : ( فاذا قطع العقل بحجّية الظنّ بالقضية المهمة ) أي : بنحو القضية

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ثم وجد الحجية متساوية بالنظر الى الجميع حكم بحجية الكل.  
وأما إذا وجدها مختلفة وكان جملةً منها أقرب الى الحجية من الباقي نظراً الى  
الظن بحجيتها دون الباقي، فلا محالة تقدم المظنون على المشكوك والمشكوك  
على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة، فليس الظن مثبتاً لحجية ذلك الظن، وإنما  
هو قاض بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضى به الدليل  
المذكور.

---

المهملة، لأن العقل قاطع في حال الإنسداد بان الظن حجة في الجملة (ثم وجد  
الحجية متساوية بالنظر الى الجميع) أي: الى جميع الظنون (حكم بحجية الكل)  
وتساوي كل الظنون في الحجية.

(وأما إذا وجدها مختلفة) أي: وجد العقل الظنون التي هي نتيجة الإنسداد  
مختلفة من حيث القوة والضعف (وكان جملةً منها أقرب الى الحجية من الباقي، نظراً  
الى الظن بحجيتها دون الباقي) من الظنون لأن الباقي لا يظن بحجيتها (فلا محالة تقدم  
المظنون) إعتباره (على المشكوك) إعتباره (والمشكوك على الموهوم في مقام  
الحيرة والجهالة).

فان الانسان إذا كان حائراً في تكليفه وجاهلاً به، قدم الظنون المظنونة الإعتبار  
على الظنون المشكوكة الإعتبار، وقدم المشكوكة الإعتبار على الظنون الموهومة  
الإعتبار.

(فليس الظن مثبتاً لحجية ذلك الظن) المظنون الإعتبار (وإنما هو) أي: الظن  
(قاض بتقديم جانب الحجية في تلك الظنون) أي الظنون المظنونة الإعتبار  
(فينصرف اليه) أي: الى تلك الظنون (ما قضى به الدليل المذكور) أي: دليل الإنسداد.  
ثم لا يخفى: ان الضمائر في كلام المصنف والشيخ محمد تقي وغيرهما قد تطابق  
اللفظ، وقد لا تطابقه بل تطابق المعنى فقول صاحب الحاشية هنا: «إليه» راجع الى  
«الظنون» باعتبار أنه يرجع الى كل ظن ظن كقوله سبحانه: «فانظر الى طعامك



ثم إعترض : على نفسه، بأنّ صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين تمّ ما ذكر، وإلّا كان إتكالاً على الظنّ.  
والحاصل أنّه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون.  
ثمّ أجاب : بأنّ الإتكال ليس على الظنّ بحجّيتها،

وشرابك لم يتسنّه<sup>١</sup> !

وقوله سبحانه : «والملائكة بعد ذلك ظهير»<sup>٢</sup> !

وقد قال بعضهم : الأمر في التذكير والتأنيث سهلة بتأنيث سهلة يريد بذلك : إنّ القضية سهلة، كما يقال : الزهن ويثقة، لأنّه مأوّل بعين ويثقة، الّى غير ذلك ممّا هو معروف في الأدب.

فتحصل : أنّ كلام المصنّف في قوله وثانياً: أنّه لا دليل على أنّه لو ظنّ باعتبار ظنّ كان ذلك الظنّ حجّة دون سائر الظنون.

وجواب الشيخ محمد تقي : أنّا لانقول بحجّية الظنّ المظنون الإعتبار، وإنّما نقول : بأنّه أرجح من غيره، فإذا كانت نتيجة الإنسداد مهملة، ورأينا أنّ بعض الظنون يظنّ باعتباره دون بعض، قدّم الظنّ المظنون الإعتبار على الظنّ الذي ليس بمظنون الإعتبار.  
(ثمّ إعترض) الشيخ محمد تقي (على نفسه : بأنّ صرف الدليل إليها) أي إلى تلك الظنون المظنونة الإعتبار (إن كان) الصرف (على وجه اليقين، تمّ ما ذكر) من ترجيح مظنون الإعتبار على غيره (وإلّا) بأن لم يوجب اليقين (كان إتكالاً على الظنّ) لأنّ نتيجة دليل الإنسداد مهملة، فالإتكال على إعتبار خصوص الظنون المظنونة الإعتبار إتكال على الظنّ، ولم يثبت بعد إعتبار مطلق الظنّ.

(والحاصل : أنّه لا قطع لصرف الدليل) أي : دليل الإنسداد (الّى تلك الظنون) أي : إلى الظنون التي ظنّ باعتبارها.

(ثمّ أجاب : بأنّ الإتكال ليس على الظنّ بحجّيتها) أي : بحجّية تلك الظنون

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح. وتوضيحه: أن قضية دليل الإنسداد حجية الظن على سبيل الإهمال، فيدور الأمر بين القول بحجية الجميع أو البعض، ثم الأمر في البعض يدور بين المظنون وغيره، وقضية العقل في الدوران بين الكل والبعض هو الإقتصار على البعض أخذاً بالمتيقن.

ولذا

---

المظنونة الإعتبار (ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها) فإنه لا قطع بحجية الظنون المظنونة الإعتبار، وكذلك لا قطع بأن الظنون المظنونة الإعتبار أرجح من سائر الظنون (بل التعويل) والإعتقاد في ترجيح مظنون الإعتبار على سائر الظنون (على القطع بالترجيح) فان ظنية المرجح لا تنافي قطعية الترجيح.

مثلاً: الشهرة يظن بأنها مرجح، فاذا قامت الشهرة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، نقطع بأن الدعاء مرجح بالفتح.

قال الشيخ محمد تقي: (وتوضيحه) أي: توضيح الجواب: (ان قضية دليل الإنسداد حجية الظن على سبيل الإهمال) أي: ان الظن في الجملة حجة (فيدور الأمر بين القول بحجية الجميع أو البعض) لأنه يحتمل حجية جميع الظنون، ويحتمل 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 (وقضية العقل) أي مقتضاه (في الدوران بين الكل والبعض هو: الإقتصار على البعض).

وإنما كان قضية العقل الإقتصار على البعض (أخذاً بالمتيقن) لأن البعض متيقن، أما الكل فليس بمتيقن، والأصل عدم حجية ما عدا 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 يتعيّن البعض في المقام ودارت الحجية بينه وبين سائر الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل، لزم الحكم بحجية الكل، لبطلان الترجيح من غير مرجح. وأما لو كانت حجية البعض ممّا فيه الكفاية مظنونةً بخصوصه بخلاف الباقي، كان ذلك أقرب إلى الحجية من غيره ممّا لم يقم على حجّيته دليل، فيتعيّن عند العقل الأخذ به دون غيره، فإنّ الرّجحان حينئذٍ قطعيّ وجداني، والترجيح من جهته

البعض (قال علماء الميزان) والمنطق (: المهملة في قوة الجزئية) ولا يخفى: أنّ مرادهم في عالم الإثبات وإن كان في عالم الثبوت لما كانت كليّة. مثلاً: لو قال تَمرةٌ خَيْرٌ من جُرادة، كان معناه المقطوع به: أنّ بعض التمر خير من بعض الجراد، وإن أمكن أن يكون في الواقع كلّ تمرة خير من جُرادة. (ولو لم يتعيّن البعض) الذي هو حجة (في المقام) أي: في مقام الانسداد (ودارت الحجية بينه) أي: بين هذا البعض (وبين سائر الأبعاض، من غير تفاوت في نظر العقل) بين هذا البعض وسائر الأبعاض (لزم الحكم بحجية الكل). إنما ما يلزم القول بحجية الكل (لبطلان الترجيح من غير مرجح) لفرض أنّه لا ترجيح لبعض الظنون على البعض.

(وأما لو كانت حجية البعض ممّا فيه الكفاية) بمعظم الأحكام (مظنونة) خبر حجية البعض (بخصوصه، بخلاف الباقي) من الظنون (كان ذلك) المظنون الحجية (أقرب إلى الحجية من غيره) أي: الباقي (ممّا لم يقم على حجّيته دليل). فأنّه إذا كان هناك مظنون الحجية وغير مظنون الحجية (فيتعيّن عند العقل الأخذ به) أي بمظنون الحجية (دون غيره) أي: ماسوي مظنون الحجية، فأنّه لا يؤخذ بما سواه.

(فان الرّجحان حينئذٍ قطعيّ وجداني، والترجيح من جهته) أي: من جهة

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

ليس ترجيحاً بمرجح ظني، وإن كان ظناً بحجبة تلك الظنون، فإن كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً، وهو ظاهر، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: قد عرفت سابقاً أن مقدمات دليل الإنسداد، أما أن تجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: «كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي»، وأما أن يجعل منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعة الله سبحانه حين الإنسداد على وجه الظن، كما يشعر به قوله نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة، لإنضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

---

الرجحان القطعي (ليس ترجيحاً بمرجح ظني وإن كان) أي: المرجح (ظناً بحجبة تلك الظنون) المظنونة الإعتبار (فإن كون المرجح ظناً، لا يقتضي كون الترجيح ظنياً، وهو ظاهر) ١ فإن الترجيح مقطوع به، لكن المرجح هو الظن (إنتهى كلامه رفع مقامه) وقدس سره.

(أقول:) كلام المحقق صاحب الحاشية غير تام، إذ (قد عرفت سابقاً: أن مقدمات دليل الإنسداد، إما أن تجعل 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) فإن القرب والبعد يكون عند الاستكشاف، والاستكشاف يكون لحكم الشرع، فإن العقل يحكم لأنه يستكشف.

(وأما أن يجعل) تلك المقدمات (منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعة الله سبحانه حين الإنسداد على وجه الظن) وهذا ما يسمى بالحكومة (كما يشعر به قوله) أي: قول صاحب الحاشية (نظراً إلى حصول القوة لتلك الجملة لإنضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع) فإن قوة الظن بالواقع، يشعر أن الأقرب إلى الواقع، هي مناط حجبة الظن حسب حكم العقل.



فعلی الأول، إذا كان الظنّ المذكور مردداً بين الكلّ والبعض إقتصر على البعض، كما ذكره، لأنّه المتيقن.

وأما إذا تردّد ذلك البعض بين الأبعاض، فالمعيّن لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون إلاّ بما يقطع بحجّيته، كما أنّه إذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظنّ به، إلاّ بعد إثبات حجّية ذلك الظنّ.

قال الأوثق: الاشعار في المقام الأول: من جهة إعتبار الأقربية إلى الحجّية، لأنّه يشعر بكون المستكشف عنه بدليل الإنسداد هي الحجّية عند الشارع، وفي المقام الثاني: من جهة إعتبار قوة الظنّ بالواقع لأنّه يشعر بكون المدار في العمل والترجيح هي الأقربية إلى الواقع التي هي مناط حكم العقل على القول بالحكومة.

(فعلی الأول: ) الذي هو الكشف (إذا كان الظن المذكور) الذي هو حجّة حسب مقدمات الإنسداد (مردداً بين الكلّ والبعض) بأن لم نعلم هل كلّ الظنون حجّة، أو بعض الظنون حجّة؟ (إقتصر على البعض، كما ذكره) صاحب الحاشية (لأنّه المتيقن) فان البعض داخل على كل حال، وأما الزائد على ذلك البعض فهو مشكوك، والأصل في المشكوك عدم الحجّية.

(وأما إذا تردّد ذلك البعض بين الأبعاض) بأن لم نعلم هل الظنّ الخبري حجّة، أو الظنّ المستند إلى الشهرة، أو الظنّ المستند إلى الإجماع، أو غير ذلك؟ (فالمعيّن) بصيغة إسم الفاعل (لأحد المحتملين) إذا كان احتمال الحجّية مردداً بين إثنين فقط (أو المحتملات) إذا كان احتمال الحجّية مردداً بين أكثر من احتمالين (لا يكون إلاّ بما يقطع بحجّيته) لأنّ الأصل عدم الحجّية إلاّ بما علم حجّيته.

(كما أنّه إذا احتمل في الواقعة: الوجوب والحرمة) كصلاة الجمعة حيث قال جماعة: بوجوبها تعييناً أو تخبيراً، وقال جماعة: بحرمتها، فإنّه (لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظنّ به، إلاّ بعد إثبات حجّية ذلك الظنّ) وإذا كان حجّة كان معنى ذلك: إنّه مقطوع الحجّية.

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

بل التحقيق : انّ المرجح لأحد الدليلين عند التعارض كالمعین لأحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً، وإلا فأصالة عدم إعتبار الظن لافرق في مجراها بين جعله دليلاً وجعله مرجحاً، هذا مع أنّ الظن المفروض إنّما قام على حجّة بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعيين الثابت حجّيته بدليل الإنسداد،

(بل التحقيق : انّ المرجح لأحد الدليلين عند التعارض، كالمعین لأحد الاحتمالين) هنا على حدّ سواء، فان كل واحد منهما (يتوقف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً). وإّما قال : بل التحقيق، لإفادته عموم الأمر لكل مرجح، لا خصوص المقام، فهو إضراب من الخاص الى العام، وعلى أي حال: فاللازم القطع بالتعميم أو الترجيح. (والأ) بأن لم يكن قطع (فاصالة عدم إعتبار الظن لافرق في مجراها) أي: في مجرى هذه الأصالة (بين جعله) أي: الظن (دليلاً، وجعله مرجحاً، هذا) أولاً، حيث لا يمكن الترجيح بالظن لأنّ الظن ليس بمقطوع المرجحية.

(مع انّ) هنا إشكالاً ثانياً على الترجيح بالظن وهو: أنّه لو فرض الترجيح بالظن لم يكن هذا الظن المرجح حجّة من باب دليل الإنسداد، بل من باب دليل آخر خارجي، فهو ظنّ خاص لا ظنّ عام بدليل الإنسداد، فان (الظنّ المفروض إنّما قام على حجّة بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص، لا على تعيين الثابت حجّيته بدليل الإنسداد) حتى يصير الظنّ مرجحاً.

قال في الأوثق : توضيح قوله : «مع انّ الظنّ المفروض» هو: انّ الشارع قد يجعل الطّريق مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم بالواقع، لأجل خصوصية لاحظها الشارع فيه، وقد يجعل الطّريق لأجل إنسداد باب العلم بالواقع، بأن كان الإنسداد علّة لجعله، وما تعلق الظنّ بحجّيته إنّما هو من قبيل الأول، وما كشفت عنه مقدمات دليل الإنسداد إجمالاً من قبيل الثاني، فكيف يجعل الظنّ بالأول مرجحاً للثاني في مقام إجمال النتيجة وإهمالها؟



فتأمل.

وأما على الثاني، فالعقل إنّما يحكمُ بوجوب الإطاعة على الوجه الأقرب إلى الواقع فإذا فرضنا إنّ مشكوك الإعتبار يحصل منه ظنٌّ بالواقع أقوى ممّا يحصل من الظنّ المظنون الإعتبار كان الأوّل أولى بالحجّة في نظر العقل. ولذا قال صاحب المعالم: «إنّ العقل قاضٍ بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة متفاوتة بالقوّة والضعف، فالعدول عن القويّ منها إلى الضعيف قبيحٌ»، انتهى.

(فتأمل) ولعله إشارة إلى أنّ الإنسداد ينتج: أنّ الظنّ حجّة ولا يهمله بعد ذلك أن يكون هناك دليل خاص أيضاً بحجّة هذا الظنّ الإنسدادى، كدلالة آية ورواية على حكم، مع عدم تنافي دلالة الآية لدلالة الرواية.

(وأما على الثاني): الحكومة (فالعقل إنّما يحكم بوجوب الإطاعة على الوجه الأقرب إلى الواقع) لأنّ العقل يرى: إنّ الواقع هو المحور، فكلما كان الأمر أقرب إليه كان أوجب في الإطاعة.

(فإذا فرضنا أنّ مشكوك الإعتبار) بأنّ لم يظنّ إعتباره (يحصل منه ظنٌّ بالواقع، أقوى ممّا يحصل من الظنّ المظنون الإعتبار، كان الأوّل) أي مشكوك الإعتبار (أولى بالحجّة في نظر العقل) من الثاني الذي هو مظنون الإعتبار.

(ولذا) أي: لأجل ما ذكرناه: من أنّ الإعتبار بالأقوى، لا كون الإعتبار بظنّ الإعتبار (قال صاحب المعالم: أنّ العقل قاضٍ بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة متفاوتة بالقوّة 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 القويّ منها إلى الضعيف قبيحٌ، إنتهى) كلام المعالم.

اللهم إلا إذا كانت جهات القوة والضعف متعارضة، ولم يكن بعض الظنون أقوى

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج؛

نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها مما يوجب قوتها في نظر العقل، لأنها جامعة لإدراك الواقع أو بدله على سبيل الظن بخلافه، رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً وذكرنا ما فيه.

وحاصل الكلام يرجع إلى أن الظن بالإعتبار إنما يكون صارفاً للقضية إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجتيه في تعيين الاحتمالات أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاها أتم، لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل.

---

من بعض فللمكلف الأخذ بأيهما شاء على التخبير إذا لم يكن هناك تعيين.

(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 بدله) إدراكاً (على سبيل الظن) كان راجحاً على غيره.

(بخلافه) أي: بخلاف البعض الذي لم يظن حجتيه فإنه ظن بادراك الواقع دون بدل الواقع على تقدير المخالفة للواقع فيكون مرجوحاً.

لكن إذا قلنا ذلك (رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً، وذكرنا ما فيه) وقد مثلنا له بالشير خشت والترنجبين ودواء آخر، إذا لم يكن شير خشت فليكن ترنجبين، وقد قلنا إن الترنجبين بدل عن الشير خشت.

(وحاصل الكلام) في الرد لصاحب الحاشية (يرجع إلى أن الظن بالاعتبار، إنما يكون صارفاً للقضية) المهملة التي هي نتيجة دليل الإنسداد (إلى ما قام عليه من الظنون) الإنسدادية (إذا حصل القطع بحجتيه) أي: حجتيه ما قام عليه من الظنون (في تعيين الاحتمالات) على تقدير الكشف.

(أو صار موجباً لكون الإطاعة بمقتضاها) أي: بمقتضى تلك الظنون (أتم، لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل) على تقدير الحكومة.

وعليه: فالظن بالاعتبار - سواء على تقدير الكشف أو الحكومة يجعل مظنون الإعتبار حجة دون سواء.



والأول موقوف على حجية مطلق الظن.

والثاني لا إطراد له، لأنه قد يعارضها قوة المشكوك الإعتبار.

وربما التزم بالأول بعض من أنكر حجية مطلق الظن، وأورد إلزاماً على

القائلين بمطلق الظن، فقال كما يقولون:

«يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم، ولعدم كونه معلوماً لنا يجب في

تعيينه العمل بالظن،

(والأول:) وهو ما إذا حصل القطع بحجيته في تعيين الاحتمالات (موقوف على

حجية مطلق الظن) والحال أنّ الكلام الآن في أن مطلق الظن حجة أم لا، فكيف

يتمسك بالظن على حجية بعض الظنون؟

(والثاني:) وهو ما أشار اليه المصنف بقوله: أو صار موجِباً لكون الإطاعة

بمقتضاها أتم، لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل (لا إطراد له) إذ ليس كل

مظنون الاعتبار أقوى من غيره، (لأنه قد يعارضها) أي يعارض هذه الظنون المظنونة

الاعتبار، (قوة) الظن (المشكوك الاعتبار) فيتساويان، أو يقدم مشكوك الاعتبار على

مظنون الاعتبار، لما عرفت: من أنّ الملاك بالقوة لابلظن الاعتبار.

(وربما التزم بالأول:) وهو: أنّ الظن بالاعتبار يكون صارفاً للقضية المهملة

التي ما قام عليه من الظنون (بعض من أنكر حجية مطلق الظن) هو الفاضل التراقي

(وأورد إلزاماً على القائلين بمطلق الظن) في الفروع، بمعنى: أنّه ليس مطلق الظن

حجة، لأنّ القضية المهملة في نتيجة الانسداد منصرفه إلى الظنون المظنونة الإعتبار

لا مطلقاً.

(فقال - كما يقولون -) أي: الفقهاء والمتكلمون: (يجب علينا في كل واقعة، البناء

على حكم) لأنّ كل واقعة فيها حكم من الله سبحانه وتعالى (ولعدم كونه) أي: ذلك

الحكم (معلوماً لنا) علماً تفصيلاً (يجب في تعيينه العمل بالظن) فكل ما ظننا أنّه

حكم الله عملنا به، وكلّما شككنا أو وهمنا أنّه حكم الله لم نعمل به.

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤  
فكذا نقول، بعدما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه: يجب علينا في تعيين  
هذا الظن العمل بالظن».

ثم إعترض على نفسه، بما حاصله: وإن وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي  
غيره - فقال: - قلنا: نعم، ولكن لا يكون حينئذ دليل على حجية ظن آخر، إذ بعد  
ثبوت حجية الظن المظنون الحجية يفتح باب الأحكام ولا يجري دليلك فيه  
ويبقى تحت أصالة عدم الحجية».

وفيه: أنه إذا إلتزم، باقتضاء مقدمات الإنسداد مع فرض عدم المرجح، العمل  
بمطلق الظن في الفروع دخل الظن المشكوك الإعتبار وموهومه،

---

(فكذا نقول بعدما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه - يجب علينا في  
تعيين هذا الظن العمل بالظن) بأن تكون الظنون التي نريد العمل بها مظنونة الإعتبار  
فيكون قسم خاص من الظن حجة، لا كل ظن حجة.

(ثم إعترض على نفسه بما حاصله: أن وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي  
غيره) من مشكوك الإعتبار وموهومه، فإنا نعمل بالظن مطلقاً، سواء كان مظنون  
الإعتبار، أو مشكوك الإعتبار، أو موهوم الإعتبار.

(فقال: قلنا) في جواب هذا الاعتراض: (نعم، ولكن لا يكون حينئذ دليل على  
حجية ظن آخر) غير مظنون الإعتبار (إذ بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجية،  
يفتح باب الاحكام) علينا (ولا يجري دليلك فيه) أي: في الظن الآخر الذي ليس  
بمظنون الإعتبار (ويبقى) ذلك الظن الآخر (تحت أصالة عدم الحجية)!

هذا (وفيه): أي: في كلامه تدافع، إذ (أنه إذا إلتزم باقتضاء مقدمات الإنسداد، مع  
فرض عدم المرجح) لبعض الظنون على بعض التزم على (العمل بمطلق الظن في  
الفروع) وأنه كلما حصل ظن وجب العمل به، فيكون قد (دخل الظن المشكوك  
الإعتبار وموهومه) أي: موهوم الإعتبار فيما يلزم العمل به من الظنون.



فلا موردَ للترجيح والتعيين حتى يعيّن بمطلق الظنّ، لأنّ الحاجة إلى التعيين بمطلق الظنّ فرعُ عدم العمل بمطلق الظنّ.

وبعبارة أخرى: إما أن يكون مطلقُ الظنّ حجّةً وإما لا.

فعلى الأول لا موردَ للتعيين والترجيح، وعلى الثاني لا يجوز الترجيحُ بمطلق الظنّ، فالترجيحُ بمطلق الظنّ ساقطٌ على كلِّ تقدير.

وليس للمعترض القلبُ بأنّه إن ثبت حجّيةُ مطلق الظنّ تعيّن ترجيحُ مضمون الإعتبار به، إذ على تقدير ثبوت حجّية مطلق الظنّ لا يتعلّق ترجيحُ

وعليه: (فلا مورد للترجيح والتعيين) إطلاقاً (حتى يعيّن) بعض الظنون (بمطلق الظنّ) ويقال: بأنّ الظنّ المضمون الإعتبار حجّة، دون سائر الظنون من مشكوك الإعتبار وموهوم الإعتبار.

وذلك (لأنّ الحاجة إلى التعيين بمطلق الظنّ، فرع عدم العمل بمطلق الظنّ) فاذا لم يجب العمل بمطلق الظنّ، لزم علينا التفكيك والتفريق في الظنون، أما إذا وجب علينا العمل بمطلق الظنّ، فلا موضع للتفريق والتمييز ولا لتعيين بعض الظنون دون بعض. (وبعبارة أخرى: إما أن يكون مطلق الظنّ حجّة، وإما لا) يكون مطلق الظنّ حجّة. (فعلى الأول: ) وهو أن يكون مطلق الظنّ حجّة (لا مورد للتعيين والترجيح) لبعض الظنون على بعض.

(وعلى الثاني) وهو أن لا يكون مطلق الظنون حجّة (لا يجوز الترجيح بمطلق الظنّ، ) بأن يكون الظنّ بالاعتبار، موجباً للرّجحان.

وعليه: (فالترجيح بمطلق الظنّ ساقطٌ على كلِّ تقدير) سواء على تقدير مطلق الظنّ، أو عدم مطلق الظنّ.

(وليس للمعترض) وهو النراقي رحمه الله (القلب) للاشكال علينا (: بأنه إن ثبت حجّية مطلق الظنّ، تعيّن ترجيح مضمون الإعتبار به) أي: بمطلق الظنّ.

(إذ) يرد عليه بأننا نقول: (على تقدير ثبوت حجّية مطلق الظنّ، لا يتعلّق ترجيح)

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.

ثم ان لهذا المعترض كلاماً في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن - لا من حيث حجبة مطلق الظن حتى يقال : ان بعد ثبوتها لامورد للترجيح - لا بأس بالإشارة إليه وإلى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا.

فقال، معترضاً على القائل بما قدمنا، من أن ترجيح أحد المحتملين عين

---

أصلاً، لأن الحاجة إلى الترجيح إنما يكون فيما إذا كان بعض الظنون حجة، أما إذا كان كل الظنون حجة فلا معنى للترجيح (حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن) إنتهى.

(ثم إن لهذا المعترض) وهو التراقي (كلاماً في ترجيح المظنون الاعتبار بمطلق الظن) أي: قال بترجيح المظنون الاعتبار، وإن كان ذلك الاعتبار بسبب مطلق الظن، ولكن (لا من حيث حجبة مطلق الظن، حتى يقال: إن بعد ثبوتها) أي ثبوت حجبة مطلق الظن (لا مورد للترجيح).

بل قال بترجيح مظنون الاعتبار بسبب آخر، ف(لا بأس بالإشارة إليه) أي: إلى كلام هذا المعترض (وإلى ما وقع فيه الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا) فإنه حمل الترجيح على سكون النفس إلى المظنون الحجية، بما لا يكون مثل هذا السكون في مشكوك الحجية، أو موهوم الحجية من دون أن يحكم بالتعيين.

وإنما قال بسكون النفس إلى ما كان مظنون الحجية، وعدم سكون النفس إلى ما ليس بمظنون الحجية ولم يقل بأن مظنون الحجية مرجح، لأن الظن بالحجبة ليس مرجحاً من باب الحجبة الشرعية، ولا من قبل الشارع، كما إنه لا يثبت تعيين الظن بالظن المطلق قبل إثبات حجيته.

لكن من الواضح : ان هذا خلط بين الترجيح وبين سكون النفس، فان سكون النفس في أي شيء حصل بسبب العلم العادي للانسان والعلم حجة بنفسه.

(فقال معترضاً على القائل بما قدمنا) سابقاً (من ان ترجيح أحد المحتملين عين



تعيينه بالاستدلال، بقوله :

«إنّ هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما، وليبيان هذا المطلب تقدّم مقدّمة، ثمّ نجيب عن كلامه، وهي أنّه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح، فأنّه ممّا يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة، بل يقولون بإمتناعه الذاتي كالترجيح بلا مرجح.

تعيينه) وذلك (بالاستدلال بقوله : إنّ هذا القائل) الذي قال: بأنّ ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه (خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه، ولم يعرف الفرق بينهما) أي: بين التعيين والترجيح.

(وليبيان هذا المطلب) وهو الفارق بين التعيين والترجيح (تقدم مقدّمة، ثمّ نجيب عن كلامه وهي) أي تلك المقدمة (أنّه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح، فأنّه ممّا يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة) والفرق بين العرف والعادة: إنّ العرف 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، فاذا ساروا على ذلك مدة من الزمن صار عادة.

(بل يقولون بإمتناعه الذاتي، كالترجيح بلا مرجح) والفرق بين الترجيح بلا مرجح، والترجح بلا مرجح، ان الترجيح بلا مرجح هو إن العاقل يترجح أحد شيئين متساويين على الثاني، بينما الترحح بلا مرجح هو عبارة عن أن يترجح شيء بنفسه على شيء آخر.

مثلاً: كفتا ميزان متساويتان تترجح إحداهما على الأخرى بلا هبوب ربح أو غيره فهذا يسمى ترجحاً بلا مرجح، بينما إذا الانسان الجائع رجح أكل قرص على قرص والقرصان متساويان، كان ترجيحاً بلا مرجح.

ومن المعلوم ان الترحح بلا مرجح محال، لأنّه يساوق وجود المعلول بدون العلة بينما الترجيح بلا مرجح اختلفوا في إمكانه أو إستحالة، كما يظهر ذلك لمن راجع

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

وللمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مرجح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً.  
وأما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ثم أوضح ذلك بأمثلة: منها أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسله إليه بين امور وكان بعضها مظنوناً بظن لم يعلم حجتيه من طرف السلطان، صح له ترجيح المظنون ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك.  
ومنها أنه لو أقدم إلى أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختر عليه لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح، وإن لم يلزم أكل الألد،

#### الكلام والحكمة.

(والمراد بالترجيح بلا مرجح، هو: سكون النفس إلى أحد الطرفين والميل إليه من غير مرجح، وإن لم يحكم) النفس (بتعيينه) أي بتعيين ذلك المرجح - بالفتح - (وجوباً) 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: بوجود التعيين (فهو أمر آخر وراء ذلك) أي: وراء الترجيح وسكون النفس.

(ثم أوضح) التراقي (ذلك) الفرق بين الترجيح والتعيين (بأمثلة) على النحو التالي.

(منها: أنه لو دار أمر العبد في أحكام السلطان المرسله) تلك الأحكام (إليه) أي: إلى العبد (بين أمور، وكان بعضها مظنوناً بظن لم يعلم حجتيه من طرف السلطان، صح له) أي: للعبد (ترجيح المظنون) فهذا ترجيح (ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك) وهذا تعيين فهناك فرق بين الترجيح والتعيين.

(ومنها: انه لو أقدم إلى أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختر عليه) أي: إختار الألد على غير الألد، (لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح، وان لم يلزم أكل الألد)



ولكن لو حكم بلزوم الأكل لابد من تحقيق دليل عليه، ولا يكفي مجرد الأذية.  
 نعم لو كان أحدهما مضرًا صحَّ الحكم باللزوم.  
 ثم قال : وبالجمله، فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير  
 الدليل، والأول يكون في مقام الميل والعمل، والثاني يكون في مقام التصديق  
 والحكم.  
 ثم قال : ان ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون الحجية وإن الذي يجب  
 العمل به بعد إنسداد باب العلم.  
 بل مراده

فتقديم الأذية ترجيح وليس بتعيين (ولكن لو حكم بلزوم الأكل لابد من تحقيق دليل  
 عليه) أي: على هذا اللزوم (ولا يكفي مجرد الأذية) للتعيين.  
 والحاصل إنَّ أكل الأذية ترجيح وليس بتعيين.  
 (نعم لو كان أحدهما مضرًا، صحَّ الحكم باللزوم) فيكون هذا تعييناً لا ترجيحاً.  
 (ثم قال : وبالجمله فالحكم بلا دليل، غير الترجيح بلا مرجح) إذ الحكم بلا دليل  
 معناه: أنه لا دليل، بينما الترجيح بلا مرجح معناه: أن هناك دليلاً على الأعم من الفردين  
 لكنه يرجح أحدهما على الآخر لسكون النفس في المرجح - بالفتح وميله إليه.  
 وعلى هذا : (فالمرجح غير الدليل، والأول : يكون في مقام الميل والعمل)  
 فيسمى ترجيحاً.  
 (والثاني : يكون في مقام التصديق والحكم) فيكون تعييناً، وما نحن فيه إذا أخذنا  
 بمظنون الإعتبار، رجحناه ولم نكن عيئاه.  
 (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)  
 فأنه لم يكن هذا مراده حتى يشكل عليه.  
 (بل مراده) أي : مراد من يقدم الظن المظنون الإعتبار على الظن المشكوك

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

أنه - بعدما وَجَبَ على المكلف، لإسداد باب العلم وبقاء التكليف، العمل بالظن، ولا يعلم أيُّ ظنٍّ لو عمل بالظنِّ المظنون حجَّيته - أي نقض يُلزَمُ عليه. فان قلت: ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطاً ظاهراً، وإن كان غيره، فبيته حتى ينظر، إنتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لا يخفى

---

الإعتبار، أو الموهوم الإعتبار (أنه بعدما وجب على المكلف - لإسداد باب العلم وبقاء التكليف - العمل بالظن).

«العمل»: فاعل «وجب» أي: وجب العمل بالظن على المكلف، لأن باب العلم إنسد عليه (ولا يعلم) أن (أي ظن) يعمل به (لو عمل بالظن المظنون حجَّيته أي نقض يُلزَمُ عليه؟) وهذا هو مدعانا: من أن 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 مرجح، فقد غلطت غلطاً ظاهراً) لأنه من باب سكون النفس بالظن المظنون الإعتبار لا من باب الترجيح. (وإن كان غيره) أي: غير الترجيح بلا مرجح (فبيته حتى ينظر) هل هو صحيح أو لا؟ (إنتهى كلامه رفع مقامه).

وحاصله: أن التراقي رحمه الله لا يقدم الظن المظنون الاعتيادي، من جهة ان الظن بالاعتبار حجَّة، بل يقدمه من جهة ميل النفس وسكونها الى الظن المظنون الاعتيادي، دون سائر الظنون.

(أقول: لا يخفى) إن كلامه رحمه الله غير تام، لأنه إذا جاز العمل بأي واحد من الظننين: المظنون الإعتبار وغيره، كما يجوز أكل الطعام الألد وغيره في مثاله، لم يكن يلزم على المكلف بعد الإسداد: العمل بمظنون الإعتبار خاصة، والحال إن كلام من



أنه ليس المراد من أصل دليل الإنسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أن هذا الواجب تردّد بين ظنون، فلا غرض إلا في تعيينه، بحيث يحكم بأن هذا هو الذي يجب العمل به شرعاً، حتّى يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعي من الشارع.

وأما دواعي إرتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة: فقد يكون الداعي إلى الإختيار موجوداً في موهوم الإعتبار لغرض من الأغراض، وقد يكون في مظنون الإعتبار، فليس الكلام

يقول بأنه يلزم العمل بمظنون الإعتبار خاصة، إنّما هو في لزوم ذلك وتعيينه لافي ترجيحه بميل النفس وهواها.

وذلك كما قال: (أنه ليس المراد من أصل دليل الإنسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أنّ هذا الواجب تردّد بين ظنون) مظنونة الاعتراب، وظنون ليست كذلك (فلا غرض) للمكلف (إلا في تعيينه) أي: تعيين بعض الظنون عن بعض (بحيث يحكم بأنّ هذا) المعين (هو الذي يجب العمل به شرعاً حتّى يبني المجتهد عليه) أي: على هذا الظن المظنون الإعتبار (في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعي من الشارع) فإن هذا هو المراد من تعيين العمل ببعض الظنون دون بعض.

(وأما دواعي إرتكاب بعض الظنون دون بعض) لأمو لا ترجع؟ إلى التعيين (فهي مختلفة غير منضبطة) لأنّ الميول النفسانية تختلف فقد يريد الانسان أكل الطعام الألدّ، وقد يريد أكل الطعام غير الألدّ، لأنّه يجد الطعام الثاني أخف على معدته، أو لأنّه لا يسبب له تشبیطاً في عمله أو ما أشبه ذلك كما أشار اليه بقوله:

(فقد يكون الداعي إلى الإختيار) لظنّ دون ظنّ (موجوداً في موهوم الإعتبار لغرض من الأغراض، وقد يكون) الداعي (في مظنون الإعتبار) أيضاً كذلك كما قد يكون في مشكوك الإعتبار.

وعليه: (فليس الكلام) الآن حين نريد تعيين بعض الظنون بعد قيام دليل

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

إلا في أنّ الظنّ بحجّية بعض الظنون هل يوجب الأخذ بذلك الظنّ شرعاً، بحيث يكون الأخذ بغيره لداعٍ من الدواعي مُعاقباً عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق. وبعبارة أخرى: هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهد بغير مظنون الإعتبار أم لا يجوز؟

إن قلت: لا يجوز شرعاً.

قلنا: فما الدليل الشرعيّ بعد جواز العمل بالظنّ في الجملة على أنّ تلك المهملة غير هذه الجزئية.  
وإن قلت: يجوز، لكن بدلاً عن مظنون الإعتبار،

---

الإسداد (إلا في ان الظنّ بحجّية بعض الظنون، هل يوجب الأخذ بذلك الظنّ شرعاً بحيث يكون الأخذ بغيره لداعٍ من الدواعي) كداعي التسهيل وما أشبهه (معاقباً عند الله تعالى) (في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق؟) الذي هو الظنّ المظنون الإعتبار. (وبعبارة أخرى: هل يجوز شرعاً أن يعمل المجتهد بغير مظنون الإعتبار، أم لا يجوز) إلا أن يعمل بما هو مظنون الإعتبار؟، فالمعيار هذا، لا أن الانسان يأخذ مظنون الإعتبار من باب الميول النفسانية ونحوها.

(إن قلت: لا يجوز شرعاً) العمل بغير المظنون، لأنّ الظنّ المظنون الإعتبار أقرب الى الواقع من الظنّ الذي ليس مظنون الإعتبار. (قلنا: فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظنّ في الجملة) أيّ ظنّ كان، بعد ان انتجت مقدمات الإسداد حجّية الظنّ (على أنّ تلك المهملة غير هذه الجزئية) فان النتيجة المهملة ليس معناها: انه يلزم ان يأخذ بمظنون الاعتماد.

وان شئت قلت: ان النتيجة ان كانت مهملة، فلا يعين الظنّ بالاعتبار بعض الظنون دون بعض، وإن كانت النتيجة مطلقة فكل الظنون على حدّ سواء، فمن أين ان مظنون الإعتبار يجب أن يؤخذ به لا غيره؟

(وإن قلت: يجوز) الأخذ بغير مظنون الإعتبار (لكن بدلاً عن مظنون الإعتبار،



لاجمعاً بينهما، فهذا هو التخيير الذي يلتزم المعمّم بطلانه.  
 وإن قلت: يجوز جمعاً بينهما فهذا هو مطلب المعمّم.  
 فليس المراد بالمرجح ما يكون داعياً إلى إرادة أحد الطرفين، بل المراد ما يكون  
 دليلاً على حكم الشارع.  
 ومن المعلوم أنّ هذا الحكم الوجوبي لا يكون إلا عن حجة شرعية،

لاجمعاً بينهما).

قلت: (فهذا هو التخيير الذي التزم المعمّم بطلانه) لأن معنى ذلك: أنّ لك أن  
 تأخذ بمظنون الإعتبار أو بغير مظنون الإعتبار، لكن غير مظنون الإعتبار بدلاً عن  
 مظنون الإعتبار.

(وإن قلت: يجوز جمعاً بينهما) بلا بدلية أحدهما عن الآخر (فهذا هو مطلب  
 المعمّم) بينما أنت تقول: أنّه يلزم ترجيح مظنون الإعتبار على غير مظنون الإعتبار.  
 وحاصل ان قلت الثلاثة: ان الأمر دائر بين الأخذ بسائر الظنون، وبين الأخذ  
 بسائرها بدلاً عن المظنون الإعتبار، وبين الأخذ بكلا الظنّين على حدّ سواء.

فالأول: لماذا وبأي دليل؟

والثاني: هو التخيير بينهما.

والثالث: هو التعميم لهما.

والتخيير والتعميم، لا يقول بهما من يلزم ترجيح مظنون الاعتبار على غيره.  
 وعلى كلّ حال: (فليس المراد بالمرجح: ما يكون داعياً إلى إرادة أحد الطرفين)  
 كما ذكره التراقي بدون أن يكون ملزماً لأحدهما على الآخر، بل بمجرد ميل النفس  
 وسكونها إلى أحد الطرفين (بل المراد ما يكون دليلاً على حكم الشارع) بلزوم تقديم  
 هذا الطرف على ذلك.

(ومن المعلوم: ان هذا الحكم الوجوبي لا يكون إلا عن حجة شرعية) فان  
 الإنسداد لم يدلّ على التقديم، فاللازم ان يكون هناك حجة شرعية خارجية تدلّ

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

فلو كان هي مجرد الظنّ بوجوب العمل بذلك البعض، فقد لزم العمل بمطلق الظنّ عند إشتباه الحكم الشرعيّ.

إذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز في سائر المقامات؟ فلم قلتم إنّ نتيجة دليل الإنسداد حجّية الظنّ في الجملة؟

وبعبارة أخرى: لو إقتضى إنسداد باب العلم في الأحكام تعيين الأحكام المجهولة بمطلق الظنّ، فلم منعم افادة ذلك الدليل إلا لإثبات حجّية الظنّ في الجملة، وإنّ إقتضى تعيين الأحكام بالظنّ في الجملة لم يوجب إنسداد باب العلم في تعيين الظنّ في الجملة الذي وجب العمل به بمقتضى الإنسداد العمل في تعيينه بمطلق الظنّ.

---

على تقديم مظنون الإعتبار على غير مظنون الإعتبار.

(فلو كان هي) أي الحجّة الشرعية (مجرد الظنّ بوجوب العمل بذلك البعض) المظنون الإعتبار (فقد لزم العمل بمطلق الظنّ عند إشتباه الحكم الشرعي) لأن مطلق الظنّ حينئذ يكون حجّة، وعليه: فالظنّ بالاعتبار يقدم مظنون الاعتبار على غيره.

(فاذا جاز ذلك) أي: العمل بمطلق الظنّ (في هذا المقام) أي في مقام الترجيح (لم لا يجوز في سائر المقامات) فيكون كل ظنّ حجّة، وإذا جاز في سائر المقامات (فلم قلتم إنّ نتيجة دليل الإنسداد حجّية الظنّ في الجملة) لا في الكلية.

(وبعبارة أخرى: لو إقتضى إنسداد باب العلم في الأحكام، تعيين الاحكام المجهولة بمطلق الظنّ) حتى جعلتم بسببه مظنون الإعتبار حجّة (فلم منعم إفادة ذلك الدليل) أي: دليل الإنسداد (الإلّاثبات حجّية الظنّ في الجملة) وقلتم إنّ مظنون الإعتبار فقط حجّة، ولم تقولوا بحجّية الظنّ مطلقاً؟

(وإنّ إقتضى تعيين الأحكام بالظنّ في الجملة) بأن لم يكن الظنّ مطلقاً حجّة (لم يوجب إنسداد باب العلم - في تعيين الظنّ في الجملة الذي وجب العمل به بمقتضى الإنسداد - العمل في تعيينه بمطلق الظنّ) «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.

فثبت من جميع ذلك أنَّ الكلام ليس في المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحكم بأنَّ الشارع أوجب بعدَّ الإسناد العمل بهذا دون ذلك.

ومما ذكرنا: يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه، من أنَّ

إسناد باب العلم العمل في تعيين الظن بمطلق الظن، حتى يكون الظن المطلق مرجحاً لبعض الظنون على بعض.

(وحاصل الكلام) في ردِّ التراقي (: ان المراد من المرجح) لبعض الظنون على بعض (هنا) في باب الإسناد (هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع ليس إلا) فالميل النفساني وسكون النفس من المعينات.

(فإن كان في المقام) الذي قلتم بأنَّ الظن المظنون الاعتبار مقدّم على غيره (شيء غير الظن) الموجب لتقديم ظنّ على ظنّ (فليذكر) حتى نرى ان ذلك المرجح ما هو؟ (وإن كان) المرجح والملزم والمعين لبعض الظنون على بعض (مجرد الظن، فلم تثبت حجية مطلق الظن) حتى يكون الظن مرجحاً.

(فثبت من جميع ذلك: ان الكلام ليس في المرجح للفعل) الذي يفعله الشخص بالميل النفساني والسكون الاطمئنان كما قاله التراقي (بل المطلوب المرجح للحكم بان الشارع أوجب بعدَّ الإسناد العمل بهذا) المظنون الاعتبار (دون ذلك) الذي لم ظنّ إعتباره .

(ومما ذكرنا) من ان الظن بالاعتبار لا يكون مرجحاً قطعياً (يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدم ذكره) وهو الشيخ محمد تقي رحمه الله (في توضيح مطلبه: من أنَّ

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً. فانا نقول: إن كون المرجح قطعياً لا يقتضي ذلك، بل إن قام الدليل على إعتبار ذلك المرجح شرعاً كان الترجيح به قطعياً، وإلا فليس ظنياً أيضاً.

ثم إن ما ذكره الأخير في مقدمته، من أن الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في اليجاد والتكوين وبينه في مقام الالتزام والتكليف. فإن الأول محال، لا قبيح

---

كون المرجح ظناً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً) وهذا ما ذكره في آخر كلامه حيث نقله المصنف عنه قبل صفحتين ونصف تقريباً.

(فانا نقول) في رد الشيخ محمد تقي: (إن كون المرجح قطعياً) أي: كون المرجح متحقق الوجود قطعاً (لا يقتضي ذلك) أي: لا يقتضي الترجيح، لان وجود الرجحان لا يستلزم ان يكون الشارع جعله مرجحاً (بل إن قام الدليل على إعتبار ذلك المرجح شرعاً، كان الترجيح به قطعياً، وإلا فليس ظنياً أيضاً).

إذ القطع بأن 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 ظنياً إلا أن يقوم دليل من الشارع يقول: قدّم هذا الظن - الذي هو مظنون الإعتبار، أو هو مقطوع الإعتبار - على غيره.

(ثم إن ما ذكره الأخير) أي: التراقي (في مقدمته: من أن الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في اليجاد والتكوين) بأن يكون هناك شيان متساويان كل قابل للوجود فيوجد الخالق أحدهما دون الآخر، فإنه خلاف الحكمة، وخلاف الحكمة محال على الحكيم (وبينه) أي: بين الترجيح بلا مرجح (في مقام الالتزام والتكليف).

وإنما كان خلطاً (ف) لاجل (أن الأول: محال، لا قبيح) لما عرفت، وربما يقال: بأنه إذا لم يكن هذا ترجيحاً كان من وجود المعلول بدون العلة التامة وذلك محال.



والثاني قبيح، لا محال.

فالاضرابُ في كلامه عن القبيح إلى الاستحالة لا موردَ له، فافهم.  
فثبتَ ممَّا ذكرنا أنَّ تعيينَ الظنِّ في الجملة من بينَ الظنون بالظنِّ غيرُ مستقيم.  
وفي حُكْمِهِ مالو عيّن بعضَ الظنون لأجلَ الظنِّ بعدمِ حجّية ما سواه، كالأولوية  
والاستقراء بل الشهرة، حيث أنَّ المشهور على عدمِ اعتبارها، بل لا يبعد دخول  
الأولين تحت القياس المنهوي عنه،

(والثاني: قبيح، لا محال) لأنه خلاف ما يليق عقلاً.

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 - لأنَّ التكوين  
والتشريع كليهما بحاجة إلى العلة - وبالنسبة إلى غير الحكيم قبيح، والكلام في المقام  
طويل جداً محلّه علم الكلام والحكمة، ولذا نضرب عنه صفحاً.

(فثبت ممَّا ذكرنا: ان تعيين الظن) بعد الإنسداد تعييناً (في الجملة من بين  
الظنون) بأن نقول: ان الظن في الجملة حجّة لا أن كل ظن حجّة ويعيّن ذلك الظن من  
بين الظنون (بالظن) بأن يكون الحجّة: الظن المظنون الاعتبار، فهو (غير مستقيم).

(وفي حكمه) أي في حكم تعيين الظن الذي قلنا أنه غير مستقيم (مالو عيّن بعض  
الظنون، لأجل الظنِّ بعدمِ حجّية ما سواه) مثلاً: نقول: الظنون على أربعة أقسام، لكن  
ثلاثة منها منفية فالرابع هو الحجّة (كالأولوية والاستقراء، بل الشهرة حيث إن  
المشهور على عدمِ اعتبارها) أي: على عدمِ 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 المنهوي عنه) لأنه

نوع قياس، فلا تحتاج إلى الشهرة في نفيهما.

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

بل النهي عن العمل بالأولى منهما وارد في قضية «أبان» المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة.

فإنه يظن بذلك أن الظنّ المعترف بحكم الانسداد في ما عدا هذه الثلاثة. وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بالظنّ. ونزيد هنا أن دعوى حصول الظنّ على عدم إعتبار هذه الأمور ممنوعة، لأنّ مستند الشهرة على عدم إعتبارها ليس إلاّ عدم الدليل عند المشهور على إعتبارها،

---

(بل النهي عن العمل بالأولى منهما) أي: بالأولية (وارد في قضية أبان المتضمنة لحكم دية أصابع المرأة) وحيث قد تقدمت الرواية والاستدلال بها في أول الكتاب فلا حاجة إلى إعادتهما.

وعليه: (فإنه يظنّ بذلك) أي: بعدم إعتبار الأمور الثلاثة، و(ان الظنّ المعترف بحكم الانسداد، فيما عدا هذه الثلاثة): الأولية والاستقراء والشهرة.

(وقد ظهر ضعف ذلك) أي: تعيين الظنّ بسبب نفي غيره (مما ذكرنا: من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بالظنّ) فان الظنّ سواء كان ظناً باعتبار شيء أو ظناً بعدم إعتبار شيء آخر - مما يثبت إعتبار غيره - ليس بحجة حتى يعين بعض الظنون دون بعض.

(ونزيد هنا: ان دعوى حصول الظنّ على عدم إعتبار هذه الأمور ممنوعة). فأولاً قلنا: أنه لو حصل الظنّ بعدم إعتبار الثلاثة، لم يكن هذا الظنّ حجة على أن الظنّ المعترف، هو غير هذه الثلاثة.

وحالاً نقول: أنه لا يحصل الظنّ بعدم إعتبار هذه الثلاثة، بل نتيجة الانسداد أن الظنّ حجة ولو كان الظنّ الحاصل من هذه الثلاثة.

(لان مستند الشهرة على عدم إعتبارها) أي: عدم إعتبار هذه الثلاثة (ليس إلاّ عدم الدليل عند المشهور على إعتبارها) أي: أن المشهور يقولون أنه لا دليل على إعتبار



فيبقى تحت الأصل، لالكونها منهيّاً عنها بالخصوص، كالقياس، ومثل هذه الشهرة المستندة إلى الاصل لا يوجبُ الظنّ بالواقع.

وأما دعوى كون الأولين قياساً، فنكذبُ بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما. بل الأولوية قد عمل بها غيرُ واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد.

هذه الثلاثة (فيبقى تحت الأصل) حيث أنّ الأصل عدم الحجية، فإذا شككنا في حجية هذه الثلاثة، فالأصل عدم حجيتها (لا لكونها) أي: هذه الثلاثة (منهيّاً عنها بالخصوص كالقياس).

والحاصل: ان هذه الثلاثة لا دليل على حجيتها: لا ان هناك دليلاً على عدم حجيتها حتى تكون هذه الثلاثة كالقياس المنهي عنه.

(ومثل هذه الشهرة) على عدم اعتبار الثلاثة (المستندة إلى الاصل، لا يوجب الظنّ بالواقع) فإن المشهور إنّما يقولون بعدم حجية هذه الثلاثة من جهة الأصل، والأصل لا يوجب الظنّ بالواقع حتى نظنّ بان هذه الثلاثة ليس بحجة.

(وأما دعوى كون الأولين قياساً) وهما: الأولوية والاستقراء (فنكذبُ بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما) فان غير واحد من الأصحاب قالوا بحجية هذين الاثنين عند الإسداد.

(بل الأولوية قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصة في بعض الموارد) كالشهيد الثاني، وصاحب المعالم، وغيرهما، فإنهم يزوّن ان الاستقراء والأولوية حجة حتى في حال الافتتاح.

أما الأولوية، فلأنها من جهة الملاك المقطوع به كما في قوله تعالى: «ولا تُقَلِّ لهُمَا أُفٍ» المفيدة لحرمة شتمهما وضربهما وإهانتها وطردهما.

وأما الاستقراء: فلعمل العبيد عليه في أوامر الموالي، والشارع لم يحدث طريقة جديدة، فإذا كان المولى - مثلاً - يستصحب عبده كلّ يوم إلى محلّه فلم يحضر العبد يوماً، معتذراً بأنه لم يقل له المولى أنت كلّ يوم، رأى العقلاء إستحقاق 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 إعتباره، لأن حجية الظن الحاصل من رواية أبان متيقن الاعتبار بالنسبة إلى الأولوية؛ فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة،

---

يقولون له: ألم يستصحبك في الأيام السابقة؟ وهذا ليس الاستقراء، التي غير ذلك من الامثلة. (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 أتما يكون من جهة أنه لأولوية 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 إعتباره) 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 الأولوية (مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها) أي: عن الأولوية، والمراد بالخبر: هو خبر أبان (غير محتملة) فلا يصح أن ترد حجية خبر أبان لاجل حجية الأولوية، من ان خبر أبان منع عن الأولوية.



فتأمل.

ثم بعد ما عرفت من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن، فاعلم: أنه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع:  
أحدها: أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن إعتباره بعد الانسداد، إماماً مطلقاً، كما إذا قام فردٌ من الخبر الصحيح المُتَيَقِنُ إعتباره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات على حجية بعض ما دونه،

(فتأمل) لعلّه إشارة الى الأولوية لها من القوة، بحيث لا يتمكن خبر أبان من منعها حتى تكون الأولوية غير حجة، فحال الأولوية حال خبر الواحد، حيث إن لخبر الواحد من القوة بحيث لا يتمكن خبر من المنع عن حجيته حتى يكون خبر الواحد غير حجة.

(ثم بعد ما عرفت: من عدم إستقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن) أي: ان الظن لا يعين بعض الظنون، دون بعض حتى يكون الظن المظنون الاعتبار حجة دون الظن الذي لم يظن بإعتباره (فاعلم أنه قد يصح تعيينها) أي: تعيين القضية المهملة (بالظن في مواضع) فيكون الظن معيناً للظن:

(أحدها أن يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن إعتباره بعد الانسداد) فان المتيقن من نتيجة دليل الانسداد على القول بالكشف على قسمين: قسم متيقن حقيقي وهو ما كان إعتباره على الاطلاق متيقناً قطعاً.

وقسم متيقن إضافي - سيشير المصنّف اليه - وهو ما كان إعتباره متيقناً بالاضافة. فالاول: (إماماً مطلقاً كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن إعتباره من بين سائر الأخبار وسائر الأمارات) أي: إنه يقيني بين سائر الأخبار وسائر الأمارات حيث أنّ 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 الأعلى، على حجية خبر الثقة الذي هو دون الخبر

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

فأنه يصير حينئذ متيقن الاعتبار، لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على إعتباره. لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجبة الظن بين كونه في المسائل الفرعية وكونه في المسائل الأصولية، وإلا فلو قلنا إن الظن في الجملة، الذي قضى به مقدمات دليل الانسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع لا غير.

---

الصحيح الأعلائي (فأنه) الضمير عائد إلى «ما» (يصير حينئذ متيقن الاعتبار) لان خبر الثقة بقيام الخبر الصحيح على حجبيته يكون متيقن الاعتبار أيضاً وذلك كما قال (لأجل 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 حجبة الظن، بين كونه في المسائل الفرعية، وكونه في المسائل الأصولية).

مثلاً: إذا قال الخبر: الدعاء واجب عند رؤية الهلال ، كان هذا قائماً على مسألة فرعية، أما إذا قال الخبر: الشهرة حجة، فهو قائم على مسألة أصولية، فالخبر المتيقن الاعتبار الذي يقول بأن خبر الثقة حجة، يكون من الظن القائم على مسألة أصولية لأن مسألة الحجبة واللاحجية من المسائل الأصولية، لا من الأحكام الخمسة حتى تكون مسألة فرعية.

(وإلا) يعني: إن لم نقل بان الظن الإنسدادى حجة في المسائل الاصولية (فلو قلنا: إن الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات دليل الإنسداد إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها) من المسائل الاصولية، فالظن في المسائل الفرعية حجة، لا في المسائل الاصولية.

وعليه : (فالقدر المتيقن) من حجبة الخبر الصحيح (إنما هو متيقن بالنسبة إلى الفروع لا غير) وحينئذ فإذا قام الخبر المتيقن حجبيته على حجة خبر الثقة - مثلاً - فإنه



ومما ذكرنا سابقاً، من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقاً إليه، إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل الشارع، والقدر المتيقن مبني على الكشف، كما سيجيء. إلا أن يدعى إن القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً.

لا يسبب هذا الظن المتيقن، حجية خبر الثقة، لأنه قام على مسألة أصولية، وقد عرفت: ان الظن في المسألة الأصولية ليس بحجة على هذا المبني.

(و) إن قلت: أنكم ذكرتم سابقاً: من أنه لافرق في الظن الإنسدادى بين الظن بالفروع والظن بالمسائل الأصولية، فكيف تقولون هنا بأن الظن بالمسائل الاصولية ليس بحجة؟

قلت: (مما ذكرنا سابقاً: من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي، وبين تعلقه بما جعل طريقاً إليه) أي: المسألة الاصولية (إنما هو بناءً على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل، دون كشفه عن جعل الشارع).

فاذا قلنا بالحكومة، لم يكن فرق بين الظن المتعلق بالمسائل الأصولية وبين الظن المتعلق بالمسائل الفرعية.

وأما اذا قلنا بالكشف، فالقدر المتيقن من حجية الظن الانسدادى 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 الحكومة يكون الظن حجة مطلقاً، سواء تعلق بمسألة أصولية أو فرعية، أما بناءً على الكشف فالظن حجة في المسألة الفرعية فقط.

(إلا أن يدعى: ان القدر المتيقن في الفروع هو متيقن في المسائل الأصولية أيضاً) فاذا كان المتيقن من الخبر ذي الخمسة الشروط السابقة حجة على الفروع، كان حجة

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

وأما بالاضافة إلى ما قام على إعتباره إذا ثبت حجّية ذلك الظنّ القائم. كما لو قام  
الاجماع المنقول على حجّية الاستقراء مثلاً، فإنه يصير بعد إثبات حجّية الأجماع  
المنقول ببعض الوجوه ظناً معتبراً.

ويُلحق به ما هو متيقنٌ بالنسبة إليه كالشهرة، إذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة إلى  
الاستقراء بحيث لا يحتمل إعتباره دونها.

الثاني: أن يكون الظنّ القائم على حجّية ظنّ متحدّاً لا تعدّد فيه،

---

على المسألة الاصولية أيضاً، لان الملاك في المسألتين واحد.

(وأما بالاضافة إلى ما قام على إعتباره إذا ثبت حجّية ذلك الظنّ القائم) وهذا  
عطف على قوله: «أما مطلقاً» أي: كون المتيقن نسبياً وبالاضافة إلى شيء آخر، بان  
يكون الشيء الثاني حجّة قطعاً بالنسبة إلى الشيء الأول، بمعنى: أنه إذا كان الشيء  
الاول حجّة فالشيء الثاني يكون حجّة يقيناً.

(كما لو قام الاجماع المنقول على حجّية الاستقراء - مثلاً - فإنه يصير بعد اثبات  
حجّية الاجماع المنقول ببعض الوجوه) الدالة على حجّية إجماع المنقول (ظناً  
معتبراً) خبر قوله: «فإنه يصير».

(ويلحق به) أي: بالاستقراء (ما هو متيقن بالنسبة إليه) أي إلى الاستقراء، فإنه إذا كان  
الاستقراء حجّة كان ذلك الشيء حجّة بطريق أولى (كالشهرة إذا كانت) الشهرة (متيقنة الاعتبار  
بالنسبة إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل إعتباره) أي الاستقراء (دونها) أي: دون الشهرة.

فإنه قد قام الاجماع المنقول الذي هو حجّة إنسدادية على حجّية الشهرة، لكن  
لامباشرة، بل بسبب أن الاجماع جعل الاستقراء حجّة، والشهرة أولى بالحجّية من  
الاستقراء فإذا كان الاستقراء حجّة، كانت الشهرة حجّة بطريق أولى.

(الثاني) ممّا يصح تعيينه بسبب الظنّ: (أن يكون الظنّ القائم على حجّية ظنّ  
متحدّاً لا تعدّد فيه) فان الأقسام ثلاثة:

الأول: أمانة واحدة على ظنّ واحد، كالشهرة القائمة على الخبر.



كما إذا كان مظنوناً الاعتبار منحصرأ فيما قام أمانة واحدة على حجّيته، فأنه يعمل به في تعيين المتّبع وإن كان أضعف الظنون، لأنّه إذ إنسدّ باب العلم في مسألة تعيين ما هو المتّبع بعد الإنسداد ولم يجوز الرجوع فيها إلى الاصول حتّى الاحتياط، كما سيّجيء،

الثاني : أمارات متعددة على جملة من الظنون، كالشهرة على الخبر، والاجتماع المنقول على الأولوية وهكذا.

الثالث : امانة واحدة على جملة من الظنون مثل الشهرة على الخبر والأولوية والاجتماع المنقول.

وما ذكره المصنف هو القسم الأول، فاذا كان هناك ظنون متعددة بعد الإنسداد، كظنّ خبري، وظنّ إجماعي وظنّ أولي، وقلنا: بأنّه لا يجب العمل بالكل احتياطاً، لأنّ الاحتياط عسرّ، أو لا يجوز لأنّه مُخلّ بالنظام فاذا قامت الشهرة الموجبة للظنّ على الظنّ الخبري أخذ بالظنّ الخبري وإن كان ظنّ الشهرة من أضعف الظنون لأنه في تعيين تلك الطرق الثلاثة تجري مقدمات الإنسداد.

فنقول : لا يلزم كل الثلاثة، ولا يترك كل الثلاثة.

وأما أنّه لا يلزم كل الثلاثة، فلأنّ الاحتياط غير واجب، أو غير جائز.

وأما أنّه لا يترك كل الثلاثة فلأنّه يوجب الخروج عن الدّين فاللازم أن نرجع إلى بعض هذه الظنون فنرجّح هذه البعض بسبب الظنّ به.

(كما إذا كان مظنون الاعتبار) كالخبر (منحصرأ فيما قام أمانة واحدة على حجّيته) كالشهرة بان قامت الشهرة على الخبر، فالخبر مظنون (فأنه يعمل به) أي : بالظنّ القائم (في تعيين المتّبع) بصيغة المفعول.

والمراد بالمتّبع : هو مظنون الاعتبار كالخبر في مثالنا، فيؤخذ به (وان كان) المتّبع (أضعف الظنون، لأنه إذا إنسد باب العلم في المسألة تعيين ما هو المتّبع) - بالفتح - (بعد الإنسداد ولم يجوز الرجوع فيها) أي: في المسألة (إلى الاصول حتّى الاحتياط) لأنه خرجّ، أو يوجب إختلال النظام (كما سيّجيء) من أنّه لا يجوز الرجوع في

للسيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤

تعيّن الرجوع إلى الظنّ الموجود في المسألة، فيؤخذ به، لما عرفت من أنّ كلّ مسألة إنسدّ فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الاصول، تعيّن بحكم العقل العمل بأيّ ظنّ وجد في تلك المسألة.

الثالث: أنّ يتعدّد الظنون في مسألة تعيين المتّبع بعد الانسداد بحيث يقوم كلّ واحد منها على اعتبار طائفة من الأمارات كافية في الفقه.

لكن يكون هذه الظنون القائمة كلّها في مرتبة لا يكون إعتبار

---

المسألة إلى الاحتياط.

وعليه: فقد (تعيّن الرجوع إلى الظنّ الموجود في المسألة، فيؤخذ به) أي: بالظنّ، وذلك (لما عرفت: من أنّ كلّ مسألة إنسدّ فيها باب العلم، وفرض عدم صحة الرجوع فيها إلى مقتضى الاصول تعيّن بحكم العقل: العمل بأيّ ظنّ وجد في تلك المسألة) وان كان من أضعف الظنون.

فإنّه لمّا إنسدّ باب العلم بترجيح الخبر، أو الأولوية، أو الاجماع المنقول بعضها على بعض، كان اللازم أن نأخذ بالترجيح الظني، والمفروض: أنّ الظنّ الذي يستند إلى الشهرة قام على ترجيح 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 فيهما في ثالث المصنّف إنشاء الله تعالى.

(الثالث: أن يتعدّد الظنون في مسألة تعيين المتّبع) - بالفتح - (بعد الانسداد) أي: الظنّ الذي يجب إتباعه بعد أن إنسدّ 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 مثلناه في الثاني بان قامت الشهرة على الخبر، والاجماع المنقول على الأولوية وهكذا.

(لكن يكون هذه الظنون القائمة كلّها في مرتبة) واحدة بحيث (لا يكون إعتبار



بعضها مضموناً. فحينئذ إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعيين المتبع الرجوع فيها إلى الظن في الجملة، والمفروض تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها، وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالاجماع وتعسر ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

بعضها مضموناً) دون البعض الآخر، بل يكون كلهما مشكوك الاعتبار، أو موهوم الاعتبار أو مضمون الاعتبار فإنه ان كان بينها فرق بأن كان بعضها مضمون الاعتبار وبعضها مشكوك الاعتبار، وبعضها موهوم الاعتبار، قدّم البعض المضمون على المشكوك والمشكوك على الموهوم.

وعليه: (فحينئذ) أي: حين تعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع مع تساوي مرتبة تلك الظنون (إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسألة تعيين المتبع: الرجوع فيها) أي: في مسألة تعيين المتبع (إلى الظن في الجملة) بأن نقول: كما تجري مقدمات الانسداد في تعيين الحكم، كذلك تجري في تعيين الطريق إلى الحكم، فهل الطريق: الشهرة التي هي طريق إلى الخبر، أو الطريق: الاجماع المنقول الذي هو طريق إلى الأولوية؟

وحيث لا يمكن الاحتياط في الجميع من المضمون والمشكوك والموهوم ولا البرائة، ولا التقليد، ولا القرعة ولا ما أشبه ذلك، فاللازم ترجيح المضمون سواء من طريق الشهرة أو الاجماع للتساوي فيؤخذ بالكل، كما قال:

(والمفروض: تساوي الظنون الموجودة في تلك المسألة) أي: مسألة تعيين المتبع (وعدم المرجح لبعضها) على بعض (وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير) بين هذه الظنون وذلك أولاً: (بالاجماع) فإنه باطل إجماعاً.

(و) ثانياً: (تعسر ضبط البعض، الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه) فانا لو أردنا الاحتياط في هذه المعينات بالكسر - كالشهرة والاجماع المنقول في مثلنا، احتياطاً لا يلزم منه عسر على المكلف، صح ذلك الاحتياط، لكن حيث يكون ضبط المعين -

للشيرازي ..... الاشكال على مرتجحات بعض الظنون ..... ج ٤

فالذي ينبغي أن يقال: على تقدير صحة تقرير دليل الإنسداد على وجه الكشف، : أنّ اللازم على هذا، أولاً، هو الاقتصار على المتيقن من الظنون، وهل يلحق به كُلمًا قام المتيقن على إعتباره؟ وجهان، أقواهما العدم، كما تقدّم، إذ بناءً على التقرير لانسلّم كشف العقل بواسطة مقدّمات الانسداد إلا عن إعتبار الظنّ في الجملة في الفروع دون الاصول،

---

بالكسر - الذي لا يستلزم العسر، هو بنفسه عسر، فيلزم ترك الضبط، وترك الضبط إمّا يكون بإتباع المعينات - بالكسر.

إذا عرفت ذلك نقول: الى هنا كان الكلام في إن مطلق المعين - الكسر - حجة، ومن قوله: فالذي ينبغي، يكون الكلام في تعيين بعض الظنون، وهو الذي ذكر الثالث لأجله.

وعليه : (فالذي ينبغي أن يقال على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف) لا الحكومة (ان اللازم على هذا) أي: على تقرير الكشف ما يلي: (أولاً: هو الاقتصار على المتيقن من الظنون) وهو الظنّ المتعلق بالفروع، لا بالاصول (وهل يلحق به) أي: بالمتيقن (كلما قام المتيقن على إعتباره؟) أي: كما إن المتيقن من ظنون الفروع حجة، هل المتيقن إذا قام على إعتبار ظنّ يكون ذلك المتيقن أيضاً حجة؟

مثلاً: المتيقن من الظنون : وجوب الجمعة، لا وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وهذا هو المتيقن في الفروع وهو حجة بلا إشكال لكن الخبر، أو الاجماع المنقول، أو الشهرة، أو الاولوية، التي كلها مظنونيات إذا كان بينها متيقن الاعتبار، فهل هذا المتيقن حجة أيضاً.

(وجهان : أقواهما العدم) فليس متيقن الاعتبار بحجة (كما تقدّم) إذ بناءً على هذا التقرير) وهو الكشف (لانسلّم كشف العقل بواسطة مقدّمات الانسداد الا عن إعتبار الظنّ في الجملة) أي: ليس كلّ الظنون بل المتيقن منها (في الفروع دون الاصول)



والظن بحجية الأمانة الفلانية ظنٌ بالمسألة الأصولية.

نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل أنه لافرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعي أو بحجية طريق.

ثم إن كان القدر المتيقن كافياً في الفقه، بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالأصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات، فهو، وإلا فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابتة بالنسبة إلى غيرها.

حجة فقط.

(و) من الواضح: ان (الظن بحجية الأمانة الفلانية، ظنٌ بالمسألة الاصولية) وليس ظناً بالمسألة الفرعية، حتى يكون حجة، وعليه: فالمتيقن من الظنون المتعلقة بالفروع حجة، لا المتيقن من الظنون المتعلقة بالمسائل الاصولية.

(نعم، مقتضى تقرير الدليل) أي: دليل الانسداد (على وجه حكومة العقل) بأن الظن حجة هو: (أنه لافرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعي، أو بحجية طريق) لأن العقل يرى ان الظن حجة، ولا يهم بعد حصول الظن بين أن يكون الظن متعلقاً بالأصل أو بالفرع.

(ثم) على تقدير الحكومة (ان كان القدر المتيقن كافياً في الفقه، بمعنى: أنه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها) أي: مجاري الاصول (المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات) فقط، من الخروج عن الدين إذا أجرينا البرائة، أو العسر والحرَج، وإذا أجرينا الاحتياط - مثلاً - (فهو) أي: حينئذٍ نعمل بالمتيقن فقط.

(والآ) أي: بان كان إجراء الاصول مستلزماً لأحد المحذورين المذكورين (فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقية الثابتة بالنسبة إلى غيرها) أي بالنسبة إلى الأمارات التي هي في الدرجة الثالثة.

مثلاً: لنفرض ان الظن قام على حجية الخبر، فهو القدر المتيقن تيقناً إطلاقاً من الظنون في الاصول فان كفى الخبر بمعظم الفقه فهو، وان لم يكف أخذنا بالاجماع

للشيرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج ٤  
فان كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو، وإلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة،  
وهكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات او عدم كفاية ما هو القدر المتيقن  
مطلقاً أو بالنسبة: فان لم يكن على شيء منها أمانة، فاللازم الأخذ بالكل، لبطلان  
التخيير بالاجماع وبطلان طرح الكل بالفرض وفقد المرجح، فتعين الجميع.

---

في تعيين بقية الأحكام لأن الاجماع متيقن نسبي وان لم يكن متيقناً مطلقاً كالخبر،  
وإنما كان الاجماع متيقناً نسبياً، لأنه بالنسبة إلى الأولوية متيقن فالاولوية في الدرجة  
الثالثة.

(فان كفى) المتيقن النسبي (في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا) من أنه لا يلزم من  
العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات  
(فهو، وإلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة) كالأولوية التي هي في درجة ثالثة في  
مثالنا، ونترك الدرجة الرابعة كالشهرة - مثلاً - (وهكذا) حتى ننتهي إلى ما يكفي  
بمعظم الفقه.

(ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات) بان كانت الجميع متساوية (أو  
عدم كفاية ما هو المتيقن مطلقاً) وهو المتيقن الأول (أو بالنسبة): أي: المتيقن  
فالمتيقن (فان لم يكن على شيء منها امانة) معينة (فاللازم الأخذ بالكل) أي: بكل  
تلك الامارات القائمة على الأحكام (لبطلان التخيير) بين الأمارات (بالاجماع) فان  
المكلف ليس مخيراً بين أن يأخذ بهذه الأمانة أو بتلك الأمانة.

(وبطلان طرح الكل بالفرض) لان المفروض: إننا لو طرحنا كل الأمارات لزم اما  
الخروج عن الدين، أو العسر والخرج الناشيء من الاحتياط أو ما أشبه ذلك من الأمور  
الباطلة.

(وفقد المرجح) لها، لأنه لا مرجح لبعض الامارات على بعض.  
إذن (فتعين) الأخذ بـ (الجميع) كما وقد ظهر: أنه ربما يعين بعض الامارات،



وإن قام على بعضها أمانة: فإن كانت أمانة واحدة، كما إذا قامت الشهرة على حجية جملة من الأمانات، كان اللازم الأخذ بها، لتعيين الرجوع إلى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون؛ وإن كانت أمانات متعددة قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة إلى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم كفاية بعضها عمل بها. ولا فرق حينئذ بين تساوي تلك الأمانات 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 (أمانة): بأن حصل الظن المظنون الاعتبار (فإن كانت أمانة واحدة، كما إذا قامت الشهرة على حجية جملة من الأمانات) كالخبر الواحد، والأولية، والاجماع المنقول، وما أشبه (كان اللازم الأخذ بها) أي: بتلك الجملة (لتعيين الرجوع إلى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون). وإنما يتعين الرجوع إليها، لأن الظن المظنون الاعتبار مقدم على غيره - على ما سبق... (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 (عمل بها) أي: بتلك الامارات المتعددة جميعاً، 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 الأمانات القائمة) على حجية الظنون (من حيث الظن بالاعتبار والعدم) أي: عدم الظن بالاعتبار، بان الظن باعتبار الأمانات القائمة أو لا نظن باعتبارها (وبين تفاوتها) أي: تفاوت تلك الأمانات القائمة، بان نظن باعتبار البعض، ولانظن باعتبار البعض الآخر (في ذلك) اسم الاشارة راجع إلى الظن.

وإنما لافرق، 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 ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج؛

وأما لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الإمارات كافٍ في الفقه: فإن لم تتفاوت الإمارات القائمة في الظنّ بالاعتبار وجب الأخذ بالكلّ، كالأمانة الواحدة لفقد المرجح، وإن تفاوتت: فما قام متيقنّ الاعتبار او مظنونّ الاعتبار على إعتباره يصير معيّنًا، كما إذا قام الاجماع المنقول بناءً على كونه مظنون الاعتبار على حجّية أمانة غير مظنونة الاعتبار وقامت تلك الأمانة،

---

في الاعتبار، أو كلها متساوية في عدم الظنّ بالاعتبار، أو مختلفة: بأن يظنّ باعتبار بعضها دون اعتبار بعض.

(وأما لو قامت كل واحدة منها) أي: من تلك الإمارات (على مقدار من الإمارات، كافٍ) ذلك المقدار (في الفقه) كما إذا قامت الشهرة على حجّية الخبر العادل فقط، وقام الاجماع المنقول على حجّية الأولوية القطعية فقط، وهكذا.

(فان لم تتفاوت الإمارات القائمة في الظنّ بالاعتبار) وذلك بأن كان الجميع مظنون الاعتبار، أو كان الجميع غير مظنون الاعتبار (وجب الأخذ بالكل، كالأمانة الواحدة، لفقد المرجح) فكما أنه إذا كانت امانة واحدة قائمة على جملة من الإمارات تأخذ بتلك الجملة، كذلك إذا كانت امارات متعددة قامت كل واحدة على مقدار من الامارات.

(وان تفاوتت) أي: الإمارات القائمة تفاوتت في الظنّ بالاعتبار (فما قام متيقنّ الاعتبار او مظنونّ الاعتبار على إعتباره، يصير معيّنًا) لاستناده الي اليقين، أو الي الظنّ الذي هو الملجأ عند الانسداد.

(كما إذا قام الاجماع المنقول بناءً على كونه مظنون الاعتبار على حجّية امانة غير مظنونة الاعتبار) مثلاً: خبر غير الامامي غير مظنون الاعتبار، لكن قام الاجماع المنقول على إعتباره (وقامت تلك الامارة) على الحكم.

والمراد بتلك الأمانة: هي الأمانة غير مظنون الاعتبار، كما إذا قام خبر غير الامامي على وجوب صلاة الجمعة - مثلاً - وقام الاجماع المنقول على حجّية خبر



فانها تتعيّن بذلك.

هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً.

وأما، على ما هو المختار من كونه حاكماً، فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعمّمات التي ذكرها لتعميم النتيجة، إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك، فاللازم على المجتهد أن يتأمّل في الأمارات، حتّى يعرف المتيقن منها حقيقةً أو بالاضافة الى غيرها، ويحصّل ما يمكن تحصيله من الامارات القائمة على حجّية تلك الامارات،

غير الإمامي (فأنها) أي: الامارة غير مظنونة الاعتبار، كخبر غير الامامي في مثالنا (تتعيّن بذلك) أي: بالاجماع المنقول الذي كان في كلامنا.

(هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفاً) حيث انّ الكشف في الجملة، لا أنّه كاشف على الإطلاق، كما ألمعنا الى ذلك سابقاً.

(وأما على ما هو المختار من كونه) أي: دليل الانسداد (حاكماً) أي: أنّه بعد تمامية المقدمات، يكون العقل حاكماً بحجّية الظنّ (فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ عن المعمّمات التي ذكرها لتعميم النتيجة إنشاء الله تعالى) فان النتيجة إذا كانت مهملة إحتجنا الى تعميم حجّية الظنّ بسبب معمم خارجي، إذ دليل الانسداد بنفسه لا يدلّ على التعميم.

(إذا عرفت ذلك) الذي ذكرناه: من وجود المتيقن وعدم وجوده، ووجود المتيقن فالتيقن وعدم وجوده، الى غير ذلك (فاللازم على المجتهد أن يتأمّل في الامارات حتّى يعرف المتيقن منها حقيقة) أي: تيقناً حقيقياً على كل حال (أو بالاضافة الى غيرها) أي: المتيقن فالتيقن، ففيما إذا كان المتيقن كافياً بمعظم الفقه فهو، وإلاّ إحتاج الى المتيقن.

(و) على المجتهد أن (يحصّل ما يمكن تحصيله من الامارات القائمة على حجّية تلك الامارات) فالخبر - مثلاً - الذي يدلّ على الحكم امارة، والاجماع الذي قام على

للشرازي ..... الاشكال على مرجحات بعض الظنون ..... ج؛

ويميز بين تلك الامارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث الظن بحجية بعضها من اماره اخرى، ويعرف كفاية ما أحرز إعتباره من تلك الامارات وعدم كفايته في الفقه.

وهذا يحتاج الى سير مسائل الفقه إجمالاً حتى يعرف أن 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 إليه قسم آخر من الخبر، لكونه متيقناً إضافياً، أو لكونه مظنون الإعتبار بظن متبع، هل يكفي أم لا؟

حجية الخبر: اماره قامت على حجية اماره اخرى.

(و) عليه بعد ذلك ان (يميز بين تلك الامارات القائمة، من حيث التساوي والتفاوت) تساويًا، أو تفاوتًا (من حيث الظن بحجية بعضها من اماره اخرى) وعدم ذلك.

(و) انما يلزم على المجتهد ما ذكرناه، كي (يعرف كفاية ما احرز إعتباره من تلك الامارات، وعدم كفايته في الفقه) لأن المقصود المهم للمجتهد: معرفة قدر كافي من الفقه، يسبب إنحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواجبه على الناس.

(وهذا) اللازم على المجتهد مما ذكرناه (يحتاج الى سير) الفقيه في (مسائل الفقه إجمالاً) من أول الطهارة الى آخر الديات (حتى يعرف أن القدر المتيقن من الأخبار لا يكفي - مثلاً - في الفقه، بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر) والمراد بالخبر: الجنس (الى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد).

وذلك لأن الاصول انما تجري في موارد لم يكن فيها خبر مما يجعل الفقيه حكم ذلك المورد فيرجع فيه الى الاصول الأربعة كل في موضعه.

(و) حتى يعرف (أنه إذا انضم إليه قسم آخر من الخبر، لكونه متيقناً إضافياً أو لكونه مظنون الإعتبار بظن متبع، هل يكفي أم لا) فخير العادل - مثلاً - متيقن الاعتبار، فاذا كفى بمعظم الفقه فهو، والأضم إليه خبر الثقة، وخبر الثقة مظنون الاعتبار، فان



فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما أحرزه من جهة اليقين أو الظن المتبع. وفقنا الله للإجتihad الذي هو أشد من طول الجهاد، بحق محمد وآله الأمجاد.

الثاني: من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية حيث إعترفوا - بعد تقسيم

كان الخبران معاً يكفيان بمعظم الفقه فهو، وإلا ضم اليهما خبر الممدوح بدون تعديل أو وثاقه، وهكذا.

(فليس له) أي: للفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون) بمجرد عدم وجود المتيقن - مثلاً - (حتى يعرف كفاية ما أحرزه من جهة اليقين، أو الظن المتبع) فإذا ظهرت له الكفاية جاز له طرح سائر الظنون، وإلا لم يجز له ذلك.

(وفقنا الله) سبحانه وتعالى (للإجتihad الذي هو أشد من طول الجهاد بحق محمد وآله الأمجاد) وقد ورد في الحديث: «مِدَادُ الْعُلَمَاءِ أَفْضَلُ مِنْ دِمَائِ الشُّهَدَاءِ» وذلك لأنَّ الاجتihad أصعب من الجهاد، ولأنَّ الاجتihad يبقى ثمره إذا كان مكتوباً أو نحوه، بينما المجاهدون يذهبون بدون ذكر إذا لم يسجل المجتهدون جهادهم وأثار جهادهم، والله الموفق المستعان.

هذا هو أول الوجوه ممَّا ذكره قبل ثمان صفحات بما عبارته: «المقام الثاني: في أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الاسباب والمرتبة ام لا»، التي ان قال: «ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه: الأول: عدم المرجح» التي آخر عبارته، ثم إنتقل إلى الثاني فقال:

(الثاني: من طرق التعميم) لنتيجة دليل الانسداد تعميماً للمظنون الاعتبار، والمشكوك الاعتبار، والموهوم الاعتبار (ما سلكه غير واحد من المعاصرين من) جهة (عدم الكفاية) لمظنون الاعتبار، فاللازم التعميم (حيث إعترفوا بعد تقسيم

للسيرازي ..... الوجه الثاني لتعميم الظن ..... ج ٤

الظنون التي مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه - بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الإعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتسرى إلى الموهوم. لكنّ الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية، إمّا بأنفسها، بناءً على إنحصارها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين، وإمّا لأجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظنّ منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار.

فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر،

---

الظنون التي : مظنون الاعتبار، ومشكوكه، وموهومه، بأن مقتضى القاعدة بعد إهمال النتيجة) لدليل الانسداد (الاقتصار على مظنون الاعتبار) فقط.

(ثمّ) ان لم يكف ف (على المشكوك) الاعتبار (ثمّ) إن لم يكف (يتسرى إلى الموهوم) الاعتبار.

هذا (لكنّ الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية) بمعظم الأحكام (إمّا بأنفسها بناءً على إنحصارها في الأخبار الصحيحة بتزكية عدلين) فان من المعلوم: ان الأخبار الصحيحة بتزكية العدلين في كلّ الرواة، قليلة جداً.

(وأما لأجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها) أي: إن الأحكام الظاهرة منها مخالفة لما أريد منها، لأنّ هذه الأخبار مخصصة، أو مقيدة، أو مجاز، فظواهرها شيء والمراد منها شيء آخر

(ووجود ما يظنّ منه) الضمير راجع إلى «ما» في: «ما يظنّ» (ذلك) أي: ذلك الخلاف (في الظنون المشكوكة الاعتبار) وفي متعلق «بوجود» أي: يوجد فيما يشك إعتباره مخصصاً ومقيداً، وقرينة مجاز للأخبار التي يجب العمل بها، حيث علمنا علماً إجمالياً بمخالفة كثير من ظواهرها للمراد منها.

وعليه: (فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر) أي: بظواهر الأخبار بدون الفحص عن



للعلم الاجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمُعظم الأحكام.

فلا بدّ من التسري، بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع إلى الاصول، إلى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصّص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيّد لاطلاقاته وقرائن لمجازاته.  
فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من

الظنون المشكوكة المخصّصة والمقيّدة وقرائن المجاز.

وإنما لا يجوز التمسك بتلك الظواهر (للعلم الإجمالي المذكور فيكون حالها) أي: حال هذه الأخبار المظنونة الاعتبار (حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الأحكام) وذلك إما من جهة قلّتها بانفسها، وإما من جهة العلم الاجمالي بمخالفة ظواهر كثير منها للمراد منها.

(فلا بدّ من التسري - بمقتضى قاعدة الانسداد، ولزوم المحذور من الرجوع إلى الاصول - إلى الظنون المشكوكة الاعتبار) «إلى الظنون» متعلق بـ «التسري»، لأنه قد انسدّ باب العلم ولا يمكن الرجوع إلى الاصول، فلا بد من الذهاب إلى الظنون المشكوكة الاعتبار (التي دلت) تلك الظنون المشكوكة الاعتبار (على إرادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار).

وعليه (فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار) فان مشكوك الاعتبار (مخصّص لعمومات مظنون الاعتبار، ومقيّد لاطلاقاته، وقرائن لمجازاته) فإنّ في مظنون الاعتبار: عمومات، ومطلقات، ومجازات، وفي الظنون المشكوكة الاعتبار: مقيّدة ومخصّصة لها، وقرينة لمجازاتها فنعمّ الظن الذي هو حجّة من مظنون الاعتبار إلى مشكوك الاعتبار.

هذا تعميم وهناك تعميم آخر أشار إليه بقوله: (فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من

للشيرازي ..... الوجه الثاني لتعميم الظن ..... ج ٤

مشكوك الاعتبار، ثبت وجوب العمل لغيرها ممّا ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار، بالاجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار، فإنّ أحداً لم يفرّق بين الخبر الحسّن 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 أولي.

ثمّ نقول: إنّ في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يُعلّم إجمالاً بعدم إرادة

---

مشكوك الاعتبار) التي هي مخصصة ومقيدة أو قرائن مجاز (ثبت وجوب العمل لغيرها) أي: لغير هذه الطائفة من مشكوك الاعتبار (ممّا ليس فيها معارضة لظواهر الأمارات المظنونة الاعتبار).

وإنّما 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: (فإنّ أحداً لم يفرّق بين الخبر الحسّن المعارض لاطلاق الصحيح، وبين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح) والمفروض: أنّ الخبر الحسّن من مشكوك الاعتبار، والخبر الصحيح من مظنون الاعتبار.

(بل بالأولوية القطعية) في خبر حسن آخر، فإنّه إذا عمل بخبر حسن معارض، فالأولي ان يعمل بخبر حسن غير معارض (لأنّه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولي) إذ الحسّن المعارض إذا كان حجّة، فالحسن غير المعارض حجّة بطريق أولي.

(ثمّ) بعد تعميم الظنون من مظنون الاعتبار إلى مشكوك الاعتبار، يصل النوبة إلى تعميم آخر، وهو: التعميم إلى موهوم الاعتبار، وقد أشار إليه بقوله:

(نقول: إنّ في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم إجمالاً بعدم إرادة



المعاني الظاهرة، والكاشف عن ذلك ظناً هي الأمارات الموهومة الاعتبار. فنعمل بتلك الأمارات، ثمّ نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركّب، حيث أنّ أحداً لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحّسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له، بل بالأولوية، كما عرفت. أقول: الانصاف: أنّ التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار،

---

المعاني الظاهرة) منها(والكاشف عن ذلك) أي: عن عدم ارادة الظاهر منها كشفاً (ظناً، هي: الامارات الموهومة الاعتبار، فنعمل بتلك الامارات) الموهومة الاعتبار، وبعد العمل بموهوم الاعتبار الكاشف، ننقل الكلام الى تعميم رابع، وهو ما أشار اليه بقوله: (ثمّ نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار) الذي ليس بكاشف. وإنّما نعمل بهذا الباقي (بالاجماع المركّب حيث أنّ احداً لم يفرّق بين الشهرة المعارضة للخبر الحّسن) معارضة (بالعموم والخصوص) أي: لا بالتّباين (وبين غير المعارض له) أي: للخبر الحّسن والمفروض: إنّ الشهرة موهومة الاعتبار ومع ذلك لا يفرق أحد بينهما.

(بل بالأولوية) القطعيّة (كما عرفت) حين قلنا: بأنّه إذا وجب العمل المشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى، فان نفس هذه الأولوية تأتي في موهوم الاعتبار، فيقال: إذا وجب العمل بموهوم الاعتبار الذي له معارضة بظاهر مشكوك الاعتبار بما ليس له معارضة أولى. (أقول: الانصاف ان التعميم بهذا الطريق) أي: الطريق الثاني الذي سلكه غير واحد من المعاصرين وذكرنا تفصيله الى هنا (أضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار) أي: بمخصص القضية المهملة وتعيين تلك القضية بالظنون التي ظنّ إعتبارها، بأن يكون مظنون الاعتبار، مخصصاً للنتيجة المهملة، فاذا لم تخصص النتيجة بمظنون الاعتبار، كان اللازم عدم التعميم بهذا الطريق أيضاً.

للسيرازي ..... الوجه الثاني لتعميم الظن ..... ج ٤

لأن هذا المعمّم قد جمع ضعّف القولين، حيث اعترف بأن مقتضى القاعدة، لولا عدم الكفاية، الاقتصار على مظنون الاعتبار.

وقد عرفت أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند إنسداد باب العلم.

وأما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية،

---

وإنما كان أضعف (لأن هذا المعمّم قد جمع ضعّف القولين) الذين احدهما: ان الاصل في القضية المهملة الاقتصار على القدر المتيقن، وقد عرفت سابقاً أنه ضعيف.

وثانيهما: إن المتيقن من هذه الجملة هو مظنون الاعتبار، وقد عرفت أيضاً أنه

ضعيف (حيث اعترف) هذا المعمّم في كلامه السابق عندما قال: لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية، فقد اعترف (بأن مقتضى القاعدة لولا) جهة (عدم

الكفاية: الاقتصار على مظنون الاعتبار) أي: كان اللازم الاقتصار على مظنون الاعتبار، لكن لم يكن كافياً، فتمسكنا بمشكوك الاعتبار وموهومه.

(وقد عرفت: أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار، إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن) أي عرفت ذلك في رد لزوم الاقتصار على مظنون الاعتبار الذي كان يخصّص الظنون بما ظنّ إعتباره.

ومن المعلوم: أنه إذا ثبت العمل بمطلق الظن، لم يكن وجه للتخصيص بمظنون الاعتبار (عند إنسداد باب العلم).

وبذلك ظهر: إنه لا وجه لهذا التعميم الذي ذكره بقوله: الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين الخ.

هذا تمام الكلام في الاشكال الأول على المعمّم ذكره المصنّف بقوله: «أقول الانصاف».

ثم أشكل المصنّف عليه إشكالاً ثانياً بقوله:

(وأما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية) حيث قال: لكن الظنون المظنونة الاعتبار



فقية: أولاً، أنه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين.

وليس كذلك، بل الإمارات الظنية من الشهرة وما دل على إعتبار قول الثقة، مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة، يُوجبُ الظن القوي بحجبة 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 منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين) كما ذكره هو بنفسه.

لكن (وليس كذلك) إذ مظنون الاعتبار ليس منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين (بل الامارات الظنية من الشهرة) مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «خُذْ بِمَا إِشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ»<sup>١</sup>

(وما دل على إعتبار قول الثقة) مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «لَا تُعْذِرُ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُويهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا»<sup>٢</sup>

(مضافاً إلى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات، وفي تشخيص أحوال الرواة) لانه طريق عقلائي لم يثبت رده من الشارع وإذا لم يثبت الردع، ثبت إمضاء الشارع له، لان الردع لو كان لباناً.

وعليه: فان ذلك كله (يوجب الظن القوي بحجبة الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، والخبر الموثق، و) الخبر (الضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية) أي: مقابل الشهرة الفتوائية، فان الشهرة الروائية قال غير واحد من الفقهاء بحجبتها بخلاف شهرة الفتوى فانها ليست حجة عند المعظم.

(ومن المعلوم: كفاية ذلك) الذي ذكرناه من الامارات الظنية الكثيرة بمعظم

للشيرازي ..... الوجه الثاني لتعميم الظن ..... ج ٤

وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول.  
وثانياً، إنّ العلم الاجمالي الذي ادّعه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقة  
بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات  
الاعتبار.

ومن المعلوم أن العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدي إلى ما ليس فيه هذه  
العلّة، أعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار.  
فان العلم الاجمالي بوجود شهرات 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 عُسراً وحرَجاً.

(وثانياً) إنّ قوله: «فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت  
وجوب العمل بغيرها ممّا ليس فيه معارضة لظواهر الأمارات»، إلى آخر كلامه، غير  
تام، وذلك (انّ العلم الاجمالي الذي ادّعه) حيث قال: لاجل 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: ان العمل بها) أي: بمشكوكات الاعتبار (لأجل ذلك) أي:  
لأجل كشفها عن المراد في مظنون الاعتبار (لا يوجب التعدي) من هذه  
المشكوكات الاعتبار المخصصة والمقيدة والقرائن (إلى ما ليس فيه هذه العلة) من  
الكشف عن المراد (أعني: مشكوكات الاعتبار غير الكاشفة عن مرادات مظنونات  
الاعتبار) إذ كيف يقاس غير الكاشف على الكاشف؟

(فان العلم الاجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لاطلاق الأخبار، أو مخصصة



لعموماتها لا يوجب التعدي إلى الشهرة الغير المزاحمة للأخبار بتقييد أو تخصيص، فضلاً عن التسري إلى الاستقراء والألوية.  
 ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها، لأن الحكم بالحجبة في القسم الأول لعلّة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي يعلم بعدم تعرّض الامام «عليه السلام» له قولاً أو فعلاً، 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 الشهرة غير المزاحمة للأخبار) فان «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 والألوية) إذ الشهرة ليست كلّها حجة، فضلاً عن أن تكون الاستقراءات والألويات أيضاً حجة وهما أضعف من الشهرة.

(ودعوى الإجماع) بالتعدي، كما إدعاه القائل بالتعميم (لا يخفى ما فيها) أي في هذه الدعوى (لأن الحكم بالحجبة في القسم الأول) المزاحمة (لعلّة) متعلق بـ«الحجبة» أي: ان الحجبة انما هي العلة (غير مطردة في القسم الثاني) أي: غير المزاحمة (حكم عقلي) خبر قوله: «لأن الحكم».

وعليه: فالحكم بالحجبة حكم عقلي وهو (يعلم بعدم تعرّض الامام عليه الصلاة والسلام له قولاً أو فعلاً) فان الامام 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 الاجمالي إلى غير مورد العلم الاجمالي؟

(ومن ذلك) الذي ذكرناه: بأنه لا يتعدى من مشكوك الاعتبار الكاشف إلى

للسيرازي ..... الوجه الثاني لتعميم الظن ..... ج ٤

يُعرَّفُ الكلامُ في دعوى الأولوية، فإنَّ المناط في العمل بالقسم الأول إذا كان هو العلم الإجمالي، فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط فضلاً عن كونه أولى. وكان متوهمَ الاجماع رأى أن أحداً من العلماء لم يفرِّق بين أفراد الخبر الحسن وأفراد الشهرة، ولم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقاً أو نفيه كذلك، لأنهم أهل الظنون الخاصة، بل لو ادَّعى الإجماع - على أن كلَّ من عمل بجمله من الأخبار الجسان أو

---

مشكوك الاعتبار غير الكاشف (يعرف الكلام في دعوى الأولوية) حيث قال: ان الكاشف لو كان حجة فغير الكاشف أولى بالحجّة، مستدلاً بأنَّ غير المزاحم أولى بالحجّة من المزاحم.

وأما يعرف الكلام في ذلك، لما أشار اليه بقوله: (فان المناط في العمل بالقسم الأول) أي: المزاحم (إذا كان هو العلم الاجمالي، فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط) وهو غير المزاحم (فضلاً عن كونه) أي: مالا يوجد فيه المناط ان يكون (أولى) ممّا فيه المناط؟

(وكان متوهمَ الاجماع) الذي ادَّعى الاجماع على أن غير الكاشف مثل الكاشف (رأى أن أحداً من العلماء لم يفرِّق بين أفراد الخبر الحسن، وأفراد الشهرة) فكُلَّ خبر حسن جائز، وكل شهرة يجوز العمل بها، فلم يفرِّق بين الخبر المزاحم والخبر غير المزاحم، والشهرة المزاحمة والشهرة غير المزاحمة.

هذا (ولم يعلم أن الوجه عندهم) في عدم التفرقة (ثبوت الدليل عليهما مطلقاً) أي: على الخبر الحسن والشهرة (أو نفيه) أي: نفي الدليل عليهما (كذلك) أي: مطلقاً، فالخبر مطلقاً حجة أو ليست بحجة والشهرة مطلقاً حجة أو ليست بحجة، وذلك (لأنهم أهل الظنون الخاصة) فسحب هذا المتوهم كلامهم إلى باب الإنسداد في غير محله، لأن باب الإنسداد لا يقاس بباب الانفتاح.

(بل لو ادَّعى الاجماع على أن كلَّ من عمل بجمله من الأخبار الجسان، أو



الشهرات لأجل العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع، لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الإجمالي - كان في محلّه.

الثالث : من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا «طاب ثراه»، من قاعدة الإشتغال بناءً على أنّ الثابت من دليل

الشهرات، لأجل العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع، لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الاجمالي، كان) إدعاء هذا الاجماع (في محلّه) فاللازم العمل بالأخبار الحسان والشهرات بقدر العلم الاجمالي 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 إنّما دلّ على حجّية الأول، لا الثاني، فكيف بالثالث؟

وعليه: فالمتوهم عمّم العمل إلى كل أخبار الحسان والشهرات، والمصنّف

يخصّصه بما فيه علم الاجمالي، ومطابقة الواقع، ويقول لا يعم العمل بالخبر والشهرة

حتى المعارض الذي لا علم إجمالي فيه، فكيف بما هو خارج عن المعارضة إطلاقاً؟

(الثالث: من طرق التعميم) في نتيجة دليل الإنسداد، لو قلنا بأنّ النتيجة مُهملة

وليست مطلقة (ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه) وهو المحقّق شريف العلماء (من

قاعدة الاشتغال) فأنّه بعد أن علم إجمالاً بوجود طريق منصوب من قبل الشارع

كافٍ لمعظم الفقه، وهذا الطريق موجود فيما بأيدينا من الامارات كالخبر، والاجماع

المنقول والاجماع المحصّل والشهرة والأولية وما أشبه ذلك وجب بحكم العقل:

الاحتياط في جميعها تحصيلاً للجزم بسلوك الطريق المنصوب.

وإنّما نحتاج في هذا التعميم إلى قاعدة الاشتغال (بناءً على أنّ الثابت من دليل

للشيرازي ..... الوجه الثالث لتعميم الظن ..... ج ٤

الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كافٍ في الفقه وَجَبَ العملُ بكلّ ظنّ .

ومتّخ جريان قاعدة الإشتغال هنا- لكون ماعدا واجب العمل من الظنون مُحَرَّم العمل -  
فقد عرّفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأوّل من أدلة إعتبار الظنّ بالطريق.

---

الانسداد: وجوب العمل بالظنّ في الجملة) حيث أن نتيجة دليل الانسداد مُهملة، وليست بمطلقة، فأنه إذا كانت مطلقة لم نحتاج الى التعميم، وأنما نحتاج الى التعميم إذا كانت النتيجة مهملة.

وعليه: (فاذا لم يكن قدر متيقن كافٍ في الفقه، وَجَبَ العملُ بكلّ ظنّ) سواء كان مظنون الاعتبار، أو مشكوك الاعتبار، أو موهوم الاعتبار وسواء كان في الاصول أو في الفروع حتى يكفي الظنّ بمعظم الفقه الذي نحن مكلفون بالعمل به.

(و) ان قلت: الاشتغال لايجري فيما إذا كان بعض الأطراف مُحَرَّم العمل، فاذا علم الانسان بأنه يحرم العمل، بأحد الطرق - مثلاً- الخبر الواحد، أو القياس أو الاستحسان، أو الأولوية، أو ما أشبه ذلك، لم يجز له أن يعمل بكلّ هذه الطرق، لأنّه لايجوز تحصيل الواقع بالطريق المحرم.

وعليه: فاذا احتاط في كل هذه الطرق، علم بأنه عمل بطريق مُحَرَّم، وذلك لـ (منع جريان قاعدة الاشتغال هنا، لكون ماعدا واجب العمل من الظنون، مُحَرَّم العمل) حيث ان الأصل حُرمة العمل بالظنّ كما تقدّم في أوّل الكتاب.

قلت: (فقد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبة الدليل الأوّل من أدلة اعتبار الظنّ بالطريق) حيث قال المصنّف هناك: ودعوى ان الأمر دائر بين الواجب والحرام لأن العمل بما ليس طريقاً حرام، مدفوعة: بأنّ العمل بما ليس طريقاً إذا لم يكن على وجه التشريع غير مُحَرَّم والعمل بكلّ مايحتمل الطريقية رجاء ان يكون هذا هو الطريق لاحرمة فيه من جهة التشريع، إنتهى نصّ كلامه.



ولكنّ فيه : أنّ قاعدة الإشتغال في مسألة العمل بالظنّ معارضةً في بعض الموارد بقاعدة الإشتغال في المسألة الفرعية. كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوبُ السورة، وكان ظنُّ مشكوكُ الإعتبار على عدم وجوبها، فإنّه يجبُ مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها.

ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية، لأنّ الحكم الاصوليّ المعلوم بالاجمال - وهو وجوبُ العمل بالظنّ القائم على عدم الوجوب - معناه وجوبُ العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب، ويكفي فيه أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب.

---

(ولكن فيه : أنّ قاعدة الإشتغال) لا توجب تعميم الظن على ما يدعيه المعمّم، فان قاعدة الإشتغال (في مسألة العمل بالظن) وهي المسألة الاصولية (معارضة في بعض الموارد بقاعدة الإشتغال في المسألة الفرعية) واذا تعارضتا تساقطتا.

(كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السورة) في الصلاة (وكان ظنُّ مشكوكُ الاعتبار على عدم وجوبها) أي: وجوب السورة (فإنّه) مقتضى هذا الظنّ المشكوك أن لا يأتي بالسورة، لكن (يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة) ولا يعتنى بالظنّ المشكوكُ الاعتبار القائل بعدم الوجوب وهو الظنّ في المسألة الأصولية (لاحتمال وجوبها) أي: السورة.

إذن : فالقاعدة لا تقتضي حجّية الظنّ على الإطلاق (ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الاصولية) أي: لا ينافي الاحتياط في الفروع بقراءة السورة، الاحتياط في المسألة الاصولية بالعمل بالظنّ المشكوكُ الاعتبار الذي يقول بعدم وجوبها.

وذلك (لأنّ الحكم الاصولي المعلوم بالاجمال وهو: وجوب العمل بالظنّ القائم على عدم الوجوب) للسورة (معناه: وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب) للسورة (ويكفي 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 لتعميم الظن ..... ج ٤

ولاتنافي بين الإحتياط بفعل السورة لاحتمال الوجوب وكونه لا على وجه الوجوب الواقعي.

وتوضيح ذلك : أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه. فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شيء، فليس معنى وجوب العمل به إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل.

فإذا إختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الأصل، لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب،

---

(ولا تنافي بين الإحتياط بفعل السورة) حسب الإحتياط في الفروع (لاحتمال الوجوب و) بين (كونه لا على وجه الوجوب الواقعي) وهو مقتضى الإحتياط في المسألة الاصولية وفي إتيان السورة بهذا النحو جمع بين المسألة الاصولية والمسألة الفرعية.

(وتوضيح ذلك) أي: عدم المنافاة (ان معنى وجوب العمل بالظن: وجوب تطبيق عمله عليه) أي: على طبق الظن.

(فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شيء فليس معنى وجوب العمل به) أي: بالظن (إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل) كفعل السورة في المقام.

(فإذا إختار المكلف فعل ذلك) كالسورة (فيجب ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب) فيأتي بالسورة لا يقصد الوجوب (كما لو لم يكن هذا الظن) إلتسادي (وكان غير واجب بمقتضى الأصل) فإذا لم تكن السورة واجبة بمقتضى أصالة عدم الوجوب، فان عدم وجوبها لا يتنافي مع الإتيان بها، لأن غير الواجب يجوز الإتيان به. وكذلك الحال إذا قام الظن الإلتسادي على عدم وجوب السورة، فإنه يجوز الإتيان بها لكن حين الإتيان بالسورة لا يقصد الوجوب.

(لا أنه 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.  
 وحينئذ إذا تردّ الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب  
 أمور، فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المُجمل المعلوم إجمالاً وجوب أن  
 لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب.  
 كما لو لم

---

أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب»، ومعناه: أنه لا يقصد الوجوب، لأنه يقصد عدم  
 الوجوب (إذ لا يعتبر في الأفعال غير الواجبة قصد عدم الوجوب) حتى يقال: بأن  
 يأتي بالسورة بقصد عدم الوجوب بل يكفي أن يأتي بها لا يقصد الوجوب.  
 (نعم يجب التشريع والتدين بعدم الوجوب) بمعنى: الالتزام القلبي بأن السورة  
 ليست واجبة (سواء فعله أو تركه) أي: سواء أتى بالسورة أو ترك السورة، فإنه يلتزم  
 قلباً بأنها ليست واجبة، وذلك (من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع)  
 ويقوم مقام العلم الظن في حال الإنسداد.

(وحيثئذ) أي: حين لم يقصد الوجوب بالسورة لأنه قصد عدم الوجوب (فاذا  
 تردد الظن الواجب العمل المذكور) أي: الظن في المسألة الاصولية (بين ظنون  
 تعلقت بعدم وجوب أمور) وتلك الظنون عبارة، عن ظنون مظنونة الاعتبار،  
 ومشكوكة الاعتبار، وموهومة الاعتبار (فمعنى وجوب ملاحظة ذلك الظن المجمل  
 المعلوم إجمالاً: وجوب ان لا يكون فعله لهذه الأمور على وجه الوجوب) وقوله:  
 «وجوب»، خير قوله: ف«معنى».

والحاصل: ان الظن لو تعلّق 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 الامور على وجه الوجوب (كما لو لم

للشيرازي ..... الوجه الثالث لتعميم الظن ..... ج ٤

تكن هذه الظنون وكانت هذه الأمور مباحةً بحكم الأصل ولذا يستحب الاحتياط وإتيان 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 باق بحاله.

---

تكن هذه الظنون، وكانت هذه الأمور مباحةً بحكم الأصل).

والحاصل إنه 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: لا تأت بتلك الأمور.

(ولذا أي: لأن المعبر: ان لا يأتي بالفعل على وجه الوجوب، لا أن لا يأتي بالفعل إطلاقاً (يستحب) عقلاً الاحتياط وإتيان الفعل) كالسورة في المثال (لاحتمال أنه واجب) فقد جمع بين الظن في المسألة الاصولية والظن في المسألة الفرعية.

(ثم) 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 الإتيان الخارجي بالفعل (لاحتمال ان يكون هو الواجب) فيأتي بذلك احتياطاً، لكن لا يأتيه بقصد الوجوب لينافي الظن في المسألة الاصولية.

(وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه) هذا مبتدأ 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).



لأنّ الاحتياط في الجميع لا يقتضي إتيان كلّ منها بعنوان الوجوب الواقعي، بل بعنوان أنّه محتمل الوجوب، والظنّ القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه.

كما أنّه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل، كظاهر الكتاب، دلّ على عدم وجوب شيء لم يناف مؤداه لاستحباب لاتيان بهذا الشيء لاحتتمال الوجوب، هذا.

والحاصل: ان الظنّ الاصولي باقٍ بحاله وان أتى بالسورة خارجاً لا يقصد الوجوب.

ثم ان المصنّف إستدل على ما ذكره بقوله: ما اقتضاه الظنّ باق بحاله بقوله: (لأنّ 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 أنّه محتمل الوجوب).

هذا من جهة الاحتياط في المسألة الفرعية وأمّا الاحتياط في المسألة الاصولية فقد ذكره المصنّف بقوله: (والظنّ القائم على عدم وجوبه، لا يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه) أي: بعنوان أنّه محتمل الوجوب، فقد جمع بين الاحتياط في مسألة الاصولية، والاحتياط في المسألة الفرعية.

(كما أنّه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل كظاهر الكتاب، دلّ على عدم وجوب شيء، لم يناف مؤداه) أي: مؤدئ هذا الظنّ المعتبر (لاستحباب الاتيان بهذا الشيء لاحتتمال الوجوب) فانه قد ظهر ممّا ذكرناه: إمكان الجمع بين الظنّ في الاصول، وبين الظنّ في الفروع، وإن كان يترائى ان الظنّ في الفروع منافٍ للظنّ في الاصول.

لا يقال: (هذا) الذي ذكرتم: من الجمع بين المسألة الاصولية والمسألة الفرعية لا يقول به المشهور، بل المشهور يقولون: بتقديم قاعدة الاحتياط في المسألة

للشيرازي ..... الوجه الثالث لتعميم الظن ..... ج ٤

وأما ما قرعَ سمعك - من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الاصولية على الإحتياط في المسألة الفرعية أو تعارضهما - فليس في مثل المقام.  
بل مثال الأول منهما ما إذا كان العمل بالإحتياط في المسألة الاصولية مزيداً للشك الموجب للإحتياط في المسألة الفرعية.  
كما إذا تردّد الواجب بين القصر والإتمام ودلّ على

---

الاصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية، أو يقولون: بأن الاحتياطين يتعارضان ويتساقطان، لأنه يجمع بين الاحتياطين كما ذكرتكم أنتم.  
لأنه يقال: (وأما ما قرع سمعك من تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الاصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية، أو تعارضهما) وتساقطهما (فليس في مثل المقام) الذي يمكن فيه الجمع بين القاعدتين، فهناك موارد ثلاثة:  
مورد تقديم المسألة الاصولية على الفرعية.  
مورد التعارض بين المسألة الاصولية والمسألة الفرعية.  
مورد الجمع.

وعلى أي حال: فما أراه المعمم لنتيجة دليل الانسداد من إطلاق التعميم لم يتم ( بل ) التعميم إنما هو في صورة عدم تعارض المسألة الاصولية بالمسألة الفرعية.

(مثال الأول): وهو تقديم قاعدة الاحتياط في المسألة الاصولية على الإحتياط في المسألة الفرعية (منهما) أي: من التقديم والتعارض (ما إذا كان العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية، مزيداً للشك الموجب للإحتياط في المسألة الفرعية) فإنه إنما يحتاط في المسألة الفرعية لأجل الشك، فاذا أزال الشك الاحتياط في المسألة الاصولية، لم يبق مورد للاحتياط في المسألة الفرعية.

(كما إذا تردد الواجب بين القصر والإتمام) وذلك في المسافر من محل الإقامة الى مادون أربعة فراسخ، فإنه يتردد بين أن يبقى على تمامه، أو يقصر (و دلّ على



أحدهما أمانة من الامارات التي يُعَلَّمُ إجمالاً بوجوب العمل ببعضها، فأنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الامارات يصير حجة معينة لإحدى الصلاتين.  
 إلا أن يقال: إن الاحتياط في المسألة الاصولية إنما يقتضي إتيانها لانفي غيرها، فالصلاة الأخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب، فلا ينافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب، فيصير نظير مانحن فيه.  
 وأما الثاني، وهو مورد المعارضة - فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء، ودلت على وجوب كل منها امارات نعلم إجمالاً بحجية إحداها،

---

أحدهما) من القصر أو التمام (امارة من الامارات التي يعلم إجمالاً بوجوب العمل ببعضها) بأن كانت هناك امارات يعلم المكلف بأنه يجب العمل ببعض هذه الامارات: كالاجماع المنقول، والشهرة والأولية، وما أشبهه، وإحدى هذه الامارات دلت على القصر - مثلاً - .

(فأنه إذا قلنا : بوجوب العمل بهذه الامارات) من باب الاحتياط في المسألة الاصولية (يصير) هذا الواجب العمل به من الامارة (حجة معينة لإحدى الصلاتين) فلا مجال للإحتياط بإتيان الصلاتين حينئذ، لأن الشك قد ارتفع بسبب الامارة.  
 (إلا أن يقال : ) لبقاء الاحتياط في الفرع المذكور (ان الاحتياط في المسألة الاصولية، إنما يقتضي إتيانها) أي: إتيان الصلاة التي دلت الامارة عليها (لانفي غيرها) كصلاة التمام في الفرع المذكور (فالصلاة الأخرى) كالتمام في فرعنا (حكمها حكم السورة في عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب) كما تقدم (فلا ينافي وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب، فيصير نظير مانحن فيه) أي: تصير مسألة السورة فيما تقدم، نظير مانحن فيه من مسألة القصر والتمام.

(وأما الثاني : وهو مورد المعارضة) بين المسألة الاصولية والمسألة الفرعية (فهو) كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء ودلت على وجوب كل منها امارات نعلم إجمالاً بحجية إحداها) مثلاً: دلّ الاجماع على وجوب صلاة الجمعة،

للشيرازي ..... الوجه الثالث لتعميم الظن ..... ج ٤

فإن مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع، ومقتضى ذلك ترك الجميع، فافهم.  
وأما دعوى «أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من  
الاصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للاجماع المركب»، فقد عرفت  
شناعته.

---

والأولوية على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال والشهرة على وجوب جلّسة  
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) احتياطاً.

(فافهم) لعله إشارة الى أنه لا فرق بين مسألتي السورة والقصر والتمام، فمسألة  
القصر والتمام نظير مسألة السورة وعليه فكلتا المسألتين من وادٍ واحد، فإن القائل  
بوجوب الاحتياط عند الشك في الأجزاء والشرائط إنما يقول مع الشك في السورة.  
مثلاً: إن التكليف بالصلاة في الجملة ثابت والشك إنما هو في المكلف به وهو إن  
الصلاة هل هي مركبة من تسعة أجزاء أو من عشرة أجزاء؟ والقصر والتمام من هذا  
القبيل لأن التكليف ثابت، وإنما المكلف به لا يعلم إنه قصر أو تمام.

وإن قلت: الظن الاصولي يقدم على المسألة الفرعية الاحتياطية، لأنه كما يقدم  
الظن على البرائة والتخيير والاستصحاب، كذلك يقدم على الاحتياط وعليه، فما  
تقدم ممّا قرع سمعنا هو الصحيح، وقول المصنّف: فليس في مثل المقام، غير تام.  
قلت: (وأما دعوى: أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط  
من الاصول) العملية: كالبرائة والتخيير، والاستصحاب (وَجَبَ العمل به) أي: بالظن  
(في مقابل الاحتياط) أيضاً (للاجماع المركب) بأنه إما يجب الاحتياط مطلقاً، وإما  
لا يجب مطلقاً.

(فقد عرفت شناعته) في آخر التنبيه السابق، وكذا فيما أورده ثانياً على المعمم  
الثاني، وذلك لعدم وجود علة الحكم فسحبه في غير مورد العلة غير صحيح، لأنه



فان قلت : إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط بالإحتياط لزوم العسر والخرج، إذ يجمع حينئذ بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب مع كونه مطابقاً للإحتياط اللازم. فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين معاً في الفقه تعين رفعه بعدم وجوب الإحتياط في مقابل الظن.

فاذا فرضنا هذا الظن مجملاً لزوم العمل بكل

لا علة للحكم بالتقديم في الاحتياط.

بل لو ادعى الإجماع : على أن كل من حكم بالتقديم في مقابل غير الإحتياط من الاصول، لعلته غير مطردة في مقابل الاحتياط، لم يحكم بالتقديم في مقابله، كان في محله كما نص على ذلك المصنف السابق.

(فان قلت) مقتضى كلامكم : إنا نعمل بالإحتياط في المسألة الفرعية كالقصر والتمام حسب ما ذكرتم، وأيضاً نعمل بالإحتياط في الظن في المسألة الاصولية حسب ماتقدم، وهذا جمع بين الإحتياطين وهو موجب للعسر.

وذلك لأننا إذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضي التكليف في المسألة الاصولية (وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط) في المسألة الفرعية (لزم العسر والخرج، 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 الاحتياطين) الاحتياط في الظن الموافق 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 مجملاً) لإقتضاء دليل الإنسداد: الإهمال (لزم العمل بكل

للشيرازي ..... الوجه الثالث لتعميم الظن ..... ج ٤

ظنٌ مما يقتضي الظنَّ بالتكليف إحتياطاً، وأما الظنون المخالفة للإحتياط اللازم فيعملُ بها فراراً عن لزوم العسر.

قلت : رفع العسر يمكنُ بالعمل ببعضها، فما المعممُ؟ فيرجع الأمرُ 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.

---

ظنٌ مما يقتضي الظنَّ بالتكليف إحتياطاً، وأما الظنون المخالفة للإحتياط اللازم فيعملُ بها فراراً عن لزوم العسر.

والحاصل : ان المعممُ قال : بأن الظنَّ مطلقاً حجةً في مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه، والشيخ أورد عليه: بأنه ربما يعمل بالإحتياط في المسألة الفرعية، فلا تعميم في حجة الظن.

وفي «إن قلت» قال: بأنه لا يمكن العمل بالاحتياط في المسألة الفرعية، لأنه يلزم العسر من الجمع بين الاحتياطين: الاحتياط في المسألة الاصولية، والاحتياط في المسألة الفرعية فأجاب عنه بقوله :

(قلت : رفع العسر يمكن بالعمل ببعضها) أي : ببعض الظنون المخالفة للإحتياط اللازم (فما المعمم للظن؟)

إذن (فيرجع الأمر إلى أن قاعدة الإشتغال) أي : المعممة لكل الظنون (لا ينفع ولا يتم في الظنون المخالفة للإحتياط) في المسألة الفرعية، فان الاحتياط في المسألة الفرعية يمنع عن الإحتياط في المسألة الاصولية بتعميم قاعدة الإشتغال (لأنك عرفت : أنه لا يثبت وجوب التسري إليها) أي : إلى الظنون المخالفة للإحتياط (فضلاً عن التعميم فيها، لأن التسري إليها كان للزوم العسر) لاقاعدة الإشتغال.

(فافهم) لعله إشارة إلى أن الاحتياط في المسألة الاصولية مقدّم على الاحتياط في المسألة الفرعية، لأن المسألة الاصولية 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 أن التحقيق خلاف هذا التقرير، وقد عرفت أيضاً ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته من وجوب إعتبار المتيقن حقيقة أو بالإضافة، ثم ملاحظة مضمون الإعتبار بالتفصيل الذي تقدم في آخر المعمم الأول من المعممات الثلاثة. وأما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل - بوجوب الإطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية وأنه يقبح من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك - كما يقبح من المكلف

---

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 مهمة فيحتاج الأمر إلى التعميم، وقد ذكرنا ثلاث معممات لتعميمي النتيجة وتكلمنا حول كل واحد منها بإسهاب.

(وقد عرفت أن التحقيق خلاف هذا التقرير) أي: خلاف تقرير الكشف، وإن الصحيح هو الحكومة.

(وقد عرفت أيضاً: ما ينبغي سلوكه على تقدير تماميته) أي: تمامية هذا التقرير الكشفي: (من وجوب إعتبار المتيقن حقيقة، أو بالإضافة) أي: المتيقن فالتيقن (ثم ملاحظة مضمون الإعتبار، بالتفصيل الذي تقدم في آخر المعمم الأول من المعممات الثلاثة) وأنه إن كفى مضمون الاعتبار فهو، وإلا أخذ من غيره.

(وأما على تقدير تقريرها) أي: تقرير مقدمات الإنسداد (على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الإطاعة الظنية) الذي قويناه نحن، فإنه يجب بحكم العقل: الإطاعة الظنية (والفرار عن المخالفة الظنية) بأن لانخالف مانظنه حكماً (وأنه يقبح من الشارع تعالى إرادة أزيد من ذلك) أي: من الموافقة الظنية (كما يقبح من المكلف

للشيرازي ..... وجوب تحصيل الظنّ الاطميناني وترك الاحتياط ..... ج ٤

الاكتفاء بما دون ذلك - فالتعميمُ وعدمه لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب، لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصودُ الإنكشافَ الظني بين الأسباب المحصّلة له.

كما لا فرق فيما إذا كان المقصودُ الإنكشافَ الجزمي بين أسبابه، وإنّما يتصور من حيث مرتبة الظنّ ووجوب الإقتصار على الظنّ القوي الذي يرتفع معه التحيرُ عرفاً.

بيان ذلك :

---

الإكتفاء بما دون ذلك) بأن لا يعمل بالظنّ.

وعليه : (فالتعميم) في النتيجة لكل الظنون (وعدمه) أي: عدم التعميم (لا يتصور بالنسبة إلى الأسباب) أي: أسباب الظنون، فإن الظنّ قد يحصل من الخبر، أو من ظاهر الآية، أو من الإجماع المنقول أو المحصل، أو السيرة، أو الأولوية أو غيرها، فكل الأسباب المؤدية إلى الظنّ لا فرق فيها (لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الأسباب المحصّلة له) للانكشاف الظني.

وقوله: «بين الاسباب» متعلق بـ«عدم الفرق» فإن منظور العقل في حال الإنسداد: الظنّ فالظنّ من أي سبب حصل يكون حجة.

(كما لا فرق فيما إذا كان المقصود : الانكشاف الجزمي) بالعلم (بين أسبابه) أي: بين أسباب الإنكشاف في حال العلم، فكما ان العلم إذا حصل للإنسان في حال الانفتاح لا فرق عنده بين أسباب العلم، كذلك إذا حصل له الظنّ في حال الإنسداد لا فرق عنده بين أسباب الظنّ.

(وإنّما يتصور) التعميم وعدمه على الحكومة (من حيث مرتبة الظنّ ووجوب الإقتصار على الظنّ القوي الذي يرتفع معه التحيرُ عرفاً) فمع كفاية الظنّ القوي بمعظم الفقه، يعمل بالظنّ القوي ويترك الظنّ الضعيف.

(بيان ذلك) أي : إن التعميم وعدمه يتصور بالنسبة إلى مرتبة الظنّ على الحكومة



أنَّ الثابت من مقدّمتي بقاء التكليف وعدم التمكّن من العلم التفصيلي هو وجوب الامتثال الإجمالي بالاحتياط في إتيان كلّ ما يحتمل الوجوب وترك كلّ ما يحتمل الحرمة. لكنّ المقدّمة الثالثة النافية للاحتياط إنّما أبطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بأن يحتاط في كلّ واقعة قابلة للاحتياط أو يرجع إلى الأصل كذلك. ومن المعلوم أنّ إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية.

(إنّ الثابت من مقدّمتي بقاء التكليف، وعدم التمكّن من العلم التفصيلي) حيث هما مقدمتان للإنسداد، فمقدمة تقول: ان التكليف باق إلى يومنا هذا، ومقدمة تقول: إنا لانتمكن من العلم التفصيلي.

فالثابت من هاتين المقدمتين (هو: وجوب الامتثال الإجمالي، بالاحتياط في إتيان كلّ ما يحتمل الوجوب، وترك كلّ ما يحتمل الحرمة) فان العقل يوجب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي حتى يعلم الإنسان ببرائة ذمته من التكليف الذي كلّفه به المولى.

هذا (لكن المقدّمة الثالثة النافية للاحتياط) حيث إن الاحتياط يوجب العسر والخرج (إنّما أبطلت وجوبه) أي: وجوب الاحتياط (على وجه الموجبة الكلية). ومعنى إبطاله على وجه الموجبة الكلية: (بأن يحتاط في كلّ واقعة قابلة للاحتياط) فإنّه لما كان عسرةً أو خرجاً، لم يلزم العمل بالاحتياط إلى حدّ العسر والخرج، أما العمل بالاحتياط في جملة من الاطراف بحيث لا يصل إلى العسر والخرج، فالمقدمة الثالثة لم تبطل مثل هذا الاحتياط.

(أو يرجع إلى الأصل كذلك) أي: بأن يرجع إلى الأصل في كلّ واقعة من الوقائع المحتملة، فان ذلك أيضاً باطل على وجه الموجبة الكلية، لأنّ ذلك يوجب الخروج عن الدّين، أما الرجوع إلى الاصول بمقدار لا يستلزم الخروج عن الدّين فلم تدلّ المقدمة الثالثة على بطلان ذلك.

(ومن المعلوم: ان إبطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية) لأنّ

للسيرازي ..... وجوب تحصيل الظن الاطميناني وترك الاحتياط ..... ج ٤

وحينئذ فلا يثبت من ذلك إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والاصول في الجملة.

ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوي الاطميناني أقرب إلى العلم عند تعذره، وإنه إذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الأقرب إلى العلم.

وحينئذ،

---

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: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» أي: كل واحد واحد منهم .

(وحينئذ) 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 والخرج، ويعمل بالظن على خلاف الاصول فيما يكون الاصول موجباً للخروج عن الدين فيكون قد عمل بالظن في الجملة.

(ثم إن العقل حاكم: بأن الظن القوي الاطميناني أقرب إلى العلم عند تعذره) أي: تعذر العلم فإنه حيث لم يلزم العمل بكل الظنون، فاللازم بحكم العقل أن يعمل بالظن القوي الاطميناني (وإنه إذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه) الشارع (وجب تحصيل ذلك) أي: مراد الشارع (بالظن الأقرب إلى العلم) لا لكل ظن.

(وحينئذ) أي: حين وجوب تحصيل الظن الأقرب لا لكل ظن تنقسم الوقائع إلى



فكل واقعة تقتضي الإحتياط الخاص بنفس المسألة أو الإحتياط العام من جهة كونها إحدى المسائل التي نقطع بتحقق التكليف فيها إن قام على خلاف مقتضى الإحتياط أمانة ظنية توجب الإطمينان بمطابقة الواقع، تركنا الإحتياط وأخذنا بها. وكل واقعة ليست فيها أمانة كذلك نعمل فيها بالإحتياط، سواء لم يوجد أمانة أصلاً كالوقائع المشكوكة أو كانت ولم تبلغ مرتبة الإطمئنان.

وكل واقعة لم يمكن فيها الإحتياط تعين التخيير في الأول والعمل بالظن في

الثاني

ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما أشار إليه بقوله : (فكل واقعة تقتضي) تلك الواقعة (الإحتياط الخاص) المرتبط (بنفس المسألة) لأنه من الشك في المكلف به (أو الإحتياط العام من جهة كونها) أي : تلك الواقعة (إحدى المسائل التي نقطع بتحقق التكليف فيها) أي : في تلك المسائل وذلك من جهة الانسداد. والحاصل : ما يقتضي الإحتياط سواء كان إحتياطاً خاصاً لأنه من شك في المكلف به أو إحتياطاً عاماً لأنه أحد أطراف العلم الإجمالي من أول الفقه إلى آخر الفقه (ان قام على خلاف مقتضى الإحتياط أمانة) و «أمانة» فاعل «قام» (ظنية توجب) أي : تلك الأمانة (الاطمئنان بمطابقة الواقع، تركنا الإحتياط وأخذنا بها) أي : بتلك الامارة الظنية.

والحاصل : ان كل واقعة تقتضي الإحتياط خاصاً، أو عاماً إن قام على خلاف الإحتياط دليل، تركنا الإحتياط وأخذنا بذلك الدليل.

الثاني : (وكل واقعة ليست فيها امانة كذلك) أي : توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع (نعمل فيها) أي في تلك الواقعة (بالإحتياط، سواء لم يوجد امانة اصلاً، كالوقائع المشكوكة، أو كانت) الامارة (ولم تبلغ مرتبة الإطمئنان).

الثالث : (وكل واقعة لم يمكن فيها الإحتياط، تعين التخيير في الأول)، والمراد بـ «الأول» : قوله : «لم يوجد امانة اصلاً كالوقائع المشكوكة» (والعمل بالظن في الثاني)

للسيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

وان كان في غاية الضعف، لأن الموافقة الظنية أولى من غيرها.  
والمفروض عدم جريان البراءة والإستصحاب، لانتقاضهما بالعلم الإجمالي.  
فلم يبق من الأصول إلا التخيير، ومحلّه عدم رجحان أحد الإحتمالين، وإلا فيؤخذ  
بالراجع.  
ونتيجة هذا هو الإحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الإطميناني  
إن أمكن وإلا

---

والمراد بـ«الثاني» قوله: «أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان».  
والحاصل: أنه ان كان الواجب: العمل بالظن الأقرب كان المورد على ثلاثة أقسام:  
الأول: ان يكون هناك على خلاف الظن امارة وفي هذا يعمل بالإمارة.  
الثاني: ان يكون بدون امارة لكن يمكن الاحتياط، وفي هذا يعمل بالاحتياط.  
الثالث: ما لا يمكن الاحتياط ايضاً، فاذا تساوى الطرفان، كان التخيير، وان كان  
هناك ظنّ عمل بالظنّ (وان كان) ذلك الظنّ (في غاية الضعف).  
وإنما يعمل بالظنّ الضعيف (لأنّ الموافقة الظنيّة أولى من غيرها) والعقل يحكم:  
بان الظنّ مقدّم على الوهم والشك.

(و) إن قلت: لماذا تعملون بالظنّ ولا تجرون البرائة أو الإستصحاب؟  
قلت: (المفروض: عدم جريان البرائة والاستصحاب، لانتقاضهما بالعلم  
الاجمالي) فان أطراف العلم الإجمالي لا يجري فيها البرائة ولا الإستصحاب - كما  
قرر في محلّهما - .

إذن: (فلم يبق من الاصول إلا التخيير) بأن يخير الانسان بين هذا الطرف وذاك  
الطرف (ومحلّه) أي: محل التخيير (عدم رجحان أحد الاحتمالين) وهو الشك  
البحث (وإلا فيؤخذ بالراجع) ولو كان ضعيفاً جداً - كما ذكرناه.

(ونتيجة هذا) الذي ذكرناه من الأقسام الثلاثة (هو: الاحتياط في المشكوكات  
والمظنونات بالظنّ غير الاطمئنانني إن أمكن) الاحتياط (وإلا) بأن لم يمكن الاحتياط



فبالاصول والعمل بالظن في الوقائع المظنونة بالظن الاطمثناني.

فاذا عمل المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر إلا إلى الموافقة الاطمثنانية، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظن الاطمثناني بها.

واما مورد التخبير، فالعمل فيه على الظن الموجود في المسألة وإن كان ضعيفاً فهو خارج عن الكلام، لأن العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه إلى شيء آخر، بل التخبير أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة.

(فبالأصول) أي: لا بد من العمل بالاصول (والعمل بالظن في الوقائع المظنونة بالظن الاطمثناني) «والعمل»: عطف على: «الاحتياط»، فيكون نتيجة ما اخترناه هو: الاحتياط عند الشك والظن غير الاطمثناني، والعمل بالظن الاطمثناني.

(فاذا عمل المكلف) بما ذكرناه من الأمرين: الاحتياط والظن الاطمثناني (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 لأنه عسر.

وعليه: فتركه للموافقة القطعية ليس (إلا إلى الموافقة الاطمثنانية) أي: لم يترك القطع بالموافقة، إلا إلى الموافقة الاطمثنانية (فيكون مدار العمل: على العلم بالبراءة، والظن الاطمثناني بها) أي بالبراءة.

(وأما مورد التخبير، 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 التنزل منه) أي: من الاحتياط (إلى شيء آخر، بل التخبير أو العمل بالظن الموجود، تنزل من العلم التفصيلي إليهما بلا واسطة) فإنه ليس تنزلاً من العلم التفصيلي إلى العلم

للشرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

وان شئت قلت : إنَّ العمل في الفقه في مورد الإنسداد على الظنِّ الاطميناني ومطلق الظنِّ والتخيير، كلُّ في مورد خاص، وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل.

وقد سبقَ لذلك مثال في الخارج : وهو ما إذا علمنا بوجود شياهِ محرمة في قطع،

الاجمالي، ثم منه الى غيره.

وإنما لا يكون تنزل بواسطة، لأن العقل فيما لا يمكن فيه الاحتياط، لا يحكم بتحصيل العلم الاجمالي بالبرائة فيه كما يلغى وجوبه بالاجماع، ثم ينتزل منه الى غيره، بل العقل ينتزل راساً 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 الظنِّ الاطمئنائي ، و ) هو المسمّى : بالعلم العرفي .

ثانياً : على ( مطلق الظنِّ ، و ) لو كان غير اطمئنائي، بل ولو كان في غاية الضعف .

ثالثاً : على ( التخيير ) وذلك ( كل في مورد خاص ) على ما عرفت .

( وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل ) لأن العقل يرى وجوب العمل بالاطمئنان إذا لم يكن علم، فإذا لم يكن اطمئنان يرى العمل بالظنِّ لأنه أرجح، فإذا لم يكن ظنِّ يرى التخيير .

وهناك رابع لم يذكره المصنّف وهو الإحتياط فانه قد يكون التكليف العقلي هو الإحتياط دون الثلاثة التي ذكرها .

( وقد سبقَ لذلك ) أي للظنِّ الإنسدادي ( مثال في الخارج وهو : ما إذا علمنا بوجود شياهِ محرمة في قطع ) والمصنّف إنّما مثّل بهذا المثال لإفادة أنه كما ان العمل بالظنِّ في هذا المثال ليس لأجل الإنسداد، بل لما يذكره فيما بعد : من أنه تبعض في الاحتياط تخلصاً من العسر والحرج، كذلك يكون مانحن فيه من العمل في الفقه .



وكان أقسام القطيع بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرّمات خمسة، قسم منها يظنّ كونها مُحَرَّمَةً بالظنّ القوي الإطميناني، لا أن المحرّم مُنَحَصَرٌّ فيه، وقسم منها يظنّ ذلك فيها بظنّ قريب من الشك والتحيّر، وثالث يشكّ في كونها محرّمة، وقسم منها في مقابل الظنّ الأوّل، وقسم منها موهوماً في مقابل الظنّ الثاني.

ثم فرضنا في المشكوكات، وهذا القسم من الموهومات ما يحتمل ان يكون واجب الارتكاب. وحينئذٍ فمقتضى الاحتياط وجوب إجتناّب الجميع ممّا

(و) حاصل المثال : أنّه إذا (كان أقسام القطيع بحسب احتمال كونها مصداقاً للمحرّمات خمسة) فان هذا التقسيم الخماسي أمر طبيعي إذ هناك الظنّ القوي، والظنّ الضعيف، وفي مقابلهما: الوهم الضعيف، والوهم القوي.

والخامس : الشك حيث لا ترجيح لجانب إطلاقاً.

ف (قسم منها : يظنّ كونها محرّمة بالظنّ القوي الاطمئنانى لا أن المحرّم منحصرّ فيه) لأنّه إذا كان المحرّم منحصرّاً في هذا القسم بهذا الظنّ لا يكون في قبالة إلا قسم واحد، وهو: الوهم الضعيف فقط، فلا تتحقّق الأقسام الأربعة الباقية كلها.

(وقسم منها : يظنّ ذلك فيها بظنّ قريب من الشك والتحيّر) أي : يظنّ أقلّ قوة من القسم الأوّل، فإذا كان القسم الأوّل - مثلاً - تسعين في المائة، فهذا القسم يكون ثمانين في المائة.

(وثالث : يشكّ في كونها محرّمة) أم لا؟ وهذا القسم المتوسط بين الظنّين: القوي والضعيف، والوهمين: الضعيف والقوي.

(وقسم منها : في مقابل الظنّ الأوّل) فيكون وهماً ضعيفاً.

(وقسم منها موهوماً في مقابل الظنّ الثاني) فيكون وهماً قوياً فهذه أقسام خمسة.

(ثمّ فرضنا في المشكوكات، وهذا القسم من الموهومات) أي: في قسمين من هذه الأقسام الخمسة (ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب) لنذر أو نحوه (وحيثئذٍ: فمقتضى الإحتياط) العقلي في إطاعة أمر المولى (وجوب إجتناّب الجميع ممّا

لا يحتمل الوجوب.

فاذا إنتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر واحتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمة كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الإطميناني أولى من الكل، فيبني على العمل به، ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب، ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه.

لكنك خبيرٌ بأن هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطميناني في شيء، لأن معنى حجيته

---

لا يحتمل الوجوب) بان يحتاط في الأقسام الثلاثة أيضاً.

(فاذا إنتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر، واحتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمة، كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطميناني أولى من الكل) لأنه مظنون الإباحة بالظن الاطميناني (فيبني على العمل به) أي: بالموهوم الذي هو في مقابل الظن القوي.

كما (ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب) والحرمة، لأن الطرفين متساويان فيه، فانه لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة، كان من دوران الأمر بين المحذورين ممّا لا يمكن الاحتياط فيه، ولا مرجح لأحد الطرفين على الآخر، فيتخير 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 خبيرٌ بأن هذا) الذي ذكرناه من الأقسام الثلاثة في العمل (ليس من حجية مطلق الظن، ولا الظن الاطميناني في شيء) فان الدليل الذي ذكرناه لا يدل على أنه يجب العمل بالظن الاطميناني ولا أنه يجب العمل بمطلق الظن.

وإنما لم يكن من حجية مطلق الظن، ولا الظن الاطميناني (لأن معنى حجيته) أي



ان يكون دليلاً في الفقه، بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد الخلو عنه بمقتضى الأصل الذي يقتضيه.

والظن هنا ليس كذلك، إذ العمل، إما في موارد وجوده، فإيما طابق منه الإحتياط فالعمل على الإحتياط، لا عليه، إذ لا يدل على ذلك مقدمات الإنسداد، وفيما خالف الإحتياط لا يعول عليه إلا بمقدار مخالفة الإحتياط لدفع العسر،

حجية الظن (أن يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده اليه، لا إلى غيره) والضمائر في: «وجوده» و«اليه» و«غيره»، كلها يعود إلى «الدليل» (وفي موارد الخلو عنه) أي: عن هذا الدليل يرجع (بمقتضى الأصل الذي يقتضيه) ذلك المورد. هذا (و) لكن (الظن هنا) في الأقسام الخمسة (ليس كذلك) بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد الخلو عنه إلى مقتضى الأصل الذي يقتضيه.

وعليه فقد ظهر ممّا ذكرناه من المثال ما يلي :

أولاً: إن الظن الذي يلزم العمل به بعد الإنسداد ليس هو كل الظنون .

ثانياً: أنه ليس العمل بهذا البعض من الظنون من باب الإنسداد، بل من باب التبويض في الإحتياط دفعاً للخرج كما قال: (إذ العمل إمّا في موارد وجوده) أي وجود الظن (فيما طابق منه الإحتياط) بأن كان الظن مطابقاً للإحتياط (فالعمل) يكون (على الإحتياط، لا عليه) أي: لا على هذا الظن.

وإنما يقتضي الإحتياط العمل به (إذ لا يدل على ذلك) أي: على هذا الظن (مقدمات الإنسداد) فأنه سواء كانت المقدمات أو لم تكن المقدمات، فالإحتياط يقتضي العمل على هذا الظن.

(وفيما خالف الإحتياط لا يعول عليه) أي : على هذا الظن (إلا بمقدار مخالفة الإحتياط لدفع العسر) بمعنى إنا نترك الإحتياط لأنه عسر، لا لأن الظن على خلافه.

للسيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

والأفلو فرض فيه جهة أخرى لم يكن معتبراً من تلك الجهة، كما لو دار الأمر بين شرطية شيء وإباحته واستحبابه فظن باستحبابه، فإنه لا يدل مقدمات دليل الإنسداد إلا على عدم وجوب الإحتياط في ذلك الشيء والأخذ بالظن في عدم وجوبه لا في إثبات استحبابه.

وأما في موارد عدمه، وهو الشك، فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقعة عن موارد التكليف المعلومة إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة.

كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر،

---

(والأفلو فرض فيه جهة أخرى) بأن كان ذا ثلاث جهات (لم يكن معتبراً من تلك الجهة كما لو دار الأمر بين شرطية شيء، وإباحته، واستحبابه، فظن باستحبابه، فإنه لا يدل مقدمات دليل الإنسداد إلا على عدم وجوب الإحتياط في ذلك الشيء، والأخذ بالظن في عدم وجوبه) «والأخذ» مبتدأ وخبره: «في عدم».

(لا في إثبات استحبابه) أي: إن مقدمات دليل الإنسداد لا يثبت استحبابه والحال أنه لو كان الظن حجة، لكان اللازم نفي الأمرين الآخرين، كما إذا كان مكان هذا الظن، الخبر الذي هو حجة، حيث أنه يثبت مضمونه وينفي ماعداه.

(وأما في موارد عدمه) أي: عدم الظن، بأن لم يكن المكلف ظاناً بل كان شاكاً، وقوله: «وأما 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 احتمال كون الواقعة عن موارد التكليف المعلومة إجمالاً) من أول الفقه إلى آخر الفقه فأنما 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 بالمحتضر) أي: شك



بل العمل على هذا الوجه تبعيٌّ في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفْعاً للحرج ، ثمَّ يعيّن العقل للطرح البعض الذي يكون وجودُ التكليف فيها احتمالاً ضعيفاً في الغاية .

في هذا وحده، أو شك في ذلك وحده، وليس المراد بالعلم الاجمالي بحرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال، فأنه إذا كان الشك في حرمة العصير - مثلاً - كان مقتضى البرائة انه لا حرمة فيه، لكن حيث العلم الإجمالي الكلي من أول الفقه الى آخر الفقه وجب علينا أن نعمل بكل محتمل الوجوب بالإتيان به وبكل محتمل الحرمة بتركه. وعليه : فأنه يحتاط بترك عصير التمر، وبوجوب الاستقبال بالمحتضر لا أنه يتمكن من إجراء البرائة فيهما، فيشرب ويترك إستقبال المحتضر.

ومن المعلوم أنه لو كان الظن حجة ولم يكن في الموردين ظن، كان مجرى البرائة 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 المصنّف بقوله : أما وأما (تبعيض في الاحتياط وطرحه) أي : طرح الاحتياط (في بعض الموارد دفْعاً للحرج) وليس العمل بالظن من باب ان الظن حجة، بل من باب الانسداد.

(ثم) إذا صار القرار على العمل بالظن وطرح الاحتياط في موارد العسر والخرج (يعيّن العقل للطرح: البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً ضعيفاً في الغاية) فإذا دار الأمر في مورد الطرح، بين طرح الظن القوي أو الظن الضعيف، نطرح الظن الضعيف، لأن طرحه أولى - عقلاً - من طرح الظن القوي.

وحيث ذكر المصنّف : ان العمل إنما هو على الاحتياط وليس على الظن، أشكل عليه المستشكل بما يأتي من قوله : إن قلت: ان العمل بالتالي يكون على الظن، فيثبت قول الإنسداد: من ان العمل في حال الإنسداد يكون على الظن، ولم يثبت

للسيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

فان قلت : إنَّ العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمَّة إلى المظنونات يوجبُ العُسْرَ فضلاً عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظنِّ الغير القوي، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظنِّ ووجوب الرجوع في المشكوكات إلى مقتضى الأصل. وهذا مساوٍ في المعنى لحجّية الظنِّ المطلق، وإن كان حقيقةً تبعيضاً في الإحتياط الكلي، لكنّه لا يقدحُ بعد عدم الفرق في العمل.

---

قولكم: بأن العمل في حال الإنسداد يكون على الاحتياط، والى هذا الاشكال أشار بقوله:

(فان قلت : ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمَّة الى المظنونات) بالظنِّ القوي، أو الظنِّ الضعيف (يوجب العُسْر، فضلاً عن انضمام العمل به) أي: بالاحتياط (في الموهومات المقابلة للظنِّ غير القوي).

وحيث كان العمل بكل ذلك موجِباً للعُسْر، والعُسْر مرفوع (فيثبت وجوب العمل بمطلق الظنِّ) قوياً كان أو ضعيفاً من جهة (ووجوب الرجوع في المشكوكات الى مقتضى الأصل) من جهة أخرى.

(وهذا) التبعض في العمل : بين الرجوع الى الأصل، والرجوع الى الظنِّ (مساوٍ في المعنى لحجّية الظنِّ المطلق) لأن معنى حجّية الظنِّ المطلق: ان الانسان يعمل بالظنِّ المطلق وفي غير الظنِّ المطلق يعمل بالأصل، وأنتم الذين ذكرتم ان ذلك مقتضى الاحتياط ذكرتم أيضاً نفس ذلك (وإن كان حقيقةً تبعيضاً في الاحتياط الكلي) لأن العمل على وفق مظنونات التكليف من حيث الاحتياط، لا من حيث إنها مظنونات.

(لكنّه لا يقدح) هذا التبعض في الاحتياط لأنه ممّا يرجع الى العمل بالظنِّ المطلق في غير المشكوكات (بعد عدم الفرق في العمل).

وعليه : المصنّف قَسَم الأمر الى أقسام خمسة : المظنونات قوياً وضعيفاً، والموهومات قوياً وضعيفاً والمشكوكات، فقال برفع اليد عن الاحتياط في واحد



قلت : لأنسَلَمَ لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القوي في نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات.

وذلك ، لأن حصول الظن الاطميناني غير عزيز في الأخبار وغيرها، واما في غيرها فلائته كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والأولية.

منها، - وهو: الموهومات بالوهم الضعيف في مقابل الظن الاطمئنان بنفي التكليف - بعد لزوم العسر لو احتاط في الأربعة الباقية.

وقال أيضاً: ان ذلك لا ينطبق على حجبة الظن لأنه على تقدير حجبة الظن يكون المرجع في المشكوكات: الأصل، وفي الموهومات بالوهم القوي، يكون المرجع: الأصل المطابق للظن بعدم التكليف، لا الإحتياط بالعمل بالظن بالتكليف.

وأشكل عليه في « إن قلت »: بان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة الى المظنونات يوجب العسر فضلاً عن إنضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظن غير القوي، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن في آخره فاجاب المصنّف عنه بقوله: (قلت : لأنسَلَمَ لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات بالظن غير القوي في نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد الموهومات) أي: موهومات عدم التكليف.

وإنما لأنسَلَمَ ذلك، إما ذكره بقوله : (وذلك لأن حصول الظن الاطمئنان غير عزيز في الأخبار، وغيرها) من الأدلة: كالاجماع المنقول، والشهرة والسيره، وما أشبهه.

(وأما في غيرها) أي غير الأخبار (فلائته كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة، والاجماع المنقول، والاستقراء، وأولية) كما هو واضح، فان هذه الامور توجب اطمئنان الفقيه بالحكم غالباً.

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

وأما الأخبار، فلأن 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 ثقةً على الإطلاق، إذ ربّما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها. وأما احتمالُ الإرسال، فمخالفٌ لظاهر كلام الراوي،

---

(وأما الأخبار، فلأن 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: إن الخبر هل هو صادر للتقية أو لبيان حكم الواقع.

(وهو) أي الظنّ بصدور المتن (يحصل غالباً من خبر من 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.

وإنما يثق بصدقه في هذا الخبر الخاص، لقرائن تكتنف بكلامه (وان لم يكن) الضمير يرجع إلى: من يوثق، أي: الراوي لم يكن (إمامياً أو ثقةً على الإطلاق) أي: أنّه ليس في كلّ إخباراته ثقة، وإنما يكون في هذا الخبر ثقة.

(إذ ربّما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها) كما هو شأن غالب من له تدبّر في الجملة، فأنه ينقل كل خبر عادي بدون التثبت فيه، أما الأخبار عنهم «عليهم الصلاة والسلام» فلا ينقلها إلا عن تثبت لمكان دينه وعلمه بان الخبر عنهم عليهم السلام إذا لم يكن مورد الاطمئنان يكون ورائه العقاب.

(و) إن قلت: كيف يطمئن بصدور المتن وفي مُتون كثير من الأخبار إرسال،

والإرسال يوجب عدم الظنّ بالصدور؟

قلت: (أما احتمالُ الإرسال) في الخبر (فمخالفٌ لظاهر كلام الراوي) فإن الظاهر

من كلام الإنسان الذي ينقل الخبر عن شخص هو: إنّه سمعه منه بلا واسطة، وبدون أن يكون هناك بينه وبين المروري 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 الإطمئنانِي هو جهة صدق الراوي في إخباره عمَّن يروي عنه. وأمَّا أنَّ إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظن، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً، لأنَّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

(و) من المعلوم : أنه (هو) أي : هذا الظاهر الذي ذكرناه (داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظن فضلاً عن الاطمئنان منه) أي: من الظن، فان الظواهر حجة 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) أي: في تلك الجهة (إفادة الظن الاطمئنانِي هو جهة صدق الراوي في إخباره عمَّن يروي عنه) فأنه يلزم ان نعلم بان الراوي صادق في هذا الخبر خاصة، أو في جميع إخباراته عامة.

(وأمَّا ان إخباره بلا واسطة، فهو ظهور) لفظي الظن (لا بأس بعدم إفادته للظن) . والحاصل : إن 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 احتمال الإرسال.

وعليه : فأننا لانحتاج إلى الظن في عدم الإرسال، لأنَّ ظاهره : أنه غير مرسل، بل مُسند (لأنَّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين) فإذا احتجنا في الدلالة إلى الظن وفي عدم الإرسال كُنَّا لانحتاج إلى الظن لم يحتج الخبر إلى الظن بالإسناد.

ولا يخفى: إننا ناقشنا في هذه الجملة سابقاً وقلنا: إن النتيجة تابعة لكلتا المقدمتين: بعضاً عن هذه وبعضاً عن تلك، فالسقف المبني على الطين ضعيف والسقف المبني

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

وبالجملة، فدعوى «كثرة الظنون الإطمينانية 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 لا تبلغ مرتبة الاطمينان»، قريبة جداً. إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواة وفتاوى العلماء. وكيف كان، فلا أرى الظن الاطميناني الحاصل من الأخبار وغيرها من الامارات أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعل هذه أكثر.

---

على الأجر قوي والسقف المبني عليهما فيه نصف الضعف ونصف القوة وهكذا في سائر القياسات فلا يصح أن يقال: ان السقف المبني على الأجر والطين معاً تابع للطين فقط.

وبالجملة: فدعوى كثرة الظنون الاطمثانية في الأخبار وغيرها) الحاصلة، تلك الظنون الاطمثانية (من الامارات بحيث لا يحتاج إلى مادونها) أي: مادون الامارات (ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها) أي: عن الامارات (إلى الاصول) الأربعة (محذور وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمثنان) فان هذه الدعوى (قريبة جداً).

وقوله: «قريبة» خبر لقوله: «دعوى» و«محذور» فاعل لقوله: «لا يلزم».

(إلا أنه) أي: حصول الظنون الاطمثانية بالقدر الكافي بمعظم الفقه (يحتاج إلى مزيد تتبع في الروايات وأحوال الرواة، وفتاوى العلماء) والشهوات والسيرات، والأولويات، وما أشبه حتى يحصل بإستعانة ما ذكر من تتبع الظنون الاطمثانية الكثيرة الوافية بمعظم الفقه.

(وكيف كان، فلا أرى الظن الاطمثاني الحاصل من الأخبار وغيرها من الامارات) كالإجماعات، والشهوات، والسيرات والأولويات، وما أشبه (أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعل هذه أكثر) ولهذا فالفهاء يطمثنون غالباً بأكثر من المسائل الفقهية من هذه الامارات التي ذكرناها وإن لم يكن في أكثرها أخبار مصححة بعدلين.



ثم إنَّ الظنَّ الاطمينانيّ من امارة أو امارات إذا تعلق، بحجّية امارة ظنيّة كانت في حكم الاطمينان وإن لم تُفده، بناءً على ما تقدّم من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم والظنّ بالطريق، إلا أن يدّعي مدّع قلّتها بالنسبة الى نفسه، لعدم الاطمينان له غالباً من الامارات القويّة وعدم ثبوت حجّية امارة بها أيضاً.  
وحيثُ فَيَتعيّن في حقه التعديّ منه إلى مطلق الظنّ.

(ثمَّ إنّ) المصنّف لتتميم الاشكال على ان قلت القائل : بأن العمل بالاحتياط يوجب العُسْر، بعد أن ذكر : إن الظنّ الاطمئناني بالأحكام يفني بمعظم الفقه قال: إن هناك ظناً آخر أيضاً وهو: الظنّ بالامارات وإن لم يستلزم الظن بالحكم وهذان الظنّان بإنضمام أحدهما إلى الآخر يفيان بمعظم الفقه وإليه أشار بقوله: فان (الظنّ الاطمئناني من امارة أو امارات، إذا تعلق بحجّية امارة ظنيّة) كما إذا ظننا من امارة بحجّية الأولوية، أو الشهرة أو السيرة، أو الاجماع المنقول (كانت) تلك الامارة الظنية (في حكم الاطمئنان) بالحكم (وإن لم تفده) أي: لم تفد هذه الامارة الظنيّة التي هي ظنّ إطمئناني - ظناً إطمئنانياً بالطريق - ظناً إطمئنانياً بالحكم (بناءً على ما تقدّم من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم والظنّ بالطريق) في حال انسداد باب العلم بمعظم الأحكام.

(إلا أن يدّعي مدّع قلّتها بالنسبة الى نفسه) أي : قلة الظنون الإطمئنانية بالنسبة الى نفس هذا المدّعي، كما إذا ادّعى صاحب القوانين ان الظنون الاطمئنانية بالنسبة لنفسه قليلة (لعدم الاطمئنان له) أي : لهذا المدّعي (غالباً من الامارات القويّة، وعدم ثبوت حجّية امارة بها أيضاً) أي: بتلك الامارات فليس له ظنّ بالأحكام بالقدر الكافي، ولا يرى الظنّ بالطريق حجّة.

(وحيثُ فَيَتعيّن في حقه) أي : حق هذا المجتهد الإنسداي كصاحب القوانين في المثال (التعديّ إلى مطلق الظنّ) لأنّه لم يحصل على القدر الكافي من الظنّ الاطمئناني.

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

وأما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الأصل في المورد، فلم يثبت، بل  
اللازم بقاؤه على الاحتياط نظراً إلى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم  
إجمالاً بتحقق التكليف فيها وجوباً وتحريماً.

ولا عسر في الاحتياط فيها نظراً إلى قلة المشكوكات، لأن أغلب المسائل  
يحصل فيها الظن بأحد الطرفين، كما لا يخفى.

مع أنّ الفرق بين الإحتياط 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 بقاؤه) 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 عسر في الاحتياط فيها) أي: في المشكوكات (نظراً إلى قلة  
المشكوكات، لأن أغلب المسائل يحصل فيها الظن بأحد الطرفين كما لا يخفى) ظناً  
قوياً أو ظناً ضعيفاً، فالمشكوكات قليلة، وإذا كانت قليلة لم يكن عسر في  
الاحتياط فيها.

هذا (مع) تقريب آخر لوجه وجوب العمل بالاحتياط في المشكوكات، وعدم  
لزوم العسر من الاحتياط فيها، فإن الوجه الأول كان ملخصه: قلة المشكوكات وهذا  
الوجه يقول: ان الاحتياط إنما هو في الاصول النافية للتكليف لا الاصول المثبتة.

وحاصل التقريب ان الاصول قد تكون مثبتة للتكليف وهذا يلزم العمل فيها  
بالاحتياط كإستصحاب التكليف، وقد تكون أصولاً نافية للتكليف كالبراءة  
والإستصحاب النافي للتكليف.

وذلك (ان الفرق بين الاحتياط في جميعها) أي: جميع المشكوكات (والعمل



بالاصول الجارية في خصوص مواردّها إنّما تظهرُ في الأصول المخالفة للاحتياط. ولا ريب أنّ العسر لا يحدث بالاحتياط فيها، خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم التّرك، وهو غيرُ مؤجّب للعسر. وحينئذٍ فلا يثبت المدعى من حجّية الظنّ وكونه دليلاً بحيث يرجع في موارد عدمه إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات.

والحاصل: أنّ العمل بالظنّ من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الإحتياط الكلّي الثابت بمقتضى العلم الاجماليّ في الوقائع.

نعم

بالاصول الجارية في خصوص مواردّها) أي: موارد المشكوكات (إنّما تظهر في الاصول المخالفة للاحتياط) وقد مثلنا لذلك بالاستصحاب النافي للتكليف والبراءة، ومن الواضح: أنّ التخيير ليس ممّا يوجب تكليفاً أو يدفع تكليفاً. (ولا ريب ان العسر لا يحدث بالاحتياط فيها) أي: في الأصول المخالفة للاحتياط (خصوصاً مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم: التّرك و) التّرك (هو غير موجب للعسر) لأن التّرك ليس عملاً حتى يوجب العسر.

(وحينئذٍ) أي: حين لزم العمل بالاحتياط في المشكوكات، لقلتها، ولما ذكرناه من قولنا: مع أنّ الفرق إلى آخره (فلا يثبت المدعى من حجّية الظنّ) مطلقاً وإنّما ثبت لزوم الاحتياط (وكونه دليلاً) أي: لم يثبت كون الظنّ دليلاً (بحيث يرجع في موارد عدمه) أي: عدم الظنّ (إلى الأصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات) فقط، وأما غير المظنونات فاللازم العمل فيها بالاحتياط.

(والحاصل أنّ العمل بالظنّ من باب الاحتياط، لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلّي الثابت بمقتضى العلم الاجماليّ في الوقائع) من أول الفقه إلى آخر الفقه، والاحتياط الكلّي في مقابل الاحتياط الجزئيّ في المكلف به في المسائل الفرعية خاصة. (نعم) (إستثناء من قوله « والحاصل » ، أي: ان اللازم العمل بالاحتياط في

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج؛

لو ثبت بحكم العقل أنّ الظنَّ عند إنسداد باب العلم مرجَّح في الأحكام الشرعيَّة نفيًا وإثباتًا، كالعلم، إنقلب التكليف إلى الظنَّ، وحكمنا بأنَّ الشارع لا يريد إلّا الامتثال الظنِّي وحيث لا ظنَّ كما في المشكوكات، فالمرجع إلى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام، فيكون كما لو انفتح باب العلم أو الظنَّ الخاصَّ، فيصير لزومُ العُسْر حكمةً في عدم ملاحظة الشارع العلمَ الاجماليَّ في الامتثال بعد تعذُّر التفصيليِّ، لا علةٌ حتَّى يدور الحكمُ مدارها.

ولكنَّ الانصافُ : أنّ المقدمات المذكورة لاتنتج هذه النتيجة، كما يظهر لِمَن راجعها، وتأملها.

---

المشكوكات، إلّا (لو ثبت بحكم العقل: أنّ الظنَّ عند إنسداد باب العلم مرجَّح في الاحكام الشرعية نفيًا وإثباتًا، كالعلم) كما قال بعض: بأنَّ اللازم أولًا: العلم، ثمَّ الظنَّ. فاذا ثبت ذلك (إنقلب التكليف) الفعلي عند تعذر العلم (إلى الظنَّ، وحكمنا) عطف على قوله: «انقلب» (بأنَّ الشارع لا يريد إلّا الامتثال الظنِّي، وحيث لا ظنَّ كما في المشكوكات، فالمرجع إلى الأصول الموجودة في خصوصيات المقام) من البرائة، والإستصحاب، والاحتياط، والتخيير، كل في مورده (فيكون) الظنَّ الانسدادي (كما لو انفتح باب العلم، أو الظنَّ الخاص) حجة للإثبات والنفي.

وعليه: (فيصير لزوم العُسْر، حكمة في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجمالي في الإمتثال بعد تعذُّر التفصيلي) فلا يلزم الاحتياط في المشكوكات وان كانت طرف العلم الاجمالي (لا علةٌ حتَّى يدور الحكم مدارها) فان الشارع لا يريد العمل بالعلم الاجمالي، وإنما يريد العمل بالظنَّ الإنسدادي سواء كان في العمل بالعلم الاجمالي في المشكوكات عُسْر أم لا.

هذا (ولكن الانصاف: أنّ المقدمات المذكورة لاتنتج هذه النتيجة) من: أنّ الظنَّ الانسدادي حجة وإن لم يكن عُسْر في العمل بالمشكوكات (كما يظهر لِمَن راجعها وتأملها) بل يدور حجة الظنَّ مدار العُسْر وجوداً وعدمًا، فحيث لا عُسْر في العمل



نعم لو ثبت أنّ الاحتياط في المشكوكات يوجب العُسر ثبتت النتيجة المذكورة، لكن عرفت فساد دعواه في الغاية، كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلّي إنّما هو في موارد الامارات دون المشكوكات، فلا مقتضي فيها للعدول عمّا يقتضيه الاصول الخاصّة في مواردّها، فإنّ هذه الدعوى، يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقضاء الامارات، بل قبل الإطّلاع عليها، وقد مرّ تضعيفه سابقاً، فتأمّل فيه، فإنّ ادّعاء ذلك ليس كلّ البعيد.

بالمشكوكات لزم العمل بها، وإذا لزم منه عُسر سقط العُسر.

(نعم، لو ثبت أنّ الاحتياط في المشكوكات يوجب العُسر، ثبتت النتيجة المذكورة) أي: عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، لأن الاحتياط يوجب العُسر، والعُسر مرفوع فلا احتياط فيها.

(لكن عرفت: فساد دعواه) أي دعوى هذا الثبوت (في الغاية) إذ ليس الاحتياط في كل مشكوك موجباً للعُسر بالبدئية.

(كدعوى: ان العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلّي، إنّما هو في موارد الامارات دون المشكوكات) فان هذه الدعوى فاسدة أيضاً.

وعليه: (فلا مقتضي فيها) أي في المشكوكات (للعُدول عمّا يقتضيه الاصول الخاصّة في مواردّها) الى الظنّ الإنسدادي (فانّ هذه الدّعوى يكذبها ثبوت العلم الاجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقضاء الامارات) في المشكوكات أيضاً (بل قبل الإطّلاع عليها) أي: على الامارات، فكيف يكون العلم الاجمالي خاصاً بموارد الامارات، مع أنّ المكلف لم يطّلع على تلك الامارات، والحال ان العلم لا يعقل قبل الإطّلاع؟.

هذا (وقد مرّ تضعيفه سابقاً، فتأمّل فيه، فإنّ ادّعاء ذلك) أي: ادّعاء ان العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلّي إنّما هو في مورد الامارات (ليس كلّ البعيد) بل هو قريب.

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

ثم إنَّ نظيرَ هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنِّ إلى الأصول العمليَّة واردةٌ فيها، من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنِّ إلى الأصول اللفظيَّة الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والأخبار المتيقن كونها ظنوناً خاصةً.

(ثم إنَّ نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات، من حيث الرجوع فيها) أي: في تلك المشكوكات (بعد العمل بالظنِّ) «بالظنِّ»، متعلق بقوله: «العمل» (إلى الأصول العمليَّة) «إلى»: متعلق بقوله: «الرجوع» (وارد فيها) أي: في المشكوكات (من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظنِّ إلى الأصول اللفظيَّة الجارية في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة) كأصل العموم، وأصل الاطلاق، وأصل الحقيقة وما أشبه ذلك (والأخبار المتيقن كونها) أي: كون تلك الأخبار (ظنوناً خاصة) وهي حجة بالأدلة الخاصة لا بدليل الانسداد.

وعليه: فالأصول اللفظية كالأصول العملية كلاهما يرد عليهما الاشكال، فإنَّ معنى حجة الظنِّ: هو جواز الرجوع في موارد فقده إلى الأصول اللفظية إن وجدت، وإلا فإلى الأصول العمليَّة.

مثلاً: إذا لم يظنَّ بأنَّ الرِّبَا بين الزوجين الذين زواجهما بالمتعة حرام، يرجع فيه إلى أصالة الجِلِّ، وهو أصل لفظي حيث قال عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ»، فإطلاقه يشمل المقام إن كانت أصالة الجِلِّ جارية في المقام، وإن لم تكن المسألة مجرئ أصل الجِلِّ، رجعنا فيها إلى أصل البرائة عن الحرمة، وكما أنَّ الاشكال المتقدم وارد على الأصل العملي، كذلك يرد نفس هذا الاشكال على أصل الجِلِّ الذي هو ظاهر الرواية المتقدمة.

والإشكال هو: أنه لا يجوز التمسك بكثير من الظواهر، لأنها مخصصة، أو مقيدة، أو مجاز، فالظواهر صارت مجملة، ولا يمكن التمسك بالإحتياط في تلك الظواهر



توضيحه: أنّ من مقدّمات دليل الإنسداد إثبات عدم جواز العمل بأكثر تلك الظواهر، للعلم الإجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد، فتصير مجتمعة لاتصلح للإستدلال.

فاذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الإحتياط في المظنونات أو في المشكوكات أيضاً، وجواز العمل بالظنّ المخالف للإحتياط وبالأصل المخالف للإحتياط،

كلها، لأن ذلك يوجب العسر والخرج.

إذن: فاللازم التبعض في الإحتياط، لا أن نعمل بالظنّ مطلقاً بسبب مقدّمات الإنسداد، ذلك لما تقدم في الاصول العملية: من أنّ تبعض الإحتياط لا يساوي العمل بالظنّ، حتى يكون الظنّ حجّة بحيث يخصّص بالظنّ العموم، أو يقيد بالظنّ الإطلاق، أو يكون الظنّ قرينة المجاز، ولا يندفع هذا الاشكال إلا بما ذكرناه سابقاً: من أنّ نتيجة دليل الإنسداد حجّة الظنّ كالعلم، ليرتفع الإجمال في الظواهر، فيكون الظنّ في حال الإنسداد كالعلم في حال الانفتاح.

(توضيحه) اي: توضيح هذا الاشكال الوارد على الظواهر، كما كان وارداً على الاصول العمليّة (انّ من مقدّمات دليل الإنسداد إثبات عدم جواز العمل بأكثر تلك الظواهر) الواردة في الكتاب والسنة، وإنما لا يعمل بأكثر تلك الظواهر (للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها) أي ظواهر الكتاب والسنة (في كثير من الموارد) بسبب التقييد، أو التخصيص، أو قرينة المجاز (فتصير) تلك الظواهر كلها (مجتمعة لاتصلح للإستدلال). وعليه: فاللازم الرجوع إلى الإحتياط في جميعها.

(فاذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الإحتياط في المظنونات، أو في المشكوكات أيضاً) بناءً على لزوم الخرج في الإحتياط فيهما (وجواز العمل بالظنّ المخالف للإحتياط) في المشكوكات (وبالأصل المخالف للإحتياط) أي: الأصل العملي ومعنى ذلك: أن نأخذ بالظنّ المخالف للإحتياط في الظاهر من الكتاب والسنة، فإذا لم يكن ظنّ مخالف للإحتياط عملنا بالأصل المقتضي للبراءة مثلاً.

للسيرازي ..... المقام الثاني ..... ج؛

فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الإجمال حتى يصحّ بها الاستدلال في المشكوكات، إذ لم يثبت كون الظنّ مرجعاً، كالعلم، بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدمُ الظنّ بالمخالفة.

مثلاً إذا أردنا التمسك بـ «أوفوا بالعقود»، لإثبات صحّة عقدٍ إنعقدت امارّة، كالشهرة أو الإجماع المنقول، على فسادها. قيل: لا يجوز التمسك بعمومه، للعلم الإجماليّ بخروج كثير من العقود من هذا العموم لانعلم تفصيلها.

وعليه: (فما الذي أخرج تلك الظواهر عن الإجمال، حتى يصحّ بها الاستدلال في المشكوكات إذ لم يثبت كون الظنّ مرجعاً كالعلم، بحيث يكفي في الرجوع إلى الظواهر عدم الظنّ بالمخالفة؟) يعني: إذا فرضنا أنّنا لانتمكن من الاحتياط في ظواهر الكتاب والسنة لأنه يوجب العسر والخرج، فالظواهر تبقى مجتمعة، فكيف نعمل بالظنّ في توضيح المُجمل، إذا لم يثبت حجّية الظنّ في حال الإنسداد وأنّه كالعلم حال الانفتاح؟. وعليه: فتكون الظواهر اللفظية التي عرض عليها الإجمال كالاصول العمليّة، وكما لا يصحّ إجراء أصل البرائة في المشكوكات في الاصول العمليّة، كذلك لا يجوز العمل بالظواهر المجتمعة بسبب الأصول اللفظية.

(مثلاً: إذا أردنا التمسك بـ «أوفوا بالعقود» لإثبات صحّة عقدٍ إنعقدت امارّة كالشهرة، أو الاجماع المنقول، على فسادها) وقوله: «امارة»، فاعل لقوله: «انعقدت»، ومثال ذلك: عقد الكالي بالكالي، حيث إنعقدت الشهرة، أو الاجماع المنقول على فسادها، فإذا أردنا أن نتمسك بـ «أوفوا بالعقود» لإثبات صحته (قيل) لنا: (لا يجوز التمسك بعمومه) أي: عموم «أوفوا بالعقود».

وإنّما لا يصحّ التمسك بعموم «أوفوا بالعقود» لصحة هذا العقد (للعلم الإجماليّ بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لانعلم تفصيلها) أي: تفصيل تلك العقود الخارجة، وبذلك صار «أوفوا بالعقود» مجتملاً.



ثمّ إذا ثبت وجوب العمل بالظنّ من جهة عدم إمكان الإحتياط في بعض الموارد وكون الإحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزماً للخرج، فاذا شكّ في صحّة عقد لم يقم على حكمه أمانة ظنيّة، قيل: إنّ الواجب الرجوع إلى عموم الآية، ولا يخفى أنّ إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الإحتياط فيما ظنّ فيه بعدم التكليف.

ودفع هذا - كالاشكال السابق - منحصر في أن يكون نتيجة دليل الإنسداد حجّية الظنّ كالعلم،

ثمّ إذا ثبت وجوب العمل بالظنّ من جهة عدم إمكان الإحتياط في بعض الموارد) لأنه يوجب اختلال النظام (وكون الإحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزماً للخرج) فالإحتياط التام في الظواهر غير ممكن، والإحتياط الممكن غير واجب لوجود الخرج.

وعليه: (فإذا شكّ في صحّة عقد لم يقم على حكمه أمانة ظنيّة) لأنه من المشكوكات، (قيل) لنا: (إنّ الواجب الرجوع إلى عموم الآية)، أي: آية «أوفوا بالعقود». (ولا يخفى: أنّ إجمالها) أي: إجمال الآية حسب ما ذكرناه (لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الإحتياط فيما ظنّ فيه بعدم التكليف).

هذا وقد تقدّم الفرق في العمل بالظنّ، بين كونه من باب الحجّية حتى يكون مخصصاً، ومقيداً، وقرينة مجاز، وبين كونه من باب الفرار من لزوم العسر والخرج، فأنّه إذا فرض كون العمل بالظنّ لأجل الفرار من لزوم العسر الحاصل من العمل بالاحتياط الكلي، لا لأجل حجّية الظنّ شرعاً، فالعمل بالظنون المخالفة للظواهر بالتخصيص، أو التقييد، أو قرينة المجاز، لأجل دفع العسر، لا يوجب إرتفاع العلم الاجماليّ المذكور حتى يصح التمسك بالظواهر في موارد الشك.

(ودفع هذا) الاشكال في الظواهر اللفظية (كالاشكال السابق) في الاصول العمليّة (منحصر في أن يكون نتيجة دليل الإنسداد: حجّية الظنّ كالعلم) منتهى الفرق: أنّ

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

ليرتفع الإجمال في الظواهر، لقيامه في كثير من مواردنا من جهة إرتفاع العلم الإجمالي، كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علمٌ إجمالاً في الباقي، أو يدعى أنّ العلمَ الإجماليَّ الحاصل في تلك الظواهر إنّما هو بملاحظة موارد الامارات، فلا يقدر في المشكوكات، سواء ثبت حجّة الظنّ أم لا. وأنت خبيرٌ بأنّ دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدّماتٌ دليل الإنسداد.

---

العلم حجّة في حال الانفتاح، والظنّ حجّة في حال الإنسداد حيث لا علم. وإنّما يكون الظنّ حجّة (ليرتفع الإجمال في الظواهر، لقيامه) أي: الظنّ (في كثير من مواردنا) أي: موارد العلم الاجمالي (من جهة إرتفاع العلم الاجمالي) به، وقوله: «من جهة»، متعلق بقوله: «ليرتفع».

(كما لو علم تفصيلاً بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علمٌ إجمالاً في الباقي) فيكون الظنّ في حال الإنسداد كالعلم حجّة، لانه من باب وجود العسر في الإحتياط. (أو يدعى: أنّ العلم الإجمالي الحاصل في تلك الظواهر) من الكتاب والسنة قد حصل بسبب كثرة التخصيصات، والتقييدات، والمجازات، كما قال: (إنّما هو بملاحظة موارد الامارات) أي: أنّ موارد الامارات حصل فيها العلم الإجمالي (فلا يقدر) هذا العلم الاجمالي (في المشكوكات) التي ليست موارد للامارات (سواء ثبت حجّة الظنّ أم لا).

هذا (وأنت خبير بأنّ) كلا الجوابين: أي قوله: «ودفع هذا كالأشكال السابق منحصر...» وقوله: «أو يدعى إنّ العلم الإجمالي الحاصل...» غير تامين، لأنّ (دعوى النتيجة على الوجه المذكور، يكذبها مقدّمات دليل الإنسداد) فان دليل الإنسداد ينتج عدم لزوم الإحتياط التام، لانه ينتج كون الظنّ مطلقاً حجّة.

هذا هو الإشكال على الجواب الأول من قول المصنّف: «ودفع هذا كالأشكال

السابق...» .



ودعوى: «إختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الامارات»، مضعفةً بأنّ هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الامارات ومواردها. وقد تقدّم سابقاً أنّ 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، وإلا فلا.

ثم أشار المصنّف الى الاشكال على الجواب الثاني من قوله: أو يدعي العلم الاجمالي بقوله: (ودعوى إختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بموارد الامارات) فقط دون المشكوكات، فهذه الدعوى (مضعفة: بأنّ هذا العلم حاصل من دون ملاحظة الامارات ومواردها) فأنك إذا لم تعلم موارد الأمارات كيف يمكن أن تدعي أنّ العلم الاجمالي حاصل في موارد الأمارات فقط؟ فهو مثل أن يقول إنسان: الكتاب في الدار وهو لا يعلم بوجود الدار أصلاً.

وعليه: فالعلم الاجمالي بمخالفة الظواهر لو كان مختصاً بموارد الامارات، لكان اللازم ارتفاع هذا العلم الاجمالي بالعمل بالامارات، والحال أنّه ليس كذلك، لبقاء العلم الاجمالي مع ملاحظة الظواهر مع المشكوكات أيضاً.

هذا (وقد تقدّم سابقاً: أنّ المعيار في دخول طائفة من المحتملات في أطراف العلم الاجمالي لنراعي فيها) أي: في تلك الطائفة (حكمه) أي: حكم العلم الاجمالي (وعدم دخوله) أي: عدم دخول تلك الطائفة في العلم الاجمالي، المعيار (هو: تبديل طائفة من محتملات المعلوم، لها) أي: لتلك الطائفة (دخل في العلم الاجمالي بهذه الطائفة المشكوك دخولها) وقوله: «بهذه» متعلق بقوله: «تبديل»، أي: تبدل طائفة بطائفة.

(فان حصل العلم الاجمالي، كانت) الطائفة الثانية (من أطراف العلم) الاجمالي (وإلا، فلا) تكون من أطراف العلم الاجمالي.

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

وقد يُدْفَعُ الاشكالاتان بدعوى قيام الإجماع بل الضرورة على أن المرجع في المشكوكات إلى العمل بالاصول اللفظية إن كانت، وإلا فإلى الأصول العملية. وفيه: إن هذا الاجماع مع ملاحظة الاصول في أنفسها،

---

وفيما نحن فيه لو أبدل جملة من موارد الامارات بحيث يرتفع العلم الاجمالي عنها بموارد المشكوكات، لبقى العلم الاجمالي أيضاً.

مثلاً: إذا علمنا بأن عشرة شياه موطوءة ضاعت في قطيع فيه مائة شاة، بعضها أبيض، وبعضها أصفر، وبعضها أسود، وعلمنا بأن الشياه العشرة ليست في الأسود، فاذا أخذنا من الأبيض والأحمر عشرة، وجعلنا مكانها عشرة من الأسود، لم يبق العلم الاجمالي، لاحتمال ان المحرّمات كانت في الأبيض والأصفر فقط، وقد أخذناها بحسب الاحتمال، فهذا دليل على أن الأسود ليس من أطراف العلم الاجمالي.

أمّا لو لم نعلم بأن العشرة في أي من الشياه المائة، فاذا أخذنا عشرة من الأبيض والأصفر وجعلنا مكانها الأسود، بقي العلم الاجمالي على حاله فيتبين من ذلك أن الأسود أيضاً من أطراف العلم الاجمالي.

(وقد يدفع الاشكالاتان) وهما: إشكال الرجوع في المشكوكات إلى الأصول العملية، وإشكال الرجوع في المشكوكات إلى الظواهر (بدعوى قيام الاجماع، بل الضرورة) من الذين (على أن المرجع في المشكوكات إلى العمل بالاصول اللفظية إن كانت) اصول لفظية في المقام كالمعوم، والاطلاق، وما أشبهه، (وإلا، فإلى 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، فما ذكرتم: من المراجعة إلى الأصول اللفظية أولاً، ثم إلى الاصول العملية ثانياً هو الصحيح.



وأما مع طرور 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 حاصلًا 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 نُصِبَ أمانةً طريقاً لتعيين المحرّمات في القطيع الذي عُلمَ بحرمة كثير من شياتها،

(وأما مع طرور العلم الاجمالي بمخالفتها) أي: بمخالفة الاصول اللفظية والأصول العملية (في كثير من الموارد غاية الكثرة) فإنا نعلم علماء إجمالاً بأنّ الأصول اللفظية والاصول العملية قد خُولِفت في كثير من الموارد، تلك الموارد في غاية الكثرة (فالإجماع على سقوط العمل بالاصول مطلقاً) أصلاً عملياً كان أو أصلاً لفظياً (لا على ثبوته) الضمير عائد إلى العمل بالاصول.

(ثم إن هذا العلم الاجمالي) بمخالفة الاصول في كثير من الموارد (وإن كان حاصلًا لكل أحد قبل تمييز الأدلة عن غيرها) فإن العلم الاجمالي حاصل قبل أن يميز المكلف الأدلة، فاذا 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 حجة عنده بالقدر الكافي بالأحكام (عملاً بمؤداها) أي: بمؤدئ تلك الظنون (وصار المعلوم بالاجمال عنده معلوماً بالتفصيل) إذا كان البعض المعين بسبب الأدلة بقدر المعلوم بالاجمال، فإن الزائد على ذلك يكون مجرئ لأصل البرائة.

(كما إذا نصب أمانةً طريقاً لتعيين المحرّمات في القطيع، الذي علم بحرمة كثير من شياتها) بأن قال الخبر وهو امانة: إن طريق تعيين الشياه المحرمة: القرعة، فإن

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

فأنه يعمل بمقتضى الامارة، ثم يرجع في مورد فقدها إلى أصالة الجِلِّ، لأنَّ المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل، والحرامُّ الزائدُ عليه غيرُ معلوم التحقُّق في أوَّل الأمر. وأما مَنْ لم يقم عنده الدليلُ على اِمارة، إلاَّ أنه ثبت له عدمُ وجوب الإحتياط والعملُ بالامارات، لا من حيث أنها أدلَّة، بل من حيث أنها مخالفة للاحتياط وترك الإحتياط فيها موجبٌ لإندفاع العُسر، فلا دافعٌ لذلك العلم الاجمالي لهذا الشخص

---

الامارة لما عينت القرعة (فأنه يعمل بمقتضى الامارة) أي: الامارة المعيّنة - بالكسر - . (ثم يرجع في مورد فقدها) أي: فقدت تلك الامارة (التي أصالة الجِلِّ، لأنَّ المعلوم إجمالاً صار معلوماً بالتفصيل) علماً وجدانياً، أو علماً تنزيهياً (والحرامُّ الزائدُ عليه) أي: على ذلك المعلوم بالتفصيل (غير معلوم التحقُّق في أوَّل الأمر) فالشكُّ بدوي بالنسبة إلى الزائد.

مثلاً: إذا كان له علم إجمالي بحرمة مائة شاة من مجموع قطيع فيه مائة وخمسون شاة، والقرعة عيّنت المائة، فإنَّ الزائد على تلك المائة يكون مجرئاً لأصالة الجِلِّ، لأنه لم يعلم من أوَّل الأمر حرمة أكثر من مائة.

(وأما من لم يقم عنده الدليلُ على) حجّية (أمانة) كمن لم يقم عنده الخبر الواحد على حجّية القرعة لتعيين الشياء المحرمة (إلاَّ أنه ثبت له عدم وجوب الإحتياط) لأنه متعذر، أو متعسر (و) ثبت له (العمل بالامارات لا من حيث إنها أدلَّة، بل من حيث أنها مخالفة للاحتياط) فترك الإحتياط ليدفع العُسر.

(و) إنما يعمل بالامارة المخالفة للاحتياط، لأن (ترك الإحتياط فيها) أي: في مورد تلك الامارات (موجب لاندفاع العُسر) فأنه إذا عمل بكل موارد العلم الاجمالي لزم العُسر، أما إذا عمل بالعلم الاجمالي في غير مورد الامارة الدالَّة على عدم العمل بالاحتياط، إندفع العُسر.

وعليه (فلا دافعٌ لذلك العلم الاجمالي) المقتضي للاحتياط (لهذا الشخص



بالنسبة إلى المشكوكات.

فعلم مما ذكرنا أن مقدمات دليل الإنسداد على تقرير الحكومة وإن كانت تامة في الانتاج إلا أن نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجبة الظن وجعله كالعلم أو كالظن الخاص.

وأما على تقرير الكشف فالمستنتج منها وإن كان عين المقصود إلا أن الاشكال والنظر بل المنع في إستنتاج تلك النتيجة.

بالنسبة إلى المشكوكات) فإنه يلزم عليه أن يعمل في المشكوكات بالاحتياط، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً: من أن الأقسام خمسة، وأن المشكوكات يكون مورداً للاحتياط. (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 حجة، كما إن العلم حال الإنفتاح من أي سبب حصل كان حجة. إذن: فمقدمات الإنسداد على تقرير الحكومة تامة (في الانتاج، إلا أن نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجبة الظن وجعله كالعلم، أو كالظن الخاص) في كونه مخصصاً، أو مقيداً، أو مفسراً للمجمل، وذلك لأن العقل - بعد إبطال الاحتياط الكلي بسبب لزوم العسر - يحكم بالعمل بالظن الاطمئنانى، أو بالظن مطلقاً في نفي التكليف.

لكن حكمه هذا إنما هو لرفع العسر، لا لأنه حجة يرجع إليه في تعيين المعلوم بالاجمال، كما يرجع إلى العلم في تعيين المعلوم بالاجمال، أو يرجع إلى الظن الخاص كالخبر - الذي هو حجة - في تعيين المعلوم بالاجمال، فيكون مخصصاً، ومقيداً، ومفسراً للمجمل.

(وأما على تقرير الكشف، فالمستنتج منها) أي: من مقدمات الإنسداد (وإن كان عين المقصود) وهو حجبة الظن (إلا أن الاشكال والنظر، بل المنع في استنتاج تلك النتيجة) فإن الكشف لا يسبب النتيجة المطلقة، بل تكون النتيجة على الكشف

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

فإن كنتَ تقدّرُ على إثبات حجّية قسم من الخبر لا يلزمُ من الاقتصار عليه محذورٌ، كان أحسنَ وإلا فلا تتعدّ على تقرير الكَشْفِ ما ذكرنا من المسلك في آخره، وعلى تقرير الحكومة مابينا هنا أيضاً من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظنّ الاطميناني بالحكم أو بطريقة أمارّة دلت على الحكم وإن لم تُفد إطميناناً، بل ولا ظناً، بناءً على ما عرفت من مسلكنا المُتقدّم من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم والظنّ بالطريق.

وأما في ما لا يمكن الاحتياط فالمتبع فيه - بناءً على ما تقدّم في المُقدّمات من سقوط

---

مهملة، وعلى الحكومة ليست مهملة، لأنها لا تجعل الظنّ حجّة، بل تبعض في الاحتياط.

وعلى أي حال : (فإن كنت تقدّر على إثبات حجّية قسم من الخبر، لا يلزم من الاقتصار عليه محذور) كمحذور عدم الوفاء بمعظم الفقه (كان أحسن، وإلا فلا تتعدّ على تقرير الكَشْفِ ما ذكرنا: من المسلك في آخره) أي: آخر بحث الكَشْفِ، وهو: الأخذ بالمتيقن فالمتيقن.

(وعلى تقرير الحكومة مابينا هنا أيضاً : من الاقتصار في مقابل الاحتياط على الظنّ الاطميناني بالحكم، أو بطريقة أمارّة دلت على الحكم) أي: لافرق في حجّية الظنّ حينئذٍ بين الظنّ بالحكم، أو الظنّ بالطريق (وان لم تُفد) أي: طريقة أمارّة دلت على الحكم (إطميناناً، بل ولا ظناً) بالحكم، وذلك (بناءً على ما عرفت: من مسلكنا المُتقدّم: من عدم الفرق بين الظنّ بالحكم، والظنّ بالطريق).

وقوله : «بناءً»، بيان لما ذكره بقوله: «الظنّ الاطميناني بالحكم، أو بطريقة أمارّة دلت على الحكم».

(وأما فيما لا يمكن الاحتياط) في أطراف العلم الاجمالي من جهة العسر (فالمتبع فيه) أي: فيما لا يمكن الاحتياط (بناءً على ما تقدم في المقدمات: من سقوط



الأصول عن الاعتبار، للعلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها - هو مطلق الظنّ والآ  
فالتخيير.

وحاصل الأمر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلا مع  
الاطمينان بخلافه.

وعليك بمراجعة ماقدّمنا من الامارات على حجّية الاخبار، عسّاك تظفرّ فيها  
بأمارات توجبّ الاطمينان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً إذا أفاد الظنّ وإن لم يُفد  
الاطمينان.

بل لعلّك تظفرّ فيها بخبر مصحّح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد  
للاطمينان،

الاصول عن الاعتبار) وذلك السقوط إنّما هو (للعلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها)  
أي: في تلك الاصول، فيكون المرجع فيه (هو مطلق الظنّ) وقوله: «هو» خبر قوله:  
«فالمتمتع».

(والآ) بأن لم يكن ظنّ، بل شك في المسألة (فالتخيير) 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 ماقدّمنا من الامارات على حجّية الأخبار) في باب حجّية خبر  
الواحد من الكتاب، والسنة، والاجماع، والعقل، وغيرها (عسّاك) ولعلّك (تظفرّ فيها)  
أي: في تلك الامارات (بامارات توجبّ الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً).  
وقوله: «عرفاً» متعلق بقوله: «الاطمئنان»، أي أمارات توجبّ الاطمئنان العرفي  
بوجوب العمل بخبر الثقة، وذلك فيما (إذا أفاد) خبر الثقة (الظنّ وإن لم يفد  
الاطمئنان) والمراد من الظنّ: النوعي، لا الشخصي - كما ذكرناه هناك - .

(بل لعلّك تظفرّ فيها) أي: في الامارات (بخبر مصحّح بعدلين، مطابق لعمل  
المشهور، مفيد للاطمئنان) بأن يكون ذلك الخبر جامعاً لشرائط الحجّية بهذه

للشيرازي ..... المقام الثاني ..... ج ٤

يدلّ على حجّية المصحّح بواحد عدل، نظراً إلى حجّية قول الثقة المعدّل في تعديله، فيصير بمنزلة المعدّل بعدلين حتّى يكون المصحّح بعدل واحد متّبعا، بناءً على دليل الإنسداد بكلا تقريريه، لأنّ المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجّية قول الثقة المعدّل المستلزم لحجّية المصحّح بعدل واحد،

الأسباب الثلاثة (يدلّ على حجّية المصحّح بواحد عدل) أي: أنّه إذا صحّح الخبر عادل واحد، كان ذلك الخبر حجّة، فهناك خبر مصحّح بعدلين يدلّ على حجّية خبر مصحّح بواحد.

وإنّما يكون المعدل بعدلين، دالاً على حجّية المعدل بواحد (نظراً إلى حجّية قول الثقة المعدّل في تعديله) وقوله: «في تعديله»، متعلق بقوله: «حجّية» (فيصير) المعدّل بواحد (بمنزلة المعدّل بعدلين) لأنّ المعدّل بعدلين لمّا قال: إنّ المعدّل بواحد حجّة، يكون هذا المعدّل بواحد كالمعدّل بعدلين (حتّى يكون المصحّح بعدل واحد متّبعا).

وقوله: «حتّى»، متعلق بقوله: «فيصير»، فإنّه إذا قال زرارّة أو محمد بن مسلم - مثلاً - خبر فضيل حجّة، أصبح خبر فضيل كأنه معدّل بعدلين، فإن خبر فضيل وإن لم ينقله عدلان، لكن قال عدلان: خبر فضيل حجّة، فصار خبر فضيل كأنه معدّل بعدلين، وذلك (بناءً على دليل الإنسداد بكلا تقريريه): الكشف والحكومة.

قوله: «بناءً»، متعلق بقوله: «حتّى يكون المصحّح بعدل واحد متّبعا» (لأنّ المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجّية قول الثقة المعدّل، المستلزم لحجّية المصحّح بعدل واحد).

والحاصل: أنّ دلالة الخبر المصحّح بعدلين على حجّية المصحّح بعدل واحد، مبني على دلالة المصحّح بعدلين على حجّية قول العدل في روايته وفي تعديله، حتّى يكون المصحّح بعدل واحد متّبعا.

وإنّما قال المصنّف: نظراً، لأنّ المتيقن منه: دلالته على حجّية العدل الواقعي،



بناءً على شمول دليل إعتبار خبر الثقة للتعديلات، فيقضي به تقريرُ الحكومة، وكون مثله متيقنُ الاعتبار من بين الامارات فيقضي به تقريرُ الكشف.

فيحتاج في تصحيح السند حيث لا يعلم عدالة رجال السند واقعاً، الى تعديل عدلين.

هذا (بناءً) وهو قيد لقوله: «المستلزم»، فان الاستلزام مبني (على شمول دليل إعتبار خبر الثقة للتعديلات) أيضاً، لا خصوص الأحكام، فأنه ربّما يقال: انّ خبر الثقة حجّة في الأحكام، وربّما يقال: انّ خبر الثقة حجّة، سواء أُخبر بتعديل الرواة أو أُخبر بالأحكام، فانّ الاستلزام المذكور في عبارة المصنّف حيث قال: المستلزم لحجّة المصحح بعدل واحد، إنّما هو بناءً على شمول دليل إعتبار خبر الثقة للتعديلات ايضاً.

(فيقضي به تقرير الحكومة) و «تقرير»: فاعل «يقضي»، أي: يقضي تقرير الحكومة على أنّ خبر المعدل بعدل واحد حجّة، سواء دلّ على الحكم، أو على حجّة خبر الثقة، وإنّما يقضي الحكومة بذلك، لأن الحكومة أفادت حجّة الخبر الاطمئنان، والخبر المعدل بواحد يوجب الاطمئنان.

(وكون مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات، فيقضي به تقرير الكشف) «وكون مثله» عطف على مدخول الجار في قوله: «لأن المفروض»، أي: ولكون مثله متيقن الاعتبار... فانّ قول المصنّف: «بكلا تقريريه»، علّله بعد ذلك بقوله: «لأن المفروض»، تقريباً للحكومة، وبقوله: «وكون مثله»، تقريباً للكشف، فإنّ الحكومة تحتاج الى الاطمئنان، وخبر الثقة يوجب الاطمئنان، والكشف يحتاج الى متيقن الاعتبار، وخبر الثقة متيقن الاعتبار.

وعليه: فالمصحح بعدل واحد متّبع، بناءً على دليل الإنسداد بكلا تقريريه، لكن أحد التقريرين من باب الاطمئنان والآخر من باب التيقن، و «تقرير الكشف» في قول المصنّف فيقضي به تقرير الكشف، فاعل «يقضي».

### المقام الثالث

في أنه إذا بُني على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الإسناد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه بإحدى المعتمات 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 ما عداه، كما لا يخفى على من راجع المعتمات المتقدمة. وأما على تقرير الحكومة، بأن يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح

#### (المقام الثالث)

في بيان وجه خروج القياس على القول بحجبة الظن مطلقاً مع أن القياس يوجب الظن، فاللازم أن يكون في حال الإسناد حجبة.

والكلام (في أنه إذا بُني على تعميم الظن) لكل ظن (فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الإسناد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة) ابتداءً، بأن تكون النتيجة مهمة (ثم تعميمه) أي: الظن (بأحدى المعتمات 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 والإسناد معاً.

وعليه: (فيكون التعميم بالنسبة إلى ما عداه) أي: إلى ما عدا القياس، فيكون كل ظن حجبة إلا القياس، الذي خرج بالدليل الخاص (كما لا يخفى على من راجع المعتمات المتقدمة) حيث إنها معتمات تدل على حجبة كل ظن، إلا الظن الذي صرح الشارع بخروجه.

(وأما على تقرير الحكومة، بأن تكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح



إرادة الشارع ماعدا الظنّ وقبح إكتفاء المكلف على مادونه، فيشكل توجيّه خروج القياس، وكيف يجمع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية ويقبح عن الأمر والمأمور التعدي عنه.

ومع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الاطمينان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظنّ أو خصوص الاطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أماره، مثل مانهه عن القياس بل وأزيد،

إرادة الشارع ماعدا الظنّ (أي: فوق الظنّ) (وقبح إكتفاء المكلف على مادونه) أي: مادون الظنّ، فلا يحق للمكلف ان يعمل بما هو دون الظنّ، من المشكوكات والموهومات ويترك المظنونات (فيشكل توجيّه خروج القياس) عن الظنّ على تقرير الحكومة.

ووجه الاشكال ما بيّنه بقوله: (وكيف يجمع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم، مناطاً للإطاعة والمعصية، ويقبح عن الأمر والمأمور التعدي عنه) أي: عن الظنّ، وذلك بإرادة الشارع غير الظنّ ممّا لا يصل اليه المكلف، ويعمل المكلف بما هو دون الظنّ من الشكّ والوهم.

(ومع ذلك) أي: مع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم (يحصل الظنّ أو خصوص الاطمينان) إذا قلنا بأنّ الظنّ الاطمئنانيّ حجة يحصل (من القياس، و) الحال أنّه (لا يجوز الشارع العمل به؟) أي: بالقياس.

وعليه: (فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظنّ أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً) هذا المنع (جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله) أي: لعل الشارع (نهى عن اماره مثل مانهه عن القياس) بأن نهى عن الخبر الواحد - مثلاً - أو الأولوية، أو الاجماع المنقول، أو الاجماع المحصل أو غير ذلك.

(بل وأزيد) من أماره، بأن منع الشارع عن العمل بامارتين - مثلاً - أو ثلاث أمارات

(واختفى) ذلك المنع من الشارع (علينا).

قال الأوثق: « لأنّ حكم العقل بشيء خصوصاً أو عموماً، إنّما هو بعد ملاحظة جميع قيود موضوعه، التي لها دخل في حكمه، ولذا لا يمكن عروض التخصيص لعموم حكمه، لأنه إذا لاحظ موضوعاً عاماً ووجده جامعاً لجميع القيود، التي لها دخل في حكمه، فحكم فيه بشيء، فاستثناء بعض الأفراد من حكم هذا الموضوع شرعاً أو عقلاً إن كان، مع كونه جامعاً للقيود المذكورة، فهو يستلزم: إما عدم حكم العقل بالحكم على الموضوع العام من أوّل الأمر، أو التناقض في حكمه.

إذ الفرض: كون الفرد مشتركاً مع كلبية في القيود المذكورة، فإن لم تكن القيود المذكورة علّة لحكم العقل، يلزم عدم حكمه من ابتداء الأمر على الموضوع العام المذكور، بما فرض حكمه به أولاً، وإن كانت علّة له، لزم التناقض بين حكمه العام والخاص، وإن كان مع فرض كونه فاقداً لبعض القيود المذكورة، فالاستثناء حينئذٍ وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه حينئذٍ يكون من باب التخصّص بدون التخصيص وهو خلاف الفرض من كون الظنّ القياسي جامعاً لجهة إعتبار سائر الظنون: من قبح إرادة الأمر لما فوقه، وإكتفاء المأمور بما دونه في مقام الامتثال.

ومما 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 احتمال أنّ الشارع منع - مثلاً - عن العمل بخبر الواحد فأبي كلام منكم هذا الذي ذكرتم: بأنّه إذا منع الشارع عن القياس سقط عملنا بالخبر الواحد أيضاً، لاحتمالنا أنّ الشارع منع عنه؟



لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه.  
وهذا من أفراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص، ومنشأه لزوم التناقض.

ولا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصيص. وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية إنما هو لكون العموم صورياً، فلا يلزم إلا التناقض الصوري.

قلت : احتمال النهي في الخبر موجود، و (لادافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك) أي: النهي (على الشارع، إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم، لا يرتفع إلا بقبحه)، لكن حيث لم يعلم قبحه، فيبقى احتمال النهي في الخبر موجوداً ومع هذا الاحتمال لا يستقل العقل بحجية الظن المستفاد من الخبر، وسيأتي إنشاء الله تعالى في الوجه السادس من وجوه الجواب عن الاشكال المذكور ، اشارة الى ذلك.  
(وهذا) الذي ذكرناه : من أنّ القياس لا يمكن إخراجه عن حكم العقل، القائل بحجية الظن على الحكومة، هو (من أفراد ما اشتهر: من أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص) على ما بيناه قبل أسطر.

(ومنشأه) أي: منشأ هذا المشتبه هو: (لزوم التناقض) بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، لأنّ العام حكم عقلي، والخاص حكم شرعي، وهذا التناقض وإن كان من حاكمين، إلا أنه بعد ملاحظة إمضاء الشرع أحكام العقل، يرجع الى التناقض في حكم الشرع.

(ولا يندفع) هذا التناقض (إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع، وهو التخصيص) فليس الحكم العقلي مخصصاً، بل متخصصاً.  
(و) أما (عدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية) فذلك (إنما هو لكون العموم صورياً، فلا يلزم إلا التناقض الصوري) وهذا جواب عن إشكال مقدر وهو: أنه

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجبة الظن ..... ج ٤

ثم إن الأشكال هنا في مقامين :

أحدهما : في خروج مثل القياس وأمثاله مما نقطع بعدم اعتباره .

الثاني : في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر، حيث إن الظن المانع

والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الإنسداد ولا يجوز العمل بهما،

---

إذا لم يكن الحكم العقلي قابلاً للتخصيص، فكيف تكون العمومات اللفظية قابلة للتخصيص؟

والجواب : أنه فرق بين الحكم العقلي والحكم اللفظي، فالحكم اللفظي إذا خصص كان معناه أن العموم كان ظاهراً مراداً للمتكلم لا واقعاً، والمخصص كشف عن ذلك، لا أنه مراد تارة في العموم وغير مراد تارة في الخصوص، حتى يلزم التناقض.

(ثم إن الأشكال هنا) في المقام الثالث (في مقامين) على ما يلي :

(أحدهما : في خروج مثل القياس وأمثاله) والمراد بمثل القياس : القياس، فلا يقال : أنه تكرر لكلمة مثل وأمثال، لأنه من المتعارف أن يعبر عن الشيء بكلمة مثله (مما نقطع بعدم اعتباره) إذ هناك بعض الأمور مقطوع بعدم اعتباره : كالمصالح المرسلة، والاستحسان، وما أشبه ذلك، فليس الأشكال خاصاً بالقياس.

(الثاني : في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره 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 منهما ظن يدل على حجبه 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 حجبة الخبر.

(ولا يجوز) أي : لا يمكن (العمل بهما) أي : بالظن المانع والظن الممنوع معاً



فهل يُطرحان أو يَرَجَحُ المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ وجوه بل أقوال .

### أَمَّا المَقَامُ الأوَّلُ

فقد قيل في توجيهه أمورٌ : الأوَّلُ : ما مال إليه أو قال به بعض، من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زَمَانِنَا.

وتوجيهه، بتوضيح منّا، أنّ الدليل على الحرمة إن كان هي

(فهل يطرحان، أو يَرَجَحُ المانع، أو) يَرَجَحُ (الممنوع منه، أو يرجع إلى الترجيح؟) فربّما يَرَجَحُ المانع، وربّما يَرَجَحُ الممنوع، فيما إذا كان هناك رجحان لاحدهما على الآخر (وجوه) محتملة (بل أقوال) في المسألة.

(أَمَّا المَقَامُ الأوَّلُ : فقد قيل في توجيهه) أي : توجيه خروج القياس عن حجّية مطلق الظنّ في حال الإنسداد على الحكومة (أمور) على النحو التالي:

(الأول : ما مال إليه، أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا) وهو المحقّق القمي في القوانين، حيث أنّه لا يرى حرمة القياس بعد الإنسداد، وإنّما يكون القياس ممنوعاً عنده حين الإنفتاح، لأنّه يرى أنّ الأدلة المحرمة لا تشمل حال الإنسداد.

(وتوجيهه بتوضيح منّا) فإن عبارته في بحث حجّية أخبار الأحاد في طيّ وجوه التفصّي عن إشكال خروج القياس ما هذا لفظه :

«ويمكن أن يقال : ان في مورد القياس لم يثبت إنسداد باب العلم بالنسبة إلى مقتضاه، فإننا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدّي القياس، فيعلم أنّ حكم الله تعالى غيره وإن لم يعلم أنّه أي: شيء هو، فنفي تعيينه يرجع إلى سائر الأدلة وإن كان مؤداها عين مؤداه، فليتأمل، فإنّه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل له إلى الحكم إلا به» إنتهى كلامه.

وتوضيحه : (انّ الدليل على الحرمة) أي : حرمة العمل بالقياس (إن كان هي

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجبة الظن ..... ج ٤

الأخبار المتواترة معنى في الحرمة، فلا ريب إن بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة «صلوات الله عليهم» من العامة التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر، ورجعوا إلى إجتهااداتهم وآرائهم، فقاسوا وإستحسنوا وضلّوا وأضلّوا.

واليهم أشار النبي، «صلّى الله عليه وآله وسلم»، في بيان من يأتي من بعده من الأقسام، فقال: «برهه يعملون بالقياس».

---

الأخبار المتواترة معنى في الحرمة) وقد تقدّم في بعض المباحث السابقة معنى التواتر المعنوي ( فلا ريب إن بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة صلوات الله عليهم من العامة التاركين للثقلين ، حيث تركوا الثقل الأصغر) وهم الأئمة عليهم الصلاة والسلام ( الذي عنده علم الثقل الأكبر ) وهو القرآن الحكيم ، لأن الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم عبّر عنهما: بالثقل الأكبر والثقل الأصغر.

وإنما كان القرآن الثقل الأكبر، لأن القرآن يشمل حتى الأئمة عليهم الصلاة والسلام، فهم ثقل أصغر بالنسبة إلى القرآن، فلا ينافي ذلك إنهم هم القرآن الناطق، وإن القرآن هو القرآن الصامت.

وعلى أي حال : فان العامة تركوا الأئمة عليهم الصلاة والسلام في الفقه، وفي سائر شؤون الدنيا والآخرة (ورجعوا إلى إجتهااداتهم وآرائهم، فقاسوا وإستحسنوا، وضلّوا وأضلّوا)، والفرق بين القياس والإستحسان: أنّ القياس، يقاس شيء على شيء، بخلاف الاستحسان، فإنه يستحسن المجتهد شيئاً بدون أن يكون له شبهة في الشريعة.

(واليهم) أي : إلى هؤلاء العامة الذين تركوا الثقل الأصغر (أشار النبي صلّى الله عليه وآله وسلم في بيان من يأتي من بعده من الأقسام، فقال) صلّى الله عليه وآله وسلم: (برهه يعملون بالقياس) ومعنى البرهه: مدة من الزمن.



والأمير «صلوات الله عليه»، بما معناه: «إن قوماً ثقلت عليهم الأحاديث أن يعوها فتمسكوا بأرائهم» إلى آخر الرواية.

وبعض منها إنما تدل على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين ومحق شيئاً. وبعض منها إنما تدل على الحرمة من حيث أنه ظن لا يغني عن الحق شيئاً. لاستلزامه الوقوع غالباً في خلاف الواقع.

وبعضها تدل على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ماعداه، 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، فتمسكوا بأرائهم، إلى آخر الرواية) إذ من الواضح: إن حفظ الحديث شيء مشكل، أمّا القياس بما في أذهانهم فشيء سهل.

ثم إن بعضهم لم يتمكنوا أن يعوا النصوص، حيث رأوا مخالفة لما في أذهانهم من الموازين المتعارفة عندهم، فاعوزتهم أي: ضاق عليهم معرفتها، فتركوها وأخذوا مكانها بالقياس.

(وبعض منها إنما تدل على الحرمة من حيث أنه ظن لا يغني عن الحق شيئاً) إذ القياس لا يوجب اليقين.

(وبعض منها تدل على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين ومحق السنة) والمحق بمعنى: الذهاب والزوال (لاستلزامه الوقوع 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 عداه) أي: ماعدا القياس، فاذا وجد ماعدا القياس من أقوالهم صلوات الله عليهم أجمعين لزم العمل بذلك، وإلا فالتوقف.

(ولازمه: الإختصاص بصورة التمكّن من إزالة التوقف لأجل العمل، بالرجوع إلى

للسيرازي ..... خروج القياس عن حَجَبَةِ الظَّنِّ ..... ج ٤

أئمة الهدى، «عليهم السلام» أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليّات أو نحو ذلك.

ولا يخفى أنّ شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمة، لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس

---

أئمة الهدى) و«الئى» متعلق بـ«الرجوع»، فإنّ مفهوم الحرمة إذا وجد ما عدا القياس: أنّ العمل بالقياس ليس بحرام إذا لم يوجد شيء من أخبارهم عليهم الصلاة والسلام. (أو بصورة ما إذا كانت المسألة من غير العمليّات) أي: من الاعتقاديّات، حيث لا عمل حتى يحتاج الانسان الئى شيء يدلّ على كيفية عمله.

ومن الواضح: إنّ الاعتقاديّات لا توجب إضطرار الانسان الئى شيء، فإنّه لا يجوز الاعتماد على الاجتهادات الظنّية في الاعتقاديّات مثل: صفات الله سبحانه، والنبي، والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، وذلك يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا، لم يكفروا»<sup>١</sup>. (أو نحو ذلك) كصورة التمكن من الطرق الشرعية.

(ولا يخفى: أنّ شيئاً من الأخبار الواردة على أحد هذه الوجوه المتقدمة) المذكورة (لا يدلّ على حرمة العمل بالقياس).

وذلك لأن القسم الأول من الأخبار يدلّ على حرمة القياس في قبال الأئمة عليهم الصلاة والسلام.

والقسم الثاني: يدلّ على المبالغة في المنع، للدلالة على كثرة تخلف القياس عن الواقع، وهو نظير قوله سبحانه: «إنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً»<sup>٢</sup> وذلك خاص بزمان الإنفتاح.

والقسم الثالث: كذلك، حيث أنّ كثرة المخالفة توجب إبطال الدّين، الذي هو أمرٌ حقيقي، جعله الله سبحانه لوصول الناس الئى الواقعيّات، ومن المعلوم: أنّه إذا تعذر



الكاشف عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبي «صلى الله عليه وآله» أو أحد أمنائه «صلوات الله عليهم اجمعين» مع عدم التمكّن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي، ودوران الأمر بين العمل بما يظنّ أنّه صدر منهم «عليهم السلام»، والعمل بما يظنّ

الوصول إلى الواقعيات كافة، فالوصول إلى بعض الواقعيات بسبب القياس أقرب إلى العقل من الترك المطلق.

والقسم الرابع: الدال على التوقف، فقد عرفت وجهه ممّا لاحاجة إلى تكراره. وعليه: فلا دلالة في هذه الأخبار على حرمة العمل بالقياس (الكاشف عن صدور الحكم عموماً) بأن بيّنوا عليهم الصلاة والسلام حكماً عاماً مثل: «كل شيء لك حلال»<sup>١</sup> و «كل شيء طاهر»<sup>٢</sup> و «إذا شككت فابن على الأكثر»<sup>٣</sup> التي غير ذلك من الأحكام العامة.

(أو خصوصاً) مثل: إنّ الأنكحة حلال، وإنّ ماء البحر طاهر، وما أشبه ذلك، من الأحكام الواصلة إلينا (عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو أحد أمنائه صلوات الله عليهم اجمعين) حيث إنهم عليهم الصلاة والسلام ذكروا كلّ 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) كالظنّ الخاص فيما إذا قلنا: بأن الخبر حجّة، فإنّه وإن لم يحصل للانسان العلم بالواقع بسبب الخبر، إلا أنّه طريق شرعي.

والحاصل: أنّه إذا لم نعلم بالأحكام الواقعيّة، ولم يكن طريق خاص إليها، بأنّ إنسدّ باب العلم والعلمي، كان القياس هنا كاشفاً عن بعض تلك الأحكام. (ودوران الأمر بين: العمل بما يظنّ أنّه صدر منهم عليهم السلام، والعمل بما يظنّ

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 حجة الظن ..... ج ٤

أنّ خلافه صدر منهم «عليهم السلام»، لمقتضى الأصول المخالفة للقياس في موارد أو الامارات المعارضة له. وما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف وجانب الاعتساف.

وان كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب، كما ادّعي، فنقول: إنّه كذلك، إلا أنّ دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة.

---

انّ خلافه صدر منهم) قوله: «ودوران»، عطف على قوله: «مع عدم التمكن»، أي: إذا دار الأمر بعد إنسداد باب العلم والعلمي، التي أن نعمل بما نظنّ كما هو مقتضى القياس، أو أن نعمل بخلاف ظننا، كان العمل طبق الظنّ القياسي أولى من العمل على خلاف الظنّ.

(لمقتضى الاصول المخالفة للقياس في موارد) أي في موارد القياس (أو مقتضى الامارات المعارضة له) أي: للقياس.

مثلاً: البرائة تقول: بعدم التكليف بالدعاء عند رؤية الهلال، والقياس يقول: بوجود الدعاء، وخبر واحد غير حجة يقول: بعدم وجوب الجمعة، والقياس يقول: بوجودها، فهل نعمل بالأصل والامارة ونترك الدعاء والصلاة، أو نعمل بالقياس ونأتي بهما؟ لاشك أنّ العقل يقول: إعمل بالقياس حين إنسداد باب العلم والعلمي واث بالدعاء والصلاة.

(وما ذكرنا): من العمل بالقياس في قبال الاصول والامارات التي ليست بحجة (واضح على من راعى الانصاف، وجانب الاعتساف) أي: الجور.

(وان 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 ادّعي) بأنه أمرٌ ضروري عند علمائنا (فنقول: إنّه كذلك): أمرٌ ضروري (إلا أنّ دعوى الإجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان) حتى زمان الإنسداد الكامل للعلم والعلمي (ممنوعة) قطعاً.



ألا ترى أنه لو فرض «والعباذ بالله» إنسدادُ بابِ الظنِّ من الطُّرقِ السَّمعيَّةِ لعامةِ المكلفين أو لمكلفٍ واحدٍ باعتبارِ ماسنَحَ لَهُ من البُعدِ عن بلادِ الاسلام، فهل تقول: إنه يحزُمُ عليه العملُ بما يظنُّ بواسطةِ القياسِ أنه الحكمُ الشرعيُّ المتداولُ بينِ المتشرِّعةِ وأنه مخيَّرُ بينِ العملِ به والعملِ بما يقابله من الاحتمالِ الموهومِ، ثمَّ تدَّعي الضرورةَ على ما ادَّعيته من الحرمة، حاشاك.

ودعوى: «الفرق بين زماننا هذا وزمان إنظماس جميع الامارات السَّمعيَّةِ ممنوعة، لأنَّ المفروض

(ألا ترى أنه لو فرض والعباذ بالله إنسداد باب الظنِّ من الطُّرقِ السَّمعيَّةِ) أي: من الامارات التي وضعت: كالخبر الواحد، والشهرة، والإجماع المنقول، وما أشبه (لعامة المكلفين، أو لمكلفٍ واحدٍ، باعتبارِ ماسنَحَ له من البُعدِ عن بلادِ الاسلام) كما إذا إنكسرت سفينة في البحر، فالتجأ أهلها الى جزيرة من الجزر ويقوا هناك مدة مديدة وهم لا يعلمون الاحكام الطارئة لهم.

(فهل تقول: أنه يحزُمُ عليه) أو عليهم (العمل بما يظنُّ بواسطةِ القياس: أنه الحكم الشرعيُّ المتداولُ بينِ المتشرِّعةِ وأنه مخيَّرُ بينِ العملِ به والعملِ بما يقابله من الاحتمالِ الموهومِ) فلا يلزم عليه العمل بظنِّه (ثمَّ تدَّعي الضرورةَ على ما ادَّعيته من الحرمة) عن العمل بالقياس، أو إنك ترجح أن يعمل بالظنِّ القياسي على الوهم في المسألة؟

(حاشاك) أن تقول: بأنه مخيَّرُ بينِ العملِ بالظنِّ، وبما يقابله.

(و) إن قلت: إن زماننا هذا يوجد فيه خبر الواحد وما أشبهه، فليس مثل الانسان الذي إنكسرت به السفينة وبقي في جزيرة منعزلة.

قلت: (دعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان إنظماس جميع الامارات السَّمعيَّةِ) كزمان التجاء جماعة من الناس، أو واحد منهم الى الجزيرة (ممنوعة، لأنَّ المفروض:

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجّة الظنّ ..... ج ٤

أنّ الامارات السمعية الموجودة بأيدينا لم يثبت كونها متقدمة في نظر الشارع على القياس، لأنّ تقدّمها على القياس إن كان لخصوصية فيها، فالمفروض بعد إنسداد باب الظنّ الخاصّ عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها بل ظنّها لا يجدي، بل نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الامارات بالخصوص وان كان لخصوصية في القياس أوجبت كونه دونها في المرتبة فليس الكلام الا في ذلك. وكيف كان، فدعوى الإجماع والضرورة في ذلك

---

انّ الامارات السمعية الموجودة بأيدينا) الآن، بعد الغيبة بأكثر من ألف سنة (لم يثبت كونها) أي: كون هذه الامارات السمعية (متقدمة في نظر الشارع على القياس). وذلك (لأنّ تقدمها) أي: تقدّم تلك الامارات السمعية (إن كان لخصوصية فيها) أي: في هذه الامارات السمعية (فالمفروض بعد إنسداد باب الظنّ الخاصّ عدم ثبوت خصوصية فيها) حتى تكون الامارات السمعية ظنوناً خاصةً يجب العمل بها. (و) ان قلت: الامارات تحتل الخصوصية، بل نظن الخصوصية فيها، ولذا تكون هذه الامارات مقدّمة 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 اذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الامارات بالخصوص) فماذا تعملون حينئذٍ؟ 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 السمعية في المرتبة (فليس الكلام الا في ذلك) فقولكم: ان القياس دون الامارات السمعية في المرتبة، مصادرة.

وقوله: «وان كان لخصوصية في القياس»، عطف على قوله: «إن كان لخصوصية فيها». وكيف كان: فدعوى الاجماع والضرورة في ذلك) اي: في حرمة العمل بالقياس



## في الجملة مُسَلِّمة، وأما كَلَيْتِه فلا،

(في الجملة مُسَلِّمة) لأننا ندَّعي: أنَّ في زمان الانفتاح يحرم العمل بالقياس. (وأما كَلَيْتِه) بان يحرم العمل بالقياس كَلَيْتِه، حتى في زمان الإنسداد الكامل للعلم والعلمي (فلا) اذ لا دليل على الحرمة الكَلَيْتِه، بل قد عرفت: أنَّ الرِّوايات تدل على الحرمة في الجملة.

ويؤيد ذلك ما روي عن الصادق عليه الصلاة والسلام في رسالة طويلة إلى أصحابه يقول:

«وكما إنَّه لم يكنْ لاحد من الناس مع محمَّدٍ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه، خلافاً لأمر محمَّدٍ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم كذلك لم يكن لأحد بعد محمَّدٍ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه.»

ثم قال: «واتبعوا آثار رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم وسُنَّتِه فخذوا بها، ولا تتبعوا أهوائكم ورأيكم فتضلوا فان أضل الناس عند الله من إتبع هواه ورأيه، بغير هدى من الله.»

ثم قال: «أيتها العصابة عليكم بآثار رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم وسُنَّتِه، وآثار الأئمة الهداة من اهل بيت رسول الله من بعده وسُنَّتِه فأنه من اخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغب عنه ضلَّ لأنهم هم الذين أمر الله عزَّ وجلَّ باتباعهم وولايتهم...!»

التي غير ذلك من الأحاديث الظاهرة في أنه لا يجوز العمل بالقياس في قبال آثار الرسول والأئمة الهداة، فاذا لم تكن آثار للرسول والأئمة الهداة - ولو من جهة غيبة الإمام المهدي صلوات الله عليه، وانظماس معالم الدين بسبب المنحرفين والمفسدين والعامه ومن اشبههم - فالظن القياسي أولى بالعمل من الوهم القياسي.

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجّة الظنّ ..... ج؛

وهذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل  
بأخبار الآحاد .

لكن الانصاف: أنّ اطلاق بعض الأخبار وجميع معاهد الاجتماعات يوجب الظنّ  
المتأخّم للعلم، بل العلم بأنّه ليس ممّا يركنُ اليه في الدين مع وجود الأمارات  
السمعية.

فهو حينئذٍ ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في  
مقابل الخبر الصحيح، كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظنّ المحكوم  
بحجّيته.

---

(وهذه الدعوى) أي: دعوى الاجماع والضرورة على حرمة العمل بالقياس كلية  
حتى في زمان الانسداد (ليست بأولى من دعوى السيد) المرتضى رحمه الله  
(ضرورة المذهب على حرمة العمل بأخبار الآحاد) فكلما نجيب به عن دعوى  
السيد، نجيب به ايضاً عن هذه الدعوى، فإنّ كلتا الدعويتين غير تامة.

ثم ان المصنف اجاب عن كلام التوانين بقوله (لكن الانصاف ان اطلاق بعض  
الأخبار) الدالة على حرمة العمل بالقياس (وجميع معاهد الاجتماعات) التي اقيمت  
على الحرمة (يوجب الظنّ المتأخّم للعلم، بل العلم) نفسه (بأنّه ليس) القياس (ممّا  
يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية) والتي هي باقية الى يومنا هذا.

وعليه: (فهو) اي: القياس (حينئذٍ) اي: حين وجود الامارات السمعية (ممّا قام  
الدليل) من الاطلاق المذكور في الروايات (على عدم حجّيته) راساً.

(بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح) يلزمه في زمان  
الانسداد، فاذا كان هناك خبر صحيح وقياس على خلافه، فأنه يعمل بالقياس ويترك  
الخبر الصحيح، لأنّ من يقول بحجّية الظنّ القياسي حين الانسداد، يقول بحجّيته  
وان كان القياس في قبال الخبر الصحيح.

(كما هو لازم القول: بدخول القياس في مطلق الظنّ المحكوم بحجّيته) فان لازم



ضروري البطلان في المذهب.

الثاني: منع افادة القياس الظن، خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع في الحكم بين ما يترأى متخالفة و فرّق بين ما يتخيل متألّفة.  
وكفّك في هذا عموم ما ورد من: (انّ دين الله لا يُصَابُ بالعقول، وأنّ السنّة اذا قيست محقّ الدين، وأنّه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله)،

القول بحجّية القياس في زمان الانسداد: أنّه حجّة ولو في قبال الخبر الصحيح وهو (ضروريّ البطلان في المذهب).

اللهمّ الآ أن يقول القائل بحجّية القياس: انه لا حجّية للقياس اذا كان هناك خبر صحيح.

وعليه: فنحصل من الوجه الاول: إن القياس حجّة في زمان الانسداد.

الوجه (الثاني: منع افادة القياس للظن) فالقياس ليس بحجّة، لأنّه لا يوجب الظنّ فهو سالبة بانتفاء الموضوع (خصوصاً بعد ملاحظة: ان الشارع جمع في الحكم بين ما يترأى متخالفة، وفرّق بين ما يتخيل متألّفة).

مثلاً: يترأى ان صلاة الظهر متخالفة مع صلاة العشاء، لأنّ احديهما في النهار والأخرى في الليل بينما الشارع جعل فيهما اربع ركعات متوافقة، ويترأى ان صلاة المغرب متألّفة مع صلاة العشاء، لانهما في وقت واحد بينما جعلهما الشارع مختلفتة في الركعات، ودم الحيض وغيره يرى مؤتلفاً وقد جعل لهما الشارع حكماً مختلفاً، ودم البكارة وسائر دماء الجسد يرى مختلفاً بينما جعل الشارع لهما حكماً واحداً.

(وكفّك في هذا عموم ما ورد: «من انّ دين الله لا يُصَابُ بالعقول وأنّ السنّة اذا قيست محقّ الدين، وأنّه لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله» والمراد منه: جزئيات فروع الدّين، لا كلييات الفروع، ولا أصول الدين.

للسيرازي ..... خروج القياس عن حجبة الظن ..... ج؛  
وغيرها، مما دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس، وخصوص رواية أبان  
ابن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمرأة الآتية.  
وفيه : أنّ منع حصول الظنّ من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع  
الوجدان.

---

مثلاً: العقل يدرك لزوم الصلاة والصوم، والحجّ، والخمس، والزكاة وما اشبهه، 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، والاقوات الخاصة لمناسك الحجّ؟ ولماذا النصاب الخاص،  
والاصناف الخاصة في الخمس والزكاة.

وبهذا يجمع كون الاسلام دين العقل وان العقل حجة باطنة - كما في الاحاديث -  
وبين أن الدين لا يصاب بالعقل.  
كما ان أصول الدين ايضاً عقلية، ولذا اقام العلماء على كل اصلٍ اصلٍ جملة من  
الادلة العقلية.

(وغيرها مما دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس) ولو كان القياس له  
مدخلية في الدين، لزم أن يكون الدين يجمع بين المؤتلفات ويفرق بين المختلفات،  
لأنّ يكون العكس - كما مرّ -.

( وخصوص رواية أبان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمرأة الآتية) انشاء  
الله تعالى.

(وفيه: إنّ منع حصول الظنّ من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان)  
فأنه لا شك في ان القياس كثيراً ما يوجب الظنّ، كما إنّ العادة والعرف يقضيان  
بالقياس في الأمور العرفية في الهندسة والحساب والطب، وسائر الأمور فيقول الزارع  
مثلاً: سنحصل هذه السنة على الزرع الافضل لأنها تشبه السنة الماضية في كثرة  
الامطار، الى غير ذلك.



وأما كثرة تفریق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات، فلا يؤثر في منع الظن، لأن هذه الموارد بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل .  
نعم الانصاف، ان ما ذكره من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قويّ يوجب غالباً ارتفاع الظنّ الحاصل منه في بادي النظر، وأما منعه عن ذلك دائماً فلا، كيف وقد يحصل من القياس القطع، وهو المسمّى عندهم بتنقيح المناط القطعي، وايضاً فالأولوية الإعتبارية من اقسام القياس، ومن

(وأما كثرة تفریق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات فلا يؤثر في منع الظنّ) اذا الظنّ ايضاً كثير، وذلك (لأنّ هذه الموارد) التي فرّق الشارع فيها بين المؤتلفات، والى بين المختلفات (بالنسبة إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل) لأنّ الغالب إنّ المؤتلفات متشابهة.

مثلاً: الأحكام بالنسبة إلى الناس كلهم، في الديات والقصاص، والحدود، والقضاء، وما اشبهه، حكم واحد وكذلك بالنسبة إلى الحيوانات، فالشياه كلّها لها حكم واحد في الحلية والطهارة، والكلاب كلّها لها حكم واحد في النجاسة والحُرمة، كما ان الغالب إختلاف المختلفات، فللرجل أحكام، وللمرأة أحكام، وللاطفال أحكام، وللكبار احكام، وللمتذكّر أحكام، وللناسي أحكام، وهكذا.

(نعم، الانصاف انّ ما ذكره) المحقق القمي - فان الاجوبة الأربعة كلّها للمحقّق القمي - (: من الأخبار في منع العمل بالقياس موهن قويّ، يوجب غالباً ارتفاع الظنّ الحاصل منه) و«منه»: متعلق «بالحاصل» في بادي النظر، أما منعه عن ذلك دائماً، فلا) فان الأخبار لا ترفع الظنّ دائماً، وإنّما ترفع الظنّ غالباً.

( كيف، و)الحال أنّه (قد يحصل من القياس القطع، وهو المسمّى عندهم بتنقيح المناط القطعي) مثلاً: يقاس أولاد الشبهة على ولد الحال فيقطع بأنّه يحرم الزواج به، ويحلّ النظر اليه، ويرث وغير ذلك.

(وايضاً فالأولوية الإعتبارية) التي يعتبرها العقلاء اولي (من اقسام القياس، ومن

للسيرازي ..... خروج القياس عن حجة الظن ..... ج ٤

المعلوم إفادتها للظن، ولا ريب أن منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظناً، وأما أكدته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن.

الثالث: أنّ باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح للعلم بأنّ الشارع ارجعنا في هذه الموارد إلى الاصول اللفظية أو العملية فلا يقتضي دليل الإنسداد اعتبار ظن القياس في موارد.

---

المعلوم افادتها للظن) فانه اذا حرم أن يقول الانسان لأبويه: اف، فالاولوية تقول: يحرم أن يضربهما او يشتمهما، أو ما اشبه ذلك وهو قياس.

(ولا ريب أنّ منشأ الظن فيها) أي: في الأولوية (هو: استنباط المناط ظناً) فالقياس يوجب الظن احياناً قطعاً، واحياناً بطريق أولى.

(و) إن قلت: ان الأولوية تعطي أكديّة الحكم في الفرع ولذا يقاس الفرع على

الاصل.

قلت: (أما أكدته في الفرع، فلا مدخل له في حصول الظن) اذ حصول الظن من باب القياس سواء كان أكد أم لا، وكما يحصل الظن من الآكد يحصل من غيره.

(الثالث): أنّه لا يجوز العمل بالقياس من باب أنّه لا إنسداد في باب القياس وذلك (انّ باب العلم) ولو بالحكم الظاهري (في مورد القياس ومثله) أي: مثل القياس من النوم، والرمل، والجفر، والاصطرلاب، والظن العامي ممّا لا إعتبار بها قطعاً، كما لا إعتبار بالقياس ايضاً (مفتوح).

وإنّما كان باب العلم في هذه الموارد مفتوحاً للعلم بأنّ الشارع ارجعنا في هذه الموارد إلى الاصول اللفظية) اذا كان هناك اصل لفظي: كالعموم والاطلاق وما اشبه.

(أو العملية) فيما اذا تكن أصول لفظية، فان الشارع قد ارجعنا عند فقد الاصول اللفظية إلى الاصول العملية، كالبراءة، والاستصحاب، وما اشبه ذلك.

وعليه: (فلا يقتضي دليل الإنسداد إعتبار ظن القياس في موارد) أي: في موارد

القياس، وتوضيح هذا الكلام بلفظ الاوثق على ما يلي:



وفيه: أنّ هذا العلم إنّما حصل من جهة النهي عن القياس، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع. انما الكلام في توجيه صحة نهى الشارع عن العمل به، مع أنّ موارده وموارد سائر الأمارات متساوية.  
فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس

«إنّا نعلم لأجل نهى الشارع عن العمل بالقياس: ان حكم الله تعالى غير ما يستفاد منه وان لم نعلم أي شيء هو حكم الله، ففي تعيينه يرجع الى سائر الاصول اللفظية والعملية وإن كان مؤداه عين مؤداه يعني: اذا حصل الظن من القياس بحكم، فهذا الحكم باطل من حيث كونه مؤدئ القياس، وصحيح من حيث كونه مؤدئ دليل آخر فلا تناقض حينئذ بين حجّية الظن مطلقاً، وبين حرمة العمل بالظن الحاصل من القياس».

(وفيه: أنّ هذا العلم) اي علمنا بأنّ الشارع جعل طريقاً آخر الى أحكامه (إنّما حصل من جهة النهي عن القياس، ولا كلام في وجوب الامتناع عنه) اي: عن القياس (بعد منع الشارع) عنه.

(إنّما الكلام في توجيه صحة نهى الشارع عن العمل به) اي: بالقياس (مع أنّ موارده) اي: موارد القياس (وموارد سائر الأمارات) المنتهية الى الظن (متساوية) فإنّما حيث علمنا بأنّ الشارع منع عن القياس علمنا بأنّه جعل طريقاً آخر الى أحكامه، سواء وافق ذلك الطريق القياس في النتيجة أم لا.

والحاصل: أنّه لا كلام في أنّنا نعلم بأنّ الشارع منع عن القياس وجاء بطريق آخر للوصول الى أحكامه، وانما الكلام في أنّه كيف منع الشارع عن العمل بالقياس، والحال أنّه 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 أنّ حكم العقل غير قابل للتخصيص.

(فان أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس) بعد حكومة العقل بحجّية الظن مطلقاً

للسيرازي ..... خروج القياس عن حجبة الظن ..... ج ٤

امكن ذلك في اشارة اخرى، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف.

وقد تقدم أنه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعيين العمل بالظن، اذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم الا قبحه.

والحاصل: ان الانفتاح المدعى ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض، وان كان بملاحظة منع الشارع، فالاشكال في صحة المنع ومجامعته

---

(امكن ذلك) المنع (في اشارة اخرى) كالخبر، والشهرة، أو ما اشبه ذلك (فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن، وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف) لأنه يحتمل أن الشارع منع عنه، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال في الأدلة العقلية.

(وقد تقدم: انه لولا 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 الحجبة في باب الانسداد (اذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم الا قبحه).

وذلك ان الحكيم يفعل الفعل الممكن اذا لم يكن قبيحاً، فاذا بنينا على عدم قبح المنع عن بعض الظنون وهو الظن القياسي تبين عدم قبح المنع عن بعض الظنون الأخر كالظن الخبري، فمن اين ان الشارع لم يمنع عن الظن الخبري؟

(والحاصل: ان الانفتاح المدعى) لباب العلم في مورد القياس يغنينا عن القياس، كما ذكره المجيب الثالث بقوله: ان باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح (ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض) لأنه لو لم يمنع الشارع عن القياس كان الظن القياسي ايضاً حجبة.

(وان كان بملاحظة منع الشارع، فالاشكال) إنما يكون (في صحة المنع ومجامعته)



مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظنّ، فالكلام هنا في توجيه المنع، لا في تحقّقه. الرابع: أنّ مقدمات دليل الإنسداد، أعني إنسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف، إنّما توجبُ

اي: مجامعة هذا المنع (مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظنّ) اذ كيف يستقل العقل بأنّ الظنّ حجّة حال الانسداد ثم يمنع الشارع عن فرد من هذه الظنون، مع أنّه متساوٍ مع سائر الظنّون بحكم العقل؟

وعليه: (فالكلام هنا: في توجيه المنع، لا في تحقّقه) اي: كلامنا في أنّه كيف منع الشارع عن القياس، مع أنّه تناقض؟ وليس كلامنا في أنّ المنع متحقّق - كما ذكره - في الجواب الثالث .

(الرابع:) من أجوبة المحقّق القمي عن إشكال خروج القياس - حسب تفسير المصنّف - هو: ان مقدمات الإنسداد تدل على حجّية الادلة الظنيّة، ولا تدل على أنّ الظنّ حجّة.

ومن المعلوم: إمكان إخراج القياس على الأوّل ممّا حاصله: الادّلة الظنيّة دون القياس حجّة، بخلاف الثاني: فأنّه اذا كانت النتيجة حجّية الظنّ عقلاً اشكل: بأنّه كيف أخرج الظنّ القياسي فان ذلك مستلزم للتناقض؟

وبعد اخراج القياس - على ما عرفت - يكون المعيار الظنّ، لأنّه اذا تعارض الخبر والاولوية - مثلاً - وكان احدهما اقوى ظناً، اخذ بالأقوى ويكون اللازم حينئذٍ الأخذ بالظنّ منهما لا بالوهم.

وحاصل كلام المحقّق القمي - على ما فسره المصنّف - هو: أنّ المعيار أولاً: الأمارات، ثم يكون المعيار الظنّ.

هذا ولكن ظاهر عبارة المحقّق القمي بعيد عن تفسير المصنّف هذا، ونحن حيث نريد الشرح، نفسّر العبارة على ما فسرها المصنّف وهو كما قال: (إنّ مقدمات دليل الإنسداد أعني انسداد باب العلم) والعلمي (مع العلم ببقاء التكليف، إنّما توجب

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجبة الظن ..... ج ٤

جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه، ومع قطع النظر عما يفيد ظناً أقوى.  
وبالجملة هي تدل على حجبة 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 الآ الدليل  
الفلاني، وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الأدلة المفيدة للظن حجة  
معتبرة.

فاذا تعارضت تلك الادلة

---

جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه) من الأمارات (ومع قطع النظر عما يفيد ظناً  
اقوى) اي: هناك امران:

الامر الاول: لزوم الأخذ بالأمارات المفيدة للظن.

الامر الثاني: إنه اذا تعارض أمارتان، اخذ بالامارة الاقوى.

(وبالجملة: هي) اي: مقدّمات الانسداد (تدل على حجبة الادلة الظنية دون مطلق  
الظن النفس الأمري) اي: انا مكلفون بعد الوجدان بالأخذ بأسباب الظن، لا ان نأخذ  
بنفس الظن.

(والأول) أي: أسباب الظن التي نحن مكلفون بالاخذ بها (أمر قابل للإستثناء)  
فيستثنى منه القياس (اذ لا يقبح) عقلاً أو شرعاً (أن يقال: أنه يجوز العمل بكل ما يفيد  
الظن بنفسه) من الأمارات كالخبير الواحد، والشهرة، والأولية، والاجماع المنقول،  
وغير ذلك (ويدل على مراد الشارع ظناً) عطف على قوله: «يجوز العمل بكل ما  
يفيد» (الآ الدليل الفلاني) حيث يستثنى من الأمارات هذا الدليل.

(وبعد إخراج ما خرج عن ذلك) اي: عما يفيد الظن (يكون باقي الادلة المفيدة  
للظن حجة معتبرة) فاذا أخرج القياس - مثلاً - بقي الخبر، والاجماع المنقول  
والأولية والشهرة ونحوها من أسباب الظن، حجة يجب الأخذ بها عند الانسداد.  
(فاذا 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 مفاداً الأقوى حينئذ ظناً والأضعف وهماً، فيؤخذ بالظن ويترك غيره، انتهى. اقول: كأنَّ غرضه، بعد فرض جعل الأصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط أن إنسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنيّة. وهذه القضية يمكن أن تكون مهملة ويكون القياس خارجاً عن حكمها،

والاولوية (لزم الأخذ بما هو الأقوى وترك ما هو الأضعف فالمعتبر حينئذ) اي: حين تعارض الأدلة (هو: الظن بالواقع، ويكون مفاد الأقوى حينئذ) اي: حين تعارض الأدلة (ظناً والأضعف وهماً) لوضوح أنه لا يراد: الظن الشخصي، فإنه لا يعقل تعارض الظنين، بل يراد: تعارض السببين، بأن كان احدهما يورث الظن والآخر يورث الوهم (فيؤخذ بالظن ويترك غيره) ' لأنَّ العقل يرى أن الظن مقدم على الوهم.

(إنتهى) كلام المحقق القمي، فإنَّ الأدلة الأربعة المذكورة كلها له.

(أقول: كأنَّ غرضه - بعد فرض جعل الأصول) حجة (من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط) لأنه موجب للتسرع والخرج (أنَّ إنسداد باب العلم في الوقائع مع بقاء التكليف فيها) اي: في تلك الوقائع (يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنيّة) سواء كان الواجب الرجوع إلى كلِّ الأمارات أو بعض الأمارات.

( وهذه القضية ) اي : قضية وجوب الرجوع إلى طائفة من الأمارات ( يمكن أن تكون مهملة ) لا مطلقة حتى تشمل الكل ( ويكون القياس خارجاً عن حكمها ) اي : عن حكم هذه القضية ، لأنَّ المهملة يمكن الاخراج عنها ، بخلاف المطلقة ، فان النتيجة لو كانت كلية لم يمكن اخراج القياس - لما عرفت سابقاً : من أنه يلزم التناقض ..

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

لا أن يكون العقل يحكمُ بعمومها ويخرجُ الشارعُ القياسَ، لأنَّ هذا عينُ ما فرَّ منه من الإشكال.

فاذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم، فلا بدَّ من إعمال الباقي في مواردِها. فاذا وجد في مورد أصلٍ وأمانةٍ - والمفروض أن الأصل لا يفيد الظنَّ في مقابل الأمانة - وجب الأخذُ بها، وإذا فرض خلوَّ المورد عن الأمانة اخذ بالأصل لأنَّه يُوجب الظنَّ بمقتضاه.

وبهذا التقرير يجوزُ منع الشارع عن القياس.

---

(لا ان يكون العقل) حال الانسداد (يحكم بعمومها) أي : بعموم هذه القضية (ويخرج الشارع القياس) فأنه لا يحكم العقل بعمومها (لأنَّ هذا عين ما فرَّ منه من الاشكال) وهو : لزوم التخصيص في الدليل العقلي، فأنه غير معقول.

(فاذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم) أي: حكم وجوب الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنيَّة (فلا بدَّ من إعمال الباقي) من الأمارات الظنيَّة (في مواردِها) بان يعمل بالخبر في موردِها، والأولوية في موردِها وهكذا.

(فاذا وجد) بعد خروج القياس (في مورد أصل وأمانة، والمفروض: أن الأصل لا يفيد الظنَّ في مقابل الأمانة، وجب الأخذُ بها) أي: بتلك الأمانة وذلك لأنَّ الأصل محكوم بالأمانة.

(وإذا فرض خلوَّ المورد عن الأمانة) المعتبرة وإن كانت أمانة غير معتبرة موجودة في المورد، فإن الأمانة غير المعتبرة لا يؤخذُ بها، لأنَّها كالقياس في المثال (اخذ بالأصل) كالبراءة والاستصحاب، وما أشبه (لأنَّه يوجب الظنَّ بمقتضاه) أي: بمقتضى الأصل، فالأمانة مقدمة، ثم بعد الأمانة تصل النوبة إلى الأصل.

(وبهذا التقرير) الذي ذكرناه: من إهمال النتيجة (يجوزُ منع الشارع عن القياس) لأنَّك قد عرفت: أن الواجب الأخذُ بالأمارات في الجملة وهذه المهملة يمكن أخراج القياس منها.



بخلاف ما لو قرّرنا دليل الإنسداد 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 معنى قوله في مقام آخر: «ان القياس مستثنى من الأدلة الظنيّة لا أنّ الظنّ القياسي مستثنى من مطلق الظنّ». والمراد بالاستثناء هنا اخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول، لا داخلاً بالفعل، والألّ لم يصحّ بالنسبة إلى المهملة. هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده.

هذا (بخلاف ما لو قرّرنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كلّ مسألة إلى الظنّ الموجود فيها) أي: في تلك المسألة، وذلك بأن قررنا دليل الانسداد على نحو الكليّة (فإنّ هذه القضية) أي: وجوب الرجوع في كلّ مسألة إلى الظنّ الموجود فيها (لا تقبل الإهمال ولا التخصيص).

أمّا الإهمال: فلأنّ الفرض أن القضية كليّة، وأمّا التخصيص: فلأنّه يستلزم 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 الظنيّة، لا أن الظنّ القياسي مستثنى من مطلق الظنّ) فالأمّارات هي المحور لا الظنّ (والمراد بالاستثناء هنا: اخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول لا داخلاً بالفعل) أي: لولا استثناء القياس لكان قابلاً للدخول لا أنّه داخل بالفعل.

وأما نقول: أنّه لا يرى بذلك الدخول بالفعل لأنّه كما قال: (والألّ لم يصحّ بالنسبة إلى المهملة) كما أوضحناه.

(هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده) قدس الله سره، حيث أنّ عبارته مبهمه

للسيرازي ..... خروج القياس عن حجبة الظن ..... ج ٤

وفيه : أنّ نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغيّر بتقريرها على وجه دون وجهه، فإنّ مرجع ما ذكر من الحكم بوجود الرجوع إلى الأمارات الظنيّة في الجملة إلى العمل بالظنّ في الجملة ، اذ ليس لذات الأمارات مدخلية في الحجبة في لحاظ العقل ، والمناط هو وصف الظنّ سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الاهمال. وقد تقدّم: أنّ النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهملة، بل هي معيّنة للظنّ الاطمئنائي مع الكفاية، ومع عدمها فمطلق الظنّ، وعلى كلا التقديرين

---

كما اعترف به صاحب الحاشية، وصاحب الفصول، وغيرهما. (فيه:) أنّ صاحب القوانين فرّ من جعل الظنّ حجّة إلى جعل الأمانة حجّة، والحال أنّه لا فرق بينهما في ان النتيجة لو كانت كليّة، لم يمكن اخراج القياس، وإن كانت جزئية، أمكن اخراج القياس، فلا يهم أن تكون النتيجة: حجبة الأمارات، أو حجبة الظنّ كما قال :

(إنّ نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها)اي: تقرير المقدمات (على وجه دون وجهه)أي: وجه كون الأمارات حجّة، دون وجه كون الظنّ حجّة (فإنّ مرجع ما ذكر من الحكم بوجود الرجوع إلى الأمارات الظنيّة في الجملة: إلى العمل بالظنّ في الجملة) فسواء قلنا: الأمانة حجّة، أو قلنا: الظنّ حجّة، تكون النتيجة واحدة. (اذ ليس لذات الأمانة مدخلية في الحجبة في لحاظ العقل) فإنّ العقل يهمله الظنّ بعد عدم امكان العلم، ولا يهمله الأمانة (والمناط هو وصف الظنّ سواء اعتبر مطلقاً أو على وجه الاهمال) فإنّ مهمة العقل أن يعمل بالظنّ.

هذا (وقد تقدم: ان النتيجة على تقرير الحكومة، ليست مهملة، بل هي) اي: النتيجة كليّة (معينه للظنّ الاطمئنائي مع الكفاية) من أي سبب كان الظنّ الاطمئنائي المذكور.

(ومع عدمها) أي عدم الكفاية (فمطلق الظنّ) يلزم العمل به، سواء كان اطمئنائياً أم لا. (وعلى كلا التقديرين) أي: سواء كانت النتيجة: الظنّ الاطمئنائي، أو مطلق الظنّ،



لا وجه لا خراج القياس.

وأما على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكّل معها خروج القياس، إذ الاشكال مبني على عدم الاهمال وعموم النتيجة، كما عرفت.  
الخامس: أنّ دليل الإنسداد إنّما يثبت حجّية الظنّ الذي لم يقم على عدم حجّيته دليل.

فخروج القياس على وجه التخصّص دون التخصيص.  
توضيح ذلك: أنّ العقل إنّما يحكم باعتبار الظنّ وعدم الإعتناء بالإحتمال

فأنّه (لا وجه لا خراج القياس) لأنّ القياس قد يوجب الظنّ الاطمئنانى وقد يوجب الظنّ المطلق.

(وأما على تقرير الكشف فهي) اي: النتيجة (مهملة) من غير فرق بين أن تكون النتيجة حجّية أسباب الظنّ، أو حجّية الظنّ نفسه، وحينئذٍ (لا يشكّل معها) اي: مع نتيجة الكشف (خروج القياس، إذا الاشكال مبني على عدم الاهمال وعموم النتيجة - كما عرفت -) فكلمًا قلنا: النتيجة مهملة أمكن اخراج القياس، وكلما قلنا: ان النتيجة كئيّة لم يمكن اخراج القياس، فلا ربط لكلام المحقّق القمي رحمه الله بجواب كيفية اخراج القياس.

(الخامس) من الوجوه التي ذكروها لاخراج القياس عند الانسداد، ما ذكره المحقّق المحشي وأخوه صاحب الفصول من (: أنّ دليل الانسداد إنّما يثبت حجّية الظنّ، الذي لم يقم على عدم حجّيته دليل) فإذا قام دليل على عدم حجّية ظنّ، لم يتكفل دليل الإنسداد بحجّيته.

وعليه (فخروج القياس) عن الظنون التي هي حجّة بسبب دليل الانسداد، يكون (على وجه التخصّص دون التخصيص) فإنّ القياس كان خارجاً من الأول لا أنّه كان داخلًا في عموم الظنّ ثم خرج.

(توضيح ذلك: إنّ العقل إنّما يحكم باعتبار الظنّ وعدم الاعتناء بالإحتمال

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجّية الظنّ ..... ج ٤

الموهوم في مقام الإمتثال لأنّ البراءة الظنيّة تقوم مقام العلميّة.  
أمّا اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يبقى  
براءة ظنيّة حتى يحكم العقل بوجودها. واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة  
العمل بالظنّ وطرح الاحتمال الموهوم عند إنفتاح باب العلم في المسألة، كما  
تقدّم نظيره في تقرير اصالة حرمة العمل بالظنّ.  
فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار الظنّ ووجوب العمل به. فإنّ هذا  
لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ، لأنّ حرمة العمل بالظنّ مع  
التمكن إنّما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي.

---

الموهوم في مقام الامتثال) اي: ان العقل يقول: اعمل بالظنّ ولا تعمل بالوهم الذي  
هو الطرف الآخر للظنّ (لأنّ البراءة الظنيّة تقوم مقام العلميّة) عند تعذرهما، فإنّ الطريق  
العقلاني هو إتباع العلم، فاذا لم يكن علم لزم إتباع الظنّ، لأنّه كما أنّ العلم يستلزم  
البراءة، الظنّ ايضاً يستلزم البراءة عند الإنسداد.

(أمّا اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس، فلا يبقى  
براءة ظنيّة) في حال الانسداد (حتى يحكم العقل بوجودها) اي: بوجود هذه البراءة  
الظنيّة.

(واستوضح ذلك، من حكم العقل: بحرمة العمل بالظنّ وطرح الاحتمال الموهوم  
عند انفتاح باب العلم في المسألة)، فإنّه اذا كان باب العلم منفتحاً يحرم العمل بالظنّ  
(كما تقدم نظيره في تقرير اصالة حرمة العمل بالظنّ) فانا اقمنا الأدلة الأربعة على  
حرمة العمل بالظنّ حال الانفتاح.

(فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار الظنّ ووجوب العمل به) اي:  
بالظنّ (فإنّ هذا لا يكون تخصيصاً في حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ) وإنّما يكون  
تخصّصاً (لأنّ حرمة العمل بالظنّ مع التمكن) من العلم (إنّما هو لقبح الاكتفاء بما دون  
الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي) والمراد: الأعمّ من العلم والعلمي كما هو



فاذا فرض الدليل على اعتبار الظنّ ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علمياً فلا يشملته حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي، فما نحن فيه على العكس من ذلك.

وفيه: أنّك قد عرفت عند التكلّم في مذهب ابن قبة أنّ التعبد بالظنّ مع التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقيّة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره

واضح.

( فاذا فرض الدليل على اعتبار الظنّ ووجوب العمل به ) اي : بالظنّ ( صار الامتثال في العمل بمؤداه علمياً ) لأن الشارع قال : أتبع هذا الظنّ ( فلا يشملته حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي ) لأنّ هذا الظنّ في حال الانفتاح خرج تخصيصاً.

( فما نحن فيه ) وهو: قيام الدليل على عدم جواز الاكتفاء بالظنّ القياسي في مقام تحصيل الامتثال في حال الانسداد (على العكس من ذلك) الذي ذكرناه: من الاكتفاء بالظنّ في حال الانفتاح، ففي حال الانفتاح يعمل بالظنّ بالنصّ، وفي حال الانسداد لا يعمل بالظنّ بالنصّ ايضاً.

( وفيه : ) إنّ إجازة العمل بالظنّ في حال الانسداد اذا لم يكن الشارع يتدارك مصلحة الواقع مع المخالفة قبيح ، وكذلك حال المنع عن العمل بالظنّ في حال الإنسداد ، فليس اجازة الظنّ في حال الانفتاح مطلقاً ، كما ليس المنع عن الظنّ في حال الانسداد مطلقاً ، وهذا ما يذكره المصنّف في السادس من الأجوبة ، كما قال:

(إنّك قد عرفت عند التكلّم في مذهب ابن قبة) في أوّل الكتاب (انّ التعبد بالظنّ مع التمكن من العلم على وجهين) بالنحو التالي:

( احدهما : على وجه الطريقيّة بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره ) بالعمل بالظنّ

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجّة الظنّ ..... ج ٤

عدا كون الظنّ إنكشافاً ظنيّاً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة.

والثاني: على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتنة على تقدير مخالفة الظنّ للواقع.

وقد عرفت أنّ الأمر بالعمل بالظنّ مع التمكن من العلم على الوجه الأوّل قبيح جداً، لأنّه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظنيّ يحتمل الافضاء الى خلاف الواقع.

نعم إنّما يصحّ التعبد على الوجه الثاني. فنقول:

---

(عدا كون الظنّ إنكشافاً ظنيّاً للواقع بحيث لا يترتب على العمل به) اي: بالظنّ (عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة) فاذا لم تكن مطابقة فاتّ المكلف مصلحة الواقع. (والثاني: ) الظنّ ( على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها ) اي: بهذه المصلحة السلوكية (مصلحة الواقع الفاتنة) على المكلف (على تقدير مخالفة الظنّ للواقع) فاذا خالف الظنّ الواقع تدارك الشارع تلك المصلحة الفاتنة باعطاء بدلها للمكلف، وهذا ما اصطالحنا عليه في اول الكتاب: بالمصلحة السلوكية.

(وقد عرفت: ان الامر بالعمل بالظنّ مع التمكن من العلم على الوجه الأوّل، قبيح جداً) لأنّ الشارع هو الذي سبب تفويت مصلحة الواقع على المكلف والشارع لا يفعل القبيح.

وإنّما يكون قبيحاً (لأنّه مخالف لحكم العقل) الحاكم (بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظنيّ يحتمل الافضاء) والانتهاه (الى خلاف الواقع) مع عدم التدارك لتلك المصلحة، فان المولى اذا ترك العبد وشأنه طرق سبيل العلم، والعلم يسبّب دركه لمصلحة الواقع اما اذا جعل له طريقاً ظنيّاً وفاته مصلحة الواقع، فاللازم على المولى أن يتدارك تلك المصلحة.

(نعم، إنّما يصحّ التعبد على الوجه الثاني) اي: على المصلحة السلوكية (فنقول:



إنّ الأمر فيما نحن فيه كذلك ، فأنّه بعد ما حكم العقل بانحصار الامثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني، فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون إن كان على وجه الطريقيّة ، بان نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث أنّه ظنّ يحتمل فيه الخطأ ، فهو قبيحٌ ، لأنّه تعرّض لفوات الواقع فينتقضُ به الغرضُ.

كما كان يلزم ذلك من الأمر بسلوكه على وجه الطريقيّة عند التمكن من العلم، لأنّ حال الظنّ عند الإنسداد من حيث الطريقيّة حالّ العلم مع الإنفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية في الأوّل،

إنّ الأمر فيما نحن فيه) من منع القياس في حال الانسداد( كذلك) فاذا تدارك المولى المصلحة الواقعيّة الفائتة من المكلف، صح منع القياس، والألم يصح.

(فأنّه بعدما حكم العقل بانحصار الامثال - عند فقد العلم - في سلوك الطريق الظني) «في سلوك» متعلق بـ«انحصار» (فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون) كالقياس (إن كان على وجه الطريقيّة ، بان نهى عند فقد العلم، عن سلوك هذا الطريق) اي: طريق القياس (من حيث أنّه ظنّ يحتمل 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 بسبب تفويته للمصلحة على عبده (فينتقض به الغرض) اي: بسبب هذا النهي ينتقض غرض المولى، فإنّ غرض المولى: درك العبد مصلحة الواقع، والنهي يسبب تفويت هذه المصلحة على العبد. (كما كان يلزم ذلك) اي: نقض الغرض (من الأمر بسلوكه على وجه الطريقيّة عند التمكن من العلم) فإنّ الأمر بالظنّ عن الإنفتاح، يشابه النهي عن الظنّ عند الإنسداد(لأنّ حال الظنّ عند الانسداد من حيث الطريقيّة، حال العلم مع الإنفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية) اي: من حيث الطريقيّة (في الأوّل) عند الإنسداد.

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

كما لا يجوز الأمر به في الثاني.

فالنهي عنه وإن كان مُخرجاً للعمل به عن ظنّ البراءة إلى القطع بعدمها إلا أن الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من أنه قبيح.  
وإن كان على وجه يكشفُ النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظنّ يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه، فهذا وإن كان جائزاً حسناً، نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح، فهذا يرجع إلى ما سنذكره في الوجه السادس.

(كما لا يجوز الأمر به في الثاني) عند الانفتاح.

وعليه: (فالنهي عنه) أي: عن القياس (وإن كان مخرجاً للعمل به عن ظنّ البراءة إلى القطع بعدمها) أي: 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) أي: النهي في حال الانسداد عن بعض الظنون (قبيح) وقد مرّ تفصيله.

(وإن كان على وجه يكشفُ النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظنّ) القياسي بحيث (يغلب) تلك المفسدة (على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه) أي: عند طرح القياس (فهذا وإن كان جائزاً حسناً) عند العقل (نظير الأمر به) أي: بالظنّ (على هذا الوجه) أي: وجه 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 سنذكره في الوجه السادس) وهو: أنه لو عمل بالقياس في حال الانسداد، حصل على عشرين مفسدة - مثلاً - أما إذا لم يعمل بالقياس حصل على عشرة مفسدات، فحيث يرى الشارع أنّ في العمل بالقياس زيادة مفسدة ينهى عنه.



وحاصله: أنّ النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به. فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظنّ مع الإنسداد، نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الإنفتاح.

فان قلت: اذا بُني على ذلك، فكلُّ ظنٍّ من الظنون يحتملُ أن يكونَ في العمل به مفسدةٌ كذلك.

قلت: نعم، ولكن احتمال المفسدة لا

(وحاصله: أنّ النهي) من الشارع عن العمل بالقياس في حال الانسداد (يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة) تلك المصلحة (على تقدير العمل به) اي: بالقياس.

وعليه: (فالنهي عن الظنون الخاصة) في حال الانسداد (في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظنّ مع الإنسداد) إنما يكون (نظير الأمر بالظنون الخاصة) كالخبر الواحد وما اشبهه (في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الإنفتاح) فأثّه في حال الإنفتاح يأمر الشارع بالعمل بالظنّ، لأنه يرى أن العمل بالظنّ له عشرون مصلحة، فيما يعلم الشارع بأنه لو لم يعمل بالظنّ يدرك فقط عشرة مصالح.

(فان قلت: اذا بُني على ذلك) اي: على ان القياس يحتمل أن يكون اكثر مفسدة ولذلك نهى الشارع عنه في حال الانسداد (فكل ظنٍّ من الظنون يحتمل أن يكون في العمل به مفسدةٌ كذلك) اي: مفسدة اكثر، فنحتمل أنّ هذا الظنّ ايضاً منع الشارع منه. هذا وقد تقدّم: ان مع احتمال المنع لا يصح الاستدلال، لأنه من الأمور العقلية وقالوا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فكيف تعملون أنتم في حال الإنسداد بسائر الظنون: كالظنّ الحاصل من الخبر الواحد، أو الاجماع 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 حجّة الظنّ ..... ج؛

يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يُظنّ معه بالبراءة عند  
الإنسداد.

كما أنّ احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظنّ لا يقدح في  
حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح، وقد تقدم في آخر مقدمات الإنسداد،  
ان العقل مستقلّ بوجوب العمل بالظنّ مع إنسداد باب العلم، ولا اعتبار باحتمال  
كون شيء آخر هو المتعبّد به غير الظنّ،

---

يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظنّ معه بالبراءة عند  
الإنسداد).

وإنما لا يقدح، لأنه انما هو بعد الاحتياج الى العمل لفرض بقاء التكليف،  
ولفرض انه لا طريق غير الظنّ، فاذا لم يرض الشارع بالظن، كان اللازم عليه أن ينهي  
عن الظنّ وينصب طريقاً آخر، فاذا رأيناه لم ينصب طريقاً آخر، ولم ينه عن الظنّ،  
كشفنا عن أنّ الظنّ ليس ممّا يحتمل فيه المفسدة الأكثر، كما كان في القياس المفسدة  
الاكثر.

والحاصل: انه اذا كان في الخبر - مثلاً - في حال الإنسداد مفسدة اكثر، كان اللازم  
على الشارع أن ينهي عن الخبر كما نهى عن القياس، فاذا رأيناه لم ينه عن الخبر، ولم  
ينصب طريقاً آخر غير الخبر، كشفنا عن ان الخبر حجّة من باب الظنّ الإنسدادي،  
وهذا عكس حال الانفتاح.

(كما أنّ احتمال وجوب المصلحة، المتداركة لمصلحة الواقع في ظنّ لا يقدح في  
حكم العقل بحرمة العمل بالظنّ مع الانفتاح) فالاحتمال لا ينفع لا في حال الانفتاح  
ولا في حال الإنسداد.

هذا(وقد تقدّم في آخر مقدمات الإنسداد: ان العقل مستقلّ بوجوب العمل  
بالظنّ مع إنسداد باب العلم) لانه لا طريق غير الظنّ (ولا اعتبار باحتمال كون شيء  
آخر هو المتعبّد به غير الظنّ).



اذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك في البرائة، أو توهمها ولا يجوز العدول عن البرائة الظنية اليهما.

وهذا الوجه وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً إلا أن ظاهر أكثر الأخبار الناهية عن القياس أنه لا مفسدة فيه إلا الوقوع في خلاف الواقع، وإن كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة الذاتية، إلا أن دلالة الأكثر اظهر.

فهي الحاكمة على غيرها،

مثلاً: احتمال ان تكون القرعة، او الجفر، أو الرّمل، أو النوم أو ما اشبه ذلك هو الطريق المتعبد به لا ينفع في جعل هذه الأمور طريقاً في قبال الظن، الذي جعله العقلاء طريقاً عند الانسداد (اذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل) كونه طريقاً شرعياً عند الإنسداد (سوى الشك في البرائة أو توهمها) اي: توهم البرائة (ولا يجوز العدول عن البرائة الظنية اليهما) اي: الى البرائة الشكّية والبرائة الوهمية، فالاحتمال في مقابل الظن باطل عقلاً.

(وهذا الوجه) السادس من أجوبة اشكال خروج القياس (وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً) في جواب وجه خروج القياس في حال الانسداد (الأن ظاهر اكثر الأخبار الناهية عن القياس: أنه لا مفسدة فيه) بالذات، بان يكون القياس كالخمر - مثلاً - (الآ الوقوع في خلاف الواقع) فإنّ 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 الاجوبة التي ذكرناها (الأن 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) لأنّ ظهور مفسدة

للشيرازي ..... خروج القياس عن حجّية الظنّ ..... ج ٤

كما يظهر لمن راجع الجميع، فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقيّة، وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه.

إلّا أن يقال: إنّ النواهي اللفظيّة عن العمل بالقياس من حيث الطريقيّة لا بدّ من حملها في مقابل العقل المستقلّ على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع إلى الاثمة عليهم السلام، والأدلة القطعيّة منها كالأجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الإنسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتيّة.

كما أنّه اذا قام دليل على حجّية الظنّ مع التمكن من العلم، نحمله على

وجود

---

خلاف الواقع (كما يظهر لمن راجع الجميع) اي: جميع الأخبار الواردة في القياس، في باب القضاء من الوسائل، والمستدرك وغيرها.

وعليه: ( فالنهي راجع إلى سلوكه من باب الطريقيّة) فيكون النهي - عند فقد العلم - عن سلوك الطريق القياسي من حيث أنّه ظنّ يحتمل فيه الخطأ، فهو قبيح لأنّه تعرض لتفويت الواقع، (وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه) فأنّه نهى عند الانفتاح، لأنّه نهى عن الانسداد.

(الآن يقال: إنّ النواهي اللفظيّة) التي نهت (عن العمل بالقياس) وتبيّن فيها جهة النهي وهو: كونه (من حيث الطريقيّة، لا بدّ من حملها في مقابل العقل المستقل) الدال ذلك العقل على العمل بمطلق الظنّ عند الإنسداد (على صورة انفتاح باب العلم، بالرجوع إلى الاثمة صلوات الله عليهم) اجمعين.

(و) أمّا (الأدلة القطعيّة منها) اي: من الأدلة الدالة على حرمة العمل بالقياس غير الروايات (كالأجماع المنعقد على حرمة العمل به) اي: بالقياس (حتى مع الإنسداد) فذلك (لاوجه له غير المفسدة الذاتيّة) كما تقدم: من أنّ بعض الأخبار ايضاً ظاهر في ثبوت المفسدة الذاتيّة.

(كما أنّه اذا قام دليل على حجّية الظنّ مع التمكن من العلم، نحمله على وجود



المصلحة المتدركة لمخالفة الواقع، لأنّ حمله على العمل من حيث الطريقيّة مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع: هو أنّ خصوصيّة القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها للواقع، كما يشهد به قوله « عليه السلام »: « إنّ السنّة اذا قيست مُحِقَّ الدّينِ »، وقوله: « كان ما يُفسدُه اكثر ممّا يُصلحُه »،

المصلحة المتدركة لمخالفة الواقع) فانه لا يمكن للشارع تجويز العمل بالظن حال الانفتاح، الا اذا تداركه الشارع عند مخالفة الظنّ للواقع.

وأما نحمل الظنّ على وجود المصلحة المتدركة في حال الانفتاح (لأنّ حمله) اي حمل الظنّ (على العمل من حيث الطريقيّة، مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره) اي: مع تيسر العلم.

هذا ولا يخفى: أنّ خلاصة هذا الوجه الذي هو سادس الوجوه، كان عبارة: عن وجود مفسدة ذاتية في القياس، ولذلك نهى الشارع عنه.

(الوجه السابع): من وجوه أجوبة اشكال خروج القياس (هو أن) في القياس مفسدة خلاف الواقع، لا المفسدة الذاتية، فحيث أنّه كثيراً ما يخالف الواقع نهى الشارع عنه، حتى في حال الانسداد، فخروج (خصوصيّة القياس من بين سائر الأمارات) حيث أجاز الشارع سائر الأمارات وأبطل العمل بالقياس (هي غلبة مخالفتها) أي: القياسات (لواقع كما يشهد به قوله عليه السلام: « إنّ السنّة اذا قيست مُحِقَّ الدّينِ »<sup>(١)</sup>).

المحقق: بمعنى: البطلان، اي: بطل الدّين، لأنه لا يطابق الواقع حينئذ.  
(وقوله) عليه السلام: « كان ما يُفسدُه أكثر ممّا يُصلحُه »<sup>(٢)</sup> لأنّ الإفساد عبارة عن المخالفة للواقع، بينما الاصلاح عبارة عن الموافقة للواقع.

للسيرازي ..... خروج القياس عن حجّية الظنّ ..... ج ٤

وقوله : « ليس شيءٌ أبعدَ عن عُقولِ الرّجالِ من دينِ اللّهِ » وغير ذلك.

وهذا المعنى لَمّا خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنيّة عند فقد العلم، فهو إنّما يحكمُ بها لادراك أكثر الواقعيّات المجهولة بها. فاذا كشف الشارحُ عن حال القياس وتبيّن عند العقل حالّ القياس فيحكمُ حكماً اجمالياً بعدم جواز الرّكون اليه.

نعم اذا حصل الظنّ منه في خصوص مورد،

---

(وقوله) عليه السلام : (ليس شيءٌ أبعدَ عن عُقولِ الرّجالِ من دينِ اللّهِ) (١) وقد تقدّم معنى: ان العقل لا يصيب الدّين، وان المراد به في الجزئيات والآلكليات غالباً تصاب بالعقول، فان الاسلام دين العقل.

(وغير ذلك) من الروايات الدالة على أنّ القياس يخالف الواقع كثيراً.

(وهذا المعنى) اي: غلبة مخالفة القياس للواقع (لَمّا خفي على العقل، الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنيّة عند فقد العلم) اذ العقل يحكم بوجوب اتباع العلم في امثال اوامر المولى فاذا فقد المكلف العلم بها، (فهو) اي: العقل يحكم بوجوب اتباع الظنّ.

(وانّما يحكم بها) اي: بتلك الطرق الظنيّة (لادراك اكثر الواقعيّات المجهولة بها) اي: بهذه الطرق، وقوله: «بها» متعلق «بالادراك» فان تلك الطرق تدرك اكثر الواقعيّات المجهولة.

(فاذا كشف الشارح عن حال القياس) وانّه لا يطابق الواقع (وتبيّن عند العقل حال القياس، فيحكم) العقل (حكماً اجمالياً بعدم جواز الرّكون اليه) اي: الى القياس، لأنّ الشارح العالم بالحقائق كشف للعقل عدم مطابقة القياس على الاغلب للواقع.

(نعم اذا حصل الظنّ منه) اي: من القياس (في خصوص مورد) من الموارد وفرع



لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع. لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدًا بحيث يظهر منه: إنني ما أريد الواقعيات التي تضمّنها، فان الظنّ ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره .  
وحيثُذُ فالمُحسّنُ لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقة

من الفروع، في حين (لا يحكم) العقل (بترجيح غيره عليه) أي: لا يحكم بترجيح غير القياس عليه، لأنّ المفروض: ان غيره وَهْمٌ والقياس ظنّ، ولهذا يحكم العقل في هذا المورد الخاص بترجيح القياس على غيره.

كما يحكم العقل (في مقام البراءة عن الواقع) فان العقل حيث يريد أن يحكم ببراءة الانسان عن الواقع، وكان باب العلم منسداً، وحصل له ظنّ من القياس، حكم على طبق القياس.

(لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدًا) بان يقول: حتى في هذا المورد من الظنّ لا تعمل بالقياس، وإنما اعمل بالوهم المطابق لسائر الأصول: كالاستصحاب والبراءة، ما اشبهه، (بحيث يظهر منه) اي: من الشارع حيث منع عن الظنّ القياسي بان يقول: (إنني ما أريد الواقعيات التي تضمّنها) القياس.

فان قلت: كيف يمنع الشارع عن الظنّ في حال الانسداد؟ اليس الظنّ في حال الانسداد كالعلم؟

قلت: كلا (فان الظنّ ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه) فان الشارع يتمكن من أن يكلف الشخص بترك الظنّ، بينما لا يتمكن أن يكلف الشخص بترك العلم، والفارق: ان الظنّ ليس كاشفاً قطعياً، بخلاف العلم.

وعليه: فيتمكن الشارع من منع الشخص عن العمل بالقياس (والأخذ بغيره) بأن يقول: خذ بالأصول وان كانت موهومة، واترك القياس وإن كان مظنوناً.

(وحيثُذُ: فالمُحسّنُ لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقة) بان يقول: ان

لشيرازي ..... خروج القياس عن حجية الظن ..... ج ٤

كوته في علم الشارع مؤدياً في الغالب الى مخالفة الواقع.  
والحاصل: ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقة إما أن يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فيناهي الغرض، وأما أن يكون لاجل قبح ذلك في نظر الظان، حيث أن مقتضى القياس أقرب في نظره الى الواقع، فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان.

أما الوجه الأول، فهو مفقود في المقام، لأن المفروض غلبة مخالفته للواقع.

وأما الوجه الثاني، فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهي في ذلك المورد

---

القياس ليس بطريق (كونه في علم الشارع مؤدياً في الغالب الى مخالفة الواقع) وإن لم يدرك العقل ذلك.

(والحاصل: ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقة اي: لا على أن فيه مفسدة ذاتية، يكون على وجهين :

(إما أن يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه اي: مع طرح القياس، فيناهي الغرض) اي: غرض المولى، ونقض الغرض قبيح، فقبح النهي إنما هو لأنه منافي للغرض واقعاً.

(وأما أن يكون لاجل قبح ذلك اي: قبح النهي عن العمل بالقياس (في نظر الظان، حيث أن مقتضى القياس أقرب في نظره الى الواقع، فالنهي عنه) اي: عن القياس (نقض لغرضه في نظر الظان).

والحاصل: ان قبح نهى الشارع عن العمل بالقياس، اما لأنه منافي للغرض واقعاً وإما لأنه منافي للغرض في نظر الظان.

(أما الوجه الأول: فهو مفقود في المقام) اي: في مقام النهي عن القياس (لأن المفروض غلبة مخالفته للواقع) فلا قبح للنهي من جهة منافاته للغرض واقعاً.

وأما الوجه الثاني: فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهي في ذلك المورد



الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه المسألة ولو لأجل اطراد الحكم.  
الا ترى أنه يصح أن يقول الشارع للوسوسي القاطع بنجاسة ثوبه : « ما أريد منك الصلاة بطهارة الثوب » وإن كان ثوبه في الواقع نجساً ، حسماً لمادة وسواسه.

ونظيره: أنّ الوالد اذا أقام ولده الصغير في دكانه في مكانه، وعلم منه أنه يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة، صحّ له منعه عن العمل بظنه.  
ويكون

الشخصي على عدم ارادة الواقع منه) بمعنى: أنّ الشارع لا يريد الواقع من طريق القياس، وإنما يريد الواقع من طريق الأصل المنافي للقياس (في هذه المسألة) الشخصية (ولو لأجل اطراد الحكم).

فان الشارع اراد المنع عن القياس كلية لكثرة مخالفته للواقع، فرفع اليد عن القياس حتى في مورد اصابته للواقع، وذلك لأنّ مفسدته كان اكثر من مصلحته، فقدّم الشارع ترك العمل بالقياس رأساً من باب تقديم الأهم على المهم، وهذا ما يفعله العقلاء في كل مورد يكون فيه المفسدة اكثر من المصلحة.

( ألا ترى : أنه يصحّ أن يقول الشارع للواسوسي القاطع بنجاسة ثوبه : ما أريد منك الصلاة بطهارة الثوب ) اطلاقاً ، بل صلّ بالثوب طاهراً كان أو نجساً ، وهو يصلي احياناً في الثوب النجس ، لانه يترك قطعه ( وإن كان ثوبه في الواقع نجساً )؟

وأما يقول له الشارع ذلك ويرفع يده عن الحكم الواقعي (حسماً) وقطعاً(لمادة وسواسه)فاذا صح ذلك في العلم، صح ذلك في الظن ايضاً بطريق اولي.  
(ونظيره) اي: نظير نهى المولى حتى في صورة المطابقة للواقع (: أنّ الوالد اذا أقام ولده الصغير في دكانه في مكانه) اي: في مكان الوالد (وعلم) الوالد (منه أنه يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة ، صحّ له ) اي : للوالد ( منعه عن العمل بظنه ويكون

للشيرازي..... خروج القياس عن حجية الظن..... ج ٤

منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع، ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية اقداماً منه ورضى بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعاً، لثلا يقع في الخسارة في مقامات أخرى، فإن حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلاً في بعض الموارد لا ينافي علمه بأن العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالباً في مخالفة الواقع.

ولذا علمنا ذلك من الأخبار المتواترة معنى مع حصول الظن

---

منعه في الواقع لأجل عدم الخسارة في البيع) لأنّ الوالد يريد الربح، والولد اذا عمل بظنونه سبب الخسارة في الاجناس.

(ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية، اقداماً منه ورضى بالخسارة، و) اقداماً على (ترك العمل بما يظنه نفعاً) فقله: «وترك»، عطف على قوله: «بالخسارة» (لثلا يقع في الخسارة في مقامات أخرى) فالصبي يعلم بأنّ الوالد قد صرف النظر عن هذا النفع الشخصي، حتى لا يقع في خسارات في مقامات أخرى.

(فإنّ حصول الظنّ الشخصي بالنفع - تفصيلاً - في بعض الموارد، لا ينافي علمه، بأنّ العمل بالظنّ القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره، يوجب الوقوع غالباً في مخالفة الواقع) فاذا 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 بأنّ الشارع منع عن القياس اطلاقاً حتى لا يقع المكلف في مخالفة الواقع كثيراً وان ظنّ زيد أنّ القياس في هذا المورد الشخصي يطابق الواقع.

(ولذا) اي: لاجل ما ذكرناه: من أن حصول الظنّ الشخصي بالنفع - تفصيلاً - في بعض الموارد، لا ينافي علمنا بخلاف الواقع في غالب موارد القياس (علمنا ذلك) اي: علمنا أنّ خلاف الواقع في القياس اكثر (من الأخبار المتواترة معنى، مع حصول الظنّ



الشخصي في الموارد منه، إلا أنه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا إنه ليس من موارد التخلف فنحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس، لثلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في اكثر 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، وقوله: «لذا» صغرى لكبرى قوله: «فان حصول الظن الشخصي ...» فكلام المصنّف: مثل أن يقال: الانسان خُلِقَ حَسَنًا، ولذا نرى زيدا حَسَنًا.

(الآن أنه) لمّا لم يمكن الظنّ القياسي بمطابقة الواقع مع الظنّ بانه خلاف الواقع، لأنه جمع بين النقيضين (كل مورد حصل الظنّ) 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).

وأما رفع الشارع يده عن القياس المطابق للواقع (لثلا يقع) العبد(في مفسدة تخلفه عن الواقع في اكثر الموارد) فكما أنه مع علم الوسواسي بالنجاسة يقول الشارع له: رفعت يدي عن الواقع المعلوم عندك، كذلك مع الظنّ 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 بناءً على المنع عن القياس في حال الانسداد، أمّا من يرى أنّ القياس في حال الانسداد يجوز العمل به، فلا يحتاج إلى هذه الاجوبة، لأنه يرى ان المنع عن

للشيرازي ..... الظنّ بحرمة العمل ببعض أفراد الظنّ ..... ج ٤

### المقام الثاني

فيما اذا قام ظنّ من أفراد مطلق الظنّ على حرمة العمل ببعضها بالخصوص، لا على عدم الدليل على اعتباره.  
فيخرجُ مثل الشهرة القائمة على عدم حجّية الشهرة، لأنّ مرجعها الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجّية الشهرة وبقائها تحت الاصل.

---

القياس خاص بحال الانفتاح ولو للانصراف.

ثم انّ المصنف قال قبل صفحات: ان الاشكال في مقامين: احدهما: في خروج القياس، وثانيهما: في حكم الظنّ الذي قام على عدم اعتباره ظنّ آخر، وحيث فرغ من الكلام في المقام الاوّل قال:

(المقام الثاني: فيما اذا قام ظنّ من أفراد مطلق الظنّ) الانسدادي (على حرمة العمل ببعضها) اي: ببعض الظنون الأخر من افراد مطلق الظنّ (بالخصوص) بأن دلّ الدليل الفلاني على أن الدليل الفلاني الآخر لا إعتبار به.

(لا على عدم الدليل على اعتباره) أي: اعتبار الفرد الآخر من الظنّ لأنّ الظنّ 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 الظنّ المانع والممنوع (مثل: الشهرة القائمة على عدم حجّية الشهرة) فانّ المشهور من العلماء يقولون: انّ الشهرة ليست بحجّة، فهذا لا يسمّى من الظنّ المانع والممنوع (لأنّ مرجعها) أي: مرجع هذه الشهرة المنعقدة على عدم حجّية الشهرة (الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجّية الشهرة وبقائها) أي: بقاء الشهرة (تحت الاصل) اي: اصل عدم الحجّية، فانه لو شككنا في الحجّية، فالاصل: عدم الحجّية.

إذن: فالشهرة المانعة لا تقول: انّ الشهرة ممنوعة العمل، وإتّما تقول: لا دليل على حجّية الشهرة، فانّ مثل هذه المسألة خارجة عن مقامنا وهو الظنّ المانع والممنوع.



وفي وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط وجوه بل أقوال.

ذهب بعض مشايخنا إلى الأول، بناءً منه على ما عرفت سابقاً، من بناء غير واحد منهم أنّ دليل الإنسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصولية التي منها مسألة حجّة الممنوع.

ولازم بعض المعاصرين الثاني، بناءً على ما عرفت منه، من أنّ اللازم بعد الإنسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره الظن.

نعم، لو قامت الشهرة على وجود الدليل على المنع عن العمل بالشهرة، كان من ظن المانع والممنوع.

(وفي وجوب العمل بالظن الممنوع) قوله، (أو المانع) قول ثان، (أو الأقوى منهما) قول ثالث، (أو التساقط) فلا يعمل لا بالظن المانع ولا بالممنوع قول رابع، (وجوه بل أقوال؛ ذهب بعض مشايخنا) وهو: شريف العلماء، وقبّله 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: أنّ دليل الإنسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصولية، التي منها مسألة حجّة الممنوع) فالظن المانع ليس بحجّة، ولا حق للظن المانع أن يقول: أنّ الظن الممنوع ليس بحجّة، فالظن الممنوع داخل تحت دليل الإنسداد ويعمل به، بخلاف الظن المانع.

(ولازم بعض المعاصرين) كالتستري، وصاحب الحاشية، وصاحب القصول (الثاني) وهو: أنّ الظن المانع حجّة، والممنوع ليس بحجّة.

وذلك (بناءً على ما عرفت منه) أي من هذا البعض (: من أنّ اللازم بعد الإنسداد، تحصيل الظن بالطريق) أي: إنّ دليل الإنسداد يدل على حجّة الظن في المسألة الأصولية (فلا عبرة بالظن بالواقع) أي: بالمسألة الفرعية (ما لم يقم على اعتباره الظن)

للشيرازي ..... الظنّ بحرمة العمل ببعض أفراد الظنّ ..... ج ٤

وقد عرفت ضعف كلا البنائين وأنّ نتيجة مقدمات الإنسداد هو الظنّ بسقوط التكاليف الواقعيّة 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 الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق، اختار في المقام وجوب طرح الظنّ الممنوع نظراً إلى أنّ مفاد دليل الإنسداد، كما عرفت

---

الطريقي، وفيما نحن فيه: الظنّ على عدم الإعتبار، فلا يؤخذ بالظنّ الممنوع، الذي قام ظنّ في المسألة الأصولية على عدم اعتباره.

هذا (وقد عرفت: ضعف كلا البنائين) لأنّ المصنّف ذهب إلى حجّية الظنّ في المسائل الاصولية والفرعية معاً (و) قال: (انّ نتيجة مقدمات الإنسداد هو: الظنّ بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع) أي: الظنّ ببراءة الذمّة عن التكاليف المتوجهة إلى المكلف حسب العلم الاجمالي العام (الحاصل) ذلك الظنّ بسقوط التكاليف (بموافقة نفس الواقع) وهو الظنّ في المسألة الفرعية (وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع) وهو الظنّ في المسألة الأصولية.

(نعم، بعض من وافقنا - واقعاً أو تنزلاً - في عدم الفرق في النتيجة بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق، اختار في المقام) أي: في مسألة الظنّ المانع والممنوع (وجوب طرح الظنّ الممنوع) والأخذ بالظنّ المانع.

وقوله: «واقعاً أو تنزلاً»، يعني: أنّ بعضهم قال بمثل مقالتنا: من أنّ الظنّ حجّة، سواء كان في المسألة الأصولية أو في المسألة الفرعية، وبعضهم لم يقل بذلك، وإنّما قال بأحد القولين الأولين، ثم قال: إذا تنزّلنا وقلنا، بإطلاق حجّية الظنّ في المسألة الفرعية والمسألة الأصولية، كان مقتضى القاعدة: وجوب طرح الظنّ الممنوع والأخذ بالظنّ المانع.

وإنّما 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 دليل معتبر.

والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر، وهو الظن المانع، فإنه معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه، لأن الظن الممنوع لم يدل على حرمة الأخذ بالظن المانع.

غاية الأمر أن الأخذ به منافي للأخذ بالمانع، لا أنه يدل على وجوب طرحه، 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 (فإنه) أي: الظن المانع (معتبر) في نفسه (حيث لم يقم دليل على المنع منه).

والحاصل: أن 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: أن الأخذ به) أي: بالظن الممنوع (منافي للأخذ بالمانع) لأنه إذا أخذنا بالممنوع كان معناه: أننا لم نأخذ بالمانع (لا أنه يدل على وجوب طرحه) أي: طرح الظن المانع، وهذا (بخلاف الظن المانع، فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع)، فالظن الممنوع قام دليل معتبر على لزوم طرحه، بينما الظن المانع لم يدل دليل معتبر على لزوم طرحه.

للشيرازي ..... الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن ..... ج ٤

فخروج الممنوع من باب التخصّص لا التخصيص فلا يقال : أنّ دخول أحد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية.  
ونظير ما نحن فيه : ما تقرّر في الإستصحاب، من أنّ مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب

---

إذن : ( فخروج الممنوع من باب التخصّص ) لأنه ليس ظناً لم يتم على عدم اعتباره ظنّ معتبر، بل الممنوع ممّا قام على عدم اعتباره الظنّ المانع، والظنّ المانع معتبر، (لا التخصيص) بأن يكون دليل الإسناد شاملاً للظنّ الممنوع لكن هناك مخصّص يخرج من دليل الإسناد.

والحاصل : أنّ دليل الإسناد لا يشمل الممنوع، لأنّه يشمل ثم يخرج منه بمخرج. وعليه : (فلا يقال : أنّ دخول أحد المتنافيين تحت العام، لا يصلح دليلاً لخروج الآخر مع تساويهما) أي : تساوي المتنافيين (في قابلية الدخول من حيث الفردية) فإن الظنّ الممنوع ليس داخلياً تحت العام، لعدم شمول العام وهو دليل الإسناد للظنّ الممنوع أصلاً.

ومثال ما ذكره المصنّف بقوله : «انّ دخول أحد المتنافيين تحت العام...» هو : أنّه إذا كان خبر الواحد حجّة، ثم قام خبر واحد على عدم حجّية خبر آخر، فأنّه لا دليل على ان نأخذ بالخبر الأوّل ونترك الخبر الثاني، كما لا دليل لأن نأخذ بالخبر الثاني ونترك الخبر الأوّل، لأنّ كلاً من الخبرين متساويان في قابلية دخولهما تحت حجّية الخبر الواحد فلا أولوية لأحدهما على الآخر، والظنّ المانع والممنوع من جهة دليل الإسناد ليس من هذا القبيل، لأنّ الظنّ الممنوع خارج تلقائياً بدون تخصيص، وإنّما بالتخصّص كما عرفت.

(ونظير ما نحن فيه) : من أنّ أحد الدليلين يمنع الآخر تخصصاً لا تخصيصاً (ما تقرّر في الإستصحاب : من أنّ مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب



النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب وإن كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب، مع قطع النظر عن حكم الشارع بالإستصحاب متيقنة في السابق مشكوك في اللاحق، وحكم الشارع ببقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما.

إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقنة سابقاً، فيخرج عن المشكوك لاحقاً،

النجس، دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب) فإذا كان هناك ثوب نجس وماء طاهر، ثم شككنا في بقاء الماء على الطهارة فاستصحبنا طهارته وغسلنا به الثوب، فإن استصحاب بقاء نجاسة الثوب مرفوع بسبب استصحاب طهارة الماء.

هذا (وإن كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالإستصحاب، متيقنة في السابق مشكوك في اللاحق) لأننا بعد اليقين بطهارة الماء شككنا في بقاء طهارته، وبعد اليقين بنجاسة الثوب شككنا في بقاء نجاسته، لكن بقاء طهارة الماء بالإستصحاب يرفع نجاسة الثوب بعد غسل الثوب بالماء، فلا يبقى شك في نجاسته.

وعليه : فإن كل واحد منهما وإن كان إستصحاباً (و) كان (حكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبة إليهما) أي: التي طهارة الماء والتي نجاسة الثوب.

(إلا أنه لما كان دخول يقين الطهارة) للماء (في عموم الحكم) الإستصحابي (بعدم النقض) للحالة السابقة (والحكم عليه بالبقاء، يكون دليلاً على زوال نجاسة الثوب المتيقنة) تلك النجاسة (سابقاً، فيخرج) الحكم بنجاسة الثوب (عن المشكوك لاحقاً) فلا يبقى لنا شك في نجاسة الثوب لاحقاً، بعد إستصحاب طهارة الماء المزبل للنجاسة التي كانت في الثوب.

للشيرازي ..... الظنّ بحرمة العمل ببعض أفراد الظنّ ..... ج ٤

بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء، فإنه لا يصلح للدلالة على طروء النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وإن كان منافياً لبقائه على الطهارة.

وفيه : أولاً ، أنه لا يتمّ فيما إذا كان الظنّ المانع والممنوع من جنس امارة واحدة، كأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجّية الشهرة، فإنّ العمل ببعض أفراد الأمارات، 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 طروء النجاسة للماء - المغسول به - قبل الغسل).

قوله : « قبل » متعلق بقوله « طروء » أي: لا يدلّ بقاء نجاسة الثوب على أنّ الماء صار نجساً قبل أن يغسل الثوب به (وإن كان) بقاء النجاسة في الثوب (منافياً لبقائه) أي: لبقاء الماء (على الطهارة) فإنه إذا قلنا: بأنّ الثوب باقٍ على نجاسته بعد الغسل، كان معنى ذلك: أنّ الماء لم يبق طاهراً، لأنه لو بقي طاهراً لم يبق الثوب نجساً، فالإستصحابان متنافيان، إلا أنّ إستصحاب الطهارة حاكم على إستصحاب نجاسة الثوب.

(وفيه : ) أي : في طرح الظنّ الممنوع بسبب الظنّ المانع - كما ذكرناه عند قولنا : « نعم بعض من وافقنا واقعاً أو تنزلاً ... » الى آخر عبارته - ، ما يلي :

(أولاً : أنه لا يتمّ فيما إذا كان الظنّ المانع والممنوع من جنس امارة واحدة، كأن يقوم الشهرة مثلاً على عدم حجّية الشهرة).

وإنما لا يتم ذلك في هذا المورد لقوله : (فإنّ العمل ببعض أفراد الامارة وهي : الشهرة في المسألة الأصولية) وهي الحجّية واللاحجّية (دون البعض الآخر وهي الشهرة في المسألة الفرعية) كالشّهرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً (كما ترى)، إذ



وثانياً ، أنّ الظنّ المانع إنّما يكون على فرض إعتباره دليلاً على عدم اعتبار الممنوع ، لأنّ الامتثال بالممنوع حينئذٍ مقطوع العدم .  
 كما تقرّر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس .  
 وهذا المعنى موجود في الظنّ الممنوع .  
 مثلاً : إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الإعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الإنسداد لم يُعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على إفادة الظنّ بالمنع .

لا يمكن حجّية الشهرة في كليهما للتناقض ، ولا في أحدهما للترجيح بدون مرجّح .

(وثانياً : ) بأن كان الظنّان من جنسين ، مثل : قيام الشهرة على عدم حجّية الخبر ، ففيه : ( أنّ الظنّ المانع إنّما يكون على فرض إعتباره دليلاً على عدم اعتبار الممنوع ) أي : أنّ الظنّ المانع دليل على عدم اعتبار الممنوع وسيأتي - إنشاء الله تعالى - بقية الكلام عند قوله : وهذا المعنى موجود في الظنّ الممنوع .

والحاصل : أنّ كل واحد من المانع والممنوع يمنع الآخر ، أمّا أنّ الظنّ المانع يمنع الممنوع ( لأنّ الإمتثال بالممنوع حينئذٍ مقطوع العدم ) فالممنوع لا يعمل به إطلاقاً قطعاً ( كما تقرّر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس ) حيث قلنا هناك : إنّ دليل الإنسداد إنّما يثبت حجّية الظنّ الذي لم يتم على عدم حجّيته دليل ، فخروج القياس على وجه التخصّص دون التخصيص .

( وهذا المعنى موجود في الظنّ الممنوع ) ايضاً ، فكما أنّ الظنّ المانع يمنع الممنوع ، كذلك الظنّ الممنوع يمنع المانع .

( مثلاً : إذا فرض صيرورة الأولوية مقطوعة الإعتبار ) بأن كان ظنّاً - ناشيء عن الأولوية - مقطوع إعتباره ( بمقتضى دخولها ) أي : دخول الأولوية ( تحت دليل الإنسداد ، لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على إفادة الظنّ بالمنع ) لأنّه لا يعقل أن

للشيرازي ..... الظنّ بحرمة العمل ببعض أفراد الظنّ ..... ج ٤

ودعوى: «أنّ بقاء الظنّ من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الإنسداد بحجّية الأولوية، وإلا لارتفع الظنّ بعدم حجّيتها، فيكشف ذلك عن دخول الظنّ المانع تحت دليل الإنسداد» معارضةً بأننا لانجد من أنفسنا القطع بعدم تحقّق الإمثال بسلوك الطريق الممنوع، فلو كان الظنّ المانع داخلاً لحصل القطع بذلك.

يظنّ الانسان بالممنوع، ثمّ يظنّ بالمانع أيضاً.

وعليه: فيكون خروج الظنّ المانع - كما ذكرناه - على وجه التخصص دون التخصيص.

إن قلت: إنّنا نظنّ بحسب الشهرة على عدم حجّية الأولوية.

قلت: ننقض ذلك بأننا بسبب ظنّنا بالأولوية، نظن بعدم حجّية الشهرة.

والى هذا الاشكال والجواب أشار المصنف بقوله: (ودعوى: أنّ بقاء الظنّ من الشهرة بعدم اعتبار الأولوية دليل) أي: هذا البقاء دليل (على عدم حصول القطع من دليل الإنسداد بحجّية الأولوية) فلا نظنّ بحجّية الأولوية بعد ظنّنا بحجّية الشهرة (وإلا، لارتفع الظنّ بعدم حجّيتها) أي: بعدم حجّية الشهرة.

وعليه: (فيكشف ذلك) أي: عدم حصول القطع من دليل الإنسداد بحجّية الأولوية (عن دخول الظنّ المانع) أي: الظنّ بالشهرة (تحت دليل الإنسداد) فلا يبقى الظنّ الممنوع تحت دليل الإنسداد.

فان هذه الدعوى (معارضة، بأننا لانجد من أنفسنا القطع بعدم تحقّق الإمثال بسلوك الطريق الممنوع) فأتانا إذا سلكتنا الأولوية الدالة على فرع من الفروع، لانجد من أنفسنا القطع بخلاف هذا الحكم عند الشارع (فلو كان الظنّ المانع داخلاً، لحصل القطع بذلك) أي: بعدم تحقّق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع.

وتوضيح هذا الإشكال والجواب على لفظ الأوثق: «أنّ الظنّ المانع والممنوع ظنّان تمانعا في الإندراج تحت دليل الإنسداد، إذ القطع بدخول احدهما مستلزم



وحل ذلك : أنّ الظنّ بعدم اعتبار الممنوع إنّما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الإنسداد ولا نسلم بقاء الظنّ بعد ملاحظته.  
ثمّ إنّ الدليل العقليّ يفيد القطع بثبوت

للقطع بخروج الآخر، غاية الأمر: أنّ المنع من جانب المانع من جهة كون مؤداه عدم حجّية الممنوع، ومن جانب الممنوع إنّما هو بالملازمة دون المطابقة، فكما أنّ المانع دليل على عدم حصول الإمتثال للممنوع، كذلك الحال في الممنوع، ومجرد كون ذلك في أحدهما بالمطابقة وفي الآخر بالملازمة لا يجدي في المقام.

أقول: وذلك لأنّه قد تقدّم منّا في هذا الشرح: أنّ التناقض كما يحصل بين شيئين، يحصل بين لازميهما، وبين كل واحد منهما ولازم الآخر، فيكون مصداق التناقض في أربعة موارد على النحو التالي: مثلاً: إذا كان لازم الضياء الحرارة، ولازم الظلام البرودة، وكان بين الضياء والظلام تناقضاً، فإنّه يكون من صور التناقض أيضاً: التناقض بين الضياء والبرودة، وبين الظلام والحرارة وبين الحرارة والبرودة.

( وحل ذلك ) أي: الجواب الحلي عن أنّه كيف يمكن رفع التدافع بين الظنّ المانع والممنوع؟ ( أنّ الظنّ بعدم اعتبار الممنوع، إنّما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الإنسداد ) أي: لو لم يكن دليل الإنسداد موجوداً، لكننا نظنّ بعدم اعتبار الظنّ الممنوع ( ولا نسلم بقاء الظنّ بعد ملاحظته ) لأنّ دليل الإنسداد يجعل الممنوع حجّة.

( ثمّ إنّ الدليل العقليّ ) وهو الإنسداد على الحكومة، ولا يخفى: أنّ هذا تتميم للردّ على القول المذكور، وليس رداً جديداً، وحاصله: أنّ تحكيم أحد الدليلين وإرتكاب التأويل في الآخر بالتخصّص دون التخصيص، فرض تعارضهما وإجمالهما بالنسبة إلى مورد التعارض ولو في بادئ النظر وهذا إنّما يجري في الاحكام اللفظية، دون العقلية.

وعليه: فالإنسداد على الحكومة الذي هو دليل عقليّ ( يفيد القطع بثبوت

للسيرازي ..... الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن ..... ج ٤

الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد موضوعه.

فاذا تنافى دخول فردين فأمّا أن يكشف عن فساد ذلك الدليل، وأمّا أن يجب طرحهما، لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما، وأمّا أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر، فلا معنى للتردد بينهما وحكومة أحدهما على الآخر.

الحكم) أي: حجّية الظنّ (بالنسبة إلى جميع أفراد موضوعه) أي: الظنّ، فان العقل حاكم بأنّ كلّ ظنّ حجّة، فيشمل الظنّ المانع والظنّ الممنوع شمولاً ابتدائياً. (فاذا تنافى دخول فردين) كما عرفت من أنّ الظنّ المانع يمنع دخول الممنوع، والظنّ الممنوع يمنع دخول المانع، للتضاد بينهما (فأمّا أن يكشف عن فساد ذلك الدليل) وأنّ دليل الإنسداد ليس بحجّة، إذ كيف يمكن أن يكون حجّة وهو يشمل فردين متضادين؟.

(وأمّا أن يجب طرحهما) أي: طرح المانع والممنوع، (لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما) إذ كيف يمكن القطع بالمتضادين؟. (وأمّا أن يحصل القطع بدخول أحدهما، فيقطع بخروج الآخر) فإذا كان الظنّ المانع حجّة فالممنوع خارج، وإذا كان الظنّ الممنوع حجّة فالظنّ المانع خارج (فلا معنى للتردد بينهما) لأنّ الدليل العقلي بُني للفظي حتى يتصور التردد بين فرديه. مثلاً: إذا قال المولى: أكرم زيداً، وتردد زيد بين أن يكون ابن عمرو، أو ابن بكر، صحّ التردد في موضوع الإكرام، وكذلك لو تردد الإكرام بين الضيافة أو إهداء هدية، أمّا ان يتردد العقل بين أنّ الاحسان إلى زيد حسنّ أو قبيحّ - مثلاً - فهذا لا يعقل لما تقدّم سابقاً: من أنّ العقل لا يتردد في أحكامه ولا في مواضع تلك الأحكام.

(و) على هذا: فلا تردد في (حكومة أحدهما على الآخر)، حتى لانعلم هل أنّ المانع مقدّم على الممنوع، أو الممنوع مقدّم على المانع؟



فما مثلنا به المقام، من إستصحاب طهارة الماء وإستصحاب نجاسة الثوب، مما لاوجه له، لأن مرجع تقديم الإستصحاب الأول إلى تقديم التخصيص على التخصيص، ويكون أحدهما دليلاً رافعاً لليقين السابق، بخلاف الآخر، فالعمل بالأول تخصص وبالثاني تخصيص، ومرجعه - كما تقرّر 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 ) لأن الإستصحاب بالدليل اللفظي والإنسداد على المفروض دليل لبي عقلي - كما عرفت - . وإنما لم يكن وجه للمثال ( لأن مرجع تقديم الإستصحاب الأول ) أي : إستصحاب طهارة الماء على إستصحاب نجاسة الثوب ( التي تقديم التخصص على التخصيص ) على ما سبق قبل أسطر ( ويكون أحدهما ) وهو إستصحاب طهارة الماء ( دليلاً رافعاً لليقين 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 تقرّر في مسألة تعارض الإستصحابين ) الذين أحدهما سببي والآخر مسببي ( التي وجوب العمل بالعام تبعداً التي أن يحصل الدليل على التخصيص ) فيكون قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تنقض اليقين بالشك »<sup>١</sup> واجب العمل به في مسألة طهارة الماء حتى يحصل مخصص لهذا العام ، وحيث لا يوجد مخصص فهو نافذ ، وإذا كان طهارة الماء مستصحباً لم يبق مجال لبقاء نجاسة الثوب .

وحيث أنّ المصنّف قال قبل أسطر « ودعوى أنّ بقاء الظن من الشهرة معارضة بأننا لانجد من أنفسنا... » فقد جعل بذلك التعارض بين الظنين : المانع والممنوع ، وهنا

للشيرازي ..... الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن ..... ج ٤

إلا أن يقال: إن القطع بحجبة المانع عين القطع بعدم حجبة الممنوع، لأن معنى حجبة كل شيء وجوب الأخذ بمؤداه، لكن القطع بحجبة الممنوع التي هي نقيض مؤدئ المانع مستلزم للقطع بعدم حجبة 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 يبين أنه لا تعارض، وأن الظن المانع مقدّم على الظن الممنوع بقوله: (إلا أن يقال: إن القطع بحجبة المانع، عين القطع بعدم حجبة الممنوع، لأن معنى حجبة كل شيء: وجوب الأخذ بمؤداه) ومعنى الأخذ بمؤدئ المانع: أنه لا مجال للممنوع (لكن القطع بحجبة الممنوع التي هي نقيض مؤدئ المانع) لأن الممنوع لو كان حجة لم يكن المانع حجة (مستلزم للقطع بعدم حجبة 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) لأنه 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 أن معنى حجبة المانع: هو وجوب الأخذ بمؤدئ المانع، وهو ليس عين عدم حجبة الممنوع، بل كل شيء عين نفسه لا عين عدم ضده.

وبذلك يظهر: أن دخول كل واحد من المانع والممنوع تحت دليل الإنسداد مستلزم لخروج الآخر، لأن أحدهما عين خروج الآخر، فلا يصح ما ذكره بقوله: «إلا أن يقال».



والأولى أن يقال: إنَّ الظنَّ بعدم حجّية الأمانة الممنوعة لا يجوز - كما عرفت سابقاً في «الوجه السادس» - أن يكون من باب الطريقيّة، بل لا بدّ أن يكون من جهة اشتمال الظنّ الممنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع. وحينئذٍ فاذا ظنَّ بعدم اعتبار ظنّ فقد ظنَّ بإدراك الواقع، لكن مع الظنّ بترتب مفسدة غالبية، فيدور الأمر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة،

ثم حيث لم يتحقق إلى الآن تقديم المانع أو تقديم الممنوع. (والأولى: ) أن نفصل: بأنّه ربّما يقدم هذا، وربّما يقدم ذلك، وربّما يتساقت المانع والممنوع كلاهما ويكون المرجع هو الاصول العمليّة، وذلك ( أن يقال: إنَّ الظنَّ بعدم حجّية الأمانة الممنوعة لا يجوز - كما عرفت سابقاً في الوجه السادس - أن يكون من باب الطريقيّة ) قوله: « أن يكون »، فاعل قوله: « لا يجوز » أي: لا يجوز أن يكون من باب الطريقيّة، بمعنى: أنّه حيث لا يكون الممنوع طريقاً لم يكن حجّة.

(بل لا بدّ أن يكون من جهة اشتمال الظنّ الممنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع) فالظنّ المانع والظنّ الممنوع كلاهما كثير المطابقة للواقع، إلّا أن الظنّ الممنوع فيه مفسدة غالبية، كما ذكرنا ذلك في منع القياس: في أنّ القياس أيضاً يطابق الواقع كثيراً إلّا أنّ فيه مفسدة غالبية.

(وحينئذٍ أي: حين كان الظنّ الممنوع إنّما منع عنه لجهة إشتماله على مفسدة غالبية) فاذا ظنَّ بعدم اعتبار ظنّ، فقد ظنَّ بإدراك الواقع) أي: إدراك الواقع بسبب الظنّ الممنوع.

(لكن مع الظنّ) بإدراك الواقع يظنّ أيضاً (بترتب مفسدة غالبية) وهذا الظنّ بترتب المفسدة الغالبة إنّما جاء بملاحظة الظنّ المانع (فيدور الأمر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة) أي: هل المقدم الظنّ المانع، لأنّ في الممنوع مفسدة، أو

للشيرازي ..... الظنّ بحرمة العمل ببعض أفراد الظنّ ..... ج؛

فلا بدّ من الرجوع إلى الأقوى.

فإذا ظنّ بالشهرة نهى الشارع عن العمل بالأولوية، فيلاحظ مرتبة هذا الظنّ، فكلّ أولوية في المسألة كان أقوى مرتبةً من ذلك الظنّ الحاصل من الشهرة أخذ به، وكلّ أولوية كان أضعف منه وجب طرحه.

وإذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقت، لعدم إستقلال العقل بشيء منهما حينئذٍ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظنّ المانع سليماً عن محذور ترك العمل بالظنّ الممنوع، كما إذا خالف الظنّ الممنوع الاحتياط

---

المقدم الظنّ الممنوع، لأن الممنوع أيضاً يفرض مطابقته للواقع - كما يفرض مطابقة الظنّ المانع للواقع ؟ - وحيث دار الأمر بين الظنّين المانع والممنوع (فلا بدّ من الرجوع إلى الأقوى) منهما.

(فإذا ظنّ بالشهرة نهى الشارع من العمل بالأولوية) بأن كان الظنّ المانع ناشئاً من الشهرة، والظنّ الممنوع هو عبارة عن العمل بالأولية، (فيلاحظ مرتبة هذا الظنّ) الناشيء من الشهرة (فكلّ أولوية في المسألة كان أقوى مرتبةً من ذلك الظنّ الحاصل من الشهرة أخذ به) أي الظنّ الذي هو ناشيء من الأولوية (وكلّ أولوية كان أضعف منه) أي: من الظنّ الناشيء من الشهرة (وجب طرحه) أي: طرح ذلك الظنّ الحاصل من الأولوية.

(وإذا لم يتحقّق الترجيح بالقوة) في أحد الظنّين المانع والممنوع (حكم بالتساقت) والرجوع في المسألة بالأصل الموجود في تلك المسألة وذلك (لعدم إستقلال العقل بشيء منهما حينئذٍ) أي: من المانع والممنوع حين لم يكن أحدهما أقوى من الآخر.

و (هذا) الذي ذكرناه: من تقديم أقوى الظنّين (إذا لم يكن العمل بالظنّ المانع، سليماً عن محذور ترك العمل بالظنّ الممنوع، كما إذا خالف الظنّ الممنوع الاحتياط



اللازم في المسألة، وإلاّ تعيّن العمل به ، لعدم التعارض.

اللازم في المسألة وإلاّ بأن كان الظنّ المانع سليماً (تعين العمل به) أي: بالمانع (لعدم التعارض) فإنّ المانع والممنوع كليهما يحكمان على طبق الأصل ويمكن الأخذ بمقتضاهما فلا تعارض في البين.

وتوضيح ذلك بلفظ الأوثق: «إنّ الظنّ الممنوع تارة يكون موافقاً للاحتياط اللازم في خصوص المسألة، كما إذا تعلق بوجوب السورة على القول بوجوب الاحتياط عند الشك في الأجزاء، والشرائط، وأخرى يكون مخالفاً للاحتياط في المسألة، كما إذا تعلق بعدم وجوبها، وأثر وجوب الأخذ بأقوى الظنين إنّما يظهر على الثاني، دون الأوّل.

إذ على الأوّل: يتعين الاتيان بالسورة سواء قلنا بوجوب الأخذ بالمانع والرجوع في مورد الممنوع الى الاصول، أو بوجوب الأخذ بالممنوع بخلافه على الثاني، إذ مع الأخذ بالمانع حينئذٍ والرجوع في مورد الممنوع الى الأصول يجب الاتيان بالسورة لاجل قاعدة الاحتياط، ومع الأخذ بالممنوع لا يجوز تركها في الصلاة لأنّ المفروض: انّ مؤدّى الظنّ الممنوع إنتهى.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .



- دليل الإنسداد ..... ٧
- المقدمة الأولى : انسداد باب العلم والعلمي ..... ١١
- المقدمة الثانية : عدم جواز إهمال الوقائع ..... ١٤
- الاجماع على عدم اجراء البرائة ..... ١٥
- استلزام نفي الحكم للمخالفة القطعية ..... ١٧
- عدم الدليل على الرجوع الى البرائة ..... ٣٥
- المقدمة الثالثة : بطلان الإحتياط ..... ٥٧
- الاجماع على عدم وجوب الإحتياط ..... ٥٩
- لزوم العسر والخرج في التزام الاحتياط ..... ٦١
- الاشكال على ابطال الاحتياط والجواب عنه ..... ٦٨
- أدلة أخرى على بطلان الإحتياط والجواب عنها ..... ٩٦
- المقدمة الرابعة : الرجوع الى الظن ..... ١٣٣



.....	٤٢٠
.....	١٣٤
.....	١٣٦
.....	١٤٤
.....	١٤٤
.....	١٤٧
.....	١٩٥
.....	٢١٨
.....	٢٢٤
.....	٢٣٢
.....	٢٣٣
.....	٢٣٨
.....	٢٣٩
.....	٢٤٠
.....	٢٤٧
.....	٣٠٠
.....	٣١٠
.....	٣٢٣
.....	٣٥٩
.....	٣٦٣

٤٢١.....	الفهرس.....
٣٦٤ .....	الأول: في توجيه خروج القياس عن الحجية.....
٤٠٣.....	الثاني: الظن بحرمة العمل ببعض أفراد الظن.....
٤١٩ .....	الفهرس.....























