

الْعَوَضَاتُ
إِلَى الرِّسَالَةِ

تَأليف
آية الله العظمى
السيد محمد البزازي
(دامت ظلته)

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL>



32101 028651568

Princeton University Library

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

الْوَصِيَّةُ الْوَالِدِيَّةُ لِلرِّسَالَةِ

الجزء الخامس

تأليف

آية الله العظمى

السيد محمد الشيرازي



2264
.1185
.924
1989
juz'5

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 ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ
الطَّاهِرِينَ ، وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ
أَجْمَعِينَ .

الأمر الثالث

انه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الإنسداد بين الظن الحاصل أولاً من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة أو نقل الإجماع على حكم، وبين الحاصل به من امارة متعلقة بألفاظ الدليل.

كأن يحصل الظن، من قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً»، بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص، بسبب قول جماعة من أهل اللغة: «إِنَّ الصَّعِيدَ هُوَ مُطْلَقٌ وَجْهَ الْأَرْضِ».

(الأمر الثالث) من تنبيهات الإنسداد: (إنه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الإنسداد) بين الظن بالحكم، أو الظن بالموضوع، أو الظن بمتعلقات أحدهما، فكل ظن ينتهي إلى الحكم الفرعي يكون حجة بدليل الإنسداد.

وعليه: فلا فرق (بين الظن الحاصل أولاً من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة، أو نقل الإجماع على حكم) فإذا قامت الشهرة على حكم، أو قام الإجماع على حكم، فذلك الحكم هو وظيفة المكلف في حال الإنسداد، لأن الشهرة، والإجماع المنقول يسببان الظن في الحكم الفرعي.

(وبين) الظن (الحاصل به) أي: بالحكم الفرعي (من امارة متعلقة بألفاظ الدليل) بأن عيّنت تلك الامارة معنى لفظ، سواء كان اللفظ في الموضوع أو في الحكم.

(كأن يحصل الظن من قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً» بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص) فيظن بأن الصعيد مطلق وجه الأرض الشامل للحجر أيضاً. وإنما يحصل هذا الظن (بسبب قول جماعة من أهل اللغة: ان الصَّعِيدَ هُوَ مُطْلَقٌ وَجْهَ الْأَرْضِ) لا خصوص التراب فلا فرق في الحجية بين أن يظن إبتداءً بجواز التيمم بالحجر، أو يظن بأن الصعيد في الآية يشمل الحجر أيضاً ممّا نتيجته جواز التيمم بالحجر.

ثم الظنّ المتعلّق بالألفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجّية الظواهر. أحدهما : مايتعلّق بتشخيص الظواهر، مثل الظنّ من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعيّة، وبأنّ الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع، وإنّ الأمر عقيب الحظر ظاهر في الإباحة الخاصّة أو في مجرد رفع الحظر، وهكذا. والثاني : مايتعلّق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها، كأن يحصل الظنّ بإرادة المعنى المجازي أو أحد معاني المشترك

(ثمّ الظنّ المتعلّق بالألفاظ على قسمين، ذكرناهما في بحث حجّية الظواهر) في أول الكتاب:

(أحدهما : مايتعلّق بتشخيص الظواهر) وأنه هل هذا ظاهر أو ليس بظاهر؟ فإذا ظنّ بأنه ظاهر كفى في الإعتماد عليه.

وذلك (مثل الظنّ من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعيّة) فالصلاة التي يقولها الشارع، يُرادُ بها: الأركان المخصوصة، لا الدّعاء، وكذلك الصوم يُراد به الكفّ المخصوص، لا مطلق الكفّ، وهكذا.

(وبأنّ الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع) سواء وضعاً تعيينياً أم تعينياً - كما حَقَّق في ذلك المبحث - فليس الأمر يُراد به الإستحباب، ولا أنّه مُجمل بين الوجوب والاستحباب، التي غير ذلك.

(وإنّ الأمر عقيب الحظر ظاهر في الإباحة الخاصّة) والمراد بالإباحة الخاصّة: الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة (أو في مجرد رفع الحظر) ممّا يمكن أن يكون واجباً، أو مستحباً، أو مكروهاً، أو مباحاً.

(وهكذا) بالنسبة إلى الظنون المتعلقة بتشخيص الظواهر.

(والثاني : مايتعلّق بتشخيص إرادة الظواهر وعدمها) وأنه هل المولى أراد الظاهر، أو أراد غير الظاهر؟ (كأن يحصل الظنّ بإرادة المعنى المجازي، أو أحد معاني المشترك).

للشيرازي الظنّ المتعلّق بالألفاظ ج ٥

لأجل تفسير الرّواي مثلاً أو من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرّواية.
وحاصل القسمين الظنون غير الخاصّة المتعلّقة بتشخيص الظواهر أو
المرادات، والظاهر حجّيتها عند كلّ من قال بحجّية مطلق الظنّ لأجل الإنسداد.

وأما يحصل هذا الظنّ (لأجل تفسير الرّواي - مثلاً) فالرّواي يفسّر قوله
عليه السّلام «زيارة الحسين عليه السّلام واجبة» على: تأكد الاستحباب، مع أنّ
الواجب ظاهر في المانع من النقيض، فتفسير الرّواي للفظ، حمل له على معناه
المجازي.

أو يفسّر الرّطل في رواية الكركر على: الرّطل المدني لا الرّطل العراقي، فالرّواي
حمل اللفظ المشترك في كلام الامام عليه الصلاة والسّلام على أحد معنييه.

(أو من جهة كون مذهبه مخالفاً لظاهر الرّواية) قوله: «أو»، عطف على قوله:
«لأجل»، فإنّ بعض الفقهاء يحملون ظاهر بعض الرّوايات على خلاف ظاهرها، لأنّ
مذهبهم على خلاف ظاهرها، وحيث لا يجدون مساعداً لطرح الرّواية يضطرون إلى
حمل الرّواية على خلاف ظاهرها.

مثلاً: قول الإمام عليه الصلاة والسّلام: إنزح للنجاسة الفلانية كذا دلواً من البئر،
فيحمل الفقيه لفظ: «إنزح» على الاستحباب لا الوجوب، لأنّ مذهبه إستحباب
المنزوحات.

(وحاصل القسمين الظنون غير الخاصّة المتعلّقة بتشخيص الظواهر أو
المرادات) فإنّ كل هذه الظنون حجّة على الإنسداد.

وأما قال: غير الخاصّة، لإخراج الظنون الخاصّة المتعلّقة بتشخيص الظواهر:
كأصالة عدم النقل، أو لتشخيص المرادات: كأصالة عدم القرينة وأصالة عدم السهو،
والنسيان، والخطأ، والغلط، ونحو ذلك.

(والظاهر حجّيتها) أي: حجّية كل هذه الظنون (عند كلّ من قال بحجّية مطلق
الظنّ لأجل الإنسداد) فان نتيجة دليل الإنسداد حجّية الظنّ بقول مطلق، إما

ولا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الإنسداد في نفس الظنون المتعلقة بالألفاظ، بأن يقال: إنّ العلم فيها قليل، فلو بني الأمر على إجراء الأصل لزم كذا وكذا، بل لو انفتح باب العلم في جميع الألفاظ إلا في مورد واحد وجب العمل بالظنّ الحاصل بالحكم الفرعيّ من تلك الامارات المتعلقة بمعاني الألفاظ عند إنسداد باب العلم في الاحكام.

بالمعممات على القول بالكشف أو مطلقاً على القول بالحكومة، والنتيجة: أنّ الظنّ يشمل كل هذه الظنّون.

(ولا يحتاج إثبات ذلك) أي: لا يحتاج إثبات تعميم النتيجة بالنسبة إلى نفس الحكم، وبالنسبة إلى ما يُستنبط منه الحكم (التي إعمال دليل الإنسداد في نفس الظنّون المتعلقة بالألفاظ) فالظنّ الإنسدادي الكبير يتكفّل حجّية كل هذه الظنّون، ولا حاجة إلى إنسداد صغير بخصوص الألفاظ.

وعليه: فلا حاجة (بأن يقال: إنّ العلم فيها) أي: في الظنّون غير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر والمرادات (قليل، فلو بني الأمر على إجراء الأصل، لزم كذا وكذا) إلى سائر مقدّمات الإنسداد.

(بل لو انفتح باب العلم في جميع الألفاظ إلا في مورد واحد) بأن إنسد باب العلم بالنسبة إلى معنى «الصعيد» في الآية المباركة فقط، وأنه هل يُراد به مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب؟ (وجب العمل بالظنّ الحاصل بالحكم الفرعيّ من تلك الامارات المتعلقة بمعاني الألفاظ عند إنسداد باب العلم في الأحكام) فإنّ الإنسداد الكبير يوجب حجّية مطلق الظنّ ومن تلك الظنّون: الظنّ بكفاية التيمم بالحجر، حيث أنّ «الصعيد» في الظنّ: مطلق وجه الأرض، فهذا الفرد الخاص إنّما يكون الظنّ فيه حجّة لكونه فرداً للظنّ الثابت اعتباره بدليل الإنسداد، لأنّ دليل الإنسداد أعم من المتعلق بالحكم والمتعلق بالفاظ الموضوع، أو بألفاظ الحكم، التي غير ذلك من الظنّون التي كلها تنتهي إلى الحكم.

للشيرازي الظنّ المتعلّق بالألفاظ ج ه

وهل يُعمَلُ بذلك الظنّ في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلّي، كالوصايا والأقارير والندور؟ فيه إشكال، والأقوى العدم، لأنّ مرجع العمل بالظنّ فيها إلى العمل بالظنّ في الموضوعات الخارجيّة المترتبة عليها الأحكام الجزئية الغير المحتاجة إلى بيان الشارع حتّى يدخل فيما انسَدَ فيه باب العلم،

(وهل يعمل بذلك الظنّ) المرتبط بتشخيص الظواهر والمرادات (في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلّي) أو لم يعمل به؟

مثل المصنّف لغير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلّي بقوله: (كالوصايا، والأقارير، والندور) والأوقاف، والشروط، والعهود، والأيمان، وما أشبه ذلك من الألفاظ التي يستعملها أفراد الناس في أغراضهم الشخصية؟

(فيه إشكال والأقوى العدم) فليس الظنّ في هذه الأمور حجّة، فإذا قال الموصي -مثلاً: إعط زيداً بعد موتي أو اني، وشككتنا في أنّ الآنية مطلق الظرف، أو الظرف غير المثقوب حتّى لا يشمل مثل المصفاة ونحوها؟ فأنه لا تتمكن أن نستند إلى الظنّ الإنسداد في تشخيص أحد المعنيين.

وإنما لانتمكن (لأنّ مرجع العمل بالظنّ فيها) أي: في أمثال هذه الأمور كالوصايا والأقارير وغيرها (إلى العمل بالظنّ في الموضوعات الخارجيّة المترتبة عليها) أي: على هذه الموضوعات الخارجيّة (الأحكام الجزئية غير المحتاجة) تلك الأحكام الجزئية (إلى بيان الشارع، حتّى يدخل فيما انسَدَ فيه باب العلم) فإنّ في الموضوعات يستطرق باب العرف لا باب الشرع.

وعليه: ففي المثال المذكور، إذا لم نأخذ بالظنّ الإنسداد كان اللازم - مثلاً - إجراء قاعدة العدل، فالظروف غير المثقوبة تكون لزيد حسب الوصية، أمّا الظروف المثقوبة فإنّها تُقسّم بين الورثة وبين زيد، لأنّ قاعدة العدل هي تقسيم المال

وسيجيء عدم اعتبار الظنّ فيها.

نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً لزمه الإعتبار في الأحكام والموضوعات، وقد مرّ تضعيفُ هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة.

وكذا لا فرق بين الظنّ الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من نفس الامارة أو عن امارة متعلّقة بالألفاظ، وبين الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من الامارة المتعلّقة بالموضوع الخارجيّ،

المشكوك بين الطرفين.

أللهمّ إلا أن يقال باجراء أصالة عدم الانتقال الى الموصى له، فهي باقية في تركة الميت ويرثها الوراث.

هذا (وسيجيء عدم اعتبار الظنّ فيها) أي : في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الأحكام الجزئية.

(نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً) من غير فرق بين الأسباب والأشخاص والموارد (لزمه الاعتبار في الأحكام والموضوعات) بهذه الظنون، فيكون الظنّ في الوصايا، والأقارير، والنذور، وغيرها، كلّها حجّة، كما يكون الظنّ في الأحكام حجّة.

(وقد مرّ تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة) لكننا ذكرنا هناك : أنّ الأظهر هو الحجّية بالنسبة الى ما يراه العرف حجّة، كالظنون الحاصلة من قول اللّغوي وما أشبه.

(وكذا لا فرق بين الظنّ الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من نفس الامارة، أو عن امارة متعلّقة بالألفاظ) فالأول: كالظنّ بجواز التيمم بالحجر، والثاني: ككون الصعيد أعم من التراب أو من الحجر.

(وبين الحاصل بالحكم الفرعيّ الكلّي من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجيّ،

للشيرازي الظنون الرجالية ج ه

ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية، وكون زُرارة هو ابن أعين، لا ابن لطيفة، وكون علي بن الحكم هو الكوفي، بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه.
فإنَّ جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي، إلاَّ أنه لما كان منشئاً للظنِّ بالحكم الفرعي الكلبي الذي انسَدَّ فيه بابُ العلم عُملَ به من هذه الجهة، وإن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل أو بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

ككون الزاوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية) فإنَّه إذا كان ظنُّه بأنَّ الزاوي العادل حجَّة كان قوله حجَّة بالنسبة إلى الأحكام التي رواها هذا الزاوي.

(وكون) الزاوي (زُرارة هو: ابن أعين، لا ابن لطيفة، وكون علي بن الحكم هو: الكوفي، بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه) فإنَّ زُرارة بن أعين ثقة جليل القدر، بخلاف زُرارة بن لطيفة، فهو غير مذكور بتوثيق ولا مدح، غير: أنه كوفي.

وقد اختلف الرجاليون في اتحاد علي بن حكم الكوفي مع علي بن الحكم الأنباري، والأنبار: إمَّا إسم محلَّة بالكوفة، وإمَّا اسم منطقة بين العراق ودمشق، وعلى تقدير تعدد علي بن الحكم، فأحمد بن محمد إنما يروي عن الكوفي دون الأنباري. ومثل ما ذكره المصنِّف من الأمور الثلاثة المرتبطة بالحكم، وباللفظ، أو بالراوي

غيرها من الأمور، مثل: الظنُّ بجهة الصدور، وإن الرواية صدرت تقية أم لا؟

(فإنَّ جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي، إلاَّ أنه لما كان منشئاً للظنِّ بالحكم الفرعي الكلبي الذي انسَدَّ فيه باب العلم) لأن هذه الأمور كلها مرتبطة بالحكم الذي يستنبطه الفقيه (عمل به من هذه الجهة) أي: عمل بهذا الظنِّ بالموضوع الخارجي من جهة كونه في طريق الحكم (وان لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل، أو بتشخيصه عند إطلاق إسمه المشترك).

وذلك لأن دليل الإنسداد إنما هو بالنسبة إلى الأحكام، ولا حجَّة له بالنسبة إلى غيرها، كما عرفت مثاله بالنسبة إلى الوصايا، والأقارير، والنذور.

ومن هنا تبين أنّ الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظنّ في الأحكام ولا يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أو في الرواية، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر المستلزم للظنّ بالحكم الفرعي الكلي.

وملخص هذا الأمر الثالث أنّ كلّ ظنّ تولّد منه الظنّ بالحكم الفرعي الكلي فهو حجّة من هذه الجهة، سواء كان الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً،

(ومن هنا تبين : أنّ الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق) سواء كان ظناً بالعدالة، أو بالتمييز بين المشتركات، أو بالإرسال وعدم الإرسال، كما إذا لم يعلم هل إنّ الراوي أرسل الرواية أو سمعها هو؟ فظنّ الفقيه بأنّها مرسله إلى غير ذلك (عند من قال: بمطلق الظنّ في الأحكام) لأنّه يرى الإسناد كصاحب القوانين.

(ولا يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة، أو في الرواية) لأنّه لا يهم أن تكون أقوال الرجال شهادة، أو رواية، بعد كون المناط مطلق الظنّ ومطلق الظنّ حاصل في المقام.

(ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة) بأن يكون المعدّل، أو المزكي، من أهل الخبرة والرجال (بل يقتصر) ويكتفي (على تصحيح الغير، للسند وإن كان) ذلك الغير (من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر) لأنّ المعيار هو الظنّ (المستلزم) ذلك الظنّ بصدق الخبر (للظنّ بالحكم الفرعي الكلي) على ما عرفت: من أنّ المناط هو الظنّ بالحكم الفرعي الكلي، ولا يهم طريق هذا الظنّ.

(وملخص هذا الأمر الثالث) من تنبيهات الإسناد (: أنّ كلّ ظنّ تولّد منه الظنّ بالحكم الفرعي الكلي، فهو) أي: الظنّ الوالد (حجّة من هذه الجهة) أي: من جهة ولده، وهو الظنّ بالحكم الفرعي الكلي (سواء كان) ذلك (الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً) فإنّه لا فرق بين الظنّ بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وبين الظنّ بأن

للشيرازي عدم الفرق بين أقسام الظن ج ه

كالظن بحجية الإستصحاب تعبداً أو بحجية الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم، وسواء تعلق الظن أولاً بالمطالب العمليّة أو غيرها أو بالأمر الخارجيّة من غير إستثناء في سبب هذا الظن.

ووجهه واضح، فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الإمتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل، حتى أنه لو قلنا بخصوصيّة في بعض الامارات بناءً على عدم التعميم في نتيجة دليل الإنسداد، لم يكن فرقاً بين ما تعلق تلك الامارة

هذا الحكم حكم ظاهري في حال الجهل.

(كالظن بحجية الإستصحاب تعبداً) فإن الإستصحاب ليس كاشفاً عن الواقع، بل

هو حكم الإنسان الجاهل بالحكم الواقعي.

(أو بحجية الامارة غير المفيدة للظن الفعلي بالحكم) فاذا ظن بحجية تلك الامارة

كفى في الأخذ بمؤداها وإن لم يظن فعلاً بالحكم فإن الحكم المتولد من

الإستصحاب، بناءً على اعتباره من باب التعبد حكم ظاهري، وكذا الحال في الحكم

المتولد من الامارة التي ذكرها المصنف بقوله: «أو بحجية الامارة...» .

(وسواء تعلق الظن أولاً بالمطالب العمليّة) كالظن بالفروع (أو غيرها) كالظن

بظواهر الألفاظ ومراداتها (أو بالأمر الخارجيّة) كالظن بعدالة الراوي (من غير

إستثناء في سبب هذا الظن) فانه بناءً على حجية الظن، لا فرق في الحجية بين

الأسباب، والموارد، والأشخاص، والمراتب.

(ووجهه) أي : وجه هذا الملخص (واضح، فإن مقتضى النتيجة) للإنسداد (هو:

لزوم الإمتثال الظني، وترجيح الراجح على المرجوح في العمل) إطلاقاً (حتى أنه لو

قلنا بخصوصيّة في بعض الإمارات، بناءً على عدم التعميم في نتيجة دليل

الإنسداد) قلنا - مثلاً - أنّ خبر الواحد حجة وليست الشهرة بحجة وإن أوجبت الشهرة

الظن.

وعليه : فانه (لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الامارة) التي رأينا حجيتها كالخبر

بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظنُّ بالحكم.
 ولا إشكال في ذلك أصلاً إلا أن يغفل غافلاً عن مقتضى دليل الإسناد فيدعي
 الإختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.
 وربما تخيل بعض أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن
 يعمل بمطلق الظن في الأحكام، بل المقتصر على الظنون الخاصة في الأحكام
 أيضاً عاملاً بالظن المطلق في الرجال.
 وفيه نظرٌ يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال، فإنه يحصل القطع بعدم
 بنائهم فيها على العمل بكل أمانة.

الواحد في المثال (بنفس الحكم، أو بما يتولد منه الظن بالحكم) وما يتولد عبارة عن:
 ظهور لفظ، أو مراد، أو أمر رجالي، أو جهة صدور من تقيّة، أو غيرها.
 (ولا إشكال في ذلك أصلاً، إلا أن يغفل غافلاً عن مقتضى دليل الإسناد، فيدعي
 الإختصاص) لحجّة الظن الإسنادي (بالبعض دون البعض) وإن كان الجميع
 متساوياً في الوصول إلى الحكم، فإن هذا التخصيص غفلة (من حيث لا يشعر)
 صاحبها.

(وربما تخيل بعض : أن العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن
 يعمل بمطلق الظن في الأحكام) فإنه إذا لم يكن إسناد في الأحكام، فالإسناد في
 الرجال متحقق فيعمل بالظن المطلق في الرجال (بل المقتصر على الظنون الخاصة
 في الأحكام أيضاً) حيث أنه لا يرى الإسناد فيها (عامل بالظن المطلق في الرجال).
 والحاصل : أن الإسناد موجود في الرجال على أي حال، سواء قلنا بالإسناد
 في الأحكام أو لم نقل بالإسناد فيها.

(وفيه : نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال، فإنه يحصل القطع بعدم
 بنائهم فيها) أي : في الرجال (على العمل بكل أمانة) ووجه الظهور : أن اختلافهم في
 اعتبار التعدد في المزكى، أو عدم الإعتبار، شاهد على عدم إتفاقهم على العمل

للشيرازي الظن في المسائل الاصولية ج ه

نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقاً أو بالظن الإطميناني من الظنون الخاصة لقيام الأخبار أو الإجماع عليه، لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الإطميناني منه في الرجال، كالقائل بالظن المطلق في الأحكام. ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا أنّ الظن في المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي أو الظاهري.

بالظن المطلق في الرجال، فإنهم لو كانوا عملوا بالظن المطلق، كان الظن معيارهم، لا تعدد المركزي أو وحدته.

(نعم، لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقاً) بأيّ ظن كان (أو بالظن الإطميناني) فقط (من الظنون الخاصة) وقوله: «من الظنون» خبر لقوله «لو كان».

وإنما يكون من الظنون الخاصة (لقيام الأخبار أو الإجماع عليه) فمظنون الصدور يكون من الظنون الخاصة، في (لزم القائل به، العمل بمطلق الظن، أو الإطميناني منه في الرجال كالقائل بالظن المطلق في الأحكام).

والحاصل: أنه لو قلنا أنّ الخبر المظنون الصدور حجة، كفى الظن في باب الرجال، لأنه إذا ظننا أنّ زراراً - مثلاً - عادل، فقد ظننا بصدور خبره عن الامام عليه الصلاة والسلام، فقول المصنّف: «نعم» استثناء عن الإشكال الذي ذكره بقوله: «فيه نظر»، وحاصل الإشكال: تمامية قول المتخيل الذي قال بكفاية الظن في باب الرجال، ولو لم يكن إنسداد في باب الأحكام.

(ثمّ أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا:) من أنّ الظن مطلقاً حجة، سواء بالنسبة إلى الأحكام والموضوعات، أو الرجال وغير ذلك (ان الظن في المسائل الاصولية العملية) مثل الظن بالإستصحاب، أو البرائة، أو الإحتياط، أو غير ذلك (حجة بالنسبة إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي، أو الظاهري) لما تقدّم: من أنّ كلّ ظن يكون في طريق الحكم، سواء كان الحكم واقعياً أو ظاهرياً، يكون ذلك الظن الذي هو في الطريق حجة.

وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم. وما استندوا إليه أو يصح الإستناد للمنع أمران: أحدهما: أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الإنسداد، لأن دليل الإنسداد، إما أن يجري في خصوص المسائل الأصولية كما يجري في خصوص الفروع، وإما أن يقرّر دليل الإنسداد، بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعية، فيثبت حجّة الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الأصولية، وإما أن يجري في خصوص المسائل الفرعية، فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع، ولكن الظن بالمسألة الأصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يبتني عليها.

(وربما منع منه) أي: من كون الظن في المسائل الأصولية حجّة (غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم، وما استندوا إليه، أو يصح الإستناد للمنع) عنه (أمران) كما قال:

(أحدهما: أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الإنسداد) للمسائل الأصولية (لأن دليل الإنسداد، إما أن يجري في خصوص المسائل الأصولية، كما يجري في خصوص الفروع) أي: كما أنّ في الفروع دليل الإنسداد جارٍ، كذلك في المسائل الأصولية.

(وإما أن يقرّر دليل الإنسداد بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعية) وما يرتبط بالأحكام الشرعية، وما يكون في طريقها (فيثبت حجّة الظن في الجميع، ويندرج فيها) أي: في جميع الأحكام الشرعية (المسائل الأصولية) أيضاً.
(وإما أن يجري في خصوص المسائل الفرعية فيثبت به) أي: بدليل الإنسداد (إعتبار الظن في خصوص الفروع).

والحاصل: أنّ مقدمات الإنسداد، إما أن تجري في الفروع فقط، أو في الأصول فقط، أو في كليهما.

هذا (ولكن الظن بالمسألة الأصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يبتني عليها) فإنّه إذا جرى الإنسداد في خصوص الفروع فقط، فالمسائل الأصولية أيضاً يجري

وهذه الوجوه بين ما لا يصح وبين ما لا يُجدي.
أما الأول، فهو غير صحيح، لأن المسائل الاصولية التي ينسَد فيها باب العلم ليست في نفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الاصول فيها محذور كأن يلزم من إجراء الاصول في المسائل الفرعية التي انسَد فيها باب العلم، لأن ما كان من المسائل الاصولية يبحث فيها عن كون شيء

فيها الإسداد لابتداء الفروع على هذه الأصول.
والحاصل : انَّ جريان الإسداد في المسائل الاصولية على أحد أوجه ثلاثة:

الأول : إنَّ الإسداد جارٍ في الأصول فقط .
الثاني : إنَّه جارٍ في كلِّ من الأصول والفروع معاً .
الثالث : إنَّه جارٍ في الفروع فقط .
فعلی الأولین : يجري الإسداد في الأصول رأساً، وعلى الثالث : حيث انَّ المسائل الاصولية في طريق الفروع والإسداد في الفروع حجة، فالإسداد في الأصول أيضاً حجة.
(و) لكن كل (هذه الوجوه) الثلاثة (بين ما لا يصح، وبين ما لا يجدي) ولا ينفع في إفادة حجة الظن في المسائل الاصولية.

(أما الأول :) وهو ما ذكرناه بقولنا : أما أن يجري في خصوص المسائل الاصولية (فهو غير صحيح، لأن المسائل الاصولية التي ينسَد فيها باب العلم، ليست في نفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها) أي: في هذه المسائل الاصولية (محذور) من الخروج عن الدين، ونحو ذلك (كأن يلزم من إجراء الأصول في المسائل الفرعية التي انسَد فيها باب العلم) فلا تجري مقدمات الإسداد في المسائل الاصولية.

وإنما لا يلزم محذور (لأن ما كان من المسائل الاصولية يبحث فيها عن كون شيء

حجّة، كمسألة حجّية الشهرة ونقل الإجماع وأخبار الأحاد، أو عن كونه مرجحاً، فقد انفتح فيها باب العلم وعُلمَ الحجّة منها من غير الحجّة والمرجح منها من غيره بإثبات حجّية الظن في المسائل الفرعية، إذ بإثبات ذلك المطلوب حصل الدلالة العقلية على أنّ ما كان من الامارات داخلة في نتيجة دليل الإنسداد فهو حجّة.

وقس على ذلك معرفة المرجح، فإننا قد علمنا بدليل الإنسداد أنّ كلاً من

حجّة، كمسألة حجّية الشهرة، ونقل الإجماع، وأخبار الأحاد، أو عن كونه أي: كون شيء (مرجحاً) كموافقة الكتاب، ومخالفة العامة، وما أشبه ذلك (فقد إنفتح فيها) أي: في هذه المسائل الأصولية (باب العلم، وعلم الحجّة منها من غير الحجّة و) علم (المرجح منها من غيره) أي: من غير المرجح.

وإنما إنفتح فيها باب العلم (ب) سبب (إثبات حجّية الظن في المسائل الفرعية) فإن الظن لما كان ثابت الحجّية في المسائل الفرعية، علمنا من ذلك: أنّ كل شيء وصل إلى المسألة الفرعية فهو حجّة، سواء كان ذلك الشيء الشهرة، أو الإجماع المنقول، أو الخبر، أو غيرها؟

وسواء كان ذلك الشيء معيناً للحكم، أو مرجحاً لدليل على دليل، فيما إذا دار الأمر بين دليلين لم نعلم بحجّية أحدهما أولاً وبالذات، وإنما علمنا بالترجيح لموافقة الكتاب، ومخالفة العامة، أو بما أشبه ذلك.

(إذ بإثبات ذلك المطلوب) أي: حجّية الظن في المسائل الفرعية (حصل الدلالة العقلية على أنّ ما كان من الامارات داخلة في نتيجة دليل الإنسداد، فهو حجّة) والدلالة العقلية عبارة عن: التلازم بين حجّية الظن في الفروع، وحجّية ما يستلزم هذا الظن أيضاً.

(وقس على ذلك) أي: التلازم بين حجّية الظن في الفرع، وحجّية الظن في المسألة الأصولية (معرفة المرجح، فإننا قد علمنا بدليل الإنسداد: أنّ كلاً من

للشيرازي الظنّ في المسائل الاصوليّة ج ٥

المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوّته على غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدّم عليه في العمل.

وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الإستنباطيّة، وهي ألفاظ الكتاب والسنة، من حيث إستنباط الأحكام عنها، كمسائل الأمر والنهي وأخواتهما، من المطلق والمقيّد والعامّ والخاصّ والمجمل والمبيّن، إلى غير ذلك، فقد عَلِمَ حجّية الظنّ فيها من حيث إستلزام الظنّ بها الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعيّ.

المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوّته على غيره من جهة من الجهات) كموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة، وموافقة المشهور، إلى غير ذلك (فهو) أي: المُعتضد - بصيغة المفعول - (راجع على صاحبه مقدّم عليه في العمل) قطعاً.

(وما كان منها) أي: من المسائل الأصولية، قوله: «وما كان» عطف على قوله قبل أسطر: «لأن ما كان من المسائل الأصولية...»، (يبحث فيها من الموضوعات الإستنباطية، وهي: ألفاظ الكتاب والسنة من حيث إستنباط الأحكام عنها) لا من حيث جهات النحو، والصرف، والبلاغة، وشبهها.

بل (كمسائل الأمر، والنهي، وأخواتهما: من المطلق والمقيّد والعام والخاص، والمجمل والمبيّن، إلى غير ذلك، فقد عَلِمَ حجّية الظنّ فيها من حيث إستلزام الظنّ بها) أي: بهذه المسائل المرتبطة بألفاظ الكتاب والسنة (الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعيّ) لأن ألفاظ الكتاب والسنة وما أشبه كلها في صدد بيان حكم الواقع.

والحاصل: أنا نحتاج هنا إلى أمرين:

الأول: أن نتكلم حول أن ظاهر الكتاب حجّة أم لا، والخبر حجّة أم لا؟ إلى غير ذلك.

وأشار إليه المصنّف بقوله: «لأن ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها...».

الثاني: ان نتكلم حول أن الأمر ظاهر في الوجوب أم لا، والمطلق يحمل على

المقيّد أم لا؟ إلى غير ذلك، وأشار إليه المصنّف بقوله: «وما كان منها يبحث فيها...».

لما عرفت من أن مقتضى دليل الإنسداد في الفروع حجبة الظن الحاصل بها من الامارة ابتداءً، والظن المتولد من أمانة موجودة في مسألة لفظية. ويلحق بهما بعض المسائل العقلية، مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع إجتماع الأمر والنهي، والأمر مع العلم بانتفاء شرطه ونحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي، فإنه يكفي في حجبة الظن فيها بإجراء دليل الإنسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج إلى

ثم إن المصنف أتى ما قال : حيث إستلزم الظن بها، الظن بالحكم الفرعي الواقعي (لما عرفت: من أن مقتضى دليل الإنسداد في الفروع: حجبة الظن الحاصل بها) أي: بتلك الفروع (من الامارة ابتداءً) بأن ظن بأن الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - واجب (والظن المتولد من امانة موجودة في مسألة لفظية) مثل: أن يظن بأن الأمر ظاهر في الوجوب.

(ويلحق بهما) الضمير عائد إلى ما ذكره المصنف بقوله: «لأن ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها...» وقول: «وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الإستنباطية...» وهما ما ذكرناهما بقولنا الأول والثاني فيلحقهما (بعض المسائل العقلية مثل: وجوب المقدمة) للواجب. (وحرمة الضد) للواجب.

(وامتناع إجتماع الأمر والنهي) أو عدم امتناع إجتماعهما. (والأمر مع العلم بانتفاء شرطه) بأنه هل يجوز أن يأمر به الأمر أو لا يجوز أن يأمر به مع علمه بانتفاء الشرط.

(ونحو ذلك مما يستلزم الظن به) أي: بهذه المسائل الأصولية العقلية (الظن بالحكم الفرعي) لما عرفت: من أن كل شيء وقع في طريق الظن بالحكم الفرعي يكون الظن فيها حجة من باب الإنسداد (فإنه يكفي في حجبة الظن فيها) أي: في هذه المسائل العقلية (بإجراء دليل الإنسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج إلى

إجرائه في الاصول.

وبالجمله، فبعض المسائل الاصوليّة صارت معلومة بدليل الإنسداد وبعضها صارت حجّية الظنّ فيها معلومةً بدليل الإنسداد في الفروع والباقي منها الذي يحتاج في إثبات حجّية الظنّ فيها إلى إجراء دليل الإنسداد في خصوص الاصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول وطرح الظنّ الموجود فيها محذورٌ. وإن كانت في أنفسها كثيرةً، مثل المسائل الباحثة عن حجّية بعض الامارات، كخبر الواحد ونقل الإجماع لا بشرط الظنّ الشخصي،

إجرائه في الأصول) أي: في المسائل الأصولية.

(وبالجمله : فبعض المسائل الأصوليّة صارت معلومة بدليل الإنسداد) وهذه المسائل هي ما أشار إليها المصنّف بقوله: «لأن ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجّة، كمسألة حجّية الشهرة، ونقل الإجماع...».

(وبعضها) أي : وبعض المسائل الأصولية الأخر: (صارت حجّية الظنّ فيها معلومة بدليل الإنسداد في الفروع) وهي ما أشار اليه المصنّف بقوله: «وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الإستنباطية وهي ألفاظ الكتاب والسنة...».

(والباقي منها) : أي : من المسائل الأصولية التي لم تصر معلومة، و (الذي يحتاج في إثبات حجّية الظنّ فيها) أي: في هذه المسائل (إلى إجراء دليل الإنسداد في خصوص الأصول، ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالأصول) كالبرائة، والإستصحاب، والتخيير، وما أشبهه (وطرح الظنّ الموجود فيها) أي: في هذه المسائل (محذور).

وذلك لما عرفت : من قلة الفروع المترتبة عليها بالنسبة إلى سائر الفروع، فلا يلزم من إجراء الأصول في هذه المسائل الأصولية غير الكثيرة محذور الخروج عن الدّين، ونحو ذلك (وإن كانت في أنفسها كثيرة، مثل المسائل الباحثة عن حجّية بعض الامارات: كخبر الواحد، ونقل الإجماع) أي: الإجماع المنقول (لابشرط الظنّ الشخصي).

وكالمسائل الباحثة عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصة، والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية، ونحو ذلك، فإن هذه المسائل لاتصير معلومة بإجراء دليل الإسناد في خصوص الفروع. لكن هذه المسائل بل وأضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفي المسألة إلى الأصول وطرح ذلك الظن

وإنما ذكر هذا القيد، لإخراج قول من يقول: بأن الخبر الواحد إنما يكون حجة بشرط ظن الشخص بصدق الخبر، وكذلك بالنسبة إلى الإجماع المنقول: بأنه إنما يكون حجة بشرط الظن الشخصي بصدق الإجماع.

وإنما قيدها بهذا القيد لثلا يلزم التناقض بين قوله سابقاً: «لأن ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة، كمسألة حجة الشهرة، ونقل الإجماع، وأخبار الآحاد»، وبين قوله هنا: «مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الامارات، كخبر الواحد ونقل الإجماع»، اذ يمكن أن يستشكل على المصنف: بأنه كيف ذكرتم خبر الواحد، والإجماع المنقول، في مكانين؟

(وكالمسائل الباحثة عن شروط اخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنوناً خاصة) لا أنها حجة من باب الإسناد، كاشتراط أن يكون المخبر عادلاً، وضابطاً، وما أشبه ذلك. (والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية) مثل: مطابقة الكتاب، ومخالفة العامة، وإلى غير ذلك مما هي في قبال المرجحات العقلية، مثل الأفقية، ونحو ذلك مما يجريها العقلاء في أوامر مواليتهم.

(ونحو ذلك) من المسائل الأصولية (فإن هذه المسائل لا تصير معلومة بإجراء دليل الإسناد في خصوص الفروع) بل اللازم: إما إجراء دليل الإسناد في هذه المسائل الأصولية، أو القول: بأن دليل الإسناد عام يجري في الأصول والفروع معاً. (لكن هذه المسائل، بل وأضعافها، ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفي المسألة إلى الأصول) العملية (وطرح ذلك الظن) الذي حصل

لزم محذور كان يلزم في الفروع.

وأما الثاني - وهو إجراء دليل الإسداد في مطلق الأحكام الشرعية، فرعية كانت أو أصلية - فهو غير مُجدد، لأن النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلا بالإجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح، بأن يقال: إن العمل بالظن في الطهارات دون الديات، مثلاً، ترجيح بلا مرجح ومخالف للإجماع. وهذا الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الأصولية.

بأحد طرفي المسألة (لزم محذور كان يلزم في الفروع) إذا رجع فيها إلى الأصول العملية: من لزوم الخروج عن الدين وما أشبه ذلك مما تقدم.

(وأما الثاني: وهو إجراء دليل الإسداد في مطلق الأحكام الشرعية، فرعية كانت أو أصلية) والمسائل الأصولية إنما تسمى بالأحكام الشرعية، لأولها إليها (فهو غير مُجدد، لأن النتيجة: وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلا بالإجماع المركب، أو الترجيح بلا مرجح) حتى يشمل الأصول والفروع. لكن لا يخفى: أن هذا مبني على تقرير دليل الإسداد على طريق الكشف لتصير النتيجة مهملة لا على طريق الحكومة.

وعلى أي حال: فوجه التعميم (بأن يقال: إن العمل بالظن في الطهارات دون الديات - مثلاً - ترجيح بلا مرجح) لأن الطهارات والديات كلها أحكام شرعية، فلماذا يعمل بالظن في الطهارات دون الديات، مع أن الدليل فيهما واحد؟ (ومخالف للإجماع) أيضاً لأن المجمعين لا يرون الفرق بين مختلف المسائل.

(وهذان الوجهان): الترجيح بلا مرجح، والمخالفة للإجماع (مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الأصولية) فلا إجماع على استواء الطائفتين من المسائل كما أنه ليس حجبة الظن في الفروع دون الأصول ترجيحاً بلا مرجح.

أما فقد الإجماع فواضح، لأن المشهور، كما قيل، على عدم اعتبار الظن في الأصول.

وأما وجود المرجح، فلأن الإهتمام بالمطالب الأصولية أكثر، لابتناء الفروع عليها، وكلما كانت المسألة مهمة كان الإهتمام فيها أكثر، والتحفّظ عن الخطأ فيها أكد، ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك،

(أما فقد الإجماع، فواضح، لأن المشهور كما قيل - على عدم اعتبار الظن في الأصول) لكن لا يخفى: أنّ نفي شيء بالإستناد إلى قول ضعيف غير وجيه، وهذا القول هو من شريف العلماء استاذ المصنّف - كما سيأتي - لا أنه ممّا يرتضيه المصنّف.

(وأما وجود المرجح) لخروج المسائل الأصولية حتى لا تكون مشمولة لنتيجة الإنسداد فوجهه: الإهتمام بالمسائل الأصولية أكثر، لأنّ مسألة واحدة من المسائل الأصولية يتفرع عليها من الفروع جملة كبيرة، ومثل هذه المسائل يهتم بها، فلا يكتفى فيها بالظن بل اللزم أن يقتصر فيها على القطع أو ما يشبه القطع من الظنون الخاصة. وعليه: فلا يلزم من خروج المسائل الأصولية ترجيح بلا مرجح بأن يقال: أنّ المسائل الأصولية والمسائل الفقهية متساويتان فاذا أخذنا بنتيجة الإنسداد في المسائل الفقهية دون المسائل الأصولية، لزم ترجيح المسائل الفقهية على المسائل الأصولية - في نتيجة الإنسداد - بلا مرجح كما قال:

(فلأن الإهتمام بالمطالب الأصولية أكثر لابتناء الفروع عليها) أي: على هذه المسائل الأصولية (وكلما كانت المسألة مهمة كان الإهتمام فيها أكثر، والتحفّظ) بأن يحفظ الانسان نفسه (عن الخطأ فيها أكد) فمسألة أصولية واحدة لها من الأهمية بقدر ما لعشر مسائل، أو ما لمائة مسألة من الأهمية، وذلك أنّها ممّا يبنى عليها جملة من الفروع.

(ولذا يعبرون في مقام المنع عن ذلك) أي: عن الإكتفاء بالظن في الأصول

للشيرازي الظن في المسائل الاصولية ه

بقولهم: إن إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكل، أو أنه إثبات أصل بخبر، ونحو ذلك. وأما الثالث، وهو اختصاص مقدمات الإسناد ونتيجتها بالمسائل الفرعية، إلا أن الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن في المسألة الأصولية. فالمسألة الأصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي.

ففيه: أن الظن بالمسألة الأصولية إن كان منشأ للظن بالحكم الفرعي، كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية، مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الأمر

(بقولهم: إن إثبات مثل هذا الأصل بهذا مشكل، أو أنه إثبات أصل بخبر) واحد (ونحو ذلك) من التعبيرات الفقهاية.

(وأما الثالث: وهو اختصاص مقدمات الإسناد ونتيجتها بالمسائل الفرعية، إلا أن الظن بالمسألة الفرعية قد يتولد من الظن في المسألة الأصولية) فإذا كان الظن في المسألة الفرعية حجة، كان الظن في المسألة الأصولية حجة أيضاً، لأن المسألة الأصولية والدة للمسألة الفرعية.

إذن: (فالمسألة الأصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي) فلفظ الصعيد - مثلاً - هل هو لمطلق وجه الأرض، أو لخصوص التراب؟ مسألة لغوية، فإذا ظننا بأحد الطرفين في هذه المسألة اللغوية تولد منها مسألة فرعية بجواز التيمم بمطلق وجه الأرض، أو بخصوص التراب. (ففيه: أن الظن بالمسألة الأصولية إن كان منشأ للظن بالحكم الفرعي، كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة) التي تحتاج إلى الاستنباط، كلفظ الصعيد، ولفظ الآنية، ولفظ الغناء، ولفظ آلة اللهو، وغيرها، مما تحتاج إلى الاستنباط لإجمالها في جملة من الفروع.

(والمسائل العقلية، مثل وجوب المقدمة) للواجب (وامتناع اجتماع الأمر

والنهي، فقد اعترفنا بحجّية الظنّ فيها.

وأما ما لا يتعلّق بذلك ويكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث الإعتبار في نفسه أو عند المعارضة، وهي التي منعنا عن حجّية الظنّ فيها، فليس يتولّد من الظنّ فيها الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعيّ، وإنّما ينشأ منه الظنّ بالحكم الفرعيّ الظاهريّ، وهو ممّا لم يقتض إنسدادُ باب العلم بالأحكام الواقعيّة العمل بالظنّ فيه،

والنهي، فقد اعترفنا بحجّية الظنّ فيها) حيث قلنا قبل نصف صفحة تقريباً: «وما كان منها يبحث فيها من الموضوعات الإستنباطية وهي: الفاظ الكتاب والسنة من حيث إستنباط الأحكام عنها» إلى قولنا: «ويلحق بهما بعض المسائل العقلية، مثل وجوب المقدّمة، وحرمة الضد، وإمتناع إجتماع الأمر والنهي»، إلى آخره.

(وأما ما لا يتعلّق بذلك) أي: بما ذكرناه: من الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية (ويكون باحثة عن أحوال الدليل من حيث الإعتبار في نفسه، أو عند المعارضة) كما إذا بحثنا عن أنّه: هل الخبر الواحد حجّة أو لا، لا من حيث حصول الظنّ منه؟ وكذا إذا تكلمنا حول المرجّحات التعبدية عند معارضة الدليلين.

(وهي التي منعنا عن حجّية الظنّ فيها) حيث قلنا قبل صفحة تقريباً: «لأنّ ما كان من المسائل الأصولية يبحث فيها عن كون شيء حجّة، كمسألة حجّية الشهرة، ونقل الإجماع، وأخبار الأحاد» إلى آخره (فليس يتولّد من الظنّ فيها) أي: في هذه المسائل (الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعي).

فإنّا إذا ظننّا بالمسألة الأصولية فيها، لا ينشأ منه الظنّ بالحكم الفرعيّ الواقعي (وإنّما ينشأ منه الظنّ بالحكم الفرعيّ الظاهري) لأنّنا نظن: أنّ هذا حكمنا الفعليّ، أمّا أنّه حكم واقعي فلا نظنّ بذلك.

(وهو ممّا لم يقتض إنسداد باب العلم بالأحكام الواقعية، العمل بالظنّ فيه) أي:

الفرعيّ الظاهريّ.

وإنّما يكون الفرعيّ الظاهري ممّا لم يقتض إنسداد باب العلم بالأحكام الواقعية

للشرازي الظنّ في المسائل الاصوليّة ج ٥

فإنّ إنسداد باب العلم في حكم العصير العنبيّ إنّما يقتضي العملّ بالظنّ في ذلك الحكم المنسَد لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمة.

بل أمثال هذه الأحكام الثابتة للموضوعات، لا من حيث هي، بل من حيث قيام الامارة الغير المفيدة للظنّ الفعلي عليها إن ثبت إنسدادُ باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عمِلَ فيها بالظنّ، وإلا فانسدادُ باب العلم في الأحكام الواقعيّة وعدم إمكان العمل فيها بالأصول لا يقتضي العملّ بالظنّ في هذه الأحكام، لأنها لاتغني عن الواقع المنسَد فيه العلم.

العمل بالظنّ فيه (ف) ذلك (انّ إنسداد باب العلم في حكم العصير العنبيّ إنّما يقتضي العمل بالظنّ في ذلك الحكم المنسَد) وهو الحكم الواقعي للعصير (لا في حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمة) وهو الحكم الظاهري.

فإنّما لما جهلنا الأحكام الواقعية التجئنا إلى دليل الإنسداد ليكشف لنا عن تلك الأحكام الواقعية، فاذا دلّ دليل على الحكم الظاهري، لم يكن ذلك مطلوباً لنا.

(بل أمثال هذه الأحكام) الظاهرية (الثابتة للموضوعات لا من حيث هي) لتكون أحكاماً واقعية (بل من حيث قيام الامارة غير المفيدة للظنّ الفعلي عليها) أي: غير المعبر فيها ذلك الظنّ (إن ثبت إنسداد باب العلم فيها) أي: في هذه الأحكام الظاهرية (على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول) العمليّة (عمِلَ فيها بالظنّ) أيضاً.

(وإلا فإنسداد باب العلم في الأحكام الواقعيّة وعدم إمكان العمل فيها) أي: في الأحكام الواقعية (بالأصول) العمليّة (لا يقتضي العمل بالظنّ، في هذه الأحكام) الظاهرية (لأنها لاتغني عن الواقع المنسَد فيه العلم).

إذن : فالمطلوب : الأحكام الواقعية، والإنسداد ينتهي إلى الأحكام الظاهرية، فالظنّ بالمسألة الأصولية يوكد الظنّ بالمسألة الظاهرية، والحال إنّنا نريد المسألة الفرعية الواقعية، فليس الظنّ بالمسألة الأصولية المؤكدة للفرعية الظاهرية حجّة من

هذا غايةً توضيح ما قرره أستاذنا الشريف، قدس سره اللطيف، في منع نهوض دليل الإسناد لإثبات حجية الظن في المسائل الأصولية.

الثاني من دليل المنع: وهو أن الشهرة المحققة والإجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه، وهي مسألة أصولية، فلو كان الظن فيها حجةً وجب الأخذ بالشهرة ونقل الإجماع في هذه المسألة.

باب الإسناد، الذي يطلب منه الوصول إلى الظن بالواقع، لا الظن بالحكم الظاهري. (هذا غاية توضيح ما قرره أستاذنا الشريف) شريف العلماء (قدس سره اللطيف في منع نهوض دليل الإسناد لإثبات حجية الظن في المسائل الأصولية) وإنما الإسناد هو حجة في المسائل الفرعية فقط.

(الثاني من دليل المنع) أي: منع كون الإسناد حجة بالنسبة إلى المسائل الأصولية (وهو: أن الشهرة المحققة، والإجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه) وقوله: «على» خبر قوله: «ان الشهرة» أي: أن الشهرة والإجماع قائمان على عدم حجية الظن في مسائل أصول الفقه (وهي مسألة أصولية) أي: أن مسألة حجية الظن هي من مسائل أصول الفقه، وعدم الحجية مسألة أصولية (فلو كان الظن فيها حجة، وجب الأخذ بالشهرة ونقل الإجماع في هذه المسألة).

والحاصل: أنه كما لا يمكن إبطال القياس بالقياس، كذلك لا يمكن إبطال الظن في المسألة الأصولية بنفس الظن في المسألة الاصولية لأن مسألة حجية الظن هي من المسائل الأصولية، وعدم الحجية هي بنفسها مسألة أصولية.

ثم أنه لما استدل شريف العلماء لعدم حجية الظن في المسائل الأصولية بدليلين: الأول: أصالة الحرمة وعدم شمول دليل الإسناد للمسائل الأصولية.

الثاني: الشهرة المحققة والإجماع المنقول على عدم حجية الظن في المسائل الأصولية، شرع المصنف في الجواب عن الدليلين فقال:

للشيرازي الظن في المسائل الاصولية ج ه

والجواب، أما عن الوجه الأول فبأن دليل الإنسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظن.

والمختار في الاستدلال به في المقام هو الوجه الثالث، وهو اجرائه في الأحكام الفرعية، والظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية.

وما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح، إلا أن ما ذكر - من أن إنسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها الى الاصول لا يقتضي إلا اعتبار الظن بالحكم الشرعي الواقعي -

(والجواب : أما عن الوجه الأول) وهو أصالة الحرمة (: فبأن دليل الإنسداد وارد على أصالة حرمة العمل بالظن) فكما يرد على أصالة حرمة العمل بالظن أدلة خبر الواحد وما أشبهه، وكذلك يرد على أصالة حرمة العمل بالظن دليل الإنسداد، لكن الخبر في حال الإنفتاح والظن المطلق في حال الإنسداد.

(والمختار في الاستدلال به) أي : بدليل الإنسداد (في المقام هو الوجه الثالث) الذي ذكره شريف العلماء (وهو: إجرائه في الأحكام الفرعية، والظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية) حيث تقدمت عبارته - قبل صفحة ونصف تقريباً - بما لفظه : وأما أن يجري في خصوص المسائل الفرعية فيثبت به إعتبار الظن في خصوص الفروع، ولكن الظن بالمسألة الاصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يبتنى عليها.

(وما ذكر) ه شريف العلماء إشكالاً على هذا الوجه الثالث (من كون اللازم منه: هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح، إلا أن ما ذكر: من أن إنسداد باب العلم في الأحكام الواقعية وبقاء التكليف بها) أي: بتلك الأحكام الواقعية (وعدم جواز الرجوع فيها الى الاصول لا يقتضي إلا إعتبار الظن بالحكم الشرعي الواقعي) غير تام، فقد تقدمت عبارته بقوله:

«فليس يتوَلَّد من الظن فيها، الظن بالحكم الفرعي الواقعي، وإنما ينشأ منه الظن

ممنوع، بل المقدمات المذكورة، كما عرفت غير مرة، إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعية وفراغ الذمة منها. فإذا فرضنا مثلاً أننا ظننا بحكم العصير لا واقعاً، بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي، فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير.

بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظنٌ بحكم واقعي أصلاً، وإنما حصل الظن بحجبة أمور لا تنفيذ الظن،

بالحكم الفرعي الظاهري، وهو: مما لم يقتضِ إسداد باب العلم بالأحكام الواقعية العمل بالظن فيه...» فان هذا الإشكال (ممنوع، بل المقدمات المذكورة - كما عرفت غير مرة - إنما تقتضي اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعية وفراغ الذمة منها). هذا وسقوط الأحكام وفراغ الذمة، قد يكون بالوصول إلى الواقع، وقد يكون بالوصول إلى بدله، فقولُه: «إنَّ الإسداد لا يوصل إلى الواقع، بأن يعلم المكلف إنه واقع»، كلام صحيح، إلا أننا لا نريد الوصول إلى الواقع فقط، بل يكفي أن نصل إلى الواقع أو بدل الواقع، ودليل الإسداد يصل إلى أحدهما قطعاً.

(فإذا فرضنا مثلاً، أننا ظننا بحكم العصير لا واقعاً) أي: لم نعلم أنه حكم واقعي بالنسبة إلى العصير (بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي) أي: ظننا بأن حكم العصير كذا، لكن لم يكن ظننا أنه كذا هو الحكم الواقعي للعصير بل إحتملنا أنه حكم واقعي وإحتملنا أنه حكم ظاهري (فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير) وإن لم يكن ظناً بالحكم الواقعي، لأننا ما مورون بالواقع أو ببده، لا بالواقع بما هو واقع.

(بل لو فرضنا: أنه لم يحصل ظنٌ بحكم واقعي أصلاً) أي: أن الظن لم يتعلق بالحكم (وإنما حصل الظن بحجبة أمور لا تنفيذ الظن) كما إذا ظننا بحجبة خبر الواحد - مثلاً - وقام الخبر الواحد على حرمة العصير، لكننا لم نظن بالحرمة، لوضوح: أن الظن بالمسألة الأصولية لا يستلزم الظن بالمسألة الفرعية.

للشيرازي الظن في المسائل الأصولية ج ٥

فإنَّ العمل بها يظنُّ معه سقوط الأحكام الواقعية عنَّا، لما تقدّم من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً وبين الإتيان ببدله كذلك، فالظنُّ بالإتيان بالبدل كالظنُّ بإتيان الواقع، وهذا واضح.

وأما الجواب عن الثاني: فبمنع الشهرة والإجماع، نظراً إلى أنَّ المسألة من المستحدثات، فدعوى الإجماع فيها مساوقةٌ لدعوى الشهرة.

بل القطع بالمسألة الأصولية لا يستلزم الظنُّ بالمسألة الفرعية، فإذا قطعنا - مثلاً - بأنَّ الشاهدين حجّة في نفسيهما، وقام الشاهدان على أنّ زيداً سارق، فإنَّنا قد نقطع بأنَّه سارق، وقد نقطع أنه ليس بسارق، وقد نشك في سرقته وعدم سرقته وقد نظنُّ بأحد الطرفين ونتوهم الطرف الآخر، فالقطع بالمسألة الأصولية لا يستلزم حتى الوهم بالنسبة إلى الفرعية (فإنَّ العمل بها) أي: بتلك الأمور كالعمل بالخبر الواحد - مثلاً - (يظنُّ معه سقوط الأحكام الواقعية عنَّا).

وإنَّما يظنُّ (لما تقدّم: من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علماً أو ظناً، وبين الإتيان ببدله كذلك) أي: علماً أو ظناً (فالظنُّ بالإتيان بالبدل كالظنُّ بإتيان الواقع، وهذا واضح) لا غبار عليه، فقول شريف العلماء: «بأنَّ الظنُّ في المسألة الأصولية ليس حجّة، لأنَّه لا يوصل إلى الظنُّ بالفرعية الواقعية»، غير تام، لأنَّنا لا نريد الفرعية الواقعية، بل يكفيها الفرعية الظاهرية التي هي بدل عن الواقع.

(وأما الجواب عن الثاني) الذي قال: بأنَّ الشهرة المحقّقة والإجماع المنقول، يدلان على عدم حجّية الظنُّ في مسائل أصول الفقه (فبمنع الشهرة والإجماع) على هذه الدلالة (نظراً إلى أنَّ المسألة من المستحدثات) فإنَّ مسألة الإنسداد بهذه الخصوصيات لا شك في أنها مسألة حادثة، (فدعوى الإجماع فيها مساوقةٌ لدعوى الشهرة) فيها، وكلاهما ممنوعان، إذ لا شهرة قطعاً، وحيث لا شهرة قطعاً فلا إجماع أيضاً.

وثانياً: لو سلمنا الشهرة، لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصة، كأخبار الأحاد والإجماع المنقول.

وحيث أنّ المتبع فيها الأدلة الخاصة، وكانت أدلتها كالإجماع والسيره على حجّية أخبار الأحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الاصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ، ولم يُعلم بل ولم يُظنّ من مذهبهم الفرق بين الفروع والأصول، بناءً على مقدّمات الإنسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهده التكليف الواقعية.

(وثانياً: لو سلمنا الشهرة، لكنّه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصة، كأخبار الأحاد، والإجماع المنقول) والسيره، والأولية، ونحوها.

(وحيث أنّ المتبع فيها) أي: في الظنون الخاصة (الأدلة الخاصة، وكانت أدلتها كالإجماع، والسيره - على حجّية أخبار الأحاد مختصة بالمسائل الفرعية) فإنّ غاية ما يثبت بالأدلة الخاصة اعتبار الظنون الخاصة في المسائل الفرعية، فلو قامت الأدلة الخاصة على مسائل أصولية لم يكن دليل على اعتبار تلك الظنون. ولهذا (بقيت المسائل الأصولية تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ) فالظنّ حجّة في المسألة الفرعية لا في المسألة الأصولية.

هذا (ولم يعلم، بل ولم يُظنّ من مذهبهم: الفرق بين الفروع والأصول بناءً على مقدّمات الإنسداد) وأنما يرون الفرق بينهما - بناءً على الظنّ الخاص - فيقولون بحجّية الظنّ في الفروع دون الأصول.

(و) كذا لا يرون الفرق بين الفروع والأصول بناءً على (اقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهده التكليف الواقعية) حال الإنسداد.

والحاصل من الجواب على إشكال عدم حجّية الظنّ في الأصول أمران:

أولاً: لاشهرة ولا إجماع على عدم حجّية الظنّ في المسائل الأصولية.

ثانياً: لو سلمنا الشهرة والإجماع، فهما يقولان بعدم حجّية الظنّ في المسائل

للشيرازي الظنّ في المسائل الاصوليّة ج ٥

وثالثاً: سلّمنا قيام الشهرة والإجماع المنقول على عدم الحجّية على تقدير الإسداد، لكنّ المسألة أعني كون مقتضى الإسداد هو العمل بالظنّ مطلقاً في الفروع دون الأصول عقليّة، والشهرة ونقل الإجماع إنّما يفيدان الظنّ في المسائل التوقيفيّة دون العقليّة.

ورابعاً: أنّ حصول الظنّ بعدم الحجّية مع تسليم دلالة دليل الإسداد على الحجّية لا يجتمعان، فتسليم دليل الإسداد يمنع من حصول الظنّ.

الأصولية على تقدير الإفتتاح وحجّية الظنّ الخاص، وكلامنا نحن في حال الإسداد. (وثالثاً: سلّمنا قيام الشهرة والإجماع المنقول على عدم الحجّية على تقدير الإسداد) أي: سلّمنا عدم صحة جوابنا الأوّل، وعدم صحة جوابنا الثاني (لكنّ المسألة أعني: كون مقتضى الإسداد هو العمل بالظنّ مطلقاً) مقابل الظنون الخاصة (في الفروع دون الأصول، عقليّة) لأنّ العقل يقول: لا حجّية للظنّ في الأصول (والشهرة ونقل الإجماع إنّما يفيدان الظنّ في المسائل التوقيفية، دون العقليّة) لأنّ العقل لا يحتاج في حكمه إلى ملاحظة حكم الغير.

والحاصل: أنّ العقل يقول لاحجّية للظنّ في الأصول، وأنتم تقولون الظنّ حجّة في الأصول لقيام الشهرة على حجّيته، فهو مثل أن يقول إنسان: يستحيل إجتماع النقيضين عقلاً، وأنتم تقولون الشهرة قامت على جواز إجتماع النقيضين.

(ورابعاً: أنّ حصول الظنّ بعدم الحجّية) لأن الشهرة والإجماع لما قاما على عدم الحجّية كان معناه: أنّا نظنّ بسبب الشهرة والإجماع عدم حجّية الظنّ في الأصول (مع تسليم دلالة دليل الإسداد على الحجّية) لأنّ المفروض: أنّ الظنّ حاصل في المسائل الأصولية لكنّه ليس بحجّة على كلامكم، (لا يجتمعان) إذ كيف يجتمع الظنّ بعدم الحجّية مع الظنّ بالحجّية؟.

وعليه: (فتسليم دليل الإسداد) في الأصول (يمنع من حصول الظنّ) فيها، فالظنّ في المسألة الأصولية لا يحصل أصلاً.

وخامساً: سلمنا حصول الظن، لكن غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجبة الظن، وقد عرفت أن المرجع فيه إلى متابعة الظن الأقوى، فراجع.

الأمر الرابع

أن الثابت بمقدمات دليل الإنسداد هو الإكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام المنسدة فيها باب العلم، بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب عليه بل يثاب عليه،

(وخامساً: سلمنا حصول الظن) الذي منعه في الجواب الرابع (لكن غاية الأمر دخول المسألة فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجبة الظن) فهو من قبيل الظن المانع والممنوع.

(وقد عرفت: أن المرجع فيه إلى متابعة الظن الأقوى، فراجع) ونتيجة ذلك: أنه ربما يكون الظن في مسائل أصول الفقه حجة وربما لا يكون حجة فأين ما ذكرتم بأنه لا حجبة للظن في المسائل الأصولية إطلاقاً، حيث استدلتتم على ذلك بقيام الإجماع والشهرة على عدم حجبة الظن في مسائل أصول الفقه؟ لكن لا يخفي: أن بعض هذه الأجوبة محل تأمل وحيث أنا بصدد الشرح غالباً نترك بيان الإشكال فيها إلى المفصلات.

(الأمر الرابع:) من تنبيهات الإنسداد (أن الثابت بمقدمات دليل الإنسداد) هو حجبة الظن في الأحكام وفي مقدماتها، أما في التطبيقات فالظن ليس بحجة، فالثابت بدليل الإنسداد (هو الإكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الأحكام المنسدة فيها) أي: في تلك الأحكام (باب العلم) والعلمي (بمعنى: أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب عليه) أي: العامل بالظن لا يعاقب على تركه حكم الله الواقعي.

وإنما لا يعاقب لأنه عمل بظنه (بل يثاب عليه) لأنه مأمور بالأمر العقلي المستتبع

للسيرازي لا حجية للظن في مقام التطبيق العملي ج ٥

فالظن بالإمتثال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممثل.
وأما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين، فلا دليل على الإكتفاء فيه بالظن.

مثلاً: إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن، فلو ظننا وجوب الجمعة فلا تعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً، لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن، فاذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن احتمال نسيانها فلا يكفي الظن بالإمتثال من هذه الجهة،

للأمر الشرعي، أو بالأمر الشرعي على إتباع الظن (فالظن بالإمتثال إنما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممثل) «الممثل» مفعول: «يكفي»، يعني يكفي المكلف الظن.

(وأما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين) أي: على ذلك الحكم المعين بحسب الظن (فلا دليل على الإكتفاء فيه) أي: في التطبيق (بالظن) بل اللازم أن يكون التطبيق بالعلم والعلمي.

مثلاً: إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر، جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن) وأنه هل الواجب في يوم الجمعة أن نأتي بصلاة الجمعة، أو بصلاة الظهر؟ (فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب) من قبل المولى (على تقدير وجوب الظهر واقعاً) لأن العقل والشرع قالاً بإتباع الظن.

(لكن لا يلزم من ذلك) أي: من حجية الظن على وجوب الجمعة (حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن)، بل اللازم أن نأتي بالجمعة قطعاً بأن نقطع بأننا أتينا بالجمعة، لا أن نظن أننا أتينا بالجمعة.

وعليه: (فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت) يسع لفعل الجمعة (بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن احتمال نسيانها، فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة)

بمعنى أنه إذا لم نأت بها في الواقع ونسبناها قام الظن بالإتيان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب الإتيان بها. وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال.

وبالجملة إذا ظن المكلف بالإمتثال وبرائة ذمته وسقوط الواقع، فهذا الظن إن كان مستنداً إلى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع،

أي: من جهة أننا أتينا بالجمعة (بمعنى: أنه إذا لم نأت بها) أي: بالجمعة (في الواقع ونسبناها، قام الظن بالإتيان مقام العلم) فالظن حجة في أصل وجوب الجمعة، أما الإتيان بها في يوم الجمعة، فاللازم أن يكون مقطوعاً (به، بل يجب بحكم الأصل) أي: أصالة عدم الإتيان (وجوب الإتيان بها) أي: بالجمعة.

(وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة) ولم نعلم بالدخول علماً قطعياً (فلا يقتصر على هذا الظن) بل اللازم الإتيان بها بعد القطع بدخول الوقت (بمعنى: عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال) أي: أن هذا الظن لا يرفع العقاب على تقدير كونه مخالفاً للواقع.

والحاصل: أنه لا يكفي الظن في أصل الإتيان، أو في شرطه، أو في جزئه، كما إذا ظن بأنه قد قرأ الحمد، والحال أنه بعد في محله فالمثال الأول: لأصل الإتيان، والمثال الثاني: للشرط، ولم يذكر المصنف مثال الجزء إكتفاءً منه بذكر الشرط، لأن الشرط والجزء لهما حال واحد.

(وبالجملة: إذا ظن المكلف بالإمتثال و) ظن ب (برائة ذمته وسقوط الواقع) عنه (فهذا الظن إن كان مستنداً إلى الظن في تعيين الحكم الشرعي) بأن تعلق الظن بأصل الحكم الشرعي، أو بمقدماته، كمسائل الأصول (كان المكلف فيه معذوراً مأجوراً على تقدير المخالفة للواقع) وذلك للمصلحة السلوكية التي ذكرناها في أول الكتاب.

للسيرازي لا حجّة للظن في مقام التطبيق العملي ج ه

وإن كان مستنداً إلى الظنّ بكون الواقع في الخارج منه منطبقاً على الحكم الشرعي فليس معذوراً، بل يُعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي المعوّل لغير العالم.

ومما ذكرنا تبين: أنّ الظنّ بالأُمور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلّية التي تعلق بها الأحكام الشرعية لا دليل على اعتباره، وأنّ دليل الإنسداد إنّما يعذر الجاهل فيما انسدّ فيه باب العلم، لفقْد الأدلة المنصوبة من الشارع وإجمال ما وجد منها.

(وإن كان مستنداً إلى الظنّ بكون الواقع في الخارج منه) أي: من الحكم (منطبقاً على الحكم الشرعي، فليس معذوراً، بل يعاقب على ترك الواقع، أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التي هي) أي: القواعد الظاهرية (المعوّل لغير العالم) وذلك لأنه لا إنسداد في مقام التطبيق، وإنّما الإنسداد في مقام الحكم، فاللازم في مقام التطبيق سلوك الطرق العقلانية من العلم أو العلمي.

هذا وقول المصنف: «على ترك الواقع، أو ترك الرجوع»، إشارة إلى التسوية بين الواقع، وبين القواعد الظاهرية، التي على المكلف الرجوع إلى أيهما شاء، لأننا ذكرنا في مسألة القطع: إنّ العلمي في عرض العلم وإنّ تمكن المكلف من العلم.

(ومما ذكرنا): من أنّ الظنّ حجّة في الأحكام لا في التطبيقات (تبين: أنّ الظنّ بالأُمور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها) أي: بانطباق هذه الأُمور الخارجية (على المفاهيم الكلّية التي تعلق بها) أي: بتلك المفاهيم الكلّية (الأحكام الشرعية، لا دليل على اعتباره) أي: اعتبار هذا الظنّ.

(و) تبين أيضاً: (أنّ دليل الإنسداد إنّما يعذر الجاهل فيما انسدّ فيه باب العلم، لفقْد الأدلة المنصوبة من الشارع، وإجمال ما وجد منها) أي: من تلك الأدلة.

«الواو» في قوله: «وإجمال»، للترديد لا للجمع، أي: في مقام فقد الدليل أو إجمال الدليل، مثل قولهم: «الكلمة: اسم وفعل وحرف»، حيث إنّ الكلمة الواحدة ليست كل

ولا يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه الجهة، فإنَّ المعذور فيه هو الظنُّ بأنَّ قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب، أمَّا الظنُّ بوقوع الصلاة إليه فلا يُعذر فيه. فظهر اندفاعُ توهمٍ أنه إذا بنى على الإمتثال الظنيِّ للأحكام الواقعيَّة فلا يُجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم، لأنَّ الإمتثال يرجع بالآخرة إلى الإمتثال الظنيِّ، حيث أنَّ الظانَّ يكون القبلة ما بين المشرق والمغرب إمتثاله للتكاليف الواقعيَّة ظنيِّ، عَلِمَ بما بين المشرق والمغرب أو

ذلك، بل المراد: أنَّ الكلمة: إمَّا إسم، أو فعل، أو حرف.

(ولا يعذر الجاهل بالإمتثال من غير هذه الجهة) أي: من جهة الأحكام، فالجاهل غير معذور من جهة التطبيقات.

هذا والمراد بالجاهل غير المعذور هنا: غير العالم ولو كان ظاناً مع التمكن من العلم، أمَّا إذا لم يتمكن من العلم، فمعذور قطعاً ويقوم الظنُّ مقام العلم، مثل من غمَّت لديه الشهور بالنسبة إلى الصيام، ومن كان في سجن مظلم بالنسبة إلى أوقات الصلاة، وإلى غير ذلك، وقد ذكر المصنّف لذلك مثلاً بقوله: (فإنَّ المعذور فيه هو الظنُّ بأنَّ قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب) أي: فيما إذا لم يعلم الإنسان خصوصية القبلة، وإنَّما علم إجمالاً أنَّها بين المغرب والمشرق، فاذا صلى فيما بينهما صحت صلاته. (أمَّا الظنُّ بوقوع الصلَاة إليه) أي: إلى ما بين المغرب والمشرق (فلا يعذر فيه) لو خالف الواقع.

(فظهر) ممَّا ذكرناه: من أنَّ الظنَّ الإنسدادِي حجة في الأحكام، لا في التطبيقات (اندفاع توهم) صاحب القوانين: من (أنَّه إذا بنى على الإمتثال الظنيِّ للأحكام الواقعيَّة، فلا يجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم) إذ أي فائدة في العلم بالإنطباق والحال أنَّه بالتالي يرجع إلى الظنِّ؟ لأنَّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين كما قال:

(لأنَّ الامتثال يرجع بالآخرة إلى الإمتثال الظنيِّ حيث أنَّ الظانَّ يكون القبلة ما بين المشرق والمغرب إمتثاله للتكاليف الواقعيَّة ظنيِّ، علم بما بين المشرق والمغرب أو

للشرازي لا حجية للظن في مقام التطبيق العملي ج ٥

ظنّ.

وحاصله : أنّ حجّية الظنّ في تعيين الحكم بمعنى معذوريّة الشخص مع المخالفة لا يستلزم حجّيته في الإنطباق بمعنى معذوريّته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عيّن وإلاّ لكان الإذن في العمل بالظنّ في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازه في سائرهما وهو بديهى البطلان.
فعلّم أنّ قياس الظنّ بالأموار الخارجيّة

ظنّ) فاذا كان إنسداد بالنسبة الى نقطة القبلة بين المشرق والمغرب، فكما يجوز أنّ يعمل بالظنّ في النقطة الخاصة ما بينهما، كذلك يجوز أن يعمل بالظنّ بأنّه ما بين المشرق والمغرب أولاً.

(وحاصله :) أي : حاصل الإندفاع والجواب عن صاحب القوانين هو: (انّ حجّية الظنّ في تعيين الحكم بمعنى: معذوريّة الشخص مع المخالفة) للواقع، مخالفة للحكم (لا يستلزم حجّيته) أي: حجّية الظنّ (في الإنطباق) والحجّية هنا (بمعنى: معذوريّته) أي: معذورية الشخص في العمل الخارجي (لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عيّن) بالظنّ.

(وإلاّ لكان الاذن في العمل بالظنّ في بعض شروط الصلاة، أو أجزائها، يوجب جوازه) أي: جواز العمل بالظنّ (في سائرهما) أي: في سائر الأجزاء والشرائط.
وإنّما قلنا: «وإلاّ لكان الاذن ...» لنفس الدليل الذي ذكره القوانين بقوله: «لأنّ الإمثال يرجع بالآخرة الى الامثال الظنيّ ...» .

(وهو) إشارة الى قوله: «وإلاّ لكان الإذن ...» (بديهى البطلان) لوضوح: أنّه إذا لم نتمكن من العلم في وجوب السورة وتمكنا من العلم بوجوب الحمد، لا يجوز لنا ترك العلم بالحمد الى الظنّ به، فان يتنزّل من العلم الى الظنّ بقدر الاضطرار، ولا يضطرار بالنسبة الى الحمد، وإنّما الاضطرار بالنسبة الى السورة فقط.

(فعلّم: أنّ قياس الظنّ بالأموار الخارجيّة) الذي فعله صاحب القوانين حيث قال:

على المسائل الاصولية واللغوية واستلزامه الظن بالامثال قياس مع الفارق، لأن جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظن بتعيين الحكم. ثم إن المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجية، لأنها غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتى يدعى طرؤ الانسداد فيها في هذا الزمان،

بان الظن في التطبيقات الخارجية (على المسائل الأصولية واللغوية) حيث أن الظن حجة في هذه المسائل، (واستلزامه) أي: هذا القياس كفاية (الظن بالامثال) فلا حاجة إلى أن نقطع في التطبيق حتى يكون إمتثال (قياس مع الفارق). إذن: فالمسائل الأصولية واللغوية الظن فيها حجة، أما التطبيقات الخارجية فالظن ليس حجة فيها (لأن جميع هذه) أي: المسائل الأصولية واللغوية (يرجع إلى شيء واحد هو: الظن بتعيين الحكم) لا التطبيق، فالتطبيق شيء، وتعيين الحكم شيء آخر، والظن إنما هو حجة في تعيين الحكم، لا في تطبيق الحكم الكلي على المصادق الخارجي.

لا يقال: سلمنا أنه لا يجري دليل الانسداد المرتبطة بالأحكام في التطبيقات الخارجية، لكننا نقرر انسداداً آخر في باب التطبيقات. لأنه يقال: (ثم إن المعلوم: عدم جريان دليل الانسداد في نفس الأمور الخارجية) والتطبيقات لكليات الأحكام على هذه الأمور، لنقرر دليل الانسداد في الوقت بالنسبة إلى الصلاة - مثلاً - وغير ذلك.

وإنما لا يجري (لأنها) أي: الأمور الخارجية (غير منوطة بأدلة وأمارات مضبوطة حتى يدعى طرؤ الانسداد فيها) أي: في تلك الامارات والأدلة، فليس مثل ما قرر الانسداد في الأحكام الشرعية حيث أنها منوطة بأدلة، وأمارات مضبوطة: كالخبر الواحد، والاجماع المنقول، والشهرة، والأولية، والسيرة، وما أشبه ذلك. وعليه: فإن (في هذا الزمان) المتأخر عن زمان المعصومين عليهم الصلاة والسلام، يجري الانسداد في الأحكام الشرعية فقط، دون التطبيقات الخارجية

للشيرازي لا حجية للظن في مقام التطبيق العملي ج ٥
فيجري دليل الإنسداد في أنفسها، لأن مرجعها ليس إلى الشرع ولا إلى مرجع آخر منضبط.
نعم قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الإنسداد فيه، كما
في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما،
فيقال: إن باب العلم بالضرر منسّد غالباً إذ لا يُعلم غالباً إلا بعد تحققه، فإجراء
أصالة عدمه في تلك الموارد يوجب المحذور، وهو الوقوع في الضرر غالباً، فتعيّن
إناطة الحكم فيه بالظن.

(ف) انها غير منوطة بأدلة وامارات مضبوطة، حتى (يجري دليل الإنسداد في أنفسها).
إذن: فلا طريق الإنسداد في نفس تلك الأمور الخارجية (لأن مرجعها ليس إلى
الشرع، ولا إلى مرجع آخر منضبط) حتى يدعى طرؤ الإنسداد فيه، لأن الشيء
المنضبط يجري فيه الإنسداد اذا جهل ذلك الشيء المنضبط، أمّا الشيء غير
المنضبط فلا انضباط له حتى يكون معلوماً تارةً ومجهولاً أخرى، فاذا كان معلوماً
وجب العلم فيه، وإذا كان مجهولاً جرى الإنسداد فيه.

(نعم، قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الإنسداد فيه، كما
في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة) حيث أنّ الشارع جعل الضرر سبباً
لأحكام كثيرة غير الأحكام الأولية (من جواز التيمم بدل الوضوء والغسل والافطار)
إذا كان الصوم ضاراً (وغيرهما) كالجبيرة، ومناسك الحج، حيث إنّ الاضطرار يغير
الوضوء، والتّمسّل، والجبيرة، ويغير جملة من أحكام الحج إلى الأحكام الاضطرارية.
وإنما يقرر الإنسداد في باب الضرر بالكيفية التالية:

(فيقال: إنّ باب العلم بالضرر منسّد غالباً، إذ لا يُعلم غالباً) الضرر (إلا بعد تحقّقه) وذلك
يوجب الضرر على العباد إذا قيد الشارع: «لا ضرر» بالعلم بالضرر (فإجراء أصالة عدمه) أي:
عدم الضرر (في تلك الموارد يوجب المحذور، وهو: الوقوع، في الضّرر غالباً) والشارع
لا يريد ضرر المكلفين لأنه قال: «لا ضَرَر ولا ضار» (فتعيّن إناطة الحكم فيه بالظن).
وعليه: فكلما ظنّ المكلف الضرر تبدّل حكمه من الحكم الأولي إلى الحكم

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر، وأما إذا أنيط بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك، بل يشمل حينئذ الشك أيضاً.
ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم، الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً،

الثانوي، وإذا لم يظن الضرر كان مكلفاً بالحكم الأولي.
ثم أن (هذا) الذي ذكرناه : من جريان دليل الإنسداد في باب الضرر إنما هو (إذا أنيط الحكم بنفس الضرر) بأن قال الشارع: إن الذي يتضرر بالصوم لا يصوم، وإن الذي يتضرر بالوضوء والغسل يتيمم، وهكذا.
(وأما إذا أنيط) الحكم الضري (بموضوع الخوف) بأن قال الشارع: إذا خفت الضرر فلا تصم، أو لا تحج، أو تتيمم، أو ما أشبهه (فلا حاجة إلى ذلك) الانسداد (بل يشمل حينئذ) موضوع الخوف (الشك أيضاً).
وعليه : فإذا شك في أن الشيء الفلاني ضرر عليه أو لا وخاف الضرر، تنزل إلى الحكم الثانوي، بل إذا كان الموضوع هو خوف الضرر شمل الوهم أيضاً فان الخوف يشمل الوهم، فإذا كان اللصوص يقتلون راكبي سيارة من عشر سيارات، فالراكب في أحدها متوهم أنه يقتل لا شك، لأن الشك فيما كان طرفاه متساويين، بينما هنا احتمال السلامة تسعة من عشرة، واحتمال القتل واحد من عشرة ومع ذلك يقول العقلاء هنا خوف الضرر.

(ويمكن أن يجري مثل ذلك) أي : مثل موضوع الضرر (في مثل العدالة، والنسب، وشبههما) كقيم المتلفات، والأرش في الجنایات، وما أشبه ذلك، فان سبيل العلم بها على الوجه المضمون من الزيادة والنقيصة غير موجود غالباً، إذ يضطرب فيها السوق والخبراء ويزيدون وينقصون باختلاف الرغبات.
والتي غير ذلك (من الموضوعات التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم، الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً).

الأمر الخامس

في اعتبار الظنّ في اصول الدّين و

مثلاً: إذا شككنا في أرش الجناية بأنه عشرة، أو مائة، أو خمسمائة؟ فأجرينا أصل عدم الزيادة عن العشرة على الجاني، وكذا أجرينا أصل عدم العدالة في هذا الشاهد، وفي هذا الامام، وفي هذا القاضي، وفي هذا المرجع، وأصل عدم انتساب هذا الولد إلى هذا الأب، وأصل عدم أخوة زيد وعمرو فيما إذا مات أحدهما وادعى الآخر له، وأصل عدم الضرر في الوضوء، والغسل، والصوم، وهكذا، لزم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً. ولهذا نجري الإنسداد الصغير في هذه الأمور ونقول: لا شك أنّ هناك أضراراً، وطريق العلم اليها منسدّ، وإجراء الأصل فيها يوجب الوقوع في كثير من تلك الأضرار، التي لا يرضى بها الشارع، والاحتياط عسر، وغير ذلك من مقدمات الإنسداد، فاللزام أن يكون المرجع في تلك الأضرار: الظنّ، فكلما ظننا بالضرر عملنا بالحكم الثانوي كالتييمم، وكل ما لم نظنّ بالضرر عملنا بالحكم الأولي من باب الكشف، أو من باب الحكومة.

وهكذا نقول في العدالة والنسب وغيرهما.

(فافهم) ولعلّه إشارة إلى أنّه لا يجري الإنسداد في هذه الموضوعات مطلقاً، وإنّما يجري الإنسداد فيما تمت فيه مقدمات الإنسداد من وقوع العسر والخرج والخروج عن الدّين، وما أشبه.

أو أنّ مراده من قوله: «فافهم»، أنّ العدالة، والنسب، والضرر، ونحوها، يؤخذ من العرف حتى بدون الظن الشخصي، لأنّ الشارع لم يجعل فيه طريقاً جديداً، والعرف له موازين خاصة في هذه الأمور، فلا حاجة إلى جريان الإنسداد فيها.

الأمر الخامس

(الأمر الخامس) من تنبيهات الإنسداد: (في اعتبار الظنّ في أصول الدّين، و) أنّه

الأقوال المستفادة من تتبّع كلمات العلماء في هذه المسألة، من حيث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة عن خصوص النظر وكفاية الظنّ مطلقاً أو في الجملة، ستّة: الأول: اعتبار العلم فيها من النظر والإستدلال، وهو المعروف عن الأكثر وادّعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافةً. وربما يحكى دعوى الإجماع عن العضدي، لكنّ الموجود منه في مسألة عدم جواز التقليد في العقليات من أصول الدّين دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله.

هل يكفي الظنّ أو يلزم فيه العلم؟.

(الأقوال المستفادة من تتبّع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة) ولو كانت حاصلة من التقليد (أو الحاصلة عن خصوص التّظر) والإجتهد (وكفاية الظنّ مطلقاً) من أي سبب كان (أو في الجملة) أي: من أسباب خاصة (ستة).

هذا وقد عرفت: أن أصول الأقسام أربعة:

الأول: وجوب المعرفة العلمية مطلقاً ولو من التقليد.

الثاني: وجوب المعرفة الحاصلة من النظر فقط.

الثالث: كفاية الظنّ مطلقاً من أي: سبب حصل.

الرابع: كفاية الظنّ في الجملة لا كلّ ظنّ.

وكيف كان: - فقد ذكر المصنف هنا أقوالاً ستة:

(الأول: اعتبار العلم فيها من النظر والإستدلال) ولو كان إستدلالاً خفيفاً (وهو المعروف عن الأكثر، وادّعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح: إجماع العلماء كافة) على أنّه يجب معرفة أصول الدين بالنظر والإستدلال. (وربما يحكى دعوى الإجماع عن العضدي) من العامة (لكن الموجود منه) أي: من كلام العضدي (في مسألة عدم جواز التقليد في العقليات من أصول الدّين: دعوى إجماع الأمة على وجوب معرفة الله) سبحانه، وليس فيه تعرض لاعتبار العلم ولا لزوم كونه حاصلاً عن الإستدلال والنظر.

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

الثاني: اعتبار العلم ولو من التقليد، وهو المصرّح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين.
الثالث: كفاية الظنّ مطلقاً، وهو المحكي عن جماعة، منهم: المحقّق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه، وحكي نسبه إليه في فصوله ولم أجده فيه، وعن المحقّق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدّث الكاشاني، قدس الله أسرارهم.

الرابع: كفاية الظنّ المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد، حكي عن شيخنا البهائي، في بعض تعليقاته على شرح المختصر أنّه نسبه إلى بعض.

الخامس: كفاية الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد، وهو الظاهر ممّا حكاه العلامة، قدس سرّه، في النهاية عن الأخباريين، من أنّهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه إلاّ

(الثاني: اعتبار العلم ولو من التقليد) فلا حاجة إلى الاستدلال والنظر (وهو المصرّح به في كلام بعض والمحكي عن آخرين) من علمائنا.

(الثالث: كفاية الظنّ مطلقاً) في مقابل القول الرابع والخامس حيث فيهما يشترط الظنّ من طرق خاصة (وهو المحكي عن جماعة منهم المحقّق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة إليه، وحكي نسبه إليه في فصوله) لأنّ المحقّق الطوسي كتب كتاباً سمّاه الفصول (ولم أجده فيه) أي: في ذلك الكتاب.

(وعن المحقّق الأردبيلي، وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر شيخنا البهائي، والعلامة المجلسي، والمحدّث الكاشاني، قدس الله أسرارهم) هذا القول أيضاً، حيث انهم اكتفوا بالظنّ مطلقاً في اصول الدين.

(الرابع: كفاية الظنّ المستفاد من النظر والاستدلال، دون التقليد) فالظنّ إذا كان مستنداً إلى التقليد لم يكف، أمّا إذا كان مستنداً إلى الاستدلال والنظر فكفى (حكي عن شيخنا البهائي في بعض تعليقاته على شرح المختصر أنّه نسبه إلى بعض) علمائنا.

(الخامس: كفاية الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد وهو الظاهر ممّا حكاه العلامة قدس سرّه في النهاية عن الأخباريين: من أنّهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه، إلاّ

على أخبار الأحاد، وحكاة الشيخ في عدته في مسألة حجّية أخبار الأحاد عن بعض غفلة أصحاب الحديث، والظاهر أنّ مراده حمّلة الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعروضون عمّا عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر. السادس: كفاية الجزم بل الظنّ من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً، لكنّه معفو عنه، كما يظهر من عدة الشيخ، قدّس سرّه، في مسألة حجّية أخبار الأحاد وفي أواخر العدة.

على أخبار الأحاد) وحيث أنّ خبر الواحد يوجب الظنّ النوعي فظاهر كلامهم: أنّ الظنّ في أصول الدين كاف.

(وحكاة الشيخ في عدته في مسألة حجّية أخبار الأحاد عن بعض، غفلة أصحاب الحديث) أي: الغافلين الذين يحملون الأحاديث، فانهم يرون صحة الاعتماد في أصول الدين وفروع الدين على أخبار الأحاد.

(والظاهر أنّ مراده: حمّلة الأحاديث، الجامدون على ظواهرها، المعروضون عمّا عداها من البراهين العقلية، المعارضة لتلك الظواهر) كما ان الظاهر: عدم وجود مثل هؤلاء في الشيعة الذين نعرفهم، فلعلّ الشيخ أراد به الظاهرية من العامة والحشوية. (السادس: كفاية الجزم بل الظنّ من التقليد، مع كون النظر واجباً مستقلاً لكنّه معفو عنه) فهنا مسألتان:

أولاً: مسألة وجوب الجزم أو الظنّ ولو من التقليد.

ثانياً: مسألة وجوب النظر.

فاذا ترك وجوب النظر ترك واجباً، لكنّه لم يترك المعرفة الواجبة إذا كان له جزم، أو ظنّ تقليدي.

(كما يظهر من عدة الشيخ قدّس سرّه في مسألة حجّية أخبار الأحاد، وفي أواخر العدة). وإنما ذكر المصنّف هذا التنبيه هنا، لنرى: أنّه مع الإفتتاح هل يكفي الظنّ بأصول الدين أو يلزم العلم بها؟ وأنّه مع الإسداد لباب العلم في أصول الدين هل تجري مقدمات الإسداد في هذا الباب أيضاً كما تجري في باب المسائل الشرعية أم لا؟.

ثم إن محلّ الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام غير منقّح، فالأولى ذكرُ الجهات التي يمكن أن يتكلّم فيها، وتعقيب كلّ واحدة منها بما يقتضيه النظرُ من حكمها، فنقول مستعيناً بالله: إنّ مسائل اصول الدّين، وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلاّ الاعتقادُ باطناً والتديّنُ ظاهراً وإن ترتّب على وجوب ذلك بعض الآثار العمليّة على قسمين: أحدهما ما وجب على المكلف الاعتقادُ والتديّنُ غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف، فيكون تحصيلُ العلم من مقدّمات الواجب المطلق فيجبُ. الثاني: ما يجبُ الاعتقادُ والتديّنُ به إذا اتفق حصولُ العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

(ثم إن محلّ الكلام في كلمات هؤلاء الأعلام) في باب اصول الدين (غير منقّح، فالأولى ذكر الجهات التي يمكن أن يتكلّم فيها وتعقيب كلّ واحدة منها) أي: من هذه الجهات (بما يقتضيه النظر من حكمها، فنقول مستعيناً بالله) متوكلاً عليه: (إنّ مسائل أصول الدّين، وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلاّ الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً) وذلك بأن يعتقد بقلبه ويقرّ بلسانه (وان ترتب على وجوب ذلك) الاعتقاد الباطني والتدين الظاهري (بعض الآثار العمليّة) كالمطالعة لمعرفة الحق، والاستماع لقائل الحق، والتعلم، وما أشبه ذلك (على قسمين) كالتالي: (أحدهما: ما وجب على المكلف الاعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم) بأن قال الشارع له: يجب عليك أن تعتقد وتدين (كالمعارف) الخمسة من أصول الدين (فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق، فيجب) هذا التحصيل للعلم وهذا أولاً وبالذات عقلي، وثانياً وبالعرض شرعي لا بالنسبة إلى جميع الأصول الخمسة، فإن مثل الامامة يكون - كما قاله جمع - بدليل شرعي بعد ثبوت النبوة على ما ذكرنا بعض تفصيله في كتاب الأصول.

(الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف) الخمسة: من أحوال البرزخ والمعاد، وخصوصيات الجنة والنار، وكذلك خصوصيات النبي والامام صلوات الله عليهما.

وأما الثاني: فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميّة، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظنّ لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والأمرّة بالتوقّف، وأنه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها. وأهوى بيده إلى فيه»

(وأما الثاني:) وهو ما يجب الاعتقاد والتدين إذا اتفق حصول العلم به (فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميّة) بالنسبة اليه، (كان الأقوى القول: بعدم وجوب العمل فيه بالظنّ لو فرض حصوله) يعني: أنه لو فرض حصول الظنّ بخصوصيات البرزخ وما أشبهه، لم يجب العمل بذلك بأن يلتزم به قلباً، ويظهره للناس لساناً، وما أشبه ذلك.

وعليه: فإذا لم يظهره لم يكن مشمولاً لقوله سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ، أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»^١.

ولم يكن مشمولاً للحديث القائل: «مَنْ كَتَمَ عِلْمًا أَلْجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَلْجَمُ مِنْ نَارٍ»^٢.

وذلك لإنصراف أمثال هذه الآيات والروايات إلى ما علم به، لا ما ظنّ. (و) كذا كان الأقوى: القول بعدم (وجوب التوقّف فيه) فلا يلتزم بنفسه بذلك. هذا كله (للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم) كقوله سبحانه: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^٣.

(والأمرّة بالتوقّف وأنه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها») قال الامام هذه الكلمة (وأهوى بيده إلى فيه) أي: توقفوا واسكتوا، ولعل: «ها»، إسم فعل بمعنى: «تنبّه» والهاء في كلمة هذا من هذا القبيل، لأنّ ذا: للإشارة، وها: للتنبيه.

٢ - منية المرید: ص ٤٢ مع اختلاف يسير .

١ - البقرة: ١٥٩ .

٤ - اصول الكافي: ج ١ ص ٥٧ .

٣ - الاسراء: ٣٦ .

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ه

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأمانة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره.

قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية - بعد ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم :- «وأما ما ورد عنه، صلّى الله عليه وآله، في ذلك من طريق الأحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً، لأنّ خبر الواحد ظنيّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنيّة، فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العلميّة»، انتهى.

وظاهرُ الشيخ في العدة أنّ عدم جواز التعويل في اصول الدين على أخبار

(ولا فرق في ذلك) الذي ظنّ به الانسان ممّا لا يجب عليه إظهاره والعمل به (بين أن يكون الأمانة في تلك المسألة خبراً صحيحاً، أو غيره) كالإجماع المنقول، ونحو ذلك.

ويؤيده ما استدل به المصنّف حيث قال : (قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر: أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم) ما لفظه :
(وأما ما ورد عنه صلّى الله عليه وآله في ذلك من طريق الأحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً) حتى (وان كان طريقه صحيحاً، لأنّ خبر الواحد ظنيّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنيّة) كالمسائل الفقهيّة (فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العلميّة) التي يطلب فيها الاعتقاد والعلم؟.

والفرق بين العلم والاعتقاد : أنّ العلم هو: أن يعرف الانسان الشيء، والاعتقاد هو: ان يعقد قلبه عليه، فإنّ كثيراً ما يعلم الانسان شيئاً لكنّه لا يعقد قلبه عليه، قال سبحانه: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»^١.

(إنتهى) كلام الشهيد الثاني قدّس سرّه.

(وظاهر الشيخ في العدة : أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدّين على أخبار

الآحاد إتفاقي إلا عن بعض عَقَلَة أصحاب الحديث.
 وظاهرُ المحكي في السرائر عن السيّد المرتضى عدمُ الخلاف فيه
 أصلاً، وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار الآحاد في اصول
 الفقه.

لكن يمكن أن يقال: إنّه اذا حصل الظن من الخبر، فان أرادوا بعدم وجوب
 التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علماً أو ظناً، فعدم حصول الأول كحصول
 الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه.
 وإن أرادوا عدم التدبّر به الذي ذكرنا

الآحاد إتفاقي) بين العلماء (إلا عن بعض عَقَلَة أصحاب الحديث)¹ الذين يعتمدون
 في اصول الدين على أخبار الآحاد، كما يعتمدون عليها في الفقه.
 (وظاهر المحكي في السرائر عن السيّد المرتضى) رحمه الله، هو: (عدم الخلاف
 فيه أصلاً)² وإنه لا يعتمد في أصول الدين على أخبار الآحاد.
 (وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه) لأنّ
 أخبار الآحاد إذا لم يعتمد عليها في أصول الفقه، كان عدم الإعتداد عليها في أصول
 الدين بطريق أولى.

(لكن يمكن أن يقال: إنّه اذا حصل الظن من الخبر، فان أرادوا بعدم وجوب
 التصديق، بمقتضى الخبر: عدم تصديقه علماً أو ظناً؟ فعدم حصول الأول) العلم
 (كحصول الثاني) الظنّ (قهري) لوضوح: إنّه لم يحصل له العلم حتى يعلمه، ووضوح
 إنّه ظنّ بذلك الشيء، فهو ظان به قهراً، والظنّ بالشيء قهراً (لا يتصف بالوجوب
 وعدمه) فأنه بعد حصول الشيء لا يقال: إنّه واجب، كما أنّه بعد حصول الشيء
 لا يقال: إنّه عدمه واجب.

(وإن أرادوا) بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر: (عدم التدبّر به، الذي ذكرنا

للسيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

وجوبه في الاعتقادات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد - كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أنّ فرض اللسان القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا» الى آخر الآية - فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناءً على أنّ هذا نوعٌ عمل بالخبر، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يابى الشمول لمثل ذلك.

نعم لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاصّ على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم،

وجوبه) أي: وجوب التدين (في الاعتقادات، و) ذكرنا: (عدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد) القلبي (كما يظهر من بعض الأخبار الدالة على أنّ فرض اللسان: القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب وأقرّ به، مستشهداً) الامام عليه الصلاة والسلام (على ذلك) أي: على أنّ فرض اللسان: القول والتعبير عمّا عقد عليه القلب (بقوله تعالى: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا» ' الى آخر الآية) المباركة؟.

(فلا مانع من وجوبه) أي: وجوب التدين (في مورد خبر الواحد) قوله: «فلا مانع»، خبر قوله: «وان أرادوا عدم التدين به» فإنّ إرادتهم: عدم وجوب التدين بمثل هذا الخبر غير تام، وقوله: فلا مانع، ردّ لما أرادوه من عدم التدوين. وإمّا قلنا: لا مانع من وجوب التدين به (بناءً على أنّ هذا نوع عمل بالخبر، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يابى الشمول لمثل ذلك) فمعنى صدق العادل: العمل بقوله، في مورد العمل، والتدين بقوله، في مورد التدين.

(نعم، لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاصّ على وجوب العمل به، بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم) أي: ان كان الخبر حجّة من باب الدليل الخاص، أو جّب التدين بما دلّ عليه الخبر من الاعتقادات: كأحوال البرزخ والمعاد، وأحوال الائمة والنبيّ والزهراء صلوات الله عليهم أجمعين.

لم يكن وجهٌ للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال: إنَّ عمدة أدلة حجّية أخبار الآحاد وهي الإجماع العملي لاتساعد على ذلك. ومما ذكرنا يظهره الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين، فإنّه قد لا يابى دليل حجّية الظواهر عن وجوب التدين بما تدلّ عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها.

وأما إن كان الخبر حجّة من باب الظن العام ودليل الانسداد (لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض) فإن وجوب التدين والإقرار من آثار العلم بهذا النوع من الاعتقادات لأنفسها حتى يقوم الظن مقام العلم بعد تعدّد العلم بها.

(أو يقال) في تقرير عدم الوجه للعمل بخبر الواحد وان كان حجّة من باب الظن الخاص (: إنَّ عمدة أدلة حجّية أخبار الآحاد وهي : الإجماع العملي، لاتساعد على ذلك) أي: لاتساعد على الأخذ بخبر الواحد في الأمور الاعتقادية، فالخبر الواحد لا يلزم التدين به في خصوصيات المعاد والبرزخ، وصفات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، سواء كان حجّة من باب الظن الخاص، أو من باب الظن العام، والإنسداد.

وعلى هذا : فقوله : «أو يقال»، إضراب عمّا ذكره سابقاً بقوله: «فإن ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يابى الشمول لمثل ذلك».

(ومما ذكرنا) : من شمول تصديق العادل لهذه الخصوصيات الأصولية، التي لاترتبط بصميم العقيدة، لأنها ثانوية (: يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين) الثانوية، لا الأصول الأولية: كالتوحيد، والعَدل، والنسبة، والامامة، والمعاد.

(فإنّه قد لا يابى دليل حجّية الظواهر عن وجوب التدين بما تدلّ عليه) ظواهر الكتاب، والأخبار المتواترة (من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها)

للسيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك.
ولعلّ الوجه في ذلك أنّ وجوب التدبّر المذكور إنّما هو من آثار العلم بالمسألة
الأصولية، لا من آثار نفسها.
واعتبار الظنّ مطلقاً أو الظنّ الخاصّ، سواء كان من الظواهر أو غيرها، معناه
ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر

ابتداءً مثل: قصص الأنبياء، وأحوال البرزخ، وأحوال السيّدة مريم صلوات الله
عليها، وإلى غير ذلك.

(لكن ظاهر كلمات كثير: عدم العمل بها) أي: بظواهر الكتاب، والخبر المتواتر
(في ذلك) لأنّ الظاهر ليس بقطعي.

(ولعلّ الوجه في ذلك) أي: عدم العمل بها (: أنّ وجوب التدبّر المذكور) بهذه
المسائل الأصولية الثانوية (إنّما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية، لا من آثار
نفسها) أي: آثار نفس المسألة الأصولية.

وعليه: فإذا علم الإنسان هذه الأمور، وجبّ عليه التدبّر بها، لا لأنّه واقع، فإنّه لو
كان الواجب التدبّر لأنّه أمر واقعي حقيقي، كان اللازم تحصيلها، بينما المسائل
الثانوية ليست كذلك فلا يجب التدبّر إلاّ بعد العلم بها، والمفروض: أنّ ظاهر الكتاب
والخبر المتواتر لا يوجب العلم.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب التدبّر بهذه الموضوعات الثانوية إنّما هو مع وصف
العلم بها، لا لذاتها حتى يقوم الظنّ مقام العلم، فالتدبّر في هذه المسائل الثانوية
واجب مشروط، لا واجب مطلق، فحيث لا علم بهذه الأمور، لا يجب التدبّر بها،
وإن كانت ظواهر الكتاب والأخبار المتواترة تدلّ عليها.

(و) من المعلوم: أنّ (اعتبار الظنّ مطلقاً) أي: الانسداد (أو الظنّ الخاص)
كالخبر الواحد، بناءً على حججته (سواء كان) الظنّ حاصلًا (من الظواهر، أو غيرها)
كالظنّ الحاصل من الإجماع، ونحوه (معناه: ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر

المظنون لا على العلم به.

وأما ما يترأى من التمسك بها أحياناً لبعض العقائد، فلاعضاد مدلولها بتعدّد الظواهر وغيرها من القرائن وإفادة كلّ منها الظنّ، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة، وليس استنادهم في تلك المسألة إلى مجرد أصالة الحقيقة التي لا تفيد الظنّ بارادة الظاهر، فضلاً عن العلم.

المظنون، لا على العلم به، فليس وجوب التدين بهذا النوع من الأصول الثانوية من آثار نفسه، بل من آثار العلم به كما هو المفروض.

(و) إن قلت: فلماذا نراهم يتمسكون بهذه الظواهر من الآيات والأخبار على الموضوعات الأصولية في كثير من الكتب الكلامية؟

قلت: (أما ما يترأى من التمسك بها) أي: بهذه الظواهر (أحياناً لبعض العقائد) المرتبطة بأحوال الأنبياء والأئمة عليهم الصلاة والسلام، وأحوال البرزخ والمعاد، والجنة والنار، (فلاعضاد مدلولها) أي: مدلول هذه الظواهر (بتعدد الظواهر وغيرها) أي: غير الظواهر (من القرائن) الدالة على تلك الظواهر (وإفادة كلّ منها) أي: من الظواهر، وغير الظواهر من القرائن (الظنّ، فيحصل من المجموع القطع بالمسألة).

وعليه: فالإستدلال إنّما هو لأجل القطع بالمسألة، لا لأجل الظنّ.

(وليس استنادهم) أي: العلماء (في تلك المسألة) الأصولية الثانوية (إلى مجرد أصالة الحقيقة) بأن يقال: حيث أنّ الأصل الحقيقة، لا المجاز - فما دلّ على عدم رؤية الله سبحانه إطلاقاً، كقوله تعالى: «لَنْ تَرَانِي» أي: إلى الأبد - كان مفاده إستحالة الرؤية (التي لا تفيد) أصالة الحقيقة هذه (الظنّ بإرادة الظاهر، فضلاً عن العلم) فانه ليس وجه استنادهم هو: أصالة الحقيقة، بل وجه استنادهم هو: تجمع الظنون الموجبة للقطع.

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ه

ثم إنّ الفرق بين القسمين المذكورين وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عمّا لا يجب في غاية الاشكال.

وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كلّ مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد اموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدّعياً أنّ الجاهل بها عن نظرٍ واستدلالٍ خارجٍ عن رِبْقَةِ الاسلام مستحق للعذاب الدائم.

(ثم إنّ الفرق بين القسمين المذكورين): الواجب المطلق، والواجب المشروط، بحصول العلم في المطلق دون المشروط، وبعبارة أخرى:

الواجبات الأولية، والواجبات الثانوية (وتمييز ما يجب تحصيل العلم به) لكونه واجباً مطلقاً (عمّا لا يجب) لكونه واجباً مشروطاً وإنما إذا حصل العلم وجب التّدِين به يكون (في غاية الاشكال).

وذلك أنّه قد لا يشك في بعضها، فأصول الدّين الخمسة - مثلاً - لا شك في كونها واجباً مطلقاً، ومن قرأ سورة كذا - مثلاً - أُعطي قصراً بوصف كذا في الجنّة، لا شك في كونه واجباً مشروطاً إلا أنّ بعض الأمور الأصولية، لا يعلم هل أنه من القسم الأول، أو من القسم الثاني؟

هذا (وقد ذكر العلامة قدس سرّه في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كلّ مكلف من تفاصيل التّوحيد، والنبوة، والامامة، والمعاد: أموراً لا دليل على وجوبها كذلك) أي: على كونها واجباً مطلقاً غير مشروط بالعلم (مدّعياً: أنّ الجاهل بها عن نظر) بأن لم يعلمها عن إجتهد (واستدلال، خارج عن رِبْقَةِ الاسلام، مُسْتَحَقّ للعذاب الدائم)!

أقول: قال العلامة هناك: «فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين، ومن جهل شيئاً من ذلك، خرج عن رِبْقَةِ المؤمنين، واستحق العذاب الدائم»، ثم ذكر خصوصيات كثيرة في أصول الدين، لكن المشهور عدم وجوب الاعتقاد بها، بمعنى:

وهو في غاية الإشكال.

نعم يمكن أن يقال: إن مقتضي عموم وجوب المعرفة، مثل قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، أي ليعرفون.
وقوله صلوات الله عليه وآله: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»، بناء على أن الأفضلية من الواجب، خصوصاً مثل الصلاة، تستلزم الوجوب.

أنه لا يجب تعليمها وتعلمها، إضافة إلى أن الغالب من الناس الذين هم ليسوا من أهل العلم، لا يعرفون ذلك ولم يحكم أحد بتكفيرهم.
ولا يخفى: أن الرتبة - بكسر الراء وسكون الباء - عبارة عن حبل مستطيل فيه عرى، تربط فيها الدواب، وقد استعاره العلامة هنا للحكم الجامع للمؤمنين وهو: إستحقاق الثواب الدائم والتعظيم الكامل بالنسبة إلى من كان في هذه الرتبة من المؤمنين.

(وهو في غاية الإشكال) كما يظهر لمن راجع كلماتهم، بل السيرة المستمرة بين المؤمنين منذ عهد الرسالة إلى اليوم.

(نعم يمكن أن يقال: إن مقتضي عموم وجوب المعرفة، مثل قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^١) فإن إطلاقه شامل لمعرفة صفاته سبحانه من الثبوتية والسلبية ونحوها، كما في التفسير (أي: ليعرفون) فإنه لم أجد فيما عندي من الكتب، تفسير ليعبدون ب: ليعرفون، عن الروايات، وإنما هذا قول بعض المفسرين فقط، وهو خلاف الظاهر، فإن العبادة ظاهرها: العمل، لا الاعتقاد.

(وقوله صلوات الله عليه وآله: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس)^٢ فإن المعرفة في هذه الرواية مطلقة (بناءً على أن الأفضلية من الواجب - خصوصاً مثل الصلاة - تستلزم الوجوب) بالنسبة إلى المعرفة فإنه لا معنى لأن نفضل

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقريته استشهاد الامام عليه السلام بها، لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق عليهما السلام، وعمومات طلب العلم، هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره ومعرفة النبي صلّى الله عليه وآله والامام عليه السلام، ومعرفة ما جاء به النبي صلّى الله عليه وآله وسلم على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتّى يحصل اليأس، فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل إعتقد وتدين وإلا توقّف ولم يتدين بالظنّ لو حصل له.

شيئاً على شيء إلا أن يكونا شريكين في الجامع.

(وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين، الشامل للمعارف، بقريته استشهاد الامام عليه الصلاة والسلام بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق عليهما الصلاة والسلام) كما تقدّم في روايات حجّية خبر الواحد. (وعمومات طلب العلم) مثل قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ»^١.

وفي جملة من الروايات: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»^٢ والى غير ذلك. فإن مقتضى العموم (هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره، ومعرفة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ومعرفة الامام، ومعرفة ما جاء به النبي صلّى الله عليه وآله وسلم). قوله: «هو» خبر قوله: «إنّ مقتضى عموم وجوب المعرفة، أنّ المعرفة واجبة (على كلّ قادر يتمكّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتّى يحصل اليأس) من العلم.

(فان حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل) التي ذكرها العلامة رحمه الله (اعتقد وتدين) بها المكلف (وإلا توقّف ولم يتدين بالظنّ لو حصل له) الظنّ، اذ لا دليل على وجوب التدين بالظنّ، بل عموم: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ

ومن هنا قد يقال : إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه، صلوات الله عليهم، أهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية، بل هو المتعين، لأن العمل يصح عن تقليد، فلا يكون الإشتغال بعلمه إلا كفاً بخلاف المعرفة، هذا.

ولكن الإنصاف عمن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحد من الناس، لأن المعرفة المذكورة لا يحصل إلا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الأخبار وقوة نظرية أخرى لئلا يأخذ بالأخبار

شيئاً^١ وما أشبهه، دليل على أنه يلزم عليه أن لا يتدين بالظن.

(ومن هنا قد يقال : إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله، ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم، أهم من الإشتغال بعلم المسائل العملية) والفروع الفقهية، (بل هو المتعين) أي: يتعين الإشتغال بالعلم المتكفل بأصول الدين، لا أن يشتغل بالعلم بفروع الدين ويترك العلم بأصول الدين.

وذلك (لأن العمل يصح عن تقليد، فلا يكون الإشتغال بعلمه) أي : بعلم الفروع (إلا كفاً) فإنه لا يجب على كل أحد ان يكون مجتهداً في فروع الدين (بخلاف المعرفة) فان وجوب الإشتغال بها حتى يحصل له العلم بها واجب عيني.

(هذا) ما ربما يقال (ولكن الإنصاف عمن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك) فإن الإشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله، ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم، ومعرفة المعاد، وما أشبهه، لا يتيسر (إلا للأوحد من الناس، لأن المعرفة المذكورة لا يحصل إلا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الأخبار وقوة نظرية أخرى) مثل نظرية بطلان سائر العقائد، ونظرية تمييز الأخبار الموافقة للعقل عن الأخبار المخالفة له.

وعليه : فاللازم أن يكون له قوة إستنباط نظريتين بالنتيجة (لئلا يأخذ بالأخبار

للشيرازي الظن في اصول الدين ج ه
المخالفة للبراهين العقلية، ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعاً، فيحرم عليه
التقليد.

ودعوى جوازه له للضرورة ليس بالأولى من دعوى جواز ترك الإشتغال بالمعرفة
التي لا تحصل غالباً بالأعمال المبنية على التقليد.

المخالفة للبراهين العقلية) فإنه كثيراً ما لا يلتفت الانسان الى البراهين العقلية فيأخذ
بما يخالفها.

لا يقال : أنه كيف يمكن أن تكون هناك أخبار مخالفة للبراهين العقلية؟
لأنه يقال : يراد بتلك الأخبار : ماله ظاهر كذلك، بل نشاهد في آيات القرآن
ظواهر الجبر، والتجسيم، وعدم عصمة الانبياء، وما أشبه ذلك، فكيف بالأخبار؟
(ومثل هذا الشخص) الذي له قوة إستنباط المطالب من الأخبار (مجتهد في
الفروع قطعاً) بالإضافة إلى كونه مجتهداً في الأصول (فيحرم عليه التقليد) فان من له
قوة الاستنباط يكون عالماً، والعالم لا يجوز له أن يرجع إلى عالم آخر.
(ودعوى جوازه) أي : جواز التقليد (له، للضرورة) أي : يجوز لمثل هذا الشخص
العالم أن يقلد وإن كان عالماً للضرورة أن الإشتغال بالأهم وهو العلم بالمعارف، أهم
من الإشتغال بالاجتهاد في المسائل الفرعية، فيجتهد في المسائل الأصولية ويقلد
في المسائل الفرعية.

فدعوى جواز التقليد له (ليس بالأولى من دعوى جواز ترك الإشتغال بالمعرفة)
والإجتهد فيها، فإنها هي (التي لا تحصل غالباً) ولكل أحد (بالأعمال المبنية على
التقليد) اذ المعرفة بحاجة إلى صعوبة الاجتهاد ومتابعة كبيرة، فلا تحصل غالباً لمن
يترك المعرفة ويشتغل عنها بالأعمال التقليدية.

لكن من الواضح : أن محل كلام المصنف هو القسم الثاني من المعرفة وهو:
الخصوصيات الزائدة للمعارف الخمسة، حيث يكون المعرفة، العمل مقدماً عليها
إذا دار الأمر بينهما، وأما القسم الأول من المعرفة، الواجب تحصيله لكل أحد، فهو

هذا إذا لم يتعيّن عليه الإفتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين، وأمّا في مثل زماننا فالأمر واضح، فلا تغترّ حينئذٍ بمن قُصر استعداده أو همته عن تحصيل مقدّمات استنباط المطالب الاعتقادية الأصولية والعملية عن الأدلة العقلية والنقلية، فيتركها بغضاً لها—لأنّ الناس أعداء ما جهلوا—ويشتغل بمعرفة صفات الربّ جلّ ذكره وأوصاف حججه، صلوات الله وسلامه عليهم، ينظر في الأخبار لا يعرف من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلاً عن معرفة الخاص من العام،

مقدّم قطعاً على المسائل الفرعية.

(هذا إذا لم يتعيّن عليه الإفتاء والمرافعة) بأن يقضي بين الناس ويحل مشاكلهم وذلك (لأجل قلة المجتهدين).

أمّا إذا تعيّن عليه هذان الأمران، فتقدّم الاجتهاد في المسائل الفرعية أهم من الاجتهاد في خصوصية مسائل أصول الدين.

(وأمّا في مثل زماننا، فالأمر واضح) لقلّة شديدة في المجتهدين (فلا تغترّ حينئذٍ) أي: حين عرفت لزوم الإجتهد في اصول الدين، والاجتهاد في فروع الدين، وأنه يكون تارة الأول أهم وأخرى الثاني أهم (بمن قصر استعداده، أو همته عن تحصيل مقدّمات استنباط المطالب الاعتقادية الأصولية والعملية) فلا يحصلها (عن الأدلة العقلية والنقلية فيتركها بغضاً لها).

وإنما يتركها (لأنّ الناس أعداء ما جهلوا) كما ورد في الحديث، وسببه: أنّ الناس يرون صحّة ما عندهم من الباطل، فيرون الواقعات التي تخالف آرائهم جهالات وضلالات، فيكونون أعدائها بزعم أنّها جهالة وضلالة، وهذا غالباً يكون في الجهل المركب.

(ويشتغل بمعرفة صفات الربّ جلّ ذكره، وأوصاف حججه صلوات الله وسلامه عليهم) أجمعين، وخصوصيات المعاد، وهو (ينظر في الأخبار لا يعرف من ألفاظها الفاعل من المفعول فضلاً عن معرفة الخاص من العام) والمطلق من المقيد،

للسيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

وينظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات فيها، ويشغل في خلال ذلك بالتشنيع على حَمَلَةِ الشريعة العملية والاستهزاء بهم بقصور الفهم وسوء النية، فسيأتيهم أبناء ما كانوا به يستهزؤن .

والمُجمل من المبيّن، وإلى غير ذلك، ومن الواضح: أنّ علوم العربية هي الأساس للعلوم الرفيعة الأصولية والفرعية.

(وينظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات فيها) فينتهي في مطالبه العقلية إلى خلاف المطالب العقلية الواقعية.

(ويشغل في خلال ذلك، بالتشنيع على حملة الشريعة العملية) من المجتهدين (والاستهزاء بهم بقصور الفهم وسوء النية «فسيأتيهم أبناء ما كانوا به يستهزؤن»^١) كما في الآية الكريمة، حيث أنّه لما يموت يعرف مدى الجهالة التي كان فيها، والضلالة التي كان عليها، وكذا يظهر له ذلك في القيامة أيضاً.

هذا وقد شاع في زمان شيخنا المصنّف رحمه الله بين الناس صنفان:

الأول: المشتغلون بالأخبارية.

الثاني: المشتغلون بالفلسفة.

وكتاب الرسائل والمكاسب كلاهما في قبال هاتين الطائفتين، فلولاهما لعلّهُ بقي رواج هذين الصنفين.

لا يقال: إنّه قد انقطع دابر أولئك، فما هي الحاجة إلى هذين الكتابين؟ لأنه يقال: هذان الكتابان من أهم الكتب الحديثة في شرح القانون وتوضيحه وكشفه والإستدلال له، فهما أرفع كتاب في القانون كتب إلى اليوم ممّا لو تعرّف المقتنون العالميون بهما، لاستفادوا منهما أعظم إستفادة، والعتب على قصور همة المسلمين في إيصال هذين الكتابين إلى الجامعات العالمية، حتى يعرفوا كيف ارتفع القانون الإسلامي بما لا يشبهه أيّ قانون في العالم؟ والكلام في هذا الأمر طويل

هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلاً.
 وأما اعتبار ذلك في الإسلام أو الايمان فلا دليل عليه،
 بل يدل على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الاسلام أو الايمان.
 ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر، عليه السلام، المروية في الكافي: «إِنَّ
 اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ، بَعَثَ مُحَمَّدًا، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ، وَلَمْ
 يَمُتْ بِمَكَّةَ فِي تِلْكَ الْعَشْرِ سِنِينَ أَحَدٌ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ،
 إِلَّا أَدْخَلَهُ

خارج عن مقصد الشرح.

(هذا كله حال وجوب المعرفة) العقلية (مستقلاً) عن الأدلة الشرعية، وقد ظهر:
 انّ اللازم هو الإشتغال بالمسائل الفرعية عن الإشتغال بتفاصيل المسائل العقلية في
 المعرفة حسب الأدلة التي ذكرها الحكماء في باب المعرفة.
 (وأما إعتبار ذلك) أي: الزائد على ما اعتبر قطعاً (في الاسلام أو الايمان) فانه
 يعتبر في الاسلام: التوحيد، والنبوة، والمعاد، ويعتبر في الايمان اضافة الى ذلك :
 الاعتقاد بالامامة، والعدل (فلا دليل عليه) أي: على الزائد من ذلك، بمعنى: أنه لا
 دليل هناك يدل على وجوب الفحص عن خصوصيات هذه الأمور الخمسة
 والاجتهاد فيها.

(بل يدل على خلافه الأخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الاسلام أو الايمان) وهذه
 الأخبار الكثيرة متواترة معنى، ويقطع الانسان بكفاية ما تضمنته تلك الأخبار من
 دون وجوب زيادة عليها بالفحص والبحث والاستدلال.

(ففي رواية محمد بن سالم عن أبي جعفر عليه السلام المروية في الكافي: إِنَّ اللَّهَ
 عَزَّوَجَلَّ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ) أي: دامت
 رسالته في مكة المكرمة مدة عشر سنوات (ولم يموت بمكة في تلك العشر سنين
 أحدٌ يشهد أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَدْخَلَهُ

للسيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥
الله الجَنَّةَ بإقراره، وهو إيمانُ التصديق، فإنَّ الظاهرَ أنَّ حقيقةَ الايمان التي يخرجُ
الإنسانُ بها عن حدِّ الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغيَّر بعد انتشار الشريعة.
نعم ظهر في الشريعة أمور صارت ضروريةً الثبوت من النبي، صلَّى اللهُ عليه وآله
وسلَّم، فيعتبر في الاسلام عدمُ إنكارها.
لكنَّ هذا لا يوجب التغيير، فإنَّ المقصود أنَّه لم يعتبر في الايمان أزيدُ من
التوحيد والتصديق

الله الجَنَّةَ بإقراره، وهو إيمان التصديق)'.
والظاهر: أنَّ المراد هو الإكتفاء بما ذكره القرآن والنبي للمسلمين في مكة من
شؤون الامامة وشؤون المعاد، لأنَّ الرسول صلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم في أوَّل يوم
أظهر بعثته قرَّناً ذلك بإمامة علي عليه الصلَاة والسَّلَام، ويشهد له يوم الإنذار، كما أنَّه
من أوَّل الأمر ذكر شؤون المعاد، ويشهد بذلك ما جاء في السُّور المكيَّة من القرآن
الحكيم.

(فإنَّ الظاهر: أنَّ حقيقةَ الايمان التي يخرج الانسان بها عن حدِّ الكفر الموجب
للخلود في النار، لم تتغير بعد انتشار الشريعة) ولا يخفى: أنَّ الخلود في النار إنَّما
يكون للمعاندين كما في الدعاء: «أقسمت أن تُخلدَ فيها المُعاندين»^١ وقد ذكرنا تفصيل
بعض ذلك في كتاب «الأصول».

(نعم، ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي صلَّى اللهُ عليه وآله
وسلَّم، فيعتبر في الاسلام عدم إنكارها) والاعتقاد بها، وذلك لأنَّ إنكارها تكذيب
للنبي صلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم وإنكار لرسالته، علماً بأن ما صار ضروري الثبوت
فيما بعد لم يكن شيئاً جديداً عما كان في مكة المكرمة ليستدعي التغيير كما قال:
(لكن هذا) الذي ظهر في الشريعة من الأمور الضرورية الثبوت (لا يوجب التغيير)
في حقيقة الايمان (فإنَّ المقصود أنَّه لم يعتبر في الايمان أزيد من التوحيد والتصديق

بالنبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلِّغ.
وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك، وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة أو
كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام.
وفي رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين، عليه السلام: «إِنَّ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ
الْعَبْدُ مُؤْمِناً أَنْ يَعْرِفَهُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِيَّاهُ، فَيَقْرَءَ لَهُ بِالطَّاعَةِ، فَيَعْرِفَهُ نَبِيَّهُ فَيَقْرَءَ لَهُ
بِالطَّاعَةِ، وَيَعْرِفَهُ إِمَامَهُ وَحُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ»

بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وبكونه رسولاً صادقاً فيما يبلِّغ) عن الله سبحانه
وتعالى، فكلما صار ضرورياً دخل في تصديق الرسول.

(وليس المراد : معرفة تفاصيل ذلك) الذي ظهر في الشريعة ممّا صار ضروري
الثبوت من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيما بعد (وإلا لم يكن من آمن بمكة من
أهل الجنة، أو كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام) وذلك
لأنَّ الأمر لا يخرج عن ثلاثة أحوال :

الأول : ما ذكرناه : من بقاء حقيقة الإيمان.

الثاني : أن الذي كان في مكة لم يكن حقيقة الإيمان، وهذا يستشكل عليه : بأنّه
إذن كيف يدخل الجنة من مات بها والحال أن الروايات المتواترة دلّت على دخولهم
الجنة؟.

الثالث : أن حقيقة الشريعة قد تغيّرت من مكة إلى المدينة، ففي مكة كانت حقيقة
وفي المدينة أصبحت حقيقة أخرى، وهذا ضروريّ لعدم، لأن حقيقة الشريعة
واحدة بالبداية عند جميع المسلمين.

(وفي رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام: إِنَّ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ
الْعَبْدُ مُؤْمِناً) فيكون أدنى المؤمنين إيماناً وإن كان له درجات فوق ذلك (أن يعرفه الله
تبارك وتعالى إيّاه) أي: يعرفه الله نفسه، وذلك لأن أصل المعرفة من الله سبحانه
وتعالى (فيقرّ له بالطاعة فيعرفه نبيه فيقرّ له بالطاعة، ويعرفه إمامه وحجّته في أرضه،

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

وشاهده على خلقه فيقرّ له بالطاعة.

فقلت : يا أمير المؤمنين! وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم». وهي صريحة في المدعى.

وفي رواية أبي بصير عن أبي عليه السلام، قال: «جُعِلْتُ فِدَاكَ، أخبرني عن الدين الذي افترضه الله على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو؟» فقال: أعد علي، فأعاد عليه، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان - ثم سكت قليلاً، ثم قال :- والولاية

وشاهده على خلقه، فيقرّ له بالطاعة) فان كلام الامام عليه الصلاة والسلام صريح في كفاية هذه الأمور في أصول الدين.

(فقلتُ : يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟) ولعل المراد بجميع الأشياء: خصوصيات أحوال البرزخ، والمعاد، والجنة والنار، وما أشبه ذلك، (قال) عليه السلام: (نعم ،' وهي صريحة في المدعى) الذي ادعيته: من أن تفاصيل الخصوصيات لا شأن لها في أصل الايمان.

(وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جعلت فداك أخبرني عن الدين الذي افترضه الله على العباد ما لا يسعهم جهله، ولا يقبل منهم غيره، ما هو؟ فقال) عليه السلام: (أعد عليّ) ولعل الامام عليه الصلاة والسلام أراد أن تهيأ السائل للجواب، فإن الانسان إذا أعاد الكلام تهيأ هو بنفسه لتلقي الجواب تهيئاً أكثر (فأعاد عليه) السؤال.

(فقال) عليه السلام (شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان، ثم سكت) الامام عليه الصلاة والسلام (قليلاً، ثم قال: والولاية) ولعل

والولاية، مرتين - ثم قال - : هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد، لا يسأل الرب عن العباد يوم القيامة، فيقول: ألا زدني على ما افترضت عليك، ولكن من زاد زاده الله، إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنَّ سُنَّةً حَسَنَةً يَنْبَغِي لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا. ونحوها رواية عيسى بن السيري، «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدثني عما بُنِيَتْ عليه دعائم الإسلام التي إذا أَخَذْتُ بِهَا زَكَيْتُ عملي ولم يضرني جهلٌ ما جهلتُ بعده؟»

الامام إنما سكت لتمييز الولاية عن غيرها بكثرة الأهمية. وإنما كانت الولاية أكد وأكثر أهمية لأنها قيادة للأمة والأمة بلا قيادة تكون في ضلال من دينها ودنياها، ولذلك أعاد عليه السلام قوله: (والولاية، مرتين) أي: إن الامام عليه الصلاة والسلام كَرَّر الولاية مرة ومرة.

ثم قال: هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد، لا يسأل الرب عن العباد يوم القيامة فيقول) لعبداه (ألا زدني على ما افترضت عليك، و) ذلك لكفاية هذه الأمور التي ذكرها الامام عليه الصلاة والسلام.

ثم قال (لكن من زاد زاده الله) أي: إنَّ الانسان إذا أتى بالزيادة على هذه الأمور التي ذكرت في الكتاب والسنة، زاده الله فضلاً وثواباً، ورحمة ورضواناً، حيث (إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنَّ سُنَّةً حَسَنَةً يَنْبَغِي لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا) أي: إنَّ الزيادة التي يَنْبَغِي للانسان أن يزداد منها هي ما ورد من سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

(ونحوها) في الدلالة على ما ذكرناه من أصل الايمان (رواية عيسى بن السيري، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدثني عما بُنِيَتْ عليه دعائم الإسلام، التي إذا أَخَذْتُ بِهَا زَكَيْتُ عملي) أي: ثَمَا وأمرم بالثواب والجنة (ولم يضرني جهل ما جهلت بعده) بأن أكون معاقباً في الآخرة؟

للشيرازي الظن في اصول الدين ج ٥

فقال : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، صلى الله عليه وآله، والإقرار بما جاء من عند الله، وحق في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله بها ولاية آل محمد، صلى الله عليه وآله وسلم فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»، وقال الله تعالى : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»، فكان علي، ثم صار من بعده الحسن، ثم من بعده الحسين، ثم من بعده علي بن الحسين، ثم من بعده محمد بن علي، ثم هكذا يكون الأمر، إن الأرض لا تصلح إلا بإمام»، الحديث.

وفي صحيحة أبي اليسع : قال : قلت لأبي عبد الله، عليه السلام، أخبرني عن

(فقال : شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والإقرار بما جاء من عند الله، وحق في الأموال : الزكاة، والولاية التي أمر الله بها : ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية) فكما إن الجاهليين كانوا من أصحاب النار، فكذلك من مات بدون معرفة إمام زمانه.

ثم استدل الإمام بوجود هذه الثلاثة بقوله عليه السلام : (وقال الله تعالى : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» فكان) ولي الأمر بعد الرسول (علي، ثم صار من بعده الحسن، ثم من بعده الحسين، ثم من بعده علي بن الحسين، ثم من بعده محمد بن علي، ثم هكذا يكون الأمر) إمام بعد إمام، وذلك (إن الأرض لا تصلح إلا بإمام)، الحديث.

فإن في هذه الأحاديث ما يدل على أن الأصول هو عبارة عن الشهادات الثلاث، أو عن الشهاداتتين الأوليين، والشهادة الثالثة إنما هي من شؤون الشهاداتتين الأوليين، كما أن المعاد والقيامة أيضاً من شؤون الشهاداتتين الأوليين.

(وفي صحيحة أبي اليسع قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أخبرني عن

دعائم الاسلام التي لا يسع أحداً التخصيص عن معرفة شيء منها، التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يُقبل منه عمله، ومن عرفها وعمل بها صحَّ دينه وقُبِلَ عمله ولم يضق به ممّا هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، والايمان بأنّ محمّداً رسول الله، صلّى الله عليه وآله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وحقّ في الأموال الزكاة، والولاية التي أمر الله عزّ وجلّ بها ولاية آل محمّد صلّى الله عليه وآله.

وفي رواية إسماعيل: «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع

دعائم الاسلام، التي لا يسع أحداً التخصيص عن معرفة شيء منها) وقوله «التخصيص»: فاعل «لا يسع»، و(التي من قصر عن معرفة شيء منها، فسد عليه دينه، ولن يقبل منه عمله، ومن عرفها) أي عرف تلك الدعائم (وعمل بها، صحَّ دينه، وقُبِلَ عمله، ولم يضق به).

أقول: «لم يضق»: على وزن: لم يبع، بصيغة المجهول، لأنه أجوف يائي، أي: لم يُضَيَّقْ عليه (ممّا هو فيه) ضيقاً شرعياً (لجهل شيء من الأمور) يكون (جهله) فيه غير ضارّ به؟.

(فقال) عليه السّلام: (شهادة أن لا إله إلا الله والايمان بأن محمّداً رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، والاقرار بما جاء به من عند الله، وحقّ في الاموال: الزّكاة، والولاية التي أمر الله عزّ وجلّ بها: ولاية آل محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم).

ولا يخفى: أنّ زيادة بعض الأشياء في بعض الروايات دون بعض، مثل: الولاية، والصلاة، أنّها هو من جهة إقتضاء حال السائل ذلك، وقد ذكرنا بعض تفصيله في كتاب «الفقه المرتبط بالآداب والسّنن» ٢.

(وفي رواية إسماعيل، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام: عن الدين الذي لا يسع

للسيرازي الظن في اصول الدين ج ٥

العباد جهلة؟ فقال: الدين واسع، وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم، بجهلهم، فقلت: جعلت فداك، أما أحدثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: بلى، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وأتولاكم وأبرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم، فقال: ما جهلت شيئاً فقال: هو والله الذي نحن عليه، فقلت: فهل أسلم أحد لا يعرف هذا الأمر؟ قال: لا، إلا المستضعفين.

العباد جهلة؟ فقال عليه السلام: الدين واسع، وإن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم) لأنهم شرطوا في الامام فوق شروط الله سبحانه وشروط النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولذا صلوا وأصلوا وانحرفوا عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام إلى حكام جائرين، كما يجد ذلك من راجع تواريخهم.

(فقلت: جعلت فداك، أما أحدثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال) عليه السلام: (بلى، قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء به من عند الله) أي: أقر بذلك (وأتولاكم، وأبرأ من عدوكم، ومن ركب رقابكم) أي: صار حاكماً عليكم، وهذا من التشبيه المعنوي بالمادي (وتأمر عليكم، وظلمكم حقكم)، فهل هذا كافٍ يا بن رسول الله؟.

(فقال) عليه السلام: (ما جهلت شيئاً) قوله: «ما جهلت» بصيغة الخطاب، ثم أردف (فقال) ثانياً عليه الصلاة والسلام: (هو والله الذي نحن عليه، فقلت: فهل أسلم أحد لا يعرف هذا الأمر) بأن يكفيه دون ذلك في المعرفة في الآخرة؟

(قال: لا، إلا المستضعفين) والمراد بالمستضعفين: الذين لا يدركون الأمور كادراك سائر الناس، فإن المستضعف يطلق في الشريعة على قسمين من الناس: الأول: المستضعف في عقيدته .

الثاني: المستضعف الذي إستضعفه الجبارون كما قال سبحانه: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ

قلت : من هم؟ قال: نساؤكم وأولادكم، قال: رأيت أم أيمن! فأنني أشهد أنها من أهل الجنة، وما كانت تعرف ما أنتم عليه.

عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجَعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ^١.
(قلت : من هم) المستضعفون؟

(قال : نساؤكم وأولادكم) فإن الغالب من هؤلاء لا يدركون خصوصيات الايمان، ولهذا فهم مستضعفون في عقيدتهم عن قصور، لا عن تقصير.

ثم استشهد عليه الصلاة والسلام لكلامه بشيء هو واضح عند السائل وعند غيره (قال: رأيت) أي: أنعرف معرفة كأنك رأيت، كما قال سبحانه في القرآن الحكيم عن لسان الشيطان: «أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ^٢» ولهذا فُسر «أرأيت» في كتب اللغة: بأخبرني، أي: أخبرني عن (أم أيمن؟ فأنني أشهد أنها من أهل الجنة وما كانت تعرف ما أنتم عليه)^٣ من المعرفة.

لا يقال : ألم تكن أم أيمن في زمن الرسول وعلي وفي بيت الزهراء صلوات الله عليهم أجمعين؟ فكيف كانت لاتعرف مانعرفه؟

لأنه يقال: إن كل إنسان يستوعب من المعرفة بقدره، كما إن الزمان أيضاً كشف لنا ما كان مستوراً عنها، وأرانا الحقائق كما هي مما كانت لم ترها بل سمعت عنها، ومن يرى الشيء يكون أكثر معرفة به ممن قد سمعه فقط، فتجارب التاريخ، وحوادث الزمان صقلت معرفتنا باصول الدين وخصوصاً بالولاية والامامة وجعلت معرفتنا أعمق، وأكثر إحاطة منها فأنهم عليهم السلام قد أدوا ما عليهم تجاه بناء الفرد وبناء الأمة الاسلامية الواحدة، وتكوين الدولة، وإرساء قواعد الأصول، ونشر الأحكام والأخلاق، مع أنهم كانوا غالباً في اسفار الحروب ونحوها، حتى أن في كل شهر ونصف كان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم سفر أو حرب، أو غزوة، طيلة

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

فانّ في قوله: «ماجهلت شيئاً»، دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدين.

والمستفاد من هذه الأخبار المصرّحة بعدم اعتبار معرفة أزيد ممّا ذكر فيها في الدين - وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار، كالشهيدين في الألفية وشرحها والمحقّق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم - أنّه يكتفى في معرفة الربّ التصديق بكونه موجوداً وواجب الوجود لذاته

السنوات العشرة، في المدينة المنورة، ومن المعلوم: أنّ أسفار تلك الأيام كانت لها من المشقة ما ليس لها في زماننا هذا.

وعليه: (فانّ في قوله عليه السلام: «ماجهلت شيئاً»، دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في أصل الدّين) وإن كانت فروع الدّين من المسائل الفقهية تحتاج الى أكثر من ذلك.

(والمستفاد من هذه الأخبار المصرّحة بعدم اعتبار معرفة أزيد ممّا ذكر فيها في الدّين) قوله: «في الدين» متعلق: «بعدم اعتبار»، فإنّ الذي كان مصدّقاً بما ذكر في هذه الأخبار يكون مؤمناً حقاً.

(وهو الظاهر أيضاً من جماعة من علمائنا الأخيار: كالشهيدين في الألفية وشرحها، والمحقّق الثاني في الجعفرية، وشارحها، وغيرهم: أنّه يكتفى في معرفة الربّ، التصديق بكونه موجوداً، وواجب الوجود لذاته) وليس بواجب الوجود لغيره، كما في ساير الممكنات فإنّها واجبة الوجود لغيرها.

وربّما يقال: بأنّه كيف يطلق على ذاته سبحانه وتعالى واجب الوجود، ولم يرد في آية أو خبر مع أنّ أسمائه سبحانه توقيفية؟

فإنّه يقال: ليس هذا باسم، بل إلماع الى حقيقة، والممنوع جعل الاسم، لا الإلماع الى الحقيقة، فاذا قلنا: بأن معنى أنّه يرضى أو يغضب، أنّه يفعل ما يترتب على الرضا والغضب من باب «خذ الغايات واترك المبادي»، فهل يستشكل عليه بتوقيفية

والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث وأنه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً.
والمراد بمعرفة هذه الأمور ركوزها في اعتقاد المكلف، بحيث إذا سأله عن شيء مما ذكر أجاب بما هو الحق فيه وإن لم يعرف التعبير عنه

الأسماء؟.

(والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة إلى صفتي العلم والقدرة) ولم يظهر وجه إرجاع صفاته تعالى إلى العلم والقدرة وإن ذكره جملة من المتكلمين، كما أنه لا داعي إلى ذلك أيضاً، فإننا نرى في الناس من له علم وقدرة ومع ذلك يفعل خلاف علمه وخلاف قدرته لخباثة في ذاته، فهل ما يفعله هذا كان لفقده العلم والقدرة؟
(ونفي الصفات الراجعة إلى الحاجة والحدوث) فهو سبحانه ليس بمركب، ولا جسم، ولا مرئي، ولا محل للحوادث، ولا شريك له، وليس بمحتاج، ولا معاني له، فليس ذاته غير صفته، كما في المخلوقات، فإن ذواتها غير صفاتها.
ثم إن هنا تكراراً في كونه واجب الوجود وأنه ليس بحادث، فلا حاجة إلى أحدهما، إلا أن طرح الثاني أولى إذ عدم الحدوث لا يلزم وجوب الوجود لزوماً عقلياً وإن كان في الخارج ليس للأمرين إلا وجوداً واحداً، وهكذا بالنسبة إلى كونه سبحانه غنياً وأنه ليس بمحتاج.

(وأنه لا يصدر منه القبيح فعلاً أو تركاً) أي: لا يفعل فعلاً قبيحاً، ولا يترك تركاً يراه العقل قبيحاً، بل لا يفعل سبحانه من الأحوال الخمسة الممكنة إلا أمرين فقط، والأحوال الخمسة عبارة: عما هو خيرٌ محض، وما هو شرٌّ محض، وما خيرُهُ أزيد، وما شرُّه أزيد، وما يتساوى فيه الخير والشر، فإنه لا يفعل إلا ما كان خيراً محضاً، أو كان خيره أزيد حسب الموازين العقلية.

(والمراد بمعرفة هذه الأمور: ركوزها) أي: ارتكازها (في اعتقاد المكلف بحيث إذا سأله عن شيء مما ذكر، أجاب بما هو الحق فيه، وإن لم يعرف التعبير عنه

للسيرازي الظنّ في اصول الدين ج ه

بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص.

ويكتفى في معرفة النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به، والتصديق بنبوته وصدقه، فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته، أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى آخره.

قال في المقاصد العلية: «ويمكن اعتبار ذلك، لأن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم إلا به،

بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص) فان العلم شيء والتعبير شيء آخر كما هو واضح.

(ويكتفى في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به) لكن الظاهر: أنه لا يحتاج الى معرفة النسب، فان من عرف زيدا كان عارفاً به وإن كان لا يعرف أنه ابن عمرو، أو أخو خالد.

(والتصديق بنبوته) ورسالته، لوضوح: ان النبوة غير الرسالة، فالرسالة أخص من النبوة (وصدقه) والظاهر: ان صدقه تكرر وتأكيد، لأن التصديق بالنبوة والرسالة، معناه التصديق بصدقه (فلا يعتبر في ذلك) أي: في التصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم زيادة عليه من (الاعتقاد بعصمته، أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره إلى آخره).

والفرق بين الملكة وعدمها: أنه من الممكن ان لا يأتي الانسان بمعصية إطلاقاً، لكن لا عن ملكة العصمة والحفظ، وان يصدق في جميع أموره، لكن ليس له ملكة الصدق، وهكذا في سائر الملكات والأفعال فتقوله: «بالملكة» لبيان ما ذكرناه وان العصمة إنما هي ناشئة عن الملكة.

وحيث رأى المصنف إمكان أن يثقل على السامع ما ذكره: من عدم لزوم الاعتقاد بالعصمة، إستشهد بقول الشهيد الثاني حيث (قال في المقاصد العلية: ويمكن اعتبار ذلك) أي لزوم الاعتقاد بالعصمة (لأن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم إلا به) أي:

فتنتفي الفائدة التي باعتبارها وجب إرسال الرسل، وهو ظاهرٌ بعض كتب العقائد المصدّرة بأنّ من جهل ما ذكره فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك.

والأول غير بعيد من الصواب»، إنتهى.

أقول: الظاهر أنّ مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة، قدّس سرّه، حيث ذكر تلك العبارة، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكّن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع،

بكونه معصوماً (فتنتفي الفائدة التي باعتبارها) أي: باعتبار تلك الفائدة (وجب إرسال الرّسل) لولا العصمة.

(وهو) أي: لزوم الاعتقاد بالعصمة (ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة: بأنّ من جهل ما ذكره فيها) أي: في تلك الكتب (فليس مؤمناً، مع ذكرهم ذلك) أي: وجوب الاعتقاد بالعصمة.

ثمّ قال الشهيد بعدها: (والأول:) وهو: عدم اعتبار لزوم الاعتقاد بالعصمة (غير بعيد من الصّواب '، إنتهى) كلام الشهيد في المقاصد العليّة.

(أقول: الظاهر أنّ مراده ببعض كتب العقائد: هو الباب الحادي عشر للعلامة قدّس الله سرّه حيث ذكر تلك العبارة) التي نقلها الشهيد عنه بقوله: «لأن الغرض المقصود من الرسالة» الى آخره.

(بل ظاهره) أي: ظاهر العلامة (دعوى إجماع العلماء عليه) أي: على اشتراط الاعتقاد بالعصمة في كون الإنسان مؤمناً.

(نعم، يمكن أن يقال: أنّ معرفة ما عدا النبوة) في النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم من العصمة وغيرها (واجبة بالاستقلال على من هو متمكّن منه بحسب الاستعداد) الفكري والمستوى العلمي له (وعدم الموانع) عن طلب الزيادة من المعرفة وذلك

للشيرازي الظن في اصول الدين ج ه

لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة، وأن الجهل بمراتب سفراء الله، جلّ ذكره، مع تيسر العلم بها تفصيّر في حقهم وتفريط في حبهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص.

وقد أومئ النبي، صلّى الله عليه وآله وسلم، إلى ذلك حيث قال مشيراً إلى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعيّة: «إنّ ذلك علم لا يضرّ جهله». ثمّ قال: «إنّما العلوم ثلاثة: آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة، وما سواهن فهو فضول».

(لما ذكرنا: من عمومات وجوب التفقه، وكون المعرفة أفضل من الصلوات الواجبة وأنّ الجهل بمراتب سفراء الله جلّ ذكره) جهلاً لا يعذر المكلف فيه، لا مثل الجهل بأنّ القائم عليه الصلاة والسّلام أفضل من الثمانية الذين كانوا قبله - مثلاً - (مع تيسر العلم بها) أي: بمراتب السفراء (تفصير في حقهم، وتفريط في حبهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص) في الانسان المسلم.

قوله: «وإنّ الجهل» عطف على الدليلين السابقين: من عمومات وجوب التفقه، وكون المعرفة أفضل من الصلاة، وكأنّ قوله: وإنّ الجهل دليل عقلي، بالإضافة إلى الدليلين السابقين الشرعيين: من وجوب التفقه، وكون المعرفة أفضل من الصلوات. (وقد أومئ النبي صلّى الله عليه وآله وسلم إلى ذلك) أي: إلى وجوب نحو هذه المعرفة بالنسبة إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسّلام (حيث قال مشيراً إلى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعيّة: إنّ ذلك) أي: تلك العلوم الخارجة عن العلوم الشرعيّة (علم لا يضرّ جهله، ثمّ قال) صلّى الله عليه وآله وسلم: «إنّما العلوم ثلاثة: آية محكمة وفريضة عادلة، وسنة قائمة، وما سواهن فهو فضول» (١).

فقد روي عن أبي الحسن موسى عليه السّلام انه قال: «دخل رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم المسجد، فاذا جماعة قد أطافوا برجل فقال: ما هذا؟ فقيل: علامة، فقيل: ما العلامة؟ فقالوا: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهلية

وقد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي، حيث قسّم الناس إلى أهل الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة، وذكر وضع التكليف عن الفرق الأخيرة.

والأشعار العربية، قال: فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا الْعُلُومُ ثَلَاثَةٌ...». والذي يستظهر من الحديث: أَنَّ الْآيَةَ الْمُحْكَمَةَ يَرَادُ بِهَا: الْقُرْآنُ، أَمَا الْآيَاتُ الْمُتَشَابِهَاتُ فَلَا يَعْلَمُهَا الْإِنْسَانُ، وَلِذَا قَيَّدَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْآيَةَ بِالْمُحْكَمَةِ. ويراد بالفريضة العادلة: الواجبات الأعم من ترك المحرمات، وإِنَّمَا وَصَفَ الْفَرِيضَةَ بِأَنَّهَا عَادِلَةٌ، مِنْ بَابِ التَّوْضِيحِ وَالْإِلْمَاعِ إِلَى أَنَّ الْفَرَائِضَ رُوْعِي فِي تَشْرِيعِهَا الْعَادِلَةَ بِلَا إِفْرَاطَ فِيهَا عَلَى النَّاسِ وَلَا تَفْرِيطَ.

ويراد بالسنة القائمة: الأحكام الثلاثة الأخر من الأحكام الخمسة، لأن المستحب، وترك المكروه، والاختيار في فعل المباح وتركه، سَنَةٌ سَنَّهَا اللهُ وَرَسُولُهُ. ثمّ من المعلوم: ان اصول الدين قسم منها ذكرت في الكتاب، وقسم منها ذكرت في الروايات، فاصول الدين مشمولة للآية المحكّمة والفريضة العادلة.

هذا وقد قيل في تفسير الرواية أقوال أخر لا يهمنا ذكرها.

ثمّ لا يخفى: أنّ العلم بالتواريخ وأشعار العرب ونحوها، قد تكون واجبة لكونها مقدّمة لواجب، وقد تكون غير ذلك، فقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهَا فَضُولٌ مِنْ بَابِ الْغَالِبِ لَا الْحَصْرَ.

(وقد أشار إلى ذلك) الذي ذكرناه: من كون معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الإستعداد وعدم الموانع (رئيس المحدثين) الكليني قدس الله سره (في ديباجة الكافي، حيث قسّم الناس إلى أهل الصحة والسلامة، وأهل المرض والزمانة، وذكر وضع التكليف عن الفرق الأخيرة) أي: عن أهل المرض والزمانة الذين لا يقدرّون على استيعاب هذه الأمور.

ومن المعلوم: أنّ من جملة التكاليف: خصوصيات أصول الدين الزائدة على

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ه

ويكتفي في معرفة الأئمة، صلوات الله عليهم، بنسبهم المعروف والتصديق
بأنهم أئمة يهدون بالحقّ ويجب الانقياد إليهم والأخذ منهم، وفي وجوب الزائد
على ما ذكر من عصمتهم الوجهان .
وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حقّ الامام بمعرفة كونه إماماً مفترض
الطاعة.

القدر الدخيل في كون الشخص مسلماً.

قال الأوثق: «لأربّ في عدم كون المعارف الخمسة - ولو إجمالاً - موضوعة عن
أحد، وكونها شرطاً في تحقق الايمان، فلا بدّ أن يكون المراد: وضع تفاصيلها
بالوجوب النفسي».

(ويكتفي في معرفة الأئمة صلوات الله عليهم) عرفانهم (بنسبهم المعروف) وقد
تقدّم الإشكال في لزوم معرفة النسب، ولذا لا يعرف ذلك أكثر العوام بدون أن
يستنكر أحد من العلماء عليهم.

اللهمّ! إلا أن يريد المصنّف بمعرفتهم بأنسابهم: أن يعرفهم بأنفسهم لا أن يعرف
آبائهم وأمهاتهم، وكذلك يحتمل أن يريد المصنّف فيما ذكره في معرفة الرسول
صلّى الله عليه وآله وسلّم.

(والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحقّ، ويجب الانقياد إليهم والأخذ منهم، وفي
وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم) أي: بأن يجب أيضاً أن يعرفهم معصومين
(الوجهان) المتقدمان في النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم.

هذا (وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حقّ الامام عليه السّلام: بمعرفة كونه
إماماً مفترض الطّاعة) ولم يذكر في تلك الأخبار ان يعرفهم بالعصمة.

منها: ما عن الكافي في باب فرض طاعة الأئمة عليهم الصلاة والسّلام بسنده عن
إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: أعرض عليك دين الله
عزّوجلّ؟ قال: فقال: هات، فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ

ويكفي في التصديق بما جاء النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، التصديق بما علم مجيئه متواتراً من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصرط والميزان والجنة والنار إجمالاً، مع تأمل في اعتبار معرفة ماعدا المعاد الجسماني من هذه الأمور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار،

مُحَمَّدًا عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ، وَالْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَأَنَّ عَلِيًّا كَانَ إِمَامًا فَفَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُ، ثُمَّ كَانَ مِنْ بَعْدِهِ الْحَسَنُ إِمَامًا فَفَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُ، ثُمَّ كَانَ مِنْ بَعْدِهِ الْحُسَيْنُ إِمَامًا فَفَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُ بَعْدَهُمْ، حَتَّىٰ إِنْ تَهَيَّئِ الْأَمْرَ إِلَيْهِ، ثُمَّ قُلْتَ: أَنْتَ يَرْحَمُكَ اللَّهُ قَالَ: فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَذَا دِينُ اللَّهِ وَدِينُ مَلَائِكَتِهِ.

(ويكفي في التصديق بما جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم) به، فإنه من الضروري وجوب تصديق النبي بما جاء به (: التصديق بما علم مجيئه متواتراً من أحوال المبدء والمعاد).

وقد مثل المصنّف لأحوال المبدء بقوله : (كالتكليف بالعبادات) لأن العبادات من شؤون المبدء.

ومثّل لأحوال المعاد بقوله : (والسؤال في القبر وعذابه) أي عذاب القبر (والمعاد الجسماني، والحساب، والصرط، والميزان، والجنة والنار، إجمالاً) إذ من الواضح: أنه لا يلزم معرفة هذه الأمور على سبيل التفصيل، بل كثير من الخواص لا يعرفونها تفصيلاً، فكيف بالعوام؟.

(مع تأمل في اعتبار معرفة ماعدا المعاد الجسماني - من هذه الأمور - في الايمان) قوله: «في» متعلق بقوله: «اعتبار»، أي: يتأمل في أنه يلزم في باب الايمان: أن يعرف الانسان ماعدا المعاد الجسماني: من أحوال الصراط، والجنة والنار، والميزان، وما أشبه. ذلك الايمان (المقابل للكفر الموجب للخلود في النار) لأن الايمان له إطلاقان:

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

للأخبار المتقدّمة والسيرة المستمّرة، فإنّا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أوّل البعثة إلى يومنا هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ المعتبر هو عدم إنكار هذه الأمور وغيرها من الصّوريات، لا وجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الأخبار، من أنّ الشاك إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر.

ففي رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»، ونحوها غيرها.

ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ، قدس سرّه، بأسناده

إيمان يقابل الكفر، وإيمان يقابل الخلاف، وعلى أيّ حال: فكون الكفر موجباً للخلود في النار قد عرفت التأمّل في إطلاقه.

ثمّ إنّ المصنّف بيّن وجه التأمّل بقوله: (للأخبار المتقدّمة، والسيرة المستمّرة، فإنّا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أوّل البعثة إلى يومنا هذا) بدون إستنكار من الرّسول، والأئمة، والعلماء عليهم، ولو كان الجهل ضاراً لكان الاستنكار قائماً.

(ويمكن أن يقال: إنّ المعتبر: هو عدم إنكار هذه الأمور) التي ذكرناها من نحو: الجنّة، والنّار، والميزان، والصّراط (وغیرها من الصّوريات) التي ذُكرت في الكتب الكلامية (لا وجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الأخبار) التي بأيدينا: من أنّ الضار: هو الإنكار، لا وجوب الاعتقاد.

ولهذا جاء في بعض الأخبار: (من أنّ الشاك إذا لم يكن جاحداً فليس بكافر، ففي رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام: لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا، لم يكفروا، ونحوها غيرها) ومنه يتبين: إن الإنكار هو الذي يوجب الكفر، لا عدم العلم.

(ويؤيدها) أي: يؤيد رواية زرارة (ما عن كتاب الغيبة للشيخ قدس سرّه بأسناده

عن الصادق عليه السّلام: «إنّ جماعةً يقال لهم الحقيّة، وهم الذين يقسمون بحقّ عليّ ولا يعرفون حقّه وفضله، وهم يدخلون الجنّة».

وبالجملة، فالقول بأنّه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكلمات المنزهة عن النقائص وبنبوة محمّد، صلّى الله عليه وآله وسلّم وبإمامة الأئمة، عليهم السّلام، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسمانيّ الذي لا ينفكّ غالباً عن الاعتقادات السابقة غير بعيد، بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة. وأمّا التّدين بسائر الضّروريات ففي اشتراطه أو كفاية عدم

عن الصّادق عليه الصلاة والسّلام: إنّ جماعةً يقال لهم: الحقيّة، وهم الذين يقسمون بحقّ عليّ) عليه الصلاة والسّلام (ولا يعرفون حقّه وفضله، وهم يدخلون الجنّة) فان عدم معرفتهم بحقّ عليّ وفضله، لا يوجب كفرهم حتى يدخلون النار، وإنّما إذا أنكروا حقّه وفضله سبّب لهم دخول النار.

(وبالجملة : فالقول بأنّه يكفي في الايمان) الخاص، الذي هو أخص من الاسلام (: الاعتقاد بوجود الواجب) لذاته (الجامع للكلمات المنزهة عن النقائص، وبنبوة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم، وبإمامة الأئمة، والبراءة من أعدائهم) والغاصبين لحقوقهم (والاعتقاد بالمعاد الجسمانيّ الذي لا ينفكّ غالباً عن الاعتقادات السابقة) وهي الحساب، والصّراط، والميزان، والجنّة، والنار، وما أشبه (غير بعيد بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة).

وإنّما قال : غالباً، لأنّ كثيراً من أهل القرى والأرياف، بل من أهل المدن الفارغة عن العلماء، بل وكثير ممّن هم في أوائل بلوغهم، لا يعرفون من المعاد إلاّ أنهم يجزون بالاحسان إحساناً، وبالسيئات عقاباً أو غفراناً، ولا يستنكر عليهم أحد من العلماء ممّا يدل على كفاية مثل هذا الاعتقاد.

(وأمّا التّدين بسائر الضّروريات، ففي اشتراطه) في الايمان (أو كفاية عدم

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ه

إنكارها أو عدم إشتراطه أيضاً، فلا يضرّ إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدّين وجوه، أقواها الأخير، ثمّ الأوسط.

وما استقرّبناه في ما يعتبر في الايمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقّق الورع الأردبيليّ في شرح الإرشاد.

ثمّ الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني، وهو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به عن القسم الأول، وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقاً، فيجب تحصيل مقدّمته، أعني الأسباب المحصّلة للاعتقاد، وقد عرفت أنّ الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني.

إنكارها، أو عدم إشتراطه أيضاً) فأنه حتى إذا أنكرها بلا علم بأنّها من الدين، لم يكن ضاراً بايمانه، كما قال: - (فلا يضرّ إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدّين، وجوه) ثلاثة: (أقواها: الأخير، ثمّ الأوسط) وإتّما كان الأقوى الأخير، للأصل، والسيرة، وبعض الروايات المتقدمة.

هذا (وما إستقرّبناه فيما يعتبر في الايمان، وجدته بعد ذلك) أي: بعد ان كتبت هذه الأمور هنا (في كلام محكي عن المحقّق الورع: الأردبيلي، في شرح الارشاد) ممّا يؤيد ما ذكرناه، فأنه قدس سرّه على شدة تقواه وورعه إذا رأى ذلك كانت رؤيته تلك مؤيدة لما إستفدناه من الآيات، والأخبار، والاجماع، والسيرة.

(ثمّ الكلام إلى هنا في تمييز القسم الثاني، وهو: ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به، عن القسم الأول، وهو: ما يجب الاعتقاد به مطلقاً، فيجب تحصيل مقدّمته أعني: الأسباب المحصّلة للاعتقاد) وقد مرّ الفرق بين العلم والاعتقاد، وأن العلم: أن يعلم الانسان شيئاً في مقابل أن يجهله، والاعتقاد: أن يعقد قلبه. (وقد عرفت: أنّ الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني) إذ لا دليل على ذلك.

وأما القسم الأول: الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم وأخرى بالنسبة إلى العاجز، فهنا مقامان:

الأول: في القادر

والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين، الأول: في حكمه التكليفي، والثاني: في حكمه الوضعي من حيث الإيمان وعدمه، فنقول:

أما حكمه التكليفي، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتضائه على العمل بالظن. فمن ظن بنبوّة نبينا محمد، صلى الله عليه وآله وسلم، أو بإمامة أحد من الأئمة، صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفتن لهذه المسألة زيادة النظر،

(وأما القسم الأول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد) وقبل تحصيل الاعتقاد تحصيل العلم حتى يعتقد (فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم، وأخرى بالنسبة إلى العاجز) عن تحصيل العلم (فهنا مقامان) على النحو التالي:

الأول في القادر

(الأول: في القادر، والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين) كما يلي:
(الأول: في حكمه التكليفي) أي: جواز الاقتصار على الظن لمن تمكن من العلم.
(والثاني: في حكمه الوضعي من حيث الإيمان وعدمه) وأنه لو كان ظاناً، هل يكون مؤمناً له أحكام الإيمان، أو ليس بمؤمن؟ والمراد بالإيمان هنا هو معناه الأعم المرادف للإسلام.

(فنقول: أما حكمه التكليفي، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتضائه) أي: المكلف (على العمل بالظن) وهو قادر على تحصيل العلم والاعتقاد.

وعليه: (فمن ظن بنبوّة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أو بإمامة أحد من الأئمة صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار) على هذا الظن (فيجب عليه - مع التفتن لهذه المسألة - زيادة النظر) وقيدته بالتفتن، لأن من لم يتفتن لا تكليف عليه،

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

ويجب على العلماء أمرُهُ بزيادة النظر ليحصل له العلمُ إن لم يخافوا عليه الوقوعُ في خلاف الحقّ، لأنّه حينئذٍ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحقّ، فإنّ بقاءه على الظنّ بالحقّ أولى من رجوعه إلى الشكّ أو الظنّ بالباطل فضلاً عن العلم به.

والدليل على ما ذكرنا جميعُ الآيات والأخبار الدالة على وجوب الايمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظنّ، وهي

وقوله: «زيادة النظر» فاعل قوله: ف «يجب» .

(ويجب على العلماء) من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإرشاد الجاهل وتنبيه الغافل، وخصّ العلماء بالوجوب، لأنهم هم الملتفتون إلى هذه الأمور غالباً، والآ فالأمر لا يخص العلماء كما لا يخفى، فأنه يجب عليهم (أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحقّ).

وإنما وجب إن لم يكن خوف (لأنّه حينئذٍ) أي: حين الخوف (يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحقّ) فكما أنّ العاجز لا تكليف عليه، كذلك من يخشى أن يقع في خلاف الحقّ الصريح إذا فحص وبحث ونظر لا تكليف عليه.

وإنما يخشى عليه ذلك، لتهيأ ذهنيته للوقوع في خلاف الحق (فإنّ بقاءه على الظنّ بالحقّ أولى من رجوعه إلى الشكّ، أو الظنّ بالباطل، فضلاً عن العلم به) أي: فضلاً عن القطع بالباطل.

ولا يخفى: أنّ اطلاق المصنّف العلم هنا على القطع، مع أنّهم عرّفوا القطع: بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع، لا يكون إلا من باب التوسع.

هذا (والدليل على ما ذكرنا): من أنّه يجب تحصيل العلم، هو: (جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الايمان، والعلم، والتفقه، والمعرفة، والتصديق، والإقرار، والشهادة، والتدين، وعدم الرخصة في الجهل والشكّ ومتابعة الظنّ، وهي

أكثر من أن تحصي.

وأما الموضوع الثاني، فالأقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان، للأخبار المفسرة للايمان بالإقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العباثر الظاهرة في العلم.

وهل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان، من إطلاق ما دل على أن الشاك وغير المؤمن كافر، وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر

أكثر من أن تحصي) كما لا يخفى ذلك على من راجع البحار في هذه الأبواب.

هذا تمام الكلام بالنسبة الى الحكم التكليفي في تحصيل العلم.

(وأما الموضوع الثاني:) وهو حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدم الايمان (فالأقوى فيه، بل المتعين: الحكم بعدم الايمان) لمن لم يحصل العلم والاعتقاد، وذلك (للأخبار المفسرة للايمان بالاقرار، والشهادة، والتدين، والمعرفة، وغير ذلك من العباثر الظاهرة في العلم).

ومعنى ذلك: أنه إذا لم يكن له العلم، لم يكن له الايمان، وعلى هذا فهو ليس بمؤمن قطعاً (وهل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان: من إطلاق ما دل على أن الشاك وغير المؤمن كافر) ومن المعلوم أن المراد بالشاك هو غير العالم، فيشمل الواهم، والظان، والشاك المتساوي الطرفين.

(و) كذا من (ظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر) فإذا لم يكن الانسان مؤمناً كان كافراً، لأن ظاهر هذه الآيات والروايات: أنه لا واسطة بين الأمرين.

مثل ما عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَفِي رَسُولِ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ»^١.

للسيرازي الظن في اصول الدين ج ه

ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه،
ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوسطة بين الكفر

وعن منصور بن حازم قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ شَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: كَافِرٌ، قُلْتُ: مَنْ شَكَّ فِي كُفْرِ الشَّاكِ فَهُوَ كَافِرٌ؟ فَأَمَسَكَ عَيْنِي، فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَاسْتَبَيْتُ فِي وَجْهِهِ الْغَضَبُ»^١

وعن سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «بُنِيَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: الْفَسْقُ، وَالْعُلُوُّ، وَالشُّكُّ، وَالشُّبْهَةُ»^٢

وعن أبي إسحاق الخراساني قال: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ: لَا تَرْتَابُوا فَتَشْكُوا، وَلَا تَشْكُوا فَتَكْفُرُوا»^٣، والى غير ذلك.

(ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه) مثل ما عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كُلُّ شَيْءٍ يَجْرُهُ الْإِقْرَارُ وَالْتَسْلِيمُ فَهُوَ إِيمَانٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرُهُ الْأَنْكَارُ وَالْجُحُودُ فَهُوَ الْكُفْرُ»^٤.

وعن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْهَدُوا، لَمْ يَكْفُرُوا»^٥.

وعن محمد بن مسلم قال: «كَنتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسًا عَن يَسَارِهِ وَزُرَّارَةَ عَن يَمِينِهِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ؟ فَقَالَ: كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، قَالَ: فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: كَافِرٌ، قَالَ: ثُمَّ التَفَّتْ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَالَ: إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَهِدَ»^٦.

ومن المعلوم: أن الجمع بين الطائفتين هو: حمل المطلق على المقيد، ويؤيده أخبار الوسطة كما قال: (ودلالة الأخبار المستفيضة على ثبوت الوسطة بين الكفر

٢- اصول الكافي: ج ٢ ص ٣٩١.

٤- اصول الكافي: ج ٢ ص ٣٨٧.

٦- اصول الكافي: ج ٢ ص ٣٩٩.

١- اصول الكافي: ج ٢ ص ٣٨٧.

٣- اصول الكافي: ج ٢ ص ٣٩٩.

٥- اصول الكافي: ج ٢ ص ٣٨٨.

والإيمان، وقد أطلق عليه في الأخبار الضلال،

والإيمان، وقد أطلق عليه (أي: على الوسط بين الكفر والإيمان) في الأخبار: الضلال).

فمن زُرارة عن أبي جعفر عليه السلام: في قول الله عز وجل: «وَأَخْرَجُوا مُرَجِّحِينَ لَأَمِيرِ اللَّهِ؟» قال: «قَوْمٌ مُشْرِكِينَ فَتَقْتَلُوا مِثْلَ: حَمْرَةَ، وَجَعْفَرَ، وَأَشْبَاهَهُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، ثُمَّ إِنَّهُمْ دَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ، وَوَحَدُوا اللَّهَ، وَتَرَكُوا الشِّرْكَ، وَلَمْ يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ، فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَيَجِبُ لَهُمُ الْجَنَّةُ، وَلَمْ يَكُونُوا عَلَى جُحُودِهِمْ فَيَكْفُرُوا فَيَجِبُ لَهُمُ النَّارُ، فَهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ إِمَّا يَعْذِبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ»^١.

وعن زُرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ما تقول في أصحاب الأعراف؟ فقلت: ما هم إلا مؤمنون أو كافرون، إن دخلوا الجنة فهم مؤمنون، وإن دخلوا النار فهم كافرون، فقال: والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين، ولو كانوا مؤمنين دخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون، ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون، ولكنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الأعمال، وإنهم كما قال الله عز وجل: فقلت: أمن أهل الجنة هم أو من أهل النار؟ فقال: أتركهم حيث تركهم الله، قلت: أترجئهم؟ قال: أرجئهم كما أرجئهم الله، إن شاء أدخلهم الجنة برحمته، وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم ولم يظلمهم»^٢.

وعن هاشم صاحب البريد، قال: «كنت أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطاب مجتمعين، فقال أبو الخطاب: ماتقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر؟ فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، فقال أبو الخطاب: ليس بكافر حتى يقوم عليه الحجّة، فإذا قامت عليه الحجّة ولم يعرف فهو كافر، فقال له محمد بن مسلم: سبحان الله ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر، ليس بكافر إذا لم يجحد؟ قال: فلما حججت دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فاخبرته بذلك، فقال: إنك قد حضرت دعاباً، ولكن

معدكم الليلة عند الجمرة الوسطى بمينى، فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطاب ومحمّد بن مسلم وتناول وسادة فوضعها في خدره وقال: أما، ماتقولون في خدمكم ونسائكم وأهلكم؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلّون ويصومون ويحجّون؟ قلت: بلى، قال: ويعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا، قال: فما هم عندكم؟ قلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، قال: سبحان الله أما رأيت أهل الطريق وأهل الماء؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلّون ويصومون ويحجّون؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمّداً صلّى الله عليه وآله وسلّم رسول الله؟ قلت: بلى، قال: أيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا، قال: فما هم عندكم؟ قلت: من لم يعرف فهو كافر، قال: سبحان الله أما رأيت الكعبة وأهل اليمن وتعلقتهم بأستار الكعبة؟ قلت: بلى، قال عليه السّلام: أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمّداً رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، ويصلّون ويصومون ويحجّون؟ قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا، قال فما تقولون فيهم؟ قلت: من لم يعرف فهو كافر، قال: سبحان الله هذا قول الخوارج.

ثمّ قال: إن شئتم أخبرتكم؟ فقلت: بلى، فقال أما إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيءٍ ما لم تسمّوه ميّناً، قال: فظننت أنّه يريد ما علّى قول محمّد بن مسلم! وعن عمر بن أبان قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المستضعفين؟ فقال عليه السّلام: «هم أهل الولاية فقلت: أيّ ولاية؟ فقال: أما إنّها ليست بالولاية في الدين ولكنها الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين وليسوا بالكفار، ومنهم المرجون لأمر الله عزّ وجلّ»^١.
الذى غير ذلك من الأخبار التي يجدها المتتبع في البحار في باب الايمان والكفر

لكن أكثر الأخبار الدالة على الوسطة مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص، فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر، لا على ثبوت الوسطة بين الإسلام والكفر،

وفي غيره.

(لكن أكثر الأخبار الدالة على الوسطة، مختصة بالإيمان بالمعنى الأخص) فهناك من يؤمن بالائمة الطاهرين عليهم الصلاة والسلام إيماناً بالمعنى الأخص، وكافر يقابله، ومسلم ليس يؤمن بالائمة الطاهرين، وهو واسطة بينهما (فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن ولا كافر، لا على ثبوت الوسطة بين الإسلام والكفر) الذي هو محل البحث والكلام.

قال الأشتياني: «ثم إن الوسطة بين الإيمان بالمعنى الأعم وهو: الإسلام، والكفر، لا يترتب عليه حكم كل من الكافر والمسلم، فمثل النجاسة لا يترتب عليه بل يحكم بطهارته، لأن النجاسة من أحكام الكفر، كما أن جواز النكاح والتوارث من أحكام الإسلام، وهل يحكم بصحة عباداته ام لا؟ وجهان: أوجهما الثاني، لأن ظاهرهم اعتبار الإسلام في صحة العبادات لا مانعية الكفر.

نعم لا يجوز استرقاقه قطعاً، لأنه أحكام الكفر، كما أنه يحكم بسقوط القضاء - أي قضاء العبادات - عنه بعد الإسلام، فإنه من أحكامه، وبالجملة: لا بد من تشخيص كون الحكم مترتباً على الكفر أو الإسلام وهو بنظر الفقيه.

وأما الوسطة بين المؤمن بالأخص والكافر: فيجري عليه حكم المسلم القائل بالإيمان الأخص، ولا يترتب عليه حكم كل من الكافر والمؤمن، فمثل حقن الدماء والميراث وجواز النكاح فيما كانت الوسطة إمراً وأراد المؤمن نكاحها يترتب عليه، وأما نكاحه المؤمنة ونحوه مما رتب في الشرع على الإيمان بالمعنى الأخص فلا يترتب عليه» انتهى.

وإن كان في بعض ما ذكره «قدس سره» تأمل، موضعه الفقه.

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

نعم بعضها قد يظهرُ منه ذلك، وحينئذٍ فالشاكُ في شيءٍ ممّا يعتبر في الإيمان بالمعنى الأخصّ ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكامُ الإيمان. وأمّا الشاكُ في شيءٍ ممّا يعتبر في الاسلام بالمعنى الأعم، كالنبوة والمعاد، فإن اكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم الانكار ظاهراً وإن لم يعتقد باطناً فهو مسلمٌ، وإن اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى تكون الشهادتان أمانةً على الاعتقاد الباطني فلا إشكال في عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك، فلا يجري عليه أحكام المسلمين، من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما.

(نعم، بعضها قد يظهر منه ذلك) وآته واسطة بين الاسلام بالمعنى الأعم والكفر (وحينئذٍ) أي: حين كان واسطة بين الايمان بالمعنى الأخص والكفر (فالشاك في شيءٍ ممّا يعتبر في الايمان بالمعنى الأخص) كالشك في أنّ الامام المهدي صلوات الله عليه هو الامام الثاني عشر - مثلاً - يكون (ليس بمؤمن ولا كافر، فلا يجري عليه أحكام الايمان) بالمعنى الأخص.

(وأمّا الشاك في شيءٍ ممّا يعتبر في الاسلام بالمعنى الأعم: كالنبوة، والمعاد، فإن اكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين، وعدم الانكار ظاهراً وإن لم يعتقد الاسلام (باطناً، فهو مسلم) لأن المفروض: أنّه شهد الشهادتين ولم ينكر شيئاً ممّا يعتبر في الاسلام كالمعاد - مثلاً - .

(وإن اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى تكون الشهادتان امانةً على الاعتقاد الباطني، فلا إشكال في عدم إسلام الشاك) في مرحلة الواقع والثبوت، لأنّه غير مسلم حسب هذا الميزان، فإنّه (لو علم منه الشك، فلا يجري عليه أحكام المسلمين: من جواز المناكحة، والتوارث، وغيرهما) كطهارة البدن، والدفن في مقبرة المسلمين، والى غير ذلك.

لكن قد يقال: إذن فكيف يجري على المنافق أحكام الاسلام، مع أنّه عاقد قلبه

وهل يُحكم بكفره ونجاسته حينئذٍ فيه إشكالٌ من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود، هذا كله في الظان بالحقِّ، وأمَّا الظانُّ بالباطل، فالظاهرُ كفرُهُ. بقي الكلام في أنه إذا لم يكتف بالظنِّ وحصل الجزم من تقليد، فهل يكفي ذلك أو لابد من النظر

على الخلاف، لا أنه شاك فقط؟.

فإنه ربّما يقال: بأنَّ الأقسام أربعة:

الأول: المسلم حقيقة.

الثاني: المسلم صورة، فتجري عليه أحكام الاسلام، وهذا يشمل المنافق ايضاً.

الثالث: من لا يجري عليه أحكام الاسلام وإن شهد الشهادتين، وذلك كما إذا جاء

كافر وأراد الزواج من بنت مسلمة فقيل له: لا يسمح لك بالزواج منها إلا بعد الشهادتين، فتشهد وهو يقول: أنه لا يعتقد بشيء مما شهد به أصلاً، أو علمنا منه ذلك.

الرابع: الكافر لفظاً وقلباً.

(و) كيف كان، فعلى قول المصنّف: أنه لا يجري على الشاك أحكام المسلمين،

لكن (هل يحكم بكفره ونجاسته حينئذٍ؟) أي: حين كان شاكاً واقعاً وعلمنا منه ذلك؟.

(فيه إشكال: من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الأخبار بالجحود) وهذا ليس

بجاحد، فلا يكون كافراً ولا نجساً.

لكن لا يخفى: أنّ السيرة جرت على عدم التفكيك بين أحكام الاسلام والكفر،

بأنَّ لا ينكح - مثلاً - لكن يقال: بأنه ظاهر، أو يدفن في مقابر المسلمين، بل أمّا بكل أحكام

الاسلام جارية في حقه، أو كلّ أحكام الكفر.

(هذا كله في الظان بالحقِّ، أمّا الظانُّ بالباطل، فالظاهر: كفره) لأنَّ توهم الاسلام

ليس باسلام، والأدلة منصرفة عن مثله.

(بقي الكلام في أنه إذا لم يكتف بالظنِّ وحصل الجزم من تقليد، فهل يكفي ذلك)

في الحكم عليه بالاسلام، وجريان أحكام الاسلام عليه (أو لابد من النظر

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ه

والاستدلال؟ ظاهر الأكثر الثاني، بل ادعى عليه العلامة، قدس سرّه، في الباب الحادي عشر الاجماع، حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد». فان صريحه أنّ المعرفة بالتقليد غير كافية.

ومثلها عبارة الشهيد الأول والمحقق الثاني، وأصرحُ منهما عبارة المحقق رحمه الله في المعارج، حيث استدلّ على بطلان التقليد بأنه جزم في غير محله. ولكن مقتضى استدلال العضديّ، على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد هو أنّ الكلام في التقليد

والاستدلال؟) حتى يقال: بأنه مسلم محكوم بأحكام الاسلام؟.

(ظاهر الأكثر: الثاني، بل ادعى عليه العلامة قدس سرّه في الباب الحادي عشر: الاجماع) على ذلك (حيث قال: أجمع العلماء على وجوب معرفة الله، وصفاته الثبوتية، وما يصحّ عليه) من الأقوال والأفعال (وما يمتنع عنه) من الصفات السلبية، والأقوال والأفعال (والنبوة، والامامة، والمعاد، بالدليل لا بالتقليد) ' فانّ التقليد لا يكفي في صدق الاسلام بالنسبة الى الاصول الاسلامية، وفي الايمان بالنسبة الى الأصول اليمانية.

(فانّ صريحه: أنّ المعرفة بالتقليد غير كافية) في التسمية بالإسمين المذكورين، وفي جريان أحكامهما على المسلم والمؤمن.

(ومثلها: عبارة الشهيد الأول، والمحقق الثاني، وأصرحُ منهما: عبارة المحقق رحمه الله في المعارج، حيث استدلّ على بطلان التقليد: بأنه جزم في غير محله) فان المقلّد جازم، لكن جزمه ليس في محله، إذ محل التقليد الفروع لا الأصول. (ولكن مقتضى استدلال العضدي) وهو من علماء العامة (على منع التقليد، بالاجماع على وجوب معرفة الله وأنها لا تحصل بالتقليد، هو: أنّ الكلام في التقليد

الغير المفيد للمعرفة.

وهو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا في العدة، كما سيجيء كلامه، وكلام الشهيد، رحمه الله، في القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيّات ولا في غيرها ممّا لا يتعلّق به عملٌ ويكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل بين الأنبياء السابقة.

ويعضده أيضاً ظاهرٌ ما عن شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من أنّ النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع إلى النزاع في كفاية الظن وعدمها.

غير المفيد للمعرفة) اما التقليد المفيد للمعرفة القلبية، فأنه يكفي في الحكم بالاسلام، اذ التقليد قد يفيد العلم وقد لا يفيد العلم.

(و) مقتضى كلام العضدي (هو الذي يقتضيه أيضاً ما ذكره شيخنا) الطوسي (في العدة ما سيجيء كلامه) إنشاء الله تعالى.

(وكلام الشهيد) الأول (رحمه الله في القواعد : من عدم جواز التقليد في العقليات ، ولا في الأصول الضرورية من السمعيّات) يقتضي ذلك أيضاً ، فالأول : كوجود الله سبحانه وتعالى ، والثاني : كلائمة الأئني عشر صلوات الله عليهم أجمعين ، فأنه سمعي ضروري وليس بعقلي في خصوصيات العدد ونحوه (ولا في غيرها ممّا لا يتعلّق به عمل ، ويكون المطلوب فيها العلم ، كالتفاضل بين الانبياء السابقة) مثل : ان إبراهيم عليه الصلاة والسلام أفضل من لوط وموسى وعيسى ، وبما انهما من أولي العزم أفضل من زكريا ويحيى الى غير ذلك .

(ويعضده أيضاً : ظاهر ما عن شيخنا البهائي قدس سرّه في حاشية الزبدة : من أنّ النزاع في جواز التقليد وعدمه ، يرجع إلى النزاع في كفاية الظن وعدمها) ومعناه: أنه إذا حصل العلم للمقلّد من تقليده في أصول الدّين، كفى في كونه مسلماً قطعاً، فأنه لانزاع فيه بين أحد.

للشيرازي الظن في اصول الدين ج ه

ويؤيده اقتران التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع، حيث يذكرون في أركان الفتوى أنّ المستفتى فيه هي الفروع دون الاصول. لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين، إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن، فيعمل المقلد مع كونه شاكاً. وهذا غير معقول في اصول الدين التي يُطلبُ فيها الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف.

(ويؤيده) أيضاً (إقتران التقليد في الأصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع، حيث يذكرون في أركان الفتوى: ان المُستفتى فيه) بصيغة المفعول (هي الفروع دون الاصول) بضميمة وضوح: أنّ التقليد في الفروع لا يوجب العلم، وكذلك التقليد في الاصول. وعلى أي حال: فمرادهم من عدم جواز التقليد في الاصول: التقليد الذي لا يوجب العلم، أما إذا أوجب العلم فلا إشكال في كون المقلد مسلماً يجري عليه أحكام الاسلام.

(لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين) حتى يقال: إنّ كلماتهم في التقليد في الفروع، هي بعينها تأتي في التقليد في الأصول، فيقال: حيث ان في الفروع لا تحتاج الى العلم، كذلك لا يحتاج الى العلم في الأصول (إذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن) قطعاً (فيعمل المقلد) بفتاوى مرجعه (مع كونه) أي: المقلد (شاكاً) بل ومع وهمه، بان كان ظنه على خلاف فتوى مرجع تقليده.

(وهذا غير معقول في أصول الدين، التي يُطلبُ فيها الاعتقاد) فإنه لا شك في عدم كفاية التقليد في اصول الدين إذا كان التقليد في اصول الدين يورث الشك أو الوهم دون العلم فإنه غير كاف قطعاً، بل ولا معقول كفايته (حتى يجري فيه الخلاف) بأنه هل يكفي التقليد أو لا يكفي التقليد؟ فلا يدل اقتران التقليدين في كلماتهم على أن ما يذكرونه في التقليد في الفروع، هو عين ما يذكرونه في التقليد في الاصول حتى يستفاد من ذلك: أنهم يصححون التقليد في الاصول إذا أوجب التقليد العلم.

وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفاً كان في الواقع أو موافقاً كما في الفروع، بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به عنه، إلا أن يكتفي فيها بمجرد التدوين ظاهراً وإن لم يعتقد، لكنه بعيد.

ثم إن ظاهر كلام الحاجبي والعضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية. وهو في محله، بناء على ما استظهرنا منهم، من عدم حصول الجزم من التقليد، لأن الذي لا يفيد الجزم من التقليد إنما هو في العقليات المبنية على الاستدلالات العقلية.

(وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا) في باب الاصول (:كفايته عن الواقع، مخالفاً كان) التقليد (في الواقع، أو موافقاً) بأن يقلد - مثلاً - في تعدد الآلهة، أو عدم العدل، أو ما أشبه ذلك، لأنه مقطوع البطلان والمواخذة (كما في الفروع) فان المقلد في الفروع معذور في تقليده طابق الواقع أم لا، وفي مخالف الواقع له ثواب الانقياد. ويؤيده ما ورد مرسلًا: «للمصيب أجران وللمخطي أجر».

وما ورد من قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك».

(بل المراد كفاية التقليد في الحق) بأن يقلد في وحدة الاله وعدله، بينما هو لم يصل إلى ذلك علمياً (وسقوط) وجوب (النظر به) أي: بالتقليد (عنه) أي عن هذا المقلد في الحق والمعتقد به قلباً (إلا أن يكتفي فيها بمجرد التدوين ظاهراً) بأن يبنى عليها بناءً عملياً (وان لم يعتقد) قلباً (لكنه بعيد) إذ الظاهر أن مرادهم الاعتقاد.

(ثم إن ظاهر كلام الحاجبي والعضدي: اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية) دون السمعية، لأنهما مثلاً بمعرفة الله، ومن المعلوم: أن الاستدلال على معرفته سبحانه وتعالى عقلي لاشعري.

(وهو) أي: كلامهما (في محله بناءً على ما استظهرنا منهم) أي: من العلماء (:من عدم حصول الجزم من التقليد، لأن الذي لا يفيد الجزم من التقليد، إنما هو في العقليات المبنية على الاستدلالات العقلية) وبدون الاستدلالات العقلية لا يحصل

للشيرازي الظن في اصول الدين ج ٥

وأما النقليات، فالاعتمادُ فيها على قول المقلد - بالفتح - كالاتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد.

وكيف كان فالاقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه.

للانسان الجزم والقطع.

(وأما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد - بالفتح - كالاتماد على قول المخبر، الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن) وقد لا يفيد (وفي الحقيقة يخرج هذا) أي: ما يفيد الجزم (عن التقليد) لأنه إذا علم الانسان شيئاً لم يسم مقلداً. (وكيف كان) فان المستفاد من كلام الحاجبي والعضدي وغيرهما هو: كفاية التقليد المورث للعلم كما قال: (فالاقوى: كفاية الجزم الحاصل من التقليد) في أصول الدين (لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة، والتصديق، والاعتقاد) ونحوهما مما ورد في الكتاب والسنة.

(وتقييدها بطريق خاص) بأن يقال: يلزم ان تكون المعرفة عن الاستدلال والنظر (لا دليل عليه) ويمكن هنا الاشكال على المصنف: بأنه كيف يمكن اثبات استحقاق العقاب في المقلد في الباطل وعدمه في المقلد الحق، مع فرض كونهما متساويين في سعيهما من جميع الجهات، سوى ما كان خارجاً عن وسعيهما بان كان الأول: مولوداً في الفرقة التي كانوا على الباطل، والثاني: فيمن على الحق؟.

والجواب: اما عن الذي قلد في الحق، فعدم استحقيقه العقاب بان استحقيقه الجنة، فلاته سلك الطريق الموصول الى الجنة.

واما عن الذي قلد في الباطل فمن يقول: أنه يستحق العقاب إذا لم يكن مقصراً؟ بل يمتحن هناك في القيامة كما دل عليه النص وقول العلماء، فحالهما حال نفرين: قلد أحدهما من دله على الطريق، والثاني من دله على خلاف الطريق، فإن الأول:

مع أنّ الانصافَ : أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن بوجود النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم، لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبيهاً يصعبُ الجوابُ عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح

يصل دون الثاني.

وكيف كان : فالكلام تارة في الوصول وعدم الوصول، وأخرى في العقاب وعدم العقاب.

ثمّ إنّ المصنف أيد ما ذكره : من كفاية التقليد بقوله : (مع أنّ الانصاف : أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن بوجود النظر في الاصول، لا يفيد بنفسه الجزم) وإنما يحتاج الى لطف الله سبحانه وتعالى وسلوك طريقه، والتضرع إليه، حتى يمنحه تعالى النور كما في الحديث الشريف: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ التَّعَلُّمِ وَإِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ».

أقول : ومن المعلوم : أنّ مشيئة الله سبحانه وتعالى ليست إعتباطاً، بل بأسبابها الخاصة، وقد ذكرنا معنى هذا الحديث في: «الفقه: كتاب الآداب والسنن» فلا يقال: كيف حصل العلم الكثير من الكفار الذين يناوئون الاسلام كما نجد ذلك قديماً وحديثاً؟

هذا وإنما قال : «لا يفيد بنفسه الجزم» (لكثرة الشبه الحادثة في النفس، والمدونة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبيهاً يصعبُ الجوابُ عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام) مثل شبهة الأكل والمأكول، وشبهة التغير في علم الباري سبحانه قبل خلقه شيئاً وبعد خلقه شيئاً، الى غير ذلك.

(فكيف حال المشتغل به) أي : بالبرهان العقلي (مقداراً من الزمان لأجل تصحيح

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

عقائده، ليشغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاده؛ خصوصاً، والشيطانُ يغتنمُ الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيّات، وقد شاهدنا جماعةً صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل.

المقام الثاني : في غير المتمكن من العلم

والكلامُ فيه تارةً في تحقق موضوعه في الخارج، وأخرى في أنّه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيلُ الظنّ أم لا، وثالثةً في حكمه الوضعي قبل الظنّ وبعده. أمّا الأوّل، فقد يقال فيه: بعدم وجود العاجز، نظراً إلى العمومات الدالة على حصر الناس في

عقائده ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده) كسباً وعبادة (خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيّات) ومن هنا نشأت العقائد الباطلة الكثيرة من عقلاء العالم (وقد شاهدنا جماعة صرفوا أعمارهم) في الاستدلالات العقلية، والكتب الحكمية (ولم يحصلوا منها) أي: من البراهين العقلية الصحيحة (شيئاً إلا القليل) والله الهادي إلى سواء السبيل.

المقام الثاني

(المقام الثاني : في غير المتمكن من العلم) بأن لا يقدر على تحصيل العلم (والكلام فيه تارةً: في تحقّق موضوعه في الخارج) وإنه هل يوجد هكذا إنسان؟ (وأخرى: في أنّه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيلُ الظنّ أم لا؟) بأن يترك وشأنه، فليس عليه تحصيلُ الظنّ وإن تمكن منه، بل يبقى على شكه. (وثالثةً : في حكمه الوضعي قبل الظنّ وبعده) وإنه هل هو مسلم تجري عليه أحكام المسلمين أو كافر محكوم بأحكام الكافرين؟ (أمّا الأوّل : فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز) إطلاقاً، فليس هناك من لا يتمكن من تحصيل العلم.

وإنما يقال لذلك لأمر أولاً : (نظراً إلى العمومات الدالة على حصر الناس في

المؤمن والكافر، مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار، بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فينتج ذلك عن تقصير كلّ غير مؤمن، وأنّ من نراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحقّ ولو في زمان ما وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده، والعقل لا يقبّح عقاب مثل هذا الشخص.

المؤمن والكافر) فقد قال سبحانه في سورة التغابن: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ، وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» فان الظنّ بالحقّ إذا لم يوجب الايمان، كان الظان كافراً، لأنه مقتضى حصر المكلفين فيهما.

ثانياً: (مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار).

ثالثاً: (بضميمة حكم العقل : بقبح عقاب الجاهل القاصر).

والحاصل: ان الناس إما مؤمن أو كافر، ولا ثالث لهما، والكافر خالد في النار، ومن استوجب النار كشف عن انه كان قادراً على الايمان لتمكنه من العلم، وأنما لم يؤمن تقصيراً (فينتج ذلك) الذي بيناه من المقدمات الثلاث (عن تقصير كلّ غير مؤمن، وأنّ من نراه قاصراً عاجزاً عن العلم، قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحقّ ولو في زمان ما، وإن صار عاجزاً قبل ذلك) الزمان (أو بعده) فانّ الالتفات في زمان ما، يوجب صحة العقاب عند العقلاء.

هذا (والعقل لا يقبّح عقاب مثل هذا الشخص) فانّ من أمره المولى بشيء، وتمكن من الاتيان بذلك الشيء في وقت ولم يفعله، صحّ للمولى عقابه.

نعم إذا تمكن منه لكن الواجب كان موسعاً فلم يفعله ثم مات أو ما أشبه ذلك ممّا أخرجته عن القدرة، لم يصح عقابه، لأنّ المولى هو الذي أباح له الترك ولو من جهة إجازته باستصحاب الحياة، وبأنه جامع للشرائط التي آخر وقت الامكان، ولا نريد بذلك: انّ الاستصحاب الاصطلاحي جارٍ في المقام، بل نريد: انّ العقلاء يرون إستمرار القدرة الى آخر الوقت والشارع لم يغيره.

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ه

ولهذا ادعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الاجماع على أنّ
المخطيء في العقائد غير معذور.

لكنّ الذي يقتضيه الانصاف : شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين، وقد
تقدّم عن الكليني ما يشير إلى ذلك، وسيجيء عن الشيخ، قدس سرّه، في العدة من
كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم.

هذا مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوسطة بين المؤمن والكافر، وقضية
مناظرة زُرارة وغيره مع الامام، عليه السلام، في ذلك المذكورة في الكافي.

(ولهذا) الذي ذكرناه : من أنّ الناس على قسمين فقط، وأنّ غير المؤمن كافر
يستحق العقاب (ادعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب) المذكورين في
باب الاجتهاد في الفروع (:الاجماع على أنّ المخطيء في العقائد غير معذور).
هذا غاية ما يقال في بيان الأمر الأول، وهو : عدم وجود العاجز عن تحصيل
العقائد الحقّة.

(لكن الذي يقتضيه الانصاف : شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين) عن
التأمل والنظر، والبحث والفحص، للوصول إلى الحق (وقد تقدّم عن الكليني ما يشير
إلى ذلك) حيث قال المصنّف: «وقد أشار إلى ذلك رئيس المحدّثين في ديباجة
الكافي» (وسيجيء عن الشيخ قدس سرّه في العدة: من كون العاجز عن التحصيل
بمنزلة البهائم) لا تكليف له كما لا تكليف للبهائم.

(هذا مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوسطة بين المؤمن والكافر، و) قد
تقدم هنا قضية مناظرة زُرارة وغيره، مع الامام عليه السلام في ذلك) وهي (مذكورة
في الكافي) حيث أنّ زُرارة كان ينكر الوسطة بين الايمان والكفر، والامام عليه
الصلاة والسلام ينكر عليه ذلك ويثبت الوسطة بينهما.

هذا بالاضافة إلى روايات امتحان بعض الناس في الآخرة، فإنّه لو لم يكن الناس
الأمؤمن أو كافر، لم يكن وجه لامتحان هناك.

وموردُ الاجماع ، على أن المخطيء آثمٌ ، هو المجتهد الباذل جهده بزعمه ، فلا ينافي كون الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجُهد معذوراً غير آثم.

وأما الثاني، فالظاهرُ فيه عدم وجوب تحصيل الظنّ لأنّ المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المأمور به، ولا دليل آخر على عدم جواز الوقف، وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظنّ مع تعذر العلم،

(ومورد الاجماع) الذي قد تقدم : من انهم مجمعون على أن المخطيء في العقائد غير معذور، و (على أن المخطيء آثم، هو المجتهد الباذل جهده بزعمه) لا واقعاً، فان من يبذل جهده واقعاً لا بد وأن يصيب الواقع لقوله سبحانه: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» .

وعليه : (فلا ينافي كون الغافل) عن الحقّ رأساً (والمملتفت العاجز عن بذل الجهد، معذوراً غير آثم) كما نرى في كثير من الذين هم منقطعون عن العلم والعلماء في القرى والأرياف البعيدة.

(وأما الثاني :) وهو أنه هل يجب عليه مع اليأس من العلم، تحصيل الظنّ ام لا؟ فالظاهر فيه: عدم وجوب تحصيل الظنّ عليه، بل يبقى على الشك (لأنّ المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المأمور به) وكذلك عن الاعتقاد، وما أشبهه، ممّا أمر الله به الانسان.

(ولا دليل آخر على عدم جواز الوقف) أي : التوقف.

(وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظنّ مع تعذر العلم).

إذن : فلا يقاس الاصول بالفروع فيقال : كما أنه يجب تحصيل الظنّ بالفروع إذا لم يتمكن من العلم والعلمي، كذلك يجب تحصيل الظنّ بالاصول إذا لم يتمكن من العلم والعلمي.

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

لأنّ المقصودَ فيها العملُ ولا معنى للتوقف فيه، فلا بدّ عند إنسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظنّ.

والمقصودُ فيما نحن فيه الاعتقادُ فاذا عجز عنه، فلا دليلَ على وجوب تحصيل الظنّ الذي لا يُغني من الحق شيئاً، فيندرج في عموم قولهم عليهم السلام: «إذا جاءكم ما لا تعلمون فها».

نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة إلى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظنّ بالحقّ ولم يخف عليه إفضاء نظره الظنيّ إلى الباطل،

وإنما لا يقاس بذلك (لأنّ المقصود فيها) أي: في الفروع (العمل، ولا معنى للتوقف فيه) أي: في العمل، لأنّه أمّا فاعل و أمّا تارك (فلا بدّ عند إنسداد باب العلم من العمل على طبق أصل، أو ظنّ) فان كان في المقام ظنّ عمل به، وإلاّ تمسك بالبرائة، والاستصحاب، وما أشبه.

(والمقصود فيما نحن فيه) من مسائل أصول الدين (: الاعتقاد) واليقين، والتصديق، وما أشبه ذلك (فاذا عجز عنه) أي: عن الاعتقاد (فلا دليل على وجوب تحصيل الظنّ الذي لا يغني من الحق شيئاً)، كما ورد في قوله سبحانه: «إِنَّ الظنَّ لا يُغني مِنَ الحقِّ شيئاً»^١.

(فيندرج) هذا الانسان بالنسبة إلى العقائد (في عموم قولهم عليهم السلام: إذا جاءكم ما لا تعلمون فها)^٢ وأشار بيده عليه السلام إلى فيه، كما قد تقدّمت هذه الرواية.

(نعم، لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة) أي: مسألة أنّه هل يجب تحصيل الظنّ على من لم يتمكن من العلم، أو لا يجب؟ (إلى العالم، ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظنّ بالحقّ، ولم يخف عليه إفضاء نظره الظنيّ إلى الباطل) حتى يكون

١ - يونس : ٣٦.

٢ - اصول الكافي : ج ١ ص ٥٧.

فلا يبعدُ وجوبُ إلزامه بالتحصيل، لأنّ انكشاف الحقّ، ولو ظناً، أولى من البقاء على الشكّ فيه.

وأما الثالث، فإن لم يُقرّر في الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهرُ

الظنّان متساويين بالنسبة اليه (فلا يبعد وجوب الزامه) من قبل العالم (بالتحصيل) للظنّ (لأنّ انكشاف الحقّ ولو ظناً أولى من البقاء على الشكّ فيه).

قال في الأوثق: «لا يخفى: أنّ الحكم بالوجوب لا يناسب حكمه بعدم وجوب تحصيل الظنّ على من لم يتمكن من العلم، ولو تمّ ما ذكره من الأولوية لثبت وجوب تحصيل الظنّ على نفسه أيضاً»، انتهى.

ويمكن أن يؤيد اطلاق قول الاوثق بالوجوب على نفسه أيضاً أي: سواء بالنسبة الى نفسه أو بالنسبة الى أمر العالم له بما ورد من قوله: صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ، فَأَتُوا بِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ» وقوله أيضاً: «مَا لَا يَدْرِكُ كُلَّهُ لَا يَتْرَكُ كُلَّهُ»^١.

وقوله تعالى: «يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...»^٢.

وأشبه ذلك ممّا يدلّ على أن الواجب هو: تحصيل الجزم فإذا لم يتمكن من تحصيله وتمكن من تحصيل الظنّ القوي كان لازماً، وهكذا إذا لم يتمكن من تحصيل الظنّ القوي وتمكن من تحصيل الظنّ الضعيف، وإن كان كل ذلك مورد تأمل.

ألهم الآ أن يقال: أنّه واجب، لأنّ الأمر تدريجي، فربّما يحصل بعد الظنّ الجزم، كما أنّه ورد في عكسه: «لَا تَرْتَابُوا فَتَشْكُوا، وَلَا تَشْكُوا فَتَكْفُرُوا»^٣.

(وأما الثالث:) وهو حكمه الوضعي قبل الظنّ وبعده (فإن لم يقرّر في الظاهر بما هو مناط الاسلام) من العقائد الثلاثة: الالهية، والنبوية، والمعاد (فالظاهر

٢ - غوالي اللثالي: ج ٤ ص ٥٨.

١ - بحار الانوار: ج ٢٢ ص ٢٩.

٤ - بحار الانوار: ج ٢ ص ٣٩.

٣ - البقرة: ١٨٥.

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ه

كفره، وإن أقرّ به مع العلم بأنه شاكّ باطناً فالظاهر عدم إسلامه، بناءً على أن الإقرار الظاهريّ مشروط باحتمال اعتقاده لما يقرّ به.

وفي جريان حكم الكفر عليه إشكالٌ: من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاكّ. ومن تقييده في غير واحد من الأخبار بالجحود.

مثل رواية محمّد بن مسلم، قال: «سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام، قال: ما تقول فيمن شكّ في الله؟ قال: كافرٌ، يا أبا محمّد، قال: فشكّ في رسول الله، صلّى الله

كفره) لشمول أدلة الكفر لمن أنكر أحد الثلاثة.

(وإن أقرّ به مع العلم بأنه باطناً) بأن علمنا: أنه شاكّ باطناً لكنّه يقرّ بالاصول الاسلامية ظاهراً (فالظاهر عدم إسلامه، بناءً على أن الإقرار الظاهري مشروط باحتمال) نا(إعتقاده لما يقرّ به).

لكن ذلك ينقض بالمنافق، حيث نعلم: بأنه لا يعتقد ومع ذلك يحكم باسلامه ظاهراً، إذا أقرّ بالاصول الثلاثة، والتزم بأحكام الاسلام ظاهراً، كالمنافقين الذين كانوا في عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم.

وإنما قلنا: والتزم بأحكام الاسلام ظاهراً، في قبال من يريد الوصول الى مآربه من الكفار، كالزواج بمسلمة، أو ما أشبه ذلك، فيأتي بالشهادتين لا يتجاوز بهما لسانه، فإن الأدلة لا تشمله قطعاً كما سبق الالمام اليه.

وكيف كان: فعلى ما ذكره المصنف يتفرع قوله: (وفي جريان حكم الكفر عليه إشكال، من: إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاكّ) وهذا شاكّ فهو كافر.

(ومن تقييده في غير واحد من الأخبار: بالجحود) ومقتضى حمل المطلق على المقيد أن نقول: بان الجاحد كافر، لا الشاكّ.

(مثل: رواية محمّد بن مسلم قال: سأل ابو بصير أبا عبد الله عليه السلام، قال: ما تقول فيمن شكّ في الله؟ قال: كافرٌ يا أبا محمّد، قال: فشكّ في رسول الله صلّى الله

عليه وآله وسلم قال: كافرٌ، ثمَّ إنَّفت إلى زُرارة، فقال: إنَّما يكفر إذا جحد». وفي رواية أخرى: «لو أنَّ النَّاسَ إذا جهلُوا وقَفُوا ولم يجحدُوا لم يكفروا». ثمَّ إنَّ جحد الشاكِّ يحتملُ أن يراد به إظهارُ عدم الثبوت وإنكار التدين به، لأجل عدم الثبوت، ويحتملُ أن يراد به الإنكارُ الصوريَّ على سبيل الجزم. وعلى التقديرين، فظاهرها أنَّ المقرَّ ظاهراً، الشاكِّ باطناً الغيرَ المظهر لشكِّه، غيرُ كافر.

ويؤيد هذا روايةُ زُرارة الواردة في تفسير قوله تعالى: «وآخرُونَ مرجون لأمرٍ

عليه وآله وسلم؟ قال: كافر، ثمَّ التفت إلى زُرارة، فقال: إنَّما يكفر إذا جحد) فهو تقييد للكفر بما إذا كان جاحداً، وتصلح هذه الرواية للجمع بين الطائفتين. (وفي رواية أخرى: «لو أنَّ النَّاسَ إذا جهلُوا وقَفُوا ولم يجحدُوا لم يكفروا») كما تقدمت هذه الرواية.

(ثمَّ إنَّ جحد الشاكِّ يحتملُ أن يراد به) أي: بالجحد (: إظهار عدم الثبوت، وإنكار التدين به لأجل عدم الثبوت) فيقول: إنَّ رسالة الرسول صلَّى الله عليه وآله وسلم: غير ثابتة لدي، أو ما أشبه هذه العبارة.

(ويحتملُ أن يراد به: الإنكار الصوري على سبيل الجزم) فيقول: إنني أعتقد أنَّ محمداً صلَّى الله عليه وآله وسلم ليس رسولاً، هكذا يقول بلسانه، وهو في قلبه شاك في أنه رسول أو ليس برسول، ولا يبعد أن تشمل الرواية كلتا صورتين.

(وعلى التقديرين فظاهرها) أي: هذه الروايات (إنَّ المقرَّ ظاهراً) باصول الاسلام (الشاكِّ باطناً غير المظهر لشكِّه) وإنَّما يظهر الشهادتين (غير كافر) ويعامل معاملة المسلمين.

(ويؤيد هذا، رواية زُرارة الواردة في تفسير قوله تعالى: «وآخرُونَ مرجون لأمرٍ

للسيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

اللّه»، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قومٌ كانوا مُشركين، فقتلوا مثلَ حَمزةَ وجعفر وأشباهَهُما مِنَ المؤمنين، ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك، ولم يعرفوا الإيمانَ بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجبُ لهمُ الحسنَى، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجبُ لهمُ النارُ، فهمُ على تلك الحالة، أما يُعذبهمُ وأما يتوبُ عليهم»، وقريبٌ منها غيرها.

ولنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافية، في أقسام المقلد في أصول الدين، بناءً على القول بجواز التقليد، وأقسامه بناءً على عدم جوازه.

اللّه...»، عن أبي جعفر عليه الصلاة والسلام قال عليه السلام: قومٌ كانوا مشركين فقتلوا مثل حَمزةَ، وجعفر، وأشباههما من المؤمنين، ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله، وتركوا الشرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الحسنَى، ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار، فهم على تلك الحالة أما يعذبهم وأما يتوب عليهم؟.

لكن لا يخفى: أنّ الله سبحانه يرجح أحد الأمرين حسب ميزان الحكمة بمؤهلاتهم الموجبة للجنة أو النار، لانه سبحانه يرجح أحد الأمرين إعتباطاً. (وقريب منها غيرها) من سائر الروايات.

(ولنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافية في أقسام المقلد في اصول الدين، بناءً على القول بجواز التقليد) في اصول الدين (وأقسامه بناءً على عدم جوازه) اي التقليد في اصول الدين.

وذلك ان الاقسام في كل من السلب والايجاب وإن كانت متساوية ذاتاً إذ لا يعقل أقسام في الايجاب لا يقابلها أقسام في السلب: إلا أنّ المعيار في المقام حسب الأدلة الشرعية مختلف ولذا صار عدد الاقسام في جانب تختلف عن عدد الاقسام في الجانب الآخر.

قال: «إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة، لأنه إما أن يكون مقلداً في مسألة حقة أو في باطله.

وعلى التقديرين إما أن يكون جازماً بها أو ظاناً، وعلى تقديري التقليد في الباطل إما أن يكون إصراره على التقليد مبنياً على عناده وتعصبه بأن حصل له طريق علم فما سلكه وأما لا، فهذه أقسام ستة.

فالأول: وهو من قلّد في مسألة حقة جازماً بها، مثلاً: قلّد في وجود الصانع وصفاته وعدله، فهذا مؤمن.

واستدلّ عليه بما تقدّم حاصله: أنّ التصديق معتبر من أيّ طريق حصل

(قال: «إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد) في أصول الدين (ستة: لأنه إما أن يكون مقلداً في مسألة حقة) مثل: توحيد الله سبحانه وتعالى (أو في باطله) مثل: تعدد الآلهة.

(وعلى التقديرين: إما أن يكون جازماً بها، أو ظاناً) فهذه أقسام أربعة.

(وعلى تقديري التقليد في الباطل، أما أن يكون إصراره على التقليد، مبنياً على عناده وتعصبه بأن حصل له طريق علم فما سلكه، وأما لا).

وعليه: فالتقليد في الحق له قسمان، والتقليد في الباطل له أربعة أقسام (فهذه أقسام ستة) بحسب الأقسام التي نريد فيما بعد ترتيبها على هذه الأقسام، والآفان من الممكن تنوع الأقسام التي أكثر من ذلك.

(فالأول وهو من قلّد في مسألة حقة جازماً بها، مثلاً: قلّد في وجود الصانع وصفاته وعدله) ورسالة الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، والمعاد، وإمامة الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين (فهذا مؤمن) له كل أحكام الايمان في الدنيا والآخرة.

(واستدلّ عليه بما تقدّم حاصله: أنّ التصديق معتبر من أيّ طريق حصل) فان هذا مصدق بكلّ أصول الدين وان كان طريقه التقليد، والمفروض: أنّه جازم بتلك الاصول.

إلى أن قال:

الثاني : من قلّد في مسألة حقّة ظانّاً بها من دون جزم، فالظاهرُ إجراءُ حكم المسلم عليه في الظاهر، إذ ليس حاله بأدوّن من حال المنافق، سيّما إذا كان طالباً للجزم مشغولاً بتحصيله فمات قبل ذلك.

أقول : هذا مبنيّ على أنّ الاسلام مجرد الإقرار الصوريّ وإن لم يحتمل مطابقتة للاعتقاد.

وفيه : ما عرفت من الاشكال وإن دلّ عليه غير واحد من الأخبار.

الثالث: من قلّد في باطل، مثل إنكار الصانع أو شيئاً ممّا يعتبر في الايمان.

(إلى أن قال : الثاني : من قلّد في مسألة حقّة ظانّاً بها من دون جزم، فالظاهر: إجراء حكم المسلم عليه في الظاهر) فيجوز بالنسبة اليه: الذبح، والنكاح، والارث، والدّفن في مقبرة المسلمين، وغير ذلك (إذ ليس حاله بأدوّن من حال المنافق) الذي نعلم بأن قلبه مخالف للحق، ومع ذلك نجري عليه أحكام الاسلام، كما كان يفعله الرسول. والائمة الطاهرون صلوات الله عليهم اجمعين بالنسبة الى المنافقين، حتّى الذين شهد الله سبحانه وتعالى بنفاقهم، كما في عبد الله بن أبي، ونحوه. (سيّما إذا كان طالباً للجزم، مشغولاً بتحصيله) غير مقصّر في الطلب (فمات قبل ذلك) أي: قبل أن يحصل على الجزم بها.

(أقول هذا) الكلام من السيّد الصدر في القسم الثاني (مبني على أنّ الاسلام : مجرد الاقرار الصوري وإن لم يحتمل مطابقتة للاعتقاد) بل وان علم بعدم المطابقة للاعتقاد كما في المنافق.

(وفيه : ما عرفت من الاشكال، وان دلّ عليه غير واحد من الأخبار) فقد تقدّم: أنّ هذا هو مقتضى القاعدة لما وجدناه من سيرة الرسول والائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين.

(الثالث : من قلّد في باطل، مثل : انكار الصانع، أو شيئاً ممّا يعتبر في الايمان)

فجزم به من غير ظهور حق ولا عناد:

الرابع : من قلّد في باطل وظنّ به كذلك.

والظاهر في هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّة يوم القيامة.

وأما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجب، وبالاسلام إن لم يكونا كذلك، فالأول كمن أنكر النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، مثلاً، والثاني كمن أنكر إماماً.

الخامس : من قلّد في باطل جازماً مع العناد.

كالنبوة، والامامة، والمعاد، والعدل (فجزم به من غير ظهور حق ولا عناد) والظاهر: ان كلمة: «ظهور» زائدة، إذ قوله بعد ذلك: «والظاهر في هذين: إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّة يوم القيامة»، إنّما هو تابع لعالم الثبوت لاعالم الاثبات، لانه ان كان عناد لم يمتحن في الآخرة، فإنّ المعاند مصيره النار.

(الرابع : من قلّد في باطل وظنّ به) أي : بذلك الباطل (كذلك) أي : من غير ظهور

حق ولا عناد.

(والظاهر في هذين : إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّة يوم القيامة) فإنّ كل قاصر يقام عليه الحجّة يوم القيامة، فان أطاع دخل الجنّة، وان عصى دخل النار، وذلك حسب ما دلّ عليه العقل والأخبار.

(وأما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجب) أي : ما يوجب الكفر (وبالاسلام إن لم يكونا كذلك) بأن إعتقدا ما يوجب الاسلام، وقوله : «بالاسلام»، عطف على قوله : «بالكفر».

(فالأول: كمن أنكر النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم - مثلاً -).

(والثاني: كمن أنكر إماماً) فان منكر النبيّ كافر، أما منكر الامام فهو مسلم،

كالمخالفين.

(الخامس : من قلّد في باطل جازماً مع العناد) والاصرار عليه.

لشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

السادس : من قلّد في باطل ظاناً كذلك، وهذان يُحكّم بكفرهما مع ظهور الحقّ والإصرار.

ثمّ ذكر أقسام المقلّد على القول بعدم جواز التقليد، قال :
إنّه إمّا أن يكون مقلّداً في حقّ أو في باطل، وعلى التقديرين مع الجزم أو الظنّ.
وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد أو به، وعلى التقادير كلّها دلّ عقله
على الوجوب أو بيّن له غيره، وعلى الدلالة أضّر على التقليد أو رجع ولم

(السادس: من قلّد في باطل ظاناً كذلك) أي: مع العناد والاصرار عليه.
(وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحقّ) لهما (والاصرار) على ما قلدا فيه من
الباطل.

هذا ولا يخفى مواضع الضعف في هذا التقسيم والحكم في الاقسام المذكورة،
ولكن حيث لا يهمننا التعرض لمسألة أصول الدين في هذا المقام، نتركه لموضعه في
كتب أصول الدين.

(ثمّ ذكر) السيّد الصدر (أقسام المقلّد على القول بعدم جواز التقليد) وقوله:
«ثم، عطف على قوله قبل أسطر: «إنّ أقسام المقلّد على القول بجواز التقليد
سته».

(قال: إنّه إمّا أن يكون مقلّداً في حقّ، أو في باطل) وقد مثلنا لكلّ منهما.
(وعلى التقديرين: مع الجزم، أو الظنّ) فهذه أقسام أربعة.
(وعلى تقديري التقليد في الباطل) أي: القسمان الاخيران (بلا عناد أو به) أي:
بالعناد فهذه أقسام ستة.

(وعلى التقادير كلّها) أي: الستة المذكورة (دلّ عقله على الوجوب) أي: وجوب
النظر (أو بيّن له غيره) بأن لم يدلّه عقله على وجوب النظر، لكن غيره كالمجتهد
- مثلاً - بيّن وجوب النظر عليه، فيكون بيانه حجّة على هذا المقلّد.
(وعلى الدلالة) بسبب عقله أو بسبب غيره (أضّر على التقليد، أو رجع ولم

يحصل له كمال الاستدلال بعداً أو لا.

فهذه أقسام أربعة عشر.

الأول التقليد في الحق جازماً مع العلم بوجود النظر والاصرار، فهو مؤمن

فاسق، لاصراره على ترك الواجب.

الثاني: هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع، فهذا مؤمن غير فاسق.

الثالث: المقلد في الحق الظان مع الاصرار، والظاهر أنه مؤمن مرجحي في

الآخرة، وفاسق، للاصرار.

الرابع: هذه الصورة مع عدم الاصرار، فهذا مؤمن ظاهراً غير فاسق.

يحصل له كمال الاستدلال (بعد) أي: رجع قبل أن يتقن الاصول بالاستدلال.

(أولاً) أي: لم يدل على وجوب النظر، ولم يبين له غيره.

وعليه: (فهذه أقسام أربعة عشر) من أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد،

ثم ذكر الاقسام مفصلاً فقال:

(الأول: التقليد في الحق جازماً، مع العلم بوجود النظر، والاصرار) على ما جزم

به من دون أن ينظر ويفحص (فهو مؤمن فاسق، لإصراره على ترك الواجب).

أما كونه مؤمناً: فلأنه يعتقد بالحق كمن يصل إلى المقصد تقليداً فإنه قد وصل،

وأما انه فاسق: فلانه قد ترك الواجب (حيث لم يبحث عن الطريق).

(الثاني: هذه الصورة مع ترك الاصرار، والرجوع) عن إصراره إلى الفحص والنظر

(فهذا مؤمن غير فاسق) لأنه لم يترك الواجب من الفحص والنظر.

(الثالث: المقلد في الحق الظان مع الاصرار، والظاهر: أنه مؤمن مرجحي في

الآخرة، وفاسق للاصرار) على ترك ما يجب عليه من النظر، قال سبحانه: «وَأَخْرَجُوا

مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ».

(الرابع: هذه الصورة مع عدم الاصرار فهذا مؤمن ظاهراً غير فاسق) وإنما لم يكن

للسيرازي الظن في اصول الدين ج ه

الخامس والسادس : المقلد في الحق جازماً أو ظاناً مع عدم العلم بوجود الرجوع، فهذان كالسابق بلا فسق.

أقول : الحكم بايمان هؤلاء لا يجمع فرض القول بعدم جواز التقليد، إلا أن يريد بهذا القول قول الشيخ، قدس سره، من وجوب النظر مستقلاً، لكن ظاهره إرادة قول المشهور، فالأولى الحكم بعدم إيمانهم على المشهور، كما يقتضيه إطلاق مَعْقَد إجماع العلامة في أول الباب الحادي عشر، لأنَّ

فاسقاً، لأنه لم يصّر على ترك النظر.

(الخامس والسادس : المقلد في الحق جازماً أو ظاناً مع عدم العلم بوجود الرجوع فهذان كالسابق) مؤمنان (بلا فسق) وإنما لم يكونا فاسقين، لأنهما لم يعلما بوجود الرجوع حتى يرجعا.

(أقول الحكم) من السيد الصدر (بايمان هؤلاء، لا يجمع فرض القول بعدم جواز التقليد) حيث أنّ مقصد السيد الصدر في هذه الاقسام هو: عدم جواز التقليد فكيف يكون هذا الانسان مؤمناً مع أنه يقلد، والحال انه لا يجوز التقليد؟

(إلا أن يريد بهذا القول، قول الشيخ قدس سره من وجوب النظر مستقلاً) أي: من غير ارتباط بالايمان، فالنظر واجب مستقل، وهذا الانسان حيث اعتقد عن طريق التقليد، فهو مؤمن، وحيث ترك النظر فهو فاسق.

هذا (لكن ظاهره) أي : ظاهر السيد الصدر (:إرادة قول المشهور): من عدم كون وجوب النظر واجباً مستقلاً، وأنَّ كلاً وجب فيه النظر فلم ينظر، كان التارك للنظر غير مؤمن.

اذن : (فالأولى :) حسب قول المشهور (:الحكم بعدم إيمانهم) هؤلاء الذين ذكر السيد الصدر: أنهم مؤمنون.

وإنما نحكم بعدم ايمانهم (على المشهور، كما يقتضيه إطلاق مَعْقَد إجماع العلامة في أول الباب الحادي عشر) وقد تقدم نقله عنه رحمه الله ، وذلك (لأنَّ

الايمانَ عندهم المعرفةُ الحاصلةُ عن الدليل لا التقليد، ثم قال:
السابع : المقلد في الباطل جازماً معانداً مع العلم بوجود النظر، فهذا أشدُّ
الكافرين.

الثامن : هذه الصورة من غير عناد ولا إصرار، فهذا أيضاً كافر.
ثم ذكر الباقي وقال : إنَّ حكمها يظهر ممَّا سبق.

الايمان عندهم) أي: عند المشهور (المعرفة الحاصلة عن الدليل، لا التقليد) فكأما
كان تقليد، لم يكن إيمان.

(ثم قال) السيد الصدر : (السابع : المقلد في الباطل جازماً معانداً، مع العلم
بوجود النظر فهذا أشدُّ الكافرين).

وهو إما يكون كافراً، لأنه مبطل في عقيدته، وإنما يكون أشدهم كفراً، لأنه معاند.
(الثامن : هذه الصورة من غير عناد ولا إصرار، فهذا أيضاً كافر) ان مات ولم يرجع
عن اعتقاده الباطل، لأنه لم يعتقد بالحق، لكنّه ليس بمنزلة السابع، لأنه لم يكن
معانداً.

(ثم ذكر الباقي وقال) :

التاسع : هذه الصورة من غير علم بالوجوب، وهذا أيضاً كافر.

العاشر : هذه الصورة من غير عناد.

الحادي عشر: المقلد في الباطل الظان، معانداً مع العلم والاصرار.

الثاني عشر : بلا إصرار.

الثالث عشر : بلا علم.

الرابع عشر : بلا عناد.

ثم أضاف قائلاً : (ان حكمها) أي : حكم بقية الصور التي لم يذكر حكمها (يظهر
ممَّا سبق) ^١ إنتهى كلام السيد الصدر.

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

أقول: مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم، لأنهم أولى به من السابقين.
بقي الكلام فيما نسب إلى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر مستقلاً مع
العفو، فلا بد من نقل عبارة العدة، فنقول:
قال في باب التقليد، بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع والكلام
في عدم جواز التقليد في الاصول، مستدلاً بأنه لا خلاف في أنه يجب على العامي
معرفة الصلاة وأعدادها:

(أقول: مقتضى هذا القول: الحكم بكفرهم، لأنهم أولى به من السابقين) ومراد
المصنف هو: أنّ الحكم بكفر المقلدين في الباطل على القول بعدم جواز التقليد، أولى
من الحكم بكفر المقلدين في الحقّ على القول بعدم جواز التقليد، وقد تقدّم: أنّ
مقتضى قول المشهور: من عدم جواز التقليد في أصول الدين، هو: الحكم بكفر المقلد
في الحقّ، فاذا كان المقلد في الحقّ كافراً، فالمقلد في الباطل أولى أن يكون كافراً.
(بقي الكلام فيما نسب إلى الشيخ في العدة: من القول بوجوب النظر مستقلاً مع
العفو) بمعنى: أنّه إذا لم ينظر في أصول الدين ليعتقد بها عن دليل، لكنّه وصل إلى
الحق فقد فعل حراماً، لأنّه ترك الواجب من النظر، لكن هذا الحرام الذي فعله يعفى عنه
في الآخرة، كالعبد الذي أمره المولى بأن يسأل الناس عن طريق النجف ويذهب
اليه، فلم يسأل أحداً وذهب إعتباطاً، لكنّه وصل إلى النجف صدفة، فأنّه فعل الحرام
في عدم إطاعة المولى، لكن المولى يعفو عنه لأنه وصل إلى النجف الذي هو
مقصود المولى.

(فلا بد من نقل عبارة العدة) للشيخ الطوسي قدس سرّه (فنقول: قال في باب التقليد
بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع): فانه لا تزال سيرة المتدينين على
التقليد في مسائل الصوم، والصلاة، والحج، والنكاح، وغيرها.
قال: (والكلام في عدم جواز التقليد في الأصول) أي: في اصول الدين (مستدلاً
بأنّه لا خلاف في أنه يجب على العامي معرفة الصلاة وأعدادها) وكذلك معرفة سائر

«وإذا كان لا يتم ذلك إلا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب أن لا يصح التقليد في ذلك».

ثمّ اعترض: بأنّ السيرة كما جرت على تقرير المقلّدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلّدين في الأصول وعدم الإنكار عليهم.

فأجاب: بأنّ على بطلان التقليد في الأصول أدلة عقلية وشرعية، من كتاب وسنة وغير ذلك،

ما وجب على الانسان من الفروع من الطهارة الى الديات (وإذا كان لا يتم ذلك إلا بعد معرفة الله) أي: العلم بالله سبحانه وتعالى (ومعرفة عدله، ومعرفة النبوة) والامامة (وجب ان لا يصح التقليد في ذلك) أي: في كلّ واحد واحد من المعارف المذكورة. وإنّما تتوقف معرفة الأحكام الفرعية على معرفة الاصول، لأنّه إذا لم يعرف الله، فلم يصلي؟ وإذا لم يعرف عدله فلماذا يصلي؟ اذ المصلي وغير المصلي في عرف الظالم على حد سواء، ولذا يقول المنكر لعدل الله سبحانه: بأنّ من المحتمل أن يدخل الله الانبياء النار، والفراعنة الجنّة، كما انه اذا لم يعرف النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم لم يؤدّ الصلاة، لأنّ الصلاة إنّما جاء بها النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم. هذا ولم يذكر الشيخ رحمه الله المعاد، لأنّ معرفته مندرجة في معرفة عدل الله تعالى، وإلا فالفروع أيضاً متوقفة على معرفة المعاد، فأنّه اذا لم يكن معاد لم يكن ملزم للانسان في عمل الواجبات وترك المحرمات.

(ثمّ اعترض: بأنّ السيرة كما جرت على تقرير المقلّدين في الفروع) وانه يصح التقليد بالنسبة إليهم، فلا يلزمون بالاجتهاد في فروع الدين (كذلك جرت على تقرير المقلّدين في الأصول وعدم الإنكار عليهم) فان الغالب من المسلمين يقلّدون في اصول الدين، والعلماء لا ينكرون عليهم كونهم مقلّدين.

(فأجاب: بأنّ على بطلان التقليد في الاصول أدلة عقلية وشرعية، من كتاب، وسنة، وغير ذلك).

للشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

وهذا كافٍ في النكير.

ثم قال : إنّ المقلّد للحقّ في اصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به وإنه معفو عنه.

وإنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدّمنا، لأنّي لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة، عليهم السلام، قطع موالاته من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك إلى حجة من عقل أو شرع.

فالدليل العقلي هو : ان غير العلم لا يكون مؤمناً.

ودليل الكتاب: قوله تعالى: «فاعلم أنّه لا إله إلاّ الله» وغيره من الآيات.

ودليل السنة : روايات متواترة كما في كتب الأحاديث.

ومراد الشيخ من قوله: «وغير ذلك»، وهو: الاجماع.

(وهذا كافٍ في النكير) على المقلدين في اصول الدين.

(ثمّ قال) شيخ الطائفة رحمه الله : (إنّ المقلّد للحق في اصول الديانات - وإن

كان مخطئاً في تقليده -) لكنّه (غير مؤاخذ به) أي : بالتقليد ، وقوله : « غير

مؤاخذ » ، خبر : « إنّ » (وإنه معفو عنه) في ترك هذا الواجب ، لأنّه وصل

إلى الحق.

(وإنما قلنا ذلك) أي : أنّه غير مؤاخذ (لمثل هذه الطريقة التي قدّمنا) والمراد

بهذه الطريقة: السيرة في عدم إنكار العلماء على المقلدين في أصول الدين تقليدهم.

قال: (لأنّي لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم الصلاة والسلام، قطع

موالاته من يسمع قولهم) والمراد بقوله: «من يسمع قولهم»: المقلدون الذين يسمعون.

قول الأئمة عليهم الصلاة والسلام، وكذلك قول العلماء (واعتقد) أولئك المقلدون

(مثل: اعتقادهم) في اصول الدين (وإن لم يستند ذلك) الاعتقاد من المقلدين في

اصول الدين (إلى حجة من عقل أو شرع) بل كان مجرد تقليد.

ثم اعترض : على ذلك بأن ذلك لا يجوز، لأنه يؤدي إلى الإغراء بما لا يأمن أن يكون جهلاً.

وأجاب : بمنع ذلك، لأنّ هذا المقلّد لا يمكن أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد، لأنه إنّما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الاصول وقد فرضنا أنّه مقلّد في ذلك كلّهُ، فكيف يكون اسقاطُ العقاب مغرياً، وإنّما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلمُ بالاصول وسبروا أحوالهم

(ثم اعترض) الشيخ رحمه الله بنفسه (على ذلك) أي : على جواز التقليد في اصول الدين، وقال (بأنّ ذلك) التقليد في الأصول (لا يجوز، لأنه يؤدي إلى الإغراء بما لا يأمن أن يكون جهلاً) إذ لو علم الشخص: بأن التقليد في اصول الدين جائز، ترك النظر والاجتهاد، وإذا ترك النظر والاجتهاد احتمل أن يكون قد وصل في تقليده إلى خلاف الواقع، فيكون المجوّز لترك النظر موجباً لإغراء المقلد بالجهل.

(وأجاب بمنع ذلك) : أي : الإغراء بالجهل (لأنّ هذا المقلّد لا يمكن أن يعلم سقوط العقاب عنه) إذا قلّد ولم ينظر ويجتهد (فيستديم الاعتقاد) أي: فلا يستديم الاعتقاد الحاصل له من التقليد وترك النظر.

وذلك (لأنّه إنّما يمكنه معرفة ذلك إذا عرف الاصول) يعني: عرف مسائل اصول الدين التي منها مسألة سقوط العقاب عن المقلد في المعارف عن اجتهاد ونظر، (وقد فرضنا: أنّه مقلّد في ذلك كلّهُ فكيف يكون اسقاط العقاب مغرياً) له ؟.

هذا وقد حكى : أنّ عبارة شيخ الطائفة نقلها الشيخ المصنّف بالمعنى، وهي في العُدّة هكذا: «وذلك لا يؤدي إلى شيء من ذلك، لأن هذا المقلّد لا يمكنه أن يعلم أنّ ذلك سائغ له، فهو خائف عن الإقدام على ذلك، ولا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه، فيستديم الاعتقاد» إلى آخر ما ذكره المصنّف.

(وإنّما يعلم ذلك) أي : كون الأصول عن تقليد حقّاً مطابقاً للواقع (غيره) أي: غير المقلّد (من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول، وسبروا أحوالهم) وفقاً لما

لشيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

وأَنَّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم، ولا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، وذلك يخرجهم من باب الاغراء.

وهذا القدر كافٍ في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

وأقوى ممّا ذكرنا أنّه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلّد طريق إلى العلم

به،

حصل لهم من العلم (وأنّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم، ولا يسوغ ذلك) أي: عدم الإنكار من العلماء (لهم) أي: للمقلدين (إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم) أي: عن المقلدين في اصول الدين.

(وذلك يخرجهم من باب الاغراء) فلا يكون سكوتهم عليهم إغراءً أ لهم بالجهل.

(وهذا القدر) أي: هذا المقدار من البيان الذي ذكرناه نحن شيخ الطائفة (كافٍ في هذا الباب إنشاء الله تعالى) أي: باب حكم التقليد في اصول الدين وان التقليد في الحقّ عصيان، لكنّه غير معاقب عليه.

والحاصل من كلام الشيخ: أنّ الصلاة ونحوها متوقفة على المعرفة والمعرفة لازمة، ولا تكون المعرفة إلا بالنظر والاجتهاد، لا بالتقليد، إلا أنّه لو قد عفي عنه، لأن الأئمة عليهم الصلاة والسّلام ومن حذا حذوهم من العلماء، لم يقاطعوا المقلدين في اصول الدين.

وإنّما نقول بأن ترك النظر في اصول الدين عصيان، لما دلّ من الأدلة اللفظية كتاباً وسنة على وجوب النظر، وترك الواجب معصية.

ثم ان هذا الكلام من شيخ الطائفة حيث كان دالاً على أنّ كل المقلدين في اصول الدين يرتكبون العصيان بترك النظر، أضرب عنه وفصل: بأنّه اذا كان المقلد قادراً على المعرفة بالنظر، وجب عليه النظر، وإلّا لم يجب، وذلك حيث قال قدس سره: (وأقوى ممّا ذكرنا): من إطلاق العصيان على المقلدين، هو التفصيل فيه وذلك: (انّه لا يجوز التقليد في الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به) أي: بالاصول

إمّا على جملة أو تفصيل.

ومن ليس له قدرة على ذلك أصلاً فليس بمكلف، وهو بمنزلة البهائم التي ليست بمكلفة بحال، إنتهى.

وذكر، عند الاحتجاج على حجّية أخبار الآحاد، ما هو قريب من ذلك. قال: «وأما ما يرويه قوم من المقلدة، فالصحيح الذي أعتقده أنّ المقلد للحقّ وان كان مخطئاً معفو عنه ولا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه»، إنتهى.

(أما على جملة أو تفصيل) أي: علماً إجمالياً أو علماً تفصيلاً.

(و) أما (من ليس له قدرة على ذلك) العلم (أصلاً) لا إجمالاً ولا تفصيلاً (فليس بمكلف) هذا بالنظر، بل يكفي التقليد، لأنّه غير قادر على النظر، وغير القادر ليس بمكلف (وهو بمنزلة البهائم التي ليست بمكلفة بحال)، فان البهائم ليست مكلفة أصلاً، أمّا غير القادر من الناس فليس بمكلف بالنظر وان كان مكلفاً بالتقليد (إنتهى) كلام شيخ الطائفة.

(وذكر) الشيخ أيضاً (عند الاحتجاج على حجّية أخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك) الذي نقلناه عنه من العُدّة (قال: وأمّا ما يرويه) من الروايات عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين (قوم من المقلدة) والمراد بهم: الذين يقلّدون في اصول الدين (فالصحيح الذي أعتقده: أنّ المقلد للحق وان كان مخطئاً) في أنّه يقلد، إلا أنّه (معفو عنه) بمعنى: أنّه لا يعاقب على العصيان المذكور.

ثم قال: (ولا أحكم فيه بحكم الفساق) حتى نعهده فاسقاً (فلا يلزم على هذا) أي: لأجل التقليد في اصول الدين (ترك ما نقلوه) من الروايات، لأنهم إذا كانوا فاسقاً لا يصح الاعتماد عليهم، أمّا إذا كان فسقهم معفواً عنه، صح أن يكونوا أئمة للصلوات، وشهوداً، ورواة للحديث، وغير ذلك (إنتهى) كلام شيخ الطائفة.

للسيرازي الظنّ في اصول الدين ج ٥

أقول : ظاهر كلامه، قدّس سرّه، في الاستدلال علىّ منع التقليد بتوقف معرفة الصلاة وأعدادها علىّ معرفة أصول الدّين، أنّ الكلام في المقلّد الغير الجازم، وحينئذٍ فلا دليل علىّ العفو.

وما ذكره من عدم قطع العلماء والأئمة موالاتهم مع المقلّدين، بعد تسليمه

(أقول : ظاهر كلامه قدّس سرّه في الاستدلال علىّ منع التقليد بتوقف معرفة الصلاة واعدادها علىّ معرفة أصول الدّين) ممّا ذكرناه سابقاً: بأن الصلاة ونحوها متوقفة علىّ المعرفة، فالمعرفة لازمة، لأنّ الصلاة لازمة، وما يتوقف عليه اللازم لازم، ولا تكون المعرفة إلّا بالنظر، فلا يجوز التقليد، إلّا أنّه لو قلد عفي عنه، لأن الأئمة عليهم الصلاة والسّلام وسائر العلماء الذين هم علىّ سيرتهم لم يقاطعوا المقلّدين في اصول الدين ولم ينكروا عليهم فظاهر استدلال الشيخ علىّ منع التقليد هو: (انّ الكلام في المقلّد غير الجازم) لأنّه إذا كان جازماً فقد حصلت له المعرفة، فقوله: «علىّ معرفة اصول الدين»، معناه: أنّه لم يحصل للمقلّد الجزم، بناءً علىّ أنّ المعرفة عبارة عن الجزم في الاصول، سواء حصل من النظر أو من التقليد، لأنّها مشتقة من مادة العرفان والعرفان عبارة عن العلم.

(وحينئذٍ) أي: حين كان المقلّد غير جازم (فلا دليل علىّ العفو) عنه، فمن أين أنّه معفو عنه؟

(وما ذكره : من عدم قطع العلماء والأئمة) عليهم الصلاة والسّلام (موالاتهم مع المقلّدين) ممّا استدل به علىّ انهم معفو عنهم وإلّا لقطع العلماء والأئمة موالاتهم معهم (بعد تسليمه) اذ لانسلم: عدم قطع الأئمة والعلماء للمقلّدين كان عفواً عنهم، لأن هناك احتمالاً آخر، وهو: ان العلماء لم يعرفوا عدم جزم المقلّدين حتّى يقاطعوه، وأمّا الأئمة عليهم السّلام فقد عرفوا ان مواليهم اعتقدوا بأصول الدين عن نظر ولذلك لم يقاطعوه.

والغص عن امكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم، لا يدل على العفو وإنما يدل على كفاية التقليد. وإمساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال إذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم، لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الأصول،

(و) كلما بعد (الغص عن امكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم) كما يحدث ذلك بالنسبة الى العلماء فان الأئمة عليهم السلام لا يتصور فيهم ذلك، اذ لا يشترط في العلماء ان يعرفوا: ان الناس إنما يعرفون اصول الدين عن النظر أو عن التقليد.

وعليه: فان ما ذكره من الاستدلال (لا يدل على العفو، وإنما يدل على كفاية التقليد) فان السكوت عن الشيء قد يكون من جهة أنه ليس بمنكر، وقد يكون من جهة أنه منكر معفو عنه، فكيف استدل شيخ الطائفة على سكوت الأئمة والعلماء على أنه منكر معفو عنه؟

والحاصل: أنهم لم ينكروا على المقلدين: اما لأنه لا يجب عليهم النظر، أو لأنه واجب، ولكن تركهم لهذا الواجب معفو عنه، ودلالة هذا الكلام على كفاية التقليد في اصول الدين إنما هو بناء على عدم اعتبار الجزم في الاسلام وكفاية التدين والإظهار فيه، ولذا قبل إسلام المنافقين الذين كانت بواطنهم خلاف الظاهر.

هذا (وإمساك النكير عليهم في ترك النظر، و) ترك (الاستدلال، اذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم) أي: عدم وجوب النظر على المقلدين (لما اعترف به قبل ذلك: من كفاية النكير المستفاد من الأدلة الواضحة على بطلان التقليد في الاصول) أي: ان الأدلة الواردة عن الأئمة عليهم السلام في وجوب تحصيل المعرفة، وقول العلماء بوجوب النظر في اصول الدين، نكير على من لا ينظر ولا يشتغل بتحصيل المعرفة، فقول الشيخ: «انهم لم ينكروا» محل تأمل، لأنهم انكروا أشد الإنكار بسبب هذه الأدلة الواضحة.

للسيرازي الظنّ في اصول الدين ج ه

لم يدلّ على العفو عن هذا الواجب المستفاد من الأدلة، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.

والتحقيق أنّ امساک النكير لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة وعلمهم بالاصول دلّ على عدم الوجوب، لأنّ وجود الأدلة لا يكفي في إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كفى فيه من حيث الارشاد والدلالة على الحكم الشرعي، لكنّ الكلام في ثبوت التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حقّ المقلّدين.

فالانصاف: أنّ المقلّد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق

فإمساک النكير اذا لم يدلّ على عدم وجود النظر (لم يدلّ على العفو عن هذا الواجب) قوله: «لم يدلّ»، جواب قوله: «إذا لم يدلّ على عدم وجوب النظر...» (المستفاد من الأدلة، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه) من قبل الأئمة عليهم الصلاة والسلام، ومن قبل العلماء.

(والتحقيق) في وجه امساكهم النكير على المقلّدين (انّ امساک النكير لو ثبت، ولم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحة وعلمهم بالاصول) أي: حملهم على أنهم عالمون بالاصول، لـ (دلّ على عدم الوجوب) أي: عدم وجوب النظر (لأنّ وجود الأدلة لا يكفي في إمساك النكير) الواجب (من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كفى) وجود الأدلة (فيه من حيث الإرشاد والدلالة على الحكم الشرعي) فان وجود الأدلة كافٍ في الارشاد، غير كافٍ في إمساك النكير.

(لكن الكلام في ثبوت التقرير) من الأئمة عليهم الصلاة والسلام ومن العلماء للتقليد في اصول الدين (وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حقّ المقلّدين) فان العلماء احتملوا علم المقلّدين باصول الدّين، وأمّا الأئمة عليهم الصلاة والسلام فإنهم حملوا أمر الناس على الظاهر.

(فالانصاف: انّ المقلّد غير الجازم، المتفطن لوجوب النظر عليه، فاسق) لأنه ترك

مؤاخذٌ على تركه للمعرفة الجزميّة بعقائده، بل قد عرفت احتمال كفره، لعموم أدلّة كفر الشاك.

وأما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو العاجز عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخرة.

وفي جريان حكم الكفر احتمال تَقَدَّمَ.

وأما الجازمٌ فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن عَلِمَ من عمومات الآيات

الواجب مع تفتنه بوجوبه، فهو (مؤاخذٌ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده) واصل دينه، بمعنى: عدم القطع والجزم منه بها.

(بل قد عرفت: احتمال كفره لعموم أدلّة كفر الشاك) بناءً على أنّ المراد من الشاك: غير الجازم، لا الشك المتساوي الطرفين.

(وأما غير المتفطن لوجوب النظر لغفلته، أو العاجز عن تحصيل الجزم) بان كان من البُلّه - مثلاً - (فهو معذور في الآخرة) ويمتحن فيها حسب ماورد في بعض الأخبار. (وفي جريان حكم الكفر) على مثل هذا الانسان غير المتفطن، أو العاجز عن تحصيل الجزم (احتمال تَقَدَّمَ) بيانه.

لكن لا يخفى: أنّ مقتضى الأدلة فيمن أظهر الاسلام وعمل بأحكامه في الظاهر، أنّه مسلم محكوم بكلّ أحكام الاسلام حتى اذا علمنا أنّه منافق يخالف باطنه ظاهره، فكيف بمن لانعلم منه وهو غير الجازم باطناً؟

أما في الآخرة فحكمه الى رب العالمين الأعلم بالموضوعات وبالأحكام، فلا يهمننا التعرض لحكمه في الآخرة.

نعم، يهمننا حكمه في الدنيا من جهة تخويله من العقاب إذا لم يحصل المعرفة بالنظر، وعدم تخويله، وما أشبه ذلك، ممّا هو شأن كتب اصول الدين.

(وأما الجازم، فلا يجب عليه النظر والاستدلال وإن علم من عمومات الآيات

للشيرازي آثار الظن غير الحجية ج ه

والأخبار وجوب النظر والاستدلال، لأنَّ وجوب ذلك توصلي لأجل حصول المعرفة، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر، اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر والاستدلال واجباً تعدياً مستقلاً أو شرطاً شرعياً للايمان، لكن الظاهر خلاف ذلك، فإنَّ الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية.

الأمر السادس

إذا بنينا على عدم حجية ظن أو على عدم حجية الظن المطلق،

والأخبار وجوب النظر والاستدلال) في اصول الدين (لأنَّ وجوب ذلك) أي: النظر والاستدلال (توصلني لأجل حصول المعرفة، فإذا حصلت) المعرفة (سقط وجوب تحصيلها) أي: تحصيل المعرفة (بالنظر) والاستدلال.

(اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص) الجازم بسبب التقليد (منها) أي: من الأدلة (كون النظر والاستدلال واجباً تعدياً مستقلاً) لا واجباً توصلياً (أو شرطاً شرعياً للايمان) بحيث انه اذا لم يراع هذا الشرط الشرعي لم يكن مؤمناً.

(لكن الظاهر خلاف ذلك فان) النظر والاستدلال ليس واجباً تعدياً مستقلاً أو شرطاً شرعياً، بل (الظاهر كون ذلك) أي: النظر (من المقدمات العقلية) للوصول الى العلم والمعرفة، فاذا فرض حصول العلم والمعرفة للمقلد، لم يجب عليه النظر والاستدلال.

بل ربما يظهر من مقبولة عمر بن حنظلة: انَّ المقلد للحق يكفيه تقليده ذلك، بل يظهر من المقبولة أيضاً: انَّ المقلد للباطل اذا كان مرجعه مرجعاً زاهداً في الدنيا وزخارفاً، غير متعصب في ظاهره يكفيه في عدم كونه معاقباً بسبب تقليده لمرجعه في اصول الدين، فراجع المقبولة في الرسائل وغيرها.

(الأمر السادس:) من تنبيهات الإنسداد: (إذا بنينا على عدم حجية ظن) كالظن الحاصل من القياس، أو الاستحسان، أو ما أشبه (أو على عدم حجية الظن المطلق)

فهل يترتب عليه آثار أُخْرُ غيرُ الحجية بالاستقلال، مثل كونه جابراً لضعف سند أو قصور دلالة، أو كونه موهناً لحجة أُخرى، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر.

ومجمل القول في ذلك أنه كما يكون الأصل في الظن عدم الحجية، كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح.

بأن لم نقل بالإسداد (فهل يترتب عليه) أي: على هذا الظن غير الحجية (آثار أُخر غير الحجية، بالاستقلال؟) أي: أنه لم يكن حجة في نفسه، لكن هل يكون مؤيداً لحجة، أو مسقطاً لحجة، أم لا؟ كما قال:

(مثل كونه جابراً لضعف سند، أو قصور دلالة) فإن الظن بالسند يوجب حجتيته والظن بالدلالة يوجب قوتها، فأبو بصير - مثلاً - مشترك بين الثقة والضعيف، والظن: بأن أبا بصير في سند الرواية الفلانية هو الثقة يوجب حجيتها، وكذا بالنسبة إلى الدلالة، فإن الظن: بأن المراد من قوله عليه الصلاة والسلام: «ثمن العذرة سُحتٌ» عذرة الانسان لا عذرة سائر الحيوانات، وان المراد من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا بأس ببيع العذرة» عذرة غير الانسان، يوجب قوة دلالتها.

(أو كونه موهناً لحجة أُخرى) بأن كانت رواية صحيحة السند ظاهرة الدلالة، لكن ظننا بأن هذه الرواية وردت تقيية - مثلاً - أو ما أشبه ذلك، مما يسقطها عن الحجية.

(أو كونه) أي: الظن (مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر) فيما اذا كان هناك دليلان متساويان في الحجية في أنفسهما، فيرجح الظن الخاص، أو العام، أحدهما على الآخر، أو كان الظن موهناً لأحد المتعارضين مما سبب ترجيح طرفه عليه.

(ومجمل القول في ذلك: أنه كما يكون الأصل في الظن عدم الحجية) للأدلة الأربعة التي اقمناها على عدم حجية الظن (كذلك الأصل فيه) أي: في الظن (عدم ترتب الآثار المذكورة) عليه (من الجبر، والوهن، والترجيح)

وأما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلاثة:

الأول: الجبر بالظن الغير المعتمد

فنقول: عدمُ اعتباره أما أن يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه، وأما من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظن.

وأما الأول، فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر، لعموم مادّ على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين.

وأما الثاني، فالأصل فيه وإن كان ذلك

وغير ذلك.

(وأما تفصيل الكلام في ذلك، فيقع في مقامات ثلاثة) كما يلي:

(الأول: الجبر بالظن غير المعتمد) سواء كان ظناً خاصاً كالقياس، أو ظناً مطلقاً إذا لم يكن إنسداد (فنقول: عدم اعتباره) أي: الجبر بالظن (أما ان يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص، كالقياس، ونحوه) كالرأي، وهو ما يسمى بالاستحسان أيضاً بدون أن يكون هناك مقيس عليه حتى يصدق عليه القياس.

(وأما من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظن) بسبب الأدلة العامة: من الكتاب، والسنة، والاجماع، والعقل، حيث تقدم بيان ذلك والتي منها قوله سبحانه: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً».

(وأما الأول:) وهو النهي عن الظن بالخصوص (فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر، لعموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به، و) عدم (استعماله في الدين) فإن كون القياس - مثلاً - جابراً، نوع استعمال في الدين، والظاهر المنع عن استعمال القياس مطلقاً، سواء كان بالاستقلال أو بالتبع.

(وأما الثاني:) وهو ما كان الظن منهيّاً عنه من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظن (فالأصل فيه وإن كان ذلك) أي كون مثل هذا الظن العام جابراً

إلّا أنّ الظاهر أنّه إذا كان المجبور محتاجاً إليه من جهة إفادته للظنّ بمضمونه كالخبر إذا قلنا بكونه حجّة بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور، فأفاد تلك الأمانة الغير المعتمدة للظنّ بصدور ذلك الخبر انجبر قصورُ سنده به. إلّا أن يدعى أنّ الظاهر اشتراطُ حجّية ذلك الخبر بإفادته للظنّ بالصدور، لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظنّ بصدوره من غير سنده وبالجملة فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجّية المجبور.

(إلّا أنّ الظاهر: أنّه إذا كان المجبور محتاجاً إليه) أي: إلى الظنّ (من جهة إفادته) أي: إفادة هذا الظنّ الجابر الذي هو غير معتبر في نفسه (للظنّ بمضمونه) أي: بمضمون الخبر المجبور يعني بما تضمنه الخبر بنسبته إلى المعصوم عليه الصلاة والسلام من حيث الصدور، فليس المراد من قوله رحمه الله بمضمونه: الدلالة، بل الصدور، ويوضحه قوله بعد ذلك:

(كالخبر إذا قلنا بكونه حجّة بالخصوص، لوصف كونه مظنون الصدور) فانه قد تقدّم الاختلاف في أنّ الخبر هل هو حجّة مطلقاً، أو الخبر الذي كان مظنون الصدور، أو الخبر الذي ليس على خلافه ظنّ؟ (فأفاد تلك الامارة غير المعتمدة) كالشهرة - مثلاً - إذا قلنا أنّها غير معتبرة (الظنّ بصدور ذلك الخبر، انجبر قصور سنده به) فان سند ذلك الخبر ينجبر بسبب هذا الظنّ غير المعتمد.

(إلّا أن يدعى: أنّ الظاهر اشتراط حجّية ذلك الخبر) الضعيف، (بإفادته للظنّ بالصدور) يعني: إفادة بنفسه من جهة سنده أنّه مظنون الصدور (لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظنّ بصدوره من غير سنده) كما لو حصل بسبب الشهرة التي ليست بحجّة فانها تورث الظنّ فقط.

قوله: «إلّا» إستثناء من قوله السابق: «إلّا أنّ الظاهر انه إذا كان المجبور محتاجاً إليه...».

(وبالجملة: فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجّية المجبور) وانه هل يلزم أن يكون

للسيرازي الجبر بالظن غير المعبر ج ٥

ومن هنا لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق، لأنّ المعبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في دلالتها، لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج.

فالكلام إن كان ظاهراً في معنى بنفسه أو بالقرائن الداخلة فهو، وإلا - بأن كان مجملاً أو كان دلالة في الأصل ضعيفة، كدلالة الكلام

المجبور بنفسه مضموناً، أو لا يلزم أن يكون بنفسه مضموناً، بل يكفي الظن من الخارج؟ فعلى الأول: لا يكون الظن العام موجباً لحجيته، وعلى الثاني: يكون الظن العام موجباً لحجيته.

(ومن هنا) حيث أنّ الظن الخارجي لا يمكنه الجبر في الجملة (لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق) إذا لم يكن إنسداد، فإنّ الظن لا يجبر الدلالة (لأنّ المعبر في باب الدلالات هو: ظهور الألفاظ نوعاً) أي: ظهوراً نوعياً (في دلالتها) أي: في دلالة تلك الألفاظ (لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها) أي: مدلول الألفاظ (للوواقع ولو من الخارج).

مثلاً: قوله سبحانه: «فَكَابِتُهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا» يلزم ظهور «خيراً» في الايمان بمعنى: أن العبد المؤمن يكاتب مقابل أن يراد بالخير: المال، بمعنى: أن العبد ذا المال يكاتب، أما إذا لم يكن ظهور «خيراً» في الايمان، وظننا أنّ المراد بالخير: الايمان، لا يمكن أن نقول: إنّ العبد إذا كان مؤمناً يكاتب، لأنّ هذا الظن لا يوجب الظهور، فإن الظهور حجة، لا الظن الحاصل من الخارج.

وعلى هذا (فالكلام ان كان ظاهراً في معنى بنفسه، أو بالقرائن الداخلة) بل أو الخارجة، مثل: قرينية المقيد للمطلق، والخاص للعام، والمبين للمجمل، التي غير ذلك (فهو) يؤخذ بذلك الظاهر.

(وإلا بأن كان مجملاً) في نفسه (أو كان دلالة في الأصل ضعيفة، كدلالة الكلام

بمفهومه الوصفي - فلا يُجدي الظن بمراد الشارع من اماره خارجية غير معتبرة بالفرض، إذ التعويل حينئذٍ على ذلك الظن من غير مدخلة للكلام، بل ربما لا تكون تلك الامارة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام، غايته إفادة الظن بالحكم الفرعي، ولا ملازمة بينه وبين الظن بإرادته من اللفظ، فقد لا يريده بذلك اللفظ.

بمفهومه الوصفي) على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، فأنه دلالة ضعيفة كما ذكروا.

وعليه: (فلا يجدي الظن بمراد الشارع من اماره خارجية غير معتبرة بالفرض) أما الامارة الخارجية المعتمدة: كالمقيد بالنسبة الى المطلق، والخاص بالنسبة الى العام، وما أشبه ذلك، فلا إشكال في الأخذ بها على ما اشرنا اليه.

فالامارة الخارجية لاتجدي (اذ التعويل حينئذٍ) أي: حين الظن بالمراد من اماره خارجية (على ذلك الظن) الخارجي (من غير مدخلة للكلام) بينما: يكون الظهور حجة إذا كان مستنداً الى الكلام نفسه.

(بل ربما لاتكون تلك الامارة) الخارجية (موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام) بالذات، وأما (غايته) أي: غاية ما تفيدته تلك الامارة الخارجية (إفادة الظن بالحكم الفرعي، و) من المعلوم: أنه (لا ملازمة بينه) أي: بين الظن بالحكم الفرعي (وبين الظن بإرادته) أي: بإرادة ذلك الحكم الفرعي (من اللفظ).

ثم بين المصنّف عدم الملازمة بقوله: (فقد لا يريده) أي: لا يريد الشارع ذلك الحكم الفرعي (بذلك اللفظ) الذي ذكره، فكيف نتمكن أن نقول: بأن مراد الشارع من هذا اللفظ، هذا الحكم الفرعي؟

مثلاً: قول الشارع: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ» لو ظننا من الخارج أنّ مراده: عدالة الزوج في المحبة القلبية بين زوجاته المتعددات، فأنه لا يمكن أن نقول: أنّ مراد الشارع ذلك، وان كانت العدالة القلبية بين الزوجات شبه

للسيرازي الجبر بالظن غير المعتمد ج ٥

نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي، فالظن به يستلزم الظن بالمراد، لكن هذا من باب الإتفاق.

ومما ذكرنا يظهر أن ما اشتهر - من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الأصحاب - غير معلوم المستند، بل، وكذلك دعوى

المحال، إذ لعل مراد الشارع من هذه الآية المباركة عدالة الحكام في قضايا النزاعات بين النساء، حيث كثيراً ما يميل قلب الحاكم إلى طلاق الزوجة، لأنه يريد لها لولده - مثلاً - أو ما أشبه ذلك، فقد ذكر بعضهم: أن هذا هو المراد من الآية المباركة بقرينة السياق، حيث قال سبحانه: «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا، فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا، وَالصُّلْحُ خَيْرٌ، وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ، وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا».

«وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ، فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا».

«وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا».

فان قرينة الآية المتقدمة «وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا» ظاهرة في هذا المعنى، فلا يكون تنافٍ بين هذه الآية المباركة، وآية: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ» والكلام في هذا الموضوع موكول إلى محله وأما ذكرناه من باب المثال.

ثم إن المصنف استثنى من قوله: «ولا ملازمة بينه وبين الظن» بقوله: (نعم، قد يعلم من الخارج: كون المراد هو الحكم الواقعي، فالظن به) أي: بالحكم الواقعي (يستلزم الظن بالمراد، لكن هذا) أي: ما ذكرناه من قولنا: نعم قد يعلم من الخارج: هو (من باب الإتفاق) ولا يكون معياراً كلياً على ما نحن بصدده.

(ومما ذكرنا يظهر: أن ما اشتهر) بين الفقهاء والاصوليين (: من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الأصحاب غير معلوم المستند) عند المصنف (بل، وكذلك دعوى

انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لم يُعلم لها بيّنة.

والفرق أنّ فهم الأصحاب وتمسّكهم به كاشف ظني عن قرينة على المراد، بخلاف عمل الأصحاب، فإنّ غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت أنّه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ، كما عرفت.

بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر.

انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب ، لم يعلم لها بيّنة) ودليل وان كنّا ذكرنا نحن في الاصول : أنّ الظاهر من الأدلة العامة والخاصة : الانجبار في كلا المتامين.

(والفرق) بين عمل الأصحاب وفهم الأصحاب (: أنّ فهم الاصحاب وتمسّكهم به) أي بما فهموه وقالوه من دلالة الخبر (كاشف ظني عن قرينة على المراد) ومن المعلوم: عدم اعتبار هذا الظنّ، كما أنه لا يستلزم اعتبار القرينة عند الأصحاب، اعتبارها عندنا أيضاً، حتى إذا ذهبوا إلى معنى نذهب إليه نحن أيضاً.

(بخلاف عمل الأصحاب، فإنّ غايته) أي : غاية العمل، هو (: الكشف عن الحكم الواقعي) لأنهم لا يعملون بغير الحكم الواقعي (الذي قد عرفت: أنّه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ كما عرفت).

مثلاً: قد يكون الشيء واجباً واقعاً، لكن لفظ «ينبغي» الموجود في الحديث لا يدل عليه، فلا يفهم عملهم على الوجوب من هذا اللفظ بل لعله من الخارج، فقد يقولون: إنّنا نفهم من «ينبغي» الوجوب، وقد يقولون: إنّّه واجب لكن لا يعلم أنّ فهمهم الوجوب مستند إلى لفظ الحديث.

(بقي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى) لا الشهرة في الرواية (جابرة لضعف سند الخبر) فيما إذا كان الخبر ضعيف السند وقامت الشهرة في الفتوى على طبق ذلك الخبر، سببت الشهرة انجبار ضعف الخبر سنداً.

للشيرازي الجبر بالظن غير المعتمد ج ٥

فإنه إن كان من جهة افادتها الظن بصدق الخبر، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر -: أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقاً، فإن المحكي عن المشهور إعتباراً الايمان في الراوي، مع أنه لا يرتاب في إفادة الموثق للظن. فان قيل : إن ذلك لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص، مثل منطوق آية النبأ، ومثل قوله عليه السلام : « لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا ».

(فإنه إن كان من جهة افادتها) أي إفادة الشهرة في الفتوى (الظن بصدق الخبر، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر-) لأنه لا تلازم بين الشهرة الفتوائية وبين صدور الخبر الضعيف المطابق لتلك الشهرة الفتوائية.

ففيه (: أن جلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقاً) فالظن بصدور الخبر لأجل قيام الشهرة لا ينعف في اعتبار ذلك الخبر، بل الخبر إنما يكون حجة اذا كان صحيح السند أو موثق السند.

(فإن المحكي عن المشهور : اعتبار الايمان في الراوي) فاذا لم يكن الراوي مؤمناً، لا يعتبر خبره وان ظننا بصدقه (مع أنه لا يرتاب في افادة الموثق) من أخبار العامة (للظن) فلو كان الظن بالصدور حجة، لم يحتج الى الايمان وكان كثير من أخبار العامة حجة.

(فان قيل : إن ذلك) أي : اشتراط الايمان في الراوي انما هو (لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص) فالخبر المظنون الصدور حجة وإن كان غير جامع للشرائط، فالموثق أيضاً لولا الدليل الخاص لكان داخلاً في الاعتبار لا خارجاً عنه، والدليل الخاص (مثل منطوق آية النبأ) فان غير المؤمن فاسق، ولذا لا يعمل بخبره (ومثل قوله عليه السلام : « لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا ») فاذا لم يكن شيعياً

قلنا : إن كان ماخرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لايفيد الظن فلا يشمل الموثق، وإن كان عاماً لما ظنّ بصدوره كان خبراً غير الأمامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج.

لا يؤخذ بخبره.

والحاصل من قوله: ان قيل: «ان الخبر المظنون الصدور حجة إلا ما خرج».

(قلنا: ان كان ماخرج بحكم الآية والرواية مختصاً بما لايفيد الظن) فكل ما لايفيد الظن لايعلم به (فلا يشمل الموثق) لأنّ الموثق يفيد الظن (وان كان عاماً لما ظنّ بصدوره) فخبر غير الامامي لايعمل به وإن ظنّ بصدوره (كان خبر غير الامامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين في الدخول تحت الدليل المخرج).

والحاصل من قوله «قلنا: انّ المستثنى ان كان خاصاً بغير مظنون الصدور من خبر غير الامامي»، بمعنى: ان خبر غير الامامي إذا لم يكن بمظنون الصدور ليس بحجة، فيكون لازم ذلك : أن خبر العامي المظنون الصدور حجة ، والحال انكم تقولون : بأن خبر العامي مطلقاً ، سواء كان مظنوناً أم ليس بمظنون ، خرج بأية النبأ والرواية.

وان كان المستثنى عاماً يشمل خبر كل غير إمامي، سواء كان مظنون الصدور أم لا، فان اللازم أن تقولوا: بأن خبر غير الامامي مطلقاً، والخبر الموثق، أي: الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة كلاهما لايعمل بهما، لأن الضعيف المنجبر بالشهرة هو خبر فاسق، فكما انّ منطوق الآية يشمل العامي لأنه فاسق، كذلك يشمل الضعيف لأنه فاسق أيضاً، وكما ان الشهرة ليست جابرة لخبر العامي كذلك ليست جابرة للضعيف الموثق.

والحاصل : انّ اللازم أن تقولوا : اما بحجّة خبر العامي المظنون، أو تقولوا بعدم حجّة خبر الضعيف المنجبر بالشهرة، والحال انكم تقولون بأن كل خبر عامي ليس بحجة، وكلّ خبر ضعيف مجبور بالشهرة حجة.

للشيرازي الجبر بالظنّ غير المعتمد ج ه

ومثل الموثّق خبرُ الفاسق المتحرّز عن الكذب والخبرُ المعتمدُ بالأولويّة والاستقراء وسائر الامارات الظنيّة، مع أنّ المشهور لا يقولون بذلك، وإن كان لقيام دليل خاص عليه، ففيه المنع من وجود هذا الدليل.

وبالجملة، فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الامارات وبين الخبر الموثّق المفيد لمثل الظنّ الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الاشكال، خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور إلى تلك الرواية .

(ومثل الموثّق) في سؤال الفرق بينه وبين المنجبر بالشهرة (خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب، والخبر المعتمد بالأولويّة، و) المعتمد ب(الاستقراء، وسائر الأمارات الظنية) قوله: «وسائر» عطف على قوله: «خبر الفاسق».

وعليه : فاذا كان شهرة الموثق توجب حجتيه مع كونه ضعيفاً في نفسه، لزم أن تكون هذه الأخبار أيضاً حجّة (مع أنّ المشهور لا يقولون بذلك) أي: لا يقولون باعتبار هذه الأخبار المذكورة وحجيتها.

(وإن كان) ما خرج بحكم الآية والرواية (لقيام دليل خاص عليه) كالاتّباع الذي ادعاه كاشف الغطاء على جبر ضعف الخبر بالشهرة (ففيه: المنع من وجود هذا الدليل) فأنه لا إجماع في المسألة.

(وبالجملة : فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة ، و) الضعيف (المنجبر بغيرها) أي : غير الشهرة (من الامارات ، وبين الخبر الموثق المنيد ، لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر) بالشهرة (في غاية الاشكال) لأن الملاك في الحجية واللاحجية فيهما واحد ، فأمّا أن نقول بحجيتها معاً ، وأمّا أن نقول بعدم حجيتها معاً .

(خصوصاً مع عدم العلم باستناد المشهور) في فتواهم (التي تلك الرواية) الضعيفة ، لأن الكلام في رواية ضعيفة مطابقة لفتوى المشهور بلا استناد من المشهور إلى تلك الرواية .

واليه أشار شيخنا في موضع من المسالك بأن جبر الضعيف بالشهرة ضعيفٌ
مجبورٌ بالشهرة .

وربما يدعى كونُ الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة حيث ادعى
الاجماعُ على حجّيته ولم يثبت .

وأشكّل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النبا عليه، بناءً على أن التبيين يعمُ
الظني الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر .
وهو بعيدٌ، إذ لو أُريدَ مطلق الظنّ فلا يخفى بُعده،

(واليه) أي: إلى ما ذكرناه: من أنّ الخبر الضعيف لا ينجبر بالشهرة الفتوائية (أشار
شيخنا في موضع من المسالك: بأن جبر الضعيف بالشهرة، ضعيفٌ مجبورٌ بالشهرة)
أي إذا أردنا أن نقول: بأنّ الضعيف مجبورٌ بالشهرة، هذا القول بنفسه ضعيفٌ
ويحتاج إلى جبره بالشهرة.

(وربما يدعى كونُ الخبر الضعيف المنجبر) بالشهرة الفتوائية (من الظنون
الخاصة، حيث ادعى الاجماعُ على حجّيته) فيكون الاجماعُ مستندٌ حجّية الخبر
الضعيف المنجبر بالشهرة الفتوائية (و) لكن (لم يثبت) هذا الاجماعُ، حتى يكون
مستنداً لكون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصة.

(وأشكّل من ذلك) أي: من دعوى الاجماعُ (: دعوى دلالة منطوق آية النبا
عليه) أي: على حجّية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة الفتوائية (بناءً على أنّ
التبيين) في الآية (يعم الظني الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر)
بتقريب: أنّ قوله سبحانه: « فَتَبَيَّنُوا » للتبيين الظني، وليس خاصاً بالتبيين
العلمي، والضعيف المنجبر بالشهرة الفتوائية يصدق عليه التبيين، لأنه حصل التبيين
الظني فيه.

(وهو) أي: شمول التبيين للظني (بعيد، إذ لو أُريدَ مطلق الظن، فلا يخفى بُعده)
فأنّه بعيدٌ أن يريد الله سبحانه وتعالى من التبيين في الآية المباركة: التبيين الشامل

للسيرازي الجبر بالظن غير المعتبر ج ٥

لأن المنهية عنه ليس إلا خبر الفاسق المفيد للظن: إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه .

وإن أريد البالغ حدّ الاطمئنان فله وجه، غير أنه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حدّ الاطمئنان ولا يختص بالشهرة، فالآية تدلّ على حجّية الخبر المفيد للوثوق والاطمينان، ولا يُبعد فيه .

وقد مرّ في أدلة حجّية الأخبار ما يؤيده أو يدلّ عليه من حكايات الاجماع والأخبار.

للتبيين الظني أيضاً (لأن المنهية عنه ليس إلا خبر الفاسق المفيد للظن، إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه) فان خبر الوليد كان مظنوناً وقد نهى الله سبحانه عن اتباعه الآ بالتبين، فاللازم أن يريد سبحانه بالتبين: العلمي الموجب للعلم، لا الأعم من العلمي والظني حتى يشمل التبين الضعيف المنجبر بالشهرة.

(وإن أريد) من التبين في الآية المباركة: الظنّ (البالغ حدّ الاطمئنان، فله وجه) لأن الاطمئنان حجّة عقلانية (غير أنه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة) للخبر الضعيف (إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حدّ الاطمئنان).

ولازم ذلك: ان كل خبر ضعيف مجبور بسائر الظنون كالألوية، وما أشبهها، بلغ حدّ الاطمئنان يكون حجّة (ولا يختصّ) الجبر على ذلك (بالشهرة) فقط.

اذن: (فالآية تدلّ على حجّية الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان) مطلقاً بأي: سبب كان (ولا بعد فيه) لأن الموجب للاطمئنان لا يندم فاعله، فالآية المباركة تقول: «إن جائئكم فاسقٌ بنبأ» تبيّنوا تبيناً موثقاً للعلم، أو موثقاً للاطمئنان، بأي وجه حصل ذلك الاطمئنان.

(وقد مرّ في أدلة حجّية الأخبار ما يؤيده أو يدلّ عليه: من حكايات الاجماع والأخبار) على ان كل خبر يطمئن اليه، سواء كان من عادل، أو فاسق، امامي، أو غير امامي يكون حجّة.

وأبعدُ من الكلّ دعوى استفادة حجّيته ممّا دلّ من الأخبار، كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة إلى زُرارة، على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين، فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض يوجب حجّيته في مقام عدم المعارض بالاجماع والألوية.

وتوضيحُ فساد ذلك أنّ الظاهر من الروايتين شهرةُ الخبر من حيث الرواية، كما يدلّ عليه قولُ السائل فيما بعد ذلك: «أنهما معاً مشهوران»، مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة.

(وأبعد من الكلّ) أي: من كل الاستدلالات المتقدمة على أن الشهرة جابرة (دعوى استفادة حجّيته) أي: حجّية الخبر الضعيف المجبور بالشهرة (ممّا دلّ من الأخبار- كمقبولة ابن حنظلة، والمرفوعة إلى زُرارة- على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين) قوله: «على الأمر»، متعلق بقوله: «مما دلّ»، فإن في الخبر: «أخذ بما اشتهر بين أصحابك».

(فإنّ ترجيحه على غيره في مقام التعارض) كما في مقبولة ابن حنظلة، ومرفوعة زُرارة، حيث يدلان على أنّ الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً للشهرة يؤخذ به، فإن الأخذ بالخبر بسبب الشهرة عند التعارض (يوجب حجّيته في مقام عدم المعارض بالاجماع والألوية) أي: إذا كان الخبر الذي له معارض يؤخذ به بسبب الشهرة، فالأخذ بالخبر بسبب الشهرة إذا لم يكن له معارض أولى.

(وتوضيحُ فساد ذلك) الذي ذكرناه بقولنا: وأبعد من الكلّ (: انّ الظاهر من الروايتين): المقبولة والمرفوعة (: شهرة الخبر من حيث الرواية، كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك: «إنهما معاً مشهوران») بينما الكلام في مقامنا هذا: الشهرة الفتوائية.

هذا (مع أنّ ذكر الشهرة من المرجّحات، يدلّ على كون الخبرين في أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة) فليس كل ما يوجب ترجيح دليل على دليل،

للسيرازي هل الظنّ غير المعترف مؤهّن ج ٥

المقام الثاني : في كون الظنّ الغير المعترف موهوناً

والكلام هنا أيضاً يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره، وأخرى فيما لم يثبت
اعتباره .

وتفصيل الكلام في الأول أنّ المقابل له إن كان من الأمور المعترفة، لأجل افادته
الظنّ النوعي، أي يكون نوعه لو خُلّي وطبعه مفيداً للظنّ، وإن لم يكن مفيداً له في
المقام الخاصّ، فلا إشكال في عدم وهنه بمقابلته ما علم عدم اعتباره، كالقياس في
مقابل الخبر الصحيح بناءً على كونه من الظنون على هذا الوجه،

يوجب العمل بلا دليل، فما ذكره من الأولوية في غير محله، كما انه لا اجماع في
المسألة، وبذلك تحقّقه: أنّ الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة للخبر الضعيف .

(المقام الثاني: في كون الظنّ غير المعترف موهوناً) لخبر، أو ماشبه، مما هو حجّة
في نفسه (والكلام هنا أيضاً يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره) كالقياس (وأخرى فيما
لم يثبت اعتباره) كالشهرة فالقياس والشهرة ظنان غير معتبرين شرعاً.

(و) اما (تفصيل الكلام في الأول): أي: فيما علم عدم اعتباره فهو: (انّ المقابل له)
أي: الشيء قبل هذا الظن، الذي ليس بمعتبر (إن كان من الأمور المعترفة) في نفسه،
كما إذا كان القياس في مقابل الخبر الصحيح، حيث أنّ الخبر الصحيح معتبر.

وإنما كان معتبراً (لأجل افادته الظنّ النوعي أي: يكون نوعه لو خُلّي وطبعه مفيداً
للظن) فإنّ الخبر الصحيح لو خُلّي ونفسه أفاد الانسان الظن (وان لم يكن مفيداً له في
المقام الخاص) كما إذا كان خبر زُرارة لم يفد الظن لهذا الانسان الخاص - مثلاً- بسبب
عوارض خارجية.

(فلا إشكال في عدم وهنه) أي: وهن ما أفاد الظن النوعي وكان معتبراً (بمقابلته ما
علم اعتباره، كالقياس في مقابل الخبر الصحيح) فإنّ الخبر الصحيح سنداً، إذا قابله
القياس لا يوجب القياس وهنه (بناءً على كونه) أي: كون الخبر الصحيح (من الظنون
على هذا الوجه) أي: على وجه إفادة الظن النوعي.

ومن هذا القبيل: القياس في مقابلة الظواهر اللفظية فإنه لا عبرة به أصلاً، بناءً على كون اعتبارها من باب الظنّ النوعي، ولو كان من باب التعبد فالأمر أوضح. نعم لو كان حجّيته، سواء كان من باب الظنّ النوعي أو كان من باب التعبد، مقيدة بصورة عدم الظنّ على خلافه، كان للتوقف مجال. ولعلّه الوجه، فيما حكاه بعض المعاصرين عن شيخه: أنّه ذكر له مشافهة: «أنّه يتوقّف في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف حتّى القياس وأشباهه»،

(ومن هذا القبيل: القياس في مقابلة الظواهر اللفظية) فان الظهور اللفظي حجّة باعتبار افادته الظنّ النوعي، فاذا كان القياس على خلاف الظاهر لم يوجب القياس وهن الظاهر (فانه لا عبرة به) أي: بالقياس (أصلاً، بناءً على كون اعتبارها) أي: اعتبار الظواهر (من باب الظنّ النوعي) فان الظاهر إنما يكون حجّة لأن نوعه يوجب الظنّ. (ولو كان) المقابل له من الأمور المعتمدة (من باب التعبد) قوله: «ولو كان» عطف على قوله: «لاجل إفادته الظنّ النوعي» (فالأمر أوضح) لعدم مدخلية الظنّ فيه أصلاً، فوجود الظنّ فيه وعدمه ولو مع الظنّ بالخلاف سواء، لأن المفروض: أنّه حجّة من باب التعبد لا من باب الظنّ النوعي.

(نعم، لو كان حجّيته) أي: ما كان حجّة من السند أو الظاهر (- سواء كان من باب الظنّ النوعي، أو كان من باب التعبد- مقيدة بصورة عدم الظنّ على خلافه) بأن كان السند حجّة اذا لم يظنّ على خلافه، وكان الظاهر حجّة إذا لم يظنّ على خلافه (كان للتوقف مجال) فيما إذا خالفه القياس الموجب ذلك القياس للظنّ.

وإنّما يتوقف في حجّية السند أو الدلالة حينئذٍ، لأن المفروض: أنّ السند والظاهر حجّة إذا لم يظنّ على خلافه، والقياس أورد الظنّ على خلافه.

(ولعله) أي: لعلّ التقييد بعدم الظنّ على الخلاف (الوجه في ما حكاه بعض المعاصرين عن شيخه: أنّه ذكر له مشافهة: «أنّه يتوقّف في الظواهر المعارضة بمطلق الظنّ على الخلاف، حتّى القياس، وأشباهه») أي: أشباه القياس، كالأولية، ونحوها.

للشيرازي ليس القياس موهناً ج ٥

لكن هذا القول، أعني تقييد حجّة الظواهر بصورة عدم الظنّ على خلافها، بعيدٌ في النهاية .

وبالجملة فيكفي في المطلب ما دلّ على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافاً إلى استمرار سيرة الأصحاب على ذلك .

مع أنه يمكن أن يقال : إنّ مقتضى النهي عن القياس - معللاً بما حاصله غلبة مخالفته للواقع - يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثرٌ، لا من حيث تأثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات، فحكمه حكم عدمه، فكأنّ مضمونه

(لكن هذا القول أعني: تقييد حجّة الظواهر بصورة عدم الظنّ على خلافها، بعيدٌ في النهاية) إذ لا دليل عليه، بل العقلاء يذمون من لم يعمل بالحجّة معتذراً بالظنّ على خلافها.

(وبالجملة: فيكفي في المطلب) أي: في عدم كون القياس الذي هو ظن غير معتبر موهناً، سواء كان القياس مخالفاً للسند، أم للدلالة أمور :
أولاً: (مادّل على عدم جواز الاعتناء بالقياس) فانه يشمل ما كان القياس دليلاً، أو جابراً، أو موهناً.

ثانياً: (مضافاً إلى استمرار سيرة الاصحاب على ذلك) أي: عدم الاعتناء بالقياس مطلقاً

ثالثاً: (مع أنه يمكن أن يقال: إنّ مقتضى النهي عن القياس معللاً بما حاصله: غلبة مخالفته للواقع) وإن ما يفسده أكثر ممّا يصلحه، وأنه يوجب محق الدين، وما أشبهه، وهو (يقتضي أن لا يترتب شرعاً على القياس أثر، لا من حيث تأثيره في الكشف) فلا يكون القياس حجّة بنفسه (ولا من حيث قدحه) فلا يكون القياس موهناً لغيره (فيما هو كاشف بالذات) أي: لا يكون القياس موهناً لماله كشف نوعي - كما عرفت - .
وعليه: (فحكمه) أي: حكم القياس (حكم عدمه) فكأنه لم يكن (فكأنّ مضمونه)

مشكوك لا مظنون، بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم .
فكما لا ينجبر به ضعيف، لا يضعف به قوي .

ويؤيد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الامام له في رد الخبر الواحد في تنصيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس، فراجع وهذا حسن .
لكن الأحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع .
كما لو دلّ الشرع على حجّية الخبر ما لم يكن الظنّ على خلافه .

أي مضمون القياس (مشكوك لا مظنون) ومن المعلوم: أنّ الشك ليس بحجّة ولا يكون موهناً (بل مقتضى ظاهر التعليل) في النهي عن القياس (: انه كالموهوم) الذي هو أسوء من المظنون، لأن ذلك هو معنى: كون ما يفسده أكثر ممّا يصلحه .

اذن: (فكما لا ينجبر به) أي: بالقياس (ضعيف) السند أو الدلالة (لا يضعف به) أي بالقياس (قوي) السند أو الدلالة، فالقوي على حاله، سواء كان القياس مخالفاً له أم لا .
(ويؤيد ما ذكرنا): من أنّ القياس وجوده كعدمه (:الرواية المتقدمة عن أبان الدالة على ردع الإمام) عليه الصلاة والسلام (له) أي: لأبان (في رد الخبر الواحد في تنصيف دية أصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس) قوله: «بمجرد»، متعلق بقوله: «رد» (فراجع) كي تعلم أنّ القياس كالمشكوك، بل كالموهوم، في أنه لا يصح أن يكون مستنداً، ولا موهناً، ولا جابراً .

(وهذا) أي : هذا الذي ذكرناه: من أنّ القياس لا يكون له شأن في أي من الأمور الشرعية (حسن) لما ذكرناه .

(لكنّ الأحسن منه تخصيص ذلك) أي: تخصيص أنّ القياس ليس موهناً (بما كان اعتباره من قبل الشارع) فالشيء الذي اعتبره الشارع لا يكون القياس - وان أوث الظنّ بخلافه - موهناً له .

(كما لو دلّ الشرع على حجّية الخبر ما لم يكن الظنّ على خلافه) بأن قال الشارع: الخبر حجّة ما لم يكن ظنّ على خلافه، فان القياس إذا سبّب الظنّ على الخلاف لم

للشيرازي ليس القياس موهناً ج ه

فان نفي الأثر شرعاً عن الظنّ القياسي يوجب بقاء اعتبار تلك الأمانة على حاله.

وأما ما كان اعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجّيته شرعاً إلى تقرير ذلك البناء، كظواهر الألفاظ، فإنّ وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع . فتأثير الظنّ بالخلاف في القدرح في حجّية الظواهر

يكن هذا القياس حجّة، لأنّ الشرع لما أسقط القياس دل على انه ليس بدليل، ولا جابر ولا كاسر .

وعليه : (فانّ نفي الأثر شرعاً عن الظنّ القياسي، يوجب بقاء اعتبار تلك الأمانة) التي هي حجّة (على حاله) أي: حال تلك الامارة، وانما أتى بضمير المذكور، لافادة أنّ الامارة دليل.

والحاصل: أنّ الشارع إذا قال: الأمانة حجّة مالم يظنّ على خلافها، فكان الظنّ القياسي على خلافها، لم يسقط القياس تلك الامارة عن الحجّية، لأنّ الظنّ القياسي وجوده كعدمه عند الشارع، فكان تلك الامارة لا ظنّ على خلافها.

(وأما ما كان اعتباره من باب بناء العرف، وكان مرجع حجّيته) الضمير في «حجّيته» راجع إلى «ما كان» (شرعاً إلى تقرير ذلك البناء) العرفي (كظواهر الألفاظ، فإنّ وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم) فإنّ العرف لا يعملون بظاهر كان القياس مخالفاً لذلك الظاهر (فلا يرتفع ذلك) أي: ظهور الظاهر عن الحجّية بسبب القياس المخالف لذلك الظاهر.

وإنّما لا يرتفع حجّيته (بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع) فانّ الشارع إنّما جعل الحجّية لظاهره، هو عند العرف حجّة، والعرف لا يرى الحجّية لظاهره خالفه القياس.

وعليه: (فتأثير الظنّ) القياسي (بالخلاف، في القدرح في حجّية الظواهر) حيث

ليس مثل تأثيره في القدرح في حجبة الخبر غير المظنون الخلاف في كونه مجعولاً
 شرعياً يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس، لأن المنفي في حكم الشارع
 من آثار الشيء الموجود حساً هي الآثار المجعولة دون غيرها.
 نعم يمكن أن يقال: إن العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا
 يعاؤون به في مقام استنباط أحكام الشارع من خطابه،

قلنا: إن القياس يسقط الظاهر عن الحجبة عند العرف، والشارع إنما جعل الظواهر
 حجة إذا كان العرف يرون حجبتها.

فان تأثير ذلك فيه (ليس مثل تأثيره) أي: تأثير الظن بالخلاف (في القدرح في
 حجبة الخبر، غير المظنون الخلاف) مما لم يكن الظن القياسي على خلافه (في كونه
 مجعولاً شرعياً، يرتفع بحكم الشارع بنفي الأثر عن القياس) فإن الشارع إذا جعل
 الشيء حجة وكان القياس على خلافه، لم يضر القياس بحجبة ذلك الشيء، لأن الشارع
 لم يجعل القياس مؤثراً، فسواء كان القياس على خلافه أم لا، يكون حجة، وإنما
 لا يضر القياس بالحجة المجعولة شرعاً (لأن المنفي في حكم الشارع من آثار الشيء
 الموجود حساً) والمراد بالشيء: هو الظن القياسي (هي الآثار المجعولة دون غيرها)
 والأثر المجعول للظن بالخلاف فيما نحن فيه، لا يكون إلا في حجبة الخبر، دون
 حجبة الظواهر، فيرتفع أثر الظن القياسي بالخلاف في حجبة الخبر، فإذا كان القياس
 على خلاف الخبر لا يعتنى بالقياس ويؤخذ بالخبر، لان الشارع نفى اعتبار القياس.
 لكن إذا كان القياس مخالفاً للظواهر اثر القياس في إسقاط حجبتها، لأن الشارع
 جعل الحجبة للظواهر التي يراها العرف حجة، والظاهر الذي مخالف للقياس لا يراه
 العرف حجة، فلا يراه الشرع حجة.

(نعم) هذا استثناء من قوله: لكن الأحسن منه، وهو أنه (يمكن أن يقال: إن العرف
 بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع) وأنه منع عن العمل بالقياس منعاً أكيداً
 (لا يعاؤون به) أي: بالقياس (في مقام استنباط أحكام الشارع من خطابه) أي: من

للشرازي ليس القياس موهناً ج ٥

فيكون النهي عن القياس ردعاً لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس.

ومما ذكرنا يعلمُ حالُ القياس في مقابل الدليل الثابت حجّيته بشرط الظنّ . كما لو جعلنا الحجّة من الأخبار المظنون صدور منها أو الموثوق به منها، فإنّ في وهنها بالقياس الوجهين: من حيث رفعه للقيد المأخوذ في حجّيتها على وجه

خطابات الشارع، فلا يرون للقياس مدخلية في استنباط الأحكام إطلاقاً، لا استناداً، ولا ترجيحاً، ولا تأييداً.

وعليه: (فيكون النهي) من الشارع (عن القياس، ردعاً لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها) أي: مخالفة تلك الظواهر (للقياس) أي: ان العرف ينون على تعطيل الظواهر لأجل أنّها تخالف القياس، فلا يأخذون بالظواهر، لكن بعد نهى الشارع عن القياس، يأخذون بالظواهر ويتركون القياس.

(ومما ذكرنا): من أنّ القياس هل يكسر الظاهر فيسقط الظاهر عن الحجّية، أو أن الظاهر يؤخذ به وان خالفه القياس وانما القياس هو الذي يسقط، (يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجّيته بشرط الظنّ) وأنّه هل يعمل فيه بالقياس أو يعمل بالدليل .

(كما لو جعلنا الحجّة من الأخبار: المظنون صدور منها) أي: من تلك الأخبار، بأن لم نقل الاخبار مطلقاً حجّة، وانما الاخبار المظنونة صدور حجّة (أو الموثوق به منها) بأن يكون الحجّة من الأخبار هي الاخبار المظنونة الصدور بالظن الاطمئنان.

(فان في وهنها) أي: وهن تلك الأخبار (بالقياس) أي: بسبب القياس (الوجهين) المتقدمين: في انه هل يؤخذ بالقياس أو يؤخذ بالأخبار.

ثم بيّن الوجه الأول بقوله: (من حيث) أنّ القياس يكسر الحجّة، لأجل (رفعه) أي: رفع القياس (للقيد المأخوذ في حجّيتها) أي: في حجّية تلك الأخبار (على وجه

الشرطيّة، فمرجهه إلى فقدان شرط وجداني، أعني وصف الظنّ بسبب القياس .
ونفي الآثار الشرعيّة للظنّ القياسي لا يُجدي، لأنّ الأثر المذكور، أعني رفع
الظنّ، ليس من الأمور المجعولة، ومن أنّ أصل اشتراط الظنّ من الشارع، فاذا علمنا
من الشارع أنّ الخبر المُزاحم بالظنّ القياسي لا يُنقُصُ أصلاً من حيث الايصال إلى
الواقع وعدمه من الخبر السليم عن مزاحمته، وإن وجود القياس وعدمه في نظره
سيان .

فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده

الشرطية) لأن تلك الأخبار حجبتها من جهة الظن مطلقاً أو من جهة الظنّ الاطمئنانى،
ومن المعلوم: أنّ القياس يرفع هذا الظنّ فتسقط الأخبار عن الحجية.
(فمرجهه) أي: مرجع رفع القياس للقيّد المأخوذ (إلى فقدان شرط وجداني) عن
تلك الأخبار - (أعني: وصف الظنّ - بسبب القياس) قوله: «بسبب»، متعلق بقوله:
«فقدان».

هذا (ونفي الآثار الشرعية للظنّ القياسي لا يُجدي، لأنّ الأثر المذكور أعني: رفع
الظنّ ليس من الأمور المجعولة) للشارع حتى ينتفي بنفي الآثار الشرعية للظنّ القياسي.
قوله: «ونفي الآثار...» عبارة عن إشكال، وهو: أنّ الشارع رفع أثر القياس، فكيف
يكسر القياس الخبر الذي هو حجة؟ فاجاب عنه بقوله: «لا يجدي...» ممّا حاصله: ان
القياس يرفع الظنّ، والظنّ معتبر في حجة الخبر.
(ومن أنّ أصل اشتراط الظنّ من الشارع) وهذا وجه عدم كسر القياس للحجة،
فاذا علمنا من الشارع أنّ الخبر المُزاحم بالظنّ القياسي) حيث ان القياس ضد الخبر
(لا ينقص) هذا الخبر (أصلاً من حيث الايصال إلى الواقع وعدمه) أي: عدم: الايصال
(من الخبر السليم عن مزاحمته) أي: عن مزاحمة القياس (وإنّ وجود القياس وعدمه
في نظره) أي: في نظر الشارع (سيان) أي: متساويان.
وعليه: فاذا علمنا ذلك (فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده

للسبازي ليس القياس موهناً ج ه

على حدّ سواء .

ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق : بأنه إن كان الدليل المذكور المقيد
اعتباره بالظنّ ممّا دلّ الشرع على اعتباره، لم يزاحمه القياس الذي دلّ الشرع على
كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول إلى دين الله، وإن كان
ممّا دلّ على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم
والطرق الشرعية، فلا وجه

على حدّ سواء) والمراد بالخبرين: هما الخبران اللذان أحدهما خالف القياس،
والآخر لم يخالف القياس، فأنه إذا كان القياس وجوده كعدمه، فالخبر بذاته مظنون
وإن لم يكن الظنّ فعلياً لمزاحمة القياس، فالخبر المظنون بذاته حجة، سواء كان
هناك ظنّ فعلي بمضمون الخبر، أو لم يكن ظنّ فعلي، لأنّ القياس الذي هو مظنون
عارض الخبر.

ولا يخفى: ان الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله: «ومن ان اصل اشتراط الظنّ من
الشارع...» هو الذي قرّبه المصنف سابقاً ويقرّبه لاحقاً.

(ومن هنا) أي: ممّا ذكرناه: من ان الخبر المظنون الذي هو حجة، ان كان اعتبار
ظنّه من الشارع لم يعارضه القياس، وان لم يكن اعتبار ظنّه من الشارع عارضه القياس
وأسقطه (يمكن جريان التفصيل السابق) هنا وهو:

(بأنه إن كان الدليل المذكور) كالخبر (المقيد باعتباره بالظنّ، ممّا دلّ الشرع على
اعتباره) أي: على اعتبار ذلك الظنّ (لم يزاحمه القياس الذي دلّ الشرع على كونه)
أي: على كون القياس (كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول إلى
دين الله) فكلّ شيء له مدخلية في الوصول إلى دين الله سبحانه وتعالى لا يعارضه
القياس، كما لا يؤده.

(وإن كان ممّا دلّ على اعتباره العقل، الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد
باب العلم والطرق الشرعية) بأن كان الظنّ حجيبته من باب الانسداد (فلا وجه

لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجّيته أعني الظنّ .
فإن غاية الأمر صيرورة مورد اجتماع تلك الأمانة والقياس مشكوكاً، فلا يحكم العقل فيه بشيء، إلا أن يدعي المدعي أنّ العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الأمانة المزاحمة به عن القوة التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم وإن كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذٍ بالظنّ وعن مقابلتها بالوهم .

لاعتباره) أي: اعتبار ذلك الظنّ الذي دلّ عليه العقل (مع مزاحمة القياس) لهذا الظنّ (الرافع لما هو مناط حجّيته) أي: حجّية ذلك الخبر الذي عارضه القياس (أعني: الظنّ) قوله: «أعني»، بيان لقوله: «مناط حجّيته».

وعليه: فإذا عارض القياس الظنّ الانسدادي قدم القياس عليه، لأن الدليل مستند إلى العقل والقياس يرفع هذا الدليل العقلي.

(فإن غاية الأمر: صيرورة مورد اجتماع تلك الأمانة والقياس، مشكوكاً) بانه هل يعمل بتلك الامارة الإسدادية، أو يعمل بالقياس؟ (فلا يحكم العقل فيه) أي: في هذا المورد المشكوك (بشيء) من الحجّية أو اللاحجية، وإذا لم يحكم العقل بشيء من الحجّية أو اللاحجية، سقطت تلك الأمانة المستندة إلى الانسداد.

والحاصل: إنّ القياس إذا خالف الامارة الانسدادية فاما أن نقول بتقدم القياس على الأمانة، أو نقول بتعارضهما وتساقطهما فإن النتيجة: عدم وجود الحجّة.

(إلا أن يدعي المدعي) عدم إسقاط القياس للامارة الانسدادية أيضاً، (إنّ العقل بعد تبين حال القياس) وأنّه لا يصيب الواقع، ولا مدخلية له في دين الله (لا يسقط عنده الامارة المزاحمة به) أي: بالقياس (عن القوة التي تكون لها) أي: لتلك الامارة (على تقدير عدم المزاحم) فالعقل يعمل بالامارة، سواء خالفها القياس أو لم يخالفها (وإن كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذٍ) أي حين زاحمها القياس (: بالظنّ، وعن مقابلتها: بالوهم) فإن الامارة لاظنّ بها حينئذٍ، إلا أنّه يعمل بها ولا يؤخذ بالقياس.

للشيرازي الظنّ الشأني ج ه

والحاصل : انّ العقلاء إذا وجدوا في شهرة خاصّة أو إجماع منقول مقداراً من القوّة والقرب إلى الواقع، والتجأوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم، وعلموا من حال القياس ببيان الشارع أنّه لا عبرة بما يفيد من الظنّ ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله، لم يفرّقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا، لأنّه لا ينقصهما عمّا هما عليه من القوّة والمزية المسمّاة بالظنّ الشأنيّ والنوعيّ والطبيعيّ .

وممّا ذكرنا صحّ للقائلين لأجل الإنسداد، بمطلق الظنّ إلاّ ما خرج،

(والحاصل) أي : حاصل ما تقدّم من قولنا: إلاّ أن يدعي : (انّ العقلاء اذا وجدوا في شهرة خاصة، أو إجماع منقول) أو ما أشبههما (مقداراً من القوة والقرب إلى الواقع، والتجأوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم) لأنّ المفروض إنسداد باب العلم (وعلموا من حال القياس ببيان الشارع: أنّه لا عبرة بما يفيد) القياس (من الظنّ، ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله) تعالى.

إذا علموا بذلك (لم يفرّقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين) الذين هما مستند الحكم (مزاحمين بالقياس أم لا) فانّ العقلاء يعملون بالشهرة والاجماع، سواء وافقهما القياس أو خالفهما، أو لم يكن هناك قياس اصلاً وذلك (لأنّه) أي: لانّ القياس (لا ينقصهما) أي: لا ينقص الشهرة والاجماع (عمّا هما عليه من القوة والمزية المسمّاة) تلك القوة والمزية (: بالظنّ الشأنيّ والنوعيّ والطبيعيّ).

ثم ان كل هذه الالفاظ الثلاثة في مقابل الظنّ الفعلي، لأنّه بعد القياس لا ظنّ فعلي بتلك الامارة، فيسمى بالشأني: لأن من شأنه حصول الظنّ على طبقه، ويسمى بالنوعي: لأن نوع هذه الامارة يوجب حصول الظنّ، ويسمى بالطبيعي: لأن طبع هذه الامارة حصول الظنّ بسببها.

(وممّا ذكرنا) : من انّ القياس لا يكسر الأمانة الإنسدادية (صح للقائلين لأجل الانسداد بمطلق الظنّ، إلاّ ما خرج) قوله: «بمطلق»، متعلق بقوله: «للقائلين»، أي:

أن يقولوا بحجّية الظنّ الشأني، بمعنى أنّ الظنّ الشخصي إذا ارتفعت عن الامارات المشمولة لدليل الإنسداد بسبب الامارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجّيتها، بل يجب القول بذلك على رأي بعضهم ممن يُجري دليل الإنسداد في كلّ مسألة مسألة، لأنّه إذا فرض في مسألة وجود أمانة مزاحمة بالقياس، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمانة،

صح للقائلين بحجّية مطلق الظنّ لأجل الإنسداد إلا ما خرج، وقوله: «الا ما خرج» استثناء عن مطلق الظن، أي: يقولون بحجّية مطلق الظنّ إلا الظنّ الذي خرج بدليل. وعليه: فللقائلين بمطلق الظنّ للإنسداد (أن يقولوا: بحجّية الظنّ الشأني بمعنى: أنّ الظنّ الشخصي إذا ارتفعت عن الامارات المشمولة لدليل الإنسداد) وكان الارتفاع (بسبب الامارات الخارجة عنه) أي: الانسداد (لم يقدح ذلك) الإرتفاع (في حجّيتها) أي: في حجّية تلك الامارات، وذلك لأنّ الظنّ الشخصي ليس معياراً في باب الإنسداد وأنّما المعيار هو الظنّ الشأني النوعي الطبيعي كما عرفت.

(بل يجب القول بذلك) أي: بعدم القدح (على رأي بعضهم) أي: على رأي بعض القائلين بالإنسداد (ممن يجري دليل الإنسداد في كلّ مسألة مسألة) فان في باب الإنسداد قولين:

الأوّل: أنّه إذا تمت مقدمات الإنسداد نعمل بالظنّ المطلق في جميع المسائل، سواء كان في بعض تلك المسائل دليل خاص، أم لا.

الثاني: أنّه إذا تمت مقدمات الإنسداد، فاللازم أن نجري مقدمات الإنسداد في كلّ مسألة مسألة، فاذا كان في مسألة دليل خاص نعمل بذلك الدليل الخاص، ولا نعمل فيها بالظنّ الإنسداد، لأنّه إذا جاء الدليل الخاص فلا مجال للعمل بالظنّ الإنسداد.

وإنّما قلنا: بل يجب (لأنّه إذا فرض في مسألة) خاصة (وجود أمانة مزاحمة بالقياس، فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأمانة) بسبب القياس.

فافهم .

هذا كله مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد
الفقهية وعدم الاعتناء في الكتب الاصولية .

فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن، لوجب التعرض لأحكامه في الاصول،
والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع، لأنَّ الفحص عن
الموهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الأصول والفروع،

(فافهم) ولعله إشارة الى أنه يختلف الأمر بين الحكومة: فالقياس مزاحم وموجب
لإسقاط الامارة، وبين الكشف: فليس القياس بمزاحم لأن العقل لا يرى القياس
مزاحماً، بينما الشرع يراه مزاحماً.

(هذا كله) تقريب للأخذ بالامارة في قبال القياس (مع استمرار السيرة على عدم
ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية) سواء كان العامل بالفقه انسدادياً أو
انفتاحياً (وعدم الاعتناء في الكتب الاصولية) بالقياس.

(فلو كان له) أي: للقياس (أثر شرعي ولو في الوهن) للامارة المقابلة للقياس
(لوجب التعرض لأحكامه) أي: أحكام القياس (في الاصول) بأن يقولوا: أنه حجة أو
ليس بحجة، وأنه جابر، أو موهن، أو ما اشبه ذلك.

(و) لوجب (البحث والتفتيش عن وجوده) أي : عن وجود القياس (في كل مورد
من موارد الفروع) بأن يقول - مثلاً - إن خبر أبان في قطع أصابع المرأة موهوم، لأنه
مخالف للقياس، أو أن إعطاء الدرهم للودعيين بالتنصيف مخالف للقياس، أو ما
أشبه ذلك، بينما لم نعهدهم يقولون بمثل ذلك في أي فرع من فروع الفقه.

وإنما يجب الفحص (لأنَّ الفحص عن الموهن، كالفحص عن المعارض واجب)
لأنه مقدمة لحصول الأحكام، ومقدمة حصول الأحكام واجبة كما ذكروا.

(و) لكن نرى (قد تركه) أي: ترك البحث والتفتيش عن القياس، وعن ذكر أحكامه
(أصحابنا في الاصول والفروع) مما يدل على قيام سيرتهم على عدم ملاحظة

بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول،
وتحرير الفروع، كالاسكافي، الذي نسب إليه بناء تدوين «اصول الفقه» من
الامامية منه ومن العماني يعني ابن ابي عقيل، قدس سرهما، وفي كلام آخر: إن
تحرير الفتاوى في الكتب المستقلة منهما أيضاً، جزاهما الله وجميع من سبقهما
ولحقهما خير الجزاء.

ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في التفصي عن إشكال خروج القياس عن
عموم دليل الإسناد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا ههنا نقضاً وإبراماً.

القياس لا دليلاً، ولا مؤيداً، ولا موهناً.

(بل تركوا) أي: الاصحاب (روايات من اعتنى به) أي: بالقياس (منهم وإن كان من
المؤسسين لتقرير الأصول وتحرير الفروع، كالاسكافي) وهو: ابن الجنيد (الذي نسب
اليه: بناء تدوين «اصول الفقه» من الامامية منه) أي من الاسكافي، فإنه أول من دون
في اصول الفقه.

(ومن العماني يعني: ابن أبي عقيل)، فان العماني شارك الاسكافي في التدوين،
ولهذا عبر عنهما بالقديمين حيث أنهما (قدس سرهما) أول من دونا في الاصول.
(وفي كلام آخر) هذا عطف على قوله «نسب اليه» (إن تحرير الفتاوى في الكتب
المستقلة منهما أيضاً، جزاهما الله وجميع من سبقهما ولحقهما خير الجزاء).

هذا ولكن أجوبة المسائل وذكر الفتاوى في كتب الأخبار - بالمناسبة - كان قبلهما
أيضاً، وإنما هما أول من دون في الفقه على أسلوب الرسائل العملية المتداولة اليوم.
(ثم إنك تقدر بملاحظة ما ذكرنا - في التفصي عن إشكال خروج

القياس عن عموم دليل الإسناد - من الوجوه) قوله : « من الوجوه » ،
متعلق بقوله : « ما ذكرنا » أي : بملاحظة تلك الوجوه تقدر (على التكلم فيما
سطرنا ههنا) في الموهنية (نقضاً وإبراماً) فإنه كما يستشكل على خروج القياس
عن الحجية الإسنادية، مع أنه موجب للظن، كذلك يستشكل بأنه كيف لا يكون

للشرازي هل الظن غير المعتبر موهن ج ه

هذا تمام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة بالظن المنهية عنه بالخصوص، كالقياس وشبهه .

وأما الظن الذي لم يثبت إلغاؤه إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظن، فلا إشكال في وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظن بالخلاف، فضلاً عما كان اعتبارُهُ مشروطاً بإفادة الظن .
والسرّ فيه انتفاء الشرط .

القياس موهناً، مع ان الظن الانسدادي حجة مطلقاً؟ والجواب عن هذا الاشكال في الوهن هو الجواب عن الاشكال في عدم الحجية.

(هذا تمام الكلام في وهن الأمانة المعتبرة) كالشهرة ونحوها وهناً (بالظن المنهية عنه بالخصوص، كالقياس وشبهه) كالأستحسان، والرأي، وما أشبه ذلك.

(وأما الظن الذي لم يثبت إلغاؤه إلا من جهة بقاءه تحت أصالة حرمة العمل بالظن) كالظن الحاصل من الجفر، والرمل، والرؤيا، وما أشبه ذلك (فلا إشكال في وهنه) فان مثل هذا الظن موهن (لما كان من الامارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظن بالخلاف) لأن مثل هذا الظن يوجب فقد الشرط، وإذا فقد الشرط فقد المشروط الذي هو حجة تلك الامارة (فضلاً) في كون مثل هذا الظن موهناً (عما كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن).

فاذا اعتبر في حجة الشهرة - مثلاً - عدم الظن بالخلاف، وظن الشخص بالخلاف من جهة الجفر - مثلاً -، فإنه لا يمكن العمل بالشهرة، أما إذا قلنا: بأن حجة الشهرة مشروطة بأن يظن الانسان وفق الشهرة، فاذا ظن الانسان من الجفر على خلاف الشهرة، كان سقوط الشهرة عن الحجية بطريق أولى.

(والسرّ فيه) أي: في كون الظن بالخلاف موهناً (انتفاء الشرط) لفرض: أن الشهرة مشروطة بالظن بالوفاق أو بعدم الظن بالخلاف، وقد فقد الشرط بسبب الظن الذي كان على خلاف الشهرة.

وتوهم «جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة أنّ النهي يدلّ على عدم كونه مؤثراً أصلاً فوجوده كعدمه من جميع الجهات» مدفوع.

كما أنّه لا إشكال في عدم الوهنية إذا كان اعتبارها من باب الظنّ النوعي.

المقام الثالث في الترجيح بالظنّ الغير المعتمد

وقد عرفت أنّه

(وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس) من عدم الوهن فيعمل بالامارة في قبال الظنّ بالخلاف (هنا) أي: في الظنّ الذي لم يثبت الغائه إلا من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ.

وأما يتوهم جريانه هنا (من جهة ان النهي) عن العمل بالظنّ (بدل على عدم كونه مؤثراً أصلاً) حتى في الوهن (فوجوده) أي: وجود الظنّ الذي لم يثبت الغائه الا من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ (كعدمه من جميع الجهات) فلا يكون مثل هذا الظنّ جابراً، أو كاسراً، أو مستنداً، بل يكون كالظنّ القياسي فان هذا التوهم (مدفوع) بالفرق بين القياس المنهي عنه بالخصوص، وغير القياس الذي لم ينه عنه بالخصوص وأما لا يعمل به لأنه داخل في إطلاق حرمة العمل بالظنّ، فلا يكون القياس موهناً بينما يكون هذا الظنّ موهناً، لأن هذا الظنّ يوجب فقد الشرط على ما عرفت. (كما أنّه لا إشكال في عدم الوهنية) بالظنّ الذي لم يثبت إلغائه إلا من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ (إذا كان اعتبارها) أي: اعتبار الأمانة المقابلة لهذا الظنّ (من باب الظنّ النوعي).

وأما لم يكن إشكال في عدم الوهنية لبقاء شرط اعتبارها مع فقدان الظنّ الفعلي للظنّ بالخلاف، إذ المفروض: ان الأمانة المذكورة لاتحتاج الى الظنّ الفعلي حتى إذا فقدنا الظنّ الفعلي سقطت عن الحجية.

(المقام الثالث: في الترجيح بالظنّ الغير المعتمد) وأنّه هل يكون الظنّ الغير المعتمد

مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر فيما إذا تعارض خبران أم لا؟ (وقد عرفت: انه)

للشيرازي الظن المنهي عنه ليس مرجحاً ج ٥

على قسمين: أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص، كالقياس وشبهه.
والآخر ما لم يعتبر، لأجل عدم الدليل وبقائه تحت أصالة الحرمة.
أما الأول، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به.

نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال في باب القياس:
«ذهب ذاهب إلى أنّ الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه
أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن أن يحتج لذلك بأنّ
الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما، فتعين العمل
بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير التعارض،

أي: الظن غير المعتمد (على قسمين) كما يلي:

(أحدهما: ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه) من الاستحسان والرأي.
(والآخر: ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل، وبقائه تحت أصالة الحرمة) الاستفادة
من النهي عن العمل بالظن، كالزوايا، والجفر، والرمل، وغير ذلك.
(أما الأول): وهو ما ورد النهي عنه بالخصوص (فالظاهر من أصحابنا: عدم
الترجيح به) أي بهذا الظن غير المعتمد.

(نعم يظهر من المعارج) للمحقق قدس الله سرّه (وجود القول به) أي: بالترجيح
بسبب القياس (بين أصحابنا) الإمامية، (حيث قال في باب القياس: ذهب ذاهب)
أي: بعض الفقهاء (إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه
أحدهما، كان ذلك) أي: موافقه القياس (وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر) الموافق
للقياس به.

(ويمكن أن يحتج لذلك) أي: لترجيح القياس لأحد الخبرين المتعارضين (بأن
الحق في أحد الخبرين) المتعارضين (فلا يمكن العمل بهما) لتعارضهما (ولا
طرحهما) والعمل بشيء ثالث، لأننا نعلم أنّ الحق في أحدهما (فتعين العمل
بأحدهما) فقط (وإذا كان التقدير) أي الفرض (تقدير التعارض) ومقاومة كل واحد

فلا بدّ للعمل بأحدهما من مرجّح، والقياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ به، فتعيّن العمل بما طابقه .

لا يقال : أجمعنا على أنّ القياس مطروح في الشريعة .

لأننا نقول : بمعنى أنّه ليس بدليل على الحكم، لا بمعنى أن لا يكون مرجّحاً لأحد الخبرين ، وهذا لأنّ فائدة كونه مرجّحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به، لا بذلك القياس . وفيه

منهما للآخر (فلا بدّ للعمل بأحدهما من مرجّح) سواء كان مرجّحاً منصوصاً أو غير منصوص .

وعليه : فان لم يكن هناك مرجحات خارجية أو داخلية تصل النوبة إلى القياس (و) ذلك لأنّ (القياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ به) والخبر الموافق للقياس نظنّ بكونه مطابقاً للواقع (فتعين العمل بما طابقه) القياس .

(لا يقال : أجمعنا) نحن الإمامية (على أنّ القياس مطروح في الشريعة) الإسلامية فكيف تجعلونه مرجّحاً لأحد الخبرين؟ .

(لأننا نقول) طرح القياس (بمعنى : انه ليس بدليل على الحكم) أي : إذا قام القياس على حكم ، لا نعمل به (لا بمعنى أن لا يكون) القياس (مرجّحاً لأحد الخبرين) فلا دليل على أنه لا يقع مرجّحاً ، وإنما الدليل على أنه لا يقع دليلاً .

(وهذا) الترجيح بالقياس إنّما هو (لأنّ فائدة كونه مرجّحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح) بسبب القياس، (كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به) أي: بالخبر الراجح (لا بذلك القياس) المرّجّح له، فالخبر المرجوح يسقط بسبب القياس فيبقى الخبر الراجح بلا معارض فنعمل بهذا الخبر الراجح .

(وفيه) أي: فيما ذهب إليه الذاهب من ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بسبب

للشيرازي الظن المنهي عنه ليس مرجحاً ج ٥

نظرًا، انتهى .

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين، قدست أسرارهم، بعض الميل.

والحق خلافه، لأن دفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة، فأنه لولا القياس كان العمل به جائزاً، والمقصود تحريم العمل به، لأجل القياس، وأي عمل أعظم من هذا .

والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا أن الدليل مقتض لتعيين العمل به

القياس (نظر) 'لأن طرح القياس في الشريعة معناه: أنه لا اعتناء به إطلاقاً لا سنداً، ولا مرجحاً، ولا موهناً.

هذا بالإضافة إلى أنه لو كان القياس مرجحاً، لتعرض له الفقهاء في مقام التراجع، بينما نرى أنهم لا يتعرضون للقياس إطلاقاً.

(إنتهى) كلام المحقق في المعارج.

(ومال إلى ذلك) أي: الترجيح بسبب القياس (بعض سادة مشايخنا المعاصرين قدست أسرارهم بعض الميل) أيضاً.

(و) لكن (الحق خلافه) فلا يكون القياس مرجحاً (لأن دفع الخبر المرجوح بالقياس) قوله: «بالقياس» متعلق بقوله: «دفع الخبر»، هو (عمل به) أي: بالقياس (حقيقة).

وإنما كان عملاً به حقيقة لما بينه لقوله (فأنه لولا القياس، كان العمل به) أي: بالخبر المرجوح (جائزاً) لأنه يكون حينئذٍ تخيير بين الأخذ بأحد الخبرين (والمقصود) من الترجيح بالقياس (تحريم العمل به) أي: بالخبر المرجوح تحريماً (لأجل القياس، وأي عمل أعظم من هذا) فإن جواز العمل بالمرجوح سقط بسبب القياس وهذا عين العمل بالقياس.

(والفرق بين المرجح والدليل ليس إلا: أن الدليل مقتض لتعيين العمل به) أي:

والمرجح رافع للمزاحم عنه، فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعين العمل به .
 فاذا كان استعمال القياس محظوراً وأنه لا يعبأ به في الشرعيات كان وجوده
 كعدمه غير مؤثر، مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من
 قبيل الجزء لمقتضي تعيين العمل، لا من قبيل دفع المزاحم، فيشترك مع الدليل
 المنضم إليه في الاقتضاء .

بالراجع (والمرجح: رافع للمزاحم عنه) أي: عن الراجع (فلكل منهما) أي: من
 المرجح والدليل (مدخل في العلة التامة لتعين العمل به) أي: بالراجع، فاذا قال خبر:
 «ثُمَّ الْعَدْرَةُ سُحِتْ» وقال خبر آخر: «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَدْرَةِ» فإنه لا فرق بين أن يكون
 القياس دليلاً على «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَدْرَةِ» ومرجحاً لـ «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَدْرَةِ» حيث يسقط
 بالقياس خبر: «ثُمَّ الْعَدْرَةُ سُحِتْ».

(فاذا كان استعمال القياس محظوراً) في الشريعة (وأنه لا يعبأ به) أي: بالقياس
 (في الشرعيات) إطلاقاً كما يقتضي دليل حرمة العمل بالقياس (كان وجوده) أي:
 وجود القياس (كعدمه غير مؤثر) لا في الاقتضاء ولا في رفع المانع.

والحاصل من إشكال الترجيح بالقياس أمور:

أولاً: ان القياس إذا دفع المزاحم كان عملاً به.

ثانياً: ان القياس إذا كان مرجحاً، كان جزء المقتضي لا مجرد دفع

المزاحم.

والى هذا الثاني اشار بقوله: (مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به) أي: بالقياس
 (إلى إفادته للظن، كونه من قبيل الجزء لمقتضي تعيين العمل، لا من قبيل دفع
 المزاحم) وقوله: «إلى إفادته»، متعلق بقوله: «الاستناد» (فيشترك) القياس (مع الدليل
 المنضم إليه) أي: الدليل الذي رجحناه بسبب القياس (في الاقتضاء) قوله: «في»،
 متعلق بقوله: «يشترك»، فيكونا جزئي مقتض: جزء هو الخبر، وجزء هو القياس الذي
 انضم إلى الخبر.

للشيرازي الظنّ المنهي عنه ليس مرجحاً ج ٥

هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظنّ .

وأما على مذهبهم : فيكون القياس تمام المقتضي بناءً على كون الحجّة عندهم الظنّ الفعليّ، لأنّ الجزء المنضمّ إليه ليس له مدخل في حصول الظنّ الفعليّ بمضمونه، نعم قد يكون الظنّ مستنداً إليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي، فتأمل .

ثمّ ان المصنّف اشار الى إشكال ثالث بقوله: (هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظنّ، وأما على مذهبهم: فيكون القياس تمام المقتضي) لاجزاء المقتضي (بناءً على كون الحجّة عندهم) أي: عند هؤلاء القائلين بمطلق الظنّ هو (: الظنّ الفعليّ).

وأما يكون القياس على قولهم: تمام المقتضي (لأنّ الجزء المنضم اليه) القياس وهو الخبر (ليس له مدخل في حصول الظنّ الفعليّ بمضمونه) أي: بمضمون الخبر وإنما المدخلة كلها للقياس.

والحاصل: أنّه إذا تعارض خبران فكلّ واحد من الخبرين لا ظنّ بمضمونه، فلا وجه للعمل به، فاذا وافق القياس أحد الخبرين وعمل بذلك الموافق، كان معناه: انا عملنا بالقياس، فكان القياس كل المقتضي، إذ القياس هو الذي اقتضى الظنّ، والمفروض: أنّ هؤلاء القائلين يعملون بمطلق الظنّ فيكون عملهم بالقياس فقط، فلا يكون القياس جزء المقتضي، وإنما يكون كلّ المقتضي.

(نعم) وهذا استثناء من قوله هذا كله (قد يكون الظنّ مستنداً إليهما) أي: الى القياس، والى الخبر المنضم إليه القياس (فيصير) القياس (من قبيل جزء المقتضي) لا كل المقتضي.

(فتأمل) لعله إشارة الى أنّ كلاً من الخبرين مقتضى للظنّ الفعليّ، لكن تساويهما وتعارضهما مانع عن حصول الظنّ الفعليّ، فالظنّ القياسي يرفع هذا المانع عن الخبر الموافق له، فيحصل الظنّ الفعليّ بسبب القياس، فيكون كل واحد من الخبر والقياس جزءاً من المقتضي، لا كلّ المقتضي الذي ذكرناه في قولنا: «هذا كله على مذهب غير

ويؤيد ما ذكرنا بل يدلّ عليه استمرار سيرة أصحابنا الامامية «رضوان الله عليهم» في الاستنباط على هجره وترك الإعتناء بما حصل لهم من الظنّ القياسي أحياناً فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجّح آخر أو الترجيح بمرجّح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس .
كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس والبحث عنه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجّية .

القائلين بمطلق الظن ...» .

(ويؤيد ما ذكرنا): من عدم كون القياس مرجحاً (بل يدلّ عليه: استمرار سيرة أصحابنا الامامية رضوان الله عليهم في الاستنباط، على هجره) أي: هجر القياس (وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظنّ القياسي أحياناً) فانهم أحياناً يحصل لهم الظنّ من القياس، ومع ذلك لا يعملون به، ممّا يدلّ على انهم لا يجعلون القياس مرجحاً، كما لا يجعلونه دليلاً.

(فضلاً عن ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجّح آخر، أو الترجيح بمرجّح موجود) توقفاً (إلى أن يبحثوا عن القياس).

(وكيف) يكون عندهم القياس مرجحاً؟ (ولو كان كذلك) أي: كان القياس مرجحاً (لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس) بأن يعنونوا القياس في مباحثهم الاصولية، كما عنوانوا الخبر الواحد، والظواهر، والاجماع، وما أشبه ذلك.

(والبحث عنه بما يقتضي البحث عنها على تقدير الحجّية) بأن يبحثوا عن القياس بالمباحث التي يقتضي القياس البحث عنها على تقدير حجّيته، مثل مبحث أن يكون القياس سنداً، ومبحث أن يكون القياس مرجحاً، ومبحث أن يكون القياس موهناً، ومبحث تعارض القياسين وأنه إذا تعارضا ماذا يعمل معهما إلى غير ذلك، فحيث رأيناهم قد هجروا عنوان القياس ومباحثه، دلّ على أنّ القياس مطروح عن الاعتبار في الشريعة مطلقاً، حتى عن كونه مرجحاً لاحد الخبرين.

وأما القسم الآخر

وهو الظن غير المعتمد، لأجل بقاءه تحت أصالة حرمة العمل،

فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات .

الأول: الترجيح به في الدلالة بأن يقع التعارض بين ظهري الدليلين، كما في العامين من وجه وأشباهه وهذا لا اختصاص له بالدليل الظني السند، بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة .

(وأما القسم الآخر) وهذا عطف على قوله قبل صفحة: «المقام الثالث: في الترجيح بالظن غير المعتمد وقد عرفت أنه على قسمين»، ثم ذكر القسم الأول بقوله: «أحدهما: ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه»، وهنا ذكر القسم الثاني (و) قال:

(هو الظن غير المعتمد لأجل بقاءه تحت أصالة حرمة العمل) بالظن حسب ما يستفاد من الأدلة الأربعة (فالكلام في الترجيح به) أي: بهذا الظن غير المعتمد (يقع في مقامات) على النحو التالي:

(الأول: الترجيح به في الدلالة) وذلك (بأن يقع التعارض بين ظهري الدليلين، كما في العامين من وجه) حيث أن في مورد الاجتماع يكون لكل واحد من الدليلين ظهور فيه، فيأتي ظن غير معتمد، كالرؤيا، والجفر، ونحوهما، لترجيح أحد العامين في مورد الاجتماع.

(وأشباهه) كظهور الأمر في الوجوب، وظهور ينبغي في الاستحباب وظهور النهي في الحرمة، وظهور لا ينبغي في الكراهة، التي آخر هذه الظهورات.

(وهذا) القسم وهو: الترجيح بالظن غير المعتمد في الدلالة (لا اختصاص له بالدليل الظني السند) كخبري الواحد (بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة) فإذا فرض تعارض الظهور في آيتين، أو تعارض الظهور في روايتين متواترتين، يقع الكلام في انه هل يرجح أحد الدالتين على الآخر بسبب الظن غير المعتمد، أم لا؟

الثاني: الترجيحُ به في وجه الصدور، بأن نفرض الخبرين صادريين وظاهريي الدلالة، وانحصر التحيُّرُ في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عمَّا صدر على وجه التقيَّة أو غيرها من الحِكمِ المقتضية لبيان خلاف الواقع، وهذا يجري في مقطوعي الصدور ومظنوني الصدور مع بقاء الظنِّ بالصدور في كلِّ منهما.

الثالث: الترجيحُ به من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

(الثاني: الترجيح به) أي: بالظنِّ غير المعبر (في وجه الصدور) بانه هل صدر الخبر تقيَّة، أو لا؟ وذلك (بأن نفرض الخبرين صادريين) قطعاً (وظاهريي الدلالة) في مفادهما (وانحصر التحيُّرُ في تعيين ما صدر لبيان الحكم، وتمييزه عمَّا صدر على وجه التقيَّة).

مثلاً: إذا قال خبر: بأن الكافر نجس، وقال خبر آخر: بأنه طاهر، والعامَّة لهم قولان في المسألة، فلا نعلم أنّ الخبر الذي قال: بأنَّ الكافر طاهر صدر تقيَّة أو أن الخبر القائل: بأنَّ الكافر نجس صدر تقيَّة، وكان هناك مرجح ظني غير معتبر يؤيد هذا، أو يؤيد ذلك؟.

(أو غيرها) أي: غير التقيَّة (من الحِكمِ) جمع حكمة (المقتضية لبيان خلاف الواقع) مثل حكمة إيقاع الاختلاف بين الشيعة حتى لا يكون لهم طريق واحد، يُعرفوا به، وإن لم يكن شيء من تلك الأحكام موافقاً للعامَّة، ولذا قال عليه الصلاة والسلام: «أنا خالفْتُ بيَّنَهُمْ».

(وهذا) أي: هذا الترجيح بالظنِّ غير المعبر في وجه الصدور (يجري في مقطوعي الصدور) كالمُستتنبين المتواترتين (ومظنوني الصدور) كالخبرين (مع بقاء الظنِّ بالصدور في كلِّ منهما) وذلك فيما إذا كان أحدهما مقطوع الصدور والآخر مظنون الصدور.

(الثالث: الترجيح به) أي: بالظنِّ غير المعبر (من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور) والآخر موهوم الصدور، كما إذا كان هناك خبران

وأما المقام الأول

فتفصيل القول فيه : أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يُسقطها عن الاعتبار لا اشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف، فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح ، لكن يخرج حينئذ عن كونه مرجحاً، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية، لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه، فيصير ما وافقه حجة سليمة عن الدليل المعارض .
إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن

ثقتان متعارضتان لا نعلم أنّ أيهما مرجح على الآخر من جهة الصدور، فيأتي الظن غير المعتمد ليرجح أحدهما على الآخر.

(أما المقام الأول: فتفصيل القول فيه: أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر، يُسقطها) أي: يسقط تلك الظواهر (عن الاعتبار).

وإنما الظن على خلاف الظاهر يسقط الظاهر عن الاعتبار (لا اشتراط حجيتها) أي: حجية الظواهر (بعدم الظن على الخلاف) كما قال بذلك بعض.

وعليه: (فلا إشكال في وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح) وذلك لأن الظن لما اسقط الظاهر عن الاعتبار لم يكن ظاهراً، وإنما يكون المجال لخلاف ذلك الظاهر وهو الظن.

(لكن يخرج) الظن (حينئذ عن كونه مرجحاً، بل يصير سبباً لسقوط الظهور المقابل له) أي: المقابل للظن (عن الحجية) لأن الظاهر حينئذ لا يكون حجة وإنما يكون الظن وحده هو الذي يجب العمل به، وذلك (لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه) أي: أنّ الإسقاط ليس من جهة المزاحمة (فيصير ما وافقه) أي: ما وافق الظن (حجة سليمة عن الدليل المعارض)، بل لبقاء الظن وحده.

وإنما قلنا: لا لدفع المزاحمة (إذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن) بأن لم يكن خبر يوافق هذا الظن، وإنما كان هناك ظن وكان ظهور على خلاف

لأسقطه عن الإعتبار .

نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها، بل أمرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر .
وأولئ من هذا : إذا قلنا باشتراط حجّية الظواهر بحصول الظنّ منها أو من غيرها على طبقها .

ذلك الظنّ (لأسقطه عن الاعتبار) أي: لأسقط الظنّ الشيء المقابل له عن الاعتبار .
وعليه: فالظنّ يكون حينئذٍ (نظير الشهرة في أحد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها) فإنّه إذا كان هناك خبران أحدهما موافق للشهرة، والآخر مخالف لها، اسقط الشهرة الخبر المخالف عن الاعتبار إطلاقاً، فيؤخذ بالخبر المشهور حينئذٍ.

والحاصل: أنّه إذا كان هناك خبران، أحدهما يوافق الظنّ أو يوافق الشهرة، فالخبر المخالف لهما لا اعتبار به أصلاً، أما في الخبر المخالف للظنّ: فلأن مثل هذا الخبر ليس حجّة لأننا اشترطنا أن لا يكون الظاهر مخالف للظنّ، والأسقط عن الظهور والحجّية، وأما في الخبر المخالف للشهرة: فلأن الشهرة تسقط الخبر المخالف لها عن الحجّية، حيث قال عليه الصّلاة والسّلام: «دَعِ السَّادَ النَّادِرَ».

(بل أمرنا بتركها) أي: بترك الأخبار الشاذة (ولو لم يكن في مقابلها) أي: في مقابل تلك الشواذ (خبر معتبر) فكيف بما إذا كان في مقابل تلك الشواذ خبر معتبر؟.

(وأولئ من هذا) الذي ذكرناه: من اشتراط الحجّية بعدم الظنّ بالخلاف (إذا قلنا باشتراط حجّية الظواهر بحصول الظنّ منها) أي: من تلك الظواهر (أو من غيرها) أي: من غير تلك الظواهر (على طبقها) فاللازم في حجّية الظواهر: أن يظنّ الانسان بمضمون الخبر، سواء حصل الظنّ من نفس الخبر، أو حصل الظنّ من أمانة خارجية.

وأما كان الترجيح بالظنّ غير المعتبر هنا أولى ممّا اشترطنا حجّيته بعدم الظنّ

للشيرازي الترجيح بالظن غير المعبر في الدلالة ج ٥

لكن هذا القول سخيّف جداً، والأوّل أيضاً بعيداً، كما حقّق في مسألة حجّية الظواهر .

وإن قلنا بأنّ حجّية الظواهر من حيث إفادتها للظنّ الفعليّ وإنّ لا عبرة بالظنّ الحاصل من غيرها على طبقها، أو قلنا بأنّ حجّيتها من حيث الاتكال على أصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها إفادتها للظنّ الفعليّ،

بالخلاف، لأنه لم يحصل الظنّ بمضمون الخبر.

والحاصل: أنّه يلزم: إما عدم الظنّ بالخلاف، وإما الظنّ بالوفاق، فإذا كان الظنّ بالخلاف مسقطاً، كان عدم الظنّ بالوفاق مسقطاً بطريق أولى، إذ في الأول: المقتضي موجود وإنّما منع عنه المانع، وفي الثاني: المقتضي ليس بموجود، فإذا كانت نار وكان الخشب رطباً لا يحترق، فعدم الاحتراق إذا لم تكن نار أصلاً أولى.

(لكن هذا القول) الذي يقول باشتراط حجّية الظواهر بحصول الظنّ منها، أو من غيرها على طبقها (سخيّف جداً) لأنّ الظواهر حجّة، سواء ظنّ الانسان على طبقها أو لم يظنّ، والدليل على ذلك: أن المولى يعاقب العبد إذا خالف الظاهر ولم يقبل عذره: بأنّه لم يظنّ على وفاق الظاهر.

(والأوّل أيضاً: بعيد) وهو: اشتراط الحجية بعدم الظنّ على الخلاف (كما حقّق في مسألة حجّية الظواهر) حيث قلنا هناك: ان الظاهر حجّة، سواء ظنّ على وفاقه أم لا، وسواء ظنّ على خلافه أم لا.

(وإن قلنا: بأنّ حجّية الظواهر من حيث إفادتها للظنّ الفعليّ، وإنّ لا عبرة بالظنّ الحاصل من غيرها) أي: من غير تلك الظواهر (على طبقها) أي: على طبق تلك الظواهر (أو قلنا بأنّ حجّيتها) أي: حجّية الظواهر (من حيث الاتكال على أصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها) أي: في هذه الاصالة (إفادتها للظنّ الفعليّ) فلا، فإنّ الاحتمالات في حجية الظواهر أربعة:

الأول: أن لا يكون ظنّ على خلافه.

فالأقوى عدمُ اعتبار مطلق الظنّ في مقام الترجيح، إذ المفروضُ على هذين القولين سقوطُ كلا الظاهرين عن الحجّية في مورد التعارض، وأتّه إذا صدر عنه قوله، مثلاً: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه، وورد أيضاً: كلّ شيء يطير لا بأس بخثرته وبوله .

وفرض عدمُ قوّة أحد الظاهرين من حيث نفسه

الثاني: أن يكون ظنّ بواقفه، سواء كان الظن من نفسه أو من غيره.

الثالث: أن يكون الظن بواقفه من نفسه.

الرابع: أنّه لا يحتاج الى الظنّ الفعلي أصلاً.

أما القولان الاولان: فقد سبق الكلام فيهما بالترجيح، وأما القولان الأخيران: (فالأقوى: عدم اعتبار مطلق الظنّ في مقام الترجيح) فيما إذا تعارض خبران وكان الظن المطلق موافقاً لأحدهما (إذ) علة قوله: عدم اعتبار (المفروض على هذين القولين) الاخيرين: الثالث والرابع (سقوط كلا الظاهرين عن الحجّية في مورد التعارض).

وأما يسقط الظاهران في مورد التعارض لما سيأتي إنشاء الله تعالى في قوله: «أما على الأول»، «وأما على الثاني».

(و) ذلك (أنّه إذا صدر عنه) عليه السلام (قوله مثلاً) «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، وورد أيضاً: كلّ شيء يطير لا بأس بخثرته وبوله) فان بين الروايتين عموم من وجه، فالهرة - مثلاً - لا يشملها كل شيء يطير، لأن الهرة ليست بطائر، والظير المأكول اللحم كالحمام لا يشملها أبوال ما لا يؤكل لحمه، لأن الحمام ممّا يؤكل لحمه، فيتعارضان في مثل الغراب الأبقع، الذي هو طائر محرم اللحم، فمن حيث أنّه لا يؤكل لحمه، يشمل خبر: ما لا يؤكل لحمه، ومن حيث انه يطير، يشمل خبر: لا بأس بخثرته.

(وفرض عدم قوّة أحد الظاهرين من حيث نفسه) أي : من غير دليل خارجي

لشيرازي الترجيح بالظن غير المعبر في الدلالة ج ه

على الآخر، كان ذلك مُسْقِطاً لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض، أعني خرة الطير الغير المأكول وبوله .

أما على الأول ، فلأن حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام .

وأما على الثاني، فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما معارضةً بمثلها في الآخر، والحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر

يقوي ظهوره (على الآخر) لأن كل واحد منهما ظاهر في هذا المورد الذي مثلنا له بالغراب الأبقع.

(كان ذلك) التعارض بدون قوة أحد الظاهرين (مسقطاً لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض أعني: خرة الطير غير المأكول وبوله) وعند التسايق لانعلم: هل انّ خرة الغراب الأبقع طاهر أو نجس؟ فاللازم الرجوع الى دليل ثالث مثل «كل شيء لك طاهر»، أو ما أشبه ذلك.

(أما على الأول) الذي ذكرنا فيه لزوم إفادة الظن الفعلي من نفس الظاهر: (فلأن حجية الظواهر مشروطة بالظن، المفقود في المقام) فلا يكون هناك ظن بهذا الجانب ولا بذلك الجانب أي لا ظن في خرة الغراب الأبقع بالطهارة ولا بالنجاسة، لأن الظاهرين متعارضان، فلا يحصل منهما ظن، أما إذا حصل الظن من الخارج، فلا اعتبار بمثل هذا الظن، لأننا قلنا بلزوم إفادة الظن الفعلي من نفس الظاهر، وأنه لا اعتبار بالظن الحاصل من غير الظاهر على طبق الظاهر.

(وأما على الثاني): أي: الاتكال على أصالة عدم القرينة (فلأن أصالة عدم القرينة في كل منهما) أي: في كل من الظاهرين في مورد الاجتماع (معارضةً بمثلها في الآخر) فان الأصل عدم القرينة على طبق هذا الظاهر، والأصل عدم القرينة على طبق الظاهر الآخر.

(و) لأنّ (الحكم في باب تعارض الأصلين مع عدم حكومة أحدهما على الآخر:

التساقط والرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجّيته مشروطة بعدم وجودهما على قابليّة الاعتبار .

فلو عمل حينئذٍ بالظنّ الموجود مع أحدهما، كالشهرة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة، كنا قد عملنا بذلك الظنّ مستقلاً، لا من باب كونه مرجحاً، لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم .

فالمتجه حينئذٍ الرجوع في المسألة، بعد الفراغ عن

التساقط) فإذا حصل التساقط بين الأصلين المتعارضين لزم العلاج (والرجوع إلى عموم، أو أصل، يكون حجّيته) أي حجية ذلك العموم أو الاصل (مشروطة بعدم وجودهما) أي: عدم وجود الأصلين (على قابلية الاعتبار) أي: وجوداً معتبراً.

والحاصل: أنه إذا لم يكن أصل قابلاً للإعتبار لا في هذا الخبر ولا في الخبر الآخر المعارض له، فاللازم: الرجوع إلى عموم أو أصل، يعين التكليف، بان نرجع في المقام - مثلاً - إلى عموم «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ» أو إلى أصل أنّ الطعام قبل ان يلاقي هذا الخبز لم يكن نجساً، فالإستصحاب يقتضي عدم نجاسته بالملاقات للخرء وإذا تساقط الظاهران وعملنا بالظنّ الموجود في المسألة لم يكن الظنّ مرجحاً لأحد الظاهرين وإنما يكون الظنّ حجّة قائمة بنفسه واليه أشار بقوله: (فلو عمل حينئذٍ) أي: حين التساقط (بالظنّ الموجود مع أحدهما، كالشهرة القائمة في المسألة المذكورة على النجاسة) - مثلاً - لبول وخرء الغراب الأبتع في المثال: (كنا قد عملنا بذلك الظنّ) المستند إلى الشهرة عملاً (مستقلاً) من باب الاستناد إلى هذا الظنّ (لا من باب كونه مرجحاً).

ثمّ عللّ قوله: «لا»، بقوله: (لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم) فلا يكون في المقام إلا الشهرة، فتكون الشهرة مستنداً للنجاسة، لا أن الشهرة تكون مرجحاً لهذا الطرف، أو لذلك الطرف.

(فالمتجه حينئذٍ) أي: حين تساقط الأصلين (: الرجوع في المسألة بعد الفراغ عن

للشيرازي الترجيح بالظن غير المعتمد في وجه الصدور ج ٥
المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقيّة أو لبيان الواقع، إلى قاعدة
الطهارة .

وأما المقام الثاني

فتفصيل القول فيه أنّ أصالة عدم التقيّة - إن كان المستند فيها أصل العدم في كلّ
حادث، بناءً على أنّ

المرجحات من حيث السند، أو من حيث الصدور تقيّة، أو لبيان الواقع) قوله: «أو
لبيان»، عطف على قوله: «الصدور»، فالرجوع يكون (إلى قاعدة الطهارة) فقوله: «إلى»
متعلق بقوله: «الرجوع».

والحاصل: أنّه إذا كان لأحد الخبرين مرجح سندي، أو مرجح من جهة الصدور،
أخذنا به، وإذا لم يكن لأحدهما مرجح فاللازم الرجوع إلى دليل ثالث، والدليل
الثالث في المقام حسب ما مثلنا له من حُرء الغراب الأبقع، هو: قاعدة الطهارة، أما
الشهرة على النجاسة فلا نأخذ بها، لأن الشهرة ليست بحجّة .

هذا تمام الكلام في الترجيح بالظن غير المعتمد في باب الدلالة:

(وأما المقام الثاني): وهو الترجيح بالظن غير المعتمد في جهة الصدور (فتفصيل
القول فيه: أنّ أصالة عدم التقيّة) وم احتملات هذه الأصالة أربعة، يشير المصنّف إلى
الاحتمال الأول منها بقوله: «إن كان المستند فيها أصل العدم» .

ويشير إلى الاحتمال الثاني منها بقوله:

«وكذلك لو استندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم».

ويشير إلى الاحتمال الثالث منها - بقوله:

«ولو استندنا فيها إلى الظهور ...»

ويشير إلى الاحتمال الرابع منها - بقوله: «وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي ...».

أما الاحتمال الأوّل: فهو (- إن كان المستند فيها) أي: في أصالة عدم التقيّة (أصل
العدم في كل حادث) والتقيّة أمر حادث، فالأصل عدمها، وذلك (بناءً على أنّ

دواعي التقيّة التي هي من قبيل الموانع لظهار الحقّ حادثة - تدفع بالأصل، فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل في كلّ خبر بمثله في الآخر هو التساقط . وكذلك لو استندنا فيها إلى أنّ ظاهر حال المتكلّم بالكلام، خصوصاً الامام، عليه السّلام ، في مقام إظهار الأحكام التي نصب لأجلها هو بيان الحقّ ، وقلنا بأنّ اعتبار هذا الظهور مشروطاً بإفادته الظنّ الفعليّ المفروض سقوطه من الطرفين .

دواعي التقيّة التي هي من قبيل الموانع لظهار الحق) فإنّ التقيّة مانعة عن إظهار الحقّ (حادثة - أي: ان الدواعي حادثة، وهي: (تدفع بالأصل) لأن الأصل في كلّ حادث العدم.

وعليه: (فالمرجع بعد معارضة هذا الأصل) أي: أصل عدم التقيّة (في كلّ خبر) من المتعارضين (بمثله في الآخر هو: التساقط) لأننا نشكّ أنّ هذا الخبر الأوّل هل صدر تقيّة، نقول: الاصل عدمه.

ونشك ان هذا الخبر الثاني هل صدر تقيّة، نقول: الأصل عدمه، فيتساقط أصل عدم التقيّة في هذا الخبر وفي ذلك الخبر.

(وكذلك لو استندنا فيها) أي: في أصالة عدم التقيّة (التي ان ظاهر حال المتكلّم بالكلام خصوصاً الامام عليه الصلاة والسلام في مقام إظهار الأحكام التي نصب) الامام عليه الصّلاة والسلام (لأجلها هو) أي: ظاهر حال المتكلّم (:بيان الحق) لا ذكر خلاف الحقّ تقيّة.

هذا (وقلنا: بأن اعتبار هذا الظهور) أي: ظاهر حال المتكلّم (مشروط بإفادته الظنّ الفعليّ) بأن يظنّ السامع ظناً فعلياً بكون المتكلّم في مقام بيان الواقع (المفروض سقوطه) أي: سقوط هذا الظنّ الفعليّ (من الطرفين): من هذا الخبر، ومن ذلك الخبر، لأنهما تعارضا ونعلم بأن أحدهما صادر تقيّة، فلا ظهور لحال المتكلّم في أنّه في مقام بيان الواقع لا في هذا الخبر ولا في ذاك الخبر.

للشيرازي الترجيح بالظن غير المعتبر في وجه الصدور ج ٥

وحينئذٍ فإن عملنا بمطلق الظن في تشخيص التقيّة وخلافها - بناءً على حجّية الظن في هذا المقام، لأجل الحاجة إليه من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقيّة وأن الرجوع إلى أصالة عدمها في كل مورد يوجب الافتاء بكثير ممّا صدر تقيّة، فيتعيّن العمل بالظن، أو لأننا نفهم ممّا ورد في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقة مظنة للتقيّة، فيتعيّن العمل بما هو أبعد عنها بحسب كل أمانة -

(وحينئذٍ أي: حين يتساقط الظاهران) فإن عملنا بمطلق الظن في تشخيص التقيّة وخلافها) أي: خلاف التقيّة (بناءً على حجّية الظن في هذا المقام) أي: في مقام تشخيص التقيّة وخلافها (لأجل الحاجة إليه) أي: إلى مطلق الظن وقوله: «لأجل الحاجة»، متعلق بقوله: «عملنا بمطلق الظن».

وإنما نكون بحاجة إلى مطلق الظن (من جهة العلم بصدور كثير من الأخبار تقيّة وإن الرجوع إلى أصالة عدمها) أي: إلى أصالة عدم التقيّة (في كل مورد يوجب الافتاء بكثير ممّا صدر تقيّة، فيتعيّن العمل بالظن) لوجود الانسداد في صدور الحكم تقيّة، فنعمل في تشخيص التقيّة بالظن المطلق، لأننا لا نتمكن من العلم والعلمي، في تشخيص التقيّة عن غيرها، في كلّ خبرين متعارضين مع علمنا بأن أحدهما صدر تقيّة ولم نشخص ذلك الصادر تقيّة بعلم أو علمي.

(أو لأننا نفهم) وهذا عطف على قوله: «لأجل الحاجة»، ومعناه: أنا نقول: بحجّية مطلق الظن في تشخيص التقيّة، وذلك إمّا من جهة الحاجة إلى مطلق الظن، وإما من جهة أننا نفهم (- ممّا ورد في ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم - كون ذلك) أي: الذي نفهمه منها إنما هو (من أجل كون الموافقة مظنة للتقيّة، فيتعيّن العمل بما هو أبعد عنها) أي: أبعد عن التقيّة (بحسب كل أمانة) قوله: «بحسب»، متعلق بقوله: «أبعد».

والحاصل: أنّه إذا كان أحد الخبرين أبعد بحسب دلالة أمانة ما عليه فكل أمانة

كان ذلك الظن دليلاً مستقلاً في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحاً .
ولو استندنا فيها إلى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم الظن على
خلافه، كان الخبرُ الموافقُ لذلك الظن حجةً سليمةً عن المعارض لا عن المزاحم
كما عرفت نظيره في المقام الأول .

دلّت على أن أحد الخبرين أبعد عن التقية عملنا بها.

(كان) جواب قوله: «فان عملنا بمطلق الظن» (ذلك الظن) أي: الظن في تشخيص
التقية (دليلاً مستقلاً في ذلك المقام) أي: مقام التعارض (وخرج) هذا الظن (عن كونه
مرجحاً) لأنّ الظاهرين تساقطا ولم يبق لتشخيص ان هذا الخبر تقية، أو ذاك إلا الظن
المطلق.

والمراد بالظاهرين: ظاهر هذا الخبر في أنه لم يصدر تقية، وظاهر ذاك الخبر في
أنه لم يصدر تقية، وأما سقط الظاهران للتعارض بينهما، حيث نعلم أن أحدهما
صدر تقية، فلا ظهور في هذا الجانب، ولا ظهور في ذاك الجانب، للعلم الاجمالي بأن
أحدهما صدر تقية، وحينئذ فالمرجع الظن المطلق في تشخيص التقية، ولا يكون
الظن مرجحاً بل يكون مستنداً.

(ولو استندنا فيها) أي: في أصالة عدم التقية (إلى الظهور المذكور) أي: ظاهر حال
المتكلم (واشترطنا في اعتباره: عدم الظن على خلافه) في قبال ما تقدم: من أن
المستند في أصالة عدم التقية: ظاهر حال المتكلم مشروطاً بإفادته الظن الفعلي (كان
الخبر الموافق لذلك الظن حجةً سليمة عن المعارض) وذلك لأن المعارض على هذا
التقدير مشروطة بعدم الظن على الخلاف، ومن المعلوم: ان الخبر المخالف يظن منه
على الخلاف.

وعليه: فالخبر الموافق أتما هو سليم عن المعارض (لا عن المزاحم، كما عرفت
نظيره في المقام الأول) حيث ذكرنا قبل صفحة قولنا: لا لدفع مزاحمته للظهور
المنضم إليه، فيصير ما وافقه حجةً سليمة عن الدليل المعارض.

للشيرازي الترجيح بالظن غير المعبر في السند ج ٥

وإن استندنا فيها إلى الظهور النوعي، نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً، لا هازلاً، ولم نشترط في اعتباره الظنّ الفعلي ولا عدم الظنّ بالخلاف، تعارض الظاهران، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ المفروض، والكلام فيه يعلم ممّا سيجيء في المقام الثالث وهو: ترجيح السند بمطلق الظنّ، إذ الكلام فيه أيضاً مفروض فيما إذا لم نقل بحجّة الظنّ المطلق ولا بحجّة الخبرين بشرط إفادة الظنّ ولا بشرط عدم الظنّ على خلافه،

(وان استندنا فيها) أي: في أصالة عدم التقية (إلى الظهور النوعي) لا أصل لعدم كما قلنا في الأول، ولا ظاهر حال المتكلم كما قلنا في الثاني والثالث (نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح، وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً لا هازلاً) فان نوع فعل المسلم صحيح ونوع كلام المتكلم بقصد الجد لا بقصد الهزل، وهنا نقول: نوع كلام المتكلم لأجل بيان الواقع لا لأجل التقية.

وهذا الظهور النوعي هو ممّا يعتمد عليه العقلاء إلا فيما علم خروجه عنه (ولم نشترط في اعتباره) أي: في اعتبار هذا الظهور النوعي (الظنّ الفعلي) على وفاقه (ولا عدم الظنّ بالخلاف) فسواء كان ظنّ فعلي على الوفاق، أم كان ظنّ فعلي على الخلاف، لم يكن الاعتبار بهذين الظنّين.

وعليه: فان استندنا في أصالة عدم التقية إلى الظهور النوعي: (تعارض الظاهران) هذا جواب قوله: وان استندنا (فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ) غير المعبر (المفروض) موافقته لأحد الخبرين (والكلام فيه) أي: في الترجيح بهذا الظنّ (يعلم ممّا سيجيء في المقام الثالث وهو: ترجيح السند بمطلق الظنّ، إذ الكلام فيه) أي: في المقام الثالث (أيضاً مفروض) بشروط ثلاثة:

أولاً: (فيما إذا لم نقل بحجّة الظنّ المطلق).

ثانياً: (ولا بحجّة الخبرين بشرط إفادة الظنّ).

ثالثاً: (ولا بشرط عدم الظنّ على خلافه).

إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية بل يصير حجة مستقلة على الأول، سواء كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق أم من باب الاطمئنان أم من باب الظن الخاص .

والحاصل : أنه إذا كان خبران متعارضان، فهل نتمكن من ترجيح أحدهما على الآخر بسبب الظن كما إذا ظننا بصحة سند أحدهما دون سند الآخر؟
الجواب: أنه يمكن الترجيح بالظن بشروط ثلاثة:

الأول : أن لا نقول: بأن مطلق الظن حجة، إذ لو كان مطلق الظن حجة، وظننا بسند أحد الخبرين دون سند الآخر، يكون الظن حجة مستقلة، ولا يكون مرجحاً.

الثاني : أن لا نقول: بأن حجية الخبر مشروط بافادته الظن، إذ لو كان الخبر الذي يفيد الظن حجة، كان أحد الخبرين الذي هو مظنون حجة، دون الخبر الآخر، فلا يكون الظن مرجحاً، بل يكون حجة مستقلة أيضاً.

الثالث : أن لا نقول بان حجية الخبر مشروط بعدم الظن على خلافه، إذ لو كان أحد الخبرين يظن على خلافه سقط عن الحجية، وكان الخبر الآخر الذي لا يظن على خلافه حجة.

وإنما يكون حجة مستقلاً (إذ يخرج الظن المفروض) مطابقتة لأحد الخبرين (على هذه التقادير) الثلاثة - التي ذكرناها - (عن المرجحية، بل يصير) الظن (حجة مستقلة على الأول) وهو ما ذكره بقوله: إذا لم نقل بحجية الظن المطلق (سواء كان حجية المتعارضين من باب الظن المطلق، أم من باب الاطمئنان، أم من باب الظن الخاص) أي: ان حجية الخبرين مع قطع النظر عن تعارضهما إنما هي مستندة إلى الظن الانسدادي، أو الظن الاطمئنانى، أو إلى الظن الخاص، فإذا تعارضا وكان الظن على طبق أحدهما كان ذلك الظن حجة لذلك المطابق له، لا مرجحاً.

لا يقال: كيف يكون الظن المطلق حجة لتعيين أحد الخبرين المتعارضين مع قولكم: بأن مستند حجية المتعارضين من باب الظن الخاص، حيث قلت أم من باب

للسيرازي الترجيح بالظن غير المعتمد في السند ج ٥

فإن القول بالظن المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين ويسقط المرجوح عن الحجية على الأخيرين، فيتعين أن الكلام في مرجحيته فيما إذا قلنا بحجية كل منهما من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الأكثر، فمُلخصه: أنه لا ريب في أن مقتضى الأصل عدم

الظن الخاص؟.

لأنه يقال: (فإن القول بالظن المطلق) في استناد الحجية (لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض الأمارات، كالخبر الصحيح بعدلين) فإن القائل بالانسداد، لا يقول بسقوط الظن الخاص، بل يقول: كلما وجد الظن الخاص، كالخبر الصحيح بعدلين، كان ذلك الخبر حجة، وكل ما لم يكن ظن خاص، كان الظن الانسدادي حجة، فإذا وجد خبران صحيحان، كل خبر في سنده عدلان وتعارضاً، وصلت النوبة إلى الظن الانسدادي لتعيين أحد الخبرين للعمل.

هذا (ويسقط المرجوح عن الحجية على الأخيرين) قوله: «ويسقط» عطف على قوله: «بل يصير حجة مستقلة على الأول»، ومراده بالأخيرين: ما تقدم من قوله: «ولا بحجية الخبرين بشرط إفادة الظن، ولا بشرط عدم الظن على خلافه». وعليه: (فيتعين: أن الكلام في مرجحيته) وهذا مرتبط بقوله قبل سطرين: «إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية»، وقوله: «بل يصير...» كالجمله المعترضة، فتكون العبارة هكذا: إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية، فيتعين: أن الكلام في مرجحية الظن، وذلك (فيما إذا قلنا بحجية كل منهما) أي: من الخبرين المتعارضين (من حيث الظن النوعي) وهذا متعلق بقوله: بحجية كل منهما (كما هو) أي: هذا القول (مذهب الأكثر).

إذا عرفت ذلك، قلنا: إن الظن غير المعتمد لا يكون مرجحاً، ولا يكون حجة، لأن الأصل عدم المرجحية، وعدم الحجية، وإليه أشار بقوله:
(فملخصه) أي: ملخص الكلام (: أنه لا ريب في أن مقتضى الأصل: عدم

الترجيح، كما أنّ الأصل عدم الحجية، لأنّ العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدبّر والالتزام بتعيّن العمل به من جانب الشارع وأنّ الحكم الشرعيّ الواقعيّ هو مضمونه، لا مضمون الآخر من غير دليل قطعيّ يدلّ على ذلك، فهو تشريع محرّم بالأدلة الأربعة، والعمل به لا على هذا الوجه محرّم إذا استلزم

الترجيح) بالظنّ غير المعتمد (كما أنّ الأصل عدم الحجية) للظنّ غير المعتمد، وذلك (لأنّ) هذا علة لقوله: «مقتضى الأصل: عدم الترجيح».

وإنّما لا نرجّح أحد الخبرين بسبب الظنّ غير المعتمد، لأنه يجب إما ان نلتزم بأن الشارع رجّح هذا الخبر المظنون بالظنّ غير المعتمد، على الخبر الآخر، وهذا تشريع محرّم، لأنّ الشارع لم يرجّحه، وإما أن لا نلتزم بذلك، بل نرجّح بالظنّ غير المعتمد بلا التزام أنّه من الشارع، وهذا موجب لطرح ذلك الأصل أو القاعدة التي كان اللزوم الرجوع إليها بعد تساقط الخبرين، لولا هذا الظنّ غير المعتمد.

وعليه: فإن (العمل بالخبر الموافق لذلك الظنّ) غير المعتمد الذي كان مع أحد الخبرين المتعارضين يستلزم - كما ذكرنا - أحد محذورين:

الأول: (إن كان) ذلك العمل (على وجه التدبّر والالتزام بتعيين العمل به) أي: بهذا الخبر المظنون (من جانب الشارع، وأنّ الحكم الشرعيّ الواقعيّ هو مضمونه) أي: مضمون هذا الخبر (لا مضمون الآخر) المعارض له (من غير دليل قطعيّ يدلّ على ذلك) قوله: «من غير»، متعلق بقوله: «على وجه التدبّر»، وقوله، «ذلك» إشارة إلى قوله: «وإن الحكم الشرعيّ الواقعيّ هو مضمونه» (فهو تشريع محرّم بالأدلة الأربعة) فإن كلاً من الكتاب، والسنة، والاجماع، والعقل، دلّ على أنه لا يجوز الإسناد إلى الشارع بدون وصول دليل منه.

الثاني: (و) إن كان (العمل به) أي: بالخبر الموافق للظنّ غير المعتمد (لا على هذا الوجه) أي: وجه التدبّر، فهو (محرّم إذا استلزم) العمل بهذا الخبر الموافق للظنّ غير

للشرازي الترجيح بالظن غير المعتبر في السند ج ٥

مخالفة القاعدة أو الأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن .
فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً من التشريع أو مخالفة الأصول
القطعية الموجودة في المسألة جارٍ بعينه في الترجيح بالظن والآيات والأخبار
الناهية عن القول بغير علم كلها متساوية النسبة إلى الحجية وإلى المرجحية .
وقد عرفت في الترجيح بالقياس أن المرجح يُحدث حكماً شرعياً لم يكن مع
عدمه، وهو وجوب العمل بموافقته عيناً، مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو
الرجوع

المعتبر (مخالفة القاعدة، أو الأصل، الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن)
وذلك لأن الشارع أمر باتباع الأصل، أو القاعدة، لا الخبر المخالف لهما حتى وإن كان
هذا الخبر المخالف مظنوناً.

وكيف كان: فلا يكون الظن مرجحاً لأحد الخبرين عن الآخر وذلك لما أشار إليه
بقوله: (فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلاً من التشريع) مع النسبة إلى
الشارع (أو مخالفة الأصول القطعية الموجودة في المسألة) بدون النسبة إلى الشارع
(جارٍ بعينه في الترجيح بالظن).

والحاصل: أنه كما لا يكون الظن غير المعتبر مستنداً، سواء نسبته إلى الشارع حيث
يلزم التشريع، أو لم ينسبه حيث أنه يخالف الأصل أو القاعدة، كذلك لا يكون مثل
هذا الظن مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر في صورة التعارض بين الخبرين (و)
ذلك لأن (الآيات والأخبار الناهية عن القول بغير علم، كلها متساوية النسبة إلى
الحجية، وإلى المرجحية) فكما لا يكون الظن حجة كذلك لا يكون مرجحاً.

هذا (وقد عرفت في الترجيح بالقياس: أن المرجح يُحدث حكماً شرعياً لم يكن)
ذلك الحكم الشرعي (مع عدمه) أي: مع عدم القياس (وهو) أي: بذلك الحكم
الحادث (وجوب العمل بموافقته عيناً) أي: متعيناً قوله: «وهو» يراد به الحكم الشرعي
(مع كون الحكم لا معه) أي لا مع القياس كان (هو التخيير) بين الخبرين (أو الرجوع

إلى الأصل الموافق للآخر، هذا .

ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن .
وليعلم أولاً: أنّ محلّ الكلام، كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة أعني الجبر
والوهن والترجيح، وهو

إلى الأصل الموافق للآخر).

أقول: ربّما يكون الأصل مخالفاً لكلا الخبرين، وموافقاً لشيء ثالث، فقول
المصنف: أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر، من باب المثال، لا من باب
الخصوصية.

(هذا) تمام الكلام في إنّ الظن غير المعتمد لا يمكن أن يكون مرجحاً، كما لا
يمكن أن يكون حجّة (و) ان حال الظن غير المعتمد حال القياس في عدم صحة كونه
مستنداً ولا مرجحاً.

(لكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو: الترجيح بمطلق الظن) في
مورد وجود خبرين متعارضين، فان الاصوليين يرجحون أحد الخبرين أو الخبر
الآخر، بالمرجحات المنصوصة اذا كانت، فإذا لم تكن هناك مرجحات منصوصة
رجّحوا أحد الخبرين على الخبر الآخر بالظن المطلق.

(و) حيث يتوهم ان بين القولين تناقضاً، أراد المصنّف رفع هذا التوهم، فان هناك
قولاً يقول: بأنّه لا يرجح بالظن، وقولاً آخر: بأنّه يرجح بمطلق القوة، ومن المعلوم: ان
مطلق القوة يشمل الظنّ وغير الظنّ فيوهم التناقض، لكن لا تناقض بين القولين، لأن
المراد بعدم الترجيح بالظنّ: عدم الترجيح بالظنّ الخارجي، والمراد بالترجيح بمطلق
القوة: والقوة من نفس الخبر وداخله، ولرفع هذا التناقض قال المصنّف: «ليعلم أولاً:
ان محلّ الكلام القوة من نفس الخبر وداخله».

ولرفع هذا التناقض قال المصنّف: (ليعلم أولاً: أنّ محلّ الكلام كما عرفت في
عنوان المقامات الثلاثة، أعني الجبر، والوهن، والترجيح) بالظنّ غير المعتمد، (وهو:

للشرازي الترجيح بالمرجحات الخارجيّة ج ه

الظنّ الذي لم يعلم إعتباره .

فالترجيحُ به من حيث السّند أو الدلالة ترجيحٌ بأمر خارجي . وهذا لا دخل له بمسألة أُخرى إتفاقيّة، وهي وجوبُ العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما .

فإنّ الكلامَ فيها في ترجيح أحد الخبرين الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند، كالأعدل والأفقه أو المسند أو الأشهر روايةً أو غير ذلك، أو من حيث الدلالة، كالعامّ على المطلق، والحقيقة على المجاز، والمجاز على الاضمار، وغير ذلك .

وبعبارة أُخرى، الترجيحُ بالمرجّحات الداخليّة من

الظنّ الذي لم يعلم إعتباره) من الشارع (فالترجيح به) اي: بهذا الظنّ غير المعترف (من حيث السند، أو الدلالة) أو جهة الصدور (ترجيح بأمر خارجي) عن نفس الخبر، فإن هذا الظنّ خارج عن نفس الخبر.

(وهذا لا دخل له بمسألة أُخرى إتفاقيّة) بين العلماء (وهي: وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما) سواء كان القوة من الظنّ المعترف، أو من الظنّ غير المعترف.

(فإنّ الكلامَ فيها) اي: في المسألة الأخرى انما هو (في ترجيح أحد الخبرين، الذي يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند) وتلك الاقوائية من حيث السند: (كالأعدل، والأفقه) والأوْرَع، وما اشبه ذلك (أو المسند) في قبال المرسل (أو الأشهر رواية، أو غير ذلك) كعمل المشهور.

(أو من حيث الدلالة) وهذا عطف على قوله: «من حيث السند» وتلك الاقوائية من حيث السند: (كالعام على المطلق، والحقيقة على المجاز، والمجاز على الاضمار، وغير ذلك) كالاضمار على النقل، فإنّ هذه أمور داخلية تُسبّب تقديم خبر على خبر، كتقديم الخبر العام على الخبر المطلق، أو تقديم الخبر الذي هو حقيقة على الخبر الذي هو مجاز، الى آخره.

(وبعبارة أُخرى: الفرق بين المسألتين هو: انّ (الترجيح بالمرجحات الداخليّة من

جهة السند إتفاقي، واستفاض نقلً الاجماع من الخاصّة والعامّة على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر .

والكلام هنا في المرجّحات الخارجة المعاضدة لمضمون أحد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر .

نعم لو كشف تلك الأمانة عن مزية داخلية لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلالاته دخلت في المسألة الاتفاقيّة ووجب الأخذُ بها، لأنّ العمل بالراجع من الدليلين واجب إجماعاً، سواء علم وجه الرّجحان تفصيلاً أم لم يعلم إلاّ إجمالاً .

جهة السند إتفاقي) بين العلماء(واستفاض نقل الاجماع من الخاصّة والعامّة على وجوب العمل بأقوى الدليلين) قوة داخلية(عن الآخر) اي: عن الدليل الآخر.

(والكلام هنا) اي : في الترجيح بالظنّ الذي نفيناه: إنّما هو(في المرجّحات الخارجة) عن ذات الخبر سنداً، ودلالة، وجهة صدور تلك المرجّحات (المعاضدة لمضمون احد الخبرين) وكذلك (الموجبة لصيرورة مضمونه)اي: مضمون احد الخبرين (اقرب إلى الواقع) في نظر الظّان (من مضمون) الخبر (الآخر) فالقوة الداخلية متفق بين العلماء الترجيح بها، اما القوة الخارجية بسبب الظنّ غير المعتر، فمختلف في انها هل تكون مرّجحة أو ليست بمرّجحة؟

(نعم، لو كشفت تلك الأمانة) الخارجية(عن مزية داخلية لاحد الخبرين على الآخر من حيث سنده، او دلالاته) أو جهة صدوره (دخلت) تلك الامارة الخارجية (في المسألة الاتفاقية) التي هي عبارة عن المزية الداخلية (ووجب الأخذُ بها)اي:بتلك الامارة التي أوجبت المزية الداخلية.

وإنّما وجب الأخذُ بها(لأنّ العمل بالراجع من الدليلين واجب اجماعاً) بين العلماء (سواء علم وجه الرّجحان تفصيلاً، أم لم يعلم إلاّ إجمالاً) فان المزية الخارجية ربّما تكشف عن اقوائية السند، وربما تكشف عن اقوائية في الخبر،

للسيرازي أدلة الترجيح بالظن غير المعتمد ج ٥

ومن هنا ظهر أنّ الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول إذا كشفنا عن مزية داخلية في سند أحد الخبرين أو دلالة مما لا ينبغي الخلاف فيه ، نعم لو لم يكشفنا عن ذلك إلا ظناً، ففي حجّيته أو الحاقه بالمرجح الخارجي وجهان، أقواهما الأول، كما سيجيء .

وكيف كان فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه:

اجمالياً، بان تعلم : ان هذا الخبر اقوى من الخبر الآخر، لكن لا نعلم هل الأقوية من حيث السند، أو من حيث جهة الصدور فانه يلزم على كل حال ترجيح الأقوى على غير الأقوى.

(ومن هنا) اي: لاجل ما ذكرناه: من أنّ المزية الداخلية مرجحة ولو جاءت بسبب الخارج (ظهر: أنّ الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول، إذا كشفنا عن مزية قطعية داخلية في سند احد الخبرين أو دلالة) أو جهة صدوره، فأنه لا ينبغي الخلاف فيه) اي: في ذلك الترجيح.

قوله: «مما لا ينبغي» خبر قوله: «ان الترجيح» والكشف أنّما يكون اذا علمنا بسبب الشهرة أو الاجماع المنقول، أو نحوهما، ان خبر زُرارة مثلاً - فيه مزية ليست في خبر محمد بن مُسلم المعارض له وإن لم نعلم تلك المزية تفصيلاً.

(نعم لو لم يكشفنا) اي: الشهرة والاجماع المنقول (عن ذلك) الذي قلناه من المزية الداخلية (الأظناً) بان ظننا أنّ في احد الخبرين مزية داخلية، لا انا قطعنا بالمزية الداخلية (ففي حجّيته) اي في حجّية ذلك الخبر ذي المزية (أو الحاقه بالمرجح الخارجي) فلا يكون مرجحاً لذي المزية الظنية (وجهان: اقواهما: الأول) وأنّه حجّة لأنّه أيضاً مزية وان كانت مزية مضمونة (كما سيجيء) انشاء الله تعالى.

(وكيف كان) الأمر في المزية الداخلية والخارجية (فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي) الذي قال به معظم الاصوليين على ما تقدّم - (وجوه) على النحو التالي.

الأول: قاعدة الإشتغال، لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظنّ .
وتوهمُ: «أنّه قد يكون الطرف المخالف للظنّ موافقاً للإحتياط اللازم في
المسألة الفرعية فيتعارض الإحتياط في المسألة الاصولية بل يرجح عليه في مثل
المقام، كما نبهنا عليه عند الكلام في معمّمات نتيجة دليل الإنسداد»، مدفوع بأنّ
المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الإحتياط من الخبرين

(الأول: قاعدة الاشتغال، لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق للظنّ) وقد
حُقّق في محله: أنّ دوران الأمر بين التخيير والتعيين يوجب التعيين فحيث يدور
الأمر بين التخيير بين الخبرين، أو التعيين لذي المزية يقدّم التعيين فنأخذ بذوي
المزية.

(وتوهم: انه قد يكون الطرف المخالف للظنّ موافقاً للإحتياط، اللازم) ذلك
الإحتياط (في المسألة الفرعية) بأنّ يكون في احد الخبرين مزية وفي الخبر الآخر
إحتياط (فيتعارض الإحتياط في المسألة الاصولية) مع الإحتياط في المسألة الفرعية،
فإنّ المسألة الاصولية هو دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والمسألة الفرعية هي
الرّواية الثانية التي توافق الإحتياط.

(بل يرجح) الإحتياط في المسألة الفرعية (عليه) أي: على الإحتياط في المسألة
الاصولية (في مثل المقام، كما نبهنا عليه عند الكلام في معمّمات نتيجة دليل
الانسداد).

مثلاً: اذا كان هناك خبران، احدهما يقول: بنجاسة الحديد، والآخر يقول:
بطهارته، والخبر الدالّ على الطهارة موافق للشهرة فهو ذو مزية والخبر الدالّ على
النجاسة موافق للإحتياط، فالمسألة الاصولية تسند الطهارة والمسألة الفرعية تسند
النجاسة.

هذا التوهم (مدفوع: بأنّ المفروض فيما نحن فيه) من دوران الأمر بين الخبرين
المتعارضين هو: (عدم وجوب الأخذ بما وافق الإحتياط من الخبرين) لأنّ المكلف

للشرازي أدلة الترجيح بالظن غير المعتمد ج ٥

لولا الظن .

لأن الأخذ به ، إن كان من جهة اقتضاء المورد للإحتياط ، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للأخذ بخلاف الإحتياط وبرائة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له ، ولهذا يحكم بالتخيير أيضاً وإن كان أحدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً، إذ كما أنّ الدليل المعين للعمل به

مخير بين الخبرين حسب ما دلّ عليه قوله عليه الصلاة والسلام «بأيهما أخذتَ وَبِسَعِكَ».

وإنما لا يجب الإخذ بما وافق الإحتياط (لولا الظن) الذي حصل للإنسان بسبب موافقة الشهرة لأحد الخبرين (لأن الأخذ به) أي: بما وافق الإحتياط (إن كان من جهة اقتضاء المورد للإحتياط) لأنّ النجاسة مطابق للإحتياط في المثال المذكور (فقد وَرَدَ عليه) أي: على الإحتياط (حكم الشارع بالتخيير المرخص) - بالكسر - على صيغة الفاعل (للأخذ بخلاف الإحتياط) أيضاً.

فإن التخيير معناه: أنت مخير بين أن تأخذ بالإحتياط أو بغير الإحتياط (و معناه) (برائة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له) أي: للإحتياط. (ولهذا) أي: لأنّ الشارع حكم بالتخيير هنا (يحكم بالتخيير أيضاً وإن كان أحدهما موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً) للاستصحاب.

والحاصل: أنّ حكم التخيير بين الخبرين، لا يدع مجالاً للإحتياط في المسألة الفرعية، كما لا يترك مجالاً للاستصحاب الاصولي المعين لأحد الطرفين فيما كان أحد الخبرين موافقاً للاستصحاب والآخر مخالفاً له، فإنّ الشارع حكم بالتخيير بين الخبرين سواء كان أحدهما موافقاً للإحتياط أم لا، وسواء كان أحدهما موافقاً للاستصحاب أم لا، فلا مجال للإحتياط في المسألة الفرعية.

(اذ كما أنّ الدليل المُعَيَّن) بصيغة اسم الفاعل (للعمل به) أي: بذلك الدليل معناه:

يكون حاكماً على الأصول ، كذلك الدليل المخير في العمل به وبمعارضه .

وان كان من جهة بعض الأخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه، ففيه ما تقرّر في محله من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير .

بل هنا كلام آخر، وهو أنّ حجّة الخبر المرجوح في

عدم التعارض ، لأنه (يكون حاكماً على الأصول) فإذا كان هناك دليل وأصل، يقدّم الدليل على الأصل (كذلك الدليل المخير في العمل به وبمعارضه) لا يدع مجالاً للأصول، سواء كان أصل الاحتياط، أو أصل الإستصحاب .

(وان كان) الاخذ به - وهذا عطف على قوله: «لأن الاخذ به أن كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط...» (من جهة بعض الاخبار الدالة على وجوب الأخذ بما وافق الإحتياط، وطرح ما خالفه) في باب الخبرين المتعارضين، فان في بعض اخبار العلاج ما يدل على الاخذ بما وافق الإحتياط دون ما خالفه (ففيه ما تقرّر في محله) وقد ذكر المصنّف هنا اشكالين على ذلك:

أولاً: أنّه ليس من مسألة التخيير والتعيين.

ثانياً: على فرض أنّه منه، فدلالة الاخبار العلاجية على التخيير، لا تدع مجالاً للمسألة الفرعية بالاحتياط.

هذا غير أنّ المصنّف ذكر الاشكال الثاني أولاً والاشكال الاول ثانياً.

وعليه : فلا يمكن الأخذ بالاحتياط في المسألة الفرعية لما قد تبين: (من عدم نهوض تلك الأخبار) اي: أخبار الاخذ بالاحتياط من الخبرين المتعارضين (لتخصيص الأخبار الدالة على التخيير) بين المتعارضين.

(بل هنا كلام آخر، وهو:) أنّ المرجوح ليس بحجّة اطلاقاً، فليس من مسألة التعيين والتخيير ليقدم التعيين على التخيير كما قال: (ان حجّة الخبر المرجوح في

للشرازي ظهور الإجماع على الترجيح بالظن غير المعتمد ج ٥

المقام وجواز الأخذ به يحتاج الى توقف، إذ لا يكفي في ذلك ما دل على حجية كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكل منهما، فيجب الأخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك، وليس المقام مقام التكليف المراد بين التعيين والتخير حتى يبنى على مسألة البراءة والاشتغال .

وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث التراجع إن شاء الله تعالى .

الثاني : ظهور الاجماع على ذلك، كما

المقام، وجواز الأخذ به يحتاج الى توقف) بمعنى: أنه لا يمكن ان نقول بحجية الخبر المرجوح (اذ لا يكفي في ذلك) اي: في حجية الخبر المرجوح (ما دل على حجية كلا المتعارضين بعد فرض: امتناع العمل بكل منهما، فيجب الأخذ بالمتيقن جواز العمل به) قوله: «جواز» فاعل قوله: «بالمتيقن» (وطرح المشكوك) منهما.

(و)الحاصل: ان الخبر المرجوح وإن وافق الاحتياط يلزم تركه، فلا يمكنه مُعارضة الخبر الرّاجح حتى يكون من دوران الامر بين الاحتياط في المسألة الأصولية وبين الاحتياط في المسألة الفرعية فإنه (ليس المقام، مقام التكليف المراد بين التعيين والتخير، حتى يبنى على مسألة البراءة والاشتغال).

هذا وقد اختلف العلماء في مسألة التعيين والتخير فقال بعض: بتقديم الاشتغال الموافق للتعيين، وقال بعض: بتقديم البراءة الموافق للتخير، لكن المقام ليس من هذا الباب، فإنه ليس هنا تخيير اطلاقاً، بل يلزم طرح الخبر المرجوح والاخذ بالخبر الراجح الذي كان رجحانه بسبب الظن الخارجي، ففي المثال السابق يلزم الاخذ بطهارة الحديد الموافق للمشهور، ويطرح القول بالنجاسة الموافق للاحتياط، لأنه لا حجة في خبر النجاسة (وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث التراجع انشاء الله تعالى) مفصلاً.

(الثاني) من الوجوه التي استدلل بها للترجيح بمطلق الظن الخارجي الموافق لأحد الخبرين: (ظهور الاجماع على ذلك) اي: على الترجيح بالظن الخارجي (وكما

استظهره بعض مشايخنا، فتراهم يستدلّون في موارد الترجيح ببعض المرجّحات الخارجية بافادته للظنّ بمطابقة أحد الدليلين للواقع، فكأنّ الكبرى وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظنّ على طبق أحد الدليلين مسلّمة عندهم .

وربّما يستفاد ذلك من الاجتماعات المستفيضة على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين، إلا أن يشكل بما ذكرنا: من أنّ الظاهر أنّ المراد بأقوى الدليلين منهما ما كان كذلك في نفسه ولو لكشف أمر خارجي عن ذلك، كعمل الأكثر الكاشف عن مرجّح داخلي لا نعلمه تفصيلاً،

استظهره) اي: الاجماع (بعض مشايخنا فتراهم يستدلّون في موارد الترجيح ببعض المرجّحات الخارجية ب)سبب (افادته للظنّ بمطابقة احد الدليلين للواقع) وقوله: «بافادته» متعلق بقوله: «يستدلّون».

(فكان الكبرى - وهي: وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظنّ على طبق احد الدليلين - مسلّمة عندهم) وانما يأتون بالصغرى، وان هذا المرجّح يفيد الظنّ بأحد الخبرين، وصورة القياس هكذا: المرجح الفلاني يفيد الظنّ بأحد الخبرين، وكلّما افاد الظنّ بأحد الخبرين يوجب حجّية ذلك الخبر المظنون.

(وربما يُستفاد ذلك) اي: وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظنّ على طبق احد الدليلين (من الاجتماعات المستفيضة على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين) ومن المعلوم: أنّه اذا كان احد المتعارضين موافقاً للظنّ يكون اقوى من الآخر.

(إلا أن يشكل بما ذكرنا: من أنّ الظاهر: أنّ المراد بأقوى الدليلين منهما) اي: من المتعارضين: (ما كان كذلك) اي اقوى (في نفسه ولو لكشف امر خارجي عن ذلك) اي: عن كونه اقوى في نفسه (كعمل الأكثر) من العلماء باحد الخبرين (الكاشف عن مرجّح داخلي لا نعلمه تفصيلاً).

وعليه: فلا يكون موافقة احد الخبرين للظنّ موجباً للترجيح، إلا فيما اذا كان الظنّ سبباً للأقوائية الداخلية في ذلك الخبر المظنون.

للشيرازي ظهور الإجماع على الترجيح بالظن غير المعتبر ج ٥
فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقاً لأمانة غير معتبرة، كالاستقراء والأولوية
الظنية مثلاً، على تقدير عدم اعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك
الاجتماعات، وإن كان بعض أدلتهم الأخر قد يفيد العموم لما نحن فيه، كقبح
ترجيح المرجوح، إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح في نفسه من
المتعارضين لا مجرد المرجوح بحسب الواقع، وإلا اقتضى ذلك حجبة نفس
المرجح مستقلاً.

اذن: (فلا يدخل فيه) اي: في اقوى الدليلين (ما كان مضمونه) اي مضمون احد
الخبرين (مطابقاً لأمانة غير معتبرة) فرضاً (كالإستقراء، والأولوية الظنية - مثلاً - على
تقدير عدم اعتبارهما) اي: عدم اعتبار الاستقراء والأولوية الظنية فأنهما ليسا معتبرين
شريعاً.

(فان الظاهر خروج ذلك) اي: المطابقة للأمانة غير المعتبرة (عن معقد تلك
الاجتماعات) القائمة على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين (وان كان بعض ادلتهم
الأخر) غير الاجتماعات المستفيضة على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين (قد يفيد
العموم لما نحن فيه) من الترجيح بأمانة غير معتبرة (كقبح ترجيح المرجوح) على
الراجح، فإنه لا شك في كون موافقة أمانة غير معتبرة لأحد الخبرين يجعل ذلك
الخبر راجحاً، فلا يقدم الخالي عن الرجحان عليه، ولا يساويه ايضاً.

(الآن أنه لا يبعد أن يكون المراد: المرجوح في نفسه من المتعارضين، لا مجرد
المرجوح بحسب الواقع) وان كان الرجحان خارجياً، فإنه يشترط وجود القوة في
داخل احد المتعارضين لا من الخارج.

(والآن) بأن ارادوا مجرد المرجوح بحسب الواقع (اقتضى ذلك) اي: مجرد
المرجوح بحسب الواقع (حجبة نفس المرحح مستقلاً) وهذا مقطوع بعدم، لأن
المفروض: ان الكلام في الامارة المرححة التي هي ليست بمعتبرة.

وأما قال المصنف: «والآن اقتضى ذلك»، لأنه لو كان مرجحاً كان معناه: انه لولاه لم

نعم الانصاف: انّ بعض كلماتهم يستفاد منه أنّ العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر .
 وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكلّ ظنّ ما عدا القياس .
 فمنها: ما تقدّم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر .
 ومنها: ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرّر،

يؤخذ بالخبر الراجح، ومعنى ذلك: أنّ المرجح - بالكسر - حجة والمطلوب: أنّه ليس بحجة، لأنّ الكلام في الأمانة غير المعبرة التي توافق احد الخبرين.
 (نعم الانصاف انّ بعض كلماتهم يستفاد منه: انّ العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون أحد الخبرين بواسطة المرجح اقرب الى الواقع من مضمون الآخر) سواء كان المرجح المقرّب امراً داخلياً أم خارجياً.
 (و) يؤيد هذا التعميم ما(قد استظهر بعض مشايخنا: الاتفاق على الترجيح بكلّ ظنّ ما عدا القياس) لأنّ القياس خارج بالنصّ واستظهار بعض مشايخنا ذلك من عدة أمور في كلماتهم:

(فمنها: ما تقدّم عن المعارج: من الاستدلال للترجيح بالقياس) عند بعض من جعل القياس مرجحاً(بكون مضمون الخبر الموافق له) اي: للقياس (اقرب إلى الواقع من مضمون الآخر) فيظهر من هذا الاستدلال: انّ الاقربية إلى الواقع امرٌ مفروغ عن الترجيح به، متفق عليه بينهم، والألم يصح جعله دليلاً.
 (ومنها: ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرّر) وهو ما اذا كان خبران متعارضان: احدهما خلاف الاصل ممّا يسمّى ناقلاً لأنه ينقل عن حكم الاصل، والآخر موافق للاصل ممّا يسمّى مقرراً، لأنه يقرر الاصل، كما اذا قال احد الخبرين بالحرمة، وقال الآخر: بالاباحة فان الحرمة خلاف الاصل ويسمّى ناقلاً، والاباحة موافقاً للأصل ويسمّى مقرراً.

للسيرازي ظهور الإجماع على ترجيح الظن غير المعتمد ج ه
فإن مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقة أحدهما
لحكم الله الواقعي .
إلا أن يقال: إن هذا الظن حاصل بنفس الخبر المتصف بكونه مقرراً أو ناقلاً .
ومنها ما ذكروه في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين بأن الأكثر
يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل، وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة،

(فإن مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر) بحسب ما وجد في
المسألة من المذهبين: القائل أو لهما بتقديم المقرر، وثانيهما: بتقديم الناقل، فإن كل
واحد منهما استدلل لما ذهب إليه بما يرجع (إلى الظن بموافقة أحدهما لحكم الله
الواقعي) مما يدل على أن الظن يرجح هذا على ذلك، أو ذلك على هذا.
(إلا أن يقال: إن هذا الظن حاصل بنفس الخبر المتصف بكونه مقرراً أو ناقلاً) لا من
الخارج، فلا يدل كلامهم على أن الظن المستفاد من الخارج، كالشهرة، والاستقراء،
وما أشبه ذلك يكون مرجحاً.

(ومنها: ما ذكروه في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف) بهذا الخبر دون ذلك
فيما إذا كان الخبران متعارضين (معللين بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له
الأقل) وإنما يوفق الأكثر للصواب، لأن الله سبحانه جعل الشورى في الموضوعات
المختلف فيها، ومعنى الشورى: هو الأخذ بقول الأكثر، قال سبحانه:
«وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»^١ وقال أيضاً: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»^٢. وقال ثالثة:
«وَتَشَاوِرْ»^٣.

(وفي ترجيحه) أي: ترجيح أحد الخبرين، وهذا عطف على قوله: «في ترجيح
أحد الخبرين بعمل أكثر السلف» (بعمل علماء المدينة) لأنهم أقرب إلى محل الوحي،
وجه، ومن المعلوم: أن هذا لا يوجب إلا الظن، مما يدل على أن الظن مرجح.

٢ - آل عمران : ١٥٩ .

١ - الشورى : ٣٨ .

٣ - البقرة : ٢٣٣ .

إلا أن يقال إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخبرين .
وبالجملة فتتبع كلماتهم يوجب الظنّ القويّ بل القطع بأنّ بناءهم على الأخذ
بكلّ ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب، سواء كان لأمر راجع إلى نفسه
أو لاحتفائه بأمانة أجنبيّة توجب قوّة مضمونها .
ثمّ لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحيّة مطلق
الظنّ المطابق لمضمون أحد الخبرين ، فلا أقلّ من كونه مظنوناً ، والظاهر
وجوبّ العمل به في مقابل التخيير وان لم يجب العمل به في مقابل
الاصول،

(الآن يقال: أنّ ذلك كاشف عن مرجح داخلي في احد الخبرين) فلا يدلّ على أنّ
الظنّ مطلقاً ولو من الخارج يكون مرجحاً.
(وبالجملة: فتتبع كلماتهم يوجب الظنّ القوي، بل القطع بأنّ بنائهم: على الاخذ
بكل ما يشتمل على ما يوجب اقربيته إلى الصواب، سواء كان لأمر راجع إلى
نفسه) اي: إلى نفس الخبر، مثل أن يكون سنده اقوى من سند غيره، أو مضمونه
اقرب إلى العرف من مضمون غيره وهكذا.
(او لاحتفائه بامارة أجنبيّة توجب قوّة مضمونها) من الخارج، مثل الشهرة
والاستقراء، والاجماع المنقول، وما اشبه ذلك.
(ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات) التي ذكرناها بقولنا: منها،
ومنها، ومنها(بمرجحيّة مطلق الظنّ المطابق لمضمون احد الخبرين) ولو بسبب
الاحتفاف بامارة اجنيبة خارجية(فلا اقل من كونه) اي: الترجيح بمطلق الظنّ المطابق
لمضمون احد الخبرين(مظنوناً) ان لم يكن مقطوعاً.
(والظاهر: وجوب العمل به) اي: بهذا الظنّ (في مقابل التخيير) وذلك لجريان
قاعدة الإستغال عند مَنْ يَرَى تقدّم التعيين على التخيير في صورة دوران الأمر بينهما
(وان لم يجب العمل به في مقابل الاصول) كالاستصحاب، وذلك لأنّ الاستصحاب

للسيرازي دلالة الأخبار على الترجيح بالظن غير المعتمد ج ه

وسيجيء بيان ذلك إن شاء الله تعالى .

الثالث : ما يظهر من بعض الأخبار، من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع، سواء كان لمرجح داخلي كالأعدلية مثلاً أو لمرجح خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

مثل ما دل على الترجيح بالأصديّة في الحديث، كما في مقولة ابن حنظلة، فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر الغير الموصوف بها، لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق .
وليس هذه الصفة مثل الأعدلية وشبهها

في احد الطرفين مقدم على الظن في الطرف الاخر، (وسيجيء بيان ذلك انشاء الله تعالى) فيما يأتي.

(الثالث) مما يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي: (ما يظهر من بعض الأخبار: من أن المناط في الترجيح، كون أحد الخبرين اقرب مطابقة للواقع) اي: من جهة المطابقة للواقع: فقولته: «مطابقة» تمييز.

(سواء كان لمرجح داخلي، كالأعدلية) فان الاعدلية مرجح داخلي في سند الخبر (- مثلاً - او لمرجح خارجي، كمطابقته لامانة توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر) كالشهرة والاستقراء ونحوهما (مثل ما دل على الترجيح بالأصديّة في الحديث، كما في مقولة ابن حنظلة).

وانما يعد الاصديّة مرجح خارجي لما ذكره بقوله: (فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة) اي: الاصديّة (ليس إلا كون الخبر الموصوف بها اقرب إلى الواقع من الخبر غير الموصوف بها) فالاصديّة طريق الاقرببة إلى الواقع (لا لمجرد كون راوي احدهما اصدق) حتى لا يكون له ربط بالاقرببة إلى الواقع.

(وليس هذه الصفة) اي: الاصديّة (مثل الاعدلية وشبهها) كالأفقيّة، والأورعية

في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص .
ولذا اعتبر الظن الحاصل من عدالة البيّنة دون الحاصل من مطلق وثاقته، لأنّ
صفة الصدق ليست إلا المطابقة للواقع .
فمعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع، فالترجيحُ بها يدلّ على أنّ العبرة
بالأقربيّة من أيّ سبب حصلت .
ومثل ما دلّ

(في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص) في داخل الخبر.
قال في الاوثق: «اذ يحتمل أن يكون الشارع قد جعل للعادل مرتبة لاجل عدالته
ومرتبة أخرى لاجل خبره وإن احتملت مخالفته للواقع حفظاً لإنتهاك حرمة بين
الأنام بخلاف صفة الصدق، على ما قرره المصنّف، وكذلك في الأوثقية والاعدلية
والاصدقية».

(ولذا) اي: لاجل ما ذكرنا: من أنّ الاعتبار بالقرب إلى الواقع (اعتبر الظنّ
الحاصل من عدالة البيّنة دون الحاصل من مطلق وثاقته) فإنّ البيّنة إذا كانت عادلة
يؤخذ بكلامها دون ما إذا كانت ثقة غير عادلة، فإنّه لولا ملاحظة الظنّ بسبب الأقربية
إلى الواقع، كان خبر العدل والثقة متساويين من حيث إنهما لا يكذبان، وأما الفرق:
إنّ العدالة أمرٌ خارجي توجب الظنّ بمضمون الخبر، بينما ليست الوثاقة كذلك
فالظنّ من الخارج أوجب قبول البيّنة العادلة دون البيّنة الموثقة.

وقد علّق المصنّف ما تقدّم من قوله: «للمجرد كون راوي أحدهما أصدق»، بقوله:
(لأنّ صفة الصدق ليست إلا المطابقة للواقع، فمعنى الأصدق: هو الأقرب إلى الواقع)
فاذا كان هناك خبران: صادق وأصدق يقدّم الأصدق على الصادق (فالترجيح بها)
أي: بالأصدقيّة (يدلّ على أنّ العبرة بالأقربية) إلى الواقع (من أي سبب حصلت)
تلك الأقربية سواء من السبب الداخل أو من السبب الخارج.
(ومثل) عطف على قوله قبل أسطر: «مثل ما دلّ على الترجيح والأصدقية» (ما دلّ

للسيرازي دلالة الأخبار على الترجيح بالظن غير المعتمد ج ه
 على ترجيح أوثق الخبرين، فإن معنى الأوثقية شدة الاعتماد عليه، وليس إلا لكون
 خبره أوثق، فإذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجح خارجي أتبع .
 ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل على ترجيح أحد الخبرين
 على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير
 مشهور الرواية بينهم، بل يتفرد بروايته بعضهم دون بعض، معللاً ذلك بأن المجمع
 عليه لا ريب فيه، فيدل على أن طرح الآخر

على ترجيح أوثق الخبرين) فإذا كان هناك خبران متعارضان أحدهما أوثق من الآخر،
 قدم الأوثق على غير الأوثق، مع أن كليهما ثقة (فإن معنى الأوثقية: شدة الاعتماد
 عليه) فإنه إذا كان خبران أحدهما أوثق والآخر موثق، كان الأوثق أشد اعتماداً عليه
 من الموثق (وليس إلا لكون خبره أوثق) من الخبر الآخر.

وعليه: (فإذا حصل هذا المعنى) أي: شدة الإعتماد على أحدهما دون الآخر،
 (في أحد الخبرين من مرجح خارجي، أتبع) ذلك الخبر الذي له مرجح خارجي، فلا
 فرق بين أن يكون شدة الإعتماد بأحد الخبرين داخل أو خارج.

(ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور) أي: الترجيح بمطلق الظن
 الخارجي أو الداخلي، إضافة إلى الوجوه الثلاثة التي ذكرناها بقولنا: «الأول: قاعدة
 الإشتغال، والثاني: ظهور الإجماع، والثالث: ما يظهر من بعض الأخبار» (ما دل على
 ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم)
 أي: جلهم (وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم، بل يتفرد بروايته بعضهم دون
 بعض) كما إذا روى أحد الخبرين عشرة، والآخر ثلاثة أو أربعة.

وإنما قدم الإمام عليه الصلاة والسلام المشهور على غيره (معللاً ذلك) التقديم
 (بأن المجمع عليه لا ريب فيه) والمراد بالمجمع عليه: ما قام عليه الشهرة بقرينة
 قوله عليه الصلاة والسلام «دع الشاذ النادر».

(فيدل) هذا الخبر الذي قدم المشهور على غير المشهور (على أن طرح الآخر)

لأجل ثبوت الزَّيْب فيه ، لا لأنه لا ريبَ في بطلانه ، كما قد يتوهم ، وإلا لم يكن معنىً للتعارض وتحير السائل ، ولا لتقديمه على الخبر المجمع عليه ، إذا كان راويه أعدل كما يقتضيه صدر الخبر ، ولا لقول السائل بعد ذلك : « هما معاً مشهوران » .

الذي ليس بمشهور (لأجل ثبوت الزَّيْب فيه، لا لأنه لا ريبَ في بطلانه كما قد يُتوهم) فإنه قد يقال: خبر زُرارة لا ريبَ فيه، بمعنى: أنّ خبر عَمارة المقابل له، فيه ريب، وقد يقال: خبر زُرارة لا ريب فيه، بمعنى: أنّ خبر أبي الخطاب المقابل له لا ريبَ في بطلانه، والمراد هنا من «لا ريب فيه» في الرواية: المعنى الأول، لا المعنى الثاني. (وإلا) بأن كان المراد منه: أنّ الخبر المقابل له لا ريبَ في بطلانه (لم يكن معنىً للتعارض) لأنّ الخبر الذي لا ريبَ في بطلانه يسقط تلقائياً فلا يُعارض الخبر الذي لا ريب فيه.

(و) كذا لم يكن معنى لـ (تحير السائل) بين الخبرين، الذي أحدهما بالتعيين لا ريبَ في بطلانه.

(ولا) معنى أيضاً (لتقديمه) أي: الخبر الذي فيه ريب (على الخبر المجمع عليه إذا كان راويه) أي: راوي الخبر الذي فيه الزَّيْب (أعدل كما يقتضيه صدر الخبر) حيث إنّ الإمام عليه الصلاة والسلام قدّم أولاً الأعدل، ثم إذا لم يكن بينهما أعدل، بل كان كلاهما عادلان قدّم الخبر المجمع عليه على غيره. ومعنى تقديم الأعدل: أنّ يقدم الأعدل أولاً وإن كان الخبر الآخر أشهر، فإذا لم يكن أعدل في البين، كان اللازم الأخذ بالأشهر.

(ولا) معنى أيضاً (لقول السائل بعد ذلك) أي: بعد جعل الإمام الأشهر مقدّمًا على غيره: (هما معاً مشهوران) إذ الخبر الذي لا ريبَ في بطلانه سواء كان مشهوراً أو غير مشهور لا يُؤخذ به، بل لا يمكن أن يكون مثل هذا الخبر الذي لا ريبَ في بطلانه مشهوراً بين الأصحاب.

للسيرازي دلالة الأخبار على الترجيح بالظن غير المعتمد ج ه

فحاصل المرجح ثبوت الرّيب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور، فيكون المشهور من الأمر البين الرّشد، وغيره من الأمر المشكل، لا بين الغي، كما توهم .

وليس المراد به نفي الرّيب من جميع الجهات، لأنّ الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة، بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون مستتفياً في الخبر المشهور، وهو احتمالاً وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأساً .

وعليه : (فحاصل المرجح : ثبوت الرّيب في الخبر غير المشهور، وانتفائه في المشهور، فيكون المشهور من الأمر البين الرّشد، وغيره من الأمر المشكل، لا بين الغي - كما توهم -) فإنّ المتوهم، توهم: أنّ المراد بأنّ غير المشهور هو: بين الغي، وقد ردّ المصنّف على ذلك بأمر أربعة: بقوله: «والألم يكن» وقوله: «وتحير السائل» وقوله: «وللتقديمه» وقوله: «ولا لقول السائل» .

ثم إنّ المصنّف شرّح في مطلب آخر، فقال : (وليس المراد به) أي: بقول الإمام: «لا ريب فيه» (نفي الرّيب من جميع الجهات) بل نفي الرّيب النسبي، (لأنّ الإجماع على الرواية لا يوجب ذلك) أي: نفي الرّيب من جميع الجهات (ضرورة) وبداهة (بل المراد: وجود ريب في غير المشهور) ريباً نسبياً (يكون) ذلك الرّيب (منتفياً في الخبر المشهور) عند الاصحاب .

(وهو) أي: ذلك الرّيب في الجملة الموجود في غير المشهور (: احتمال وروده) أي: ورود غير المشهور (على بعض الوجوه) لا لبيان الحكم الواقعي .

(أو) احتمال (عدم صدوره رأساً) وهذا عطف على قوله: «وروده»، فإذا كان خبر زرارة وخبر محمد بن مسلم - مثلاً - متعارضان ، واحتملنا ورود خبر زرارة للتقيّة ولم نحتمل مثل ذلك في خبر ابن مسلم ، صحّ أن يقال : لا ريب في خبر ابن مسلم في قبال خبر زرارة الذي فيه الرّيب من جهة احتمالنا أنّه صدر تقيّة .

وليس المراد بالريب مجرد الاحتمال ولو موهوماً، لأن الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقة في غير المشهور، غاية الأمر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً وفي غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً.

وحينئذٍ فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته إلى معارضة مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض، مع كونه بحيث لو سلم عن

ثم إن المصنف انتقل إلى بيان أمر آخر فقال : (وليس المراد بالريب : مجرد الإحتمال ولو موهوماً) بأن يكون إحتمال الريب في خبر غير المشهور موهوماً، وفي خبر المشهور ليس حتى ذلك الاحتمال الموهوم، بل المراد الريب العرفي (لأن الخبر المجمع عليه، يحتمل فيه أيضاً من حيث الصدور بعض الإحتمالات المتطرقة في غير المشهور) فإنه يحتمل في خبر المشهور أيضاً صدوره لالبيان الحكم الواقعي.

(غاية الأمر : كونه) أي : الريب (في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً) عند العرف (وفي غير المشهور احتمالاً مساوياً يصدق عليه الريب عرفاً) عقلاً.

(وحينئذٍ) أي : حين قدم الامام عليه السلام ما فيه نفي الريب النسبي على ما فيه الريب النسبي (فيدل) هذا الخبر المرجح بالمشهور على غيره، (على رجحان كل خبر يكون نسبته إلى معارضة، مثل نسبة الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض) بأن كان في أحد الخبرين ريب نسبي، مما ليس هذا الريب النسبي في الخبر الآخر، فإنه يؤخذ بالخبر الآخر الذي لا ريب فيه ويترك الخبر الذي فيه الريب النسبي.

(مع كونه) أي : ما فيه الريب النسبي ليس ساقطاً بالمرّة (بحيث لو سلم عن

للسيرازي دلالة الأخبار على الترجيح بالظن غير المعتمد ج ٥
 المعارض أو كان راويه أعدل وأصدق من راوي معارضه المجمع عليه لأخذ به،
 ومن المعلوم أنّ الخبر المعتضد بأمانة توجب الظنّ بمطابقته ومخالفة معارضه
 للواقع نسبته إلى معارضه تلك النسبة .
 ولعلّه لذا علّل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق بأنّ ذلك لا يحتمل إلاّ
 الفتوى وهذا يحتمل التقيّة، لأنّ الرّيب الموجود في الثاني منتفٍ في الأوّل .
 وكذا كثير من المرجّحات الراجعة إلى وجود احتمالٍ في أحدهما مفقودٍ علماً
 أو ظناً في الآخر، فتدبر .

المعارض، أو كان روايه أعدل وأصدق من راوي معارضه المجمع عليه) قوله:
 «المجمع عليه»: صفة لقوله: «معارضه» (لأخذ به) أي بما فيه الرّيب النسبي .
 (ومن المعلوم : ان الخبر المعتضد بأمانة توجب الظنّ بمطابقته) للواقع (ومخالفة
 معارضه للواقع نسبته) أي: نسبة هذا الخبر المعتضد بالامارة (إلى معارضه، تلك
 النسبة) التي بين ما لاريب فيه وما فيه الرّيب، وقول المصنّف : «ومن المعلوم»، بيان
 للصغرى بعد إستفادة الكبرى الكليّة من الرواية، التي قدّمت ما لاريب فيه على ما فيه
 الرّيب .

(ولعلّه لذا) أي : لتقديم ما لاريب نسبي فيه، على ما فيه ريب نسبي (علّل تقديم
 الخبر المخالف للعامة على الموافق) لهم في الرواية (بأنّ ذلك) الذي هو مخالف
 للعامة (لايحتمل الآفتوى، وهذا) الموافق للعامة (يحتمل التقيّة، لأنّ الرّيب
 الموجود في الثاني) وهو: الموافق للعامة (منتفٍ في الأوّل) المخالف للعامة .
 (وكذا كثير من المرجّحات الراجعة إلى وجود احتمالٍ في أحدهما، مفقود) ذلك
 الاحتمال (علماً أو ظناً في الآخر، فتدبر) ولعلّه إشارة إلى أن ميزان المرجّحات هو
 المطابقة للواقع، وحيث لم يكن معنى المطابقة للواقع: جعل الراجح أقرب إلى ذهن
 العامل من المرجوح - لفقد دليل في المرجحات المنصوصة، يدلّ على أن كل ما
 كان أقرب بنظر العامل يكون مقدّماً على الآخر - فلا يتم ما ذكره المصنّف من

فكلُّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريبٌ لا يوجد في الآخر أو يوجد ولا يعدُّ لغاية ضعفه ريباً، فذاك الآخر مقدّم عليه .

وأظهر من ذلك كلّه ، في إفادة الترجيح بمطلق الظنّ ، ما دلّ من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة ، بناءً على أنّ الوجه في الترجيح بها أحدٌ وجهين :

الترجيح بكل ظنّ.

ثم على تقدير التقديم لكل ما يوافقه الظنّ على ما ليس فيه مثل هذا الظنّ (فكلُّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر) مثل ذلك الريب، (أو يوجد ولا يعدُّ لغاية ضعفه ريباً) قوله: «ريباً» مفعول قوله «لا يعدُّ» (فذاك الآخر) الذي لا ريب فيه أو فيه ريب ضعيف جداً (مقدّم عليه) أي: على ما فيه الريب أو فيه ريب أقوى.

(وأظهر من ذلك كلّه) أي: من تلك الوجوه الثلاثة التي ذكرناها، ومن الوجه الرابع الذي ذكرناه قبل نصف صفحة تقريباً بقولنا: ومما يستفاد منه المطلب (في إفادة الترجيح بمطلق الظنّ) ما يلي:

ومن الواضح: ان هذا غير ما ذكره قبل أسطر بقوله: «ولعلّه لذا عللّ تقديم الخبر المخالف للعامة...»، فإنّ قوله: «لعلّه»، تأييد لكون الأخذ بالمشهور من جهة ان المشهور أقرب إلى الصواب، وان قوله: «لذا عللّ»، تأييد مستقل لأصل المطلب الذي بيّنه بقوله قبل صفحتين تقريباً: «الذي يمكن أن يستدل به لترجيح مطلق الظنّ الخارجي وجوه».

وعليه: فان الأظهر دلالةً من كل ذلك: (مادّل من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة) فإذا كان هناك خبران أحدهما موافق للعامة، والآخر مخالف، وتعارضاً يؤخذ بالمخالف (بناءً على أنّ الوجه في الترجيح بها) أي: بمخالفة العامة (أحد وجهين) على ما يلي:

للشيرازي دلالة الأخبار على الترجيح بالظن غير المعبر ج ٥

أحدهما: كون المخالف أبعد من التقيّة، كما علّل به الشيخ والمحقّق، فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية توجب أبعديّة أحدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والإستقراء، بل المستفاد منه عدم اشتراط الظن في الترجيح، بل يكفي تطرّق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر، كما هو مفاد الخبر المتقدم الدالّ على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالإضافة إلى معارضه .

لكنّ هذا الوجه لم يُنصّ عليه في الأخبار،

(أحدهما: كون المخالف أبعد من التقيّة كما علّل به الشيخ والمحقّق) ولا يخفى: ان المراد «بالأبعد» هنا: ليس التفضيل، بل: البعد، فإنّ صيغة التفضيل كثيراً ما تستعمل في أصل المعنى، فالأحوط - مثلاً - معناه: أنّه احتياط، و«الأولى» معناه: أنّه قريب، وليس الآخر قريباً، وهكذا.

(فيستفاد منه) أي من هذا التعليل (اعتبار كل قرينة خارجية توجب أبعديّة أحدهما عن خلاف الحق، ولو كانت) تلك القرينة الخارجية (مثل الشهرة، والاستقراء) والاجماع المنقول، وما أشبه ذلك.

(بل المستفاد منه) أي: ممّا دلّ من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة: العامّة (: عدم اشتراط الظن في الترجيح، بل يكفي) في حصول الترجيح (تطرق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين، بعيد في الآخر) ولو لم يكن مفيداً للظن بالواقع، فلا يلزم الظن وأنما يوجد الإحتمال (كما هو مفاد الخبر المتقدم الدالّ على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب).

وعليه: فوجود ريب في الجملة في الخبر، يوجب تقدّم معارضه عليه، وإن لم يكن معارضه مظنوناً، فإذا كان خبراً ليس فيه ريب وذلك (بالإضافة إلى معارضه) أي: بالنسبة إلى معارضه، نأخذ بما لا ريب فيه ونترك ما فيه الريب.

(لكنّ هذا الوجه) وهو: كون المخالف أبعد من التقيّة (لم يُنصّ عليه في الأخبار)

وإنما هو شيء مستنبط منها، ذكره الشيخ ومن تأخر عنه .
 نعم في رواية عبيد بن زرارة : « ما سمعت مني يُشبه قول الناس ففیه التقيّة ، وما سمعت مني لا يُشبه قول الناس فلا تقيّة فيه » .
 الثاني : كون المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع .
 والفرق بين الوجهين : أنّ الأوّل

العلاجية (وإنما هو شيء مستنبط منها) أي: من الأخبار (ذكره الشيخ ومن تأخر عنه) كالمحقق وغيره، فلا يمكن الاستناد إلى هذا الوجه في كفاية تطرّق احتمال غير بعيد في أحد الخبرين بعيد في الآخر.

(نعم) رواية : «دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك»^١ مؤيد لهذا الإحتمال، وكذا (في رواية عبيد بن زرارة) قال عليه الصلاة والسلام: (ما سمعت مني يُشبه قول الناس ففیه التقيّة، وما سمعت مني لا يُشبه قول الناس، فلا تقيّة فيه)^٢ فالمعيار كون المخالف أبعد عن التقيّة كما ذكره الشيخ، إذ مجرد الشبه بقول الناس يسقط الخبر في قبيل الذي لا يشبه قول الناس، وان لم يكن هناك ظنّ موافق لما لا يشبه قول الناس، إذ ليس المعيار الظنّ، وإنما المعيار: الأبعدية، والريب، وما أشبه ذلك.

(الثاني) من وجهي الترجيح بمخالفة العامّة (: كون المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع) والأقربية إلى الواقع إما من جهة الكم، أو من جهة الكيف.
 أمّا من جهة الكم : فمثل أن يكون في كل عشرة من الأخبار المخالفة للعامّة سبعة منها يُطابق الواقع، بينما في الأخبار الموافقة للعامّة خمسة منها يُطابق الواقع.
 وأما من جهة الكيف : فمثل أن يقول العامّة : بأنّ التّجسس بالبول يُغسل مرة، والواقع أنّه يغسل ثلاث مرات، فإذا كان خبران أحدهما يقول بالمرة، والآخر بالمرتين، فالمرتين أقرب إلى الواقع.
 (والفرق بين الوجهين : أنّ الأوّل) : وهو ما ذكرناه بقولنا: «أحدهما كون المخالف

للشيرازي دلالة الأخبار على الترجيح بالظن غير المعتبر ج ه

كاشف عن وجه صدور الخبر، والثاني كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع .
وهذا الوجه منصوص في الأخبار، مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقوله عليه
الصلاة والسلام : «فإن الرشد في خلافهم»، و «ما خالف العامة ففيه الرشد» .
فإن هذه القضية قضية غالبة لا دائمة، فبدل على أنه يكفي في الترجيح الظن
بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين .

ويدل على هذا التعليل أيضاً ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في
بلد، من قوله «إئت قية البلد فاستفتيه في أمرك، فإذا أفتاك

أبعد من التقيّة» (كاشف عن وجه صدور الخبر) فالخبر الصادر موافقاً للتقيّة، يكون
تقيّة، بينما الخبر الصادر على خلاف التقيّة يكون مطابقاً للواقع .

(والثاني) : وهو ما ذكرناه بقولنا: «كون المخالف أقرب من حيث المضمون» .
(كاشف عن مطابقة مضمون أحدهما للواقع) دون الآخر الموافق للعامة .

(وهذا الوجه) الثاني (منصوص في الأخبار، مثل تعليل الحكم المذكور) وهو
الأخذ بما خالف العامة (فيها) أي: في الأخبار (بقوله عليه الصلاة والسلام: «فإن
الرشد في خلافهم» و «ما خالف العامة ففيه الرشد») فإن من المعلوم: ان ما فيه
الرشد معناه: المطابقة للواقع .

وعليه : (فإن هذه القضية) أي : قضية كون الرشد في خلافهم (قضية غالبة لا
دائمة) لوضوح: أنه كثيراً ما يتطابق رأي العامة مع رأي الشيعة (فبدل على أنه يكفي
في الترجيح: الظن بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين) مما ينتهي إلى الترجيح
بمطلق الظن .

(ويدل على هذا التعليل) أي : تعليل كون الرشد في خلافهم (أيضاً: ما ورد في
صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد، من قوله) عليه الصلاة والسلام في جواب
من سأله: أنه إذا لم يكن في بلد أحداً من علماء الشيعة فإلى من يرجع في المسائل
الصادقة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: (إئت قية البلد فاستفتيه في أمرك، فإذا أفتاك

بشيءٍ فخذ بخلافه، فإنَّ الحقَّ فيه» .

وأصرحُ من الكلِّ في التعليل بالوجه المذكور مرفوعةً أبي إسحاق الأرجاني إلى أبي عبد الله عليه السَّلام، قال: قال عليه السَّلام: «أندري لمَ أمرتُم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلتُ: لا أدري، فقال: إنَّ علياً، عليه السَّلام، لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره، إرادةً لا بطلان أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين، عليه الصلاة والسَّلام، عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدّاً من عند أنفسهم ليلبسوا على النَّاس». ويصدِّقُ هذا الخبر سيرةُ أهل الباطل مع الأئمة، عليهم

بشيء، فخذ بخلافه، فإنَّ الحقَّ فيه) 'أي: في خلاف ما يفتيك مفتي العامة.

(وأصرحُ من الكلِّ في التعليل بالوجه المذكور) وهو كون الرُّشد في خلافهم (مرفوعةً أبي إسحاق الأرجاني إلى أبي عبد الله عليه السَّلام قال: قال عليه السَّلام: أندري لمَ أمرتُم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟ فقلتُ: لا أدري، فقال: إنَّ علياً عليه السَّلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الامَّة، إلى غيره) أي: كانوا يخالفون طريقة الإمام عليه الصَّلاة والسَّلام فيما كانت تلك الطريقة مُختصةً به وبشيعة. وإنما يخالفون عليه (إرادةً لا بطلان أمره) حتى لا تكون طريقة الشيعة التي هي طريقة علي عليه الصلاة والسَّلام مشهوراً بين النَّاس مأخوذاً بها (وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه الصَّلاة والسَّلام) في زمانه (عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدّاً من عند أنفسهم ليلبسوا على النَّاس) الطريقة الصحيحة، وهذا لا يتنافى أخذ الثلاثة أحياناً بقوله عليه الصلاة والسَّلام في موارد مذكورة في التاريخ، لأنَّها موارد اضطرارية كانت تهدد مواقعهم وإنما الغالب هو ترك طريقته عليه الصلاة والسَّلام إلى خلافه.

(ويصدِّقُ هذا الخبر) وهو خبر أبي إسحاق (سيرةُ أهل الباطل مع الأئمة عليهم

للشيرازي دلالة الأخبار على الترجيح بالظن غير المعبر ج ٥

السَّلام، على هذا النحو، تبعاً لسلفهم .

حتَّى أن أبا حنيفة حكى عنه أنه قال : «خالفْتُ جَعْفراً في كلِّ ما يقول أو يفعل، لكنني لا أدري هل يُغْمِضُ عينيه أو يفتحُهما في السجود» .
والحاصل : أنَّ تعليلَ الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع، حتَّى أنه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد،

الصلاة والسَّلام على هذا النحو) من ترك فتاوى الأئمة عليهم الصلاة والسلام إلى ما يخالفها غالباً وذلك (تبعاً لسلفهم) من الثلاثة الذين تقدّموا عليه الصلاة والسلام (حتَّى أن أبا حنيفة حكى عنه أنه قال: خالفْتُ جَعْفراً في كلِّ ما يقول أو يفعل، لكنني لا أدري هل يُغْمِضُ عينيه أو يفتحُهما في السجود) حتَّى اخالفه ؟ إلى غيره .

ولا يخفى : أنا إذا راجعنا اليوم فتاوى العامة والخاصة، رأينا كثيراً منها متطابقة، لكن لم يكن الأمر في زمن الأئمة عليهم الصلاة والسلام على هذا المنوال، بل كان المخالفون يعملون على خلاف الأئمة، كما هو شأن كل حكومتين متعارضتين حيث تعمل كل منهما على خلاف الأخرى .

ومن المعلوم : أنَّ الأئمة عليهم الصلاة والسلام كانوا هم الخلفاء المنصوص عليهم من الله ورسوله، وكانوا يذكرون الناس بذلك ويحكمون على قلوبهم وأفكارهم، وكان الناس ينظرون إليهم بهذا المنظار ممّا يثير قلق حكام الجور، فيعملون على مخالفتهم وطمس ذكركم .

وممّا يدل على أن الأئمة عليهم الصلاة والسلام كانوا يدعون إلى حقهم ويذكرون الناس بذلك، دعمهم لِمَن قام من بني الزهراء عليها السلام بثورات ضد الحاكمين الغاصبين بالدعاء لهم والترحم عليهم .

(والحاصل : أنَّ تعليلَ الأخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه أي: يكون ذلك الخلاف (أقرب إلى الواقع، حتَّى أنه يجعل دليلاً مستقلاً عند فقد من يرجع إليه في البلد) من فقهاء الشيعة وعلمائهم كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «إئت فقيه

ظاهرٌ في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنةً الرشد .

وإذا انضمّ هذا الظهور إلى الظهور الذي ادّعيناه في روايات الترجيح بالأصديّة والأوثقيّة، فالظاهرُ أنّه يحصلُ من المجموع دلالة لفظيّة تامّة .
ولعلّ هذا الظهور المحصّل من مجموع الأخبار العلاجيّة هو الذي دعى أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر،

البلد فاستفتيه في أمرك، فإذا أفناك في شيء فخذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه» فإنّ هذا التعليل (ظاهرٌ في وجوب الترجيح بكلّ ما هو من قبيل هذه الأمانة في كون مضمونه مظنة الرشد).

وإنّما ذكرنا المظنّة، لوضوح: أنّ المستفتي من فقيه البلد لا يقطع بأن خلاف فتوى فقيه البلد هو المطابق للواقع قطعاً.

(وإذا انضمّ هذا الظهور) وهو ما ذكرناه بقولنا: «ظاهر في وجوب الترجيح...» (إلى الظهور الذي ادّعيناه في روايات الترجيح بالأصديّة والأوثقيّة) ونحوهما (فالظاهر: أنّه يحصلُ من المجموع دلالة لفظيّة تامّة) للترجيح بكلّ ظنّ داخلي أو خارجي وإن كان الظنّ غير معتبر.

ومن المعلوم: أنّ الدلالة اللفظيّة قد تستفاد من لفظ واحد، وقد تستفاد من ألفاظ متعدّدة، كما في اللفظ وقرينة المجاز، وفي العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمُجمل والمبيّن، وما أشبه ذلك، فلا استغراب في قول المصنّف: «من إفادة انضمام ظهور» إلى ظهور، لما ذكره من الدلالة اللفظيّة على الترجيح بمطلق الظنّ .

(ولعلّ هذا الظهور المحصّل من مجموع الأخبار العلاجيّة) حسب ما ذكرناه: من ضمّ ظهور إلى ظهور (هو الذي دعى أصحابنا إلى العمل بكلّ ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر) رجحاناً ظنيّاً.

الشيرازي دلالة الأخبار على الترجيح بالظن غير المعتبر ج ه

بل يوجب في أحدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في أحدهما أبعد منه في الآخر، كما هو كذلك في كثير من المرجحات .

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة وغيره، قدس سرهم، من متابعتهم في ذلك طريق العامة ظن في غير المحل .

ثم إن الاستفادة التي ذكرناها إن دخلت تحت الدلالة اللفظية، فلا إشكال في الاعتماد عليها، وإن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلا مجرد الإشعار،

(بل) دعاهم إلى العمل بكل ما (يوجب في أحدهما مزية مفقودة في الآخر) وان لم يكن صاحب المزية يوجب الظن ، كما قال (ولو بمجرد كون خلاف الحق في أحدهما أبعد منه في الآخر ، كما هو كذلك في كثير من المرجحات) فإن كثيراً من المرجحات يكون سبباً لكون الراجح أبعد عن خلاف الحق بالنسبة إلى الآخر .

وعليه : (فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا) وهو صاحب الحدائق على ما حكاه بعض ، حيث أخذ (على العلامة وغيره قدس سرهم) إشكالاً وهو ما ذكره المصنف بقوله : (من متابعتهم في ذلك) أي : في الترجيح بالظن غير المعتبر (طريق العامة) لأن العامة هم الذين يعملون بالظن غير المعتبر ، لا الخاصة ، فإن هذا الكلام من صاحب الحدائق هو (ظن في غير المحل) وقوله : « ظن » خبر قوله : « فما ظنه بعض المتأخرين » .

(ثم إن الاستفادة التي ذكرناها) قبل أسطر من ضم الظهورين : ظهور التعليل في وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الامارة ، منضمماً إلى الظهور المدعى في روايات الترجيح بالأصدية والأوثقية (إن دخلت تحت الدلالة اللفظية ، فلا إشكال في الاعتماد عليها) أي : على هذه الاستفادة .

لكن (وإن لم يبلغ هذا الحد) من الدلالة اللفظية (بل لم يكن إلا مجرد الإشعار) بالدلالة ، فإن الدلالة اللفظية : كون اللفظ ظاهراً في معنى ، بينما الإشعار هو : كون اللفظ

كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق .
فان لم يبلغ المجموع حدّ الحجية فلا أقل من كونها اشارة مفيدة للظن
بالمدعى.

ولابد من العمل به، لأنّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت، لأنّ التخيير في
جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد،

له إيماء وإشارة الى ذلك المعنى من غير ظهور فيه، (كان مؤيداً لما ذكرناه: من ظهور
الاتفاق) من العلماء على الترجيح بكل مرجح ظني وإن لم يكن منصوصاً.
(فإن لم يبلغ المجموع) من المؤيد - بالكسر - والمؤيد - بالفتح - (حدّ الحجية، فلا
أقل من كونها اشارة مفيدة للظن بالمدعى) أي: بالذي ادعيناه من الترجيح بكل ظنّ.
(و) المراد بهذا الظنّ الذي ادعى انه (لا بد من العمل به) هو الظنّ الإنسدادى، فإنّ
المصنّف لما تنزّل عن الدلالة اللفظية إلى مجرد الإشعار، وضمّ إليه ظهور الإنفاق، ثم
تنزّل عن حجية المجموع وكونه مفيداً للقطع بالمدعى إلى كونه اشارة ظنية، تمسك
في إثبات اعتبار هذا الظنّ بدليل الإنسداد، فبين مقدمات هذا الإنسداد كي يستنتج
من هذه المقدمات المدعى المذكور.

فكما ان الإنسداد يجري في كلي الأحكام بعد تمامية المقدمات، كذلك يجري
في خصوص بعض الموارد والذي من تلك الموارد ما نحن فيه: من الترجيح بسبب
الظنّ غير المعتمد.

والمقدمات هي ما أشار إليها: من وجوب التكليف بالترجيح، والمرجح
بالمنصوص غير واف، فيدور الأمر بين الترجيح بمطلق الظنّ أو بالوهم، وحيث أنّ
ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، لزم الترجيح بالظنّ، وذلك (لأنّ التكليف
بالترجيح بين المتعارضين ثابت).

وإنما كان هذا التكليف ثابتاً (لأنّ التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة
المرجحات، يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد).

للسيرازي الترجيح بالظن غير المعتمد ج ه

لأننا نعلم بوجود الأخذ ببعض الأخبار المتعارضة وطرح بعضها معيّنًا .
والمرجّحات المنصوصة في الأخبار غير وافية، مع أنّ تلك الأخبار معارضة
بعضها بعضاً، بل بعضها غير معمول به بظاهره، كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة
لتقديم الأعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب .
وحاصل هذه المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني
وانتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً،

وإنما يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد (لأننا نعلم بوجود الأخذ ببعض
الأخبار المتعارضة وطرح بعضها) وذلك أخذاً ببعض الأخبار (معيناً) لا التخيير بين
الطرفين.

(والمرجّحات المنصوصة في الأخبار غير وافية) بترجيح بعض الأخبار على
بعض في جميع الموارد.

(مع) أنّه لا يمكن الأخذ بالأخبار العلاجية، لـ (أنّ تلك الأخبار معارضة بعضها
بعضاً) فإنّ بعض الأخبار يرجح أحد المرجحات على غيره، فيما البعض الآخر من
الأخبار يرجح غير هذا المرجح عليه.

(بل بعضها) أي: بعض المرجّحات المنصوصة (غير معمول به بظاهره، كمقبولة
ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الأعدلية على الشهرة، و) على (مخالفة العامة، و) على
(موافقة الكتاب) مع وضوح: أنّ الخبر المخالف للكتاب يُضرب به عرض الحائط،
ولو كان راويه عدل من راوي الخبر الموافق للكتاب، وهكذا، ممّا سيأتي في باب
التعادل والتراجيح إنشاء الله تعالى.

(وحاصل هذه المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح) بين المتعارضين، بأن
يرجح بعض الأخبار على بعض (وانتفاء المرجح اليقيني) بحيث نقطع بأن هذا الخبر
مرجح على الخبر الآخر (وانتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً) يعني أنّه لا قطع
بالترجيح ولا ظنّ بالترجيح ظناً خاصاً.

فينحصر العمل في الظن بالمرجح .

فكلما ظن أنه مرجح في نظر الشارع وَجِبَ الترجيحُ به ، وإلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع مرجح غيره عليه .
والأول مستلزمٌ للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجود الترجيح، والثاني ترجيحٌ للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء لأجل تعدد العلم على أحدهما وقبحه بديهياً .
وحيثئذٍ فإذا ظننا

وعليه : (فينحصر العمل) في باب ترجيح خبر على خبر في باب الأخبار المتعارضة (في الظن) الإسدادي (بالمرجح، فكلما ظن أنه مرجح في نظر الشارع، وجب الترجيح به، وإلا) بأن لم نأخذ بالظن الإسدادي في الترجيح، (لوجب ترك الترجيح) مطلقاً والقول بالتخيير بين الخبرين في جميع الموارد.
(أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع مرجح غيره عليه) بأن نأخذ بالوهم ونترك الظن.

(والأول) : وهو ترك الترجيح (مستلزمٌ للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجود الترجيح) في تلك الموارد.

(والثاني) : وهو العمل بالوهم في قبال الظن (ترجيحٌ للمرجوح على الراجح) لأننا لو تركنا الظن بالراجح أن نأخذ بالوهم (في مقام وجوب البناء) على أحد الطرفين. وإنما يجب البناء على أحد الطرفين (لأجل تعدد العلم على أحدهما) إذ لا علم لتقديم هذا الخبر على ذلك، كما أنه لا ظن خاص عليه، فيدور الأمر بين الظن الإسدادي أو الوهم، فإذا لم نأخذ بالظن يلزم أن نأخذ بالوهم (وقبحه) أي: قبح الأخذ بالوهم، لأنه من ترجيح المرجوح على الراجح (بديهياً) كما ذكرناه في بحث مقدمات الإسداد.

(وحيثئذٍ) أي : حين لزوم العمل بالظن الإسدادي في باب الترجيح (فإذا ظننا

للشرازي الترجيح بالظن غير المعتبر ج ٥

من الأمارات السابقة أن مجرد أقربية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الأخذ به، هذا.

ولكن لمانع ان يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة، كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة التي دلّ العرف على وجوب الترجيح بها، كتقديم النص والأظهر على الظاهر.

بيان ذلك : ان ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر، كالعامة والخاص وشبههما

من الامارات السابقة: ان مجرد أقربية مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع، تعين الأخذ به) أي: بهذا الشيء الذي هو أقرب في نظر الشارع إلى الواقع وترك ما ليس بأقرب، وهذا هو معنى الترجيح بالظن الإنسدادي، وإن لم يكن منصوباً.

(هذا) تمام الكلام في الأخذ بالمرجحات الظنية غير المنصوبة، لكن المصنف رجع عن ذلك فقال: (ولكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة) شرعاً (كالتراجيح الراجعة إلى الدلالة) وهذا مثال للمرجحات المعلومة (التي دلّ العرف على وجوب الترجيح بها) والشارع سكت عن العرف ممّا معناه: امضاء العرف (كتقديم النص والأظهر على الظاهر) فإذا فقد مثل هذا الترجيح الدلالي المعلوم، نقول بالتخيير فيه، لا أن نرجع إلى الظن بالترجيح.

وعلى هذا: فإذا لم يكن مرجح معلوم، ولا مظنون بالظن الخاص، نترك الترجيح بين الخبرين، ونأخذ بأحدهما حتى وإن كان رجحان ظني إنسدادي مع أحدهما، سواء كان الترجيح المعلوم من قبيل الترجيح السندي، أو الدلالي، أو جهة الصدور. (بيان ذلك) أي: بيان أنه لا تقدم أحد الخبرين على الآخر بالظنون الإنسدادية هو: (ان ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر، كالعامة والخاص، وشبههما)

مما لا يحتاج الجَمْعُ بينهما إلى شاهد، فالمرجّحُ فيه معلومٌ من العرف .
وما كان من قبيل تعارض الظاهرين، كالعامين من وجه وشبههما مما يحتاج
الجمع بينهما إلى شاهد واحد، فالوجهُ فيه، كما عرفت سابقاً، عدمُ الترجيحِ إلا
بقوّة الدلالة، لا بمطابقة أحدهما لظنّ خارجي غير معتبر، ولذا لم يحكم فيه
بالتخيير مع عدم ذلك الظنّ، بل يرجع فيه إلى الاصول والقواعد.

كالمطلق والمقيّد (مما لا يحتاج الجَمْعُ بينهما إلى شاهد) خارجي، بل إنّ العرف إذا
رأى العام والخاص، قدّم الخاص على العام، وإذا رأى المطلق والمقيّد، قدّم المقيّد
على المطلق (فالمرجّح فيه معلوم من العرف) بلا حاجة إلى أمر خارجي، كالشهرة،
والاستقراء، والإجماع المنقول، وما أشبه ذلك.

(وما كان من قبيل تعارض الظاهرين، كالعامين من وجه، وشبههما) مثل ماورد:
من ان «ثَمَنُ العَدْرَةِ سُحْتٌ» و«لَا بَأْسَ بَبَيْعِ العَدْرَةِ»، فإنّ هذين الخبرين بمثابة مورد
الإجتماع في العامين من وجه (مما يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد) من
الخارج حتى يقدّم هذا على ذلك، أو ذاك على هذا (فالوجه فيه كما عرفت سابقاً:
عدم الترجيح إلا بقوة الدلالة) في أحدهما على الآخر (لا بمطابقة أحدهما لظنّ
خارجي غير معتبر).

مثلاً: إذا قال الشارع: أكرم العلماء وقال: لا تكرم الفساق، تقدّم لا تكرم الفساق
بالنسبة إلى العالم الفاسق - الذي هو مورد الإجتماع - على أكرم العلماء، لأن لا تكرم
أقوى دلالة في معناه من أكرم العلماء، حيث إنّ الفاسق مكروه في نظر الشارع أشد
كراهة.

(ولذا) أي لأنه لا يقدّم أحدهما على الآخر بسبب ظنّ خارجي (لم يحكم فيه)
أي: في ما كان من قبيل تعارض الظاهرين (بالتخيير مع عدم ذلك الظنّ) أي الظن
الخارجي (بل يرجع فيه) بعد التساقط هنا (إلى الأصول والقواعد) إذا كان هناك في
البين أصل أو قاعدة.

للشيرازي الترجيح بالظن غير المعبر ج ٥

فهذا كاشفٌ عن أنّ الحكم فيهما ذلك من أول الأمر للتساقط، لأجمال الدلالة .
وما كان من قبيل المتباينين الذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين،

وعليه : (فهذا) الذي ذكرناه: من أنه لم يحكم فيه بالتخيير (كاشفٌ عن أنّ الحكم فيهما) أي: في الخبرين المتعارضين العامين من وجه (ذلك) أي: الرجوع إلى الأصول والقواعد (من أول الأمر) أي: بمجرد رؤية هذين الخبرين المتعارضين وذلك (للتساقط) متعلق بقوله: «يرجع» (لأجمال الدلالة) فإنّ الإنسان لا يعلم المراد وقوله: «لأجمال» متعلق بقوله «للتساقط».

والحاصل: أنّ في مورد العام من وجه، إذا كان أحدهما أقوى دلالة فهو، وإلا كان المرجع الأصول والقواعد الأولية، وهذا شاهدٌ على أنه ليس من باب التعارض بين الخبرين ليكون المرجع المرجحات المنصوصة فكيف بالمرجح غير المنصوص الذي هو عبارة عن الظنّ الإنسدادى؟

قال في الأوثق: لا يخفى: أنّ المصنّف قد ذكر في باب التعادل والترجيح في المتعارضين وجوها:

الأول: الرجوع فيهما إلى المرجحات السندية ومع فقدها فالتخيير.
الثاني: الحكم بالإجمال في مادة الإجماع من أول الأمر، والرجوع إلى الأصول.
الثالث: التفصيل بين ما لم يكن للمتعارضين مورد سليم عن المعارض كقوله: اغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب، وقوله: ينبغي الغسل للجمعة الظاهر في الإستحباب.

فالأول: وهو ما كان لهما مورد سليم عن المعارض، كالعامين من وجه.
(و) الثاني وهو (ما كان من قبيل المتباينين الذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين) وذلك لأنه بحاجة إلى شاهد في هذا الجانب، وشاهد في الجانب الآخر. مثلاً: إذا قال: انصر زيداً، وقال: لا تنصر زيداً، وقام شاهدٌ على أنّ مراده من أنصر: نصرته على الكفار، يلزم قيام شاهد آخر على أن المراد من لا تنصره: عدم نصرته

فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحَات الخارجيّة .
 ومن المعلوم أنّ موارد هذا التعارض على قسمين :
 أحدهما: ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنّة مطابق
 لأحدهما، وهذا القسم يُرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل .
 وإن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لأمارة خارجيّة - وذلك لأنّ العمل
 بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليد عنه إلا بوارد يقيني .

على المؤمنين الذين اختلفوا مع زيد، ولا يكفي الشاهد الأول الذي اثبت المراد من:
 انصر، في كشف المراد من: لاتنصر، إذ من المحتمل أن يكون مراده من لاتنصر معنى
 آخر، مثل: لاتنصره في مقابل أرحامه، وهكذا .
 وعليه : (فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحَات الخارجيّة)
 يعني غير المرجحات الدلاليّة ، فان المرجحات الدلاليّة إنّما تكون في
 الداخل .

(ومن المعلوم : أنّ موارد هذا التعارض) التبايني (على قسمين) كما يلي:
 (أحدهما : ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل، أو عموم كتاب، أو سنّة، مطابق
 لأحدهما) بأن كان الخبران أحدهما مطابق لأصل، أو سنّة، أو كتاب، في قبال القسم
 الثاني الذي يكون كلا الخبرين مخالفاً للأصل، أو الكتاب، أو السنّة - مثلاً - كما سيأتي
 إنشاء الله تعالى .

(وهذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم، أو يرجع فيه إلى (الأصل) اذا لم يكن
 عموم من كتاب أو سنّة، ويرجع إليهما حتى) (وإن كان الخبر المخالف لأحدهما
 مطابقاً لأمارة خارجيّة) لم تكن مستندة إلى نفس الخبر .
 (وذلك) أي : وجوب الرجوع في هذا القسم إلى العموم أو الأصل إنّما هو (لأنّ
 العمل بالعموم والأصل يقيني لا يرفع اليد عنه) أي عن ذلك العموم أو الأصل (إلا
 بوارد يقيني) له قوة رفع اليد عن الأصل والعموم .

للشيرازي الترجيح بالظن غير المعبر ج ٥

والخبر المخالف له لا ينهض لذلك، لمعارضته بمثله، والمفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت - فلا وارد على العموم والأصل .

القسم الثاني : ما لا يكون كذلك ، وهذا أقل قليل بين المتعارضات، فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يكن محذوؤ .
نعم الإحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن خصوصاً، مع أن مبنى

(و) من الواضح : أن (الخبر المخالف له) أي : لذلك الخبر الموافق لأصل أو عموم (لا ينهض لذلك) أي : لأن يكون وارداً يقينياً، وذلك (لمعارضته) أي : لمعارضة هذا الخبر المخالف (بمثله) لأن المفروض هناك خبران أحدهما موافق للأصل أو العموم، والآخر مخالف للأصل والعموم .

(و) إن قلت إن الخبر المخالف موافق لظن إنسدادي خارجي، فلماذا لا يقدم هذا الخبر المخالف على الخبر الموافق للأصل أو العموم؟
قلت : (المفروض: أن وجوب الترجيح بذلك الظن) الذي طابق الخبر المخالف (لم يثبت) شرعاً (فلا وارد على العموم والأصل) .

والحاصل : أن الخبر الموافق للأصل أو العموم، يقدم على المخالف لهما وإن كان الخبر المخالف موافقاً لظن إنسدادي خارجي .

(القسم الثاني : ما لا يكون كذلك) أي : لا يمكن الرجوع في تعارض الخبرين إلى أصل، أو عموم، لأن الأصل أو العموم مخالف لكليهما، كما إذا كان هناك خبران أحدهما يقول بالوجوب، والآخر يقول بالحرمة، والأصل: الإباحة .

(وهذا أقل قليل بين المتعارضات) فإن الأغلب موافقة أحد الخبرين لأصل أو عموم (فلو فرضنا العمل فيه) أي : في هذا القسم (بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق أحدهما لم يكن محذور) من علم، أو ظن خاص، أو ظن إنسدادي، لعدم تمامية مقدمات الإنسداد، مع كون هذا القسم أقل القليل على ما عرفت .

(نعم، الإحتياط يقتضي الأخذ بما يطابق الظن) الإنسدادي (خصوصاً مع ان مبنى

المسألة على حجّية الخبر من باب الظنّ غير مقيّد بعدم الظنّ الفعليّ على خلافه .
والدليل على هذا الاطلاق مشكّل، خصوصاً لو كان الظنّ المقابل من الشهرة
المحقّقة أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة، فإنّ إثبات حجّية الخبر
المخالف للمشهور في غاية الاشكال وإن لم نقل بحجّية الشهرة .

المسألة على حجّية الخبر من باب الظنّ، غير مقيّد بعدم الظنّ الفعليّ على خلافه)
فليعمل بالخبر من باب الظنّ النوعي، وإن كان ظنّ فعليّ على خلاف هذا الخبر.
وعليه : ففي الصورة المفروضة ليس في العمل بالتخيير، والأخذ بأيّ من
الخبرين، محذور، خصوصاً مع أنّ بناء مسألة الترجيح على حجّية الخبر من باب
الظنّ النوعي غير مقيّد بعدم الظنّ الفعليّ على الخلاف، فإنّ الظنّ الحاصل من
الامارة الخارجية على خلاف الخبر المعمول به لا محذور فيه إذ الظنّ النوعي
حاصل في هذا الخبر، وإن كان ظنّ فعليّ خارجي على خلافه.

(والدليل على هذا الاطلاق) أي : اطلاق العمل بالخبر وإن كان ظنّ فعليّ على
خلافه (مشكّل، خصوصاً لو كان الظنّ المقابل) للخبر المعمول به (من الشهرة
المحقّقة، أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة) لا نقل الاجماع مطلقاً، فإنّه لا
يلزم تحقّق الشهرة فضلاً عن تحقق الإجماع، فإنّه كثيراً ما يكون ناقل الإجماع قد
استند إلى أصل أو رواية لها دلالة بنظره، أو ما أشبه ذلك.

ثم بيّن المصنّف قوله : مشكّل، بقوله : (فإنّ إثبات حجّية الخبر المخالف
للمشهور في غاية الإشكال وإن لم نقل بحجّية الشهرة) إذ الشهرة على خلاف الخبر
ترفع الثقة من الخبر، والثقة هو ميزان حجّية الخبر لقوله عليه السلام «لا عُذْرَ لأَحَدٍ
مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُوبِهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا»^١ وما أشبه ذلك، ممّا يفيد: أنّ الملاك
في الحجّية: الثقة، سواء حصلت من نفس الخبر أو من الخارج، وغير الثقة، سواء كان
من جهة نفس الخبر، أو من جهة معارضة الخبر بالشهرة الخارجية، فهو ليس بحجّة.

للسيرازي الترجيح بالظن غير المعتبر ج ٥

ولذا قال صاحب المدارك : «إنَّ العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكَّلٌ، وموافقة الأصحاب من غير دليل أشكَّلٌ» .

وبالجملة فلا ينبغي ترك الاحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير، وأما في مقابل العمل بالأصول، فإن كان الأصل مثبتاً للاحتياط، كالاحتياط اللازم في بعض الموارد، فالأحوط العمل بالأصل، وإن كان نافياً للتكليف كأصل البراءة والاستصحاب النافي للتكليف، أو مثبتاً له مع عدم التمكّن من الاحتياط كأصالة الفساد في باب المعاملات ونحو ذلك، ففيه الأشكال .

(ولذا) أي : لأجل ما ذكرناه : من ان اثبات حجية الخبر المخالف للمشهور في غاية الإشكال (قال صاحب المدارك: إنَّ العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكَّلٌ، وموافقة الأصحاب) في فتواهم المخالفة للخبر (من غير دليل أشكَّل) ' فالنتيجة: هو العمل بالخبر المخالف للمشهور، لأنَّ المشكَّل أولى من الأشكَّل.

(وبالجملة : فلا ينبغي ترك الإحتياط بالأخذ بالمظنون في مقابل التخيير) فإذا كان هناك خبرٌ مظنون ويعارضه خبرٌ غير مظنون، نأخذ بالخبر المظنون، ولا نقول بالتخيير بين الخبرين، وقوله: «بالأخذ» متعلق بقوله: «الإحتياط».

(وأما في مقابل العمل بالأصول) أي : العمل بالخبر المقابل للأصل (فإن كان الأصل مثبتاً للإحتياط، كالإحتياط اللازم في بعض الموارد) كالدماء والفروج والأموال (فالأحوط العمل بالأصل) لأن في ذلك جمعاً بين الأصل والإحتياط. (وإن كان) الأصل (نافياً للتكليف، كأصل البرائة، والاستصحاب النافي للتكليف، أو مثبتاً له) أي: للتكليف (مع عدم التمكّن من الإحتياط) بان لم يتمكن المكلف من أن يعمل فيه بالاحتياط.

ثم مثَّلَ لقوله : أو مثبتاً له مع عدم التمكّن من الإحتياط (كأصالة الفساد في باب المعاملات، ونحو ذلك) مثل باب الطلاق والنكاح (ففيه الإشكال) المتقدم: من أنه

وفي باب التراجيح تتمّة المقال، واللّه العالم بحقيقة الحال، والحمد لله أولاً
وأخراً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

هل يختير بين الخبرين، أو يعمل بالخبر النافي للتكليف، أو بالمثبت له مع عدم
التمكن من الاحتياط؟

هذا (وفي باب التراجيح تتمّة المقال) والنتيجة: ان الأمر في الخبرين المتعارضين
على ثلاثة أقسام:

الأول : أن يكون أحدهما موافقاً للظن غير المعتمد، وهنا يؤخذ بالخبر المظنون
ولا يتخير في العمل بأي الخبرين.

الثاني : أن يكون أحدهما موافقاً للأصل المثبت للإحتياط، وهنا يؤخذ بالخبر
الموافق للإحتياط ولا يتخير في العمل بأي الخبرين.

الثالث : أن يكون أحدهما موافقاً للأصل النافي للتكليف، أو المثبت للتكليف،
لكن لم يتمكن المكلف من الإحتياط فهل يعمل هنا بالخبر الموافق للأصل، أو يتخير
بين الخبرين؟ الأمر فيه مشكّل.

(والله العالم بحقيقة الحال، والحمد لله أولاً وآخراً) وظاهراً وباطناً (وصلى الله
على محمد وآله الطاهرين) و«سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله رب العالمين».



المَقْصِد الثالث

في

الشُّكْ

المقصد الثالث من مقاصد الكتاب في الشك

قد قسمنا، في صدر هذا الكتاب، المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعة

مبحث البرائة والإشتغال

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

وَبِهِ نَسْتَعِينُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَلَعَنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

قَالَ : (المقصدُ الثالث من مقاصد هذا الكتاب في الشك، قد تقدّم مقصدان من مقاصد هذا الكتاب وهما: القطعُ والظنُّ، وهذا هو المقصدُ الثالث، لأنَّ الصِّفةَ النفسيةَ بالنسبةِ إلى الأمور الخارجيةِ على ثلاثة أقسام: علمٌ، وظنٌّ، وشكٌّ، وأما الوهم فهو داخلٌ في مبحثِ الظنِّ، لأنَّ الوهم هو الطرفُ المرجوح، والظنُّ هو الطرفُ الراجح. ثم أنا (قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت) وذكرنا: أنه يلزم أن يكون الحكم مقيداً بالمكلف لأن غير المكلف لا حكم له، والصبي المميز وإن لم يسطلحوا عليه بأنّه مكلف لكنّه مكلف في الجملة، فهل يجوز للولد غير البالغ اللواط أو الزنا أو قتل الناس أو شرب الخمر أو ما أشبه هذه الأمور، وكذلك بالنسبة إلى البنت غير البالغة؟

كما ذكرنا هناك وجه قيد الالتفات (إلى الحكم الشرعي العملي) أي: الحكم الفرعي من الأحكام الشرعية، فإن الأحكام الشرعية قد تكون أصولية كالاقتادات، وقد تكون فرعية كالأحكام الخمسة.

وعليه: فإذا التفت المكلف إلى الحكم الشرعي (في الواقعة) الخارجية مقابل الاعتقادية، سواء كانت الواقعة مرتبطة بالجوارح أو القلب، حيث إنّ للقلب أيضاً

على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل له الشك .

وقد عرفت أن القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل، والظن يمكن أن يعتبر في الطرف المظنون

أحكاماً شرعية، كحرمية سوء الظن إذا ظهر والخسد كذلك، بالإضافة إلى المكروهات والمستحبات بالنسبة إلى الصفات النفسية.

وإما جرى بالواقعة بلفظ التأنيث، لأنها صفة للصفة المقدرة، فإن الأعمال والأقوال والنيات صفة للإنسان، فالتقدير: الصفة الواقعة، أما التاء في الصفة، فهي بدل، مثل: «عدة»، فإن أصلهما وصف و وعد.

وعلى كل حال : فالمكلف الملتفت (على ثلاثة أقسام لأنه : إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي) وإما عبر بالقطع دون العلم، لأن العلم يقال للمطابق للواقع، والقطع لما يقطع الإنسان سواء كان مطابقاً للواقع أو لم يكن، والمعيار في مقامنا هو القطع، سواء طابق الواقع أو لم يطابق، فإن القاطع يعمل بقطعه بضرورة عقله.

(وإما أن يحصل له الظن) وهو الطرف الزاجح من الطرفين، ولم يذكر الوهم لوضوح أنه كلما حصل ظن في طرف حصل الوهم في الطرف الآخر، فهو غني عن الذكر.

(وإما أن يحصل له الشك) وهو المتساوي طرفاه، فإذا ترجح أحدهما على الآخر صار ظناً ووهماً.

(وقد عرفت : أن القطع حجة في نفسه) يحتج المولى به على العبد، ويحتج العبد به على المولى (لا يجعل جاعل) فإن الذاتيات لا تجعل، إذ القطع في نظر القاطع نور. (والظن) ليس بحجة في نفسه، لأنه نور ناقص والعقل لا يعتمدون على النور الناقص - على المشهور - إلا عند الضرورة، أو قيام الدليل من الموالى، فإنه يمكن أن يعتبر الحجية (في) متعلقه أي: فيما تعلق به الظن وهو (الطرف المظنون) بأن يقول

للشيرازي حجّة القطع والظنّ الخاص ج ٥

لأنه كاشفٌ عنه ظناً لكنّ العمل به والاعتماد عليه في الشرعيّات موقوفٌ على وقوع التعبد به شرعاً، وهو غيرٌ واقع إلا في الجملة .
وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعيّة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب .

الشارع، أو المولى العرفي: إذا ظننتم بشيء فاعملوا به، كما يمكن عكسه بأن يقول: إذا ظننت بشيء فاعمل ضد ذلك الظنّ (لأنه) أي: الظنّ (كاشفٌ عنه) أي: عن المتعلق (ظناً) أي: كشفاً ظنياً ونوراً ناقصاً.

(لكن) مجرد الإمكان لا يكفي في الحجّية العقليّة والعقلائيّة، بل (العمل به) أي: بالظنّ (والاعتماد عليه في الشرعيّات، موقوفٌ على وقوع التعبد به) أي: بالظنّ تعبداً (شرعاً) بأن جعل الشارع الظنّ في الخبر الواحد حجّة، أو عقلاً: بأن يرى العقل اللابديّة في العمل بالظنّ كما تقدّم في باب الإسناد.

(وهو) أي: التعبد بالظنّ (غيرٌ واقع) في الشريعة (إلا في الجملة) وفي بعض الموارد، فإنّ الشارع لم يجعل الظنّ حجّةً مطلقاً، بل جعل الظنّ حجّةً في موارد خاصّة.

(وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعيّة في الجزء الأوّل من هذا الكتاب) المشتمل على مباحث القطع والظنّ كظواهر الألفاظ، وقول اللّغوي، والإجماع المنقول، والشهرة، وخبر الثقة، وما أشبه ذلك.

كما أنّه قد ذكّر في الفقه مواردٌ لحجّية الظنّ في الموضوعات: كالبيّنة، واليد، والسوق، وأرض المسلم، ونحو ذلك، ولم نذكرها هنا، لأنّ هذا الكتاب مختصٌ بذكر مسائل الاصول، وهي التي تجري من أوّل الفقه إلى آخره، والبيّنة ونحوها لا تجري إلا في موارد خاصّة، كما نبّهنا على ذلك في بعض المباحث السابقة.

هذا وقد عرفت سابقاً: أنّ ما لم يرد اعتباره في الشرع من الظنون التي لم يجعلها الشارع حجّة: كخبر الفاسق، والشاهد الواحد، وما أشبه ذلك، فهو داخلٌ في الشكّ حكماً، وإن كان بصورة الظنّ موضوعاً بأن كان راجحاً في نظر الطائفة، فالمقصود هنا

وأما الشك ، فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر ،
فلو ورد في مورده حكم شرعي ، كأن يقول : « الواقعة المشكوك حكمها
كذا » ، كان حكماً ظاهرياً ، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك
بالفرض .

بيان حكم الشك بالمعنى الأعم .

وكيف كان : فالقطع حجة بنفسه ، والظن حجة إذا اعتبره الشارع .
(وأما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً) لا كشفاً تاماً كالقطع ، ولا كشفاً ناقصاً ،
كالظن ، لأن الشك عبارة عن التردد والجهل (لم يعقل فيه أن يعتبر) شرعاً ، بأن الشارع
- مثلاً - : قال إعمل بشكك ، إذ لا معنى للعمل بالشك .

وعليه : (فلو ورد في مورده) أي : مورد الشك (حكم شرعي) كما سيأتي مثاله ، أو
حكم عقلي كما تقدم في باب الإنسداد (كأن يقول) الشارع : (الواقعة المشكوك) التي
لا نعلم حكمها (حكمها كذا) كما في الطهارة والحليّة حيث يقول الشارع : «إذا
شككت فابن عليّ الطهارة» ، أو «إذا شككت فابن عليّ الحليّة» ، أو «إذا شككت فابن
عليّ الأكثر» .

وهذا الحكم حينئذ (كان حكماً ظاهرياً ، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي
المشكوك بالفرض) فإنهم اصطَلَحُوا على أنّ الحكم إذا كان مجعولاً للموضوعات
من غير اعتبار علم المكلف أو جهله ، سُمِّيَ حكماً واقعياً ، وإن كان
الحكم مجعولاً للموضوعات بقيد الشك كما إذا قال المولى : الموضوع المشكوك
الحكم حكمه كذا ، كان حكماً ظاهرياً ، فالأول : مثل أن يقول : التثن حرام ،
والثاني : مثل أن يقول : التثن إذا لم تعلم هل أنه حرام أو حلال فهو لك
حلال .

هذا ولكن لنا هنا ملاحظتان :

الأولى : أننا لانستظهر تقسيم الحكم إلى الواقعي والظاهري ، لأن ذلك مستلزم

للشيرازي الحكم الظاهري في مورد الشك ج ٥

ويُطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً، لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري، وهو الواقعة المشكوك في حكمها، لا يتحقق إلا بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشك فيه .

للتناقض بينهما، فإن الحكم الواقعي إذا شمل العالم والجاهل، كيف يُجعل الحكم الظاهري للجاهل على خلاف ذلك الحكم الواقعي أو على وفاقه؟ وقد ذكرنا تفصيل ذلك في «الاصول» وقلنا: إن ما اصطَلحوا عليه بالحكم الظاهري ليس هو إلا تنجيزاً أو عذاراً، وربما كان من الأحكام الاضطرارية، أو التسهيلية، أو نحو ذلك.

الثانية: أنا لا نسلم جعل الحكم للجاهل القاصر الذي لا أثر لهذا الحكم المجعول بالنسبة إليه إطلاقاً لأنه لغو، فقولهم: إن الأحكام تعم العالم والجاهل إنما هو على نحو الموجبة الجزئية لا الكلية.

(و) كيف كان : فإنه (يطلق عليه) أي : على الحكم الظاهري (الواقعي): الثانوي أيضاً) فله اسمان: ظاهري، وواقعي ثانوي.

أما تسميته بالواقعي : فد (لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها) فإن الشارع جعل هذا الحكم على الواقعة المشكوك، فكما إن الشارع قال: «الماء طاهر»، كذلك قال: «كُلْ شَيْءَ لَكَ نَظِيفٍ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ»^١.

(و) أما تسميته بالثانوي : فلانه (ثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه) فإننا إذا شككنا في أن التثن حرام أو حلال، جعل الشارع له حكم الحلية وقال: «كُلْ شَيْءَ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ، فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَةً»^٢.

وذلك (لأن موضوع هذا الحكم الظاهري وهو الواقعة المشكوك في حكمها، لا يتحقق إلا بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشك فيه) أي: في ذلك الحكم، فإن موضوع الحكم الظاهري لا يتحقق إلا بعد جعل الحكم الواقعي على موضوع

مثلاً شربُ التتن في نفسه له حكمٌ، فرضنا فيما نحن فيه شكَّ المكلف فيه .
 فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم
 الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك،

خارجي، فاذا كان موضوعه - مثلاً - التتن المشكوك حكمه، فهذا العنوان: أي: التتن المشكوك حكمه، لا يتحقق إلا بعد أن يجعل الشارع للتتن حكماً واقعياً، فيلتفت المكلف إلى حكم التتن ويشك فيه بأن حكمه هل هو الحرمة أو الحلية؟ فاذا التفت إلى التتن وحكمه وشك فيه جعل الشارع له حكماً ظاهرياً وهو الحلية. ومن المعلوم: أنه إذا كان تحقق موضوع الحكم الظاهري متأخراً عن جعل الحكم الواقعي للموضوع، فنفس الحكم الظاهري أيضاً يكون متأخراً عنه، فيكون الترتيب هكذا: أولاً: الموضوع وهو: التتن، ثم الحكم وهو: الحرمة، ثم الشك في أن هذا التتن حراماً أو حلالاً، ثم يأتي مرتبة الحكم الظاهري وهو: الحلية، فهناك موضوعان وحكمان.

ولا يخفى: أن الحكم الثانوي في اصطلاحهم يُطلق على موردين :

الأول: الحكم الظاهري - كما عرفت - .

الثاني: الحكم الإضطراري ونحوه، كالخمر فإنه حرام، وإذا اضطر إليها الانسان صارت حلالاً، فالحكم الأولي هو الحرمة، والحلية هو حكم ثانوي.

هذا، واما مثال تأخر مرتبة الحكم الظاهري فكما قال: (مثلاً: شربُ التتن في نفسه) أي: الشرب بما هو هو لا بما هو مشكوك الحكم (له حكم) في الواقع هو الحرمة، ثم (فرضنا فيما نحن فيه شكَّ المكلف فيه) أي: في ذلك الحكم الواقعي لشرب التتن، وفحص ولم يصل اليه (فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم) بأن قال الشارع: «كُلْ شَيْءٌ لَكَ خَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ»، (كان هذا الحكم الوارد) بالحلية (متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك) أي: الحرمة المجعولة على التتن بما هو هو.

فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق .

وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه، ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري أصلاً.

وعليه (فذلك الحكم) المجعول للتدخين بما هو هو، وقد فرضناه: الحرمة (حكم واقعي بقول مطلق) أي: لا يقيد بأنه واقعي أولي، أو واقعي ثانوي، وربما يقيد الواقعي المطلق بالواقعي الأولي أيضاً.

(وهذا) الحكم (الوارد) لشرب التنن بما هو مشكوك الحكم أعني: الحلية في كلامنا، هو حكم (ظاهري)، لكونه المعمول به في الظاهر) للإنسان الشاك الذي لم يوصله فحصه إلى الحكم الواقعي.

(وواقعي ثانوي، لأنه) أي: لأن هذا الحكم الظاهري (متأخر عن ذلك الحكم) المجعول للتدخين بما هو هو.

وإنما كان متأخراً هذا الحكم عن ذلك الحكم (لتأخر موضوعه) وهو الشرب المشكوك الحكم (عنه) أي: عن جعل الحكم للشرب بما هو هو، وقد عرفت: أن هنا موضوعان وحكمان:

الموضوع الأول: التنن.

الحكم الأول: الحرمة.

الموضوع الثاني: التنن المشكوك الحكم.

الحكم الثاني: الحلية.

(ويسمى) في اصطلاح الفقهاء والاصوليين (الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري) المجعول في مورد الشك: (أصلاً) كأصالة البرائة، والاحتياط، والاستصحاب، فدليل «لاتنقض اليقين بالشك»^١ يدل على الإستصحاب، و«أخوك

وأما ما دلّ على الحكم الأول علماً أو ظناً معتبراً، فيختصّ باسم الدليل، وقد يقيد بالاجتهادي.

كما أنّ الأول قد يسمّى بالدليل مقيداً بالفقاهي.

دينك فأحتطّ لدينك^١ يدلّ على الاحتياط و«رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»^٢ يدلّ على البرائة وكل منها يسمّى بالأصل.

(وأما ما دلّ على الحكم الأول) وهو الحكم الواقعي ، ممّا أورث (علماً) كالخبر المتواتر (أو ظناً معتبراً) كخبر الثقة (فيختصّ باسم الدليل) أي : يسمّى دليلاً.

وعليه : فإنّ بين الدليل والأصل فرقاً، فالدليل هو الذي يدلّ على الأحكام الأولية، والأصل هو الدليل على الأحكام الثانوية.

وممّا تقدّم : علّم الفرق بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية، فإنّ مرتبة الأحكام الواقعية مقدّمة على مرتبة الأحكام الظاهرية وعلّم أيضاً الفرق بين الأصل والدليل، فإنّ الأصل يُطلق في الأحكام الظاهرية، والدليل يُطلق في الأحكام الواقعية.

(وقد يقيد) الدليل (بالاجتهادي) فيقال لما يدلّ على الأحكام الواقعية: الدليل الاجتهادي.

(كما أنّ الأول) أي : الأصل (قد يسمّى بالدليل مقيداً بالفقاهي) وقد ذكرنا أنّ التاء في الفقاهي ليست على القواعد العربية، إذ التاء في أمثالها تحذف للقاعدة، فيقال للمنسوب إلى أبي حنيفة: حنفي، ولا يقال: حنيفتي وهكذا.

وعلى أي حال : فإنّ الحكم المجمعول في مورد الشك يُسمّى تارةً بالأصل، وأخرى بالدليل الفقاهي، كما أنّ ما يدلّ على الحكم الواقعي الذي ذكرنا أنّه مشترك بين العالم والجاهل يُسمّى تارةً بالدليل وأخرى بالدليل الاجتهادي.

للسيرازي تقديم الأدلة على الأصول ج ٥

وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني، لمناسبة مذكورة في تعريف
الفقه والاجتهاد .

ثم إن الظنَّ الغير المعتبر حكمه شك، كما لا يخفى .
ومما ذكرنا - من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، لأجل تقيّد

(وهذان القيدان) : الاجتهادي والفقاهي (اصطلاحان من الوحيد البهبهاني)
رحمه الله (لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد)، فإن ما ذكر في تعريف الفقه
وفي تعريف الاجتهاد يُناسب هذا الاصطلاح، فالإصطلاح على الدليل بالاجتهادي
إنما هو لأنّ الاجتهاد استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الواقعية، والدليل طريق إلى
الأحكام الواقعية، و الاصطلاح على الأصل بالفقاهي لأن الفقيه هو الذي يستخرج
الاصول من الأدلة الأربعة، وكل واحد منهما وإن صحّ إطلاقه على الآخر إلا أنّ
التخصيص لأجل التمييز بينهما.

أما الفرق بين المجتهد والفقيه فهو أنّ الأول يقال له من حيث أنّه بذل وسعه
واجتهد في تحصيل الأحكام، والثاني يقال: لأنه فهم وفقه، فكان الأول بمنزلة
المقدمة للثاني، ولذا يصح أن يقال: اجتهد ففقه، ولا يصح أن يقال: فقه فاجتهد،
وعلى أي حال فإنه لا مشاحة في الاصطلاح.

(ثم إنّ الظنَّ غير المعتبر) الذي لم يعتبره عقل كما في الإنسداد، ولا شرع كما في
الخبر الواحد، والظواهر، وما أشبه (حكمه شك) في الرجوع إلى الأصول
العملية، لأنه كلما لم يكن هناك علم ولا علمي - والمراد بالعلمي: الظنون المعتبرة -
فالمرجع الاصول العملية المذكورة: من الاستصحاب، والبرائة، والاحتياط،
والتخيير (كما لا يخفى) إذ المكلف شاك في الحكم حينئذ، وكونه ظاناً لا ينافي كونه
شاكاً، فإنّ الشك الذي هو المعيار في الرجوع إلى الاصول العملية أعم من الظنّ
والمشك.

(ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقيّد

موضوعه بالشك في الحكم الواقعي - يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الاصول، لأن موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل .
فلا معارضة بينهما، لالعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو الشك - بوجود الدليل .

موضوعه) أي: موضوع الحكم الظاهري (بالشك في الحكم الواقعي) فقد تقدم منا: بأن موضوع الحلية الظاهرية في باب التبغ، هو التبغ المشكوك حكمه الواقعي، ومن المعلوم: ان هذا العنوان لا يتحقق إلا بعد جعل حكم للتبغ في الواقع، ثم إن المكلف يشك في ذلك الحكم، فيترتب عليه الحكم الظاهري بالحلية.
وعليه: فمما ذكرناه (يظهر لك وجه تقديم الأدلة) أي: الأدلة الظنية المعتمدة شرعاً، كظواهر الكتاب، وقول اللغوي، والشهرة، وما أشبه ذلك (على الاصول) العملية، فإنه إذا دل الدليل على حرمة التنن - مثلاً - فلا يبقى مجال لإجراء الأصل في التنن حتى يُقال أنه حلال (لأن موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل) من باب الورد على ماسياتي بيانه انشاء الله تعالى.

وعليه: فإن التنن - مثلاً - موضوع لأصالة الحلية مادام يصدق عليه أنه مشكوك الحكم، فاذا شككنا في حكم التنن نقول: أنه حلال بمقتضى: «كُلْ شَيْءَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ» ومن المعلوم: أنه بعد قيام الدليل على الحرمة أو الحلية - مثلاً - يخرج التنن عن كونه مشكوك الحكم، فاذا دل الدليل على حرمة فلا مجال ليقال: أنه حلال للحكم الظاهري، وإذا دل الدليل على حلّيته فهو حلال واقعاً، ولا حاجة إلى أن يقال: إنه حلال في الظاهر.

إذن: (فلا معارضة بينهما) أي: بين الأصل والدليل لما عرفت: من أن الدليل مقدّم على الأصل (لالعدم اتحاد الموضوع) فقط (بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو: الشك - بوجود الدليل) فإن هناك وجهين لعدم المعارضة بين الأصل والدليل.
الأول: أن موضوع الحرمة التنن، وموضوع الحلية التنن المشكوك حكمه، فلكل

للشرازي تقديم الأدلة على الأصول ج ٥

الا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة .

فاذا علمنا بالثاني لكونه علمياً والفرض سلامته عن معارضة الأول، خرج شرب التن عن موضوع دليل الأول، وهو كونه مشكوك الحكم،

واحد موضوع غير موضوع الآخر، ومن الواضح: أنّ التعارض لا يكون بين موضوعين، وإنما التعارض يكون في موضوع واحد إذا كان له حكمان.

الثاني: أنه إذا جاء الدليل على الحرمة لم يكن شك في حكم التن، وقد عرفت: أنّ موضوع الحلّيّة هو: التن المشكوك الحكم.

(ألا ترى أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التن المشكوك حكمه هي: الإباحة) الظاهرية (وبين كون حكم شرب التن في نفسه) أي: (مع قطع النظر عن الشك فيه هي: الحرمة) الواقعية، فالتن حرام واقعاً حلال ظاهراً.

ثم أنّ الفرق بين المعارضة والتنافي: هو أنّ المعارضة تُطلق على المناقضة بين الشئين، أو شبه المناقضة كالتضاد، والتنافي يُطلق على ما إذا لم يمكن اجتماعهما وإن لم يكن بينهما مناقضة و لا تضاد، كما إذا كان هناك لازمان لشيء واحد، فأثبت المتكلم أحدهما دون الآخر، مثلاً: أثبت حرارة الشمس دون ضوئها أو بالعكس، وإن كان هذا أيضاً يرجع بالآخرة إلى التناقض.

ويمكن أن يريد المصنّف بالتنافي: المعارضة، فيكون تأكيداً لفظياً. وعلى كل حال: (فاذا علمنا بالثاني) أي: بأنّ التن حرام واقعاً (لكونه علمياً) أي: بسبب كونه معلوماً بالدليل (والفرض سلامته) أي: سلامة الثاني وهو الحرمة (عن معارضة الأول) أي: الإباحة (خرج شرب التن عن موضوع دليل الأول) أي: الأصل الذي دلّ على الإباحة (وهو) أي: موضوع دليل الأول (كونه مشكوك الحكم) فإنه قد صار معلوم الحكم بسبب قيام الدليل عليه.

لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره .

وعليه : فالخروج إنما يكون خروجاً موضوعياً وليس خروجاً حكماً كما قال: (لا عن حكمه) أي: ليس خروجاً عن حكم الأصل الذي هو الإباحة، فهو مثل ما إذا قال: أكرم العلماء وخرج زيد لأنه جاهل، لا لأنه عالم لكن لا يجوز إكرامه، فالخروج خروج موضوعي لا خروج حكمي (حتى يلزم فيه) أي: في هذا الخروج (تخصيص، وطرح لظاهره) أي: لظاهر الأصل وهو الحلية.

هذا ولا يخفى: أن في المقام أموراً أربعة :

الأول: الورد، وذلك بأن يكون هناك دليلان: أحدهما يكون بحيث إذا جاء ارتفع موضوع دليل الآخر وجداناً بأن لا يكون له موضوع حقيقة، مثل ما لو قال: «إذا شككت في شيء فهو لك حلال»، وقال: «الميتة حرام»، فإن الدليل الثاني يرفع موضوع الدليل الأول الذي هو الشك، إذ بعد ورود التحريم لا شك في الميتة.

الثاني: الحكومة، وهو أن ينفي أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر تعبداً وإن كان موضوعه باقي حقيقة، كما إذا قال: «إذا شككت فابن علي الأكثر»، وقال: «لا شك لكثير الشك» فإن كثير الشك لا يبني على الأكثر، بل يبني على ما يصح صلاته، فإن كان المصحح لصلاته البناء على الأقل بنى على الأقل، ومن الواضح: أن كثير الشك هذا باقي شكه، لكنه بمقتضى: «لا شك لكثير الشك» لاحكم لشكّه حتى يبني فيه على الأكثر ولا يخفى: أن الحكومة قد تكون موسعة للدليل الآخر، مثل قوله: «الطواف بالبيت صلاة» وقوله: «لا صلاة الا بطهور» فإن الأول وسع الصلاة حيث جعل حكم الصلاة مشروطاً بالطهور جارية في الطواف.

وقد تكون مضيقة مثل ماتقدم من قوله: «لا شك لكثير الشك» حيث أن هذا الدليل ضيق دائرة «إذا شككت فابن علي الأكثر».

الثالث: التخصيص، وذلك بأن يخرج الدليل الثاني بعض الأفراد عن حكم الدليل الأول، مع أن موضوع الدليل الثاني داخل في الدليل الأول مثل أكرم العلماء،

لشيرازي تقديم الأدلة على الأصول ج ه

ومن هنا كان اطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحاً، لأنَّ الترجيح فرعُ المعارضة .

وكذلك اطلاق الخاص على الدليل، والعام على الأصل، فيقال يخصص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل .
ويمكن أن يكون هذا الاطلاق

ولا تكرم الفاسق من العلماء، فان العالم الفاسق عالم، لكنّه خرج عن وجوب الإكرام، الذي هو حكم دليل أكرم العلماء.

الرابع : التخصص، وهو خروج موضوع دليل عن موضوع دليل آخر، مثل: أكرم العلماء، ولا تكرم زيداً، فيما إذا كان زيد جاهلاً، فإنَّ زيداً خارج عن العلماء لأنّه جاهل لأنه عالم لا يجب إكرامه.

(ومن هنا) أي ممّا ذكرناه: من أنّ تقديم الدليل على الأصل من باب الورد لا التخصص، حيث أنّ الورد هو كون الدليل مخرجاً للشيء عن موضوع الدليل الآخر، والتخصيص كون الدليل مخرجاً للشيء عن حكم الدليل الآخر (كان اطلاقُ التقديم والترجيح في المقام) أي: قولهم: الدليل يقدّم على الأصل، وقولهم: الدليل يرجح على الأصل (تسامحاً) لإطلاقاً حقيقياً.
وذلك (لأنّ) التقديم و (الترجيح فرعُ المعارضة) .

وقد تبين: ان المورد عليه لا يعارض الوارد، فإنّ «الميتة حرام» لا يعارض «إذا شككت في شيء فابن على الحلية»، لأنه لا شك في الميتة بعد قول الشارع هذا .

(وكذلك إطلاق الخاص على الدليل، والعام على الأصل، فيقال: يخصص الأصل بالدليل، أو يخرج عن الأصل بالدليل) انما هو من باب التسامح، لأن الخاص كان داخلًا في العام ثم خرج، مثل: أكرم العلماء، ولا تكرم زيداً العالم، وماتحنّ فيه ليس كذلك، اذ الميتة حرام لم يكن داخلًا في اذا شككت في شيء فابن على الحلية.
(ويمكن أن يكون هذا الاطلاق) أي: إطلاق قولهم: الدليل مقدّم على الأصل،

على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير العلمية، بأن يقال: إن مؤدّي أصل البراءة، مثلاً، أنه إذا لم يعلم حرمة شرب التن فهو غير محرّم، وهذا عام ومفاد الدليل الدالّ على اعتبار تلك الأمانة الغير العلميّة المقابل للأصل

وراجح على الأصل، ومخصص للأصل (على الحقيقة) لا على التسامح، لكن كونه على الحقيقة، أنما هو، (بالنسبة إلى الأدلة غير العلميّة) أي: بالنسبة إلى ما لا يوجب العلم بل يوجب الظنّ فقط، لأنّ أدلة اعتبار الاصول عامّة تشمل مورد الظنّ على الخلاف، أو الشك في الحكم، فقله عليه السلام: «الناس في سعة مالا يعلمون» دليل يشمل مالو شك في حكم شيء، أو ظنّ بحكم شيء، لأن كليهما ممّا لا يعلمون.

وعليه: فاذا ورد حرمة شرب التن بدليل ظنيّ وقلنا: بأنه يلزم الأخذ بهذا الدليل الظنيّ، كان ذلك خروجاً عن ما لا يعلمون، لأنك لا تعلم علماً وجدانياً ومع ذلك لست في سعة، إذ يجب عليك الاجتناب عن شرب التن، فيكون خروج الدليل عن الأصل خروجاً حقيقياً لا خروجاً تسامحياً.

اذن: فتقديم الدليل على الأصل إذا كان الدليل موجباً للعلم يكون من باب الورد، أما إذا كان الدليل موجباً للظنّ فيكون من باب التخصيص، وذلك (بأن يقال: إن مؤدّي أصل البرائة) أي: مقتضاه (مثلاً: أنه إذا لم يعلم حرمة شرب التن فهو غير محرّم، وهذا عام) فإن ذلك يشمل صورتين:

الأولى: صورة الشك.

الثانية: صورة قيام خبر الثقة على الحرمة.

(ومفاد الدليل الدالّ على اعتبار تلك الامارة غير العلمية المقابل للأصل) وقوله: «المقابل» صفة لقوله: «الدليل الدال» بمعنى: أنّ مقتضى أدلة حجّية خبر الثقة الدال على الحرمة فيما إذا دلّ دليل على حرمة شرب التن ولم يوجب ذلك الدليل العلم

للسيرازي تقديم الأدلة على الأصول ج ٥

أنه إذا قام تلك الأمانة الغير العلميّة على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام .
وهذا أخص من دليل البراءة مثلاً، فيخرج به عنه و

(أنه إذا قام تلك الامارة غير العلمية على حرمة الشيء الفلاني) كالتنن (فهو حرام) للامارة.

(وهذا) أي : دليل حجّية خبر الثقة (أخص من دليل) حجّية (أصل البرائة - مثلاً) لأن مقتضى أدلة حجّية أصل البرائة لقوله عليه الصلاة والسلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون»: حليّة التنن في صورة الشك وكذا في صورة قيام خبر الثقة على الحرمة، اذ في صورة قيام خبر الثقة على الحرمة لانعلم بالحرمة وإنما نظنّ بالحرمة ظناً.

ومقتضى أدلة حجّية خبر الثقة أعني: صدق العادل: حرمة التنن في صورة قيام خبر الثقة على حرمة التنن (فيخرج به) أي بسبب هذا الدليل (عنه) أي: عن الأصل، لأنك قد عرفت: انّ الأصل يشمل فردين، والدليل يشمل فرداً واحداً.

(و) ان قلت : إنكم ذكرتم ان دليل الامارة أخص مطلقاً من دليل الأصل، فدليل الامارة يكون مخصصاً للدليل الأصل، وهذا غير صحيح، بل بين الدليلين عموم من وجه، فإنّ دليل الامارة يشمل كلّ مورد قام عليه الامارة، سواء كان هناك أصل أم لا، ودليل الأصل يشمل كلّ مورد ليس فيه علم، سواء كان هناك امانة أم لا، فيتعارضان في مورد فيه أصل وامارة.

وعلى هذا : ففي مورد التعارض، دليل الخبر يقول : خذ بالخبر، ودليل البرائة - مثلاً - يقول: خذ بالبرائة، فيتعارضان، هذا في مورد الاجتماع ولهما مورداً إفتراق :

الأول : أن يكون خبر بدون البرائة، كما إذا علم إجمالاً بأنّ يوم الجمعة يجب عليه الظهر أو الجمعة، وورد خبر يقول: بوجود الظهر، فإنّ هنا خبراً ولا برائة.

الثاني : أن يكون برائة بدون الخبر، كما إذا شك في حرمة شرب التنن، فإنّ البرائة تقول بالحليّة، ولا خبر في المقام، فاذا كان هناك خبر وبرائة تعارضاً وتساقطاً.

مثلاً : في عرق الجنب من الحرام برائة تقول : بأنّه لا تكليف بالنسبة إلى العرق،

كونَ دليل تلك الأمانة أعمّ من وجه ، باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة ، لا ينفَعُ بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأمانة حينئذٍ بين مواردِها .

وتوضيحُ ذلك: أنّ كونَ الدليل رافعاً لموضوع

وخبر يقول: بأنه نجس، فيتساقط حينئذ البرائة والخبر لتعارضهما، ويكون المرجع الأصل العقلي وهو أن كلما لم يقم من المولى دليل عليه، فليس على العبد تكليف. والى هذا الاشكال أشار المصنّف بقوله : و (كون دليل تلك الامارة أعمّ من وجه) من دليل الأصل، وإنّما كان بينهما عموم من وجه، لأنه (باعتبار شموله) أي: شمول دليل تلك الامارة (لغير مورد أصل البرائة) أيضاً كما بيّناه.

والجواب عن هذا الاشكال هو: أنّ دليل الامارة مقدّم على دليل الأصل في مورد التعارض حتّى وإن كان بين الامارة والاصل عموم من وجه، وذلك للاجماع على تقدّم الامارة على الأصل مطلقاً.

وعليه : فجعل العموم من وجه بينهما (لا ينفَعُ بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الامارة حينئذ) أي: حين تعارض الامارة مع الأصل (بين مواردِها) أي: بين موارد الامارة، فسواء كان في موردها أصل، أم لم يكن في موردها أصل، وسواء كانت النسبة بينهما وبين الأصل عموم مطلق، أم عموم من وجه، فإنّ الاجماع قام على اعتبار الامارة وتقديمها مطلقاً.

(وتوضيحُ ذلك) أي : توضيح تقديم الدليل غير العلمي على الأصل بعنوان التخصص، لا بعنوان الوجود، حيث أنّ المصنّف ذكر أولاً: أنّ دليل الامارة واردٌ على دليل الأصل، ثمّ أضرب عن ذلك وذكر: أنّ دليل الامارة مخصّص لدليل الأصل، والآن يريد توضيح كونه مخصّصاً لا وارداً، وبعد أسطر حين يقول: «هذا ولكن التحقيق» يرجع عن كونه مخصّصاً ويبني على كونه وارداً.

وعليه : فتوضيح كونه مخصّصاً لا وارداً قوله : (انّ كونَ الدليل رافعاً لموضوع

للسيرازي تقديم الأدلة على الأصول ج ه

الأصل - وهو الشك - إنما يصح في الدليل العلمي، حيث أنّ وجوده يُخرجُ حكمَ الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه، وأما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه بالنسبة إلى أصالة الاحتياط والتخيير كالعلم رافع للموضوع، وأما بالنسبة إلى ما عداها فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل، وهو عدم العلم.

وأما الدليل الدالّ على اعتباره، فهو وإن كان علمياً إلاّ أنّه لا يفيد إلاّ حكماً ظاهرياً نظير مفاد الأصل.

الأصل (وهو) أي موضوع الأصل (الشك) وعدم العلم (إنّما يصح في الدليل العلمي) أي: إذا كان الدليل موجباً للعلم (حيث أنّ وجوده) أي: وجود الدليل الذي يوجب العلم (يُخرجُ حكمَ الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه) فإذا قام - مثلاً - خبرٌ متواترٌ على حرمة التنن ممّا أوجب العلم، تقدّم هذا الخبر المتواتر على الأصل الذي موضوعه: الشك في حكم التنن، فيكون تقديم الدليل المتواتر على الأصل بعنوان الورد.

(وأما الدليل غير العلمي) كخبر الثقة، فإنّ خبر الثقة لا يوجب العلم (فهو) لا يتقدم على الأصل بعنوان الورد، لأنّ خبر الثقة (بنفسه بالنسبة إلى أصالة الاحتياط والتخيير كالعلم رافع للموضوع، وأما بالنسبة إلى ما عداها) أي: ما عدا أصالة الاحتياط والتخيير (فهو) أي: خبر الثقة (بنفسه) مع قطع النظر عن دليل حجّيته، فإنّ دليل حجّية خبر الثقة هو الأدلة الأربعة كما قرر في محلّه (غير رافع لموضوع الأصل وهو): أي: موضوع الأصل: الشك و(عدم العلم).

والحاصل: أنّ خبر الثقة لا يكون رافعاً لموضوع الشك، إذ الشك باقي وجداناً. (وأما الدليل الدالّ على اعتباره) أي: على اعتبار ذلك الدليل الذي مثلنا له بخبر الثقة (فهو وإن كان علمياً) كالأدلة الأربعة الدالة على اعتبار خبر الثقة، فإنّ الأدلة الأربعة توجب علم الانسان بحجّية خبر الثقة (إلاّ أنّه لا يفيد إلاّ حكماً ظاهرياً نظير مفاد الأصل).

وعليه: فكل من الأصل، وأدلة حجّية خبر الثقة يفيد الظنّ، ولا يفيد أحدهما

إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم والجهل .

العلم، فسواء قال الشارع - مثلاً: «لأتنقض اليقين بالشك» الذي يفيد حجبة الاستصحاب، أو قال: «اعمل بخبر العادل» فإن كل واحد منهما لا يفيد إلا الظن بحجبة خبر الثقة وبحجبة الاستصحاب.

والحاصل: أن نفس خبر الثقة الدال على حرمة التنن - مثلاً - لا يوجب العلم بالحكم الواقعي، لاحتمال أن يكون الثقة قد اشتبه في الأمر، ودليل حجبيته - أعني: الأدلة الأربعة الدالة على حجبة خبر الثقة - لا يوجب العلم بحرمة التنن واقعاً أيضاً، بل الأدلة الأربعة توجب العلم بحجبة الخبر الدال على حرمة التنن ظاهراً.

وعليه: فحرمة التنن ليس معلوماً لنا، لا بالدليل الدال على حرمة التنن، ولا بالأدلة الأربعة الدالة على حجبة خبر الثقة، فيبقى حرمة التنن حكماً ظاهرياً مظنوناً، ومثل: هذا الظن لا يوجب العلم حتى يرفع الشك في حرمة التنن الذي هو موضوع الأصل. وإنما قلنا: أن الدليل لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً بحرمة التنن (إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي) كمؤديات الاصول وسائر الأدلة غير العلمية، فهي كلها أحكام ظاهرية في مقام الظاهر.

وأما الحكم الواقعي، فهو الحكم (الثابت له) أي: للفعل كشرب التنن (من دون مدخلية العلم والجهل) كما سبق: من أن التنن له حكمان:

حكم واقعي يشترك فيه العالم والجاهل، وهو: ما أثبتّه الله سبحانه وتعالى للتتن في اللوح المحفوظ.

وحكم ظاهري شرّعه الله لنا مادام لم نعلم بذلك الحكم الواقعي، وهو: أن الله سبحانه وتعالى قال: إذا لم تعلم الحكم الواقعي للشيء فاتبع الخبر الدال على حكمه، وإن لم يكن خبر، فاتبع الأصل، فكلاهما حكم ظاهري بالنسبة إلى شرب التنن.

للشيرازي تقديم الأدلة على الأصول ج ٥

فكما أنّ مفاد قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»، يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دلّ على حجّية الشهرة الدالة مثلاً على وجوب شيء، يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث أنّه مظنون مطلقاً أو بهذه الأمانة.

(فكما أنّ) دليل حجّية الأصل وهو مفاد قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»^١ فان هذا دليل على حجّية أصل البرائة وهو (يفيد الرخصة في الفعل غير المعلوم ورود النهي فيه) فإنّ كلّ شيء مطلق يفيد: حلّية شرب التتن من حيث أنّه غير معلوم الحرمة واقعاً (فكذلك ما دلّ على حجّية) الأدلة غير العلميّة كالخبر الذي يرويه زُرارة - مثلاً - على حرمة التتن - فرضاً - فإنّه لم يحصل العلم لا من الخبر ولا من الأصل.

وهكذا (الشهرة الدالة مثلاً على وجوب شيء) كالصلاة عند ذكر اسم النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم، فإنّه (يفيد وجوب ذلك الشيء) أي: الصلاة عند ذكر النبي في المثال (من حيث أنّه مظنون مطلقاً) أي: بالدليل الإنسدادى (أو بهذه الامارة) الخاصة التي هي الشهرة، حيث أنّها حجّة بالدليل الخاص.

هذا وقول المصنّف: «مطلقاً، أو بهذه الامارة»، إشارة إلى أنّ دليل حجّية الشهرة قد يكون الإنسداد بناءً على الحجّية من باب الظنّ المطلق، ومقتضاه: ان الوجوب الذي أدّى إليه الشهرة حكم ظاهري، حيث أنّه مظنون بالظنّ المطلق، وقد يكون دليل حجّية الشهرة الظنّ الخاص، كما إذا لم نقل بالإنسداد وقام الدليل على حجّية الشهرة كقوله: «حُذِّبَ مَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ»^٢ أو ما أشبه ذلك من الأدلة الدالة على حجّية الشهرة.

وعلى أي حال: فكلّ من الظنّ المطلق، أو الظنّ الخاص، لا يوجب العلم بحجّية

١ - غوالي اللثالي: ج ٣ ص ١٦٦، الفقيه: ج ١ ص ٣١٧.

٢ - جامع احاديث الشيعة: ج ١ ص ٢٥٥.

ولذا اشتهر أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية، وهي: «هذا ما أدى إليه ظني»، وكبرى برهانية، وهي: «كل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي»، فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري.
فاذا كان مفاد الأصل ثبوت الاباحة

الشهرة، وإنما يوجب الظن بحجية الشهرة، وكما أن أصل البرائة يوجب الظن كذلك الشهرة توجب الظن، فكلاهما مضمونان، وإذا كان كلاهما مضموناً فتقديم الدليل غير العلمي على الأصل إنما يكون بعنوان التخصيص لا الورد.

(ولذا) أي: لأجل ما ذكرناه: من أن أدلة اعتبار الظن توجب كون مؤدئ الظن حكماً ظاهرياً، كما أن مؤدئ الأصل أيضاً حكم ظاهري فليس مؤدئ أدلة اعتبار الظن: الحكم الواقعي حتى يكون وارداً على مؤدئ الأصل (اشتهر) بين العلماء (أن علم المجتهد بالحكم) إنما هو علم بالحكم الظاهري، لا علم بالحكم الواقعي، لأن مبنى هذا العلم هو ما يفيد الحكم الظاهري.

وذلك لأن علمه (مستفاد من صغرى وجدانية: وهي «هذا ما أدى إليه ظني») أما ظناً مطلقاً، أو ظناً خاصاً، (وكبرى برهانية: وهي «كلما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي») وإنما كان كلما أدى إليه ظن المجتهد هو حكم الله في حقه، لأن ظنه مستند إما إلى دليل الإنسداد وهو حجة، وإما إلى الأدلة الخاصة وهي حجة أيضاً، ومن المعلوم: أن النتيجة - وهي الحكم - المبنية على مقدمتين: احداهما ظنية وهي المقدمة الأولى التي ذكرها بقوله: «هذا ما أدى إليه ظني»، لا يكون علماً، وإنما يكون ظناً. اذن (فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري) لا الحكم الواقعي، فإن الظن لا يوجب العلم بالحكم الواقعي، كما أن دليل حجية الظن أيضاً لا يوجب علماً بالحكم الواقعي، بل هاتان المقدمتان توجبان الظن بالحكم الظاهري، وهذا الظن حجة أما للإنسداد، أو للأدلة الدالة على حجية الظنون الخاصة.

وعليه: (فاذا كان مفاد الأصل: ثبوت الاباحة) ظاهراً، لأن الأصل يقول: الشيء

للشيرازي تقديم الأدلة على الأصول ج ه

للفعل الغير المعلوم الحرمة، ومفاد دليل تلك الأمانة ثبوت الحرمة للفعل المظنون
الحرمة، كانا متعارضين لا محالة .

فاذا بنى على العمل بتلك الأمانة، كان فيه خروج عن عموم الأصل وتخصيص
له لا محالة، هذا .

ولكن التحقيق أنّ دليل تلك الأمانة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع
الأصل،

المشكوك الحكم مباح لك، فيثبت (للفعل غير المعلوم الحرمة) كشرب التتن: الإباحة
ظاهراً (ومفاد دليل تلك الامارة) كالرواية التي تقول، إنّ شرب التتن حرام - مثلاً -
(ثبوت الحرمة) ظاهراً (للفعل المظنون الحرمة) لأننا بعد ورود الرواية نظنّ بحرمة
التتن، فأنهما (كانا متعارضين لا محالة) فإنّ دليلاً يقول بحرمة التتن، ودليلاً يقول
بإباحة التتن.

(فاذا بنى على العمل بتلك الامارة) الدالة على حرمة التتن لأن الامارة أخص من
الأصل، أو لأنّ بينهما عموم من وجه، لكن الاجمال قال بتقديم الامارة على الأصل
(كان فيه خروج عن عموم الأصل) الدال على الإباحة (وتخصيص له لا محالة)
فيكون تقديم الامارة على الأصل من باب التخصيص لا من باب الورود.

(هذا) غاية تقريب الكلام في كون أدلة الامارات مخصصة لأدلة الاصول.
(ولكن التحقيق:) أنّ أدلة الامارات واردة على أدلة الاصول، لانها مخصصة لها،
وقول المصنّف: «ولكن التحقيق»، جواب على ما تقدّم منه قبل أسطر من قوله:
«وتوضيح ذلك...».

ثم إنّ وجه كون أدلة الامارات واردة وليست مخصصة لأدلة الاصول هو: (انّ
دليل تلك الامارة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل) فإنّ أدلة الامارة
كما ذكره المصنّف على قسمين:

الأول: أنّها واردة على أدلة الاصول.

إلا أنه نزل شرعاً منزلة الرفع، فهو حاكم على الأصل لا مخصّص له، كما سيّضح إن شاء الله تعالى

الثاني: انها حاكمة على أدلة الاصول.

وعلى أي حال: فإن أدلة الامارات ليست مخصصة لأدلة الاصول، إذ الامارات كالخبر الواحد - مثلاً - يقول: بحرمة التتن، ودليل هذه الامارة: صدق العادل، أو قوله سبحانه: «إن جائتكم فاسقٌ نبياً فتبينوا...»^١ أو ما أشبه ذلك، فإن دليل الامارة هذا وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل الذي هو عبارة عن الشك في حكم التتن - مثلاً - (إلا أنه) أي: دليل تلك الامارة (نزل شرعاً منزلة الرفع).

وعليه: فإن الامارة وهي - مثلاً - الخبر الدال على حرمة شرب التتن، والذي دل على هذه الامارة وهو: صدق العادل، يدل على تنزيلها منزلة العلم، فاذا قام الخبر على حرمة شرب التتن يكون كالعلم بالحرمة، وكما أنه إذا دل الخبر المتواتر - مثلاً - على حرمة التتن، فهو يخرج عن موضوع الأصل لحصول العلم بحرمته بالوجدان، كذلك إذا دل الخبر - مثلاً - على حرمة التتن يخرج عن موضوع الأصل، لكن خروجاً تعبدياً، لأن دليل حجّية الخبر يقتضي تنزيل الخبر منزلة العلم.

إذن: (فهو) أي: دليل تلك الامارة (حاكم على) دليل (الأصل لا مخصّص له) إذ قد تقدّم: أنّ التخصيص عبارة عن خروج الحكم مع بقاء الموضوع، مثل: أكرم العلماء، ولا تكرم زيدا العالم، بينما الحكومة عبارة عن تصرف دليل ثانٍ في موضوع دليل أولٍ توسعة أو تضيقاً، مثل: «لا شكّ لكثير الشك» في التضيق، و«الطواف بالبيت صلاة»^٢ في التوسعة.

هذا ولكن المقام من قبيل الحكومة لا من قبيل المخصّص (كما سيّضح إنشاء الله تعالى) عند بيان الحكومة وذلك لأنّ دليل الاصل يقول: «إذا شككت فاحكم بالحليّة»، والخبر يقول: «التتن حرام»، أي: لا شكّ لك، فدليل الحرمة يتصرف في موضوع دليل الأصل،

للشيرازي تقديم الأدلة على الأصول ج ٥

على أن ذلك إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية .
وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال، فارتفاع موضوعها بعد ورود
الأدلة الظنية واضح،

وموضوع دليل الأصل هو الشك فيرتفع به.

(على أن ذلك) أي : تخصيص أدلة الأصول بسبب أدلة الامارات، إذا سلم
التخصيص، فهو (إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية) الدالة على حجية البراءة، أو
الاشتغال، أو الاستصحاب، حيث تكون أدلة الامارات مخصصة لهذه الأصول
الثلاثة.

(وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال) مثل: «قبح العقاب بلا بيان»
ولزوم الاحتياط في أطراف الشبهة من جهة العلم الاجمالي (فارتفاع موضوعها بعد
ورود الأدلة الظنية واضح) فإن الأصول الأربعة بعضها شرعي وعقلي، وبعضها عقلي
فقط، كالتخيير عند المصنّف حيث يرى أنه عقلي بحث.

فموضوع الأصول الشرعية - الذي هو : الاستصحاب، والبراءة، والاشتغال، الثابتة
بالدليل الشرعي مثل: «لَا تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»^١ ومثل: «مَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ
رَسُولاً»^٢ ومثل: «أَخْوَاكَ دِينُكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ»^٢ - عدم العلم، لأنها كلها في مقام الشك
فيكون دليل اعتبار الامارة مخصصاً لأدلة الأصول الشرعية كما سبق وجهه.

وموضوع البراءة العقلية : عدم البيان، وموضوع الاشتغال العقلي : احتمال
العقاب، وموضوع التخيير: عدم ترجيح أحد الطرفين على الآخر، فيكون دليل اعتبار
الامارات وارداً على دليل الأصول العقلية ورافعاً لموضوع هذه الأصول، فإنه بعد
قيام الخبر - مثلاً - أو الشهرة، أو الاجماع المنقول، أو نحو ذلك، على الحرمة يخرج
التن عن موضوع البراءة العقلية الذي هو عدم البيان.

٢ - الاسراء : ١٥ .

١ - وسائل الشيعة : ج ٣ ص ٣٢٦ .

٣ - وسائل الشيعة : ج ١٨ ص ١٢٣ .

لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعاً لاحتمال العقاب، كما هو ظاهر .
وأما التخييرُ فهو أصل عقلي لا غير .
واعلم أنّ المقصودَ بالكلام في

كما لا يحتمل العقاب بعد ذلك بالنسبة الى ما دلّ من الخبر ونحوه على
الاباحة.

وكذا بالنسبة الى التخيير، فإنّه إذا ارتفع الشك والتخيير بالنّص الدال على هذا
الجانب أو ذاك الجانب، لا يبقى موضوع للتخيير.
وأما يكون ارتفاع موضوعها واضحاً (لجواز الاقتناع بها) أي: بأدلة هذه الثلاثة،
فإنّه يمكن عقلاً أن يكتفي الشارع بهذه الأدلة لبيان الحكم الواقعي (في مقام البيان)
لما يطلبه الشارع واقعاً.

(و) كذا بعد قيام الدليل على أحد طرفي العلم الاجمالي يكون - أيضاً - رافعاً
للشك، لجواز (انتهاضها) أي: نهضة الأدلة الظنّية (رافعاً لاحتمال العقاب كما هو
ظاهر) فإنّه إذا احتمل المكلف وجوب الظهر أو الجمعة، ثم قام الدليل على وجوب
الظهر، فالجمعة تسقط عن موضوع الاشتغال العقلي، لأنّه بعد وجود الدليل الشرعي
لا احتمال لوجوب الجمعة، فلا عقاب.

(وَأَمَّا التَّخْيِيرُ فَهُوَ أَصْلٌ عَقْلِيٌّ لَا غَيْرَ) فَانَّ الْمَصْنَفَ يَرَى أَنَّهُ لَا تَخْيِيرَ شَرْعِيٍّ، فَبَعْدَ
قيام الدليل على طرف الوجوب - مثلاً - يخرج طرف الحرمة عن موضوع التخيير، فان
موضوع التخيير: عدم الترجيح، والدليل الشرعي يكون مرجحاً لأحد الطرفين على
الآخر، ففي مسألة دوران الأمر بين المحذورين: كالدوران بين الوجوب والحرمة يرى
العقل: التخيير، وذلك إذا لم يمكن الجمع بينهما، ولم يمكن طرح أي منهما، ولم
يكن ترجيح، والدليل الشرعي يكون مرجحاً لأحد الطرفين على الآخر، فيكون وارداً
لا مخصّصاً.

(واعلم: أنّ المقصودَ بالكلام في) هذا المقصد، الذي هو مبحث الشك، من

للشيرازي أقسام الأصول العملية ج ه

هذه الرسالة الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وإن تضمن حكم الشبهة في الموضوع أيضاً .

و

(هذه الرسالة) هو : (الأصول) الأربعة (المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي).

كالشك في حرمة التتن، أو الشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال في مبحث البرائة.

والشك في أنّ الماء الذي زال تغيره يبقى على النجاسة أم لا في مسألة الاستصحاب، حيث أنّ بعض الفقهاء قال: بزوال نجاسته، لكن المشهور قال: ببقاء نجاسته للاستصحاب.

والشك في أنّ الجمعة واجبة أو الظهر في يوم الجمعة من زمن الغيبة، في مسألة الاشتغال، حيث يجب عليه الاتيان بهما.

والشك في أنّه هل يجب تقليد الأعمل أو الأورع، فيما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم والآخر أورع، ولم يمكن الجمع بينهما حتى يكون من باب الاحتياط، بل يكون الأمر التخيير بينهما في باب التخيير .

(وإن تضمن) هذه الاصول (حكم الشبهة في الموضوع أيضاً):

كالشك في أنّه هل هو مطلوب لزيد ديناراً أم لا؟ في باب البرائة .

والشك في أنّه هل هو باقي على وضوئه أم لا في؟ باب الاستصحاب .

والشك في أنّه هل يلزم عليه الصلاة في هذا الجانب أو ذاك الجانب؟ في باب

اشتباه القبلة، حيث يجب عليه الصلاة اليهما من جهة الاشتغال .

والشك في أنّه هل نذر شرب التتن، أو نذر ترك الشرب؟ في باب التخيير .

(و) على أي حال : فإن المقصود الأصلي من كتب الاصول هو : التكلم حول

الاصول الأربعة من جهة الشبهة في الحكم الفرعي الكلي، لا من جهة الموضوع حتى

هي منحصرة في أربعة، أصل البراءة وأصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب، بناءً على كونه حكماً ظاهرياً ثبت التعبدُ به من الأخبار، إذ بناءً على كونه مفيداً للظنّ يدخلُ في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي .
وأما الاصولُ المشخّصةُ لحكم الشبهة في الموضوع، كأصالة الصّحة

وإن كانت هذه الاصول الأربعة تجري في الشبهات الموضوعية أيضاً.
اذن : فالاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي، أمّا (هي) منحصرة في أربعة : أصل البراءة، وأصل الاحتياط، والتخيير، والاستصحاب) على ما ذكرنا حصر الأصل في هذه الأربعة في أوّل الكتاب.
وأمّا ذكرنا الاستصحاب أيضاً (بناءً على كونه حكماً ظاهرياً) أي: بناءً على كونه الاستصحاب من الاصول التعبدية الجارية في مورد الشك بحيث قد (ثبت التعبدُ به من الأخبار) فإنّ الشيخ البهائي رحمه الله ذكر في بعض كتبه: أنّ حجّية الاستصحاب من باب الأخبار، والتي منها «لا تَنْقُضُ اليَقِينَ بالشُّكِّ».
(إذ بناءً على كونه مفيداً للظنّ) وأنه ثبت ببناء العقلاء، وأنّ الشارع أمضاه حيث سكت عليه - كما كان هو المشهور بين القدماء - وذكره العلامة، وغيرهم، فأنّه (يدخلُ) أي: الاستصحاب حينئذ (في الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعي) فيكون حاله حال الخبر، والشهرة، ونحوهما، حيث أنّها تكشف عن الواقع، وليست من باب حكم الشك عملاً.

(وأما الاصول المشخّصةُ لحكم الشبهة في الموضوع) أي : الاصول التي تجري في الشبهات الموضوعية بتشريع من الشارع (كأصالة الصّحة) في عمل الانسان مسلماً كان أو كافراً - فإنّا ذكرنا في «الفقه» : أنّ أصل الصّحة يجري في عمل الكافر أيضاً، فإذا لم نعلم بأنّ هذا المتاع الذي بيد الكافر سرقة، أو أنّه ملكه؟ جاز الاعتماد على أصالة الصّحة في عمله فنشتري المتاع منه، إلّا غير ذلك ممّا فصلناه هناك.

للشيرازي أقسام الأصول العملية ج ٥

وأصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل، فلا يقع الكلام فيها إلا بمناسبة يقتضيها المقام.

ثم إن انحصار موارد الاشتباه

(وأصالة الوقوع) التي تسمى: بأصل التجاوز، وأصل الفراغ، حيث إن الإنسان إذا فرغ عن العمل، وشك في أنه هل أتى به صحيحاً أم لا؟ يحكم بأصل الفراغ وأنه أتى به صحيحاً.

وكذلك إذا تجاوز عن محل في الصلاة ونحوها، وشك في أنه هل أتى بذلك الجزء - مثلاً -، يحكم بالصحة لأصل التجاوز.

والفرق بين: أصل الصحة، وأصل التجاوز، وأصل الفراغ، مذكور بالتفصيل في «الفقه». أما المصنّف فقد ذكر أصل التجاوز وأصل الفراغ بلفظ واحد وسماههما: أصالة الوقوع، وهي تجري (فيما شك فيه بعد تجاوز المحل) سواء كان التجاوز داخل العمل، كما لو شك وهو في الركوع: بأنه هل قرء الحمد أم لا؟ وفي السجود بأنه هل ركع أم لا؟ أو كان بعد تمام العمل، كما إذا أتم الصلاة وشك في أنه هل أتى بالركوع أم لا - مثلاً - (فلا يقع الكلام فيها) أي: في هذه الأصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع (إلا بمناسبة يقتضيها المقام) استطراداً.

ولهذا لا نذكر أصل الطهارة، أو أصل الحلية، أو ما أشبه ذلك هنا، لأن موضع هذه الأصول والتي تسمى: بالقواعد الفقهية، في الفقه^١، وقد سبق الالمام إلى سبب ذلك في أول الكتاب، فلا داعي إلى تكراره.

وكيف كان: فليس التكلم حول غير هذه الأربعة من الأصول في هذا الكتاب إلا من باب الاستطراد، فإن وظيفة الأصول هي البحث عن الشبهات الحكمية الكلية والتي هي منحصرة في هذه الأربعة.

(ثم إن انحصار موارد الاشتباه) والشك، بأن لم يكن للمكلف علم، أو ظنّ يقوم

في الاصول الأربعة عقلي، لأنَّ حكمَ الشكِّ إمَّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقينُ السابقَ عليه، وإمَّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يُلحَظ .
والأوَّلُ موردُ الاستصحاب .

مقام العلم، بهذا الجانب أو ذلك الجانب (في الاصول الأربعة): الاستصحاب، والبرائة، والتخيير، والاحتياط (عقلي) فإنَّ الحصر العقلي هو الحصر الذي يدور بين النفي والاثبات، وموارد هذه الاصول الأربعة دائرة بين النفي والاثبات - كما سبق في أول الكتاب - .

هذا وقد أوضح الحصر بقوله: (لأنَّ حكمَ الشكِّ: إمَّا ان يكون ملحوظاً فيه اليقينُ السَّابِقُ عليه) أي: على الشكِّ، بأن كان الشارع حكم باجراء حكم اليقين السابق في اللاحق المشكوك فيه، كما إذا تيقن بالطهارة وشك في أنَّه هل ارتفع بسبب نوم حصل له أو لم يرتفع، لأنَّ النوم لم يكن غالباً على سَمِعه وبَصْره، فأنه يستصحب الطهارة، وكذلك في الأحكام الكليَّة.

(وإمَّا أن لا يكون) ملحوظاً فيه اليقين السابق (سواء لم يكن يقين سابق عليه) أصلاً، مثل الشك في أنَّ التتن حرام أم لا، فأنه لا يقين سابق لحرمة التتن وعدم حرمة، أو مثل تعاقب حالتين سابقتين: الحدث والطهارة، والآن في الحالة الثالثة لا يعلم هل الطهارة كانت متقدِّمة، أو الحدث كان متقدماً حتى يستصعبه؟

(أم كان ولم يُلحَظ) بأن كان هناك يقين سابق وشك لاحق، لكن اليقين السابق لم يكن ملحوظاً، كالشك في المقتضي عند المصنِّف على ما يأتي، فإنَّ المصنِّف لا يجري الاستصحاب في الشك في المقتضي، أو كالمثال المتقدِّم: من الماء الكثير الذي تنجس بالتغيير ثم زال تغيُّره من نفسه، حيث أنَّ المشهور يستصحبون حالة النجاسة، خلافاً لبعض الفقهاء الذين لا يقولون بالاستصحاب، مدَّعين: أنَّ التغيير كان سبب النجاسة، فإذا زال السبب زال المسبب.

(والأوَّلُ: هو موردُ الاستصحاب) سواء كان الشك في التكليف أو في المكلف

للشيرازي أقسام الأصول العمليّة ج هـ

والثاني إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا، والثاني هو موردُ التخيير، والأول إما أن يدلّ دليل عقليّ أو نقليّ على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإما أن لا يدلّ، والأول موردُ الاحتياط، والثاني موردُ البراءة .

به، أمكن الاحتياط أو لم يمكن، وسواء كان في الشبهة الوجوبية أو الشبهة التحريمية، في الحكم الوضعي أو الحكم التكليفي،

(والثاني) وهو ما لم يلحظ فيه الحالة السابقة، سواء كان هناك يقين أم لم يكن، فهو (إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً) كالجمع بين الطرفين الذين أحدهما واجب فقط، أو أحدهما حرام فقط، أو أحدهما واجب والآخر حرام.

(أم لا) بأن لم يكن الاحتياط فيه ممكناً وذلك فيما إذا دار أمر شيء بين الوجوب والتحريم، كما إذا لم يعلم أنّه نذّر وطى زوجته في ليلة الجمعة أو ترك وطبها، أو أنّه شك في أنّ صلاة الجمعة في عصر الغيبة واجبة أو حرام.

(والثاني) وهو ما لم يمكن فيه الاحتياط، فانه (هو موردُ التخيير) فاذا لم يعلم: أنّ صلاة الجمعة واجبة أو حرام، تخيّر بين الاتيان بها وتركها، أو اذا لم يعلم: أنّ الزوجة محلوفة الوطي أو الترك تخيّر في وطبها وتركه إذ لا علاج غير ذلك.

(والأول) وهو: ما أمكن فيه الاحتياط، فهو (إما أن يدلّ دليل عقليّ أو نقليّ على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول) وهو ما يعبر عنه: بالشك في المكلف به، لأنّ التكليف محرز، وإثما المكلف به غير ظاهر، فلا يعلم - مثلاً - هل أنّه نذر أن يصوم أول رجب، أو أول شعبان؟.

(وإما أن لا يدلّ) دليل عقليّ أو نقليّ على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول. (والأول: موردُ الاحتياط) فاذا كان الأمر دائراً بين أحد واجبين أتى بهما، أو أحد محرّمين تركهما، أو واجب ومحرّم فعل الواجب وترك المحرّم، كما إذا علم أنّه نذر أما أن يشرب الشاي، أو أن يترك التبغ، فأنّه يجب عليه أن يشرب الشاي ويترك التبغ. (والثاني: موردُ البرائة) فاذا شك في أنّه هل يجب عليه دعاء رؤية الهلال أم لا

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ موارد الاصول قد تتداخل، لأنّ المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وان كانت موجودة.

ثمّ إنّ تمام الكلام في الاصول الأربعة يحصلُ باشباعه في مقامين :
أحدهما: حكمُ الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة

تمسك بالبرائة في عدم الوجوب، وإذا شك في أنّه هل يحرم عليه التبغ أم لا،
تمسك بالبرائة في عدم الحرمة عليه.

(وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ موارد الاصول قد تتداخل) بأن يكون مورد واحد مورداً للاستصحاب والبرائة - مثلاً - وذلك (لأنّ المناط في الاستصحاب: ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة، ومدار الثلاثة الباقية) من الاصول (على عدم ملاحظتها وان كانت موجودة) فيمكن أن يكون لشيء واحد حالة سابقة يرى بعض بسبب تلك الحالة جريان الاستصحاب، ويرى بعض عدم الجريان لعدم ملاحظته الحالة السابقة، فيجري فيه البرائة.

كما في مثال الماء المتغير، الذي زال تغيره من نفسه، حيث ان المشهور يستصحب حالة النجاسة، وغير المشهور يقول: أنا نشك في نجاسة هذا الماء بعد زوال التغير، فنجري البرائة، فلا تكليف لنا بالنسبة الى تطهير ما لاقى هذا الماء.

وكذا الشك في المقتضي عند من لا يرى جريان الاستصحاب فيه، فيتمسك بالأصول الأخر الجارية في المقام، بينما جملة من الاصوليين يرون جريان الإستصحاب فيه، لعدم الفرق عندهم بين الشك في المقتضي والشك في المانع، وعلى كل فالأمر في المثال سهل.

(ثمّ إنّ تمام الكلام في الاصول الأربعة يحصلُ باشباعه) أي: باشباع الكلام (في مقامين) على ما يلي:

(أحدهما: حكمُ الشك في الحكم الواقعي) للمكلف (من دون ملاحظة الحالة

للسيرازي الشك من دون ملاحظة الحالة السابقة ج ٥

السابقة الراجع إلى الاصول الثلاثة .

الثاني : حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب .

أمّا المقام الأول :

فيقع الكلام فيه في موضعين .

لأنّ الشك إمّا في نفس التكليف، وهو النوع الخاصّ من الإلزام وإن علم جنسه، كالتكليف المرّدّد بين الوجوب والتحريم .

السابقة، الراجع) حكم هذا الشك غير الملحوظ فيه الحالة السابقة (إلى الاصول الثلاثة): التخيير، والاحتياط، والبراءة.

(الثاني : حكمه) أي : حكم الشك (بملاحظة الحالة السابقة، و) ذلك الحكم (هو الاستصحاب) حيث يلاحظ في الاستصحاب الحالة السابقة، بخلاف: البراءة، والتخيير، والاحتياط، فإنّه لا يلاحظ فيها الحالة السابقة.

المقام الأول :

(أمّا المقام الأول :) وهو حكم الشك من دون لحاظ الحالة السابقة (فيقع الكلام فيه في موضعين) أيضاً:

الأول : مبحث الشك في التكليف، بان لم يعلم المكلف هل كلف بشيء أم لا، كما إذا لم يعلم أنّه هل كلف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وبحرمة التبغ، أم لا؟. الثاني مبحث الشك في المكلف به، بأن عليم بالتكليف، لكنّه لم يعلم إنّه المكلف به هل هو هذا أو هو ذلك؟ كما تقدم بيانه وإلى الأول أشار المصنّف بقوله:

(لأنّ الشك إمّا في نفس التكليف وهو: النوع الخاصّ من الإلزام وإن علم جنسه) أي : جنس التكليف وهو: الإلزام، لأنّه قد يعلم الإنسان الوجوب المرّدّد بين شيئين، أو يعلم التحريم المرّدّد بين شيئين، وقد يعلم الإلزام، لكنّه لا يعلم هل هو إلزام وجوبي في هذا الطرف، أو تحريمي في الطرف الآخر؟ (كالتكليف المرّدّد بين الوجوب والتحريم).

وَأَمَّا فِي مَتَعَلِقِ التَّكْلِيفِ مَعَ العِلْمِ بِنَفْسِهِ، كَمَا إِذَا عِلِمَ وَجُوبَ شَيْءٍ وَشُكِّ بَيْنَ تَعَلُّقِهِ بِالظَّهْرِ وَالْجُمُعَةِ، أَوْ عِلِمَ وَجُوبَ فَائِئَةٍ وَتَرَدَّدَ بَيْنَ الظَّهْرِ وَالْمَغْرَبِ .

والموضع الأول :

يَقَعُ الكَلَامُ فِيهِ فِي مَطَالِبٍ، لِأَنَّ التَّكْلِيفَ المَشْكُوكَ فِيهِ إِذَا تَحْرِيمَ مَشْتَبِهَ بغيرِ الوَجُوبِ، وَإِذَا وَجُوبَ مَشْتَبِهَ بغيرِ التَّحْرِيمِ، وَإِذَا تَحْرِيمَ مَشْتَبِهَ بِالوَجُوبِ،

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى الثَّانِي بِقَوْلِهِ : (وَإِذَا فِي مَتَعَلِقِ التَّكْلِيفِ مَعَ العِلْمِ بِنَفْسِهِ) أَي بِنَفْسِ التَّكْلِيفِ، بِأَنَّ عِلْمَنَا التَّكْلِيفَ، لَكِنَّا لَا نَعْلَمُ هَلْ هُوَ مَتَعَلِقٌ بِهَذَا الشَّيْءِ أَوْ بِذَلِكَ الشَّيْءِ؟ (كَمَا إِذَا عِلِمَ وَجُوبَ شَيْءٍ وَشُكِّ بَيْنَ تَعَلُّقِهِ بِالظَّهْرِ وَالْجُمُعَةِ) فَإِنَّ التَّكْلِيفَ هُنَا مَعْلُومٌ وَهُوَ: الوَجُوبُ، لَكِن مَتَعَلِقُهُ مَجْهُولٌ، وَهَذَا مِثَالٌ لِلشَّبَهَةِ الحَكْمِيَّةِ. (أَوْ عِلِمَ وَجُوبَ) قِضَاءِ صَلَاةٍ (فَائِئَةٍ، وَتَرَدَّدَ بَيْنَ الظَّهْرِ وَالْمَغْرَبِ) فَإِنَّهُ عِلِمَ بِفُوتِ صَلَاةٍ، لَكِنَّهُ لَا يَعْلَمُ هَلِ الفَائِئَةُ ظَهَرَ أَوْ مَغْرَبًا؟ فَهَذِهِ شَبَهَةٌ مَوْضُوعِيَّةٌ.

الموضع الأول :

(والموضع الأول) وَهُوَ: مَبْحَثُ الشُّكِّ فِي التَّكْلِيفِ فَإِنَّهُ (يَقَعُ الكَلَامُ فِيهِ فِي مَطَالِبِ) ثَلَاثَةً، وَأَمَّا المَوْضِعُ الثَّانِي وَهُوَ: الشُّكُّ فِي المَكْلَفِ بِهِ، فَسَيَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ انْشَاءً اللهُ تَعَالَى.

وَإِنَّمَا كَانَ الكَلَامُ فِي الشُّكِّ فِي التَّكْلِيفِ فِي مَطَالِبِ ثَلَاثَةً (لِأَنَّ التَّكْلِيفَ المَشْكُوكَ فِيهِ: إِذَا تَحْرِيمَ مَشْتَبِهَ بغيرِ الوَجُوبِ) بِأَنَّ شُكُّنَا فِي أَنَّهُ هَلْ هُوَ حَرَامٌ أَمْ لَا؟ كَالشُّكِّ فِي حَرْمَةِ التَّنْتِنِ.

(وَإِذَا وَجُوبَ مَشْتَبِهَ بغيرِ التَّحْرِيمِ) بِأَنَّ شُكُّنَا فِي أَنَّهُ هَلْ هُوَ وَاجِبٌ أَمْ لَا وَلَمْ نَحْتَمِلِ الحَرْمَةَ كَالشُّكِّ فِي أَنَّ الصَّلَاةَ عِنْدَ ذِكْرِ النَّبِيِّ «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» وَاجِبٌ أَمْ لَا؟ (وَإِذَا تَحْرِيمَ مَشْتَبِهَ بِالوَجُوبِ) كَمَا إِذَا كَانَ هُنَاكَ احْتِمَالَانِ: احْتِمَالُ الوَجُوبِ، وَاحْتِمَالُ الحَرْمَةِ، كَالشُّكِّ فِي وَجُوبِ رَدِّ السَّلَامِ عَلَى المَصْلِيِّ إِذَا سَلَّمَ

وصور الإشتباه كثيرة.

وهذا مبني على اختصاص التكليف بالالزام

عليه طفل أو مجنون فهل هو واجب أو حرام؟.

(وصور الإشتباه كثيرة) ترجع أهمها إلى سبع صور: الشبهة بين الوجوب وبين كل من الأحكام الثلاثة: الإستحباب، والكراهة، والإباحة.

والشبهة بين الحرمة وبين كل من الأحكام الثلاثة: الإستحباب، والكراهة، والإباحة. والشبهة بين الوجوب والتحريم.

ففي الستة الأولى: الحكم البرائة .

وفي الأخيرة: الحكم التخييري، إذا كان في أمر واحد كما إذا لم يعلم بأن صلاة الجمعة واجبة أو محرمة؟ والإحتياط بالجمع، إذا كان بين أمرين، كما إذا لم يعلم هل نذّر شرب الشاي أو نذّر ترك التبغ؟ ولا مناقشة في الأمثال وإنما المهم الإلماع إلى الحكم في الجملة.

(وهذا) أي: حصر العنوان في الثلاثة: البرائة، والإحتياط، والتخييري، والظاهر: أنّ الكلام الآتي يجري في الاستصحاب أيضاً فإنه إذا كان شيء مستحباً، ثم شك في بقاء الاستحباب وعدمه استُصحب بقاءه، وكذا إذا شك في بقاء الكراهة (مبني على اختصاص التكليف بالالزام) أي: الواجب والحرام فقط .

وذلك ان مقتضى أدلة البرائة هو: رفع الكلفة والمشقة المحتملة بالنسبة إلى الالزام، مثل قوله: «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»^١ وقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»^٢.

ومقتضى أدلة الإحتياط هو: ثبوت الكلفة والمشقة المحتملة مثل قوله: «اخوك دينك فاحتط لدينك»^٣ وما أشبه ذلك من الأدلة.

٢ - الاسراء: ١٥ .

١ - التوحيد: ص ٣٥٣ .

٣ - وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ١٢٣ .

أو اختصاص الخلاف في البراءة والإحتياط به، فلو فُرِضَ شموله للمستحب والمكروه يظهرُ حالهما من الواجب والحرام ، فلا حاجة إلى تعميم العنوان .

ثم متعلق التكليف المشكوك :

إما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي، كشرب

ومن المعلوم : أن رفع الكلفة وإثباتها إنما يكون في الوجوب والحرمة لترتب العقاب على مخالفتها، أما الاستحباب والكراهة فلا كلفة فيهما لعدم العقاب على المخالفة، فيحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما إذا شك في شيء أنه مستحب أو ليس بمستحب، أو مكروه أو ليس بمكروه، أو مستحب أو مكروه في الدوران بين هذين الراجحين فعلاً وتركاً، ولا يحتاج إلى إجراء البرائة، أو الاستصحاب أو التخيير، أو الإحتياط.

(أو اختصاص الخلاف في البرائة والإحتياط به) أي : بالالزام، بمعنى : أنا وإن سلمنا أن أدلة الطرفين تجري في الاستحباب والكراهة لاطلاق تلك الأدلة فإن الأدلة ليست كلها دالة على رفع العقاب، وإنما بعضها أعم مثل: «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» وما أشبه ذلك، إلا أن كلامنا في مبحث اختلاف العلماء، واختلاف العلماء إنما هو بالنسبة إلى التكليف الإلزامية.

(فلو فُرِضَ شموله) أي : شمول التكليف وشمول نزاع العلماء (للمستحب والمكروه) فلا حاجة إلى التكلم فيهما أيضاً، لأنه (يظهر حالهما من الواجب والحرام) فإن الشبهة الاستحبابية كالشبهة الوجوبية في أدلة البرائة، وكذلك الشبهة الكراهية كالشبهة التحريمية، فإن التقرير في الوجوب والحرمة يأتي في المستحب والمكروه أيضاً (فلا حاجة إلى تعميم العنوان) ليشمل غير الإلزام.

(ثم) إن (متعلق التكليف المشكوك) أي : موضوع التكليف المشكوك قد يكون من الشبهة الحكمية كما قال: (أما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي كشرب

للشيرازي الشك في التكليف ج ٥

التن المشكوك في حرمة، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه .
وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المايح المحتمل
كونه خمراً .

ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الأمور الخارجية .
ومنشأه في الأول إما عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التن، وإما أن يكون
إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى: «حتّى يطهرن»، بين

التن المشكوك في حرمة) فإن شرب التن فعل كلي له أفراد كثيرة، وله حكم كلي
هو: الحرمة أو الإباحة (والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه) فإن الدعاء
فعل كلي، وله حكم كلي: الوجوب أو الاستحباب - مثلاً - وقد يكون من الشبهة
الموضوعية كما قال: (وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي) لوضوح: أنّ
الموضوع إذا كان جزئياً كان له حكم جزئي، كما أنه إذا كان الحكم جزئياً كان له
موضوع جزئي، لعدم معقولية أن يكون أحدهما كلياً والآخر جزئياً (كشرب هذا
المائع المحتمل كونه خمراً) فإن هذا المائع شيء جزئي، وله حكم جزئي هو:
الحرمة أو عدمها.

(ومنشأ الشك في القسم الثاني) أي: الشبهة الموضوعية (اشتباه الأمور الخارجية)
مما لا يرتبط بالشارع، كالمائع يشبه بأنه خمراً أو ماء، والثوب يشبه بأنه مغمصوب أو
مباح، إلى غير ذلك، حتى إذا استطرفنا باب الشارع في أنّ هذا هل هو خمراً أم لا؟
أو غصب أم لا؟ أجاب: ارجعوا إلى الموازين العرفية، لأنّ العرف هو المرجع في
أمثال هذه الأمور، وإن قال: أنه خمراً أو ماء، أو أنه غصب أو ليس بغصب، فإنما يقوله
لا بما إنه مشرّع.

(ومنشأه في الأول): أي الشبهة الحكمية ثلاثة أمور:
(أما عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التن) حيث لا نص فيه.
(وإما أن يكون إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى: «حتّى يطهرن» بين

التشديد والتخفيف مثلاً، وإما أن يكون تعارض النصين، ومنه الآية المذكورة بناءً على تواتر القراءات .

وتوضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب :
الأول : دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية .

التشديد والتخفيف - مثلاً -) فإن بعضهم قرأ «يَطْهَرْنَ»، وبعضهم قرأ «يَطْهَرْنَ»، فإذا قرء بالتخفيف كان معناه: النظافة من الحيض وإن لم تغتسل، وإن قرء بالتشديد كان معناه: لزوم الإغتسال مما يوجب تحريم الوطي قبل الاغتسال وإن طهرت من الدم. (وإما أن يكون تعارض النصين ومنه) أي من تعارض النصين (الآية المذكورة بناءً على تواتر القراءات) السبع، أو العشر عنه «صلى الله عليه وآله وسلم»، أو جواز الاستدلال بكل قرائته.

لكننا ذكرنا في أول الكتاب، وفي بحث القرآن الحكيم: أنّ تواتر القراءات شيء لا يمكن القول به وإن ذهب إليه بعض الفقهاء، بل القرآن من زمن الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» إلى زماننا هذا لم يتغير ولم يتبدل عن هذه القراءة المشهورة، وقد رأيت قرائن كُتِبَتْ قبل ألف سنة كائن مثل القرآن المتعارف عندنا الآن في البلاد الإسلامية، لا تزيد نقطة ولا حرفاً ولا حركة ولا سكوناً ولا تنقصها أيضاً.

وعلى أي حال : فإذا صار «يطهرن» مجملاً بأن لم يعلم أنّ الوطي قبل الاغتسال محرم أم لا، لأنه لم يعلم أنّ القراءة بالتخفيف أو بالتشديد، وكانت إحدى القرائتين صحيحة والقراءة الثانية غير صحيحة، أو تعارضت القرائتان كتعارض الخبرين، لأنّ أحدهما بالتخفيف ومعناه: الحلية قبل الاغتسال، والآخرى بالتشديد ومعناه: عدم الحلية قبل الاغتسال، كان من الشبهة التحريمية، حيث يقول الأصوليون فيها بالبرائة، والخباريون بالاحتياط.

(وتوضيح أحكام هذه الأقسام) التي ذكرناها يتم (في ضمن مطالب) ثلاثة:
الأول : دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية):

الثاني : دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم .

الثالث : دوران الأمر بين الوجوب والتحريم .

المطلب الأول

فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب

وقد عرفت أنّ متعلّق الشكّ، تارة: الواقعة الكلية، كشرّب التنّ، ومنشأ الشكّ فيه عدم النّصّ أو اجماله أو تعارضه، وأخرى: الواقعة الجزئية .
فههنا أربع مسائل

الإستحباب، أو الكراهة، أو الإباحة، وذلك في الشبهة التحريمية، بان لم تعلم هل إنّ حكم الشيء الفلاني - مثلاً - حرام أو مكروه، حرام أو مستحب، حرام أو مباح؟
(الثاني : دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم) من الأحكام الثلاثة أيضاً وذلك في الشبهة الوجوبية.

(الثالث : دوران الأمر بين الوجوب والتحريم) من غير فرقٍ في كلّ ذلك بين الشبهة الموضوعية أو الشبهة الحكمية، كما أنّ الشبهة الحكمية، قد تكون من فقدان النّصّ، وقد تكون من إجمال النّصّ، وقد تكون من تعارض النصين.

المطلب الأول

أمّا (المطلب الأول) أي : الشبهة التحريمية فهو: (فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب) من الأحكام الثلاثة الأخر.

(وقد عرفت : أنّ متعلّق الشكّ تارة الواقعة الكلية) الشرعية من الشبهة الحكمية (كشرّب التنّ ، ومنشأ الشكّ فيه عدم النّصّ ، أو اجماله ، أو تعارضه ، وأخرى الواقعة الجزئية) الخارجية من الشبهة الموضوعية مثل : كون هذا المائع ماءً أو خمراً .

(فههنا) أي : في الشبهة التحريمية (أربع مسائل) كما يلي:

الأولى : ما لانصّ فيه

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين :

أحدهما: إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الإحتياط بالترك .

والثاني : وجوب الترك ويُعبّر عنه بالإحتياط والاول منسوب إلى المجتهدين

والثاني إلى معظم الاخباريين، وربما نسب إليهم أقوال أربعة : التحريم ظاهراً، والتحريم

الأولى : ما لانصّ فيه

(الاولى: فيما لانصّ فيه، وقد اختلف فيه) العلماء (على ما يرجع إلى قولين).

وإن كانت الأقوال أكثر، لكن بعض تلك الأقوال ليس محط الاعتناء:

(أحدهما: إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الإحتياط بالترك) فكلما شككنا في

شيء أنه حرام أو ليس بحرام، أجرينا فيه الإباحة.

(والثاني: وجوب الترك ويُعبّر عنه: بالإحتياط) ومأخوذ من قوله عليه الصلاة

والسلام:

«تأخذ بالحائطة لدينك»^١ وقوله: «أخوك دينك فأحتط لدينك»^٢.

(والأول:) وهو: البرائة وتسمى بالإباحة أيضاً (منسوب إلى المجتهدين) الذين

يجعلون القواعد العامة أساساً للأحكام الشرعية، وتلك القواعد مستفادة من:

الكتاب والسنة، والاجماع، والعقل.

(والثاني) وهو: الإحتياط، منسوب (إلى معظم الاخباريين) الذين يرون العمل

بالأخبار فقط، حيث يقولون بأن ظواهر القرآن ليست بحجة، والاجماع كذلك لا دليل

على حجبيته، والعقل إنما يحكم في اصول الدين لا في فروعه.

(وربما نسب إليهم) أي: إلى الاخباريين (أقوال أربعة: التحريم ظاهراً، والتحريم

للسيرازي ادلة القائلين بالبرائة ج ٥

واقعاً، والتوقف، والاحتياط، ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان .
ويحتمل الفرق بينها وبين بعضها من وجوه آخر تأتي بعد ذكر أدلة الأخباريين .

احتجّ للقول الأوّل بالأدلة الأربعة :

واقعاً، والتوقف، والاحتياط، ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان) فحيث أنّ
العناوين في الأخبار مختلفة ففي بعض الأخبار: «قُف» وفي بعض الأخبار: «إحتط»،
وفي بعض الأخبار: «اجتنب»، الظاهر في التحريم الظاهري، وفي بعض الأخبار:
«النهى عن العمل» الظاهر في التحريم الواقعي، ذهب كُُلُّ الِى عنوان من هذه
العناوين فليس اختلافهم إلاً اختلافاً في التعبير لا في المذهب والغرض.

(ويحتمل الفرق) المعنوي (بينها) أي: بين هذه الأقوال جميعاً (و) يحتمل الفرق
(بين بعضها) كالحرمه الظاهرية، والواقعية (من وجوه اخر) غير مجرد اختلاف
العناوين التي ذكرناها وهي (تأتي بعد ذكر أدلة الاخباريين) إنشاء الله تعالى .

مثلاً: القائل منهم بالحرمه الظاهرية يقول: ليس محرماً واقعاً، بينما القائل بالحرمه
الواقعية يقول بأنّ الشارع جعله حراماً واقعاً كحرمه شرب الخمر ولحم الخنزير.

والقائل بالتوقف يقول : لا نعلم حكمه ولذا نتوقف عن الحكم، بينما القائل
بالاحتياط يقول: إنّ محل الشبهة يحكم فيه بالحائطة، دون أن يكون حراماً ظاهراً، أو
واقعاً، ولا أنّه يتوقف فيه من جهة الجهل، حاله حال أطراف المحل المخطور في
الخارج، كبئر، أو حيوان، أو ما أشبهه، حيث يحتاط بعدم الاقتراب منه حذراً من
الوقوع في الخطر، لا أنه حرام بنفسه واقعاً، أو ظاهراً، أو محل توقف من جهة الجهل.

احتجّ للقول الأوّل بالأدلة الأربعة :

هذا وقد (احتجّ) الاصوليون (للقول الأوّل) وهو البرائة (بالأدلة الأربعة): الكتاب،

والسنّة والإجماع، والعقل.

فمن الكتاب آيات :

منها : قوله تعالى : « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا » .

قيل : دلالتها واضحة .

وفيه : أنها غير ظاهرة ، فإن حقيقة الايتاء الإعطاء .

فأما أن يُرادَ بالموصول المال ، بقريته قوله تعالى قبل ذلك : « مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ » .

فمن الكتاب آيات :

(فمن الكتاب آيات ، منها : قوله تعالى : « لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا » ١) أي : أعطاه (قيل) والقائل المحقق النراقي في كتابه مناهج الاصول (دلالتها) أي : دلالة الآية على البرائة (واضحة) بتقريب أنه حيث لم يعطينا الله العلم بأن هذا الشيء حرام فهو لا يريد الحرمة منا ولا يكلفنا بالحرام .

(وفيه : إنها غير ظاهرة) في الدلالة على البرائة وذلك كما قال : (فإن حقيقة الايتاء : الاعطاء) أي : البذل ، وان البذل كما سيذكره المصنّف يرتبط بالمال أكثر ممّا يرتبط بالحكم ، وعلى كلّ : فإنّ في الموصول وهو « ما » في قوله تعالى « ما آتاه » ثلاثة احتمالات :

أحدها ما ذكره المصنّف بقوله : (فأما أن يُرادَ بالموصول : « المال » بقريته قوله تعالى قبل ذلك : « مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ») ومعنى قُدِرَ عليه رزقه : ضَيَّقَ عليه رزقه ، والآية في سورة الطلاق وهي تتحدث عن المطلقة قال سبحانه :

« اسْكُتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجَدِكُمْ ، وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ، وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ، فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ

فالمعنى: إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَا يَكْلِفُ الْعَبْدَ إِلَّا دَفْعَ مَا أُعْطِيَ مِنَ الْمَالِ .
وَأَمَّا أَنْ يَرَادَ نَفْسُ فِعْلِ الشَّيْءِ أَوْ تَرْكُهُ، بِقَرِينَةِ إِيقَاعِ التَّكْلِيفِ عَلَيْهِ .

أَجُوزَهُنَّ وَأَتَمَّرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ، وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى * لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ، فَلْيُفْنِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ، لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا، سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا! .

بمعنى: أَنَّهُ إِنْ كَانَ الزَّوْجُ ذَا سَعَةٍ فِي الْمَالِ فَلْيُنْفِقْ حَسَبَ الْمَتَعَارِفِ، وَإِنْ كَانَ مُضِيقًا عَلَيْهِ فِي رِزْقِهِ فَلْيُنْفِقْ بِقَدْرِ قُدْرَتِهِ، كَالْفُقَرَاءِ يُنْفِقُونَ بِقَدْرِ قُدْرَتِهِمْ، بِخِلَافِ الْأَغْنِيَاءِ الَّذِينَ يُوَسِّعُونَ فِي الْإِنْفَاقِ، حَيْثُ يَتِمَكَّنُونَ مِنْ ذَلِكَ .

(فالمعنى) على هذا الإحتمال في الموصول هو: (إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَا يَكْلِفُ الْعَبْدَ إِلَّا دَفْعَ مَا أُعْطِيَ مِنَ الْمَالِ) وَأَمَّا أَوَّلُهُ الْمَصْنُفُ بِالْدَفْعِ، لِأَنَّ «مَا» الْمَوْصُولَةَ لَا تَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالْحَدِيثِ، فَالْمَعْنَى: لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا دَفْعَ مَا لَهَا، لَا أَنَّهُ: لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَالًا، فَإِنَّ الْمَالَ لَيْسَ مُتَعَلِّقَ التَّكْلِيفِ، وَأَمَّا مُتَعَلِّقُ التَّكْلِيفِ عَمَلُ الْإِنْسَانِ، الْمَتَعَلِّقُ بِالْمَالِ .

وعلى كل: فهذا المعنى لا يربط له بالبرائة، إذ الكلام في دفع مقدار المال، لا في ان الإنسان إذا شك في تكليف مجهول يكون بريئاً عنه.

الثاني من محتملات «ما» الموصولة: ما أشار إليه بقوله: (وَأَمَّا أَنْ يَرَادَ) مِنَ الْمَوْصُولِ (نَفْسُ فِعْلِ الشَّيْءِ أَوْ تَرْكُهُ) وَإِنَّمَا يُرَادُ مِنْهُ نَفْسُ فِعْلِ الشَّيْءِ أَوْ تَرْكُهُ (بِقَرِينَةِ إِيقَاعِ التَّكْلِيفِ عَلَيْهِ) أَي: عَلَى الْمَوْصُولِ فَإِنَّهُ سُبْحَانَهُ قَالَ: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» وَمِنَ الْمَعْلُومِ: أَنَّ التَّكْلِيفَ يَتَعَلَّقُ بِالْحَدِيثِ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِالْعَيْنِ .

وعلى هذا: يكون الایتاء بمعناه الكنائى وهو: الاقدار، لا بمعنى الاعطاء، فالمعنى حينئذ: لا يكلف الله نفساً إلا ما أقدرها عليه من فعل أو ترك، فإن الله تعالى لا يكلف الإنسان بالطيران إلى السماء بدون وسيلة، كما لا يقول له: لا تكن في الحين،

فاعطاؤه كناية عن الإقدار عليه، فيدلّ على نفي التكليف بغير المقدور، كما ذكره الطبرسي، رحمه الله، وهذا المعنى أظهر وأشمل، لأنّ الإنفاق من الميسور داخل في ما آتاه الله.

وكيف كان، فمن المعلوم أنّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور، وإلا لم ينازع في وقوع التكليف به أحد من المسلمين

فان مثل هذا الفعل والترك غير مقدور للإنسان (فاعطاؤه) إذن: (كناية عن الإقدار عليه) فيكون معنى الآية: لا يكلف الله نفساً إلاّ فعلاً أو تركاً أقدرها الله تعالى على ذلك الفعل أو الترك.

وعليه (فيدل) ما ذكر من الآية المباركة (على نفي التكليف بغير المقدور، كما ذكره الطبرسي) في تفسير مجمع البيان.

(وهذا المعنى أظهر) عند المصنّف لأنّه بمنزلة كبرى كلية رتب عليها الصغرى التي ذكرتها الآية في باب الإنفاق على الزوجة.

(وأشمل، لأنّ) المعنى الأول وهو: (الإنفاق من) المال على الزوجة (الميسور) عند الزوج (داخل في) المعنى الثاني أي: (ما آتاه الله).

وإنّما كان المعنى الثاني أظهر، لأنّه على الأول: لا بدّ من تقدير المصدر كما مر، وعلى الثاني لا حاجة إليه ومن المعلوم: ان ما لا يحتاج إلى تقدير ممّا يحتاج إليه.

(وكيف كان) فانه سواء قلنا: المعنى الثاني أظهر وأشمل، أم قلنا: احتمال الآية للمعنيين المذكورين على حدّ سواء (فمن المعلوم أنّ) الآية المباركة لا تدلّ على نفي التكليف المحتمل حيث استدل بها التراقي على البرائة، لأنّ (ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور) حتى تنفي الآية التكليف به.

(والآ) بأن كان الاجتناب عن مشكوك الحرمة غير مقدور (لم ينازع في وقوع التكليف به) أي: بالاجتناب عن مشكوك الحرمة (أحد من المسلمين) لأنّ المسلمين

وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه .

نعم لو أريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام به، لكن إرادته

متفقون على أن الله سبحانه وتعالى لا يكلف الإنسان على غير المقدور (وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه) أي: إمكان التكليف بغير المقدور، فإن الأشاعرة وإن قالوا بذلك، لكنهم قالوا: إن التكليف بغير المقدور لم يقع من الله سبحانه وتعالى، لوضوح: أن الإمكان شيء، والوقوع شيء آخر.

أما أن الأشاعرة كيف ذهبوا إلى إمكان التكليف بغير المقدور فهو لأنهم لا يرون الحُسنَ والتَّبحَّ العقليين، واما عدم الأمكان الذي يقول به الشيعة والمعتزلة فمستنده عدم إمكان تكليف الحكيم بما لا يمكن وقوعه في الخارج، لأنه غير مقدور للمكلف.

وثالث المعاني المحتملة في «ما» الموصولة: أن يُرادَ به الحكم والتكليف، بمعنى أن الله لا يكلف تكليفاً إلا إذا بين ذلك التكليف، فتكون الآية حينئذٍ دليلاً على البرائة، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله:

(نعم، لو أريد من الموصول) في الآية المباركة (: نفس الحكم والتكليف كان إيتاؤه) أي: إيتاء ذلك الحكم والتكليف (عبارة عن الاعلام به) أي بذلك التكليف، فيدل على نفي التكليف غير المعلوم، ولعله بملاحظة هذا المعنى قال التراقي: إن دلالة الآية على البرائة واضحة.

وهنا معنى رابع في الآية، لعله من حيث الإطلاق أقرب إلى ظاهرها وهو: شمول الآية لكل ذلك بغير المقدور لا يكلف الله العبد به، كما أن الحكم الذي لم يبينه الله سبحانه وتعالى لا يكلف العبد به، فإن إيتاء كل شيء بحسبه، وهذا المعنى هو الذي يُشير إليه المصنّف أخيراً بقوله: «وإرادة الأعم منه ...» .

وعلى كل حال : فإنّ المصنّف يعترض على المعنى الثالث ويقول: (لكن إرادته

بالخصوص ينافي مورد الآية، وإرادة الأعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين، إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم والفعل المحكوم عليه،

بالخصوص) أي حمل الموصول على التكليف فقط كما هو المعنى الثالث في كلام المصنف (ينافي مورد الآية) إذ مورد الآية إنفاق المال، ومن المعلوم: أنّ الصغرى لا يمكن أن يكون إنفاق المال والكبرى الحكم والتكليف، إذ هو حينئذٍ من قبيل أن يقال: أيها الزوج أنت لا تكلف بانفاق المال الذي ليس في قدرتك، لأنه لا تكليف بالحكم الذي لم يبينه الله.

(و) إن قلت: نستعمل الموصول في الأعم من التكليف ودفع المال.

قلت: (إرادة الأعم منه) أي: من التكليف (ومن المورد) الذي هو دفع المال، بمعنى: حمل الموصول على التكليف وعلى دفع المال معاً، ليكون معنى الآية: لا يكلف الله نفساً إلاّ تكليفاً، ودفع مالٍ لها، فيكون المراد من إتيان التكليف: بيانه، ومن إتيان المال: قدرة العبد عليه (يستلزم استعمال الموصول في معنيين) وهو خلاف الظاهر، إذ الظاهر من كلّ لفظ معنى واحداً، بل قال الآخوند: باستحالة ذلك، لكننا نقول بإمكانه فإن كانت قرينة فيها ونعمت، وإلا كان الظاهر من كلّ لفظ معنى واحداً.

إن قلت: نأخذ بالجامع بين المعنيين.

قلت لا يصح ذلك (إذ لا جامع بين تعلق التكليف) وهو قوله سبحانه: «لا يكلف الله نفساً» (بنفس الحكم) بأن يكون المراد بـ«ما» الموصولة بالتكليف (والفعل المحكوم عليه) بأن يكون الموصول بمعنى دفع المال أيضاً فإنه لا جامع بين المعنيين.

وحاصل المعنى الرابع، الذي أشار إليه المصنف: ان الموصول يُستعمل في معنى واحد كليّ لكن ذلك المعنى الواحد الكليّ شامل للتكليف ولدفع المال معاً،

فافهم .

نعم في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام :
«قال : قُلْتُ له : هل كُفِّفَ النَّاسُ بِالْمَعْرِفَةِ ؟ قَالَ : لا ، عَلَيَّ اللَّهُ الْبَيَانُ ، لا يُكَلِّفُ اللَّهُ
نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ، ولا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها .»

فيراد بالانبيان تارة: «القدرة»، وأخرى: «بيان التكليف»، فيكون المعنى حينئذ: لا يكلف الله تكليفاً إلا ببيئته، ولا يكلف الله مالاً إلا إذا مكن المكلف من ذلك المال، ومن المعلوم: أن هذين المعنيين لا يمكن جمعهما في عنوان واحد، إذ الموصول بمعنى التكليف مفعول مطلق، وبمعنى دفع المال مفعول به، ولا يكون الشيء الواحد قابلاً لأن يكون مفعولاً مطلقاً ومفعولاً به.

(فافهم) لعله إشارة إلى ما ذكرناه : من إمكان جمعهما في المعنى الواحد، إذ الجامع عطاء الله سبحانه وتعالى وعطائه قد يكون: بيان التكليف، وقد يكون: منح المال، فاذا بين التكليف اراد التكليف من العبد، وإذا أعطى المال أراد المال من العبد، كما إذا لم يبين التكليف لم يرده من العبد، وإذا لم يعط المال لم يرده من العبد، فتكون الآية دليلاً على البرائة.

(نعم) ربما يؤيد المعنى الثالث ما ورد (في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ : قُلْتُ له : هل كُفِّفَ النَّاسُ بِالْمَعْرِفَةِ ؟ قَالَ : لا ، عَلَيَّ اللَّهُ الْبَيَانُ «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا» و «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها»!). والمصنف أخذ المعرفة بمعنى معرفة الله سبحانه وتعالى، فاستدل على إرادة المعنى الثالث بهذه الرواية، حيث أنها نفت التكليف بالمعرفة من دون بيان، وقد استشهد فيها «عليه الصلاة والسلام» بالآيتين، فيعلم أن المراد من الآية هو: المعنى الثالث، أي: لا يكلف الله نفساً إلا تكليفاً بيئته لها، فتكون الآية دالة على البرائة من دون البيان.

لكنه لا ينفع في المطلب، لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه، فلا يحتاج دخولها إلى إرادة الاعلام من الإيتاء في الآية .

(لكنه) أي: ما ورد في الرواية (لا ينفع في المطلب) فلا يكون دليلاً على المعنى الثالث الذي نفيناه نحن وهو: نفي التكليف من دون بيان، بل ظاهر الآية على رأي المصنف يناسب كون الآية بالمعنى الثاني، أي: نفي التكليف بغير المقدور. وإنما الرواية تناسب المعنى الثاني (لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه) فإن الانسان لا يعرف الله سبحانه وتعالى إلا بسبب الأنبياء والرسل والأئمة عليهم الصلاة والسلام الذين هم من قبل الله تعالى (فلا يحتاج دخولها) أي: دخول المعرفة في الآية (إلى إرادة) المعنى الثالث أي: إرادة التكليف الذي يوصله الله سبحانه وتعالى إلى عباده وذلك بإرادة (الاعلام من الإيتاء في الآية).

وحاصل ما ذكره المصنف، هو: ان الامام عليه الصلاة والسلام نفى التكليف بمعرفة الله سبحانه وتعالى من دون بيان، لأن المعرفة من دون البيان أمر غير مقدور للإنسان، واستشهد بالآيتين المباركتين لأنهما تنفيان التكليف بغير المقدور، فالمعرفة بدون البيان أمر غير مقدور.

لكن من المحتمل أن يراد بالمعرفة معرفة الامام عليه الصلاة والسلام، فإن معرفة الامام تحتاج إلى البيان بسبب نبي سابق أو إمام متقدم، أو إعجاز، فإن الإعجاز بيان عملي.

هذا ويرد على ما ذكره المصنف: أن معرفة الله سبحانه وتعالى تثبت بالدليل العقلي، فالبيان يكون من المؤكدات، لا أن المعرفة متوقفة على البيان - كما ذكره المصنف ..

وكيف كان: فالرواية تؤيد ما ذكرناه: من شمول الآية للعطائين: عطاء البيان وعطاء سائر الأشياء، فإن الله سبحانه وتعالى ما لم يعط شيئاً لا يكلف الانسان بذلك الشيء فلا استدلال بالآية على البرائة لا بأس به.

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ج ٥

وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى، ومما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». ومنها: قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». بناءً على أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف،

(وسيجيء زيادة توضيح لذلك، في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى) بتوفيقه وتأيدته.

(ومما ذكرنا): من استظهار كون الآية انمّا هي لنفي التكليف بغير المقدور، وترك محتمل التحريم ليس بغير المقدور، وأن الآية ليست بصدد ذكر: ان عدم البيان من الله، يوجب عدم التكليف (يظهر حال التمسك بقوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا») فإن هذه الآية أيضاً كالأية السابقة دليل على نفي التكليف بغير المقدور، لا نفي التكليف عما لم يبينه الله سبحانه.

أقول: لكنك قد عرفت: أن الآية ظاهرة في الأعم، فإن غير المقدور لا سعة للمكلف عليه، كما أن غير المبيّن لا سعة للمكلف عليه أيضاً، فتكون الآية دليلاً على نفي التكليف بغير المقدور، كما تكون دليلاً على نفي التكليف بما لم يبينه سبحانه، فتكون الآية دليلاً على البرائة.

(ومنها) أي: من الآيات التي استدل بها على البرائة (: قوله تعالى «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»)^٢. بتقريب: دلالة الآية على عدم العذاب بدون البيان وهو: معنى البرائة، وقد ذكر المصنّف لدلالة الآية المباركة على البرائة وجوهاً ثلاثة:

أولها ما ذكره بقوله: (بناءً على أن بعث الرسول كناية عن) مطلق (بيان التكليف) فبعث الرسول سبب من الأسباب لا أنه السبب المنحصر، إذ عصيان الناس رسولهم سبب آخر لا استحقاقتهم العذاب، فيكون معنى الآية المباركة: إن الله سبحانه وتعالى لا يعذب حتى يُبين للناس بسبب الرسول تكاليفهم، فاذا عصى الناس رسولهم

لأنه يكون به غالباً، كما في قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن»، كناية عن دخول الوقت أو عبارة عن البيان النقلية.

استحقوا بسبب عصيانهم العذاب فعذبهم.

وانما جعل بعث الرسول كناية عن بيان التكليف (لأنه) أي: لأن البيان (يكون به) أي: بالرسول (غالباً).

أما الالتقاء في القلب بحيث يعلم الانسان أنه أمر الله سبحانه وتعالى ألهمه إياه، كما في قصة أم موسى حيث يقول تعالى: «واوحينا إلى أم موسى...» أو ما أشبه ذلك فهو نادرٌ، فالآية أريد بها السبب العام وانما ذكر السبب الخاص لغلبة هذا السبب.

اذن: فهو (كما في قولك لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن) فإنه لا يراد به: أذان المؤذن بشخصه وانما هو (كناية عن دخول الوقت) سواء أذن المؤذن أم لم يؤذن، وانما علق على الاذان لغلبة وقوع الاذان عند دخول الوقت.

وهكذا لو قال: إني لا أفطر يوم الصيام حتى يظهر السواد عميريد: دخول المغرب، إذ ليس المعيار السواد بما هو هو، فربما يسود الأفق بسبب سحب، أو رياح سوداء، أو ما أشبه ذلك.

ثانيهما ما ذكره بقوله: (أو) ان بعث الرسول (عبارة عن البيان النقلية) أي: ما كنا معذبين حتى تبين بيانا نقلياً، فالبيان العقلي وإن كان حجة لان العقل حجة، لكن لا يسبب مخالفته العقاب.

إن قلت: إن دلّ المستقل العقلي على الحرمة كان فيه أيضاً العقاب، ولذا يصح عقاب المولى عبده إذا وقع ولد المولى في البئر ولم ينقذه حتى مات، أو احترقت داره ولم يطفىء الحريق مع امكانه على الأمرين حتى وان لم يكن المولى أمره بالانقاذ والإطفاء، وعذر العبد بأن المولى لم يأمره بذلك، غير مفيد عند العقلاء في رفع العقاب عنه.

والحاصل: انه يلزم تحصيل غرض المولى، سواء عليم العبد غرضه بالقول أو

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ج ه

ويخصص العموم بغير المستقلات أو يلتزم بوجود التأكيد وعدم حسن العقاب
إلا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل

بالعقل.

قُلت: (ويُخصص العموم) في قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»
(بغير المستقلات) العقلية فيكون معنى الآية إنَّ الله تعالى لا يعذب إلا بعد البيان
النقلي من الرسول، إلا في المستقلات العقلية، فإنه يعذب على مخالفتها أيضاً وإن لم
يكن فيها بيان نقلي من الرسول، فيكون حاصل الآية: توقف العقاب على أحد أمرين:
أما على بيان العقل المستقل، أو بيان النقل من الرسول، أما غير المستقلات العقلية،
كالاجتناب عن التن، أو الالتزام بالدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - فالآية تدل على
البرائة فيها: فيشمها عموم قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» لان الله سبحانه وتعالى لم
يبين - مثلاً - حكم التن ولا حكم الدعاء وقت الهلال، كما ان العقل - مستقلاً - لا يلزم
الاجتناب عن التن ولا الالتزام بالدعاء عند الهلال، لان الاجتناب عن التن والالتزام
بالدعاء ليس من المستقلات العقلية.

وثالثهما ما ذكره بقوله: (أو يلتزم بوجود التأكيد وعدم حسن العقاب، إلا مع
اللطف بتأييد العقل بالنقل) فالعقل والنقل وإن كان كل واحد منهما حجة مستقلة
- كما دل على ذلك الأدلة العقلية والنقلية -، إلا أنَّ من عادة الله سبحانه وتعالى أن لا
يُعاقب إلا بعد تأييد العقل بالنقل، فالبيان النقلي بمجرد كافٍ في فعلية العقاب، أما
البيان العقلي فبمجرد غير كافٍ فيها.

بل إن مقتضى الرحمة هو: العفو عن المخالفات العقلية، إلا بعد إرسال الرسول
وتأييد العقل بالنقل ويؤيد هذا قوله سبحانه:

«وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً، أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا، فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا
تدميراً»^١.

وإن حسن الذم، بناءً على أن منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم، كما صرح به البعض، وعلى أي تقدير فيدل على نفي العقاب قبل البيان. وفيه: أن ظاهره الإخبارُ بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

بمعنى: أنهم يخالفون الأوامر العقلية، لكن الله لا يعذبهم بمجرد ذلك، بل يبعث إليهم الرسل ويأمرهم بالأوامر، فإذا خالفوا الأوامر عذبهم، فيكون فرق بين الموالي العرفية والمولى الحقيقي، الموالي العرفية يعاقبون بمخالفة الغرض الذي دل عليه العقل، أما المولى الحقيقي فلا يعاقب إلا بمخالفة البيان. وعلى أي حال: فالعقاب من المولى الحقيقي غير موجود على مخالفة الأوامر العقلية (وإن حسن الذم) عليها فالبيان العقلي بمجردة يكفي في فعلية الذم لا في العقاب وذلك (بناءً على أن منع اللطف) وعدم تأكيد العقل بالنقل (يوجب قبح العقاب دون) فعلية (الذم).

وعليه: فالعقاب غير موجود وإن كان الذم موجوداً، مثل نية السوء حيث لا عقاب عليها وإن كان نوي السوء مستحقاً له (كما صرح به البعض). ولعل هذا المعنى الثالث هو الظاهر من الآية المؤيد بسائر الآيات والروايات. (وعلى أي تقدير) من التقادير الثلاثة التي ذكرناها في تفسير الآية المباركة (فه أنه يدل) قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» (على نفي العقاب قبل البيان) فيكون دليلاً على البرائة.

ثم إن المصنّف أشكل على دلالة الآية على البرائة بقوله: (وفيه: أن ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث) أي: أن الأمم السابقة الذين عذبناهم في الحياة الدنيا بالغرق، ورَمَى الحِجَارَةَ، وما أشبه، إنما عذبناهم بعد البيان (فيختص) قوله تعالى في الآية المباركة (بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة). وعليه فلا ربط للآية بنفي العقاب عن التكليف المحتمل، الذي لم يبينه سبحانه

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبراءة ج ه

ثمَّ إنَّه ربما يوردُ التناقضَ على مَنْ جمع بين التمسك بالآية في المقام وبين ردِّ من استدلَّ بها، لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأنَّ نفي فعلية التعذيب أعمُّ من نفي الاستحقاق،

فلا تكون الآية دليلاً على البرائة.

لكن ما ذكره المصنّف خلاف ظاهر الآية المباركة، فإنَّ ظاهرها: إنَّ عدم التعذيب بدون البيان من عادة الله سبحانه وتعالى، فإنَّه لا يعذب عبداً إلا بعدَ البيان، فلا فرق بين الأمم السابقة واللاحقة، كما لا فرق بين عذاب الدنيا، كالحدود، والتعزيرات، ونحوها، وعذاب الآخرة.

(ثمَّ إنَّه ربما يُورد التناقض) والمُورد هو المحقّق القميّ رَحِمَهُ اللهُ (على مَنْ) والمراد منه هو الفاضل التوني الذي (جمع بين التمسك بالآية في المقام) حيث تمسك بالآية دليلاً على البرائة (وبين ردِّ من استدلَّ بها) أي: بالآية المباركة من الأشاعرة حيث أنَّهم استدلوا بالآية المباركة (لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع).

وكان رد الفاضل التوني على الأشاعرة: (بأنَّ نفي فعلية التعذيب أعمُّ من نفي الاستحقاق) فالآية تدلُّ على عدم فعلية التعذيب، لا أنَّها تدلُّ على نفي الاستحقاق. توضيح المقام أنَّ المشهور هو التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، ولهذا اشتهر بينهم: «كلُّما حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»، لأنَّ الشارع سيد العقلاء. كما اشتهر بينهم أيضاً: «كلُّما حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» لأنَّ العقل يعلم أنَّ الشارع لا يقول إلا عن واقعية وحقيقة بحيث لو أدرك العقل الواقعيات والحقائق لحكم بها أيضاً.

ولا يراد: أنَّ صلاة الصبح - مثلاً - جهراً لا اخفاتاً ممَّا يحكم به العقل ابتداءً، بل يُراد: انه لو أدرك العقل حقيقة ذلك وسائر الواقعيات، لحكم بها كما حكم بها الشارع، فالإنسان بالنسبة للواقعيات كالأعمى والشارع بصير، فاذا قال الشارع - مثلاً -: إنَّ

هناك أسدٌ رابضٌ يتربص لافتراسِك، حكمَ العقلُ أيضاً بصِحَّةِ ما قاله الشارع، لأنه يعلم أنه لو أبصر ورأى لكانَ يشاهد الأسد كما يُشاهدُ الشارع.

والأشاعرة أنكروا هذا التلازم وقالوا: بأنَّ الآيةَ تدلُّ على عدم التلازم، لأنَّ الآيةَ تقول: إنَّ العقابَ مبنيٌّ على بعث الرسول، فلو خالف الإنسان العقل ولم يأت رسول، لا يعذب الله المخالف بحكم عقله، فلو كان تلازم بين العقل والشرع كان اللزام العقاب بحكم الشرع أيضاً لأنَّ العقل يرى العقاب فيمن يخالف عقله فاللزام أن يكون الشرع أيضاً يرى العقاب في ذلك، بينما يقول الله سبحانه وتعالى: إنَّ العقابَ منحصر بالشرع وبَعْدَ بعث الرسول.

ثم إنَّ الفاضل التُّوني والوَّحيد البهَّهاني، رحمهما الله، قالوا: إنَّ الآيةَ تدلُّ على البرائة ولا تدلُّ على كلام الأشاعرة أي: لا تدلُّ على نفي التلازم. اما إنَّ الآيةَ تدلُّ على البرائة، فليَما تقدَّم.

واما انها لا تدلُّ على عدم التلازم، فلأنَّ الآيةَ تنفي فعلية العقاب، لا أنَّها تنفي استحقاق العقاب، والتلازم بين حكم العقل وحكم الشرع انما هو في الشأنية والاستحقاق، فمنَ الممكن أن يكون الشارع أيضاً يرى للمخالف استحقاق العقاب كالعقل، لكنَّ برأفته ولطفه لا يعاقبه إلا بعد البيان.

فتحصل من ذلك: إنَّ الفاضل التُّوني والمحقِّق البهَّهاني قالوا: بأنَّ الآيةَ تدلُّ على البرائة، وقالوا: إنَّ استدلال الأشاعرة بها على نفي الملازمة فاسدٌ.

لكن المحقق القميُّ أشكل عليهما وقال: بأنَّ ذلك يُوجب التناقض وذلك لأننا نسأل: هل الآية الدالة على نفي العذاب الفعلي تدلُّ على عدم التكليف الشرعي أو لا تدلُّ؟ فان قلت: تدلُّ، قلنا: فالآية تدلُّ على عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، لأنَّ العقل دلُّ على العقاب والشرع دلُّ على عدمه.

وإن قلت: إنَّ الآية تدلُّ على نفي فعلية العذاب، ولا تدلُّ على عدم التكليف

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ج ه

فإنّ الاخبار بنفي التعذيب إن دلّ على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني، وإن لم يدلّ فلا وجه للأوّل .

ويمكن دفعه: بأنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام، لأنّ الخصم يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً

الشرعي قلنا: فالآية لا تدل على البرائة ونفي التكليف الشرعي.
وعلى هذا: فلا يمكن للفاضل التوني، ولا للمحقق البهبهاني ان يقولوا بفساد كلام الاشاعرة وبدلالة الآية على البرائة، فإنّ ذلك يستلزم التناقض كما قال: (فإنّ الاخبار بنفي التعذيب إن دلّ على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني) أي الملازمة بين الحكم الشرعي والعقلي.

(وان لم يدل) الاخبار في الآية على نفي التكليف والاستحقاق، بل على مجرد نفي الفعلية للعذاب مع السكوت عن الاستحقاق وعدمه عند وجود البيان العقلي (فلا وجه للأوّل) أي للاستدلال بالآية على البرائة.

(ويمكن دفعه) أي: دفع التناقض الذي أورده المحقّق القميّ على الفاضل التوني والوحيّد البهبهاني، بما ذكره الفصول ممّا حاصله: أنّ الأخباري يقول: بفعلية العقاب، والآية تقول: بعدم الفعلية، فتدل الآية على البرائة، وهذا لا ينافي ترتب العقاب عليه مع ان الله يعفو عنه، فالملازمة موجودة بين حكم العقل وحكم الشرع ومع ذلك نقول بالبرائة.

والحاصل: أنّ العقل يدل على العقاب، والشرع يدل عليه أيضاً للملازمة، ولكن مع ذلك نجري البرائة لأنه ثبت أنّ الله سبحانه وتعالى يعفو عن مثل هذا الذنب فلا يُعاقب عليه.

وذلك (ب) سبب (أنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام) أي: مقام البرائة، فكلمة لم يكن العقاب فعلياً كان المحكم: البرائة (لأنّ الخصم) وهو الأخباري (يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة، الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً) أي: يدّعي الفعلية للوقوع في

من حيث لا يعلم، كما هو مقتضى رواية خبر التثليث ونحوها التي هي عمدة أدلتهم، ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية،

العقاب (من حيث لا يعلم) فإن مرتكب الشبهة وهو لا يعلم بارتكابه الحرام يقع في العقاب.

(كما هو مقتضى رواية خبر التثليث) حيث قال عليه الصلاة والسلام: «خَلَّالٌ بَيْنَ، وَحَرَامٌ بَيْنَ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْمُحَرَّمَاتِ، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ!».

أقول: وإنما كان الهلاك من حيث لا يعلم، لأنه لا يعلم بالحرام قطعاً، إذ المفروض أنه شبهة وهو جاهل بالحرمة، ولذا إذا وقع في الحرام وقع في العقاب وهو لا يعلم أنه قد ارتكب الحرام.

ولا يخفى: أن تسمية المصنّف الأخباري بالخصم ليس إساءة، لأن المناقشة في شيء، يُطلق عليها المخاصمة، فإن المخاصمة بمعنى المباحثة والمناقشة، ولذا نسبها الله سبحانه وتعالى إلى الملائكة حيث قال: «مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ»^١.

(ونحوها) أي: نحو رواية التثليث (التي هي عمدة أدلتهم) فإن عمدة أدلة الأخباريين القائلين بالحرمة في الشبهات الحكمية التحريمية، هي هذه الروايات.

هذا (ويعترف) الأخباري مع ذلك (بعدم المقتضي للاستحقاق، على تقدير عدم الفعلية) للعقاب، فإن الأخباري كالأصولي معترف: بأنه لو انتفت فعلية العقاب في الشبهات التحريمية، انتفى الاستحقاق أيضاً، إلا أن الأصولي يدعي انتفاء الفعلية بمقتضى الآية المباركة وسائر الأدلة، والأخباري يدعي ثبوت الفعلية بمقتضى الأدلة التي ذكرها.

لشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ج ه

فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية، بخلاف مقام التكلم في الملازمة، فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل، وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظهار، حيث قيل إنه محرّم معفو عنه .

وعلى هذا : (فيكفي في) البرائة التي يقول بها الاصوليون، و (عدم الاستحقاق) للعقاب (نفي الفعلية) للعقاب المستفاد ذلك النفي من الآية المباركة.

(بخلاف مقام التكلم في) الحُسن والتَّبُح العقليين، وان العقاب لمن أرشده عقله الى القبيح هل هو قبيح أو ليس بقبيح؟ و (الملازمة) بين حكم العقل وحكم الشرع الذي هو مورد البحث مع الأشعري في هذا المقام (فإن المقصود فيه: إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل) أي أنّ المقصود هنا: إثبات الملازمة بين الشرع والعقل ممّا ينكره الاشاعرة ويثبته العدلية.

ومن المعلوم : أنّ الآية لا تدلّ على عدم الملازمة، لأن الآية لا تدلّ على أنّ الاستحقاق موقوف على بيان الشرع ولا يكفي فيه حكم العقل، وأما الآية تدلّ على أنّ فعلية العقاب موقوفة على بيان الشرع (وعدم ترتب العقاب) الفعلي (على مخالفته) أي: مخالفة العقل (لا ينافي ثبوته) أي: ثبوت الحكم الشرعي، لوضوح: أنّه لا منافات بين الاستحقاق وعدم الفعلية، فربما يستحق الانسان العقاب، لكن لا تقع الفعلية.

نعم، كلّما كان هناك فعلية كان استحقاق أيضاً، لعدم معقولية ان يعاقب الله سبحانه وتعالى إنساناً لا يستحق العقاب.

(كما في الظهار حيث قيل : أنّه محرّم معفو عنه).

أما كونه محرماً : فلقوله سبحانه وتعالى : « **وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا** » ومن الواضح : أنّ القول المنكر والزور حرام.

وأما أنّه معفو عنه فلأن الله سبحانه وتعالى قال بعد ذلك : « **وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ** ».

وكما في العزم على المعصية على احتمال .
 نعم لو فرض هناك أيضاً إجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق، كما
 يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسألة جاز التمسك به هناك .

فان قلت : فما فائدة كونه حراماً مع أنه عقاب عليه؟.
 قلت : أكثر المتدينين يأنفون عن أن يأتوا بشيء يسبب غضب الله سبحانه
 وتعالى ويحقق عدم رضاه حتى وإن علموا أنه لا عقاب عليه، ففائدة كونه حراماً : إن
 أكثر المتدينين لا يرتكبونه، بينما إذا لم يكن حراماً كانوا يرتكبونه.
 (وكما في العزم على المعصية على احتمال) فإن من عزم على المعصية ولم يأت
 بها فيه احتمالات:

الأول : أنه حرامٌ معفو عنه .

الثاني : أنه حرامٌ ومعاقب عليه .

الثالث : أنه ليس بحرام ولا يستحق العقاب عليه .

ثم إننا حيث قلنا : إن الآية لا تدل على ما ادّعاء الأشاعرة: من عدم الملازمة بين
 الفعلية وبين عدم الاستحقاق - وإنما قلنا لا تدل: إذ من الممكن الملازمة بين الفعلية
 وبين العقاب لكن الله سبحانه لا يعاقب من باب العفو، كالظهار ونحوه ما استثنى
 المصنّف مورداً من ذلك بقوله:

(نعم) فإنه (لو فرض هناك) في مقام التكلم في الملازمة (أيضاً إجماع) من علماء
 الكلام، كما كان إجماع من الأصوليين والأخباريين على التلازم بين نفي الفعلية ونفي
 الاستحقاق، أي (على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق، كما يظهر من بعض
 ما فرعوا على تلك المسألة) أي: مسألة حجبة العقل (جاز) لمنكر الملازمة (التمسك
 به) أي: بقوله تعالى: « وما كنا مُعذِّبين... » (هناك) في مسألة عدم الملازمة بين حكم
 العقل وحكم الشرع.

وأما ما فرعوا على تلك المسألة فهو : حصول الثواب والعقاب، وبقاء العدالة

والانصاف : انّ الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين .
ومنها : قوله تعالى : «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» ،

وزوالها - مثلاً - على موافقة حكم العقل ومخالفته، فاذا وافق الانسان عقله أثيب وإذا خالف عوقب، كما تقدّم في مثال العبد الذي يرى سقوط ولد المولى في البئر فانقذه فأنه مثاب، أو لم ينقذه فأنه معاقب، وكذا إذا وافق عقله بقي على عدالته، وإذا خالف زالت عدالته - مثلاً - وما أشبه ذلك.

فانّ ظاهر هذه الثمرات هو : انّ نزاعهم في ملازمة حكم العقل والشرع في مرحلة الفعلية، بحيث لو انتفت الملازمة في هذه المرحلة انتفت في مرحلة الاستحقاق أيضاً، يعني: انه إذا لم تكن ملازمة في مرحلة الفعلية، لم تكن ملازمة في مرحلة الاستحقاق.

(والانصاف) عند المؤلف (انّ الآية لا دلالة فيها على المطلب في المقامين) أي لا دلالة فيها على البرائة كما لا دلالة فيها على نفي الملازمة، وذلك لما تقدّم: من انّ الآية إخبارٌ عن العذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة، فلا ربط لها بالبرائة عن التكليف المحتمل، كما لا ربط لها بنفي الملازمة.

لكن الظاهر عندنا : انّ الآية تدل على البرائة - كما عرفت - وانها تدل ايضاً على نفي العقاب بدون بعث الرسول لطفاً، ومع ذلك لا ينافي ان تكون هناك ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فأنه حيث يحكم العقل يحكم الشرع فيلزم منه العقاب بمخالفة حكم العقل أولاً وبالذات، لكن الله تعالى أسقط العقاب من جهة اللطف ثانياً وبالعرض. (ومنها) أي : من الآيات التي تدل على البرائة (قوله تعالى «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ...»)^١ ولا يخفى: انّ معنى إضلال الله سبحانه وتعالى هو : انه يترك الناس وشأنهم حتى يضلوا، فهو من قبيل أفسد الوالد ولده فيما

أي : ما يجتنبونه من الأفعال والتروك .
 وظاهرها أنه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الاسلام إلا بعد ما يبين لهم .
 وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد : «حتّى يُعرّفهم ما يُرضيه وما
 يُسخطه» .

إذا تركه وشأنه حتى فسد، أو أفسدت الحكومة شعبها فيما إذا تركتهم وشأنهم حتى
 فسدوا.

وعليه : فيكون معنى الآية المباركة : أنه سبحانه إذا هدئ الناس إلى الاسلام بيّن
 ما عليهم من الأحكام الشرعية من الواجبات والمحرمات، فإذا تركوها وعصوها
 تركهم الله تعالى وشأنهم، وترك الله لهم هو معنى إضلالهم، فهذه الآية مثل قوله
 سبحانه: ﴿نَسُوا اللَّهَ، فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ .

اذن : فمعنى : يبين لهم ما يتقون (أي ما يجتنبونه من الأفعال والتروك) وقد قالوا
 في وجه نزول هذه الآية: أنه مات قومٌ من المسلمين قبل نزول الفرائض، فقيل: يا
 رسول الله ما منزلة هؤلاء؟ فنزلت الآية.

وأما وجه دلالة الآية على البرائة فهو : أنه سبحانه يهدي الناس ويبين لهم
 أحكامهم، فإذا لم يبين لهم حكماً من الاحكام بعد أن هداهم كان عدم بيانه ذلك
 دليلاً على عدم الحكم، فإذا رأينا عدم البيان في مورد: كشرب التتن، كان دليلاً على
 عدم الحكم فلا حرمة لشرب التتن، كما أنه لاوجوب لدعاء رؤية الهلال لأنه لم يبين
 وجوبه.

(وظاهرها) أي : ظاهر الآية (: أنه تعالى لا يخذلهم) ولا يتركهم وشأنهم (بعد
 هدايتهم إلى الاسلام الآ بعد ما يبين لهم) الوظائف الشرعية من الواجبات والمحرمات.
 (و) يؤيد هذا المعنى ما (عن الكافي، وتفسير العياشي، وكتاب التوحيد) في
 تفسير الآية المباركة: (حتّى يُعرّفهم ما يُرضيه وما يُسخطه) فتكون للآية دلالة على

للسيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ج ه

وفيه : ما تقدّم في الآية السابقة، مع أنّ دلالتها أضعف من حيث أنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهمّ إلاّ بالفحوى .
ومنها : قوله تعالى : «لِيَهْلِكَ مَنْ

البرائة في كل مقام لم يبيّن الله سبحانه وتعالى الأحكام.
(وفيه ما تقدّم في الآية السابقة) : من أنّها إخبار عن العقاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة بعد اتمام الحجّة عليهم.
أقول : لكّنك قد عرفت : ظهور الآية هذه كالأية السابقة في البرائة، واختصاصها بالعقاب الدنيوي - كما ذكره المصنّف - خلاف ظاهر الآية.
(مع أنّ دلالتها) أي : دلالة هذه الآية (أضعف) من الآية السابقة (من حيث أنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب) والمطلب هو انتفاء العقاب عند انتفاء البيان.

والحاصل : أنّ الآية تدلّ على انتفاء الخذلان عند انتفاء البيان، ولا تدلّ على عدم العقاب الاخروي عند انتفاء البيان الذي هو مهمة القائل بالبرائة، فإنّ القائل بالبرائة يقول : حيث لا بيان لا عقاب اخروي، فشرّب التتن حيث لم يبيّن الله حرمة لا عقاب فيه، وعدم الدعاء عند رؤية الهلال حيث لم يبيّن الله وجوبه لا عقاب في الآخرة على تركه.

(اللهمّ إلاّ بالفحوى) بأن يقال : إذا توقّف الخذلان وسلب التوفيق على البيان - حسب الآية الكريمة - فالعقاب الاخروي على التكليف أيضاً يتوقف على البيان بطريق أولى، لأن عقاب الدنيا الذي هو أخف إذا توقّف على البيان، فعقاب الآخرة الذي هو أشد يتوقف على البيان قطعاً.

وعليه : فسواء قلنا بالفحوى أو لم نقل به، فدلالة الآية على مهمة القائل بالبرائة وافية.

(ومنها) أي : من الآيات التي استدلّ بها على البرائة : قوله تعالى : «لِيَهْلِكَ مَنْ

هَلْكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِي مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» .

وفي دلالتها تأمل ظاهر .

ويرد على الكلّ

هَلْكَ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَيَحْيِي مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ' وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: انّ الحياة المعنوية في الدنيا والآخرة يمنحها الله سبحانه وتعالى بعد البيان، والموت المعنوي والهلاك في الدنيا والآخرة إنّما يكون بعد البيان، فلا هلاك في الدنيا ولا في الآخرة إلا بعد البيان، وحيث لم يبين الله سبحانه وتعالى حرمة التنن - مثلاً - أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا يعاقب بالهلاك في الدنيا ولا في الآخرة من شرب التنن، أو ترك الدعاء عند رؤية الهلال.

وعلى ما ذكرنا: فدلالة الآية على البرائة ظاهرة، لكن المصنّف قال: (وفي دلالتها: تأمل ظاهر).

قال في الأوثق: ولعلّ وجه تأمل المصنّف في دلالتها هو: كون المراد بالبينة هي: المعجزات الباهرة للنبي صلى الله عليه وآله، فالمقصود من الآية: بيان علّة ما وقع منه تعالى من نصرة المسلمين، لأنّ الآية قد نزلت في بيان قصة غزوة بدر ونصرة المسلمين فيها، كما يشهد به ما قبلها من قوله سبحانه:

«إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم، ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد، ولكن ليقضي الله أمراً كان مفعولاً، ليهلك من هلك عن بينة...» .

أقول: لكن وجه النزول مورد، والمورد لا يخصص، بل من عادة القرآن الحكيم كثيراً كما شاهدنا: أنّه يذكر علّة عامة لشيء خاص، فدلالة الآية على البرائة ظاهرة.

ثم انّ المصنّف بعد إيراد على دلالة الآيات المذكورات، أشكل على جميعها باشكال واحد جامع لكل حيث قال: (ويرد على الكلّ): أنّها لا تقاوم أدلة الاحتياط حتى على فرض دلالتها.

لشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ج ه

انَّ غايةَ مدلولها عدمُ المؤاخِذةِ على مخالفةِ النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعاً، فلا يُنافي ورودَ الدليل العامِّ على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم .

ومعلومٌ أنَّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي . وهذه الآيات بعدَ تسليم دلالتها غيرُ معارضةٍ لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه، كما لا يخفى .

وإنما لاتقاوم أدلة الاحتياط لأن هذه الآيات على فرض دلالتها تدل على أنه لا عقاب إذ لا بيان، والحال أن أدلة الاحتياط تدل على وجود البيان كما قال (إنَّ غاية مدلولها) أي: مدلول الآيات المذكورات، هو: (عدم المؤاخِذةِ على مخالفةِ النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده) أي: وجود النهي (واقعاً).

اذن : فالآيات المباركة تدل على انتفاء المؤاخِذةِ على التكليف الوجوبي أو التحريمي من دون بيان (فلا يُنافي ورود) البيان من الشارع بسبب أدلة الاحتياط بمعنى: وجود (الدليل العامِّ على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم) من أدلة الاحتياط.

(ومعلوم : أنَّ القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب) وهو الاخباري (لايقول به) أي: بوجوب الاجتناب (إلا عن دليل علمي) إن لم يكن علماً، والدليل العلمي هو: أخبار الاحتياط (وهذه الآيات بعدَ تسليم دلالتها غير معارضةٍ لذلك الدليل) الدال على الاحتياط.

(بل هي) أي : هذه الآيات (من قبيل الأصل بالنسبة إليه) أي: إلى الدليل، وكما أنَّ الأصل يرتفع بالدليل كذلك هذه الآيات لا موضوع لها بعد ورود أدلة الاحتياط، فإنَّ موضوع الآيات الدالة على البرائة هو عدم البيان، وأخبار الاحتياط تدل على وجود البيان، فلا موضوع للآيات بعد أخبار الاحتياط (كما لا يخفى).

لكن يَرِدُ على ذلك ما يلي :

ومنها: قوله تعالى، مخاطباً لنبيه، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، مُلْقِنًا إِيَّاهُ طَرِيقَ الرَّدِّ عَلَى الْيَهُودِ، حَيْثُ حَرَمُوا بَعْضَ مَا رَزَقَهُمُ اللهُ تَعَالَى افْتِرَاءً عَلَيْهِ: «قُلْ لَا أُجِدُّ فِيهَا أُوجِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا».

أولاً: النقض بالشبهات الموضوعية والشبهات الوجوبية، مع أنّ الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيهما.

ثانياً: الحّل بأنّ أخبار الاحتياط ظاهرة في الاستحباب، مثل قوله عليه السلام: «أَحْوَكُ دِينُكَ فَاحْتَطِّ لِديْنِكَ بِمَا شِئْتَ»^١ وغيره ممّا هو ظاهر في ندبيّة الاحتياط لا وجوبه، وبقرينة سياق سائر أخبار الاحتياط لهذه الأخبار، تحمل سائر أخبار الاحتياط على الاستحباب أيضاً، فلا دليل وارد على الآيات حتى يقال: إنّ الاحتياط بيان.

وبهذا البيان يرفع اليد عن ظاهر الروايات الدالة على الاحتياط، التي غير ذلك ممّا ذكرناه في مباحث الاصول.

(ومنها) أي: من الآيات الدالة على البرائة (قوله تعالى مخاطباً لنبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مُلْقِنًا إِيَّاهُ) ومعلماً له صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (طريق الرّد على اليهود حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله تعالى)، فإنّ اليهود قالوا: إنّ بعض الطيبات محرمة عليهم، وكان هذا التحريم من اليهود (افتراءً عليه) تعالى، فأنّه تعالى علّم الرسول كيف يرّد على اليهود بقوله:

(«قُلْ) يامحمّد لليهود وغير اليهود (: لا أُجِدُّ فِيهَا أُوجِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً، أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا...») ' إلى آخر الآية، وحيث أنّ الآية المباركة في مقام ردّ اليهود، لا في مقام حصر المحرّمات في المذكورات حصراً حقيقياً، فلا يقال: إنّ هذه الآية تدلّ على عدم تحريم ما لم يذكر في القرآن الحكيم، فإنّ الحصر الاضافي إنّما يكون بالنسبة لا بالاطلاق، كما قرّر ذلك في علم العربية

للسيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ج ه

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه، وعدم وجدانه «صلّى الله عليه وآله وسلّم» ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود إلا أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة .

لكنّ

والبلاغة.

وكيف كان : (ف) أنّ الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم بتعليم الله سبحانه وتعالى (أبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه) فدلت هذه الآية المباركة على عدم وجوب الاجتناب عمّا لم يوجد على حرّمته دليل، وحيث لم يدلّ على حرمة التتن، أو حرمة ترك الدعاء عند رؤية الهلال دليل، فالتتن ليس بحرام، وكذلك ترك الدعاء ليس بحرام.

(و) إن قلت : فرق بين عدم وجداننا، لأنّ عدم وجداننا ناشيء عن الجهل بالواقعيات، وبين عدم وجدانه صلّى الله عليه وآله وسلّم، لأنّ عدم وجدانه ناشيء عن العلم بالواقعيات، فاذا لم يكن مالم يجده الرسول حراماً، لا يكون ذلك دليلاً على عدم حرمة مالم نجده نحن حراماً.

قلت : (عدم وجدانه صلّى الله عليه وآله وسلّم ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود، إلا أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة) فإنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «إني لا أجدُّ فليس بحرام، ولم يقل : أنّه ليس في الواقع فليس بحرام.

اذن : فقول النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم دليل على أنّ كل عدم وجدان بعد الفحص، يوجب عدم التكليف بالحرمة، فإنّ في العدول عن التعبير بـ «ليس» إلى التعبير بـ «عدم الوجود»، دلالة على كفاية مجرد عدم الوجدان في عدم التكليف بالحرمة.

(لكنّ) المصنّف لم يترضّ دلالة الآية على البرائة، لأنّه ردّ الدلالة بقوله: و

الانصاف: أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب .

وأما الدلالة فلا، ولذا قال في الوافية: «وفي الآية إشعاراً بأنّ إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع» .

مع أنه لو سلّم دلالتها، فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن

(الانصاف: أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب) الذي قلناه: من أنّ عدم الوجدان يدلّ على عدم الوجود إذا كان بعد الفحص وليس صراحة في المطلب.

(وأما الدلالة) الصريحة في الآية المباركة على أنّ عدم الوجدان دليل على عدم الوجود (فلا، ولذا) أي: لأجل ما ذكرناه: من عدم دلالة الآية صراحة وأنما فيه مجرد إشارة، لا يمكن الاستناد إليها.

(قال في الوافية) ما لفظه: (وفي الآية) مجرد (إشعاراً بأنّ إباحة الأشياء) التي لا دليل على حرمتها (مركوزة في العقل قبل الشرع) ففي الوافية جعل الآية مشعرة لا دليلاً، ومن الواضح: أنه لا يمكن استناد الاصولي إلى الاشعار في ادعائه البرائة.

(مع أنه لو سلم دلالتها) أي: دلالة الآية في نفسها فهي لاتنفعنا، للفرق بين عدم وجدان الرسول وعدم وجداننا، لأنّ الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم يعلم بعدم اختفاء حكم عليه ممّا أوحى الله تعالى إليه، فعدم وجدان الرسول دليل البرائة، لعدم الصدور منه تعالى، وليس بالنسبة إلينا كذلك، فنحن نعلم بأنه كانت أحكام في الشريعة خفيت علينا من جهة التقية، أو من جهة إحراق الظالمين كتب الشيعة وقتل رواثهم ومحدّثيهم ممّا سبّب فقداننا لكثير من الأحاديث، فعدم وجداننا ليس دليل البرائة وعدم التحريم، فكيف يمكن قياس عدم وجداننا بعدم وجدان الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم؟.

والى هذا أشار بقوله: (فغاية مدلولها: كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن

للشيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ج ه

الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب .

ومنها: قوله تعالى: «وَمَا لَكُمْ أَنْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» .

الله تعالى من الأحكام، يوجب عدم التحريم) بالنسبة إلى الرسول (لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى) بالنسبة إلينا (بعد العلم باختفاء كثير منها عنا) فلا يقاس عدم وجدان الرسول بعدم وجداننا.

لكن يمكن الجواب عن إشكال المصنّف نقضاً وحلاً:

أما نقضاً: فلأنه لو اشكل على البرائة وعدم الاحتياط: باختفاء كثير من الاحكام، لاشكل على عدم الاحتياط في كل الأحكام، لاحتمالنا وجود شرائط وأجزاء للصلاة، والصيام، والحج، والمعاملات، وغيرها لم تصل إلينا، فيجب علينا الاحتياط اذن في كل أمر محتمل، وهذا ما لا يقول به أحد.

وأما حلاً: فلأن الأحكام المختلفة لانعلم أنها كانت من قبيل الواجبات والمحرمات.

وعليه: فالآية باقية على دلالتها من البرائة، حتى نعلم بأن كل الذي اختفى علينا كان في الواجبات والمحرمات، والمفروض عدم علمنا بذلك.
(وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالاجماع العملي على هذا المطلب) أي:
على البرائة بإنشاء الله تعالى.

(ومنها) أي من الآيات التي استدل بها على البرائة (قوله تعالى: «وَمَا لَكُمْ) والخطاب للمسلمين (أَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذَبَحَ ذَبْحاً شَرْعِيًّا، وَحِينَ الذَّبْحِ (ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ) «فَإِنَّ الْمَشْرِكِينَ وَالْيَهُودَ كَانُوا يَحْرِمُونَ بَعْضَ

يعني مع خلوّ ما فُضِّل عن ذكر هذا الذي يَجْتَنِبُونَهُ .
ولعلّ هذه الآية أظهرُ من سابقَتِها، لأنّ السابقة دلّت على أنّه لا يجوز الحكمُ
بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي، صلّى الله عليه وآله
وسلّم .

وهذه تدل على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فُضِّل وإن لم
يحكم بحرمة

أقسام الذبائح، والمسلمون في أول عهدهم بالاسلام كانوا يتجنبون عن تلك
المحرّمات التي كانت عند اليهود والمشرّكين لاعتمادهم على التحريم قبل
إسلامهم، فَوَبَّخَهُم اللهُ سبحانه وتعالى على ذلك، وبين لهم المحرّمات ليكون أكل
ماعدا ذلك حلالاً لهم.

وعليه : فالمحرّم ما فصلته الآية (يعني : مع خلوّ ما فُضِّل، عن ذكر هذا الذي
يَجْتَنِبُونَهُ) لا وجه لاجتنابهم وعدم أكلهم منه ومن سائر المطعومات، فتدلّ الآية
على أنّ كل شيء لم يبيّن حرمة يكون حلالاً، وَمَنْ يُحَرِّمُهُ يكون مستحقاً للتوبيخ .
(ولعلّ هذه الآية أظهرُ من سابقَتِها) أي : من قوله سبحانه، «قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ
إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...» وَوَجْهُ الأظهرية ما ذكره المصنّف بقوله :

(لأنّ السابقة دلّت على أنّه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى
الله سبحانه إلى النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم) فالآية السابقة كانت تدلّ على حرمة
التشريع، بينما هذه الآية تدلّ على حرمة الاجتناب.

مثلاً : الآية السابقة تقول : لا تقولوا الثن حرام (وهذه) الآية تقول : لا تترك الثن بل
اشربه، فالآية هذه (تدلّ على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما
فُضِّل) حرمة في الشريعة (وإن لم يحكم) التارك (بحرمة).

وعليه : فالآية السابقة تدلّ على حرمة التشريع كما صنعه اليهود، وهذه الآية تدلّ
على حرمة مُطلق التزام الترك، سواء كان الترك بعنوان الإحتياط، كما صنّعه

للسيرازي الاستدلال بالكتاب للبرائة ج ه

فيبطل وجوب الإحتياط أيضاً، إلا أن دلالتها موهونة من جهة أخرى، وهي أن ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها .
ولا ريب أن اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرماً واقعياً، فالتوبيخ في محله .

والإنصاف : ما ذكرنا، من أن الآيات المذكورة لا تنهض على

جمع ، أو بعنوان التشريع، كما صنعه اليهود (فيبطل وجوب الإحتياط أيضاً) لأن الإحتياط حينئذٍ منهي عنه.

(إلا أن دلالتها) أي : الآية المباركة (موهونة من جهة أخرى وهي : أن ظاهر الموصول: العموم) فان «ما» في قوله سبحانه: «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» ظاهر في العموم أي: فصل الله سبحانه وتعالى للمسلمين جميع المحرمات. (فالتوبيخ) منه سبحانه إنما هو (على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية، وعدم كون المتروك منها) أي : مما فصل فإن الذبيحة الشرعية ليست من تلك المحرمات التي فصلها الله سبحانه وتعالى.

(ولا ريب أن اللازم من ذلك) أي : من تفصيل جميع المحرمات وعدم كون الذبيحة المتروكة من تلك المحرمات (العلم بعدم كون المتروك محرماً واقعياً) لأننا إذا علمنا بكل المحرمات، ورأينا أن الذبيحة المتروكة ليست من تلك المحرمات، علمنا بأن الذبيحة ليست من المحرمات وحينئذٍ (فالتوبيخ في محله).

بخلاف ما إذا لم نعلم المحرمات تفصيلاً، كما هو حالنا بعد عدم علمنا بكل الأحكام ، لاختفائها من جهة تقية ، أو إحراق الكتب ، أو قتل الرواة - كما تقدم ..

لكنك قد عرفت الجواب عن ذلك كله في الآية السابقة، فلا حاجة إلى تكراره.
أما المصنف فقد قال : (والإنصاف ما ذكرنا: من أن الآيات المذكورة لا تنهض على

إبطال القول بوجوب الإحتياط، لأن غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيما لم يُعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل أو النقل، وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد .
 وإنما أوجب الإحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقليّ أو النقليّ على وجوبه ، فاللازم على منكره ردّ ذلك الدليل أو معارضته بما يدلّ على الرخصة وعدم وجوب الإحتياط فيما لا نصّ فيه .

إبطال القول بوجوب الإحتياط، لأن غاية مدلول الدالّ منها (أي : من هذه الآيات (هو : عدمُ التكليف فيما لم يُعلم خصوصاً) تكليفاً بالحرمة: كحرمة التنن، أو تكليفاً بالوجوب: كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

(أو عموماً ب) سبب (العقل) مثل : دلالة العقل على وجوب دفع ضرر العقاب المحتمل (أو النقل) مثل: دلالة الأخبار على وجوب الإجتنب عن الشبهة.
 (وهذا) أي : البرائة عند عدم البيان خصوصاً أو عموماً (ممّا لا نزاع فيه لأحد) سواء الاصولي أو الأخباري، فإنّ الكل مُتَّفِقُونَ على أنه ما دام لم يكن بياناً عموماً ولا خصوصاً، فإنّه يكون مجرى البرائة.

(وإنما أوجب الإحتياط من أوجبه) من الأخباريين (بزعم قيام الدليل) العام (العقلي) وهو: وجوب دفع الضرر المُحتمل (أو النقليّ) وهو: أدلة الوقوف عند الشبهة ونحوها (على وجوبه) أي: على وجوب الإحتياط.

اذن : (فاللازم على منكره) أي : منكر الإحتياط وهم الاصوليون (ردّ ذلك الدليل) بأن يشبّوا أنّه لا دليل عقلي ولا نقلي في مقام الشبهة.

(أو معارضته) أي : معارضة ذلك الدليل (بما يدلّ على الرخصة ، وعدم وجوب الإحتياط فيما لا نصّ فيه) حتّى يتعارض دليل الأخباري مع دليل الاصولي فيتساقطان ويرجع إلى الأصل العقلي السليم عن المعارض ، أو يكون دليل الاصولي أقوى فيكون مقدّماً على دليل الأخباري ، فيُحمل دليل الأخباري على الاستحباب .

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الزّفع ج ٥

وأما الآيات المذكورة، فهي كـبعض الأخبار الآتية لا تنهضُ بذلك، ضرورة أنه لو فرض أنه وَرَدَ بطريق معتبر في نفسه أنه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

وأما السنّة: فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة

منها: المرويُّ عن النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بسند صحيح في الخصال،

(وأما الآيات المذكورة) دليلاً للاصوليين على ما تقدّم بيانها (فهي كـبعض الأخبار الآتية) للأصوليين (لانتهاضُ بذلك) أي: لا يمكن من إبطال أدلة الأخباريين أو معارضة أدلتهم.

(ضرورة أنه لو فرض: أنه وَرَدَ بطريق معتبر في نفسه) من حيث: السند، والدلالة، وجهة الصدور، على (أنه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة، لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة) لأنّ الآيات المذكورة تدلُّ على أن بدون البيان لا حكم بالالزام، والدليل المذكور يكون بياناً، ومن المعلوم: أنّ البيان يزيل موضوع عدم البيان.

أقول: لكنك قد عرفت دلالة الآيات بما يسقط دليل الأخباري عن كونه بياناً، فيلزم حمله على الاستحباب، أو نحو ذلك.

وعلى أي حال: فهذا تمامُ الكلام في الآيات التي استدلُّ بها الأصوليون على عدم

وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية.

السنّة

(وأما السنّة: فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة) استدلوا بها على البرائة في الشبهة الوجوبية، أو الشبهة التحريمية.

(منها: المرويُّ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: بسند صحيح في الخصال،

كما عن التوحيد: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ: الْخَطَأِ، وَالنَّسْيَانِ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ...»، الخبر .

كما عن التوحيد: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ: الْخَطَأِ، وَالنَّسْيَانِ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ، الْخَبْرُ^١ وَتَمَتَّتْ: وَالْحَسَدَ، وَالطَّيْرَةَ، وَالتَّفَكُّرَ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةِ.

فالخطأ: أن يشتبه الشخص في قول أراد أن يقوله، مثل ما لو قال: اللهم لا تغفر لي، مكان اللهم اغفر لي، أو في عمل: كأن اشتبه فوطأ زوجته في حال الحيض زاعماً أنها طاهرة.

والنسيان: واضح، لكنهم اختلثوا في أنه هل يشمل النسيان الذي حصل من التسامح أم لا؟ كما اذا تسامح في الأمر فني، بحيث لو لم يكن يتسامح لم ينس . وما لا يطيقون: أما أنه لا يتمكنون إطلاقاً، فمعنى رفعه حينئذ رفع آثاره: من القضاء، والإعادة، والكفارة، ونحو ذلك، أو يصعب عليهم صعوبة بالغة.

وما اضطرُّوا إليه: هو ما إذا خاف التلف من الجوع - مثلاً - ان لم يأكل لحم الخنزير، أو الموت من العطش إن لم يشرب الخمر - مثلاً - ولا يخفى: ان « اضطر » يقرء بصيغة المجهول، وذلك على خلاف قاعدة باب الافتعال - لأنه متعدٍ - ولذا قال سبحانه في القرآن الحكيم: «ثُمَّ تَضَطَّرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ»!

والطيرة: هو العمل حسب طيران الطير أو تحرك غير الطير من الحيوانات الاخرى، كما كان في الجاهلية حيث اذا اراد السفر ورأى طيراً يطير نحو الشمال، أو كلباً يعوي، أو نحو ذلك، ترك السفر، فإن العمل بهذا محرّم شرعاً، وقال الشاعر في الطيرة «لعمرك ما تدري الطوارق بالحصي ولا زاجرات الطير ما الله فاعل» وقال يزيد لعنه الله مُنْطَبِراً من صباح الغراب عند ورود أهل البيت عليهم الصلاة والسلام الى الشام:

« لَمَّا بَدَتِ تِلْكَ الرُّؤُوسَ وَأَشْرَفَتْ

تِلْكَ الشَّمُوسُ عَلَيَّ رُبِّي جَبِيرُونَ »

« نَعَبَ الغُرَابَ فَقُلْتُ صَبْحٌ أَوْ لَاتَصْبِحْ

فَلَقَدْ قَضَيْتُ مِنَ النَّبِيِّ دِيُونِي »

فإنّه تطيّر بصوت الغراب ودلالته على زوال ملكه.

والحسد : هو ان يحسد الانسان انساناً على مالٍ، أو جاهٍ، أو أولادٍ، أو نحو ذلك، ويظهرُ حسدهُ بقولٍ أو فعلٍ مثل: التنقيص أو الاستهزاء بالمحسود، أو التآمر عليه، ولذا قال سبحانه: « وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ » أي: اذا أظهر حسدهُ.

والتفكر في الوسوسة في الخلق : بأن يفكر الانسان في أنّه من خَلَقَ اللهُ سبحانه وتعالى - مثلاً - وما أشبه ذلك.

لكن هذه الثلاثة الأخيرة لاتكون محرّمة إذا لم يُظهِرها الانسان بيد ولا لسانٍ، فإذا أظهرها بيدٍ أو لسانٍ كان ذلك حراماً.

ثم أنّه حيث نسب الرّفْع الى الأشياء المذكورة لم يرد من الرّفْع : رَفَعُ ذَوَاتِهَا، بل رَفَعُ جَمِيعِ الأَثَارِ: من القضاء، والاعادة، والكفارة، والحدّ، والتعزير، وعقوبة الآخرة، وعدم قبول الشهادة حيث قال سبحانه: « وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ».

التي غير ذلك من الاحكام الوضعية والتكليفية، في الشبهات الموضوعية والحكمية، واثبات الوضع بعد هذا الحديث يحتاج الى دليل، كما أنّ ما ذكر غير هذا في تفسير الحديث فهو خلاف الظاهر.

وإنّما قال: «رَفِعَ» لأنّ تلك الأحكام كانت في الأمم السابقة وإنّما رفعت عن أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من جهة أقربية البشر الى الكمال في زمانه، فإنّ البشر كلّما كان أقرب الى الكمال خَفَّ تأديبه، كالطفل اللجوج والطفل المتعارف، حيث أنّ

فإن حرمة شرب التن، مثلاً، مما لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها، كرفع الخطأ والنسيان، رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة، فهو كقوله عليه الصلاة والسلام: «ما حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ

تأديب الأول أشد.

ثم إنَّ الرفع والوضع كلاهما يقال لاسقاط التكليف.

فالأول: باعتبار صعوده وعدم بقائه في ذمة المكلف.

والثاني: باعتبار سقوطه وعدم استقراره في ذمة المكلف.

وعليه: فالنتيجة واحدة، ولذا قال سبحانه: «يَضَعُ عَنْهُمْ أَصْرَهُمُ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»!

ولعلَّ الفرقُ بينهما إذا اجتمعَا: أنَّ الوضع يدلُّ على أفضلية الشيء الموضوع، من الرفع الدال على أخفِّيته.

وربَّما يُقال: الرفع، باعتبار عظمة المرفوع، ولذا قالوا: رَفَعَ فلانُ الأذان، مكان قولهم: أذَّن.

وكيف كان: فوجه الإستدلال بهذا الحديث للبرائة: ما ذكره المصنّف بقوله: (فإنَّ حرمة شرب التن - مثلاً - مما لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم) وكذلك وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مما لا يعلمون، فهو مرفوع عنهم.

(ومعنى رفعها، كرفع الخطأ، والنسيان: رفع آثارها، أو: خصوص المؤاخذة) لكنك عرفت: أنَّ اللازم رَفَعُ جميع الآثار، لأنَّ إطلاق المطلق يُوجب شموله لكلِّ الأفراد، لا لبعض الأفراد دون بعض، فكأنَّ المصالح والمفاسد الواقعية الكامنة في الأحكام الشرعية، كانت مقتضية لايجاب التحفظ، الموجب لتنجز التكليف: قضاءً، واعادة، وغير ذلك، فلم يوجبه سبحانه مِنَّةً على هذه الأمة.

(فهو) أي: الرفع (كقوله عليه الصلاة والسلام: ما حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ

مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ» .

ويمكنُ أن يُورد عليه : بأنّ الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون، بقريئة أخواتها، هو الموضوعُ، أعني فعلَ المكلفِ الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنه شربُ الخمر أو شرب الخَلِّ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعيّة،

مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ)١ بمعنى: أنّ كلّ حكم لم يأمر الله أوليائه بتبليغه إلى العباد وبقي مَحْجُوباً عَنْهُمْ، لم يكن له أثرٌ عليهم.

لا يقال: إذا لم يأمر الله سبحانه وتعالى بذلك الحكم، فما فائدة تسميته حُكماً؟
لانه يُقال: المراد بالحكم: الإقتضاء، لا الفعلية، ففي التنن - مثلاً - إقتضاء الحرمة، لكن حيث ابتلى هذا الإقتضاء بأمر أهم، كالتسهيل - مثلاً - حَجَبَهُ اللهُ عن العباد، فلم يردهُ منهم، ولم يوصل الإقتضاء إلى الفعلية.

وعلى أي حال: فإن مما تقدّم يظهر: وجه النظر في كثير من هذه المناقشات التي وَرَدَتْ في المتن، لكننا نذكرها لمجرد الشرح.

قال المصنف: (ويمكن أن يُورد عليه: بأنّ) الإستدلال برواية الرّفْع على البرائة في الشبهة الحكميّة، وجوبية كانت أو تحريمية، موقوف على كون المراد بالموصول من قوله عليه الصلاة والسلام: «رُفِعَ ما لا يعلمون» هو: الحكم غير المعلوم، أو الأعم من الحكم ومن الموضوع، أي: رُفِعَ الموضوع المجهول، ورُفِعَ الحكم المجهول، وليس كذلك، إذ المراد بما لا يعلمون: الموضوع فقط، فلا يشمل الحكم المجهول.

وعليه: فلا يدل الحديث على الرّفْع في الشبهة الحكميّة، وذلك لوجهين:
أولهما: ما ذكره المصنف بقوله: (الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقريئة أخواتها) مثل: ما اضطروا إليه، وما استكروها عليه، وما لا يطيقون (هو: الموضوع، أعني: فعل المكلف غير المعلوم) عنوانه، والفعل غير المعلوم عنوانه (كالفعل الذي لا يعلم أنه شربُ الخمر أو شربُ الخَلِّ، وغير ذلك من الشبهات الموضوعيّة)

فلا يشمل الحكم الغير المعلوم ، مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم

كالمرأة التي لا يعرف أنّها في الحيض أو ليست في الحيض، أو أنّها اخته من الرضاعة، أو ليست أخته من الرضاعة ؟

كما أنّ المراد بما اضطروا اليه، وما استكروهوا عليه، وما لا يطيقون: هو الفعل الذي اضطروا اليه، أو اكرهوا عليه، أو خرج عن طاقته.

اذن (فلا يشمل) الحديث (الحكم غير المعلوم) الذي هو محل البحث في المقام، حيث أنّ الكلام في الشبهة الحكمية، اذ الأخباري يقول: بحرمة شرب التن، والاصولي يقول: بجوازه، فشرّب التن موضوع معلوم، وانما حكمه غير معلوم، بينما الحديث يدل على أنّ الموضوع غير المعلوم مرفوع بقرينة سياقه مع الفقرات الأخرى. ثانيهما: أنّ التقدير في الحديث: رفع المؤاخذة لكذا وكذا من الأشياء التسعة، ومن المعلوم: أنّ المؤاخذة تتعلق بفعل ما اكرهه، او ما لا يطيق، أو ما أشبه ذلك، يعني: أنّ الفعل المكروه عليه كشرّب الخمر لا مؤاخذة عليه، ووحدة السياق في تمام الفقرات في الرواية تقتضي أن يكون ما لا يعلمون كذلك، أي: فعل مالا يعلمون لا مؤاخذة عليه، فاذا لم يعلم أنّ زوجته في الحيض - مثلاً - ووطأها، فإنّ هذا الفعل لا مؤاخذة عليه.

اذن: فما لا يعلمون خاص بالشبهة الموضوعية، إذ لو شمل الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية لم يكن سياق الفقرات واحداً، بل كان في فقرة: «ما لا يعلمون» يشمل الموضوع والحكم معاً بينما في سائر الفقرات يشمل الموضوع فقط ومن المعلوم: أنّ عدم وحدة السياق خلاف الظاهر، ولا يصار اليه إلا بالقرينة، ولا قرينة في المقام حتى يفرّق بين السياق فيجعل «ما لا يعلمون» يعم الشبهة الموضوعية والحكمية، ويكون سائر الفقرات خاصاً بالشبهة الموضوعية.

وعلى هذا: فالحديث لا يدلّ على البرائة في الشبهة الحكمية كما يذكره الاصولي وينكره الأخباري.

والى هذا الثاني أشار المصنّف بقوله: (مع أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الزنق ج ٥

عموم الموصول للموضوع والحكم، لأنَّ المقدَّر المؤاخِذَةُ على نفس هذه المذكورات، ولا معنى للمؤاخِذَةُ على نفس الحرمة المجهولة، نعم هي من آثارها. فلو جُعِلَ المقدَّرُ في كلِّ من هذه التسعة ما هو المناسبُ من أثره، أمكنَ أن يقال: أثر حرمة شرب

عمومَ الموصول للموضوع والحكم) بل يلائم إرادة الموضوع فقط (لأنَّ المقدَّر: المؤاخِذَةُ على نفس هذه المذكورات) في هذا الحديث (ولا معنى للمؤاخِذَةُ على نفس الحرمة المجهولة) فإنَّ المؤاخِذَةُ تقع على فعل العبد لا على حكم الشارع. (نعم هي) اي: المؤاخِذَةُ (من آثارها) اي: من آثار الحرمة. لكنَّك قد عرفت: أنَّه لا وجه لتقدير المؤاخِذَةُ، بل اللازم كل الآثار، ولذلك فإنَّ هذا الإشكال غير وارد.

والى هنا ذكر المصنف احتمالين:

الأول: رفع جميع الآثار.

الثاني: رفع خصوص المؤاخِذَةُ.

وهناك احتمالاً ثالثٌ في الحديث: وهو رفعُ الأثر الظاهر من كل واحد من الفقرات المذكورة في الرواية على حدة.

وجه هذا الإحتمال: هو الانصراف، فهو مثل ما اذا قيل: «زيدٌ أسدٌ»، حيث ينصرف الى انَّ لزيد اظهر آثار الأسد وهو الشجاعة، لا العرف، والشعر، والأظفار الطويلة، والمشى على أربع، وما اشبه ذلك.

والى هذا الثالث أشار المصنّف بقوله: (فلو جعل المقدَّر في كلِّ من هذه التسعة) الواردة في الرواية (ما هو المناسب من أثره) لا كل الآثار، ولا المؤاخِذَةُ (أمكن أن يُحمَل الموصول في «مالا يعلمون» على الحكم غير المعلوم أيضاً.

ف (يقال: أثر) رفع سائر الفقرات في الرواية: هو المؤاخِذَةُ عليها بنفسها، فأثر مالا يطيقون: أنَّه لا يؤاخِذُ عليه بنفسه على حده، وهكذا بقية الفقرات، وأثر (حرمة شرب

التن - مثلاً - المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة .
 لكن الظاهر، بناءً على تقدير المؤاخذة، نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات .
 والحاصل : أنّ المقدّر في الرواية، باعتبار دلالة الاقتضاء،

التن - مثلاً - المؤاخذة على فعله أي فعل الشرب نفسه (فهي مرفوعة) فيكون الحديث على هذا شاملاً للشبهة الحكمية «فيما لا يعلمون».

(لكن الظاهر) أنّ المرفوع : المؤاخذة، و (بناءً على تقدير المؤاخذة) فقط، لا كل الآثار، هو: (نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات) كلها، لا المناسب لكل فقرة فقرة، وقد عرفت : أنّه على هذا التقدير يكون المرفوع في «ما لا يعلمون» الموضوع، مثل : أنّه لم يعلم هل شر به هذا شرب ماء أو شرب خمر؟ ولا يشمل رفع الحكم مثل : انه لا يعلم هل أنّ التن حرامٌ أو حلالٌ؟.

(والحاصل : أنّ المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء) وهي كما ذكرها البلاغيون: عبارة عن أنّه إذا لم يكن الكلام صحيحاً أو صادقاً حسب ظاهره، لا يند وأن يقدر فيه شيء يناسبه صحةً وصدقاً، كما في قوله تعالى : «وَجَاءَ رَبُّكَ»^١ حيث لم يكن الكلام صادقاً بظاهره لأنّ الربّ لا يجيئ، قدروا: وجاء أمر ربك.

وفي قوله سبحانه حكاية : «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ»^٢ حيث لم يكن سؤال القرية صحيحاً، إذ القرية لا تكون مورد السؤال والجواب قدروا : وأسأل أهل القرية.

ولا يخفى أنّ البلاغيين والأصوليين أضافوا دالتين أخريين إلى دلالة الاقتضاء، وربما سمى الجميع بدلالة الاقتضاء:

الأولى : دلالة التنبيه، وذلك فيما إذا اقترن بالكلام ما يفيد دلالته - مثلاً - قالوا: «جاء أعرابي إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقال: هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ، واقعتُ أهلي في نهار رمضان، فقال صلى الله عليه وآله وسلم له : كَفَّرُ»^٣ فان تقارن كلام

٢ - يوسف : ٨٢ .

١ - الفجر : ٢٢ .

٣ - وسائل الشيعة : ج ٧ ص ٣ .

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرفع ج ه
يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة، وهو الأقرب اعتباراً إلى
المعنى الحقيقي،

الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لكلام الأعرابي، يدل على أن المراد بكفر: الكفارة لمن واقع أهله في شهر رمضان، وإلا فكلام الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مطلق.

الثانية: دلالة الإشارة كما في الجمع بين قوله تعالى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ» وقوله سبحانه: «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» فإن الجمع بين هاتين الآيتين يدل على أن أقل الحمل ستة أشهر، ولذا ذهب المشهور إليه.

وكيف كان: فحيث لا يمكن أن نقول في حديث الرفع: بأن المراد هو ظاهر الرواية، لأن هذه الأمور من الخطأ والنسيان وغير ذلك ليست مرفوعة في الأمة، فانهم يخطأون، ولا يعلمون، ويضطرون، ولا يطيقون، وما أشبه ذلك، فاللازم أن نقدّر شيئاً لدلالة الإقتضاء، والشيء المقدر أحد أمور ثلاثة:

أولاً: (يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة) بأن يكون كل الآثار لهذه الأمور مرفوعة (وهو الأقرب اعتباراً) أي: في اعتبار العقلاء (إلى المعنى الحقيقي) فإنه إذا لم يمكن إرادة رفع نفس المذكورات - كما هو ظاهر اللفظ - فلا بد أن يراد به الأقرب إلى المعنى الحقيقي، وهو: رفع كل الآثار، لوضوح: أن ما لا أثر له بمنزلة المعدوم.

مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام: «يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَلَا رِجَالٍ»، فإنهم حيث كانوا رجالاً لا بد وأن يكون المراد: نفي كل آثار الرجولة عنهم، من الشهامة، والشجاعة، والوفاء، والمروءة وغير ذلك.

وأن يكون في كل واحد منها ما هو الأثر الظاهر فيه، وأن يقدّر المؤاخذة في الكل .
وهذا أقرب عرفاً من الأول وأظهر من الثاني أيضاً، لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع
إلى مجموع التسعة على نسق واحد .

ثانياً (وأن يكون في كل واحد منها) أي: من التسعة (ما هو الأثر الظاهر فيه) أي:
في كل واحد واحد منها، كرفع المضرة من الطيرة، بمعنى: أنّ الله سبحانه وتعالى
يدفع الضر عن الانسان الذي يتطير، وإن كانت الطيرة في نفسها تسبب الضرر.
وكرفع الكفر في الوسوسة، حيث أنّ الوسوسة تُوجب الكفر، لكنّ الله سبحانه
وتعالى لا يحكم بكفر الذي يفكر في الوسوسة إذا لم يظهرها بيد أو لسان.
وكرفع المؤاخذة في البواقي بمعنى: أنّ الله سبحانه وتعالى لا يؤاخذهم بها في
الدنيا بالحدّ والقصاص، والتعزير، وردّ الشهادة، وغير ذلك، ولا في الآخرة بالعقاب،
والعذاب، والنار، وما أشبه ذلك.

ثالثاً: (وأن يقدّر المؤاخذة في الكل) من التسعة، بمعنى: أنّ المرفوع المؤاخذة
في كل هذه التسعة.

(وهذا أقرب عرفاً من الأول) أي: ان تقدير المؤاخذة على نفس المذكورات،
أقرب في نظر العرف من تقدير جميع الآثار.

أقول: لكن كونه أقرب محلّ نظر، بل الأول أقرب - كما عرفت - .

(وأظهر من الثاني) أي: أنّ المعنى الثالث هذا يكون أظهر من المعنى الثاني
(أيضاً).

وإنما كان أظهر لما ذكره المصنّف بقوله: (لأنّ الظاهر: أنّ نسبة الرفع إلى مجموع
التسعة على نسق واحد) والمعنى الثاني يُوجب فقد النسق الواحد، وقد ذكرنا سابقاً:
أنّ اضطراب النسق في الحديث خلاف ظاهره؛ وخلاف الظاهر يحتاج إلى دليل،
والدليل لما كان مفقوداً لم يُمكن الذهاب إليه .

وعلى هذا المعنى الذي استقرّ به المصنّف - وهو المعنى الثالث: للحفاظ على

للسيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرّفع ج ه

فاذا اريد من الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما اضطروا، المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضاً .

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة .

فَعَنَ المحاسن عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، والبزَظي جميعاً،

وحدة السياق في فقرات الحديث - لا بد من حمل «ما لا يعلمون» على الفعل غير المعلوم عنوانه، فيختص بالشبهة الموضوعية كما مثلنا له: بأنه لم يعلم هل ان شربه لهذا المايح شرب خمر، أو شرب ماء؟ فانه حيث لا يعلم مرفوع عنه المؤاخذة إذا شربه. أما إذا حمل «ما لا يعلمون» على المعنى الأعم، أو الشبهة الحكمية فقط، فانه يختلف السياق، ويكون كما عرفت: خلاف موازين العرف، لكنك قد عرفت ان الأظهر من هذه المعاني الثلاثة هو: المعنى الأول.

وعلى أي حال : فان نظر المصنّف هو ما ذكره بقوله: (فاذا اريد من الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما اضطروا) إليه، وما لا يطيقون، والحسد، والوسوسة، والطيرة (: المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر في ما لا يعلمون) وهي الفقرة التاسعة (ذلك أيضاً) أي: المؤاخذة على نفسها، لوحدة السياق، فيراد بالوصول في «ما لا يعلمون»: الفعل المجهول عنوانه، فيختص بالشبهة الموضوعية فلا يكون الحديث دليلاً على البرائة.

(نعم) يمكن أن يستدل على إرادة كل الآثار من الوصول في «ما لا يعلمون» ويصحّ حمل الوصول على الحكم والموضوع معاً بوجهين :

أولهما : ما أشار إليه المصنّف بقوله : (يظهر من بعض الأخبار الصحيحة : عدم اختصاص الموضوع) أي: المرفوع (عن الامة) المرحومة (بخصوص المؤاخذة) مما يدل على أن المرفوع عن الأمة أعم من المؤاخذة وغيرها.

فَعَنَ المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى (و) عن (البزَظي جميعاً) أي: ان كلاً

عن أبي الحسن عليه السلام .
 «في الرجل يُسْتَحْلَفُ عَلَى الْيَمِينِ فَحَلَفَ بِالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ،
 أَيْلِزُهُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي
 مَا كَرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا أَخْطَأُوا، الْخَبِيرَ» .
 فَإِنَّ الْحَلْفَ بِالطَّلَاقِ وَالْعِتْقِ وَالصَّدَقَةَ وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا عِنْدَنَا

منهما روى (عن أبي الحسن) الرضا (عليه الصلاة والسلام) : في الرجل يُسْتَحْلَفُ
 عَلَى الْيَمِينِ) أَي: يُكْرَهُ عَلَى أَنْ يَحْلِفَ (فَحَلَفَ بِالطَّلَاقِ، وَالْعِتَاقِ، وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ).
 وهذا الحلف كان شايعاً عند العامة فيقولون: إِنْ فَعَلْتُ كَذَا فَرَزَّوَجَتِي طَالِقٌ،
 وَعَبْدِي حُرٌّ، وَمُلْكِي صَدَقَةٌ، وعند الشيعة هذا الحلف لا يصح في نفسه، والسائل
 سأل عن الامام عليه الصلاة والسلام انه إذا أكره الشخص على مثل هذا الحلف (أيلزمه
 ذلك؟) أَي: هل يحصل بذلك الحلف طلاق زوجته، وتحرير عبده، وصدقة ملكه؟
 (فقال عليه الصلاة والسلام) : لا، قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: رُفِعَ
 عَنْ أُمَّتِي: مَا كَرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا أَخْطَأُوا، الْخَبِيرُ' أَي: إِلَى آخِرِ الْخَبِيرِ.
 ولا يخفى: أَنَّ هَذَا الْحَلْفَ بَاطِلٌ حَتَّى لَوْ لَمْ يَكُنْ جِهَةً الْاِكْرَاهِ، اذْكَلَ مِنَ الصَّدَقَةِ،
 وَالطَّلَاقِ، وَالْعِتْقِ، يَحْتَاجُ فِي الشَّرِيعَةِ إِلَى سَبَبٍ خَاصٍّ، وَالْحَلْفُ لَيْسَ سَبَبًا فِي
 تَحْقِيقِ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ.

فهو مثل: ان يحلف الرجل ان تكون بنته زوجة زيد، أو أن تحلف المرأة أن تكون
 هي زوجة لزيد، فَإِنَّ الزَّوْجِيَّةَ لَا تَكُونُ إِلَّا بِسَبَبٍ خَاصٍّ هُوَ: صِيغَةُ النِّكَاحِ، وَالْحَلْفُ
 لَيْسَ مِنْ ذَلِكَ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

إن قلت : فلماذا سأل من الامام عليه الصلاة والسلام عن بطلان هذا الحلف
 بالاكراه، لا عن انه بنفسه باطل ؟ .

قلت : (فإنَّ الْحَلْفَ بِالطَّلَاقِ، وَالْعِتْقِ، وَالصَّدَقَةِ، وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا عِنْدَنَا) معاشر

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرّفْع ج ٥

مع الاختيار أيضاً، إلا أنّ استشهادَ الامام، عليه السّلام، على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرّفْع، شاهدٌ على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة .

لكنّ النبويّ المحكيّ في كلام الامام، عليه السّلام، مختصّ بثلاثة من التسعة، فلعلّ نفي جميع الآثار مختصّ بها،

الشيعة (مع الاختيار أيضاً) كما أنّه باطل مع الاضطرار (إلا أنّ استشهاد الامام عليه الصلاة والسلام على عدم لزومها) أي: لزوم هذه الثلاثة (مع الاكراه على الحلف بها) أي: بهذه الثلاثة استشهاداً (بحديث الرّفْع، شاهد على عدم اختصاصه) أي: عدم اختصاص الرّفْع في الحديث (برفع خصوص المؤاخذة) فإنّ البطلان في هذه الايقاعات يكون لما يلي :

أولاً: ان الانشاء في هذه الايقاعات لا يكون بالقسم، وإنما يلزم أن يكون بأسباب خاصة - كما ذكرناه -

وثانياً : انه حتّى على تقدير صحة الإنشاء بالحلف، فإنّ الاكراه المنافي لطيب النفس يسبب بطلانها.

ولعلّه إنّما عدل الامام عليه الصلاة والسلام عن الوجه الأوّل، وَعَلَّلَ البطلان بالوجه الثاني، ثم استشهد له بالنبوي لمكان التقية، إذ البطلان من جهة الاكراه ثابت حتّى عند العامّة.

لكنّ الذي يُستفاد من هذا الحديث هو : انّ المرفوع في قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «رُفِعَ ما استكروهوا عليه» كلّ الآثار لا خصوص المؤاخذة، فالكبرى مسلّمة، إلا أنّ تعليل الامام عليه الصلاة والسلام البطلان بهذه الكبرى هو موضع التقية.

والمصنّف أجاب عن الاستدلال بالخبر لكون المراد : جميع الآثار بقوله: (لكن النبوي المحكي في كلام الامام عليه الصلاة والسلام مختصّ بثلاثة من التسعة) أي : ما أكرهوا عليه، وما لا يطبقون، وما أخطأوا (فلعلّ نفي جميع الآثار مختصّ بها) أي :

فتأمل .

ومما يؤيد إرادة العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذه أشكل الأمر في كثير من تلك الامور، من حيث ان العقل مستقل بقبح المؤاخذه عليها،

بهذه الثلاثة، لا بكل الحديث المشتمل على تسعة أشياء، ولا منافات بين أن يكون حديث الثلاثة يراد بالرفع فيه: كل الآثار، وحديث التسعة يراد بالرفع فيه: المؤاخذه فقط.

(فتأمل) إذ الحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حديث واحد مشتمل على التسعة، وقد نقل الامام عليه الصلاة والسلام ثلاثة من التسعة، فلا يمكن أن يكون المراد بثلاثة من التسعة رفع كل الآثار، وبالسنة الاخرى: رفع المؤاخذه فقط.

وعلى أي حال: فهذا الحديث شاهد على ما استظهرناه نحن من حديث الرفع بأن المراد منه: رفع كل الآثار.

الثاني: مما يمكن أن يستدل به على إرادة رفع كل الآثار في حديث الرفع ما أشار اليه المصنف بقوله: (ومما يؤيد إرادة العموم) في حديث الرفع (: ظهور كون رفع كل واحد من التسعة: من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم) إذ الظاهر ان كل واحد واحد من هذه التسعة إنما رفع عن أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يرفع عن الامم السابقة أي واحد من هذه التسعة.

وهذا إنما يتم إذا أريد به رفع كل الآثار (إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذه، أشكل الأمر) أي: أشكل أمر اختصاص رفع هذه التسعة بهذه الأمة (في كثير من تلك الأمور) كالحطأ، والنسيان، وما لا يطاق، وما اضطروا إليه، وما لا يعلمون .

وإنما يشكل ذلك (من حيث ان العقل مستقل بقبح المؤاخذه عليها) في جميع

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرّفْع ج ٥
فلا اختصاص له بأمة النبي «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»، على ما يظهر من الرواية.
والقول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كل واحد من
الخواص شطط من الكلام.

الأُم (فلا اختصاص له) أي: لرفع مؤاخذة هذه الامور (بأمة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، على ما يظهر) ذلك الإختصاص (من الرواية) لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: رُفِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةٌ.

وعليه: فاذا كان المرفوع: كل الآثار في هذه التسعة كان من اختصاص أمة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، أما إذا كان المرفوع: المؤاخذة فقط، فذلك غير مُخْتَصَّص بأمة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، إذ يقبح عقلاً أن يؤاخذ الله الانسان بخطأ خارج عن إرادته، أو نسيان كذلك، أو يؤاخذه بما لا يعلم مع عدم اختياره المقدمات أيضاً، أو يؤاخذه على ما لا طاقة له به، كالطيران إلى السماء، أو على ما اضطر إليه، كما إذا أوجر شخص في خلق الانسان الخمر بدون اختياره، فإن الاضطرار معناه ذلك، ولذا قال سبحانه:

«ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ» مع وضوح: ان الإدخال في النار ليس باختيارهم.
لا يقال: الرفع خاص بالمؤاخذة، لكن المرفوع من أمة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هو المجموع من حيث المجموع، فرفع المجموع من حيث المجموع خاص بأمة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وان كان بعضها مرفوعاً أيضاً عن سائر الأمم.
لأنه يقال: (والقول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع) من حيث المجموع (وإن لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط من الكلام) أي: كلام بعيد عن الحق، إذ لا معنى لضم ما يختص بأمة الرسول بما لا يختص بها، وجعل المجموع من خواص أمة الرسول باعتبار كون البعض من خواصها، فاذا كان لزيد - مثلاً - كتاب الشرائع، ولعمرو الشرائع وشرح اللمعة لا يصح أن يقال: الشرائع وشرح اللمعة خاص بعمر.

لكن الذي يهون الأمر في الرواية جرياناً هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً فإن موارد الإشكال فيها ، وهي الخطأ والنسيان وما لا يُطاق وما اضطروا إليه ، هي بعينها ما استوهبها النبي « صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ » من ربه ، جَلَّ ذِكْرُهُ ، ليلة المعراج ، على ما حكاه الله تعالى عنه « صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ » في القرآن بقوله تعالى : « رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ، رَبَّنَا وَلَا

وكيف كان : فقد ظهر من هذا الكلام : أنَّ الحديث ظاهر في رفع جميع الآثار ، لا رفع المؤاخذة فقط ، غير أنَّ المصنّف أجاب عن هذا الاشكال الذي يريد تعميم الرفع لكل الآثار لا المؤاخذة فقط بقوله :

(لكن الذي يهون الأمر في الرواية) ولا يدعُ موضعاً للإشكال فيها (: جرياناً هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً) وحيث أنَّ الاشكال غير وارد على القرآن الحكيم ، فلا بدَّ ان لا يرد على الرواية .

(فإنَّ موارد الإشكال فيها) أي : في الرواية (وهي : الخطأ ، والنسيان ، وما لا يطاق ، وما اضطروا إليه ، هي بعينها ما استوهبها) أي : طلب هبتها والعفو عنها (النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من ربه جَلَّ ذِكْرُهُ ليلة المعراج) .

فإنه يقال : كيف طلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ العفو عن هذه الأمور ، مع أنَّ هذه الأمور لا مؤاخذة عليها عقلاً؟ فلا وجه للاستيهاب من الله سبحانه وتعالى فيما لا مؤاخذة عليها ، إذ هل يصحَّ طلب عدم معاقبة الذين لا يقدرون على الطيران إذا لم يطيروا بدون الأسباب؟ أو هل يصحَّ طلب موهبة الذين لا يتمكنون من جمع النقيضين؟ أو ما أشبه ذلك .

والحاصل : أنَّ المصحح لإستيهاب هذه الأمور في الآية المباركة ، هو المصحح لجعل رفعها منة على الأمة (على ما حكاه الله تعالى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في القرآن) الحكيم (بقوله تعالى : « رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ، رَبَّنَا وَلَا

تَحْمِيلَ عَلَيْنَا إِصْرًا، كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا .

والذي يحسم أصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق، فَإِنَّ الْخَطَأَ وَالنَّسِيَانَ الصَّادِرِينَ مِنْ تَرْكِ التَّحْفُظِ لَا يَقْبِحُ الْمُوَاخَذَةُ عَلَيْهِمَا، وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا في التكليف الشاق الناشي عن اختيار المكلف .

تَحْمِيلَ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَأَطَاقَةَ لَنَا بِهِ ' والمعنى : لا تكلفنا ما لانطيعه.

(والذي يحسم أصل الاشكال) أي : يقطع أصل هذا الاشكال القائل : بانه كيف طلبه النبي وكيف وَرَدَ في الرواية؟ هو: (منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق) وإنما العقل يرى: قبح المؤاخذة على هذه الامور في الجملة، فيكون طلب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيما لا يقبح العقل المؤاخذة عليه، كما ان الرواية وردت أيضاً في رفع ما لا يقبح العقل المؤاخذة عليه.

(فإنَّ الْخَطَأَ وَالنَّسِيَانَ الصَّادِرِينَ مِنْ تَرْكِ التَّحْفُظِ لَا يَقْبِحُ الْمُوَاخَذَةُ عَلَيْهِمَا) وإِذَا لم يقبح المؤاخذة على الخطأ والنسيان اذا لم تكن مقدماتهما باختيار الإنسان .
(وكذا) لا يقبح (المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الإحتياط) فيه .

(وكذا) لا يقبح (في التكليف الشاق الناشي عن اختيار المكلف) فإنَّ الإنسان إذا لم يهتم بشيء نسيه، وإذا لم يعبأ بأمر أخطأ فيه، وإذا لم يعلم حكماً جهله، وإذا لم يهتم بالاحتياط في مورد العلم الاجمالي، غير الملزم، تركه، كما إذا كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ ابتلائه، أو كان مضطراً اليه، أو غير مقدور له، أو غير موجب للتكليف، فإنه يتمكن من الاجتناب عن الطرف الآخر بالاحتياط فيه، لكنّه يتركه، فإنَّ هذه الامور وأمثاله كانت لازمة في الشرائع السابقة حيث لا يحكم العقل بقبح المؤاخذة عليها، فطلب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رفعها كما في الآية

والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يحتمل في العادة، لا ما لا يقدر عليه أصلاً، كالطيران في الهواء، وأما في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة، فمعنى «لا تُحمَلنا ما لا طاقة لنا به»: لا تُورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة.

المتقدمة، وورد رفعها في الحديث أيضاً بمعنى: رفع المؤاخذة عليها. إذن: فلا يرد الإشكال على ظاهر الآية: بانه كيف طلب رفعها؟ ولا على الحديث: بأنه كيف ذكر رفعها، والحال أنّ وضعها والمؤاخذة عليها خلاف العقل؟ لأنك قد عرفت: أنّ الوضع والمؤاخذة في مثل هذه الامور ليس خلاف العقل. ثم لبيان معنى «ما لا يطيقون» قال المصنّف: (والمراد بما لا يطاق في الرواية: هو ما لا يُحتمل في العادة لا ما لا يقدر عليه أصلاً كالطيران في الهواء) فالمراد به الشيء الممكن لكن مع حرج شديد ومشقة عظيمة، فأنه لا يقبح المؤاخذة عليه. (وأما) المراد من «ما لا طاقة لنا به» الذي استوهبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الله سبحانه وتعالى كما (في الآية) المباركة المتقدمة (: فلا يبعد أن يراد به: العذاب والعقوبة) الآخروية، لا التكليف الشاق الذي ذكرناه في الحديث (فمعنى: «لا تُحمَلنا ما لا طاقة لنا به»: لا تُورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة).

هذا ولكننا لم نعرف وجه استظهار المصنّف هذا المعنى من الآية المباركة، فان ظاهر الآية كظاهر الحديث: ما يشق على الانسان تحمله، ويؤيد ذلك بعض الأحاديث الواردة في المقام:

فَعَنْ عِمْرَانَ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعَةٌ خِصَالٌ: خَطَايَاهَا، وَنَسْيَانُهَا، وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَطِيقُونَ، ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا الْآيَةَ، وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهُ وَقَابُئُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ».

وفي حديث آخر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لله سبحانه وتعالى

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرّفْع ج ٥

وبالجملة فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جداً .

لَمَّا سَمِعَ ذَلِكَ : « أَمَا إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِي وَبِأُمَّتِي فَرْدِنِي ، قَالَ : سَل ، قَالَ : « رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا » قَالَ عَزَّ وَجَلَّ : لَسْتُ أُوَاخِذُ أُمَّتَكَ بِالنِّسْيَانِ وَالْخَطَا لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ ، وَكَانَتْ الْأُمَّمُ السَّالِفَةُ إِذَا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحَتْ عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ الْعَذَابِ ، وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ ، وَكَانَتْ الْأُمَّمُ السَّالِفَةُ إِذَا أَخْطَأُوا أَوْ أَخْطَأُوا بِالْخَطَا وَعُوقِبُوا عَلَيْهِ ، وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ لِكِرَامَتِكَ عَلَيَّ .

فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : إِذَا أُعْطِيتَنِي ذَلِكَ فَرْدِنِي ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ : سَل ، قَالَ : « رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا » - يعنى بالاصر: الشدائد التي على من كان قبلنا- فاجابه الله إلى ذلك، فقال تبارك اسمه: قد رفعت عن أمتك الأصار التي كانت على الأمم السالفة، ثم ذكر الله الأصار التي كانت على الأمم السالفة واحداً بعد واحد .

وفي موضع آخر من نفس هذا الحديث، ورَدَ بعد ذكر الأصار، إن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: « إِذَا أُعْطِيتَنِي ذَلِكَ كُلَّهُ فَرْدِنِي ، قَالَ : سَل ، قَالَ : « رَبَّنَا لَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ » قَالَ تَبَارَكَ اسْمُهُ : فَعَلْتُ ذَلِكَ بِأُمَّتِكَ قَدْ رَفَعْتُ عَنْهُمْ أَعْظَمَ بَلَاءِ الْأُمَّمِ ... » .

(وبالجملة : فتأييد إرادة رفع جميع الآثار) تأييداً (ب) سبب (لزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة) كما عرفت (ضعيف جداً) فقد تقدّم: أنه لا تنقبح المؤاخذة عليها عقلاً، وعلى هذا فلا مانع من إرادة نفي خصوص المؤاخذة، فإن رفعها في كل واحد من التسعة منة على هذه الامة فلا حاجة لنا إلى تقدير جميع الآثار.

أقول : لكنك قد عرفت : أنّ الظاهر هو : رفع جميع الآثار، وإنّ الاختصاص

وأضعف منه وهنُّ إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار وقلة الإضمار أولى وهو كما ترى، وإن ذكره بعض الفحول .
ولعله أراد بذلك أنَّ المتيقن رفع المؤاخذة، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل قطعي .
وفيه

بالمؤاخذة من غير مخصص.

(وأضعف منه) أي : من التأييد السابق (: وهنُّ إرادة العموم : بلزوم كثرة الاضمار)
فإنَّ المصنّف لمَّا ذكر المؤيدين السابقين لإرادة نفي جميع الآثار وضعفهما، بدأ ببيان موهنات ثلاثة لإرادة نفي جميع الآثار ثم ضعفها جميعاً وتلك الموهنات هي :
أولاً : ان إرادة نفي جميع الآثار يحتاج إلى كثرة الإضمار، ومن المعلوم انَّ كثرة الإضمار أبعد من قلة الاضمار، فاذا دار الأمر في كلام بين قلة الاضمار فيه أو كثرته، قدّم قلة الإضمار، لأن الإضمار خلاف الأصل، فكلمة كان خلاف الأصل أقل كان أولى، وأمّا انه يستلزم كثرة الإضمار: فلأنه يلزم أن يقدر رفع: المؤاخذة، والقصاص، والجلد، والرّجم، والحدّ، والكفارة، والقضاء، والإعادة، والفدية، وحصول النقل والانتقال، وما أشبه ذلك في موارد الخطأ، والنسيان، الى آخره.
(وقلة الإضمار أولى) وذلك بأن يقدر المؤاخذة فقط.

(و) لكن هذا الموهن لجميع الآثار (هو كما ترى) فانه غير تام، إذ إرادة رفع جميع الآثار يحصل بتقدير لفظ واحد أيضاً وهو: كلمة الآثار، فسواء قال: رفع جميع الآثار، أم قال: رفع المؤاخذة كان المضمرة كلمة واحدة.

(وإن ذكره) أي : ذكر هذا الموهن (بعض الفحول) وهو العلامة على ما تُسبب إليه.
(ولعله) رحمه الله لم يقصد من لزوم كثرة الاضمار: كثرته من حيث اللفظ بل من حيث المعنى أي: (أراد بذلك: انَّ المتيقن رفع المؤاخذة، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل قطعي) مفقود في المقام.

(و) لا يخفى ما (فيه) أي : فيما لو أراد العلامة من كثرة الإضمار: الكثرة من حيث

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرّفْع ج ٥

أنّه إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الإعراف باجمال الرواية، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة، إلّا أن يُراد إثبات ظهورها، من حيث أنّ حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها .

المعنى، لا من حيث اللفظ، وذلك (أنّه) الضمير للشأن (إنّما يحسن الرجوع اليه) أي: إلى المتيقن (بعد الإعراف باجمال الرواية) والرواية ليست مُجملة (لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة) فأنّه إذا كانت الرواية مجملة لا بد لنا من الأخذ فيها بالقدر المتيقن كما هي القاعدة، أمّا إذا كانت الرواية ظاهرة فلا معنى للأخذ بالقدر المتيقن فيها.

مثلاً: إذا قال المولى: أكرم العالم، وكان العالم مجملاً بين شمول علماء الفقه فقط أو مع علماء الاصول، والعربية، والطب، والهندسة، نأخذ هنا بالقدر المتيقن، لأنّ العالم مُجمل في كلامه، أمّا إذا قال: «الماء طاهر» والماء يشمل كلّ أقسام المياه من: البحر، والبئر، والتّريز، والمطر، ونحوها، فلا معنى لأن نقول: إنّ القدر المتيقن من الماء هو ماء البحر - مثلاً - لأن الظهور يُوجب الأخذ بالجميع.

ولا يخفى: أنّ الفرق بين كون الرواية ظاهرة في رفع المؤاخذة - كما ادعاه المصنّف - وبين كونها مُجملة، وان رفع المؤاخذة متيقن - كما تُسبب إلى العلامة - هو أنّه على الأوّل: يحكم بأنّ المراد من الموصول في «مالا يعلمون»: الفعل - كما تقدم - أما على الثاني: فهو يشمل الفعل والحكم، فيشمل الموصول في: «مالا يعلمون» الشبهة الموضوعيّة والحكميّة معاً، وهذا هو الذي رجّحناه.

الثاني من الموهنات الثلاثة التي ذكرها المصنّف لإرادة نفي جميع الآثار هو ما أشار إليه بقوله: (إلّا أن يُراد: إثبات ظهورها) أي: ظهور الرواية في رفع المؤاخذة (من حيث أنّ حملها على خصوص المؤاخذة، يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها) أي: في

فعموم تلك الأدلة

عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الامور. فان التكليف إذا أخطأ العبد فيها، أو نسيها، أو اضطر إليها، لها آثار كثيرة جداً، فإذا حملنا حديث الرّفْع على المؤاخذه فقط، كان المرفوع: المؤاخذه، فيكون التخصيص في تلك العمومات قليلاً، لأن سائر الآثار باقية على حالها، أما إذا حملنا الحديث على رفع جميع الآثار، وجب التخصيص في كل تلك الآثار بسبب الخطأ، والنسيان، ونحوهما.

ومن المعلوم: ان قلة التخصيص أولى من كثرته، فإذا كان - مثلاً -: كلمة الفاسق عَلماً لشخص، وله معنى لغوي يشمل كل عاص، فقال المولى: أكرم العلماء ولا تُكْرَم الفاسق، وتردّد الفاسق بين أن يكون المراد به: العَلَمِي، فالخارج من أكرم العلماء شخص واحد، وان يكون: الوصفي، فالخارج منه عشرة، لفرض وجود عشرة من العلماء الفسّاق، كان أكرم العلماء دليلاً على إرادة الفاسق العلمي، لأن التخصيص حينئذ أقل.

ومثال المقام: من نسي الطهارة وجب عليه إعادة الصلاة، وقضاؤها، والمؤاخذه، كما نرى في الموالي العرفية ذلك، فإنهم يؤاخذون الناسي لأوامرهم.

وكذا من قتل مسلماً خطأ وجب عليه الكفارة، والدية، والصيام، والمؤاخذه. فيدور أمر حديث الرّفْع بين رفع المؤاخذه فقط وبقاء سائر الآثار، وبين رفع كل الآثار وحيث انّ الأول أقل تخصيصاً يقدّم على الثاني، لأن العام شمل الجميع، فإذا تردّد المخصّص بين الأقل والأكثر حُمِلَ على الأقل.

هذا ولكنا ذكرنا: انّ الظاهر من الحديث هو: رفع كل الآثار، فلا مجال للقول بإجمال المخصّص ودورانه بين الأقل والأكثر حتى يقال: بان التخصيص الأقل أولى من الأكثر، فيكون العام دليلاً على كون المخصّص يراد به الأقل.

وعلى أي حال (ف) عند المصنّف (عموم تلك الأدلة) التي أطلقت الآثار لتلك

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرفع ج ه

مبيّن لتلك الرواية، فإنّ المخصّص إذا كان مُجملاً من جهة تردّده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلّته، كان عموم العامّ بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبيّناً لاجماله، فتأمّل .

الأشياء، مثل إطلاق أدلة آثار الصلاة وغيرها (مبيّن لتلك الرواية) ومراد المصنّف بالعموم : أعمّ من العموم والاطلاق، فإنّ أصالة العموم وأصالة الاطلاق في الأدلة المثبتة للأحكام والآثار للصلاة، والصوم، والحج، والقتل، وما أشبهه، تكون قرينة على ان المرفوع في هذه الرواية المخصصة، الدالة على رفع تسعة أمور عن الامة هو المؤاخذة فقط.

(فإنّ المخصّص) كحديث الرفع - مثلاً - (إذا كان مُجملاً من جهة تردّده بين ما يوجب كثرة الخارج، وبين ما يوجب قلّته، كان عموم العام) وإطلاق المطلق (بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه) والتقييد المشكوك فيه: بأنّه هل التخصيص والتقييد للأفراد الأكثر، أو للأفراد الأقل؟ (مبيّناً لاجماله) أي : لإجمال ذلك المخصّص والمقيّد.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلى ما ذكرناه : من كون الظهور في العموم والاطلاق، أو إشارة إلى ان ظهور العام وإطلاق المطلق لا يرفع إجمال المخصّص الدائر أمره بين الأقل والأكثر، بل المخصّص والمقيّد يبقى على إجماله، وإنّما يحمل ما نحن فيه على إرادة المؤاخذة فقط، من باب ان المؤاخذة هي القدر المتيقن، لا من باب الظهور. وعليه : فالعام والمطلق لا يبينان المراد من المُجمل حتى يكون للمخصّص والمقيّد ظهور في الأقل، وإنّما يؤخذ بالقدر المتيقن من المخصّص والمقيّد.

ثم إنك قد عرفت : أنّ المصنّف ليس بناؤه العموم في حديث الرفع، وإنّما يخصّصه برفع المؤاخذة فقط، لكنّه رحمه الله ذكر: ان جماعة ذكروا الموهنات للعموم، وحيث لم يرتض المصنّف تلك الموهنات قام بتضعيفها وردّها، وقد ردّ موهنّين منها بعد ذكرها.

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها، حيث أنها لا ترفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما، وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه .

الثالث من تلك الموهنات للعموم هو ما أشار اليه بقوله : (وأضعف من الوهن المذكور) المتقدم (وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار، بل أكثرها) فإنه لو كان المراد: رفع جميع الآثار، كان حديث الرفع نفسه مورداً للتخصيص الكثير (حيث أنها) أي : تلك الآثار (لا ترفع بالخطأ، والنسيان، وأخواتهما).

فإنه لو كان المرفوع : كل الآثار، لزم أن لا يكون للسهو في الصلاة سجدة خاصة، ولا الخطأ في إفطار رمضان بزعم الغروب أو بزعم عدم طلوع الفجر موجباً للقضاء، ولا الخطأ في القتل موجباً للدية، وهكذا، والحال أنا نرى: أن هذه الآثار ثابتة للخطأ، والنسيان، ونحوهما من سائر ما ذكر في حديث الرفع، وهذا دليل على أن المرفوع: المؤاخذة فقط.

(وهو) أي : هذا التوهم : بأن حديث الرفع لو كان شاملاً لكل الآثار وجب التخصيص الكثير فيه (ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه) فإنه سواء أريد بالرواية المؤاخذة، أو كل الآثار، لا يكون موجباً لرفع آثار الخطأ، والنسيان، ونحوهما، مما رتب على الخطأ بما هو خطأ، وعلى النسيان بما هو نسيان، وإنما يرفع الآثار المرتبة على الصلاة والصيام ونحوهما، بما هي صلاة، وصوم، ونحوهما. فإنّ الدليل الشرعي قد يدلّ على أثر للصلاة بما هي صلاة، كما إذا قال الدليل: الجهر واجب في صلاة الصبح.

وقد يدلّ الدليل على أثر للصلاة بشرط الخطأ فيها، فيكون موضوع الأثر: الصلاة المشروطة بالخطأ كما إذا قال الدليل: الصلاة المسهوّ فيها تحتاج إلى سجدة السهو. وقد يدلّ الدليل على أثر للصلاة بشرط عدم الخطأ فيها، فيكون موضوع الأثر: الصلاة التي لم يخطأ فيها، كما إذا قال الدليل: إن الصلاة التي لم يخطأ فيها الإمام

للسيرازي الاستدلال للبراءة بحديث الرفع ج ه

فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار، فليس المرادُ بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يُعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ، والسهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجديتي

تكون واجبة المتابعة للمأموم، أما إذا أخطأ الامام فيها، بأن نسي التشهد - مثلاً - فاللازم على المأموم أن يتشهد بنفسه، لا أن يتبع الامام في القيام بعد السجدة الثانية قبل التشهد.

وهكذا بالنسبة الى القتل : فالقتل المشروط بالعمد : عليه القصاص .

والقتل المشروط بعدم العمد : عليه الدية .

والقتل بما هو قتل : له كذا من الحكم كالكفارة - مثلاً - .

إذا عرفت ذلك قلنا في جواب هذا الموهن للعموم : (فاعلم : أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار) في حديث الرفع، فإنه مع ذلك لا يشمل الحديث بعض أصناف الآثار قطعاً.

(فليس المراد بها) أي : بالآثار المرفوعة (الآثار المترتبة على هذه العنوانات) أي : عنوان الخطأ، وعنوان السهو، وعنوان الاضطراب، ونحوها (من حيث هي) فإن الشارع جعل لنفس هذه العناوين آثاراً مخصوصة، كما مثلنا بسجديتي السهو أثراً للنسيان في الصلاة، والقضاء أثراً للخطأ في الأكل قبل الفحص عن الغروب، والدية أثراً للخطأ في القتل، وهكذا.

ومن الواضح: أنّ هذه الآثار لا تُرفع بالخطأ، والسهو، والنسيان، وما أشبهه، بل إنّ هذه الآثار تثبت بسبب هذه العناوين (إذ لا يُعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ، والسهو، والنسيان، وما أشبهه (من حيث هذين العنوانين) أي: الخطأ، والسهو، وكذا سائر العناوين المأخوذة في حديث الرفع.

وتلك الآثار: (كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجديتي

السّهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء .
وليس المرادُ أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله : « من تعمّد الافطار فعليه كذا » ، لأنّ هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ .

السّهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء) ووجوب القضاء المترتب على الخطأ في الأكل بدون الفحص عن الفجر أو عن الغروب، إلى غير ذلك .
(و) كذا (ليس المراد أيضاً) من رفع جميع الآثار في حديث الرفع: (رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم) هذه العناوين أي: الصلاة المشروطة بعدم (الخطأ) وعدم النسيان، وما أشبه (مثل قوله) عليه الصلاة والسلام (: من تعمّد الافطار فعليه كذا) من الكفارة.

وقوله: «مَنْ قَتَلَ مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا فَعَلَيْهِ الْقِصَاصُ» .
وقوله : «مَنْ زَنَا مُتَعَمِّدًا بَدُونَ اضْطِرَافٍ، أَوْ نَسِيَانٍ، أَوْ جَهْلِ، أَوْ مَا أَشْبَهَهُ، فَعَلَيْهِ الْحَدُّ» .

التي آخر هذه العناوين المترتبة على الأشياء بوصف العمد .
وذلك (لأنّ هذا الأثر) ونحوه، المترتب على مُتَعَمِّد الفعل (يرتفع بنفسه في صورة الخطأ) ونحوه بانتفاء موضوعه، لفرض أنّ موضوعه: هو الشيء بوصف التعمد، فاذا أخطأ الانسان، لم يكن ذلك الأثر، لأنه لم يكن تعمد، فإنّ الحكم يرتفع بانتفاء موضوعه، ولا حاجة إلى التمسك بحديث الرفع في رفع هذا الأثر المترتب على الشيء بوصف التعمّد .

والحاصل: أنّ الصلاة في الشريعة لها أحكام ثلاثة:

الأول: الأحكام المترتبة على الصلاة من حيث السهو .

الثاني: الأحكام المترتبة على الصلاة من حيث العمد .

وهذان الأثران لا يرتفعان بحديث الرفع .

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرفع ج ه

بل المراد أنّ الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ .
ثمّ المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعيّة التي وضعها الشارع،

الثالث: الصلاة بما هي صلاة، فإذا كان للصلاة بما هي صلاة آثار، رفع تلك الآثار حديث الرفع.

والى هذا الثالث أشار المصنف بقوله:

(بل المراد: أنّ الآثار المترتبة على نفس الفعل) بما هو فعل (لا بشرط الخطأ والعمد) ولا بشرط النسيان والذكر، ولا بشرط الجهل والعلم، ولا بشرط الاختيار وعدمه، ولا بشرط السهو وعدمه، بل الصلاة بما هي صلاة، فإنّ الشارع رتّب على الصلاة بما هي صلاة أحكاماً وحديث الرفع (قد رفعها) أي: رفع تلك الاحكام التي رتبها (الشارع، عن ذلك الفعل) الصلاتي فيما (إذا صدر عن خطأ) أو نسيان، أو اضطرار، أو سهو، أو جهل، أو ما أشبه ذلك.

وعليه: فإن حديث الرفع يكون مخصصاً لهذا النحو من الأدلة المثبتة للآثار بنحو الاطلاق أو العموم، بدون تقييد للصلاة والصوم ونحوهما بالعمد أو بالاعمد. (ثم) إنّ هنا مطلباً آخر وهو: أنّ الأثر المرفوع بحديث الرفع هو الأثر الشرعي فقط، لا الأثر العقلي، أو العرفي، أو العادي.

فللصبي المميز - مثلاً - آثار، فاستحباب الصلاة له، اثره شرعاً، وكونه في الحيّز، اثره عقلاً، وانه يحترم في المجتمع، أثره عرفاً، ونبات اللحية له إذا وصل الى عمر كذا، أثره عادة، وحديث الرفع يرفع القسم الأول من الآثار، لا سائر الأقسام، لأن وضع سائر الأقسام ورفعها إنّما يكون بأسبابها الخاصة، لا بالتشريع الشرعي، فالشارع إنّما يرفع الأثر الذي وضعه هو، لا الآثار العقلية والعرفية والعادية.

ولذا قال المصنف: (المراد بالآثار) المرفوعة بحديث الرفع عند من يرى رفع جميع الآثار (هي: الآثار المجعولة الشرعيّة التي وضعها الشارع): من القضاء،

لأنها القابلة للارتفاع برفعه .

وأما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية، فلا تدل الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها .

والاعادة، والكفارة، والحدّ، والضمان، وغيرها (لأنها القابلة للارتفاع برفعه) أي: برفع الشارع.

(وأما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية) كالكون في الحيّز (والعادية) كنبات اللحية عند البلوغ، والعرفية كاحترام المجتمع له (فلا تدلّ الرواية على رفعها) فمن اضطر إلى شرب الخمر - مثلاً - فشربها سكر، والشارع لا يرفع السكر.

وعليه: فكما لا يرتفع بحديث الرفع الآثار العقلية، والعادية، والعرفية بنفسها كذلك لا يرتفع بحديث الرفع أثر تلك الآثار العقلية، والعادية والعرفية.

ولهذا قال المصنف: (ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها) أي: على الآثار العقلية، والعرفية، والعادية، فاذا نذر - مثلاً - : انه كلما سكر صلّى ركعتين، فاذا اضطر إلى شرب الخمر وسكر، لا يرتفع عنه وجوب صلاة ركعتين، لأنه جعل موضوع نذره: السكر مطلقاً، لا مقيداً بأن يكون السكر مترتباً على شرب حرام، أو جائز من جهة الاضطرار، التي غير ذلك من الأمثلة.

ثم إن المراد بالرفع: ما يكون له مقتضى وإن كان المقتضي ضعيفاً لا يتمكن من الأثر، أو كان المقتضي قوياً في نفسه يتمكن من الأثر ذاتاً، لكن هناك مانع يقف أمامه فلا يدعه يؤثر أثره، أو كان له مقتضى في الأمم السابقة ولا مقتضى له إطلاقاً في هذه الأمة، فان إطلاق الأثر على هذا القسم الثالث أيضاً صحيح.

مثلاً: النار الضعيفة لا تحرق العود القوي لضعف المقتضي، والنار القوية لا تحرق العود الضعيف المرطوب لوجود المانع، والنار المستمرة في إحراق أشياء البيت من: القماش، والخشب، والكتاب، إذا وصلت إلى ماء الحوض لا تحرقه، لأن النار لم تخلق لإحراق الماء، فليس بينهما سببية ومسببية، بل الماء خارج موضوعاً.

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرّفْع ج ٥

ثمّ المرادُ بالرّفْع ما يشمل عدمَ التكلّيف مع قيامِ المقتضي له، فيعمّ الدّفع ولو بأن يوجّه التكلّيف على وجه يخصّ بالعامد،

وبهذا المعنى الثالث قال صلى الله عليه وآله وسلم: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ»^١ فانهما خارجان موضوعاً عن وضع القلم.

بخلاف رفع القلم عن المُكْرَه حيث يُمكن وضع القلم عليه، بأن يُقال له: لا تَفْعَل الحرام وإن قَتَلْتَ المُكْرَه - بالكسر - وكذا على المُضْطَر، بأن يُقال له: لا تشرب الخمر وإن سبب المرض موتك إلى غير ذلك.

اذن: فربّما يمكن وضع القلم، لكن الشارع يرفعه، وربّما لا يمكن وضع القلم وإنما يُطلق الرّفْع باعتبار أن القلم كان غير مرفوع عن زيد وعمرو وبكر، فاذا وصل إلى خالد الصبي أو المجنون ارتفع، وكذا كان القلم موضوعاً على أمة إبراهيم، وموسى، وعيسى، ولوط، وإسحاق، لكن لما وصل إلى أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ارتفع.

وعلى أيّ حال فقد قال المصنّف: (ثمّ المرادُ بالرّفْع ما يشمل عدم التكلّيف مع قيام المقتضي له) أي: للتكلّيف (فيعم) الرّفْع في هذا الحديث (الدفع) فأنّه قد يكون تكلّيف على إنسان ثم يرفع عنه، وقد لا يجعل له تكلّيف وإنما يدفع التكلّيف عنه قبل مجيئه إليه كما قال:

(ولو بأن يوجه التكلّيف على وجه يخصّ بالعامد) فيكون عدم تكلّيف الجاهل، والناسي، ومن أشبهه، من باب الدّفع حيث لم يوضع التكلّيف عليهم، لا من باب الرّفْع، بأن وضع عليهم التكلّيف ثم ارتفع، فأنّه قد يصب الماء على إنسان ثم يرتفع بآلته بواسطة المَنَسْفَةِ، وقد يمنع من صبّ الماء عليه، وكلاهما يُطلق عليهما: الرّفْع. وربّما يطلق على الأوّل: الرّفْع، وعلى الثاني: الدّفع.

وان شئتَ قلتَ: إنّ بين الرّفْع والدّفع عمومًا مطلقاً، فإنّ كلّ دفع رفع، وليس كلّ رفع

دفعاً، وحديث الرفع من باب الدفع لا من باب الرفع، لأنه من الأول لم توضع التكاليف على هذه الأمة حتى ترفع عنها، وإنما دفع التكليف عنها بعدما كان مثبتاً على الأمم السابقة.

وعليه: فقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «رُفِعَ عَن أُمَّتِي...» إخبار عن عدم جعل التكليف رأساً في موارد الخطأ، والنسيان، والاكراه، وعدم الطاقة، والاضطرار، والحسد، والطيرة، والوسوسة، وما لا يعلمون.

والتعبير بالرفع دون الدفع لعلّه للإشارة إلى ثبوت هذه التكاليف بهذه العناوين على الأمم السابقة، كما ذكرنا في مثال رفع القلم عن الصبي والمجنون.

ولا يخفى: أنه لا تكليف في «مالا يعلمون» اطلاقاً، لا انه تكليف غير منجز، والمراد بالاطلاق: مقابل العلم الاجمالي، حيث يمكن جعل الإحتياط على العلم الاجمالي، أمّا إذا لم يعلم إنسان شيئاً، لا علماً إجمالياً ولا تفصيلاً، وكان قاصراً، فإنه لا يعقل وضع التكليف عليه، إذ ما فائدة هذا التكليف من الحكيم؟.

لا يقال: أنّ وضع التكليف عليه يفيد: أنه متى علم به ترتب عليه أثره: من القضاء، والكفارة، ونحوهما.

لأنه يقال: أولاً: نفرض أنه لم يعلم به حتى الموت، ولم يكن له بعد موته أثر أيضاً كقضاء ولده الأكبر - مثلاً - أو القضاء بالاستيجار له من ماله، لأنه لا ولد ولا مال له - مثلاً -.

وثانياً: أنه إذا علم ثبت عليه تكليف بالقضاء ونحوه، لا انه يصح التكليف عليه، حال جهله، كما أنّ القضاء بالنسبة إلى ولده الأكبر، أو القضاء من تركته، تكليف جديد لا أنه تكليف كان عليه انتقل إلى غيره.

لا يقال: فيه الاقتضاء في حال الجهل، لأنّ التكليف تابع للمصلحة والمفسدة، لأنه يقال: الاقتضاء لا يسمّى تكليفاً، وكلامنا في التكليف لا في الاقتضاء.

وسيجي بيانه .

فان قلت : على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في «ما لا يعملون» عن مورد الرواية، لأنّ استحقاق العقاب أثر عقلي له مع أنّه متفرّع على المخالفة بقيد العمد، إذ مناطه، أعني المعصية، لا يتحقّق إلاّ بذلك .

وكيف كان: فالمراد بالرفع: الدفع (وسيجي بيانه) مفصلاً بإنشاء الله تعالى. (فان قلت:) أولاً: انكم قلتم: إنّ الأثر المرفوع في حديث الرفع، هو الأثر الشرعي لا الأثر العقلي، والحال أنّ العقاب على المعصية أثر عقلي، لا ان الشارع جعله بالتشريع.

ثانياً: وقلتم أيضاً: ان المرفوع هو الأثر المترتب على الشيء بما هو هو، أي: على الصلاة - مثلاً - بما هي صلاة، لا على الصلاة المشروطة بشيء، أو المشروطة بعدم شيء، وفي «ما لا يعلمون» كلا الأمرين منتفیان وذلك كما يلي:
أولاً: أنّ الصلاة المنسية - مثلاً - قلتم: العقاب فيها مرفوع، بينما العقاب أثر عقلي وليس أثراً شرعياً.

ثانياً: أنّ العقاب مترتب على ترك الصلاة بشرط العصيان، فترك الصلاة بشرط العصيان يترتب عليه العقاب، وقد ذكرت أنّ المرفوع: هو أثر الصلاة بلا شرط، فكيف تقولون إنّ الصلاة المنسية مرفوع عنها العقاب بحديث الرفع؟ والى هذين المطالبين أشار المصنف بقوله:

أولاً: (على ما ذكرت يخرج أثر التكليف) كالتكليف بالصلاة (في «ما لا يعلمون» عن مورد الرواية، لأنّ استحقاق العقاب أثر عقلي له) فإثر التكليف غير المعلوم كحرمة التتن - مثلاً - هو استحقاق المؤاخذه وهو أثر عقلي وليس أثراً شرعياً حتى يرتفع بحديث الرفع، فلا معنى للرفع بالنسبة الى «ما لا يعلمون».

ثانياً: (مع أنّه) أي: الاستحقاق (متفرّع على المخالفة بقيد العمد، إذ مناطه) أي: مناط الاستحقاق (أعني المعصية لا يتحقّق إلاّ بذلك) أي: بقيد العمد، فإنّ استحقاق

وأما نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية، والحاصل أنه ليس في «ما لا يعلمون» أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم والجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

المؤاخذة من الآثار المقيدة بالعمد، نظير من تعمد ترك الصلاة أو تعمد الإفطار، حيث انه مناط المعصية، فإن المعصية عبارة عن المخالفة العمدية، وقد تقدم: ان هذا الصنف من الأثر يرتفع بنفسه عند انتفاء العمد، فلا حاجة في رفعه الى حديث الرفع.

ثم ان الاشكال الأول إنما هو فيما إذا قلنا بأن استحقاق العقاب يرتفع بسبب «ما لا يعلمون».

(وأما) إذا قلنا: إن (نفس المؤاخذة) ترتفع بما لا يعلمون (ف) فيه: أنه (ليست) المؤاخذة (من الآثار المجعولة الشرعية) القابلة للارتفاع، فإن نفس المؤاخذة هي من فعل الله سبحانه وتعالى ينفذها «ملائكة غلاظ شداد، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون».

(والحاصل:) من كل ذلك هو ما يلي:

أولاً: (أنه ليس في «ما لا يعلمون» أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل) لأن الأثر اما هو استحقاق العقاب، وأما نفس المؤاخذة، وكلاهما ليس أثراً شرعياً لشرب التتن - مثلاً، وإنما الأول أثر عقلي، والثاني أثر خارجي له.

ثانياً: انه لو فرضنا وجود الأثر، لم يكن هذا الأثر (لا بقيد العلم والجهل، حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل) وقد ذكرتم: ان الأثر المرفوع هو الأثر الموضوع على الشيء مطلقاً لا بقيد العلم والجهل ونحو ذلك، فحدّ شرب الخمر - مثلاً - من الآثار الشرعية المترتبة على الشرب، ولم يكن بقيد العلم او الجهل، فيحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

للشرازي الاستدلال للبراءة بحديث الرفع ج ه

قلت : قد عرفت أنّ المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له، سواء كان هناك دليل يثبت لولا الرفع أم لا .

وكذا حدّ الزنا موضوع على الزنا لا بقيد العلم والجهل، كما في الآية الكريمة: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» فيحكم الشارع برفع هذا الأثر مع الجهل.

أما في المقام، فالمؤاخذة والاستحقاق هما أثران مجعولان لترك الصلاة بقيد العمد، فحديث الرفع لا يتمكن أن يرفع مثل هذا الأثر ولو فرضنا كونه أثراً شرعياً. هذا وقد أجاب المصنف عن الإشكال الأول بقوله: (قلت: قد عرفت: أنّ المراد برفع التكليف: عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له، سواء كان هناك دليل يثبت) أي: يثبت التكليف (لولا الرفع) فيكون رفعاً (أم لا) بان لم يكن دليل يثبت التكليف فيكون دفعاً، فالمرفوع ليس هو أمّا المؤاخذة واما إستحقاق العقاب، حتى يقال أنّه ليس أثراً شرعياً، بل المرفوع شيء آخر ممّا هو أثر شرعي، وترتبه على الفعل بنحو «لابشروط»، فيكون نفيه سبباً للبراءة ونفي التكليف، فأنه لما أمكن توجيه الخطاب إلى الشاك، ومع ذلك لم يوجّه الشارع إليه تكليفاً، صدق أنّه رفع التكليف عنه لما تقدّم: من أنّ الرفع يشمل الأعم من الدفع.

بل قد ذكرنا نحن: صحة أن يقال: رفع عن الصبي وعن المجنون أيضاً - باعتبار: أنّ القلم استمر على الناس حتى وصل إليهما فرفع عنهما ولم يستمر بالوضع عليهما وان لم يكن فيهما مقتضى التكليف أصلاً .

وبهذا ظهر: انه ليس المرفوع أولاً وبالذات رفع المؤاخذة حتى يُقال: أنّ المؤاخذة ليست أثراً شرعياً فلا يكون رفعها بيد الشارع، بل المراد: أنّ منشأ المؤاخذة وهو: وجوب الإحتياط مرفوع، وإذا رفع منشأ المؤاخذة ارتفعت المؤاخذة بتبعه، من غير فرق بين أن يكون هناك دليل، يثبت التكليف لولا الرفع مثل: «حرمت عليكم

فالرفع هنا، نظيرُ رفع الحرج في الشريعة، وحينئذٍ فإذا فرضناه أنه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه، فلم يفعل، ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجّه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهياً على المكلف كفى في صدق الرفع .

الميتة^١ فإن التكليف بالحرمة شاملٌ للمختار وللمضطر لكن حديث الرفع نفاه فهو رفع للتكليف.. أو لم يكن دليل يثبت: مثل من تَعَمَد الإفطار فَعَلِيهِ الكفارة والتعزير، فإنه ليس بحديث يثبت وجوب الكفارة والتعزير على غير القادر لولا حديث الرفع فغير القادر لا تكليف ثابت عليه حتى ينفيه حديث الرفع فهو دفع للتكليف. وعليه: (فالرفع هنا، نظير رفع الحرج في الشريعة) حيث أنه يكون برفع منشأه فيرتفع هو باتباعه.

ثم أشار المصنف إلى الجواب عن الاشكال الثاني بقوله: (وحيثئذ) أي: حين كان رفع الأثر برفع التكليف وكان رفعه بمعنى: عدم توجهه مع وجود المقتضي (فإذا فرضنا: أنه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه) إذ لا يقبح عقلاً توجيه الحرمة بإيجاب الاحتياط والاجتناب على الانسان الشاك في مائع: أنه خمر أم لا، وأن الخمر حرام أم لا، ومع ذلك (فلم يفعل) أي: لم يوجّه الشارع التحريم إلى الشاك بإيجاب الإحتياط عليه.

(ولم يوجب تحصيل العلم) بالواقع (ولو بالإحتياط، ووجّه التكليف على وجه يختص بالعالم) وذلك (تسهياً على المكلف) فإنه إذا لم يقدّم دليل على وجوب الإحتياط (كفى) عدم القيام هذا في اختصاص تحريم الخمر بالعالم وإن كان ظاهر قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ» شاملٌ للجاهل والعالم وعليه: فعدم إيجاب الإحتياط الموجب لتحريم الخمر على الشاك، مع وجود المقتضي - تسهياً عليه - يكفي (في صدق الرفع) مع أنه دفع، وذلك لما عرفت: من وجود المقتضي للتكليف

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرّفْع ج ه

وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان، فلا يشترط في تحقّق الرّفْع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره، نعم لو قبح عقلاً المُواخِذَةُ على الترك، كما في الغافل الغير المتمكّن من الاحتياط، لم يكن في حقّه رفع أصلاً، إذ ليس من شأنه أن يوجّه التكليف اليه .

وعدم المانع الموجب للقبح في توجيه الخطاب.

(وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان) فأنّه لا يقبح عقلاً تحريم الخمر على الناسي والخطيء إذا أمكنهما التّحَفُظُ، فأنّه إذا أمكن التّحَفُظُ ولم يكن في توجيه الخطاب قبح أصلاً ومع ذلك لم يوجه الخطاب إليهما، كان صدق الرّفْع محققاً، ولا يحتاج صدق الرّفْع إلى توجيه التكليف أولاً إلى الكل ثم رفع هذا التكليف عن الناسي والخطيء، بل يكفي في صدق الرّفْع: عدم التكليف بايجاب التّحَفُظُ والإحتياط مع وجود المقتضي للتكليف.

إذن (فلا يشترط في تحقّق الرّفْع: وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره) وبذلك ظهر الجواب عن الاشكالين السابقين.

ثم إن المصنف قال: (نعم، لو قبح عقلاً المُواخِذَةُ على الترك) أي: مُواخِذَةُ الشارع على مخالفة التكليف (كما في الغافل) أو الجاهل المركب (غير المتمكّن من الإحتياط) والناسي أو الخطيء الذي لا يتمكن من التّحَفُظُ (لم يكن في حقّه رفع أصلاً) وذلك لعدم اقتضاء المفسدة الواقعية توجه التكليف إلى مثل الجاهل والناسي والخطيء، مع عدم إمكان الإحتياط والتّحَفُظُ بالنسبة إليهم (إذ ليس من شأنه أن يوجه التكليف إليه).

أقول: لكنك عرفت صحة نسبة الرّفْع بالنسبة إليهم - أيضاً - لكن لا بمعنى الوضع عليهم ثم الرّفْع عنهم ثانياً، ولا بمعنى أنّه كان متوجّهاً إليهم ودفع عنهم، بل بالمعنى المتقدّم الذي صحّ بسببه رفع القلم عن المجنون والطفل والنائم كما في حديث آخر. وكيف كان فأنّه حيث أراد المصنف تأكيد ما ذكره: من ان الرّفْع في «مالا يعلمون»

وحينئذ فنقول : معنى رفع أثر التحريم في «ما لا يعلمون» عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب، إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي .

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ، فإن مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه، والآفليس في التكاليف ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل .
والحاصل : أن المرتفع، في «ما لا يعلمون» وأشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف،

ونحوه، باعتبار إمكان إيجاب الإحتياط وإيجاب التحفظ قال: (وحينئذ فنقول: معنى رفع أثر التحريم) وهو المؤاخظة (في «مالا يعلمون») هو: (عدم) توجه التحريم بواسطة (إيجاب الإحتياط، و) إيجاب (التحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك) الإحتياط و (التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي) فمعنى الرفع: أنه لم يوجب الإحتياط مع إمكان الإحتياط بالنسبة إلى الجاهل، ولم يوجب التحفظ مع إمكان التحفظ بالنسبة إلى الناسي والخاطيء .

(وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ) وأثرهما هو المؤاخظة (فإن مرجعه إلى عدم) توجه التكليف بواسطة (إيجاب التحفظ عليه) أي على الناسي والخاطيء فإنه لم يوجب التحفظ عليهما حتى يترتب العقاب على المخالفة.

(والآ) بأن لم يكن معنى الرفع ذلك، بل كان معناه: رفع التكليف بعد ثبوته (فليس في التكاليف ما يعم صورة النسيان) والخطأ لوضوح: أن عموم التكاليف لصورة النسيان والخطأ موقوف على قيام الدليل على وجوب التحفظ والإحتياط، وقيام الدليل على ذلك مفقود (لقبح تكليف الغافل) وحيث يقبح التكليف لم يدل دليل على وجوب التحفظ والإحتياط، فلا يكون التكليف موجهاً إلى مثل الناسي والخاطيء والغافل.

(والحاصل: أن المرتفع في «مالا يعلمون» وأشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف)

للسيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الزّفع ج ٥

هو إيجابُ التحفّظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاعُ العقاب واستحقاقه، فالمرتفعُ أولاً وبالذات أمرٌ مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول .

ونظيرُ ذلك

وعدم شمول أدلة التكليف له إنّما هو لأن الشارع لم يوجب التحفظ والاحتياط عليه فالمرتفع فيها (هو): توجه التكليف بواسطة (إيجاب التحفّظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه) أي: يلزم عدم إيجاب الشارع التحفظ والاحتياط هذا (ارتفاع العقاب واستحقاقه) فمعنى رفع المؤاخذة رفع سبب المؤاخذة، الذي هو التحفظ والاحتياط.

إذن: فلا يقال: أنّ المؤاخذة واستحقاقها أثاران عقليّان لا يمكن للشارع وضعهما ورفعهما.

لأنه يقال: أنّ الشارع إنّما يرفع سبب المؤاخذة والاستحقاق، والسبب هو: وجوب الاحتياط والتحفظ، فإنّ الشارع لم يوجب الاحتياط والتحفظ، وبسبب عدم وجوبه لهما ارتفع لزمهما وهو: المؤاخذة والاستحقاق.

وعليه (فالمرتفع أولاً وبالذات أمرٌ مجعول) والأمر المجعول هو التكليف بسبب إيجاب الاحتياط والتحفظ، و (يترتب عليه: ارتفاع أمرٌ غير مجعول) وهو: الاستحقاق والمؤاخذة.

(ونظير ذلك) الذي ذكرناه: من أنّ المرفوع: وجوب الاحتياط والتحفظ، ويرفع هذا الأثر الشرعي ارتفعت المؤاخذة اللازمة له، هو ما ذكره من مسألة ناسي الجزء والشرط في الصلاة، فقد قال بعض الفقهاء:

إنّ الصلاة المنسي جزئها أو شرطها، لا تحتاج إلى إعادة وذلك لدليل حديث الرفع.

ورده آخر: بأنّ هذه الصلاة تحتاج إلى إعادة، وذلك لأنّ الإعادة مترتبة على

ما رُبما يقال في ردّ من تَمَسَّك، على عدم وجوب الإعادة على من صلّى في النجاسة ناسياً، بعموم حديث الرّفْع من: «أَنَّ وجوبَ الإعادة وإن كان شرعياً إلاّ أنّه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأوّل، وهي ليست من الآثار

البطلان الذي هو مخالفة المأتي به للمأمور به، والمخالفة ليست من الآثار الشرعية لنسيان الجزء أو الشرط، بل من الآثار العقلية، وحديث الرّفْع لا يرفع هذا الاثر. أجاب المصنف عن هذا الردّ بمثل الجواب السابق وهو: أنّه لو نسي إنسان شرط الصلاة كالطهارة عن الخبث بأن صلّى في الخبث ناسياً، أو نسي جزء الصلاة كالفاتحة بأن صلّى بلا فاتحة، لا يلزم عليه إعادة الصلاة، لان كلاً من الشرط المنسي أو الجزء المنسي مرفوع، وإذا كان مرفوعاً طابق المأتي به للمأمور به، وإذا تطابقا فقد أدّى التكليف ولا حاجة إلى الإعادة.

وعلى هذا: فالتمسك بحديث الرّفْع لعدم وجوب الإعادة هو مقتضى القاعدة، والردّ عليه مردود، واليه أشار المصنف بقوله: (ما رُبما يُقال: في ردّ من تَمَسَّك على عدم وجوب الإعادة، على من صلّى في النجاسة ناسياً) أي في النجاسة الخبثية، أمّا النجاسة الحداثيّة: بأن لم يكن متوضئاً أو مغتسلاً عن الجنابة، أو ما أشبهه، فاللازم عليه وجوب الإعادة.

وكيف كان: فقد تمسك بعضهم لعدم وجوب الإعادة على الناسي (بعموم حديث الرّفْع) فجاء بعض آخر (من) الفقهاء وردّ هذا القائل بقوله: (إنّ وجوب الإعادة وإن كان، أثراً (شرعياً) للنسيان، وقوله: «من أنّ»، بيان لقوله: «ما ربما يقال»، (إلاّ) أنّ بينه وبين نسيان الجزء أو الشرط، واسطة عقليّة، وهو (أنّه مترتب على) البطلان.

ثم ان البطلان ليس أثراً شرعياً، لانه عبارة عن: (مخالفة المأتي به للمأمور به، الموجب) تلك المخالفة (لبقاء الأمر الأوّل، وهي): أي: المخالفة (ليست من الآثار

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرّفْع ج ه

الشرعيّة للنسيان، وقد تقدّم أنّ الرواية لا تدلّ على رفع الآثار الغير المجمولة ولا الآثار الشرعيّة المترتبة عليها هنا كوجوب الاعادة فيما نحن فيه» .

ويردّه: ما تقدّم في نظيره، من أنّ الرّفْع راجع هنا إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي، فيقال بحكم حديث الرّفْع: إنّ شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر، فيصير صلاة الناسي في النجاسة، مطابقاً للمأمور به فلا يجب الإعادة، وكذلك الكلام في الجزء المنسي،

الشرعيّة للنسيان) أي: لنسيان الجزء أو الشرط، بل من الآثار العقلية للنسيان (وقد تقدّم: أنّ الرواية لا تدلّ على رفع الآثار غير المجمولة) من جهة الشارع، كالبطلان، ونحوه، فإنّ البطلان أثر عقلي وليس باثر شرعي.

(ولا الآثار الشرعيّة المترتبة عليها هنا) أي: المترتبة على الآثار غير المجمولة (كوجوب الاعادة فيما نحن فيه) فإنّ وجوب الاعادة مترتب على البطلان، والبطلان مترتب على ترك الجزء أو الشرط، فهو أثر عقلي فلا يرفعه حديث الرّفْع، فيلزم على قول هذا الراد: وجوب إعادة الصلاة لمن نسي جزءاً أو شرطاً، لأنّ حديث الرّفْع لا يشمل نسيان الجزء أو الشرط.

(ويردّه) أي: يرد هذا الراد فإنّ الشيخ يؤيد من قال بعدم وجوب الإعادة (ما تقدّم في نظيره: من أنّ الرّفْع راجع هنا إلى) أمر مجعول أعني: (شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي فيقال: بحكم حديث الرّفْع: إنّ شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر) ولم تجعل طهارة اللباس، أو طهارة البدن، شرطاً للناسي.

وعليه: (فيصير صلاة الناسي في النجاسة، مطابقاً للمأمور به فلا يجب الاعادة) عليه.

إذا عرفت هذا بالنسبة إلى ناسي النجاسة البدنية، أو اللباسية، نقول: (وكذلك الكلام في الجزء المنسي) مثل نسيان الحمد، والسورة، والتسبيحات واذكار الركوع والسجود، وما أشبهه.

فتأمل .

واعلم أيضاً أنه لو حكمنا بعموم الرّفْع لجميع الآثار، فلا يعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الإمتنان على الأمة، كما إذا استلزم إضرار المسلم .
فاتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ

نعم، نسيان الركن يوجب الإعادة لما ذكر في الفقه من الدليل عليه.
(فتأمل) لعل وجهه: أنّ الجزئية والشرطية ليستا عند المصنف من المجموعات المستقلة حتى تقبلا الارتفاع، بل هما منتزعتان من الأمر بالمركب المشتمل على الجزء والشرط، فالجزئية والشرطية ليستا من الأحكام المجعولة على مبنى المصنف، فكيف يمكن رفعهما بسبب حديث الرّفْع؟.

(واعلم أيضاً: انه) إذا قلنا بأن المرفوع: خصوص المؤاخذه، أو الأثر المناسب لكل واحد واحد من التسعة، فهو، وأما (لو حكمنا بعموم الرّفْع لجميع الآثار، فلا يعد اختصاصه) أي: اختصاص الرّفْع (بما) أي: بالأثر الذي (لا يكون في رفعه ما) أي: إضرار (ينافي الإمتنان على الأمة) لأنّ الرواية في مقام الامتنان على جميع الأمة فتختص الرواية برفع الذي هو مئة لهم جميعاً، وعليه: فلا يشمل الرّفْع الذي هو خلاف المينة على بعض الأمة (كما إذا استلزم) رفع الأثر عن المسلم بسبب أنه مما لا يعلمون أو ما اضطرروا اليه، أو ما لا يطيقون، أو ما أشبه ذلك (إضرار المسلم) الآخر. وكذا إذا استلزم ضرر من هو محترم المال ولو كان كافراً فإنّ الكافر غير المحارب محترم المال حتى ماله الذي لا احترام له عندنا: كخمر الذمي، وخنزيره مالم يتجاهر به فإنه لا يحقّ للمسلم إتلافهما، إلى غير ذلك من أموالهم المحترمة عندهم غير المحترمة عندنا، فإنّ الكافر غير المحارب سواء كان ذمياً أو معاهداً أو محايداً يحترم ماله كما ذكرناه في «الفقه» .

وعليه: (فاتلاف المال المحترم نسياناً، أو خطأ) أو اضطراراً مثل: ما إذا نسي أنّ المال للغير، أو أخطأ في ضرب طير - مثلاً - فانكسر به اناء الغير، أو اضطراراً لأجل سدّ

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرفع ج ه

لا يرتفع معه الضمان، وكذلك الاضراراً بمسلم، لدفع الضرر عن نفسه، لا يدخل في عموم ما اضطرّوا إليه، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل باضرار الغير، فليس الاضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية المسوغة لدفع الضرر.

و

الجوع، أو ما أشبه ذلك، فإنه (لا يرتفع معه الضمان) على المتلف، والضمان هو أثر إتلاف مال الغير (وكذلك) أي: نظير الإتلاف (الاضرار بمسلم، لدفع الضرر عن نفسه)، كما إذا توجه الضرر إلى زيد، فصَرَفَ زيد الضرر عن نفسه إلى الغير بأن أرادت الدولة - مثلاً - الضريبة من زيد فأخذ مال عمرو وأعطاه ضريبة للدولة، فإنه بفعله هذا يرتكب الحرام ويكون المال مضموناً عليه، فإن دفع مال عمرو ان كان نوعاً من الأضرار، إلا أنه (لا يدخل في عموم) قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: (ما اضطرّوا إليه).

وإنما لا يدخل في العموم (إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل) الذي هو مضطر (باضرار الغير) لأن إضرار الغير لرفع الضرر عن النفس ليس منة على جميع الأمة بينما ظاهر حديث الرفع هو المنّة على جميع الأمة.

اذن: (فليس الاضرار بالغير) لأجل الاضرار (نظير سائر المحرمات الإلهية) المضطر إليها كشراب الخمر، وأكل الميتة، وما أشبه (المسوغة) بصيغة إسم المفعول، صفة المحرمات أي: المحرمات الجائزة (لدفع الضرر).

نعم يُمكن أن يقال: إذا دار الأمر بين الأهم والمهم، كان الضمان بدون الحرمة، كما إذا كان عند زيد دينار لعمرو، فطلبه الظالم وقال: لو لم تعطني ديناره أحرقته دارك، فإنه يجوز له إعطاء الدينار، لأن حفظ داره أهم في نظر الشريعة من حفظ دينار غيره وإن كان ضامناً له.

(و) إن قلت: فكيف تمسك الامام عليه الصلاة والسلام بحديث الرفع مع ان فيه إضراراً بالعبد حيث لا ينعتق، وبالفقراء حيث لا يحصلون على المال بسبب إكراه

أما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس، أعني العتق والصدقة، فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء، لا إضراراً بهم، وكذلك رفع أثر الإكراه عن المكروه، فيما إذا تعلق الإكراه باضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير،

المالك على الحلف بالعتق والصدقة؟.

قلت: (أما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس أعني: العتق والصدقة، فرفع أثر الإكراه عن الحالف) وعدم ترتب الاثر على حلفه بالعتق والتصدق، إنما (يوجب فوات نفع على) العبد (المعتق) حيث لا يعتق (والفقراء) حيث لا يحصلون على المال (لا) أنه يكون (إضراراً بهم) ومن المعلوم: انّ عدم النفع غير الضرر، فالرفع في هذا المقام عن الحالف كرهاً ليس ضرراً على الغير. لكن لا يخفى: أنه ربما يُعدّ عدم النفع: ضرراً، كما إذا أراد بيع داره بألف حيث السوق رائج، فحبسه ظالم حتى قَتَرَ السُّوق، وتنزلت قيمة الدار إلى أربعمئة، فإنه لا يُستبعد ضمان الظالم للستمائة، لأنه عُرفاً قد سبّب ضرر المالك، وقد أشرنا إلى ذلك في «الفقه» و«الاصول».

(وكذلك) أي نظير رفع أثر الإكراه عن الحالف بالعتق والصدقة (رفع أثر الإكراه عن المكروه) - بالفتح - (فيما إذا تعلق الإكراه باضرار مسلم) أو شخص محترم المال كما إذا أكره الظالم زيداً بأن يأخذ مالا من عمرو فأخذه، فإنه يدخل في عموم رفع ما استكروهوا عليه، فلا مؤاخذه على زيد تكليفاً، كما أنه لا ضمان عليه وضعاً لحديث الرفع.

وإنما لا يكون ضامناً، لأنه ليس من باب الاضرار بالغير وإنما (من باب عدم وجوب تحمّل الضرر) على النفس (لدفع الضرر عن الغير) فلا يكون ضامناً إلا في موارد الأهم والمهم - على ما عرفت - فإنّ الضرر لما كان أولاً وبالذات متوجهاً إلى الغير، لا يلزم على المكروه - بالفتح - رفع الضرر عن الغير باضرار نفسه حتى وإن كان

للشيرازي الاستدلال للبرائة بحديث الرفع ج ه

ولا ينافي الامتنان، وليس من باب الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد، فانَّ الضررَ أولاً وبالذات متوجّه على الغير بمقتضى إرادة المكروه - بالكسر -، لا على المكروه - بالفتح -، فافهم .

الضرران مُتساويين، كما إذا قال الظالم لزيد: اغصب لي ديناراً من عمرو، وإلا أخذت ديناراً منك.

لكن لا يخفى ما في مثل هذه المسألة من اشكال.

نعم لا إشكال في أنه لا يجوز أن يقتل المكروه - بالفتح - الغير، فيما إذا قال الظالم له: اقتل زيداً وإلا قتلتك، فأنه لا تقيه في الدماء وبطريق أولى لو قال: اقتل زيداً وإلا قطعت يدك، فأنه لا يجوز له قتل زيد.

أما إذا قال: اقطع يد زيد وإلا قتلتك لا يبيد جواز القطع بل وجوبه، من جهة الأهم والمهم، والمسألة سيالة في الدم: نفساً وطرفاً، والمال، والعرض، وكل واحد من الاربعة قد يدور بين المتساويين، وقد يكون بين الأهم والمهم وتارة: الأهم في المكروه - بالفتح - والمهم في طرفه، وأخرى بالعكس، كما أنّ من المسألة: ما لو دار بين أحد الأربعة المذكورة والآخرين: كالمال والعرض، والمال والدم وهكذا.

هذا (ولا ينافي) الرفع هنا (الامتنان، وليس) هو (من باب: الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس، لينافي ترخيصه) اي: ترخيص الاضرار ورفع (الامتنان على العباد).

وانما يكون هذا من باب عدم تحمل الضرر، لا من باب الإضرار، لانه كما قال: (فانَّ الضرر) هنا (أولاً وبالذات متوجه على الغير بمقتضى إرادة المكروه - بالكسر - لا على المكروه - بالفتح -) فهو اذن ليس من باب الاضرار بالغير حتى يتنافى رفعه مع الامتنان.

(فافهم) لعله إشارة الى أنّ المؤاخذه وإن كانت هنا مرفوعة، الا انه - كما سبق - لا يبعد عدم رفع الضمان عن المكروه - بالفتح - فللمتضرر الرجوع الى كل من المكروه

بقي في المقام شيء وإن لم يكن مربوطاً به

وهو أنّ النبويّ المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته، وظاهره رفع المؤاخذه على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة .

- بالكسر، والمكزّه - بالفتح .

بقي في المقام شيء

(بقي في المقام) أي: فيما يختص بالنبوي المشتمل على الرفع (شيء وإن لم يكن مربوطاً به) أي: بهذا المقام بالذات، وهو الإستدلال بالنبوي على البرائة، فإنّ الكلام الذي نريد ان نتكلم فيه: هو حول الحديث نفسه، لا حول الإستدلال به على البرائة (وهو: أنّ النبوي المذكور مشتمل على ذكر: الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته) الضمير في قوله: «بشفته»، راجع إلى «من تطير، وحسد، وتفكر»، كما نستظهره نحن من الرواية.

أما المصنف فقد قال: (وظاهره) أي: ظاهر هذا الحديث النبوي (: رفع المؤاخذه على) مطلق (الحسد) وهذا حسب استظهار المصنف حيث يرى: أنّ قوله: «مالم ينطق بشفته»، راجع إلى الجملة الأخيرة، أمّا حسب ما نستظهره نحن من ان قوله: «مالم ينطق بشفته»، راجع إلى كل من الطيرة، والحسد، والتفكر، فلا يأتي فيه هذا الكلام. وعلى أي حال: فالمصنف استظهر أنّ رفع الحسد مطلق غير مقيد، ومعناه: أنّه لا يؤخذ الحسود بحسده سواء أظهر أثره باللسان واليد أم لا؟ فيكون معنى رفع الحسد: أنّ الحسد كان حراماً في الأمم السابقة مطلقاً، فارتفعت حرمة عن هذه الامة مطلقاً. هذا (مع مخالفته) أي: مخالفة هذا الظاهر الذي استظهرناه من لفظ الحسد في النبوي (لظاهر) الآيات وظاهر (الأخبار الكثيرة) الدالة على الحرمة والمؤاخذه على الحسد.

للشيرازي تفسير رفع الحسد ج ه

ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره بجعل عدم النطق باللسان قيداً له أيضاً .

ويؤيده تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة الهندي عن أبي عبد الله، عليه السلام، المروية في آخر أبواب الكفر والايمن من أصول الكافي :
« قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : وُضِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةٌ أَشْيَاءَ : الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ،

(ويمكن حمله) أي: حمل النبوي الدال على رفع الحسد (على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره) أي: غير اللسان، كالأشارة ونحوها (بجعل عدم النطق باللسان) المذكور في آخر الرواية (قيداً له) أي: للحسد (ايضاً).

فلفظ الحسد في النبوي ليس بمطلق، بل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ما لم ينطق بشفته، قيد للثلاثة: الطيرة، الحسد، والتفكر، جميعاً، والمعنى: ان الحسد كان حراماً مطلقاً في الامم السابقة فارتفع عن هذه الامة حرمة الحسد المجرد عن اللسان واليد.

لا يقال: كيف كان الحسد في الامم السابقة حراماً مطلقاً، والحال ان فعل القلب ليس بيد الانسان حتى يكون محرماً؟.

لأنه يُقال: المراد الحسد الذي هو سببه، لا الحسد الذي يُلقى في القلب من غير اختيار.

(ويؤيده) أي: يؤيد كون عدم النطق المذكور في آخر الرواية قيداً للحسد أيضاً (تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة الهندي) وقد تمسكنا أولاً برواية الصدوق دون هذه المرفوعة، لأن رواية الصدوق صحيحة، بينما رواية الهندي مرفوعة.

وعلى أي حال: فرواية الهندي مروية (عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام المروية في آخر أبواب الكفر والايمن من أصول الكافي، قال) عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: وُضِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةٌ أَشْيَاءَ : الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ،

وما لا يَعْلَمُونَ، وما لا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَالطَّيْرَةَ
وَالْوَسْوَسةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، وَالْحَسَدَ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ بِيَدٍ، الْحَدِيثُ .
ولعلّ الاقتصارَ فِي النّبويِّ الأوَّلِ على قولهِ: «مالم ينطق» ، لكونه أدنى مراتب
الإظهار .

وروي : « ثلاثة لا يَسَلِّمُ مِنْهَا أَحَدٌ ، الطَّيْرَةُ وَالْحَسَدُ وَالظَّنُّ . قيل : فما
نَصنع ؟

وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَالطَّيْرَةَ،
وَالْوَسْوَسةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ، وَالْحَسَدَ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ بِيَدٍ، الْحَدِيثُ^١ فيكون
قيد «مالم يظهر» متعلقاً بالحسد قطعاً.

وحيث أنّ الحديثين واحد مآلاً، فاللازم أن يقال: إنّ القيد في الحديث الأوّل وهو
قوله: «ما لم ينطق بشفته»، متعلق كما في الحديث الثاني «بالحسد، والتفكر في
الوسوسة في الخلق» .

لا يقال: إنّه لم يذكر في حديث الصدوق: «أو بيد»، وقد ذكر في هذا الحديث .

لأنه يقال: (ولعلّ الاقتصار في النبوي الأوّل) الذي رواه الصدوق (على قوله: «مالم

ينطق» لكونه أدنى مراتب الاظهار) اذ الاظهار باليد أسوء من الاظهار باللسان، فهو مثل
قوله سبحانه: «وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ» حيث أنّ «آف» أدنى مراتب العقوق، فيعلم حرمة
الأعلى بالفحوى.

(و) يؤيد كون الحسد المرفوع: هو الحسد مقيداً بعدم النطق وعدم العمل باليد

- ايضاً- أنّه قد (رُوي: ثلاثة لا يَسَلِّمُ مِنْهَا أَحَدٌ: الطَّيْرَةَ، وَالْحَسَدَ، وَ) سُوءِ (الظَّنِّ) فكل
إنسان غير المعصوم لا بدّ أن يعرض له شيئاً من التّطير، أو الحسد أو سوء الظنّ.

(قيل) للامام عليه الصلاة والسلام (فَمَا نَصْنَعُ) إذا عَرَضَ عَلَيْنَا شَيْئاً مِنْ هَذِهِ

الثلاثة؟

للشيرازي تفسير رفع الحسد ج ه

قال إذا تطيّرت فامض، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقّق.
والبغي عبارة عن استعمال الحسد، وسيأتي في رواية الخصال: «إنّ المؤمن لا يستعمل حسده».

(قال) عليه السلام: (إذا تطيّرت فامض) ولا تعتن بتطيرك وتشاؤمك (وإذا حسدت فلا تبغ) أي: لا تعمل حسب ما يدعوك إليه حسدك (وإذا ظننت فلا تحقّق) 'ظنك بإظهار بيد أو لسان.

(والبغي) في قوله: «فلا تبغ» (عبارة عن استعمال الحسد) لأنّ البغي هو الطلب المقترن بالعمل، ولهذا تسمّى المرأة الفاجرة: بالبغية، لأنها تطلب الحرام وتفعله.
ومن الواضح: أنّ وجه تأييد هذه الرواية لما ذكرناه من ان الحسد المرفوع هو المقيد بعدم إظهاره بيد أو لسان، أنّه عليه الصلاة والسلام نهى عن استعمال الحسد، فيستفاد منه: ان الحسد المرفوع حرمة هو: مالم يظهر أثره، وقد تقدّم: أنّ في الآية الكريمة: «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ»^٢ إشارة إلى هذا المعنى فإنه إذا حسد، أي إذا أظهر حسده.

(وسيأتي في رواية الخصال) ما يشير إلى هذا المعنى أيضاً، حيث يقول عليه الصلاة والسلام: ثلاثة لم ينج منها نبيّ فمّن ذونه: التّفكّر في الوسوسة في الخلق، و الطّيبة، و الحسد: إلا (إنّ المؤمن لا يستعمل حسده) ومعنى ذلك: ان الحسد موجود في كل أحد، إلا أنّ الذي آمن بالله واليوم الآخر لا يستعمل حسده بيد أو لسان.
وعليه: فتكون هذه الرواية قرينة على أنّ رواية الصدوق المتقدمة عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم، يُراد من قوله فيها: «ما لم ينطق الانسان بشفته» تقييد الحسد أيضاً، لا تقييد الجملة الأخير فقط.

أقول: قال بعض في تفسير هذه الرواية: أنّ مادة الحسد الموجودة في القلب حسنة لأنها توجبّ التقدم من جهة التنافس، وإتّما صورة الحسد الظاهرة باللسان

ولأجل ذلك عدَّ في الدُّروس من الكبائر في باب الشهادة إظهارَ الحسد، لا نفسه، وفي الشرائع: «إنَّ الحسدَ معصيةٌ، وكذا الظنُّ بالمؤمن، والتظاهرُ بذلك قاذخٌ في العدالة».

واليد قبيحةٌ، كمادة النار: فهي حَسَنَةٌ، لأنها تطبخ الطعام وتنفع في تهيئة الوسائل والآلات، وإنما استعمالها في الإحراق الضار قبيح.

وكذلك مادة الطَّيْرَة، فإنها مادة تعدل التناول والتشاؤم في داخل الانسان من ليختار الانسان بينهما الأحسن، وإنما صورتها الظاهرة وهو الوقوف عن العمل بسبب التطيُّر قبيحٌ.

وكذلك حال الوسوسة فإنها تقلب لوجوه الآراء والافكار، وإنما الاستمرار عليها والشك في الخالق وكيفية الخلقة قبيح.

وواضح: الأنبياء معصومون، ولم يكونوا متصفين إلا بالصفات الحسنة من هذه الثلاثة، دون السيئة منها.

إن قلت: قوله عليه السلام: «لَمْ يَنْجَ فِيهَا» الظاهر في أنها صفات سيئة.

قلت: باعتبار ان الأغلب يستعملون هذه الثلاثة في الامور السيئة جاء التعبير كذلك، فالرواية على هذا التفسير مثل قوله تعالى: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ هَلُوعاً» وقوله سبحانه: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^١ وغير ذلك من الآيات الكريمة.

وربما يُقال: ان الرواية بنفسها ضعيفة السند، فلا يستند إليها.

(ولأجل ذلك) الذي ذكرناه: من ان إظهار الحسد حرام، لا نفس الحسد القلبي (عدَّ في الدُّروس من الكبائر في باب الشَّهادة: إظهار الحسد، لانفسه) فالحسدُ الكامنُ في النفس لا يعدُّ عصياناً.

(و) قال المحقق (في الشرائع: إنَّ الحسدَ معصيةٌ، وكذا الظنُّ بالمؤمن، والتظاهر بذلك) أي: بكل واحد من الحسد والظنِّ (قاذخٌ في العدالة)، ممَّا يدلُّ على ان كلاً من

والانصاف: ان في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك .
وأما الطيرة، بفتح الياء، وقد يُسكن، وهي في الأصل التشاؤم بالطير، لأن أكثر
تشاؤم العرب كان به، خصوصاً الغراب.

الحسد المجرد، وكذلك الظن المجرد، ليس بقادح في العدالة، وعدم قدحه إما من
جهة كونه معصية قلبية فقط، بمعنى القبح الفاعلي لا الفعلي، وأما من جهة كونه
صغيرة مرفوعة عن هذه الأمة.

(والانصاف: ان في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك) أي: إلى التظاهر به مما
يدل على ان الحسد المُحرّم هو التظاهر بالحسد، أما الحسد المرفوع عن هذه الأمة
فهو الحسد القلبي الذي لا يظهر بيد أو لسان.

نعم لا شك في أنّ الحسد الذي هو عبارة عن: تمني زوال نعمة المحسود - في
مقابل الغيبة التي هي صفة حسنة ومعناها: تمني ارتفاع الانسان بنفسه إلى
مستوى المغبوط - صفة سيئة يلزم على الانسان تزكية نفسه عنها، ولها قبح فاعلي، وإن لم
يكن لها قبح فعلي، والامم السابقة كانوا مأمورين بازالة هذا الحسد القلبي بسبب
تزكية النفس، فلو أبقوه في قلوبهم كُتِبَ معصية عليهم .

(وأما الطيرة - بفتح الياء وقد يسكن - وهي في الأصل) أي: في معناها اللغوي
(التشاؤم بالطير) فإن كثيراً من الناس إذا رأوا طيراً يطير ذات اليمين أو ذات الشمال، أو
رأوا طيران يتناقران، أو ما أشبهه، جعلوا ذلك دليلاً على حُسن ما يُريدون من العمل
فأتوا به، أو على سؤته فتركوه وإن كان لازماً وقد عزموا عليه.

ثم صار التطير بالغلبة إسماً لمُطلق التشاؤم، سواء كان بالطير أو بسائر الأشياء فإذا
خرج مثلاً من داره وهو يريد السفر، فرأى جنازة أمامه، يتشائم من سفره ذلك
ويتركه، ونحو هذه الامور التي لم ينزل الله بها من سلطان.

وإنما سُمي التشاؤم بالتطير (لأن أكثر تشاؤم العرب كان به) أي: بالطير دون سائر
الأشياء، و (خصوصاً الغراب) من بين الطيور، وقد تقدّم شعر يزيد الصريح في الكفر:

والمرادُ إِمَّا رَفْعُ الْمُؤَاخَذَةِ عَلَيْهَا، وَيُؤَيِّدُهُ مَا رَوَى مِنْ أَنَّ الطَّيْرَةَ شَرِكٌ وَإِنَّمَا يَذْهَبُ التَّوَكُّلُ، وَإِمَّا رَفْعُ أَثَرِهَا، لِأَنَّ الطَّيْرَ كَانَ يَصَدِّهُمُ عَنْ مَقَاصِدِهِمْ، فَنَفَاهُ الشَّرْعُ.

وَنَعِبَ الْغُرَابَ فَقُلْتُ صَحَّ أَوْ لَانْصَحَ، إِلَى آخِرِهِ.

(والمراد) من رفع الطَّيْرَةَ: (أما رفع المؤاخذة عليها). بمعنى: ان التطير كان مُحَرَّمًا في الامم السابقة، لكن رُفِعَ عن هذه الامة حرمتها فلا يؤاخذون عليها. (ويؤيده) أي: يؤيد كون التطير كان محرماً في الامم السابقة وقد ارتفع عن هذه الأمة (ما روي: من ان الطَّيْرَةَ شَرِكٌ) بالله سبحانه وتعالى لأن المتطير يرى تأثير هذا الطير أو ذلك الشيء الذي يتطير به على مصيره، فهو لا يرى الله تعالى المؤثر الوحيد في كل اموره.

ثم انه جاء في الرواية بعد الكلام المتقدم: (وإنما يذهب) أي: يذهب التطير ويبطله: (التوكل) فاذا توكل الانسان على الله وواصل عمله ولم يعتن بتطيره لم يكن به بأس، لأنه بعدم اعتناؤه هذا، نفي الشرك بالله سبحانه عن نفسه، لان من الشرك ان يرى مع الله مؤثراً في أموره.

والحاصل: ان هنا ثلاثة امور:

الأول: أن يمرّ التطير بخاطر الانسان من دون أن يعتقد به، أو يرتب عليه أثره، وهذا مرفوع عن هذه الامة.

الثاني: أن يعتقد بكونه مؤثراً في مصيره، ويرتب عليه اثره فيتوقف عن عمله، هذا حرام قطعي وشرك.

الثالث: ان لا يعتقد قلباً بذلك، وإنما يرتب عليه أثره عملاً: بان يتوقف عن عمله الذي أراد أن يعمل، أو قولاً: بان لا يتوقف عن عمله، لكنّه يقول: هذا غراب ينعب فيسبب لنا المشاكل في عملنا، وهذا حرام لأنه أظهره بلسان أو بعمل.

(وإنما) ان يكون المراد من رفع الطَّيْرَةَ: (رفع أثرها) أي: أثر الطيرة من التشاؤم بالشرك (لأنّ الطَّيْرَ كَانَ) بسبب التشاؤم به (يصدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع)

وأما الوسوسة في التفكير في الخلق، كما في النبوي الثاني، أو التفكير في الوسوسة فيه، كما في الأول، فهما

وأمرهم بالمضي في مقاصدهم، بدون أن يتأثروا بالتطير ويتخذوا منه سبباً لوقوفهم عن العمل الذي يقصدونه.

وهنا شيء آخر وهو: أنه لا يكون للطيرة تأثير في الخارج أيضاً، وذلك لأن للنفس تأثير في الخارج كما لها تأثير في البدن، أما تأثيرها في البدن: فإن كلاً من النفس والبدن يؤثر في الآخر، فإذا حزنت نفس الانسان سقم بدنه، كما إذا سقم بدن الانسان حزنت نفسه.

وأما تأثيرها في الخارج: فقد ورد: «ان العين تُدخِلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ، والبَعِيرُ الْقَدِيرَ»^١ مع وضوح: ان العين حركة نفسية لا أكثر ولا أقل لكنها تؤثر في الخارج فتؤدي الذي وقعت عليه.

كما ورد: «لا تُعَادُوا الْأَيَّامَ فَتُعَادِيكُمْ» فإن هذه الرواية مع قطع النظر عن تأويلها بالأئمة عليهم الصلاة والسلام، ظاهرة في ان نفس معادات الأيام تُوجب معادات الأيام للانسان، فاذا تصوّر الانسان ان يوم الاربعاء - مثلاً - نحسّ لعمل ما صار ذلك اليوم نحساً عليه.

وورد أيضاً. ان الرؤيا يقع على ما عيّر^٢ وقد عيّر يوسف عليه الصلاة والسلام الرؤيا الكاذبة بالصلب، مع انه لم ير رؤيا في المنام، بل فكر في نفسه شيئاً وقال له بصورة الرؤيا، فرؤياه أثر في اليقظة، وتفكيره أثر في الواقع.

كما ان تلك المرأة لما رأت الرؤيا وعيّر الرجل لها بموت زوجها مات زوجها، التي غير ذلك ممّا هو بحث مفصل مذكور في علم النفس.

(وأما الوسوسة في التفكير في الخلق كما في النبوي الثاني) أي: مرفوعة الهندي (أو التفكير في الوسوسة فيه) أي: في الخلق (كما في الأول) الذي نقله الصدوق (فهما

واحدٌ والأول أنسبٌ، ولعلّ الثاني اشتباه من الراوي .
 والمرادُ به - كما قيل - : وسوسةُ الشيطان للإنسان عند تفكّره في أمر الخلقه .
 وقد استفاضت الأخبار في العفو عنه .
 ففي صحيحة جميل بن درّاج قلت لأبي عبد الله عليه

واحدٌ) معنى لوضوح: أنّه لا فرقَ بين أن يُقال: وَسَّوسَ في تفكيره، أو تَفَكَّرَ في وَسْوسَتِهِ.

(والأوّل : أنسب) إذ الوسوسة توجد في التفكير ، وإن كان الثاني صحيحاً
 أيضاً - على ما عرفت - فقول المصنف : (ولعل الثاني اشتباه من الراوي) محل
 تأمل .

وربّما يقال: إنّه من باب القلب في الكلام مثل عرضت الحوض على الناقة أي:
 الناقة على الحوض.

كما ويحتمل أن يكون فيه معنى النسبة، مثل قول المتكلمين: الواجبات الشرعيّة،
 أطاف في الواجبات العقلية، أي: بالنسبة إليها.

وعلى أي حال: فالوسوسة في التفكير أو التفكير فيها مرفوع عن هذه الأمة (والمراد
 به كما قيل: وسوسةُ الشيطان للإنسان عند تفكّره في أمر الخلقه) بأن يتفكر في أنّه
 هل له خالق أو لا؟ وإذا كان له خالق فكيف يمكن أن يكون خالق لا جسم له، ولا
 صورة، ولا عرض، ولا جوهر، ولا ما أشبه ذلك؟ وإذا كان كذلك فمن هو خالق
 الخالق؟ وإذا كان للخالق خالق فمن هو خالق ذلك الخالق؟ وهكذا.

والمفهوم من النبوي: انه كان حراماً في الأمم السابقة، ومعنى حرمة عليهم: هو
 الامتداد في التفكير فيه وذلك فيما إذا كان امتداده بيد الانسان وباختياره، وأما نفس
 الالتقاء في القلب بدون الاختيار فليس بمحرم حتى عليهم (وقد استفاضت الأخبار
 في العفو عنه) وعدم المؤاخذه عليه ان تعمده أحد من هذه الامة، واما ان لم يتعمده
 فواضح انه لا حرمة فيه (ففي صحيحة جميل بن دراج قلت لأبي عبد الله عليه

السَّلَام: «إِنَّهُ يَقَعُ فِي قَلْبِي أَمْرٌ عَظِيمٌ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام: قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، قَالَ جَمِيلٌ: فَكَلَّمَا وَقَعَ فِي قَلْبِي شَيْءٌ قُلْتُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَذَهَبَ عَنِّي.»

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله، عليه السَّلَام، عن الوسوسة وإن كثرت، قال عليه السَّلَام: «لَا شَيْءَ فِيهَا، تَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.»

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السَّلَام: «جاء رجل إلى النبي، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي هَلَكْتُ، فَقَالَ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»: أَتَاكَ الْخَبِيثُ، فَقَالَ لَكَ: مَنْ خَلَقَكَ، فَقُلْتَ: اللَّهُ تَعَالَى، فَقَالَ: مَنْ خَلَقَهُ؟ فَقَالَ: أَيُّ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، قَالَ

السَّلَام: إِنَّهُ يَقَعُ فِي قَلْبِي أَمْرٌ عَظِيمٌ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام: قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، قَالَ جَمِيلٌ: فَكَلَّمَا وَقَعَ فِي قَلْبِي شَيْءٌ قُلْتُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَذَهَبَ عَنِّي) 'ومن المعلوم: أنَّ المراد بالأمر العظيم أمثال ما ذكرناه.

(وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السَّلَام) أَنَّهُ سَأَلَهُ (عَنِ الْوَسْوَسَةِ وَإِنْ كَثُرَتْ؟) بِمَعْنَى الْإِمْتِدَادِ الزَّمَنِيِّ، أَوْ بِمَعْنَى التَّشْعُّبِ الْفُرُوعِ الْمُخْتَلِفَةِ، كَالْوَسْوَسَةِ فِي اللَّهِ، وَفِي الرَّسُولِ، وَفِي الْإِمَامِ، وَفِي الْمَعَادِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ؟
(قَالَ عَلَيْهِ السَّلَام: لَا شَيْءَ فِيهَا، تَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) ' وَكَأَنَّ قَوْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يُوجِبُ الْإِيحَاءَ إِلَى النَّفْسِ بِبَطْلَانِ تِلْكَ الْأُمُورِ الَّتِي وَقَعَتْ فِيهَا، أَوْ لِأَنَّ الشَّيْطَانَ يُطْرَدُ بِسَبَبِ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

(وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السَّلَام: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي هَلَكْتُ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أَتَاكَ الْخَبِيثُ (فَقَالَ لَكَ: مَنْ خَلَقَكَ؟ فَقُلْتَ: اللَّهُ تَعَالَى، فَقَالَ: مَنْ خَلَقَهُ؟ فَقَالَ) الرَّجُلُ مُصَدِّقًا النَّبِيِّ: (أَيُّ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ قَالَ: لِي الْخَبِيثُ

كذا فقال «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»: ذَاكَ وَاللَّهِ مَحْضُ الْإِيمَانِ» .

قال ابن أبي عمير؛ فحدّث ذلك عبد الرحمن بن الحجاج، فقال: حدّثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، إِنَّمَا عَنَى بِقَوْلِهِ «مَحْضُ الْإِيمَانِ» خَوْفَهُ أَنْ يَكُونَ قَدْ هَلَكَ حَيْثُ عَرَضَ فِي قَلْبِهِ ذَلِكَ» .

وفي رواية أخرى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ إِنْ هَذَا لَصَّرِيحُ الْإِيمَانِ، فَإِذَا وَجَدْتُمُوهُ فَقُولُوا: آمَنَّا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» .

(كذا) مثل ما قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ (فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ذَاكَ وَاللَّهِ مَحْضُ الْإِيمَانِ)¹.

لا يقال: فكيف قال الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ مَحْضُ الْإِيمَانِ؟ وهل تكون الوسوسة من محض الإيمان؟.

لأنه يقال: (قال ابن أبي عمير: فحدّث) أيضاً (ذلك) الحديث الذي حدّثه مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ (عبد الرحمن بن الحجاج فقال) بعد نقله للحديث المتقدم: (حدّثني أبي عن أبي عبد الله عليه السلام: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا عَنَى بِقَوْلِهِ) ذلك: («محض الإيمان» خوفه) أي: خوف الرجل (أَنْ يَكُونَ قَدْ هَلَكَ حَيْثُ عَرَضَ فِي قَلْبِهِ ذَلِكَ)² فَإِنَّ مَنْ يَخَافُ الْهَلَاكَ لَا يَكُونُ إِلَّا مُؤْمِنًا، إِذَا غَيْرَ الْمُؤْمِنِ لَا يَعْتَقِدُ بِهَلَاكِهِ بِسَبَبِ مِثْلِ هَذَا التَّفَكِيرِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

(وفي رواية أخرى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بعد ان سئل عن الوسوسة أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: (والذي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ إِنْ هَذَا لَصَّرِيحُ الْإِيمَانِ، فَإِذَا وَجَدْتُمُوهُ) أي: مثل هذا التفكير في النفس (فَقُولُوا: آمَنَّا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ)³.

٢- اصول الكافي: ج ٢ ص ٤٢٥.

١- اصول الكافي: ج ٢ ص ٤٢٥.

٣- اصول الكافي: ج ٢ ص ٤٢٥.

وفي رواية أخرى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنَّ الشَّيْطَانَ أَتَاكُمْ مِنْ قِبَلِ الْأَعْمَالِ، فَلَمْ يَقْوَعْ عَلَيْكُمْ، فَأَتَاكُمْ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ لَكِي يَسْتَرْلَكُمْ، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلْيَذْكُرْ أَحَدُكُمْ اللَّهَ وَحَدَّهُ».

ويحتمل أن يُراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس وسوء الظن بهم.

ولعل المستفاد من إختلاف الروايات فيما يقوله الذي يجد في نفسه الوسوسة: أنه يصح التخلص بكل ما يؤدي ذلك، كأن يقول: لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، أو يقول: اللهُ أَعْبُدُ وَحَدَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، أو يقول: لا شريك لك يارب جلَّ اسْمُكَ وَعَزَّ ذِكْرُكَ، أو ما أشبه ذلك.

ولعل المُستفاد أيضاً من هذه الأحاديث أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الوسوسة والتشكيك في الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فيصح أن يقول: أشهدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، أو أشهدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ أَرْسَلَهُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً، وما أشبه ذلك، وهكذا بالنسبة إلى النبوة العامة، والامامة، والعدل، والمعاد، لاستفادة الملاك من الأحاديث المتقدمة.

(وفي رواية أخرى عَنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بعد أن سُئِلَ عَنِ الْوَسْوَسَةِ فَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ الشَّيْطَانَ أَتَاكُمْ مِنْ قِبَلِ الْأَعْمَالِ، فَلَمْ يَقْوَعْ عَلَيْكُمْ) أي: لم يتمكن من أن يصرعكم كما يصرع المصارع رقيبته (فأتاكم من هذا الوجه) أي: من وجه التفكير والوسوسة في القلب (لكي يَسْتَرْلَكُمْ) ويوجب وقوعكم في المعصية والكفر، (فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله وحده) ' بأن يقول -مثلاً: لا إله إلا الله، وهذه الرواية تزيد ما ذكرناه: من أن المقصود: ذكر الله لدفع الوسوسة التي عرضت عليه.

(ويحتمل أن يُراد بالوسوسة) في التفكير (في الخلق: الوسوسة) في التفكير (في أمور الناس، و) ذلك عن طريق (سوء الظن بهم) فيكون المراد من الخلق في الرواية:

وهذا أنسب بقوله: «ما لم ينطق بشفته». ثم هذا الذي ذكرنا، هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

المخلوق دون الخالق.

ويؤيد هذا المعنى، ماتقدم في الرواية: من أنه ثلاثة لا يسلم منها أحد: الطيرة، والحسد، والظن، وقد ذكرنا هناك أن المراد بالظن: الظن السيئ (وهذا أنسب بقوله: ما لم ينطق بشفته) ولعل وجه الأنسبية ما ذكره: من أن الوسوسة في أمر المخلوق ربما يجري على اللسان، دون الوسوسة في أمر الخلق فإنه لا يجري على اللسان. لكن لا يخفى: ان الأنسبية محل تأمل، بل الأنسب: هو المعنى المشهور المنصرف من الروايات المذكورة.

(ثم هذا الذي ذكرنا: هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة): من الوسوسة في التفكير في الخلق، والطيرة، والحسد.

لكن قيل في تفسيرها معنى آخر، فرفع الطيرة - مثلاً - قالوا: يعني: تحريمها على الأمة، ونهيهن عن الإعتناء والإلتفات إليها أو العمل بها، لا رفع حرمتها أو أثرها العادي، فلا يكون رفعها حينئذ على سياق رفع أخواتها.

كما قيل في معنى رفع الحسد: أن الحسد الذي يخطر بالبال أحياناً، رفع حرمة، أما الحسد العمدي فغير مرفوع سواء أظهره أم لا؟

وهكذا قيل في معنى الوسوسة: بأنه هو التفكير في القضاء والقدر، وخلق الأشرار من مثل إبليس وغيره، وأن أفعال العباد باختيارهم أو بمشيئة الله سبحانه وتعالى، وغير ذلك من الأمور المرتبطة بالخالق أو بالخلق.

هذا ولكن قد أشرنا فيما مضى: بأن الظاهر منها هو ما ذكرناه.

ثم أنه لما كان الظاهر تطابق الفقرات الأخيرة في النبوي، المتعرضة للحسد والطيرة والوسوسة، مع حديث الخصال الآتي ذكره المصنف ليذكر توجيه الصدوق

وفي الخصال، بسند فيه رفع، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال ثلاث لم يعر منها نبيٌّ فَمَنْ دُونَهُ، الطَّيْرَةُ وَالْحَسَدُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ».

وذكر الصدوق، رحمه الله، في تفسيرها: أنَّ المراد بالطَّيْرَةَ، التَّطْيِيرُ بِالنَّبِيِّ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» أو المؤمن، لا تطيره، كما حكى الله، عزَّ وجل، عن الكفار: «قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ».

والمراد بالحسد أن يُحْسَدُ، لا أن يَحْسَدَ، كما قال الله تعالى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ».

له بما لا ينافي مقام الأنبياء وعصمتهم فقال:

(وفي الخصال بسند) المذكور، لكن (فيه رفع) أي: ان هذا الخبر مرفوع وليس سنده متصلًا، فهو ضعيف السند (عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ثلاث لم يعر) أي، لم يخلوا (منها) أي: من هذه الثلاثة (نبيٌّ فَمَنْ دُونَهُ: الطَّيْرَةَ، وَالْحَسَدُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ) ' فإِنَّكَ ترى أَنَّ هذا الحديث يتطابق مع النبوي، في فقراته الأخيرة بفارق: أنَّ في هذا الحديث قد نسب هذه الثلاثة إلى الأنبياء أيضًا.

(وذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها: أنَّ المراد بالطَّيْرَةَ: التَّطْيِيرُ بِالنَّبِيِّ أو المؤمن، لا تطيره) أي: لا يتطير النبي نفسه فان النبي لا يتطير، وإنما يتطير الكفار بالأنبياء والمؤمنين كما ورد في القرآن الحكيم: «يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ»^١ و (كما حكى الله عز وجل عن الكفار) من قوم صالح عليه الصلاة والسلام، حيث انهم «قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ»^٢ من المؤمنين بك.

(والمراد بالحسد: أن يُحْسَدَ) بصيغة المنعول، أي: بأن يكون النبي والمؤمنون محسودين (لا أن يَحْسَدَ) النبي بنفسه بصيغة الفاعل (كما قال الله تعالى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ»^٣ من فضله»^٤ بمعنى: ان الناس يحسدون الأنبياء

والمراد بالتفكر ابتلاء الأنبياء، عليهم السلام، بأهل الوسوسة، لا غير ذلك، كما
حكى الله عن الوليد بن المغيرة: «إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ». فافهم.

والمؤمنين على ما آتاهم الله من فضله، و«ام» في قوله تعالى «أم يحسدون..» بمعنى:
بل، كما ذكره المفسرون وغيرهم.

(والمراد بالتفكر: ابتلاء الأنبياء) والأئمة عليهم الصلاة والسلام (بأهل الوسوسة)
من الناس الذي يشككون في الأنبياء وفي دعوتهم، وفي الأئمة الطاهرين والأولياء
المقربين.

وعلى هذا فيكون معنى هذا الحديث هو ما ذكره الصدوق (لا غير ذلك) فان
الانبياء معصومون ولا يكون فيهم شيء من الصفات السيئة.

واما ابتلاء الانبياء بأهل الوسوسة: فهو (كما حكى الله عن الوليد بن المغيرة) انه
دخل مجلس قومه وقال: أتزعمون انَّ مُحَمَّدًا مجنونٌ وَلَمْ يَرِ مِنْهُ جنونٌ، أو كاهنٌ ولم
يُحَدِّثْ كما يحدثه الكهنة، أو شاعر ولم يَرِ منه الشعر، أو كاذب وهو مشهور بالصدق
والأمانة؟ قالت قريش: فماذا نقول فيه فاخذ يفكر في الجواب ويقدر التهمة تقديراً
كما قال عنه تعالى:

(«إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ») أي: انه جعل نسبة الكذب إلى النبي تقديراً خاصاً، وقال: إِنَّهُ
ساحرٌ، فتوعده الله بالعذاب حيث قال سبحانه («فَقُتِلَ») أي: قَتَلَهُ اللهُ، وهذا من
الدعاء على الوليد، وليس معناه الأخبار، وإنما معناه: التهديد بالموت والبوار، ثم
العقاب والعذاب على أنه («كيف قدر») وهذا إظهار للتعجب منه بانه كيف استطاع
ان يطعن النبي بما يتناسب أذهان السذج من الناس حيث قال: انه صَلَّى اللهُ عليه وآله
وسلم ساحر.

(فافهم) فان هذا التفسير الذي ذكره الصدوق وإن كان حسناً من جهة تنزيه
الانبياء، إلا أنه خلاف ظاهر الرواية.

قد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة .
ومنها : قوله ، عليه السلام : « ما حَجَبَ اللهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ » .
فإنَّ المحجوب حرمة شرب التتن ، فهي موضوعة عن العباد .
وفيه : أنَّ الظاهر ممَّا حَجَبَ اللهُ تَعَالَى عِلْمَهُ ما لم يبيِّنْه للعباد ، لا ما بيِّنْه واختفى
عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره

أقول : وقد ذكرنا سابقاً معنى مناسباً للرواية لا يُنافي ظاهراً .
ثم إنَّ المصنف قال : (قد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع
الرسالة) فإنَّ مقتضى هذه الرسالة : الإكتفاء بتحقيق فقرة : « رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ » لأنها هي
محل الكلام في انها هل تدل على البرائة ، أو لا تدل عليها ، أمَّا سائر الفقرات فأمَّا
ذكرناها استطراداً .

(ومنها) أي : من الروايات التي استدل بها للبرائة (قوله عليه الصلاة والسلام : ما
حَجَبَ اللهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ)^١ ووجه تقريب الرواية للدلالة على
البرائة هو : ما ذكره المصنّف بقوله :

(فإنَّ المحجوب : حرمة شرب التتن ، فهي موضوعة عن العباد) وكذلك
المحجوب : وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فهو موضوع عن العباد ، هذا في الشبهة
الحكمية ، وكذا في الشبهة الموضوعية ، كما إذا كان حيوان لم نعرف أنه كلب أو شاة ،
ولم يُؤدَّ الفحص إلى نتيجة ، فهو موضوع عن العباد لأنَّ الله حَجَبَ عِلْمَهُ أي : علم
كونه شاة أو كلباً .

(وفيه : أنَّ الظاهر ممَّا حَجَبَ اللهُ تَعَالَى عِلْمَهُ) بقريئة نسبة الحُجْبِ إلى الله سبحانه
وتعالى (ما لم يبيِّنْه للعباد ، لا ما بيِّنْه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في
كتمان الحق أو ستره) وتبديله إلى الباطل ، إذ قد يكتم الانسان الحق ولا يبوح به وقد
يُصادر الحق وينشر مكانه الباطل .

فالرواية مساوقة لما وَرَدَ عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَعْصُوهَا، وَسَكَتَ عَنِ أَشْيَاءَ، لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نِسْيَاناً فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا، رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ».

وعليه: فإذا كان الله هو الحاجب، كان الحكم موضوعاً عنهم، أما إذا بين الله سبحانه الحكم وإنما لم يصل إلينا بسبب الاخفاء الصادر عن الأئمة عليهم الصلاة والسلام تقية، أو بسبب أن المخالفين أحرقوا الكتب، وقتلوا الرواة وما أشبه ذلك، فهو ليس مما حجبه الله، وإنما الحجب صار بسبب العصاة ومن أشبههم.

ثم الظاهر من الكتاب والسنة: أن كل الأحكام قد بينها الله سبحانه وتعالى في القرآن الحكيم كما في قوله تعالى «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»^١.

وكما في الرواية المروية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع حيث قال: «مَأْمِنُ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ، وَيُبْعِدُكُمْ عَنِ النَّارِ، إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى النَّارِ وَيُبْعِدُكُمْ عَنِ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ»^٢.

هذا والنبي صلى الله عليه وآله وسلم قد بين كثيراً من الأحكام للأوصياء من بعده، لكن الناس حالوا دون إفادة الأوصياء تلك الأحكام.

وعليه: (فالرواية مُساوقة) أي: مرادفة في الدلالة (لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام: أن الله تعالى حَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَعْصُوهَا، وَسَكَتَ عَنِ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نِسْيَاناً) بل سكت عنها مصلحة^٣ (فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا) أي: لا تُسَبِّهُوا لأنفسكم المشقة في امتثالها، وذلك (رحمة من الله لكم)^٢ أي: أن سكوته من جهة الرحمة عليكم حتى لا تقعوا في المشقة.

ولا يخفى: أن جملة: «وضع عليه» معناها: أثبتته عليه وكلفه به، أما جملة: «وضع عنه» فمعناها: رفع عنه ولم يكلفه به وفي الحديث: موضوع عنهم: أي: مرفوع عنهم، وقد تقدّم

منّا: الفرق بين الوضع والرّفْع، فلا داعي إلى تكراره.
لكن لا يبعد أن يكون الحديث دالاً على البرائة، ولعل نسبة السكوت والحجب إلى الله تعالى يكون من جهة نسبة كل شيء إليه حتى الاضلال، فإن الكفار والمخالفين حين لم يؤمنوا وأصروا على كفرهم وخلافهم تركهم الله ليفعلوا ماشاءوا امتحاناً لهم، وللأنبياء، والائمة، والمؤمنين، فمنعوا الأنبياء والائمة والرواة: عن بيان الأحكام كما قال سبحانه:

«فَرَدَّوْا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ» ، وقوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينِ الْإِنسِ وَالْجِنِّ» إلى غير ذلك.

ويؤيد هذا المعنى انه لو لم يبين الله حكماً لم يكلف الناس بذلك الحكم فهو يكون تأكيداً لا تأسيساً - ويكون الحكم تأكيداً إن قال به العقل، وتأسيساً ان تفرد به الشرع - ومن المعلوم: ان التأسيس هو مقتضى الكلام لا التأكيد إلا إذا كان قرينة على التأكيد، ولا قرينة في المقام.

ثم ان معنى كلام أمير المؤمنين علي عليه الصلاة والسلام هو: ان الله قد جعل لكل من البيع، والزهن، والنكاح، وغيرها من الأمور حدوداً وشرائط، فلا يصح التعدي عن تلك الحدود.

مثلاً: حكم الله تعالى: انه يلزم عدم مجهولية العوضين في البيع، وعدم مجهولية الزوجين في النكاح، وهكذا في سائر المعاملات، فإن لها شرائط اذا تعداها الانسان وقعت منه باطله غير صحيحة.

كما فرض الله الصلاة والصيام والحج، والزكاة، ونحوها من العبادات وجعل لها حدوداً وشرائط، فلا يجوز للانسان عصيانها وتركها، أو الزيادة والنقصان فيها بما يوجب بطلانها.

ومنها: قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا». فان كلمة «ما» إما موصولة اضيف إليها السعة وإما مصدرية ظرفية،

كما ان الله سكت عن وقت القيامة، ووقت ظهور المهدي عجل الله تعالى فرجه، وسكت عن بيان ان إبراهيم أفضل أم نوح، إلى غير ذلك، فالذي ينبغي للانسان هو ان لا يتكلف معرفة وقت ظهور أو القيامة أو فضيلة هذا على ذلك، أو ذلك على هذا، وهكذا.

ولا يخفى: ان هناك فرقاً بين حديث الحجب، وحديث علي أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام فان الثاني -بعد بيان الجملتين: من الفرائض والحدود - لا يفيد إلا سكوته تعالى عن الاشياء الخارجة عن الأحكام، وليس عن الاحكام، فان الاحكام قد بينها، بخلاف حديث الحجب، فليس فيه هذه القرينة، فيشمل الأحكام أيضاً، ولهذا لا نرى بأساً بالاستدلال بحديث الحجب على البرائة، كما استدل به كثير من الاصوليين.

(ومنها) أي: من الروايات التي استدل بها للبرائة (قوله عليه الصلاة والسلام: «الناس في سعة ما لا يعلموا» وفي قراءة هذه الجملة احتمالان أشار اليهما المصنف بقوله:

(فان كلمة «ما» إما موصولة اضيف إليها السعة) فيكون معناه: الناس في سعة الحكم الذي لا يعلمونه، أو المراد: بـ «ما» أعم من الحكم والموضوع، أي: في سعة الشيء الذي لا يعلمونه موضوعاً كان أو حكماً، ولا يخفى: ان هذا المعنى أنسب بالحديث لأنه مقتضى الإطلاق.

(وإما مصدرية ظرفية) فتكون «ما» بمعنى: «ما دام»، ويكون التقدير: الناس في سعة - بالتنونين - ما دام لا يعلمون، وحيث حذفت متعلق لا يعلمون وحذفت المتعلق يفيد العموم يكون أعم من الحكم والموضوع.

وعلى التقديرين يثبت المطلوب .

وفيه : ما تقدّم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع .
ومنها : رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام : « قال : سألتُه عمّن لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء ؟ قال : لا » .

بناءً على أنّ المراد بالشيء الأول فرد

(وعلى التقديرين يثبت المطلوب) وهو: أنّه لا حرمة على الانسان ولا وجوب فيما إذا كان الشك في الشيء من الشك البدوي غير المقرون بالعلم الاجمالي .
(وفيه): أنّه لا يدل على البرائة وذلك لأجل (ما تقدّم في الآيات: من أنّ الاخباريين لا ينكرون عدم وجوب الإحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل) بشرط ان يكون عدم علمه (بعد التأمل والتتبع) بل إنهم يدعون: انهم يعلمون بوجوب الاحتياط بدليل العقل والنقل، فلا يكون مورد الاحتياط ممّا لا يعلمون .
نعم، دليل الأخباريين ان تمّ لم يكن الخبر دالاً على البرائة، لأنّ دليل الاخباريين وارد، على هذا الخبر، لكن دليلهم لا يتم - كما سيأتي - فهذا الخبر يكون دالاً على البرائة في الشبهة الموضوعية والحكمية، والتكليفية والوضعية، تحريمية كانت أو وجوبية .

(ومنها) أي: من الروايات التي استدلت بها للبرائة (رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال: سألتُه عمّن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال : لا) ولا يخفى: أنّ «شيء» في آخر السؤال يشمل، العقاب والاستحقاق، والاعادة، والقضاء، والكفارة، والحدّ، وغير ذلك للاطلاق، فاللازم أن لا يكون عليه شيء إذا كان غير العالم بأن لم يعرف شيئاً .

وكيف كان: فهذا الحديث من أدلة البرائة (بناءً على أنّ المراد بالشيء الأول: فرد)

معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول، وأما بناءً على إرادة العموم، فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً.
ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «أَيُّمَا امرءٍ رَكِبَ امرأً بِجَهَالَةٍ فلا شيءَ عَلَيْهِ».

أي: شيء (معين مفروض في الخارج) يعني: انه سأل عما إذا لم يعلم الانسان -مثلاً- وجوب الجمعة، أو حرمة التتن، هل عليه شيء من الوجوب والحرمة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: لا، لا شيء عليه، مما يدل على البرائة.

هذا إذا أخذنا: «لم يعرف شيئاً» بمعنى الفرد (حتى لا يفيد العموم في النفي) يعني: أنه لا يعرف شيئاً خاصاً، لا أنه لا يعرف شيئاً أصلاً (فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول؟) فقال عليه الصلاة والسلام: لا.

(وأما بناءً على إرادة العموم) من قوله: «لم يعرف شيئاً» لانه نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تُفيد العموم (فظاهره) إنما هو (السؤال عن القاصر الذي) يعيش في كهوف الجبال، أو منقطع من الأرض، أو جزيرة نائية، فهو (لا يدرك شيئاً) من الأحكام، فلا يكون الحديث دالاً على البرائة.

لكن يُمكن أن يُقال: أنه على العموم أيضاً يدل على البرائة، فإن من لا يعرف شيئاً إطلاقاً ملاكه يأتي فيمن لا يعرف شيئاً بالخصوص، وبذلك يظهر وجه النظر في قول الأوثق حيث قال: «إنما لم يتعرض المصنف لرد هذه الرواية لوضوح ضعف دلائلها، لعدم دلالتها على البرائة سواء أريد بالشيء: شيء معين، أو غير معين».

(ومنها:) أي: من الروايات التي استدلت بها للبرائة (قوله عليه الصلاة والسلام: أَيُّمَا امرءٍ رَكِبَ امرأً بِجَهَالَةٍ فلا شيءَ عَلَيْهِ) ذكره الامام عليه الصلاة والسلام في باب الحج فيمن حج مُحرمًا في ثوب مخيط، لكنّه من باب المورد فلا يخصص الوارد، بل هو عامٌ يشمل الشبهة الوجوبية والتحريرية، والحكمية والموضوعية، فيكون من

للسيرازي الاستدلال بالسنة للبرائة ج ه

وفيه : أنّ الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك : « فلان عميل

كذا بجهالة » ، هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع ، فلا يعم صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأ.

ويؤيده أنّ تعميم الجهالة بصورة التردد يُحوّج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر،

لكن المصنف حيث لم يرتض بدلالة هذه الرواية على البرائة، أشكل على دلالتها بقوله: (وفيه: أنّ الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: فلان عميل كذا بجهالة، هو: اعتقاد الصواب) في عمله بأن يكون جهلاً مركباً، (أو الغفلة عن الواقع) بأن كان غافلاً غفلةً مُطلقةً (فلا يعم صورة) الجهل البسيط المقترن بالشك و (التردد في كون فعله صواباً أو خطأ).

فإنّ الجاهل قد يكون غافلاً محضاً، وقد يكون جاهلاً مركباً، وقد يكون جاهلاً بسيطاً، والأولان ليسا من محل الكلام، وإنما الثالث هو محل البحث في البرائة لكن حيث يرى المصنف أنّ هذه الرواية ظاهرة في الأولين لا في الأخير الذي هو محل البحث أخرج الرواية عن الدلالة على البرائة فيما نحن فيه.

وربما استدل للمصنف بأن سببية الغفلة والجهل المركب أقوى للإرتكاب من سببية الجهل البسيط للإرتكاب، إذ الشاك كثيراً ما يخاف من الإرتكاب بخلاف الغافل والجاهل المركب.

لكنّ هذا لا يتمكن أن يُخصص عموم الرواية بالأولين فقط حتى وإن قال المصنف: (ويؤيده) أي: يؤيد التخصيص الذي استظهرناه من الرواية (: أنّ تعميم الجهالة) في الرواية (بصورة التردد، يُحوّج الكلام إلى التخصيص بالشاك غير المقصر) لوضوح أنّ المقصر في الفحص غير معذور، ويدل عليه ما في الحديث من أنّه يقال في القيامة لغير العامل المعتذر بعدم العلم: «هَلَا تَعَلَّمْتَ» كما ورد ذلك في

وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل .
ومنها: قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ» .
وفيه: أَنَّ مدلوله، كما عرفت في الآيات وغير واحد من الأخبار، مما لا ينكره
الأخباريون .

تفسير قوله سبحانه: «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» .

(وسياقه) أي: وسياق هذا الخبر (يأبى عن التخصيص) فقد ذكر بعض وجه الإياء:
بأن الخبر ظاهر في أَنَّ الجهالة علة للمعدورية، وحينئذ كلما وجدت الجهالة، كانت
عذراً سواء كانت عن قصور أو تقصير.

(فتأمل) وكأن في التأمل هذا إشارة إلى وجود إشكالين في الكلام:

الأول: أنه من أين إباؤه عن التخصيص؟ بل ربما يقال: أن ظاهره: الجاهل القاصر،
فهو مثل: «ما لا يعلمون» المنصرف إما إلى القاصر، أو يكون أعم، لكن يخصص
بالقاصر حسب الأدلة الأخر، الدالة على أن المقصر غير معذور.

الثاني: انه لو خصص الحديث بالغافل والجاهل المركب، كان مخصصاً أيضاً بما
إذا لم تكن الغفلة والجهل المركب عن تقصير، وإلا لم يكن معذوراً، وذلك على ما هو
بناؤهم في الكلام والفقه والاصول.

(ومنها) أي: من الروايات التي استدلت بها للبرائة (قوله عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى
يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ) ' بتقريب: أن حكم التنن المجهول وحكم
الدعاء عند رؤية الهلال المجهول، ليس مما أعطى الله علمه للعباد، وإلا لم يكن
مجهولاً لهم.

هذا ولكن المصنف لم يرتض دلالة هذه الرواية فاشكل على دلالتها قائلًا: (وفيه):
أَنَّ مدلوله، كما عرفت في الآيات وغير واحد من الأخبار: مما لا ينكره الأخباريون)
فانهم يدعون العلم بالحكم الشرعي في مثل التنن، والدعاء عند رؤية الهلال، وهو:

للشيرازي الاستدلال بالسنة للبرائة ج ٥

ومنها: قوله عليه السلام في مُرسَلَةِ الفقيه: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ». استدلّ به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيّة واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحتها الأشياء حَتَّى يثبت الحظر من دين الامامية .
ودلالته على المطلب أوضح من الكلّ .

وجوب الإحتياط، وحيث علموا فلله عليهم حجة، لأنه قد آتاهم وعرفهم وجوب الإحتياط.

لكن الجواب عن هذا الاشكال هو: ان أدلة الأخباريين لا تقوم حجة على وجوب الإحتياط كما قرر في محله، فدلالة هذه الرواية على البرائة ايضاً لا غبار عليها.

(ومنها:): أي: من الروايات التي استدل بها للبرائة (قوله عليه السلام في) رواية (مُرسَلَةٍ) منقولة في كتاب من لا يحضره (الفقيه) والرواية وان كانت مُرسلة لكتّنها مما يعتمد عليها، لأن الصدوق ضمّن حُجْبَةً مافي كتابه هذا، وقوله عليه الصلاة والسلام بحسب هذه الرواية هو: (كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ) 'ومعنى المطلق انه غير موقوف فإذا شك الإنسان في ان التتن مطلق أو منهي عنه، كان مقتضى القاعدة انه مُطلق وليس بمنهي عنه، وكذا بالنسبة إلى ترك الدعاء عنه رؤية الهلال.

هذا وقد (استدلّ به) أي: بهذا الحديث (الصدوق قدس سرّه على جواز القنوت بالفارسيّة) لأنه قال: حيث لم يرد بالنسبة إلى القنوت بالفارسية نهي فهو اذن جائز كما (واستند اليه في أماليه حيث جعل إباحتها الأشياء حَتَّى يثبت الحظر من دين الامامية) أي: ان الصدوق في كتاب اماليه جعل من دين الامامية كون الأصل في الأشياء: الإباحة حتى يثبت المنع، ومستنده في ذلك هذا الخبر فكلمة شك في شيء انه جائز أو محظور، جاز للإنسان ارتكابه .

(ودلالته) أي: دلالة هذا الخبر (على المطلب) أي: على الإباحة في الشبهة التحريميّة، وأنه لا يجب الإحتياط فيها عند المصنف (أوضح من الكلّ) أي: من كل

وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأن الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم . فان تمّ ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالةً وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها ممّا يدلّ على عدم

الروايات المتقدّمة (و) ذلك لأنك قد عرفت ما أشكله المصنف عليها وان كنا لم نرّ فيها شيئاً من الاشكالات المذكورة، وقد ألمعنا إلى الجواب عنها عند كلّ روايةٍ رواية.

وعلى كلّ حال، فالمصنف : على أنّ هذه الرواية أوضح دلالةً من كلّ الروايات المتقدمة إذ (ظاهره: عدم وجوب الإحتياط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم) فإنّ الحديث يدلّ على أنّ الأشياء بذاتها مباح قبل ورود النهي من الشارع ووصول ذلك النهي إلى المكلف وحيث لم يرد في التنن - مثلاً - نهياً ولم يصل إلى المكلف حرّمته فهو مُباح.

هذا وفي بعض نسخ الحديث « حتّى يرد فيه أمرٌ أو نهى » فيكون أوضح دلالة على الشبهة التحريميّة والوجوبية معاً، وعلى كلّ حال: فالظاهر ان التنن - مثلاً - بحسب هذا الحديث مطلق ومباح بذاته، لا أنّه مطلق ومباح من حيث كونه مجهول الحكم، وأدلة الاحتياط تحكم بوجود الاحتياط في مجهول الحكم، فيقع التعارض بين أدلة الإحتياط وهذا الحديث، إذا أدلة الإحتياط تقول: مجهول الحكم يحتاط فيه، وهذا الحديث يقول: ذات الشيء مُباح، وذات الشيء مُباح، أعمّ من كونه مجهول الحكم أو غير مجهول، فيقع التعارض في مجهول الحكم فهو مثل أن يقول: الحيوان نام، ويقول: الإنسان ليس بنام، إذ يقع التعارض بينهما في الإنسان.

وعليه: (فان تمّ ما سيأتي من أدلة الإحتياط دلالةً وسنداً، وجب ملاحظة التعارض بينها) أي: بين أدلة الاحتياط (وبين هذه الرواية وأمثالها ممّا يدلّ على عدم

وجوب الاحتياط، ثم الرجوع إلى ما يقتضيه قاعدة التعارض .

وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج : « فيمن تزوج امرأة في عدتها
أهي لا تحلُّ له أبداً قال : أما إذا كان بجهالة فليزوجه بعد ما ينقضي عدتها، فقد
يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك ، قلتُ : بأي الجهالتين أعذر،

وجوب الاحتياط) في مجهول الحكم لما عرفت: من أنّ أدلة الاحتياط تدلُّ على
حرمة الشيء من حيث كونه مجهول الحكم، وهذه الرواية تدلُّ على عدم وجوب
الإحتياط، إذ ذات كلِّ شيء مباح سواء كان مجهول الحكم أو لم يكن مجهول
الحكم، فمجهول الحكم يكون مورد التعارض.

(ثم) إذا تعارض الدليلان لزم (الرجوع إلى ما يقتضيه قاعدة التعارض) من
الترجيح لهذا الجانب أو ذاك الجانب، وإذا لم يكن مرجح في البين جرى التخيير
بينهما، فتكون النتيجة: عدم وجوب الإحتياط لأن التخيير بين الإحتياط وعدمه
معناه: ان للمكلف أن لا يحتاط .

(وقد يحتج) للبراءة في الشبهة التحريمية (بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
فيمن تزوج امرأة في عدتها أهي لا تحلُّ له أبداً؟) أي: أنّها محرمة عليه تحريماً أبدياً،
حتى أنّه إذا انقضت عدتها أيضاً تكون محرمة ولا يجوز له أن يأخذها ويتزوج بها؟.
(قال: أما إذا كان بجهالة فليزوجه) أي: فيجوز له نكاحها ولا تكون عليه محرمة
أبداً وذلك (بعد ما ينقضي عدتها)، ثم انه عليه الصلاة والسلام بيّن وجه جواز النكاح
في العدة قائلاً: (فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك) أي: بجهالة
أعظم من جهالة أنّ المرأة في العدة وأن النكاح محرّم في العدة، فإن قتل المؤمن
خطأً، ونكاح ذات البعل خطأً والكفر خطأً، وغير ذلك، معذور فيها، فإن القاتل في
المثال لا يقتل، والنكاح في المثال لا يُحد، والذي كَفَرَ خطأً لا يُجرى عليه أحكام
الكُفر: من انفصال زوجته، وتقسيم ماله، ووجوب قتله.

قال: (قلتُ) يا سيدي (بأي الجهالتين أعذر؟) أي: أكثر معذورية فهو من باب

بجهالته أن ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنها في عِدّة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله تعالى حرّم عليه ذلك. وذلك لأنه لا يقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو في الأخرى معذور، قال عليه السّلام: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يزوّجها.

التفصيل (بجهالته أن ذلك) أي: النكاح في العدة (محرّم عليه) وهو الجهل بالحكم. (أم بجهالته أنها في عِدّة) وهو الجهل بالموضوع؟

(قال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى) أي: أن الرجل معذور في كلتا الجهالتين، لكن إحداهما أهون من الأخرى.

ثم أنّه بيّن أهون الجهالتين بقوله عليه الصلاة والسلام: (الجهالة بأنّ الله تعالى حرّم عليه ذلك) أهون، فهو بهذه الجهالة الحكيمة أعذر، من الجهالة بأنّها في العدة، أي: من الجهالة الموضوعية.

(وذلك) أي: وجه كون الجهالة بالحكم أهون (لأنّه) أي: لأنّ هذا الجاهل بالحكم (لا يقدر معها) أي: مع هذه الجهالة (على الاحتياط) فإنّ الإنسان إذا لم يعلم أنّ البول نجس - مثلاً - لا يتمكن من الفحص والاجتناب، لفرض أنّه غافل عن حكم البول، ومن الواضح: أنّ الغافل لا تكليف عليه أمّا أنّه إذا علم ان البول نجس فهو يتمكن أن يجتنب عن كل رطوبة احتياطاً، لعلمه بأنّ إحدى هذه الرطوبات - مثلاً - نجسة حتى ولو كان بعضها خارجاً عن مقدوره، أو عن محلّ ابتلائه، أو كان مضطراً إليها، أو ما أشبه ذلك، فأنّه يتمكن من اجتنابها احتياطاً، فالاحتياط هو فرع العلم، فإذا فقد العلم انتفى الإحتياط معه.

قال: (قلت فهو في الأخرى) أي: في الجهالة بأنّها في العِدّة، وهو الجهل الموضوعي (معذور) أيضاً، كما كان معذوراً في الجهل الحكيمة؟ (قال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يزوّجها)!

للسيرازي الاستدلال بالسنة للبرائة ج ٥

وفيه : انّ الجهل بكونها في العدة إن كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائها، فان كان الشك في أصل الإنقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه،

وتمثل لذلك بمثال خارجي وهو: انّ الانسان اذا كان غافلاً عن كون الحية سامة، فهو لا يتمكن من الإجتنب عنها، أما إذا علم بأن الحية سامة لكنه لا يعلم ان الحية ما هي من الحيوانات، فانه يتمكن من الإجتنب عن كل حيوان وإن كان غافلاً عن انّ هذا الحيوان الذي يراه هي حية أم لا؟

وظاهر هذا الحديث هو: الجهل بأنّ المعتدة محرمة، والجهل بأنّ هذه المرأة في العدة، وكلا الجهلين شايح خصوصاً في الناس الذين يسكنون القرى والأرياف البعيدة عن أهل العلم بل رأينا بعضاً يجهلون حرمة الجمع بين الاختين، وزواج الخامسة، والجمع بين ام الزوجة وبناتها، وحرمة تمتع المرأة التي لها زوج وغير ذلك من محرمات النكاح بل قد رأينا بعضهم قد تزوجوا كذلك حتى إذا نبهوا تركوا.

(وفيه): انه لا يمكن الاستدلال بهذا الخبر على المطلوب وهو: البرائة في الشبهة الحكمية التحريمية، كالبرائة عن حرمة تزويج المعتدة، وعدم استحقاق العقاب على هذا التزويج الذي أراد الأصوليون الإستدلال به على البرائة مطلقاً، وذلك (انّ الجهل بكونها في العدة) بأن كان الزوج جاهلاً بأنّ هذه المرأة في العدة وتزوجها، له اقسام اربعة: القسم الأول: (ان كان مع العلم بالعدة) اي: ان الزوج كان يعلم الحكم بأن المعتدة يحرم تزويجها، وكان يعلم الموضوع أيضاً بان المرأة في العدة (في الجملة، و) أنّما كان (الشك في انقضائها) أي: في انقضاء العدة عنها (فإن كان الشك في أصل الإنقضاء مع العلم بمقدارها) بأن عليم مثلاً: انّ العدة ثلاثة أشهر، لكنه لا يعلم هل انها انقضت او لم تنقض بعد؟

ففي دلالة الخبر على البرائة في هذا القسم وهو القسم الأول اشكالان :
الاشكال الاول: (فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه) لأنه يكون الخبر

مع أنّ مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز .
ومنه يعلم أنّه لو كان الشك في مقدار العدة فهو شبهة حكمية قصر في السؤال
عنها ، فهو ليس معذوراً إتفاقاً، لأصالة بقاء العدة وأحكامها، بل في رواية أخرى
أنّه : «إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ عَلَيْهَا الْعِدَّةَ لَزِمَتْهَا الْحُجَّةُ» ، فالمراد من المعذورية

دالاً على المعذورية في الشبهة الموضوعية، ولا يستلزم من ذلك، المعذورية في
الشبهة الحكمية التي كلامنا فيها الآن أيضاً.

الاشكال الثاني: (مع أنّ مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان: عدم الجواز)
لأنّ الإنسان إذا عَلِمَ بأنّ المرأة في العدة ولم يعلم انقضائها، يلزم عليه الإستصحاب
ولا يجوز له التزويج بها، فلا يكون حينئذ معذوراً.

الثاني: (ومنه) أي: من القسم الأول وهو: المواخذه بهذا التزويج - الذي هو شبهة
موضوعية لوجود الإستصحاب في بقاء العدة (يعلم أنّه لو كان الشك في مقدار
العدة) بأن لم يكن يعلم هل أنّ العدة ثلاثة أشهر أو شهران؟ (فهو شبهة حكمية قصر
في السؤال عنها، فهو ليس معذوراً إتفاقاً) بين العلماء وذلك لأمرين:

الأمر الأول: انه قصر في السؤال عن مقدار العدة، لان مقدار العدة ممّا يرتبط بالشارع
فهو من الشبهة الحكمية، والشبهة الحكمية لا يجوز ارتكابها إتفاقاً إلا بعد الفحص
والسؤال حتى اليأس، وكل تقصير في ذلك يُوجب عدم المعذورية.

الامر الثاني: (لأصالة بقاء العدة وأحكامها) من حرمة التزويج وغير ذلك عند
الشك في أنّ العدة شهران أو ثلاثة؟ وذلك للاستصحاب (بل في رواية أخرى: أنّه
إذا عَلِمْتَ) المرأة (أنّ عليها العدة لزمتهما الحجة) أي: لم يكن لها عذر في التزويج
عند علمها بالعدة والشك في مقدارها أو في انقضاء ذلك المقدار.

وذلك لبقاء العدة بالاستصحاب، وحيث لا فرق بين الرجل والمرأة في ذلك، كان
اللازم القول بعدم معذورية الرجل إذا علم ان على المرأة العدة ومع ذلك تزوجها.
وعلى هذا: (فالمراد من المعذورية) عند الجهل بالعدة التي ذكرها الإمام عليه

عدم حرمتها عليه مؤيداً لا من حيث المواخذه .

ويشهد له أيضاً قوله عليه السلام بعد قوله : «نعم إذا انقضت عدتها فهو معذورٌ في أن يزوجه» .

وكذا مع الجهل بأصل العدة، لوجوب الفحص وأصالة عدم تأثير العقد،

الصلاة والسلام هو : (عدم حرمتها عليه مؤيداً) وهذا حكم وضعي لا يرتبط بما نحن فيه، فالحديث (لا) يدل على المطلوب الذي هو إثبات البرائة والمعدورية (من حيث المواخذه) والحكم التكليفي، فإنّ - مطلوب الاصوليين: إثبات البرائة والمعدورية للشاك، بينما الحديث يثبت عدم الحرمة الأبدية، فلا يكون دليلاً على البرائة.

(ويشهد له) أي: لما ذكرناه: من أنّ المراد من المعدورية هنا: الحكم الوضعي، لا الحكم التكليفي (أيضاً) أي: بالاضافة إلى شهادة الرواية المتقدمة على عدم المعدورية في الحكم التكليفي وهي: «أنه إذا علمت أنّ عليها العدة لزمها الحجة» (قوله عليه الصلاة والسلام بعد قوله: نعم) فانه يشهد لما ذكرناه (أنه) عليه الصلاة والسلام قال : (إذا انقضت عدتها فهو معذورٌ في أن يزوجه) ممّا يدلّ على أنّ الكلام في المعدورية بالنسبة للحكم الوضعي، لا المعدورية بالنسبة للحكم التكليفي والبرائة.

القسم الثالث: (وكذا) لا يعذر الرجل المتزوج للمرأة في العدة كما لم يكن المتزوج في القسم الثاني معذوراً، لو تزوجه (مع الجهل بأصل العدة) بأن لم يكن الرجل هنا في القسم الثالث يعلم: أنّ على المرأة عدة يحرم التزويج بها في العدة وتزوجها، وأنما لا يعذر لوجهين:

الوجه الأول: (لوجوب الفحص) في الشبهة الحكمية، والمفروض ان الشبهة حكمية في المقام.

الوجه الثاني: (وأصالة عدم تأثير العقد) فإنّ المرأة كانت محرمة عليه، فاذا عَقِدَ

خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل .
 هذا إن كان ملتفتاً شاكاً، وإن كان غافلاً أو معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة
 البراءة، لعدم قدرته على الاحتياط .

عليها يشك في أنّ هذا العقد هل أُنزِلَ في الإباحة أو لم يؤثر؟ الأصل: عدم التأثير في
 إباحتها عليه وبقائها أجنبية عنه.

ثم انه كيف يصح معذورية الجاهل بالحكم (خصوصاً مع وضوح الحكم بين
 المسلمين) فإنهم يعلمون ان التزويج في العدة حرام (الكاشف عن تقصير الجاهل)
 في السؤال؟

وهذا مؤيد آخر يؤيد أنّ الرواية في صدّد معذورية الجاهل من حيث الحرمة
 الأبدية والحكم الوضعي، لامن حيث المؤاخذه والحرمة التي هي حكم تكليفي، فلا
 تكون الرواية دليلاً على البرائة حتى يستشهد بها الاصوليون.

ولا يخفى: أنّ (هذا) الذي ذكرناه في الأقسام الثلاثة من الجهل بالعدة، وقلنا:
 بعدم صحة حمل الرواية فيها على المعذورية من حيث المؤاخذه فأنه مؤاخذ
 ومستحق للعقاب، لأنه شك فلم يستصحب العدة في الشبهة الموضوعية، ولم
 يفحص عنها في الشبهة الحكمية بل قلنا: أنّ الرواية محمولة فيها على المعذورية من
 حيث الحرمة الأبدية، فان المرأة هذه لا تكون على مثل هذا الرجل حرام أبداً هذا الحكم
 في الاقسام الثلاثة انما هو (إن كان ملتفتاً شاكاً) بأن كان جاهلاً جهلاً بسيطاً.

(و)، أمّا القسم الرابع هو: (إن كان غافلاً) اطلاقاً عن الحكم والموضوع (أو معتقداً
 للجواز) بأن كان جاهلاً جهلاً مُركباً (فهو خارج عن مسألة البرائة، لعدم قدرته على
 الإحتياط)، فإن الغافل لا يكلف بالفحص، لانه لا يعقل تكليفه، فلا يتمكن من
 الإحتياط والجاهل المركب أيضاً كذلك، لأنه يقطع بأن المرأة ليست في العدة،
 ويقطع بأن المرأة التي في العدة لا حرمة له في تزويجها فيكون خارجاً عن محل
 البحث.

للسيرازي الاستدلال بالسنة للبرائة ج ه

وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام: «لأنه لا يقدر، الخ»، وإن كان

وعليه: فإذا حملنا الرواية على الغافل أو الجاهل المركب، خرجت الرواية عن مورد كلام الاصوليين والأخباريين، لأن كلامهما في مورد إمكان الإحتياط فيقول الإخباريون عندها: بالاحتياط، والأصوليون بالبرائة، بينما الغافل والجاهل المركب لا يتمكنان من الإحتياط ولا يتمكنان من إجراء البرائة، إذ لو تعلقت القدرة بأحد الطرفين تعلقت بالطرف الآخر أيضاً أما إذا لم تتعلق القدرة بطرف فلا تتعلق بالطرف الآخر. مثلاً: القادر على الحركة إنما يكون قادراً إذا كان قادراً على كل من الحركة والسكون حيث هما ضدان، فيقال له حينئذ: قادر، أما إذا لم يقدر على الحركة فليس بقادر على السكون أيضاً، كما أنه إذا لم يكن قادراً على السكون لم يكن قادراً على الحركة، أيضاً، فهو ليس بقادر إطلاقاً، والبرائة والإحتياط ضدان، فإذا لم يقدر على أحدهما لم يقدر على الآخر.

(وعليه) أي: على هذا الفرض وهو: كون الرجل جاهلاً مركباً، أو غافلاً (يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم) في الحديث والتعليل هو ما أشار اليه (بقوله عليه الصلاة والسلام: «لأنه لا يقدر») فإن الإمام عليه الصلاة والسلام قال: «لأنه لا يقدر مع الجهالة على الإحتياط» وعدم القدرة على الإحتياط إنما يكون في الجاهل المركب أو في الغافل، أما الجاهل البسيط الملتفت، فلا شك في أنه قادر على الإحتياط.

والحاصل: إن كان الزوج جاهلاً مركباً أو غافلاً لم يكن مورداً للبرائة، فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على البرائة، وإن كان جاهلاً بسيطاً ملتفتاً لم يتم قوله عليه السلام: «لأنه لا يقدر» إذ هو - كما عرفت - قادر وحيث قال عليه السلام: «انه لا يقدر»، يلزم حمل الرواية على الجاهل المركب أو الغافل.

وعلى أي حال: فظاهر الرواية ينفي الاستدلال بها على البرائة (وإن) وصلية (كان

تخصيصُ الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدلُّ على قدرة الجاهل بالعدة على الإحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل، إلا أنه إشكال يردُّ على الرواية على كلِّ تقدير .

ومحصّله لزوم التفكيك بين الجهالتين،

تخصيص الجاهل بالحرمة أي: الجاهل بالحكم (بهذا التعليل) بقوله: «لأنه لا يقدر» (يدل) بالمفهوم (على قُدرة الجاهل بالعدة) وهو الجاهل بالموضوع (على الإحتياط) لأن الإمام عليه الصلاة والسلام قد قابل بين الجاهل بالموضوع و الجاهل بالحكم، ثم نفى التمكن من الإحتياط بالنسبة إلى الجاهل بالحكم، ممّا يدلُّ على ان الجاهل بالموضوع قادرٌ على الإحتياط.

اذن: (فلا يجوز حمله) أي: حمل الجاهل بالعدة (على الغافل) لأن الغافل لا يقدر على الإحتياط.

والحاصل: ان الإمام عليه الصلاة والسلام حكم: بأن الجهل بالحرمة وهو الجهل بالحكم أهون وعَلَّقه بأنه لا يقدر على الإحتياط، ومعنى ذلك: ان الجاهل بالعدة وهو الجاهل بالموضوع، يقدر على الإحتياط.

لكن هذا لا يتم إلا بفرض الجهل بالحرمة جهلاً مركباً أو غفلة، مع فرض الجهل بالعدة جهلاً بسيطاً لا غير، وقد تقدّم: أنّ الجاهل البسيط لا يُعذر من حيث المواخذه في شيء من صور الجهل بالعدة، بل يُعذر من حيث الحرمة الأبدية فلا حرمة أبدية للمرأة عليه.

(إلا أنه) أي تخصيص عدم القدرة على الإحتياط بما إذا كان جاهلاً بالحكم ممّا كانت شبيهة الرجل شبيهة حكمية (إشكال يردُّ على الرواية على كلِّ تقدير) أي: سواء قلنا بأن المراد من الرواية: الجهل بالعدة بشبهة موضوعية كما تقدمت، أو أنّ المراد: بشبهة موضوعية حملنا حملنا لا يمكنان من الإحتياط لا يمكنان من الإحتياط (ومحصّله) أي: محصل هذا الإشكال هو (: لزوم التفكيك بين الجهالتين)

فتدبر فيه وفي دفعه .

وقد يُستدل على المطلب، أخذاً من الشهيد في الذكرى، بقوله عليه السلام :
«كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ» .

والتفكيك خلاف السياق، فإن فرض الجهل بالحرمة مركباً وغفلة، مما لا يمكن معه الإحتياط، وفرض الجهل بالعدة بسيطاً يُمكن فيه الإحتياط، والحال أنه يُمكن في كل من الجهلين أن يكون بسيطاً، أو مركباً، وغفلة خلاف السياق.

(فتدبر فيه) أي: في الاشكال الذي ذكرناه (وفي دفعه) فإنه قد دفع هذا الإشكال بعض بما لا يوجب اختلاف السياق وهو كما قال:

انه عليه الصلاة والسلام أراد من الجهل في الموضوعين: معناه العام الشامل لكل أقسام الجهل، إلا أن الغالب في الجهل بالحرمة هو المركب أو الغفلة، إذ الملتفت إلى هذا الحكم لا يبقى في الجهل والشك لوضوحه بين المسلمين، فيفحص عنه ويصل بالنتيجة إلى الحرمة، بخلاف الجهل بالعدة، فإن الغالب فيه هو الشك، لأن المتعارف هو النظر والتأمل الدقيق في خصوصيات المرأة التي يُراد نكاحها، وعندئذ يتوجه الذهن قهراً إلى حالها من حيث العدة وعدمها.

اذن : فتنزيل الجهل بالعدة على المتردد، والجهل بالحرمة على الغافل، ليس مستلزماً للتفكيك في الجهالة، بل الجهل في كلا الموردین بمعنی عدم العلم، وأما الخلاف في الموردین ناشيء من الخصوصية في هذا المورد وفي ذاك المورد.

(وقد يُستدل على المطلب) أي: البرائة في الشبهة التحريمية والمستدل هو الفاضل التوني في الوافية، وتبعه السيد الصدر شارح الوافية، كما أن الفاضل التراقي في مناهج الأصول استدل بهذا الحديث من وجوه متعددة، والكل يكون (أخذاً من الشهيد) الأول حيث استدل للبرائة (في الذكرى بقوله عليه الصلاة والسلام: كُـلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ) 'أي:

وتقريب الاستدلال، كما في شرح الوافية: «انَّ معنى الحديث أنَّ كلَّ فعل من الأفعال التي تتَّصف بالحِلِّ والحرمة، وكذا كلُّ عين ممَّا يتعلَّق به فعلُ المكلف وَيَتَّصف بالحِلِّ والحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاصَّ به من الحِلِّ والحرمة فهو حلالٌ.

فخرج ما لا يتَّصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية والأعيان التي لا يتعلَّق بها فعل المكلف

فتتركه.

ومن المعلوم: ان الإنسان لا يعلم حرمة شرب التن بعينه، فلا يكون التن عليه حراماً، بل يمكن أن يقال بمثل ذلك في الشبهة الوجوبية أيضاً، فإنَّ الإنسان لا يعلم حرمة ترك الدعاء عند رؤية الهلال بعينه، فالترك لا يكون حراماً بل هو مُباح له.

(وتقريب الاستدلال) بهذا الحديث (كما في شرح الوافية) للسيد الصدر حيث شرح وافية الفاضل التوئي فقال: (انَّ معنى الحديث: أنَّ كلَّ فعلٍ مِنَ الأفعال التي تتصف) أي: القابلة للاتصاف (بالحِلِّ والحرمة) كالمشي، فإنه قابل، ليتصف بالحِلِّ، لأنه للترويح عن النفس، وبالحرمة لأنه سفر معصية لقتل مُسلم - مثلاً..

(وكذا كلُّ عينٍ ممَّا يتعلَّق به فعلُ المكلف ويتَّصف بالحِلِّ والحرمة) كالخمر حيث يتعلَّق به شرب المكلف، وقابل لأن يكون حراماً، لأنه لا ضرورة إليه، وقابل أن يكون حلالاً لأنه مضطر إلى شربه، فانه (إذا لم يعلم الحكم الخاصَّ به من الحِلِّ والحرمة) بأن شك في أنه حلالٌ أو حرامٌ (فهو حلالٌ) للإنسان الشاك.

اذن: (فخرج ما لا يتَّصف بهما جميعاً) لأننا ذكرنا: أنه يجب أن يكون قابلاً للاتصاف بالحِلِّ والحرمة، فالشيء غير القابل للاتصاف، خارج عمَّا ذكرناه (من الأفعال الاضطرارية) ككون الإنسان في الحيز، والتنفس، وحركة المرتعش، ونحو ذلك (والأعيان التي لا يتعلَّق بها فعل المكلف) مثل: الشمس، والقمر، والنجوم السيارة، ونحوها.

للشيرازي الاستدلال بالسنة للبرائة ج ه

وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه، وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلي فوّه أو تحته

(و) كذلك خرج ما لا شك في حكمه أي: (ما علم أنه حلال لا حرام فيه، أو حرام لا حلال فيه) كالماء الذي هو حلال لا حرام فيه، وكون بعض أفراد الماء حراماً لا يضر بالمثال، وكذلك كالخمر التي هي حرام لا حلال فيه، وكون بعض أقسام الخمر للمضطر حلالاً لا يضر بالمثال أيضاً.

(وليس الغرض من ذكر الوصف) أي: قوله عليه الصلاة والسلام: «فيه حلال وحرام» (: مجرد الاحتراز) فقط مما ذكرناه من القسمين أي: ما لا يتعلق به حكم أو لا شك في حكمه (بل هو) أي: الاحتراز (مع) أي: بالإضافة إلى (بيان ما فيه الاشتباه) إذ للوصف أمر سلبي وهو: الاحتراز، وأمر إيجابي وهو هنا: بيان أن موضوع الجلية الظاهرية هو: ما اشتبه حليته وحرمته، أما سائر الأحكام من المستحب، والمكروه، والمباح، فليس الكلام فيها.

(فصار الحاصل) من الوصف المذكور في الرواية (: أن ما اشتبه حكمه) ولم يعلم انه حلال أو حرام (وكان محتملاً لأن يكون حلالاً، ولأن يكون حراماً) وقوله «وكان»، بيان لقوله: «ما اشتبه حكمه»، فإن هذا الموضوع المحتمل للأمرين، يكون موضوعاً للحكم الظاهري، وهو ما أشار إليه بقوله: (فهو حلال سواء علم حكم كلي فوّه) أي: فوق ذلك المشتبه (أو تحته) أي: تحت ذلك المشتبه.

وعليه: فإنه قد يعلم كلي فوق، كما إذا رأى لحمًا ولم يعلم انه حرام أو حلال بينما يعلم كلي لحم المذكي وأنه حلال، وكلي لحم الميتة وأنه حرام، فهو يعلم الكلين، لكنه لا يعلم هل هذا فرد يندرج تحت هذا الكلي أو ذاك الكلي؟.

وقد يعلم كلي تحت، كما إذا علم أن الخمر حرام والخل حلال، لكنه يجهل كلي

بحيث لو فرض العلم باندرجاه تحته أو تَحَقَّقَهُ في ضمنه لعلم حكمه أم لا .
وبعبارة اخرى: انَّ كلَّ شيءٍ فيهِ الحلال والحرام عندك، بمعنى أنك تقسمه إلى
هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدري المُعَيَّن منهما، فَهُوَ لَكَ
حَلَالٌ .

فيقال حينئذٍ: الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق

الفوق فلا يعلم انَّ المايح الشامل لهما هل الأصل فيه الحرمة وخرج منه الخَلُّ؟ أو
الأصل فيه الجِلْيَة وخرج منه الخَمْر؟

ويُفِيد معرفة كليِّ الفوق في ان المشتبه الذي لا يعلم انه حلال أو حرام، كالشرب
المصنوع من الخشب - مثلاً - ممَّا لا إسكار فيه بانه اذا كان الأصل في المايح الحرمة
فَهُوَ حَرَامٌ، وإذا كان الأصل الجِلْيَة فَهُوَ حَلَالٌ، وذلك كما قال المصنف: (بحيث لو
فرض العلم باندرجاه) أي: اندراج هذا المشتبه (تحت) أي: تحت الكليِّ (أو تَحَقَّقِهِ
في ضمنه) أي: في ضمن الكلي (لعلم حكمه) من الكليِّ الفوق أو من الكليِّ التحت،
فاذا علم - مثلاً - ان هذا اللحم مندرج في المذكى لعلم حليته، أو انه مندرج في الميتة
لعلم حرمة، وكذا لو علم تحقق هذا المايح في ضمن الخَلِّ علم حليته، أو في ضمن
الخمر لعلم حرمة.

(أم لا) عطف على قوله: «بحيث لو فرض العلم باندرجاه لعلم حكمه»، بمعنى:
انه لو فرض العلم باندرجاه أيضاً لا يعلم حكمه، وذلك كما في الشبهة الحكمية
كحرمة التتن - مثلاً - حيث لا يعلم هل انَّ التتن حرام أو ليس بحرام؟ فقد ذكر للشبهة
الموضوعية فرضين، وللشبهة الحكمية فرضاً واحداً.

(وبعبارة اخرى: انَّ كلَّ شيءٍ فيهِ الحلال والحرام عندك، بمعنى: أنك تقسمه إلى
هذين) القسمين: الحرام والحلال (وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين) لأنك لا
تدري هل هذا حرامٌ أو حلال؟ (ولا تدري المُعَيَّن منهما، فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ، فيقال
حينئذٍ: الرواية صادقة على) الشبهات الموضوعية (مثل اللحم المشتري من السوق

المحتمل للمذكي والميتة، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الخمير، إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه، لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلالٌ وحرامٌ عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين فنقول: هو إما حلال وإما حرام، وأنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها وأصنافها حلالاً وبعضها حراماً واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم» انتهى.

المحتمل للمذكي والميتة) فيما إذا لم يكن هناك علم بأنه سؤق مسلم أو كافر، وإلا كان اللحم محكوماً في سوق المسلم بالتذكية، وفي سوق الكافر بعدم التذكية. (و) صادقة أيضاً (على) الشبهات الحكمية مثل: (شرب التتن، وعلى لحم الخمير إن لم نقل بوضوحه) وأما إذا قلنا بوضوحه وعلمنا بأنه حلالٌ أو حرام فهو خارج عن مثال الشبهة الحكمية (وشككنا فيه) وهذا عطف بيان لقوله: «إن لم نقل بوضوحه»، يعني: إن شككنا في لحم الجمار، ولم يكن عندنا واضحاً، فهو مثال لما نحن فيه، ويكون كسرب التتن في كونه من الشبهة الحكمية.

وأما نقول: بأن الرواية تشمل الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية معاً (لأنه يصدق على كل منها) أي: من الأمثلة المذكورة (: أنه شيء فيه حلالٌ وحرامٌ عندنا، بمعنى: أنه يجوز لنا أن نجعله) أي: نجعل كل واحد من الأمثلة المذكورة (مقسماً لحكمين) بنحو التردد (فنقول: هو: إما حلال وإما حرام) في الشبهة الموضوعية. (و) (لأنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها وأصنافها حلالاً وبعضها حراماً) كسرب التتن، حيث إن بعض أقسام الشرب حلال، كسرب مسحوق البنفسج للدواء، وبعض أقسامها حرام كسرب البنج، وهذا مثال للشبهة الحكمية. هذا (و) قد (اشتركت) الأمثلة المذكورة (في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم) الحلية والحرمة.

(إنتهى) كلام السيد الصدر الذي أراد أن يبين: أن هذه الرواية تشمل الشبهات

أقول: الظاهر أن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه، كاللحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما،

الحكمية والشبهات الموضوعية معاً، فإذا شك في شيء أنه حلال أو حرام، سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية، فالأصل البرائة، كما هو مشرب الاصوليين .

(أقول): أن المصنف أشكل على كلام السيد الصدر بإشكالين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: (الظاهر: أن المراد بالشيء) في قوله عليه الصلاة والسلام: «كُلْ شَيْءَ ...» (ليس هو خصوص المشتبه) على نحو الجزئية مما له حكم واحد (كاللحم المشتري) من السوق (ولحم الحمير على ما مثله) أي: مثل السيد الصدر الشيء في الرواية (بهما).

وإنما نقول بأنه ليس المراد بالشيء خصوص المشتبه (إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما) أي: إلى مثل اللحم المشتري، ولحم الحمير، كما جاء في كلام السيد الصدر.

وحاصل الإشكال: ان قوله: «منه»، في الرواية يرجع إلى الكلي، لأنه بمعنى: البعض لا إلى الشخصي، فيقال مثلاً: المايح منه حلالٌ ومنه حرامٌ، ولا يُقال: هذا الإنباء منه حلالٌ ومنه حرامٌ، كما لا يقال: التتن الكليّ منه حرامٌ ومنه حلالٌ، لأن التتن الكليّ له حكم واحد، فيكون المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: «كُلْ شَيْءَ»: الكلي الذي فيه قسمان، لا الجزئي، ولا الكلي الذي له قسم واحد.

نعم، يمكن أن يُراد بكلّ شيء: الجزئي، ويُراد بـ «منه»: الكليّ، وذلك على سبيل الاستخدام، فيكون لفظ شيء قد استعمل في معنى، وضميره في معنى آخر، وهذا ما يصطلح عليه بالاستخدام في علم البلاغة، كقول الشاعر:

«إِنَّا نَزَلُ السَّمَاءَ بِأَرْضِ قَوْمٍ * رَعِينَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا»

فهو كما إذا قلت: هذا المايح في هذا الاناء الأحمر حرامٌ، وهذا المايح في الإنباء الأبيض حلالٌ، ثم قلت: وكليّ المايح لك حلال حتى تعرف أنه حرام.

لكن لفظة «منه» ليس في بعض النسخ .

وأيضاً : الظاهر أنّ المراد بقوله عليه السلام : «فيه حلال وحرام» كونه منقسماً إليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مردّداً بينهما، إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً، لا ذهنياً ولا خارجاً . وكون الشيء منقسماً لحكمين، كما ذكره المستدلّ، لم يعلم له معنى محض .

هذا (لكن) الذي يرفع النزاع هو: ان (لفظة «منه» ليس في بعض النسخ) كما ان الاستخدام خلاف الظاهر، فلا يصار إليه إلا بالقرينة .

الثاني من اشكالي المصنف على السيد الصدر هو: ما أشار إليه بقوله: (وأيضاً) حاصله: انّ قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» للتقسيم مثل الإنسان أبيض وأسود، لا للترديد مثل زيد اما عالم أو جاهل، والسيد الصدر قال بأنه للترديد، فاشكل عليه المصنف وقال:

(الظاهر: انّ المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: «فيه حلالٌ وحرامٌ» كونه) أي: كون الشيء هنا (منقسماً إليهما، ووجود القسمين فيه بالفعل) فقسم حلال وقسم حرام، كاللحم الذي قسم منه حلالٌ وهو لحم الغنم، وقسم منه حرامٌ وهو لحم الخنزير (لا مردداً بينهما) أي: ليس المراد احتمال الحرمة واحتمال الحلبة (إذا لا تقسيم مع الترديد أصلاً لا ذهنياً ولا خارجاً) فليس معنى المردد: أنّه في الذهن منقسم، أو في الخارج منقسم، بل معنى المردد: أنّه في الخارج شيء واحد، وفي الذهن لا يعلم انه هكذا أو هكذا؟.

(وكون الشيء) المردد (منقسماً لحكمين) حلالٌ وحرامٌ (كما ذكره المستدلّ لم يعلم له معنى محض) قوله: «لم يعلم»، خبر لقوله: «وكون الشيء».

وأتمّ لم يعلم له معنى محض، لأن ما ذكره من الترديد بين كون شيء واحد حلالاً أو حراماً، هو من الترديد، لا من التقسيم، لأن التقسيم أتمّا يكون إذا كان لشيء قسمان، لا إذا كان فيه احتمالان، فان الترديد يكون في شيء واحد مجهول محتمل

خصوصاً مع قوله قدس الله سره «انه يجوز لنا ذلك»، لأن التقسيم إلى الحكيمين، الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم، أمرٌ لازمٌ قهريٌّ لا جائزٌ لنا .
وعلى ما ذكرنا فالمعنى - والله العالم - أن كل كَلْبٍ فيه قسم حلال وقسم حرام، كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكي والميته، فهذا الكلبي لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه .

لان يكون حراماً أو حلالاً.

وهذا الاشكال يكون قوياً على الصدر (خصوصاً مع قوله قدس سره: «انه يجوز لنا ذلك») وانما قال خصوصاً (لأن التقسيم إلى الحكيمين الذي) قسم الصدر المردد اليه (هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم) والترديد في الشيء المشتبه (أمرٌ لازمٌ قهريٌّ، لا جائزٌ لنا) كما عبّر عنه السيد الصدر قدس سره.

وعليه: فالتعبير بـ «يجوز لنا» كالتعبير بكون الشيء مقسماً لحكيمين، غير ظاهر المعنى.

اقول: لا يخفى: أن بعض إشكالات المصنف عليه غير ظاهر.

(وعلى ما ذكرنا): من المراد بالشيء: الكلبي، لا الشخصي، وأن ظاهر القضية: وجود الحلال والحرام فعلاً على نحو التقسيم، لا على نحو الترديد، (فالمعنى) للحديث يكون (والله العالم: أن كل كَلْبٍ فيه قسم حلال وقسم حرام، كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكي والميته) وكذلك العصير المغلي بين قسم حرام لم يذهب ثلثاه، وقسم حلال ذهب ثلثاه، إلى غير ذلك (فهذا الكلبي لك حلال) أفراده (إلى أن تعرف القسم الحرام) من ذلك الكلبي (معيناً في الخارج فتدعه) أي: تتركه.
وعليه: فلحم الغنم الذي لا يعرف أنه حرام أو حلال، ولم يكن هناك أصل أو أمارة، على أحد الطرفين: محكومٌ بالجلية، وهكذا بالنسبة إلى سائر الشبهات الموضوعية.

هذا بناءً على تفسير الشيء في الرواية بالمعنى الكلبي.

للشرازي الاستدلال بالسنة للبرائة ج ه

وعلى الاستخدام يكون المراد : ان كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلّي في الخارج فتدعه ، وعلى أي تقدير : فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع .
وأما ما ذكره المستدل - من أن المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتمالهما وصلاحيته لهما - فهو

(و) اما (على الإستخدام) وهو عطف على قوله: وعلى ما ذكرنا، فهو: بأن يراد بالشيء في كلام الإمام عليه الصلاة والسلام: خصوص المشتبه، والضمير في «فيه»، و «منه»: الكلّي، على نحو الإستخدام، حيث ذكرنا: أن المحتمل في الرواية معنيان، وإن كان المعنى الاستخدامي خلاف الظاهر، وذلك كما قال:

(يكون المراد: ان كل جزئي خارجي) كاللحكم المردد بين كونه مذكّي أو مبيته (في نوعه القسمان المذكوران) «في نوعه» خبر، «والقسمان المذكوران» مبتدأ أي: كان هذا اللحم الخارجي له نوع فوقه وفي ذلك النوع قسمان: قسم مُحَرَّمٌ كالميتة وقسم مُحَلَّلٌ كالمذكّي (فذلك الجزئي) الخارجي المشتبه بأنه من هذا النوع أو من ذلك النوع (لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلّي في الخارج) بأن تعرف ان هذا الشخصي من النوع الحرام الميتة، لا من النوع الحلال المذكّي (فتدعه).

(وعلى أي تقدير) سواء قلنا: بأن المراد بالشيء: الكلّي، أو قلنا: بأن المراد منه: الجزئي على المعنيين الذين عرفتهما (فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع) لا الشبهة في الحكم الذي هو محل الكلام في باب البرائة، فالرواية اذن لا تدل على البرائة في الشبهات الحكمية.

ثم ان المصنّف كرّر للتأكيد ما ذكره من الإشكالين على شارح الوافية بقوله: (وأما ما ذكره المستدل: من ان المراد من وجود الحلال والحرام فيه) ليس تقسيمه إليهما، بل (احتماله) أي: احتمال المشتبه (وصلاحيته) أي: صلاحية المشتبه (لهما) أي: للحلية والحرمة، حيث ان المستدل أرجع التقسيم إلى التريد (فهو) غير تام لما يلي:

مخالف لظاهر القضية ولضمير «منه» ولو على الاستخدام .

ثم الظاهر: أنّ ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه - كما في قوله عليه السلام في رواية أخرى: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ» - بيان منشأ الإشتباه

أولاً: انه (مخالف لظاهر القضية) كما عرفت: من أنّ ظاهر القضية وجود الحلال والحرام فعلاً، لا احتمال الحرام والحلال ترديداً.

(و) ثانياً: أنّه مخالف (لضمير «منه») لأن لفظه «من» للتبويض، والتبويض ظاهر في وجود القسمين فعلاً، فلا يمكن إرجاع الضمير في «منه» إلى المشتبه المحتمل للحل والحرمه، لأن المشتبه المردد بين الحلال والحرام ليس فيه قسمان فيكون إرجاعه إليه غير جائز (ولو على الاستخدام) بأن يُراد من الشيء: المشتبه، ومن ضمير «منه» النوع استخداماً حتى يكون المعنى: ان المشتبه الذي فيه احتمالان، لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من نوعه.

وعلى أي حال: فالحديث في نظر المصنّف مختصّ بالشبهة الموضوعية ولا يشمل الشبهة الحكمية، لكن الظاهر: شموله لهما، فهذا اللحم الشخصي الخارجي الذي لم يعلم أنّه من الميتة أو المذكى لك حلال وهو شبهة موضوعية، وهذا اللحم الكلي للغراب الذي لم يعلم انه حلال أو حرام - حيث في كلي اللحم حلال كلحم الحمام، وحرام كلحم الطائوس - هو لك حلال، وهو شبهة حكمية، وهذا هو الذي أشار إليه التراقي، وإن كان في بعض كلام التراقي تأمل ذكره المصنّف.

(ثم) بدأ المصنّف بمهد لِرَدِّ التراقي الذي فسّر الحديث بتفسير لم يرتضه المصنّف فقال (الظاهر: أنّ ذكر هذا القيد) أي: قيد فيه حلال وحرام في الرواية (مع تمام الكلام بدونه) أي: بدون هذا القيد، لأنه يصحّ أن يُقال: كل شيء لك حلال، حتى تعرف أنّه حرام (كما) لم يذكر هذا القيد (في قوله عليه الصلاة والسلام في رواية أخرى: كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ) إنّما هو لأجل (بيان منشأ الإشتباه) وسببه.

جهة الحكمية الذي يعلم من قوله عليه السلام: «حتى تعرف». كما أن الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل أيضاً يحصل بذلك.

فإنه قد يكون منشأ الاشتباه في هذا اللحم الخارجي بأنه حرام أو حلال، هو: ان في كلي لحم الغنم مُذَكِّي وميته، وهذا ما أشار إليه هذا الحديث وقال: بأنه حلال، فيختص الحديث بالحلية الظاهرية في الشبهة الموضوعية.

وقد يكون منشأ الإشتباه هو عدم العلم بالحكم الكلي الذي جعله الشارع، كما إذا لم يعلم، ان الغراب حرّمهُ الشارع أو حلّله، فمنشأ هذا الاشتباه في الغراب ليس هو وجود القسمين، وإنما هو لأننا لا نعلم هل ان الغراب حرّمه الشارع أو حلّله؟ فيكون من (جهة الحكمية) فلا يشمل هذا الحديث.

لكن يمكن أن يقال: ان منشأ الاشتباه في الغراب أيضاً وجود القسمين من الطير: الطير الحلال، والطير الحرام، ولم يعلم: ان الشارع حرّم الغراب كالطيور المحرمة، أو حللها كالطيور المحللة؟ فيكون الإختلاف بين الروايتين من إختلاف التعبير، لا لأجل الإختلاف في الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية، كما ذكره المصنف.

ثم ان المصنف ذكر: ان (الذي) استفاده من دلالة القيد: «فيه حلال وحرام» في الرواية على أنه لبيان منشأ الاشتباه وسببه، فيختص بالحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية بان ذلك (يعلم) أيضاً (من قوله عليه الصلاة والسلام: «حتى تعرف») فإن حتى تعرف: دليل على إرادة الحلية الظاهرية في الشبهة الموضوعية فان الحلية الظاهرية إنما هي في صورة الاشتباه في الموضوع الخارجي، لا في الحكم، إذ منشأ الإشتباه في الحكم فقدان النص، أو إهماله، أو تعارضه، ولا يجري فيه البرائة إلا بعد الفحص واليأس، وهذا ما لم يتعرض له هذا الحديث.

(كما أن الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل أيضاً يحصل بذلك) ومراده «بذلك»: هو قيد فيه حلال وحرام، والمراد من «المذكورات في كلام المستدل»: هو ما تقدّم من قوله: فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً: من الأفعال الإضرطارية، والأعيان

ومنه يظهر فساداً ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل، بعد الإعراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي، فلا يشمل مثل شرب التتن، من: «أن نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه، كاللحم، فإنه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزير.

التي لا يتعلق بها فعل المكلف، وما عَلِمَ أنه حلال لا حرام فيه، أو حرام لا حلال فيه .
والحاصل: أن المصنف قد ذكرَ لقيده «فيه حلال وحرام» أمرين:
الأول: أن هذا القيد هو احتراز عن المذكورات .
ثانياً: أنه بيان لسبب الاشتباه ومنشأه.

ثم أن المصنف بعد ذكر من التمهيد لِرَدِّ التراقي، ذكرَ وجه الرَدِّ بقوله بـ(ومنه) أي: من أن قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» بيانٌ لمنشأ الشبهة، فيختص بالشبهة الموضوعية ولا يشمل الشبهة الحكمية (يظهر فساد ما انتصر به بعض المعاصرين) وهو التراقي، فقد انتصر (للمستدل) وهو السيد الصدر (بعد الإعراف) من هذا المعاصر (بما ذكرنا: من ظهور القضية في الانقسام الفعلي، فلا يشمل مثل شرب التتن) الذي ليس فيه الانقسام الفعلي، مما يدل على أن هذا المعاصر لم يرتض بالترديد الذي ذكره السيد الصدر.

ولا يخفى: أن استثنائه لشرب التتن أيضاً محل تأمل لما تقدّم: من أنه يُمكن تصوير الإنقسام فيه، فإن قسماً من الشرب حلال، وقسماً منه حرام، وقسماً لا يعلم حكمه، فهناك - مثلاً- ثلاث سيجارات: أحدها: حُشي بنجاً فهو حرام، والآخر: حُشي بالبنفسج فهو حلال، والثالث: لا نعلم انه حلال أو حرام فهو حلال بمقتضى الرواية. ثم بين المصنف كيفية انتصار هذا المعاصر بقوله: (من أن نفرض شيئاً له قسمان: حلال وحرام، واشتبه قسم ثالث منه) بالشبهة الحكمية التي هي محل الكلام بين الأصوليين والأخباريين، والأصوليون يستدلون بهذا الحديث على حليتها (كاللحم) الكلبي (فإنه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم، وحرام وهو لحم الخنزير) وقسم ثالث يشتهبه

للشيرازي الاستدلال بالسنة للبرائة ج ٥

فهذا الكلي المنقسم حلال، فيكون لحم الحمار حلالاً حتى تعرف حرمة. وجه الفساد: أنّ وجود القسمين في اللحم ليس منشأً لاشتباه لحم الحمار ولا دخل له في هذا الحكم أصلاً، ولا في تحقق الموضوع،

بأنه حلال أو حرام كلحم الحمار (فهذا الكلي المنقسم: حلال، فيكون لحم الحمار حلالاً حتى تعرف حرمة) 'فتتركه.

(وجه الفساد) لكلام النراقي هو: (ان) قوله عليه السلام في الخبر المتّقدّم: فيه حلالٌ وحرامٌ، إنما هو بيان لسبب الشبهة، و(وجود القسمين في اللحم ليس منشأً لاشتباه لحم الحمار) فإنّ القسمين لو كانا معاً حلالاً أو كانا معاً حراماً لشككنا أيضاً في لحم الحمار.

وإنما نشك في لحم الحمار، لفقد النصّ، أو لإهماله، أو لتعارضه، فلا تشمل الرواية مثل لحم الحمار (ولا دخل له) أي: لوجود القسمين (في هذا الحكم) بحلية لحم الحمار (أصلاً) فإنّ من الواضح: ان حلية الغنم وحرمة الخنزير، لا يؤثران في حكم الشرع بحلية لحم الحمار (ولا) دخل لهذين القسمين (في تحقق الموضوع) للحكم بالحلية، إذ موضوع الحكم بالحلية هو: الشك الناشيء، من فقدان النص، أو اهمال النص، أو تعارض النصين وليس هو وجود القسمين في الشيء.

لكن ربما يُقال: أنّ في كلام المصنف نظر، فإنّ لوجود القسمين دخل في الشك في القسم الثالث، فأنه إذا علمنا أنّ للشارع في الطيور حلالاً وحراماً، وعرفنا الحلال في الحمام، والحرام في الطاووس، ولم نعرف قسماً ثالثاً فشككنا في أنّه من أي منهما كان له دخل، فهو كما إذا علمنا بأنّ للشارع في لحم الغنم حلالاً هو المذكى، وحراماً هو الميتة، ولم نعرف قسماً ثالثاً فشككنا أنّه من أي منهما، فمنشأ الشك في القسم الثالث في المثالين هو وجود القسمين، وإلا لو كان كل الطيور حلالاً، أو كل الطيور حراماً، لم نكن نشك في القسم الثالث، وهو الغراب، كما أنّه كذلك لو كان كل

وتقييد الموضوع بقيد أجنبي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه، مثل شرب التن، حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالاجماع المركب مستهجن جداً لا ينبغي صدوره من متكلم فضلاً

اللحوم للأغنام حلالاً، أو كل اللحوم للأغنام حراماً.

(وتقييد) هذا مبتدئ خَبَره «مستهجن» يأتي فيما بعد مما حاصله: ان تقييد الإمام عليه الصلاة والسلام (الموضوع) في الخبر المتقدم بالموضوع، هو: كل شيء (بقيد أجنبي) والمراد: أنه اجنبي عن الموضوع وعن الحكم حيث قال عليه الصلاة والسلام: فيه حلال وحرام (لا دخل له) أي لهذا القيد (في الحكم) أي: في حلية لحم الجِمار (ولا في تحقق الموضوع) أي: الشك في لحم الجِمار، لأنه نشك في لحم الجِمار فنقول: بالحلية حسب ما قاله التراقي وغيره.

هذا (مع خروج بعض الأفراد منه) أي: هناك قسم ليس من هذا القبيل باعتراف التراقي نفسه (مثل: شرب التن) إذ التراقي إنما ألحق شرب التن بالجِمار في المثال ليساوق الإجماع، لانه جعله من نفس «كل شيء فيه حلال وحرام» (حتى احتاج هذا المنتصر) وهو التراقي (إلى إلحاق مثله) أي: مثل التن (بلحم الجِمار وشبهه، مما يوجد في نوعه قسمان معلومان).

فان التراقي ألحق التن بلحم الجِمار لا بشمول الدليل للتن، بل (بالاجماع المركب) وهو: ان كل من قال بحلية لحم الجِمار قال بجواز شرب التن، وكل من قال بحرمة لحم الجِمار قال بحرمة شرب التن، فليس لنا ان نفصل بينهما فنقول بحلية لحم الجِمار وحرمة شرب التن.

وحيث ان الرواية شملت حلية لحم الجِمار، فلا بد ان نقول بحلية جواز شرب التن.

وعليه: فهذا التقييد (مستهجن جداً لا ينبغي صدوره من متكلم) عادي (فضلاً

عن الإمام عليه السلام .

هَذَا، مع أَنَّ اللّازم ممَّا ذكر عدم الحاجة إلى الاجماع المركّب، فإنَّ الشرب فيه قسمان شرب الماء وشرب البنج وشرب التتن كلحم الحمار بعينه، وهكذا جميع الأفعال المجهولة الحكم .

عن الإمام عليه الصلاة والسلام) فإنَّ الإمام لو قصدَ شمول الرواية للشبهة الحكمية لم يذكر القيد الذي لا ينفع في باب هذه الشبهة بل يُوجب خروج بعض افراد الشبهة، مثل: شرب التتن، فانه لو أراد شمول الرواية للشبهة الحكمية كان اللّازم أن يقول: كل شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام، كما ورد في رواية اخرى، وعلى هذا: فالرواية السابقة المقيدة بقوله: فيه حلال وحرام خاصة بالشبهة الموضوعية ولا تشمل الشبهة الحكمية.

(هذا) هو الإشكال الأوّل من المصنف على التراقي، واما الاشكال الثاني عليه - والظاهر انه وارد عليه، كما ألمعنا إليه سابقاً - فهو ما أشار إليه بقوله: (مع أنّ اللّازم ممَّا ذكر) حيث فرضنا شيئاً له قسمان: حلال وحرام، كما فرضنا بالنسبة إلى لحم الحمار فأنّه مشتبّه بين قسمين حلال هو الغنم، وحرام هو الخنزير فاللّازم منه (عدم الحاجة إلى الإجماع المركّب) في حكم التتن أيضاً وذلك بفرض القسمين فيه كما قال: (فان الشرب) كليّ (فيه قسمان: شرب الماء، وشرب البنج) والأوّل: حلال كلحم الغنم، والثاني: حرام كلحم الخنزير.

(وشرب التتن) الذي هو القسم الثالث يكون حينئذٍ (كلحم الحمار بعينه) فإنّه مشكوك بأنّه حلال أو حرام، فاللّازم أن يكون التتن كلحم الحمار في الحلية، لأنه قسم ثالث داخل في كليّ الشرب، كما ان لحم الحمار قسم ثالث داخل في كليّ اللحم.

(وهكذا) يمكن فرض القسمين لا في التتن فقط بل في (جميع الأفعال المجهولة الحكم).

وأما الفرق بين الشرب واللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التن بخلاف اللحم، فمما لا ينبغي أن يُصغى إليه .

هَذَا كَلَهُ، مضافاً إلى أَنَّ الظاهر من قوله عليه السَّلام: «حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ»، معرفةً ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء،

لا يقال: فرق بين التن ولحم الحمار، إذ اللحم كلي قريب للغنم والخنزير والحمار، بخلاف الشرب فهو كلي بعيد، إذ الشرب له قِسْمَان: شرب المايح، والتدخين الذي يصطلح عليه بالشرب أيضاً، والتدخين له أقسام، فيدخل لحم الحمار في كلي اللحم، لأنه جنس قريب إلى لحم الحمار، بخلاف شرب التن فإنه لا يدخل في كلي الشرب لأنه جنس بعيد بالنسبة إليه.

لأنه يُقال: (وأما الفرق بين الشرب واللحم: بأن الشرب جنس بعيد لشرب التن) وشرب البنج مثلاً (بخلاف اللحم فمما لا ينبغي ان يُصغى إليه) لوضوح: عدم الفرق بين القريب والبعيد، إذ للتتن أيضاً جنس قريب وهو التدخين كما تقدم: من أنه على ثلاثة أقسام: قسم محرّم هو: التدخين بالبنج، وقسم مُحلّل وهو: التدخين بالبنفسج، لأنه نافع لبعض الأمراض، وقسم مشكوك فيه وهو: التدخين بالتتن.

وعليه: فلو أغمضنا النظر عن أصل الإشكال الذي ذكرناه على التراقي، فلا ينبغي الفرق بين التن ولحم الحمار، وفي شمول الرواية لهما، كما لا حاجة في إدخال التن في حكم الإباحة بما ذكره من الإجماع المركب.

(هذا كَلَهُ) هو أول الإشكاليين على التراقي، حيث أشرنا إليه بقولنا: وجه الفساد: ان وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار، وهناك إشكال آخر على التراقي أشار إليه المصنف بقوله:

(مضافاً إلى ان الظاهر من قوله عليه السلام: «حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ»: معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء) فإن المصنف استظهر من الرواية: ان هذا اللحم حلالاً حتى تَعْرِفَ أَنَّهُ غير مُذَكِّي، فهناك لَحْمَان: مُذَكِّي وميتة، الأول: حلال،

ومعلوم أنّ معرفة لحم الخنزير وحرمة لا يكون غاية لحلية لحم الجِمار .

والثاني: حرام، والثالث: لا يُعرف أنّه حلالٌ أو حرامٌ، فيحكم بحليته حتى يعرف أنّه من الميتة الذي هو القسم الحرام من القسمين.

وعليه: فإذا شك الإنسان في لحم، فهو له حلال حتى يعرف أنّه داخل في القسم الثاني الذي هو الميتة، وليس كذلك لحم الجِمار، فأنّه لا يكون له حلالاً حتى يعرف أنّه لحم الخنزير، لانه واضح (ومعلوم أنّ معرفة لحم الخنزير وحرمة لا يكون غاية لحلية لحم الجِمار) فأنّه لا يعقل أن يقال اللحم الذي فيه حلال كالغنم، وحرام كالخنزير، هو لك حلال عند الشك في لحم الجِمار حتى تعرف أنّه حرام لكونه لحم الخنزير.

لكن يمكن أن يُقال في ردّ هذا الإشكال بما يلي:

أولاً: من أين لزوم دخول اللحم المشكوك في العنوان الثاني حتى يشمل الخبر، بل الخبر يشمل ذلك كما يشمل ما لم يكن اللحم المشكوك داخلًا في أحد القسمين؟.

وثانياً: من الممكن أن يُقال على تقدير القسمين أيضاً: أنّ ما خلقه الله من اللحوم قسم منه حلال وقسم منه حرام، فإذا شك في لحم الجِمار يحكم بحليته حتى يعلم بكونه داخلًا في القسم الحرام.

والى هنا انتهى كلام المصنف في الإشكال على التراقي الذي جعل الخبر أعمّ من الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية، حيث أنّ المصنف يرى أنّ الخبر لا يشمل إلا الشبهة الموضوعية فقط، فلا يكون دليلاً على البرائة التي ذكرها الاصوليون، واستشهدوا بهذا الخبر له.

ثم أنّ المحقق القميّ أشكل على الاصوليين الذين جعلوا الخبر دليلاً على البرائة في الشبهة الحكمية بالإضافة الى كونه دليلاً على البرائة في الشبهة الموضوعية: بأنه يلزم من شمول الخبر للقسمين من الشبهة استعمال اللفظ في معنيين، فتارةً يُراد

وقد أوردَ على الاستدلال : بلزوم استعمال قوله عليه السَّلام : «فيه حلالٌ وحرامٌ»، في معنيين، أحدهما أنه قابلٌ للإتصاف بهما .
وبعبارة أخرى : يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الإتصاف بشيءٍ منهما ، والثاني أنه منقسم إليهما

بقوله: «فيه حلال وحرام» الشبهة الحكمية أي: ما يحتمل أنه حلال أو حرام كالتن، وتارة يُراد به: الشبهة الموضوعية أي: ما لا يعلم أنه مذكي أو ميتة، وإنما يكون إستعمالاً للفظ في معنيين، لأنه تارة يكون بمعنى التردد، وأخرى بمعنى التقسيم، والى هذا الاشكال اشار المصنف بقوله (وقد أوردَ) المحقق التمي (على الاستدلال) أي: استدلال السيد الصدر بهذه الرواية على البرائة في الشبهة الحكمية اضافة إلى شمول الرواية للشبهة الموضوعية (بلزوم استعمال قوله عليه الصلاة والسلام: «فيه حلالٌ وحرامٌ» في معنيين) ومن المعلوم: ان استعمال اللفظ في معنيين، إما محال كما قاله الآخوند، وإما خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينة ولا قرينة في المقام كما قاله مشهور الاصوليين، وأما المعنيين: فهما عبارة عما يلي :

(أحدهما: أنه) أي: ان قوله عليه الصلاة والسلام: «كل شيء» (قابلٌ للإتصاف بهما) أي: بالحلال والحرام بمعنى التردد.

(وبعبارة أخرى: يمكن تعلق الحكم الشرعي) من الحلال والحرام (به) أي: بقوله: «كل شيء» (ليخرج ما لا يقبل الإتصاف بشيءٍ منهما) أي: ما لا يقبل الحكم الشرعي أصلاً، كالأفعال الإضطرابية، والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف - كما تقدّم في كلام السيد الصدر - .

(و) على هذا: فقوله: «فيه حلال وحرام» هو بمعنى التردد كشراب التن وهي الشبهة الحكمية.

(والثاني: أنه) أي: ان قوله عليه السلام: «كُلُّ شيء» (منقسم إليهما) أي: إلى الحلال والحرام فيكون هناك قسمٌ حلالٌ كالمذكي، وقسمٌ - حرامٌ كالميتة وقسم

للشيرازي الاستدلال بالسنة للبرائة ج ه

ويوجد النوعان فيه إما في نفس الأمر أو عندنا، وهو غير جائز، وبلزوم استعمال قوله عليه السلام: «حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعَيْنُهُ»، في المعنيين أيضاً، لأن المراد حَتَّى تعرف من الأدلة الشرعية إذا اريد معرفة الحكم المشتبه وتعرف من الخارج من بَيِّنَة

مشكوك الموضوع، فلا يعلم أنه داخل في القسم الحرام أو في القسم الحلال وهو الشبهة الموضوعية فيخرج بهذا المعنى ما علم انه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه، كما ذكره السيد الصدر أيضاً.

(و) بعبارة أخرى: كل شيء فيه حلال وحرام يعني: (يوجد النوعان فيه إما في نفس الأمر) أي: فعلاً هو منقسم إلى قسمين، ولا نعلم أن هذا المشكوك داخل في القسم الحرام، أو في القسم الحلال، كما في الشبهات الموضوعية من مثال المذكور والميتة واللحم المشكوك بينهما.

(أو عندنا) أي: انا نتردد في ان هذا المشكوك حلال أو حرام بدون وجود القسمين فيه، كما في الشبهات الحكمية.

(وهو) أي: استعمال اللفظ في أكثر من معنى (غير جائز).

هذا هو الاشكال الأول من المحقق القمي على السيد الصدر، وله اشكال ثانٍ عليه، وهو: ان استعمال اللفظ في معنيين يلزم أيضاً في قوله عليه الصلاة والسلام: «حتى تعرف الحرام» فإنه يكون حينئذٍ بمعنى: أن تعرف أنه داخل في القسم الحرام كما في الميتة والمذكور في الشبهة الموضوعية، وتعرف أن حكمه الحرمة من الخارج كما في التتن في الشبهة الحكمية، وإلى هذا الإشكال الثاني أشار المصنف بقوله:

(وبلزوم استعمال قوله عليه الصلاة والسلام: «حتى تعرف الحرام، منه بعينه» في المعنيين أيضاً) وذلك غير جائز (لأن المراد: حتى تعرف) الحرمة (من الأدلة الشرعية إذا اريد معرفة الحكم المشتبه) في الشبهات الحكمية (وتعرف من الخارج: من بَيِّنَة

أو غيرها الحرمة إذا أريد معرفة الموضوع المشتبه فلي تأمل، انتهى .
وليته أمر بالتأمل في الإيراد الأول أيضاً، ويمكن إرجاعه إليهما معاً، وهو
الأولى.

هذه جملة ما استدلّ به من الأخبار .

والانصاف : ظهورُ بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ
فيه في الشبهة

أو غيرها) كإخبار ذي اليد، وسوق المسلمين وأرضهم، وما أشبه ذلك (الحرمة، إذا
أريد معرفة الموضوع المشتبه) في الشبهات الموضوعية.

ثم قال المحقق القمي: (فلي تأمل) إشارة إلى أنه ممكن دفع الإشكال الثاني: بأنّ
المعرفة قد استعملت في معنى واحد وهو العلم، إلا أن طرق المعرفة مختلفة، فربما
تكون المعرفة من الدليل الشرعي، وربما تكون المعرفة من الأمور الخارجية وعليه:
فالإشكال الثاني عند المحقق القمي أيضاً وارد على السيد الصدر (إنتهى) كلام
المحقق القمي أعلى الله مقامه:

قال المصنف رحمه الله: (وليته) أي: ليت المحقق القمي (أمر بالتأمل في الإيراد
الأول أيضاً) بأنه من الممكن أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام: «فيه حلال وحرام»
قد استعمل في معنى واحد وهو ما فيه الاشتباه الآن ما فيه الاشتباه قد يكون منشأه:
إجمال النص، أو فقدانه، أو تعارض النصين، وقد يكون منشأه: الأمور الخارجية.

هذا (ويمكن إرجاعه) أي: إرجاع التأمل الذي أمر به المحقق القمي (إليهما) أي:
إلى كلا الإيرادين (معاً، وهو الأولى) أي: إرجاع التأمل إلى كلا الإيرادين يكون أولى
هكذا ذكر بعض الشراح والمحشيين وجه التأمل في كلام المصنف، لكن لنا في كون
مراد المصنف من التأمل ما ذكره تأمل.

وكيف كان: فإنّ (هذه جملة ما استدلّ به من الأخبار) على البرائة (والانصاف:
ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه في الشبهة)

للشيرازي الاستدلال بالاجماع للبراءة ج ه

بحيث لو فرض تمامية الأخبار الآتية للإحتياط وقعت المعارضة بينهما، لكن بعضها غير دالّ إلا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عامّ به، فلا تعارض ما سيجيء من أخبار الإحتياط لو نهضت للحجّة سنداً ودلالة .

وأما الاجماع فتقريره من وجهين :

الأول : دعوى إجماع العلماء كلّهم من المجتهدين والأخباريين على أنّ

الحكم

الحكمية مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « كل شيء مُطلقٌ حتّى يردّ فيه النهي » وغير ذلك (بحيث لو قرّض تمامية الأخبار الآتية للاحتياط) ممّا استدل بها الأخباريون للإحتياط في الشبهة التحريمية (وقعت المعارضة بينهما) لأن كلّ شيء مطلق يقول : مالم يكن نهى فهو حلال ، وخبر الإحتياط يقول : يلزم الإحتياط وإن لم يكن نهى .

(لكن بعضها) أي: بعض أخبار البرائة (غير دال إلا على عدم وجوب الإحتياط لو لم يرد امر عامّ به) أي بالإحتياط (فلا تعارض) هذه الأخبار الدالة على البرائة (ما سيجيء من أخبار الإحتياط لو نهضت) أخبار الإحتياط (للحجّة) بأن تمت دلالتها، وسندها، وجهة صدورها بحيث كانت كما قال: حجّة (سنداً و) نصّاً، أو ظاهراً (دلالة) وصادرة لأجل بيان الحكم الواقعي لا للتقية ونحوها.

بل يلزم أن يقال حينئذ: إنّ أخبار الإحتياط حاكمة على هذه الأخبار الدالة على

البراءة كما سيجيء، وإلى هنا تمّ الاستدلال بالآيات والأخبار على البرائة.

وأما الاجماع

(وأما الإجماع فتقريره على وجهين) بالنحو التالي:

(الأول: دعوى إجماع العلماء كلّهم من المجتهدين والأخباريين على أنّ الحكم)

- فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث أنه مجهول الحكم - هي البراءة وعدم العقاب على الفعل .

وهذا الوجه لا ينفخ إلا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والإحتياط، وهو نظير حكم العقل الآتي .

الثاني : دعوى الإجماع على أن الحكم - فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو - عدم وجوب الاحتياط

العملي (فيما لم يرد فيه دليل) عام أو خاص (عقلي أو نقلي على تحريمه) أي: تحريم الشيء المشكوك في أنه حرام أو حلال (من حيث أنه مجهول الحكم: هي البرائة وعدم العقاب على الفعل).

الضمير: «هي» راجع، إلى قوله: «الحكم»، وإنما أتت الضمير باعتبار البرائة، فإن الضمير الذي يتوسط بين مُذكر ومؤنث يجوز فيه التذكير والتأنيث.

(وهذا الوجه) من الإجماع الذي هو إجماع فرضي (لا ينفخ إلا بعد عدم تمامية ما ذكر: من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط) إذ لو تم ما استدل به الأخباريون على الاحتياط من العقل أو النقل، لم يكن مجال لهذا الإجماع.

(وهو) أي: هذا الإجماع الفرضي يكون (نظير حكم العقل الآتي) فيما بعده، الدال على البرائة، فإن العقل إنما يدل على البرائة إذا لم يكن دليل للاحتياط، أما إذا كان هناك دليل على الاحتياط لم يكن مجال لحكم العقل.

(الثاني: دعوى الإجماع) الحدسي الذي لا يضره مخالفة الأخباريين، فإن الإجماع الحدسي عبارة عن: اتفاق جماعة من العلماء ينتقل الذهن من اتفاقهم إلى رأي المعصوم عليه الصلاة والسلام، ولا يحتاج مثل هذا الإجماع إلى اتفاق الكل كما ذكر في مبحث الإجماع، وهذا الإجماع إنما هو (على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل) خاص أو عام (على تحريمه) واقعاً (من حيث هو) فإن شرب التتن من حيث هو، له حكم، ومن حيث انه مشكوك، له حكم، وحكمه (: عدم وجوب الاحتياط

وجواز الارتكاب .

وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه :

الأول : ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه

فإنك لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط ، نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد، حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالإحتياط بعدم وجوبه فيها .

وجواز الارتكاب) وذلك للبرائة.

(وتحصيل الإجماع بهذا النحو) أي: الاجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه الصلاة والسلام حدساً (من وجوه) تالية:

(الأول: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه) والاصول، وهذا يسمى: بالإجماع المحصّل في قبال الإجماع المنقول، الذي ينقله فقيه واحد أو أصولي واحد (فإنك لا تكاد تجد من زمان المحدثين) وهم أصحاب الأئمة عليهم الصلاة والسلام وتابعيهم الذين كتبوا الأحاديث (إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى: من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط).

فلا ترى أحداً من مثل: شيخ الطائفة، والمفيد، والمرتضى، وابن البراج، وغيرهم يعتمد في الحكم بالحرمة على الإحتياط، وأنما يستندون في الحرمة كاستنادهم في الوجوب إلى الأدلة الأربعة.

(نعم، ربما يذكرونه) أي: يذكرون الإحتياط (في طي الاستدلال في جميع الموارد، حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالإحتياط) في الشبهة التحريمية وهم الأخباريون (بعدم وجوبه فيها) أي: بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية.

وعلى أي حال: فذكرهم للإحتياط أنما هو للتأييد لا للإستناد، سواء ذكر الإحتياط

ولا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول .
 فمنهم ثقة الإسلام الكليني، رحمه الله، حيث صرّح في ديباجة الكافي بـ «أنّ
 الحكم فيما اختلف فيه الأخبار التخيير» .
 ولم يلزم الإحتياط مع ما ورد من الأخبار بوجوب الإحتياط فيما تعارض فيه
 النصّان . وما لم يرد فيه نصّ بوجوبه في خصوص ما لا نصّ فيه

في الشبهة الوجوبية أو في الشبهة التحريمية.

ثم إنّ المصنف تطرق لذكر بعض كلماتهم فقال: (ولا بأس بالإشارة إلى من
 وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول) أي: القول بالبراءة فيما لم يكن على
 حرمة دليل صريح من الأدلة الأربعة.

(فمنهم: ثقة الإسلام الكليني رحمه الله حيث صرّح في ديباجة الكافي: بأنّ
 الحكم فيما اختلف فيه الأخبار) أي اختلف بالتعارض هو: (التخيير) فاذا ورد - مثلاً -
 - خبر يقول: «ثمن العذرة سُحّت»، وخبر آخر يقول: «لا بأس ببيع العذرة» يكون
 المكلف مخيراً بين الأمرين.

هذا (ولم يلزم) الكليني رحمه الله (الإحتياط) في باب تعارض الأخبار (مع ما
 ورد من الأخبار بوجوب الإحتياط فيما تعارض فيه النصّان) فقد قال الامام عليه
 الصلاة والسلام في مورد تعارض الأخبار: «خُذ بما وافق الإحتياط منهما».

(و) حيث (مالم يرد فيه نص بوجوبه) أي: بوجوب الإحتياط (في خصوص ما لا نصّ
 فيه) يكون حال ما لا نصّ فيه مثل حال تعارض الأخبار، فكما في مورد
 تعارض الأخبار، كذلك لا احتياط في مورد عدم النصّ.

ثم إنّ الكليني رحمه الله لما قال: بالبراءة في صورة التعارض، ولم يعمل بما ورد
 فيها من النصّ الخاص بالاحتياط، لا بد وان يقول: بالبراءة في صورة فقدان النصّ
 الذي هو محل البحث، بطريق أولى، والأولية من جهة: أنّ في مورد تعارض النصين
 يوجد نصّ بالتحريم، وفي مورد فقدان النصّ، لا يوجد نصّ بالتحريم، فاذا كان

للسيرازي الاستدلال بالاجماع للبرائة ج ه

فالظاهر أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا .
ومنهم الصدوق، رحمه الله، فإنه قال : «اعتقادنا أن الأشياء على الاباحة حتى
يرد النهي» ، ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه، لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة
مع مخالفته لهم، بل ربما يقول : «الذي أعتقده وأفتي به»، واستظهر من عبارته هذه
أنه من دين الامامية .

وأما السيدان، فقد صرحا باستقلال

الحكم بالبرائة في مورد يكون فيه نص على التحريم، كان الحكم بالبرائة في المورد
الذي لا نص فيه بطريق أولى.

وعليه: (فالظاهر: أن كل من قال بعدم وجوب الإحتياط هناك) في تعارض النصين
(قال به) أي: بعدم وجوب الإحتياط (هنا) أي: في صورة فقدان النص، ومن الواضح:
ان صورة فقدان النص تشمل صورة إجمال النص ولو بالملاك.

(ومنهم الصدوق رحمه الله) فإنّ كلامه ظاهر بالبرائة فيما لا نصّ على تحريمه
أيضاً (فإنه قال: اعتقادنا أنّ الأشياء، على الاباحة حتى يرد النهي) فإنّ هذا الكلام
نص على انه إذا لم يكن نهياً كان محلاً للاباحة، والاباحة عبارة أخرى عن البرائة،
(ويظهر من هذا) حيث قال: اعتقادنا (: موافقة والده ومشايخه) أيضاً على القول
بالبرائة فيما لا نص فيه (لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة) وهي قوله: اعتقادنا (مع
مخالفته) أي: الصدوق (لهم) أي: لوالده ومشايخه.

(بل ربما يقول) الصدوق رحمه الله فيما يتفرد به: ان (الذي أعتقده وأفتي به، و)
ربما يقول: اني (استظهر من عبارته هذه: انه) أي: كون الأشياء على الاباحة، ما لم
يكن هناك دليل خاص أو عام على التحريم فاستظهر منه، واعتقد بأنّه (من دين
الإمامية) وذلك لتعارف قوله: اعتقادنا فيما إذا طابق نظره نظر والده ومشايخه، لا ما
تفرد به: أنّه من دين الإمامية.

(وأما السيدان): المُرتضى، وابن زُهرة، قدس الله سرهما (فقد صرحا: باستقلال

العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدةً وصريحاً أيضاً في مسألة العمل بخبر الواحد أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل .
وأما الشيخ، قدس سره، فإنه وإن ذهب وفاقاً لشيخه المفيد، قدس سره، إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف، إلا أنه صرح في العدة بـ «أن حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أن الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب»، انتهى .

وأما من تأخر عن الشيخ، كالجلي والمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم، فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم .

العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدةً) كشرب التن في الشبهة الحكمية، واللحم المشتبه بين المذكي والميتة في الشبهة الموضوعية.

(وصريحاً أيضاً في مسألة العمل بخبر الواحد: انه متى فرضنا عدم الدليل) ومرادهما بالدليل: الكتاب، والسنة، والإجماع (على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل) وقد تقدم منهما أن حكم العقل عندهما هو الإباحة.

(وأما الشيخ قدس سره: فإنه وإن ذهب وفاقاً لشيخه المفيد قدس سره إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل: الوقف) في الحكم: لا الحظر، ولا الإباحة (إلا انه صرح في العدة: بان حكم الأشياء من طريق العقل وان كان هو الوقف، لكنه لا يمتنع ان يدل دليل سمعي) أي: شرعي (على أن الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف) عقلاً (بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب، انتهى) فالأصل الأولي. بحكم العقل، وإن كان الوقف، إلا ان المستفاد من الدليل السمعي هو الإباحة.

(وأما من تأخر عن الشيخ: كالجلي، والمحقق، والعلامة، والشهيد، وغيرهم، فحكمهم بالبراءة) في الشبهة الحكمية (يعلم من مراجعة كتبهم) فأنهم حكّموا بالبراءة في الشبهة التحريمية .

للشيرازي الاستدلال بالاجماع للبرائة ج ه

وبالجملة فلا نعرفُ قائلًا معروفًا بالاحتياط وإن كان ظاهر المعارج نسبتة إلى جماعة .

ثم إنّه ربما نُسب إلى المحقق، قدس سرّه، رجوعه عمّا في المعارج إلى ما في المعتبر من التفصيل بين ما يعمّ به البلوى وغيره وأنه لا يقول بالبرائة في الثاني . وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الأدلة إن شاء الله تعالى . ومما ذكرنا يظهر أنّ تخصيص بعض القول بالبرائة بمتأخري الامامية مخالّف للواقع، وكأنّه ناش عمّا رأى من

(وبالجملة: فلا نعرف قائلًا معروفًا بالاحتياط، وإن كان ظاهر المعارج للمحقق (نسبته) أي: نسبة القول بالاحتياط (إلى جماعة) ولعلمهم كانوا من العلماء الذين لم يصل إلينا تأليفهم، أو لم تكن لهم تأليفات .

ثم أنّه ربما نُسب إلى المحقق قدس سرّه رجوعه (أي: رجوع المحقق) عمّا في المعارج إلى ما في المعتبر من التفصيل) فإنّ المناسب قال: إن المحقق وإن اختار في المعارج: البرائة، لكنّه عدّل في المعتبر عنه إلى التفصيل (بين ما يعمّ به البلوى) أي: يكثّر به الإبتلاء (وغيره، وإنه لا يقول بالبرائة في الثاني) أي: فيما لا يكثّر الإبتلاء به، وإنّما يقول بالبرائة في الأول الذي يعمّ به البلوى.

(وسيجيء الكلام في) بطلان (هذه النسبة بعد ذكر الأدلة إن شاء الله تعالى) الكاشفة عن ان المحقق باقي على قوله في المعارج: من أن الأصل البرائة.

(ومما ذكرنا): من ذهب المتقدمين والمتأخرين إلى الحكم بالبرائة في الشبهة التحريمية (يظهر: أنّ تخصيص بعض الفقهاء (القول بالبرائة بمتأخري الإمامية) فقط دون متقدميهم (مخالّف للواقع) إذ قد عرفت: أنّ الإمامية من المتقدمين والمتأخرين مطبقون على القول بالبرائة.

(وكانه) أي: كأن نسبة التخصيص بالتأخرين (ناش عمّا رأى) هذا المناسب (من

السيد ، رحمه الله ، والشيخ ، رحمه الله من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد، ويؤيده ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق إلى جماعة .

الثاني : الاجماع المنقولة والشهرة المحققة فانها قد تفيد القطع بالاتفاق .
وممن استظهر منه دعوى ذلك الصدوق، رحمه الله، في عبارته المتقدمة عن اعتقاداته .

وممن ادعى اتفاق المحصلين عليه الحلّي في أول السرائر حيث قال، بعد ذكر الكتاب والسنة

السيد والشيخ من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد) التي ارتأوا الحظر فيها، وذلك من باب التأييد والاستناد لما رأوه، لا من باب وجوب الاحتياط .

(ويؤيده) أي: يؤيد كون التخصيص بالمتأخرين خلاف الواقع (: ما في المعارج: من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق إلى جماعة) أي: ان المعارج نسب القول بالاحتياط إلى جماعة فقط، مما ظاهره: ان المشهور يقول بالبراءة، وقوله: رفع الاحتياط، بمعنى: نسبه، لأن النسبة إذا كانت إلى جماعة سابقة تسمى رفعاً، ولهذا تسمى الرواية الساقطة بعض اسنادها بالمرفوعة .

(الثاني) من وجوه دعوى الإجماع (: الاجماع المنقولة) في كلمات الأصحاب (والشهرة المحققة) التي يجدها الانسان عند مراجعة كلماتهم (فانها قد تفيد القطع بالاتفاق) من جميع العلماء .

(وممن استظهر منه دعوى ذلك) أي: الإجماع المذكور، هو (الصدوق رحمه الله في عبارته المتقدمة عن) كتاب (اعتقاداته) حيث قال رحمه الله: اعتقادنا: ان الأشياء على الاباحة فانّ هذا إجماع منقول على البرائة .

(وممن ادعى اتفاق المحصلين) أي: اجماع العلماء (عليه) أي: على القول بالبراءة هو: ابن ادريس (الحلّي في أول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة

والاجماع :

«إنه إذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل» انتهى .

ومراده بدليل العقل، كما يظهر من تتبع كتابه، هو أصل البراءة .

وممن ادعى إطباق العلماء المحقق في المعارج في باب الاستصحاب، وعنه في المسائل المصرية أيضاً في توجيه نسبة السيد إلى مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه :

«إن من

والاجماع) وأنها أدلة للأحكام: (إنه إذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة) أي: عن مدركها (التمسك بدليل العقل، انتهى).

هذا ولم يرد ابن إدريس من دليل العقل ما يذكره المتأخرون من الأدلة العقلية في الأحكام الشرعية مطلقاً، بل كما ذكره المصنف: (ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه: هو أصل البرائة) فإن الحلبي رحمه الله من عادته الرجوع إلى البرائة عند فقد الثلاثة، والجمع بين هذين الكلامين منه، يدل على ان مراده من دليل العقل: البرائة.

(وممن ادعى إطباق العلماء: المحقق في المعارج في باب الإستصحاب) كما رأيناه في كتابه (و نقل (عنه) أي: عن المحقق (في) رسالته المُسمات باسم: (المسائل المصرية أيضاً في توجيه نسبة السيد) المرتضى (إلى مذهبنا: جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه).

فإن السيد المرتضى قال: ومن مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف، فأثار هذا الكلام السؤال بأنه: كيف ينسب السيد إلى المذهب ما لا نص فيه؟ فاجاب المحقق عنه: بأن هذه الدعوى ليست مبتنية على تتبع الأدلة من الكتاب، أو السنة، بل (ان من

أصلنا العمل بالأصل، حتى يثبت الناقل ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالماءات.

فلولا كون الأصل إجماعياً لم يحسن من المحقق، قدس سره، جعله وجهاً لنسبة مقتضاه إلى مذهبنا.

وأما الشهرة فأنما تتحقق بعد التتبع في كلمات الأصحاب خصوصاً في الكتب الفقهية. ويكفي في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتأخرين.

أصلنا: أي: من قواعد الشيعة الإمامية (العمل بالأصل) أي: البرائة (حتى يثبت الناقل) أي: المانع عن ذلك الأصل (ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالماءات) المضافة، فيدل اصل البرائة هذا على كفاية الازالة بالمضاف.

ولا يخفى: ان ما ذكره وإن كان محل نظر صغرى، إلا ان مرادنا بالاستدلال على الحكم بالأصل، هو: أن يتمسك بالأصل حيث لا يجد الدليل. قال الشيخ المصنف قدس الله سره:

(فلولا كون الأصل إجماعياً، لم يحسن من المحقق قدس سره جعله) أي: جعل الأصل (وجهاً) أي: توجيهاً (لنسبة) السيد رحمه الله (مقتضاه) أي: مقتضى الأصل وهو: جواز إزالة النجاسة بالماءات (إلى مذهبنا).

وعليه: فهذه كلها إجماعات منقولة تدل على ان عملهم يكون على البرائة في مورد فقدان النص.

(وأما الشهرة) في المسألة، فقد ذكرنا: انها شهرة محققة على انهم يعملون بالبرائة عند فقد النص (فأنما تتحقق بعد التتبع في كلمات الأصحاب، خصوصاً في الكتب الفقهية) كما ان بعضاً منها يوجد أيضاً في الكتب الاصولية، أو في الكتب الاعتقادية.

(ويكفي في تحققها) أي: الشهرة (ذهاب من ذكرنا) أسمائهم في الإجماع (من القدماء والمتأخرين) إليها، فإنه إذا لم يحصل لنا من تتبع أقوالهم إجماع في المسألة فلا أقل من حصول الشهرة المحققة عليها.

للشيرازي الاستدلال بالاجماع للبرائة ج ٥

الثالث: الاجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه الصلاة والسلام .
فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام
والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان،
وأن طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات

ولا يخفى: أن المراد بالشهرة هنا: الشهرة الفتوائية لا الشهرة الروائية، وقد ذهب
جمع من العلماء إلى أن حجبة الشهرة لقوله عليه الصلاة والسلام: «خذ بما اشتهر بين
أصحابك ودع الشاذ التادر، فإن المجمع عليه لا ريب فيه» إذ التعليل يدل على عموم
حجبة الشهرة، وإن لم تكن الشهرة في الرواية، فإن الشهرة الروائية كانت مورداً
للحديث المذكور، والمورد لا يخصص الوارد.

إلى هنا تحقق وجود الإجماع المحصل، والإجماع المنقول، والشهرة على أن
البرائة هي المحكمة في الشبهة الحكمية التحريمية.

(الثالث) من وجوه الاجماع: (الاجماع العملي) أي: أنهم أجمعوا في عملهم على
التمسك بالبرائة (الكاشف عن رضا المعصوم عليه الصلاة والسلام) فإن عمل الأتباع
المقيدين بالعمل بأقوال المتبوعين، يدل على أن المتبوع راض بذلك، وإلا بأن لم
يكن راضياً، لما عمل الأتباع به.

(فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة) أي: من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم، إلى يومنا هذا (بل في كل شريعة) وقانون من القوانين الوضعية المتعارفة في
العالم غير المتدين جارٍ (على عدم الالتزام) بانفسهم (والإلزام) لغيرهم (بترك ما
يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان) فإن احتمالهم ورود
النهي لا يكفي لديهم للعمل بالإحتياط، بل أنهم مع احتمالهم ورد النهي إذا فحصوا
ولم يجدوا عملوا بالبرائة.

(و) مما يؤيد ذلك (ان طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات) كقوله
تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ، وَالدَّمُ، وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ، وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ،

وليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان وكفاية عدم وجدان النهي فيها. قال المحقق، رحمه الله، على ما حكى عنه :

«إن أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادَرَ إلى تناول شيء من المشتبهات، سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، ولا يُوجِبُونَ عليه عند تناول شيء من المأكول والمشروب أن يعلم التنصيص على إباحته، ويعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم.

وَالْمُنْحَنَقَةُ، وَالْمَوْقُودَةُ، وَالْمُتْرَدِيَةُ، وَالنَّطِيحَةُ، وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ، وَمَا ذُبِحَ عَلَى النِّصْبِ، وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ، ذَلِكَ فُسُوقٌ.»^١

(وليس ذلك إلا لعدم إحتياج الرخصة) من الشارع والإباحة (في الفعل إلى البيان، وكفاية عدم وجدان النهي فيها) من الشارع، وعلى ذلك جرت سيرة المسلمين.

وهذا الكلام لسنا أول من قاله، وإنما سَبَقْنَا إليه غيرنا، فقد قال المحقق على ما حكى عنه: إن أهل الشرائع كافة لا يُخطئُونَ مَنْ بادَرَ إلى تناول شيء من المشتبهات والمبادرة يُراد بها: الارتكاب، لا المُسَابَقَة (سواء علم الإذن فيها من الشرع، أم لم يعلم). فإن المتشركة لا يفرّقون بين ماهو معلوم الإباحة من الشرع، وبين ماهو مشكوك الإباحة منه، فيتناولون الشيء المشكوك الإباحة كما يتناولون الشيء المعلوم سواء كان في الأكل، أو الشرب، أو اللباس، أو المسكن، أو المركب، أو الزوجة، أو غير ذلك.

(ولا يوجبون عليه) أي: على المتناول (عند تناول شيء من المأكول، والمشروب) والملبوس، والمنكوح، والمسكون، وغيرها (ان يعلم التنصيص على إباحته) فلا يقولون: أنه يجب عليك العلم بالإباحة، بل يقولون: انه يكفيك احتمال الإباحة إن لم يكن نص على التحريم.

كما (ويعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم) بأن كان قاصراً

ولو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الاذن، انتهى .
أقول : إن كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذه الجاهل
بالتحريم، فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الإحتياط عليه من الشارع، لكنّه راجع
إلى الدليل العقلي الآتي، ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع،

فتناول محرماً من المحرمات، فلا يقولون له: إنّ القاعدة اجتناب الشيء حتى تثبت
الإباحة، بل يقولون له: ان القاعدة تناول الا أن يثبت التحريم.

هذا (ولو كانت) المشتبهات المحتملة للتحريم (محظورة) أي: ممنوعة عند
المشرعة (لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الاذن، إنتهى) كلام المحقق.

(أقول): هل ان مبنى كلام المحقق في الشارع، وأنه يقبح عليه مؤاخذه الجاهل
بالحكم مع جهله بوجوب الإحتياط أيضاً كما اذا كان الشخص جاهلاً بأن التن - مثلاً -
حرام عليه، وجاهلاً بأنه يلزم عليه الإحتياط في الشبهة التحريمية؟ ان كان هذا مبنى
كلامه، فيرد عليه: ان اللازم على المحقق حينئذ أن يجعل هذا دليلاً عقلياً لأن كافة
العقلاء على ذلك وليس أهل الشرائع فقط.

أو: ان مبنى كلام المحقق في المكلف، وأنه لا يجب عليه دفع الضرر المحتمل
ان كان هذا مبنى كلامه فسيجيء انشاء الله تعالى البحث عن ان العقل هل يحكم
بوجوب دفع الضرر المحتمل، أو لا يحكم بوجوبه .

والى المبنى الاول اشار المصنف بقوله: (إن كان الغرض) للمحقق (مما ذكر: من
عدم التخطئة) لمن يبادر الى تناول المشتبهات هو: (بيان قبح مؤاخذه الجاهل
بالتحريم) أي: ان الشارع يقبح عليه أن يعاقب الجاهل بالتحريم (فهو حسن مع
عدم بلوغ وجوب الإحتياط عليه) أي: على الجاهل (من الشارع) أي: ان العبد لم
يبلغه الحكم ولم يبلغه وجوب الإحتياط عند جهله بالحكم.

(لكنّه) أي: قبح مؤاخذه الجاهل (راجع إلى الدليل العقلي الآتي، ولا ينبغي
الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع) كما فعله المحقق، حيث استدل على ذلك

بل بناء كافة العقلاء وإن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك .
 وإن كان الغرض منه أن بناء العقلاء على تجويز ارتكاب مع قطع النظر عن
 ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل، حتى لو فرض عدم قبحها لفرض العقاب من اللوازم
 القهرية لفعل الحرام مثلاً أو فرض المولى في التكاليف العرفية ممن يؤخذ على
 الحرام ولو صدر جهلاً

بخصوص أهل الشرائع (بل بناء كافة العقلاء) حتى (وإن لم يكونوا من أهل الشرائع:
 على قبح ذلك) أي: قبح العقاب بدون البيان والى المبنى الثاني اشارة المصنف بقوله:
 (وإن كان الغرض منه) أي: غرض المحقق من هذا الكلام (: أن بناء العقلاء على
 تجويز ارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل) أي: بناء العقلاء
 على ان للعبد أن يرتكب ما لم يعلم حرمة (حتى لو فرض عدم قبحها) أي: قبح
 المؤاخذه فإن كلامنا ليس في الشارع وأنه يؤخذ أو لا يؤخذ، أو يقبح مؤاخذه أو لا
 يقبح مؤاخذه، بل كلامنا في العبد من حيث أنه يجوز له ارتكاب ما هو محتمل
 الضرر أو لا يجوز له ذلك؟.

إن قلت: كيف يتصور ويفرض عدم قبح مؤاخذه الجاهل عقلاً؟ وبعبارة أخرى:
 كيف يمكن أن نقول: بأن مؤاخذه الجاهل جائزة؟

قلت: (لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام - مثلاً -) فإن بعضهم قالوا:
 بأن العقاب تابع لفعل الحرام، فحال العقاب حال السكر من اللوازم القهرية لشرب
 الخمر، فإن شارب الخمر سواء شربها عمداً أو جهلاً لا بد وأن يسكر، وبعض قالوا:
 بأن الانسان إذا ارتكب الحرام يعاقب، لأن العقاب ثمرة الحرام سواء كان فاعل
 الحرام قاصراً أو مقصراً.

(أو فرض المولى) مولى اعتبارياً لا يعمل بموازين العقل (في التكاليف العرفية)
 بأن كان المولى (ممن يؤخذ على الحرام ولو صدر جهلاً) كما هو الغالب في قوانين
 عالم اليوم التي وضعها من يسمون أنفسهم بالعقلاء، فإن من يدخل البلد - مثلاً -

للشيرازي أدلة القائلين بالبراءة فيما لا نصّ فيه ج ه
لم يزل بناؤهم على ذلك، فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المُحتمل،
وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

الرابع من الأدلة :

حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف

بدون إجازة الدولة، يعاقبونه بالسجن أو العرّامة وإن لم يكن يعلم ذلك الداخل
بقانون البلد، إلى غير ذلك من قوانينهم الكثيرة التي تشمل العالم والجاهل والقاصر
والمقصر، وعليه: فلو فرض بناء العقلاء على جواز الارتكاب، فأنه (لم يزل بناؤهم
على ذلك) أي على تحويز الارتكاب وقوله: «لم يزل»، جواب قوله: «لو فرض».
وكيف كان: فان كان غرض المحقق: أنّ العقلاء يُجوزون ارتكاب الجاهل ولو
فرضنا أنه لا يقبح عقابه ومؤاخذته (فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر
المُحتمل) وأنه هل لمن يُريد الإرتكاب، جواز الإرتكاب عقلاً إذا احتل الضرر أو
عدم جواز الإرتكاب؟ (وسيجيء الكلام فيه) أي: في وجوب أو عدم وجوب دفع
الضرر المُحتمل (إن شاء الله تعالى) في بحث الشك في المكلف به.
ولعل الأوجه في هذا الباب هو: ان دفع الضرر المُحتمل انما لا يجب إن كان
الضرر المحتمل قليلاً، أو كان من باب الأهم والمهم، كما إذا احتل الغني خسارة
درهم، أو احتل راكب السفينة الفرق، والأفانّ العقل يحكم بوجوبه.
ثم ان المصنف بعد أن ذكر الكتاب والسنة والإجماع دليلاً على البرائة في الشبهة
التحريمية، شرع في الدليل الرابع فقال:

الرابع من الأدلة :

(الرابع من الأدلة) على البرائة في الشبهة التحريمية: (حكم العقل بقبح العقاب
على شيء، من دون بيان التكليف) فإنّ المولى إذا لم يُبين التكليف وجوباً أو

ويشهد له حكمُ العقلاء كافةً بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه .

ودعوى : «أَنَّ حُكْمَ العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانٌ عقليٌّ، فلا يقبح بعده المؤاخذه»، مدفوعةٌ :

تحريماً، يقبحُ عقلاً عقوبة المرتكب، فعدم البيان هو موضوع البرائة العقلية .
(ويشهد له) أي: يشهد لحكم العقل هذا(: حكم العقلاء كافة: بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما) أي: فعل الحرام الذي ارتكبه العبد، ممّا (يعترف) المولى (بعدم إعلامه أصلاً) أي: بعدم إعلام المولى العبد (بتحريمه) أي: بتحريم ذلك الفعل، فإذا اعترف المولى: أنه لم يبين لعبده الحكم اصلاً، أو بينه لكن لم يصل إلى العبد، ولم يوجب عليه الإحتياط، فإنَّ العقلاء يرون عقاب المولى لمثل هذا العبد في ارتكابه للمحرم الواقعي قبيحاً.

إن قلت: أنه حيث يلزم دفع الضرر المحتمل، وعقل العبد يقول به، فليحتمل العبد الضرر في ارتكاب شيء كان هذا الأمر العقلي بياناً فلو ارتكبه لا يقبح عقاب المولى له كما قال المصنف: (ودعوى: أنَّ حُكْمَ العقل بوجوب دفع الضّرر المُحتمل بيانٌ عقليٌّ، فلا يقبح بعده)، أي: بعدَ هذا البيان العقلي (المواخذه) من المولى لعبده، والحاصل ان دفع الضرر المحتمل بيان فاذا ارتكب العبد ما هو محتمل الضرر، وعاقبهُ المولى عليه لم يكن من المولى عقاب بلا بيان، بل كان العقاب مع البيان العقلي، ولا فرق في البيان بين كونه شرعياً أو عقلياً .

قلت : هذه الدعوى (مدفوعة) وذلك لأنَّ في المقام قاعدتين : الأولى : قُبِحَ العقاب بلا بيان .

الثانية : دَفِعَ الضّرر المُحتمل واجبٌ .

لكنَّ القاعدة الاولى لا تدعُ مجالاً للقاعدة الثانية، لأن الضرر المحتمل يرتفع بسبب عدم البيان، فلا يحتمل العبد الضرر، إذ يقول العبد للمولى: أنك لم تُبين، فلم

للشيرازي الاستدلال للبرائة بقبح العقاب بلا بيان ج ه

بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها

أحتمل الضرر وعليه: فالدعوى مدفوعة (ب) سبب (إنّ الحكم المذكور) أي: دفع الضرر المحتمل (على تقدير ثبوته) وحكم العقل بوجوبه (لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه) إذ اللازم على المولى: إما أن يُبين أنّ التتن حراماً، وأما أن يُوجب الإحتياط حتى يكون الإحتياط بياناً، وحيث لم يبين حرمة التتن، ولا وجوب الإحتياط، فلا بيان من المولى، وإذ لم يكن بيان، فلا يخاف العبد الضرر المحتمل اذن: فليس وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً واقعياً للتكليف المجهول (وإنما هو) أي: وجوب دفع الضرر المحتمل (بيان لقاعدة كلية ظاهرية) إذ العقل قد يبين قاعدة واقعية مثل: حرمة ظلم الناس، وقد يبين قاعدة ظاهرية مثل: وجوب دفع الضرر المحتمل، ووجوب الإحتياط في أطراف الشبهة (وإن لم يكن في مورده) أي: في مورد هذا الحكم العقلي (تكليف في الواقع) أي: حكماً واقعياً بالاجتناب عنه - مثلاً -.

فإنّ العقل يقول اجتنب عن الإثنيين الذين أحدهما: سم، ومعنى ذلك: اجتنب عن الإثناء الأحمر وعن الإثناء الأبيض، فلو اجتنب عن الإثناء الأحمر كان هذا حكماً عقلياً ظاهرياً، لأنه قد لا يكون السم في مورد الإثناء الأحمر وكذا إذا قال: ادفع الضرر المحتمل، حيث سمع بأنّ في السفر الكذائي ضرراً، فسافر ولم يكن في الواقع ذلك الضرر المذكور، فأنه لا تكليف له في الواقع، وإنما يصل إلى المقصد بسلام، ولهذا كان مثل هذا الحكم العقلي حكماً ظاهرياً لا حكماً واقعياً.

وعليه (فلو تمت) قاعدة دفع الضرر المحتمل وقلنا: إنّ العقل يحكم بهذه القاعدة الظاهرية (عوقب على مخالفتها) أي: على مخالفة هذه القاعدة الظاهرية، لا على مخالفة الواقع، لفرض أنّه لم يكن في الإثناء الذي شربه سم حتى يضره الواقع، وكذا

وإن لم يكن تكليفاً في الواقع، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها، لأنها فرع احتمال الضرر، أعني العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف

لم يكن في الطريق ضرر حتى يتضرر بمخالفة الواقع، فدفع الضرر المحتمل تكليف ظاهري، ويعاقب لو خالفه حتى (وان لم يكن تكليف في الواقع) في مورده باجتناب التتن - مثلاً - .

(لا) أنه يعاقب (على التكليف المحتمل على فرض وجوده) أي: وجود ذلك التكليف المحتمل يعني: انه لو كان التتن في الواقع حراماً، لم يكن العقاب على شرب التتن لأنه لم يصله حرمة التتن وإنما يكون العقاب على أنه لماذا خالف وجوب دفع الضرر المحتمل؟.

وعلى هذا: (فلا تصلح القاعدة) أي: قاعدة دفع الضرر المحتمل (لورودها على قاعدة القبح المذكورة) أي: قاعدة قبح العقاب بلا بيان (بل قاعدة القبح واردة عليها) أي: على دفع الضرر المحتمل، فإنه لما قبح العقاب بلا بيان، والمولى لم يبين حرمة التتن لا بالصراحة ولا بإيجاب الاحتياط، فلا احتمال للضرر حتى يجب دفع الضرر المحتمل، وذلك (لأنها) أي: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل (فرع احتمال الضرر) الاخروي (أعني: العقاب ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان) على ما عرفت.

إذن: (فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو: ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف) أو بيانه وجوب الإحتياط، أما لو شك في التكليف بعد الفحص وعدم الظفر بالحكم الشرعي، وكذا عدم الظفر بوجوب الإحتياط، فلا عقاب فيه قطعاً. وإنما يكون العقاب محتملاً فيما إذا بين الشارع التكليف فخالفه، أو بين الشارع

للشيرازي الاستدلال للبرائة بقبح العقاب بلا بيان ج ٥

فتردّد المكلف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها، هذا كله إن اريد بالضرر العقاب .

وإن اريد بها مضرّة اخرى غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم، فهو وإن كان محتملاً لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين .

التكليف (فتردّد المكلف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة) سواء كان الاشتباه في الامور الخارجية، كالنائين المشتبهين ممّا يُسمّى بالشبهة الموضوعيّة، أو كان الإشتباه بين حكمين إلزاميين ممّا يسمّى بالشبهة الحكميّة كالاشتباه بين وجوب الظهر أو الجمعة (وما يشبهها) أي: ما يشبه الشبهة المحصورة، كالشبهة التي أمر الشارع بالإجتناّب عنها، كما في الدماء، والفروج، والأموال، على ما ذكروا من وجوب الاحتياط فيها.

(هذا كله) أي: كون قاعدة القبح وارداً على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل (إن اريد بالضرر: العقاب) الاخروي، وقد تبين: أنه لا عقاب في الآخرة، لأنه لا بيان. (و) أما (إن اريد بها) أي: بقاعدة دفع الضرر المحتمل (مضرّة أخرى غير العقاب) كالأضرار الدنيوية، مثل: ضرر شرب الخمر على صحته وسلامته أو المضرات الاخروية غير العقاب مثل: كون جمود العين سبباً لقسوة القلب، وقسوة القلب مانعة عن الارتقاءات المعنوية، فلا ترتفع به.

اذن فالمضرات الأخرى، كالأثار الوضعية (التي لا يتوقف ترتبها على العلم) بالحرمة، لوضوح: ان السكر يعرض الانسان إذا شرب الخمر، سواء علم بانها خمر أم لا، وكذلك إذا جمدت عينه بقسوة قلبه وقساوة القلب مانعة عن الإرتفاعات المعنويّة (فهو وإن كان محتملاً، لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين).

والحاصل: ان قولكم: شرب التنن فيه ضرر محتمل، ودفع الضرر المحتمل

واجب بحكم العقل، إن أردتم بالضرر المحتمل: العقاب، فقد تبين أنه لا عقاب عليه، وإن أردتم بالضرر المحتمل: المضرات الدنيوية، ككون شرب التن موجباً لبعض الأمراض، فهذه شبهة موضوعية لأننا لا نعلم هل ان في التن ضرراً بالغاً أو لاء والشبهة الموضوعية لا يجب الإحتياط فيها عند كل من الإصوليين والأخباريين. وعليه: فلا يتمكن الأخباري أن يقول: ان احتمال الضرر الدنيوي - مثلاً - في التن، يوجب الإحتياط فيه بعدم شربه.

وأما قلنا ضرراً بالغاً، لأن الضرر غير البالغ لا يجب دفعه، ولذا قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكذا فاطمة عليها الصلاة والسلام في العبادة حتى تَوَزَمَتْ قَدَمَاهُمَا، وسافر الحسن عليه الصلاة والسلام إلى الحج راجلاً حتى قَرَحَتْ رِجْلُهُ، واشتغل السَّجَاد والكاظم عليهما السلام بالعبادة حتى صارا كالشن البالي، إلى غير ذلك.

وكذا يجوز للإنسان بلا إشكال أن يمشي في الشمس - مثلاً - وإن سبَّب ذلك صداعه، وهذا مبحث فصلناه في قاعدة لا ضرر.

هذا وقد أفتى جماعة من الفقهاء: بأن الضرر في الصوم الواجب - مثلاً - اذا كان بالغاً حرم الصوم، وإن كان الضرر قليلاً وجب الصوم، وإن كان الضرر معتدلاً به غير بالغ، تخير بين الصيام وعدم الصيام، مثلاً: أنه اذا صام اصيب بصداع خفيف مقدار ساعة، فإنه يجب عليه الصوم، وقد يُصاب - بصداع شديد أسبوعاً فإنه يحرم عليه الصوم، وقد يُصاب يوماً بصداع غير خفيف فإنه يجوز له أن يصوم ويجوز له ان يفطر ويقضي.

وكذلك قالوا بالنسبة إلى الوضوء، والغسل، والقيام في الصلاة، وغير ذلك من الأحكام الشرعية، والسرف في ذلك: ان «لا ضرر» يرفع الضرر الكثير، أما الضرر المتوسط فيتعارض مع دليل ذلك الحكم، وأما الضرر الخفيف فيتقدم دليل ذلك

للشيرازي الاستدلال للبرائة بقبح العقاب بلا بيان ج ٥

فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورد . فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر، وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية إن شاء الله .

الحكم على دليل لاضرر، على بحث ذكره في «الفقه» .
وعلى أي حال: (فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة) غير العقاب الأخرى (لكان هذا) الوجوب (مشترك الورد) علينا نحن الاصوليين، وعلى الأخباريين أيضاً، لأن الاصوليين لا يوجبون دفع الضرر المحتمل في الشبهة الحكمية ولا في الشبهة الموضوعية وجوبية كانت أو تحريمية، والأخباريين لا يوجبون دفع الضرر المحتمل في الشبهة الموضوعية مطلقاً وفي الشبهة الحكمية الوجوبية منها فقط دون التحريمية، كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو وجوب الصلاة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم عند ذكر اسمه .

(فلا بد على كلا القولين :) قول الأصوليين وقول الاخباريين من معالجة الأمر باحد أمرين : (إما من منع وجوب الدفع) للضرر المحتمل غير العقاب الأخرى (وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر) أي : ان المشكوك كونه مصداقاً للضرر يجب دفعه عقلاً ، إلا ان الشارع أذن في ارتكابه ، ومعنى الاذن في ارتكابه : انه لو كان في الواقع ضرر تداركه الشارع بمصلحة على قدره .

مثلاً: إذا احتمل العبد أن في سفره ضرراً بمقدار عشرة دنائير يأخذه منه العشار، منعه العقل عن السفر، فإذا أجاز المولى له السفر، كان معنى ذلك: ان المولى اما يعلم ان العشار لا يأخذ منه الدنائير فلا يتضرر العبد واما يعلم ان العشار يأخذ منه الدنائير، لكنه يتداركه بالتعويض عنها، هذا (وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية إن شاء الله) تعالى.

ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم، قدس سره، في الغنية: «أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق»، وتبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به في مسألة البراءة، والظاهر أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة. كما صرح به جماعة من الخاصة والعامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم، وإلا فنفس

(ثم أنه ذكر السيد أبو المكارم) وهو: ابن زهرة (قدس سره في الغنية) دليلاً عقلياً آخر على البرائة غير ما تقدم من قبح العقاب بلا بيان، وهو: (أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق) ومن الواضح: أن التكليف بما لا يطاق محال، فاللازم الحكم بالبرائة في الشبهة الحكمية التحريمية، بل في كل الشبهات الأربع: من الموضوعية، والحكمية، والتحريمية، والوجوبية.

(وتبعه بعض من تأخر عنه) كالمحقق وغيره (فاستدل به في مسألة البرائة) وقال -مثلاً: إن تكليف الجاهل بالإجتنا ببالإجتنا ب عن التنن في الشبهة الحكمية أو بالإجتنا ب عن اللحم المشكوك كونه مذكئ أو ميتة في الشبهة الموضوعية، تكليف بما لا يطاق والتكليف بما لا يطاق ممتنع من الشارع فيكون حكمه البرائة.

ولكن حيث ان التكليف بالإجتنا ب ممًا يطاق، لا مما لا يطاق، فسره المصنف بقوله: (والظاهر: أن المراد به: ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة) لا مالا يطاق الإتيان به، كالطيران إلى السماء بلا وسيلة، أو جمع النقيضين، فمعنى كلامهم هو: ان الجاهل لا يقدر على ترك التنن بقصد الإطاعة حتى يحصل على الامتثال، وذلك لأن قصد الطاعة لا يمكن في حق من لم يصل إليه أن المولى اراد منه ترك التنن.

(كما صرح به) أي: بأن المراد بما لا يطاق هو: الامتثال بقصد الطاعة (جماعة من الخاصة والعامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم) فقد قالوا: ان تنجيز التكليف مشروط بالعلم، إذ لولا العلم لما أمكن الامتثال وقصد الطاعة.

(وإلا) بان لم يكن مراد هؤلاء ذلك الذي ذكرناه من المعنى: (ف) واضح: ان (نفس

للشيرازي الاستدلال للبرائة بقبح العقاب بلا بيان ج ٥

الفعل لا يصير ممّا لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف .

و

الفعل (أي: مجرد إتيان الواجب وترك الحرام المحتملين، كالدعاء عند رؤية الهلال المحتمل الوجوب، وترك التن المحتمل الحرمة (لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف) بهما.

(و) لا يقال: كيف حملتم كلام ابن زهرة على قولكم: الإتيان بقصد الطاعة - كما تقدّم - والحال أنّ كلامه محتمل لأربعة أمور:
الأوّل: أنّه يريد: ما ذكرتم من المعنى.

الثاني: أنّه يريد: ان مُطلق صدور الفعل عن الجاهل بالتكليف محالّ ولو بدون قصد الطاعة.

الثالث: أنّه يريد: أنّ الإتيان بالتكليف برجاء كونه مطلوباً محالّ.

الرابع: أنّه يريد: أنّ صدور الفعل من الجاهل أحياناً صدفة لا لداعي التكليف محالّ.

وحيث أنّ كلامه محتمل لهذه الامور الأربعة، فما الداعي لحمل كلامه على الأمر الأوّل الذي بينتموه ؟ .

لأنه يقال: الاحتمالات الثلاثة الأخرى، لا يمكن أن تكون مراداً لابن زهرة، إذ يرد على الثاني والثالث منها: ان المولى إن أمر بالاحتياط في صورة شك العبد بالتكليف، كفى في تحريك العبد إلى الطاعة، وإن لم يأمره بالاحتياط، فالتكليف المشكوك لا ينفع في التحريك لا تحريكاً قطعياً كما في الثاني، ولا تحريكاً رجائياً كما في الثالث. قال الآخوند رحمه الله: وذلك حيث أنّه لا يعقل أن يكون التكليف المجهول باعثاً وداعياً إلى المأمور به، وزاجراً ومانعاً عن المنهي عنه، ومجرد الفعل أو الترك بدون أن يكون الأمر أو النهي داعياً أو زاجراً لا يكاد أن يكون إمتثالاً، مع أنّ الغرض من التكليف مطلقاً ولو توصلياً هو الإمتثال بحيث لو لم يكن للمكلف من قبل نفسه بعث

احتمالاً: «كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الإطاعة، أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل بداعي حصول الإنقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر .
وهذا ممكن من الشاك وإن لم يمكن من الغافل»

أوزجر صار هو باعته أو زاجره، ولا ينافي ذلك ستوط التكليف في التوصليات بمجرد الفعل أو الترك كما لا يخفى، انتهى ويرد على الرابع: ان التكليف بقصد اتيان العبد أحياناً صدفة عبث، لأن العبد قد يترك التتن بنفسه أحياناً وصدفة فلا داعي لمثل هذا التكليف .

هذا وقد أشار المصنف إلى الثاني بقوله: «واحتمال كون الغرض...»

وإلى الثالث بقوله: «أو يكون الغرض...»

وإلى الرابع بقوله: «وصدور الفعل...»

ثم أجاب عن الثاني والثالث بقوله: «مدفوع...»

وعن الرابع بقوله: «لا يمكن أن يكون...»

وعلى أي حال : فان (احتمال كون الغرض من التكليف) في كلام ابن زهرة: حيث قال : ان التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق هو : (مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الإطاعة) كما في التوصليات .

(أو: يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه) أي: مع ان العبد شاك في ان المولى كلفه أو لم يكلفه هو : (اتيان الفعل) في محتمل الوجوب ، أو الترك في محتمل التحريم (بداعي حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر) وذلك رجاءً بأن يكون مقصود الشارع هو تحريم التتن، وايجاب الدعاء عند رؤية الهلال.

مثلاً: ان الشاك في هذا الحرام ذاك في ذلك الواجب، يلتزم بترك الأول ، وفعل الثاني من باب الرجاء والإحتياط (وهذا) أي: الرجاء والإحتياط (ممكن من الشاك وان لم يمكن من الغافل) ومن الجاهل جهلاً مركباً.

للشيرازي الاستدلال للبرائة بقبح العقاب بلا بيان ج ٥

مدفوع ، بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية، أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل والألم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور .

والحاصل : أن التكليف المجهول لا يصلح، لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً، وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون

وعليه: فهذان الوجهان: الثاني والثالث من احتمالات كلام الغنية (مدفوع: بأنه ان قام دليل) من الخارج (على وجوب اتيان الشاك في التكليف) بأن يقول الدليل الخارجي للشاك في التكليف : «احتط لدينك» أي: يجب عليك الاتيان (بالفعل لاحتمال المطلوبية) رجاءاً، ويجب عليك ترك الفعل لاحتمال المبغوضية احتياطاً (أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل) فان دليل الإحتياط يكفي في تكليف الشاك بترك التتن - مثلاً - أو بفعل الدعاء عند رؤية الهلال، فلا حاجة إلى توجهه نفس التكليف الواقعي لكل من ترك التتن وفعل الدعاء إلى الشاك.

(والا) بان لم يتم دليل من الخارج يقول بوجوب الإحتياط، فانه (لم ينفع التكليف المشكوك) بنفسه (في تحصيل الغرض المذكور): من حمل العبد وتحريكه نحو التكليف الواقعي المجهول، فان التكليف الواقعي المجهول ما دام كونه مجهولاً ومشكوكاً ما لم يتم عليه دليل خارجي بالاحتياط لا يكون بنفسه محركاً للفعل رجاءاً والترك احتياطاً، كما عرفت ذلك في كلام الأخوند .

(والحاصل) من هذه الصور الثلاث التي اخترنا منها الصورة الأولى، ورددنا الصورتين الباقيتين (: ان التكليف المجهول لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً) أي: لا يعقل كون التكليف المجهول محركاً للعبد نحو الفعل والترك لا تعبدأ ولا توصلاً ولا احتياطاً ولا رجاءاً.

ثم ان المصنف اشار إلى الاحتمال الرابع لكلام الغنية وبعدها تعرض لجوابه بقوله: (وصدور الفعل من الفاعل احياناً) وصدفة (لا لداعي التكليف، لا يمكن ان يكون

غرضاً للتكليف .

واعلم : أنّ هذا الدليل العقلي، كبعض ما تقدّم من الأدلة النقلية، معلق على عدم تمامية أدلة الإحتياط فلا يثبت به إلا الأصل في مسألة البراءة ولا يعدّ من أدلتها بحيث تعارض أخبار الإحتياط .

غرضاً للتكليف).

فلو قيل: ان الغرض من تكليف الجاهل: صدور الدعاء، أو ترك التتن على نحو القضية الاتفاقيه، أي: اتفاقاً وصدفة يصدر منه الفعل والترك وذلك من دون توجه الشاك إلى التكليف، ومن دون أن يكون التكليف المجهول محرّكاً، كما في سائر المباحث، حيث ان الانسان قد يرتكبه وقد لا يرتكبه صدفة.

قلنا: جعل هذا الأمر الأحيائي والاتفاقي غرضاً للتكليف عبث، لوضوح: ان الدعاء قد يحصل أحياناً صدفة والتتن قد يترك أحياناً صدفة، سواء كان في الواقع تكليف أم لم يكن؟

وعليه: فلا يمكن أن يكون مراد ابن زهرة ومن تبعه من كلامه: بان التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق، إلا ما ذكرناه: من الاحتمال الأول وهو: ان مراده: الامتثال به واتيانه بقصد الطاعة.

(واعلم: أنّ هذا الدليل العقلي) الذي ذكره ابن زهرة (كبعض ما تقدم من الأدلة النقلية) من الكتاب والسنة والاجماع (معلق على عدم تمامية أدلة الإحتياط) ومع تماميتها لا يبقى مجال لهذا الدليل، اذ موضوع هذا الدليل هو: التكليف بما لا طريق إلى العلم به، والحال ان دليل الإحتياط يكون سبباً للعلم.

وعليه: (فلا يثبت به) أي بهذا الدليل العقلي الذي أقامه ابن زهرة (الأصل في مسألة البرائة) أي: ان هذا الدليل العقلي يدل على البرائة فيما اذا لم يكن هناك دليل على خلاف البرائة (ولا يعدّ من أدلتها) أي: من ادلة البرائة، كما للاحتياط ادلة (بحيث تعارض أخبار الإحتياط).

للشيرازي أدلة للبراءة فيما لا نص فيه ج ٥

وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة

منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر والجنون .

وفيه، أنّ الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل

أصل البراءة بذلك

فإنّ هذه القاعدة العقلية لو كانت دليلاً منجزاً في باب البراءة وتقول بأن التكاليف في باب الشك في الشبهة التحريمية أو الوجوبية هو: البراءة، لكان هذا الدليل معارضاً لأدلة وجوب الإحتياط، لأن دليلاً يقول بالبراءة، ودليلاً يقول بالاحتياط، إلا أنّ هذا الدليل العقلي ليس هكذا، وإنما هو معلق على عدم البيان، فاذا بيّن المولى وجوب الإحتياط انسحب هذا الدليل العقلي عن الميدان، كما ذكرنا مثله في الدليل العقلي المتقدم .

وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة

(وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة) للحجّة واثبات البراءة.

(منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر والجنون) فإنّ الصغير يقيناً غير مكلف، فاذا شك بعد الكبر: بأنه هل كلف بحرمة شرب التتن - مثلاً - فالأصل عدم التكليف، وكذا لو كان مجنوناً فانه غير مكلف قطعاً، فاذا أفاق وشك في أنّه هل كلف بترك التتن أم لا، فالأصل عدم التكليف .

(وفيه: ان الاستدلال به) أي: بالاستصحاب على البراءة (مبني على اعتبار الإستصحاب من باب الظن) أي انا اذا استدلتنا بالاستصحاب على البراءة كانت البراءة حجة من باب الامارة الظنّية، والحال أنّه سيأتي انشاء الله تعالى: ان الإستصحاب ليس حجة من باب الامارة الظنّية.

هذا بالإضافة إلى أنّ حال الصغر والجنون يختلف عن حال الكبر والإفاقة، مع أنّه يلزم في الاستصحاب بقاء الموضوع وهنا قد اختلف.

وعلى هذا: (فيدخل أصل البراءة بذلك) أي: باثباتنا أصل البراءة بسبب

في الأمارات الدالة على الحكم الواقعي دون الاصول المثبتة للأحكام الظاهرية .
وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله .
وأما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فلا ينفع
في المقام، لأنّ الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب،
و

الإستصحاب (في الامارات) لأن الاستصحاب اماره كاشفة عن الواقع، فاذا كان أصل
البرائة حجة من باب الإستصحاب، كان أصل البرائة أيضاً من الامارات (الدالة على
الحكم الواقعي) فتكون البرائة عن التكليف اماره وحدها (دون الاصول) التعبدية.
(المثبتة للأحكام الظاهرية) لأن الاصل كما تقدّم يثبت الأحكام الظاهرية سواء كان
احتياطاً أو تخبيراً.

(و) فيه: عدم صحة المبنى وهو: كون الإستصحاب حجة من باب الظن، إذ
سيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن انشاء الله تعالى،، فلا تكون البرائة
حجة من باب الإستصحاب الظني .

(وأما لو قلنا باعتباره) أي: الاستصحاب (من باب الأخبار الناهية عن نقض)
وابطال («اليقين بالشك») كما ورد هذا اللفظ في الروايات من قولهم عليهم الصلاة
والسلام «لاتنقض اليقين بالشك» (فلا ينفع) أي: الإستصحاب (في المقام) لإثبات
البرائة (لأنّ) المقدار (الثابت بها) أي: بأخبار الإستصحاب (ترتب اللوازم المجعولة
الشرعية على المستصحب) دون اللوازم العقلية والعرفية والعادية والمستصحب
هنا في باب البرائة لا أثر له شرعاً .

والحاصل: انكم تقولون: باثبات البرائة باستصحاب حال الصغر والجنون، ونحن
نقول: ان اردتم: الإستصحاب الذي هو حجة من باب الظن؟ ففيه: انّ الاستصحاب
حجة من باب الاخبار لا من باب الظن، وان اردتم الإستصحاب الذي هو حجة من
باب الاخبار، ففيه: أنّه وان كان صحيحاً، إلا أن الاستصحاب حينئذ لا يثبت البرائة

للشيرازي أدلة للبرائة فيما لا نص فيه ج ه

المستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه .

والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك، إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه ، حتى يأمن العقل من العقاب، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة.

لأنّ (المستصحب هنا) في باب البرائة الذي هو التيقن بالبرائة حال الصغر والجنون (ليس الآ ثلاثة أمور:

الأول: (برائة الذمة من التكليف).

الثاني: (وعدم المنع من الفعل).

الثالث: (وعدم استحقاق العقاب عليه) أي: على الفعل.

(والمطلوب في الآن اللاحق) بعد ان بلغ الصبي أو أفاق المجنون (هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل) أي: على فعل شرب التن مثلاً (أو ما يستلزم ذلك) أي: يلزم ان نقطع بعدم العقاب، أو نقطع بالجواز الذي هو مستلزم للقطع بعدم العقاب. وإنما نحتاج إلى القطع بعدم العقاب، لأنّ الأخباريين يقولون باحتمال العقاب، ولذا يوجبون الاحتياط في شرب التن، والأصوليون يقولون في المقابل بالقطع بعدم العقاب، فعليهم أن يثبتوا القطع بعدم العقاب .

(اذ لو لم يقطع بالعدم) أي: بعدم العقاب (واحتمل العقاب) بعد الإستصحاب كما كان العقاب محتملاً قبل الاستصحاب (احتاج) الأصوليون (إلى) انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه) أي: إلى الاستصحاب حتى يتمكنوا من مقاومة الأخباريين الذين يقولون باحتمال العقاب، و (حتى) يأمن العقل من العقاب) بعد الإستصحاب .

(ومعه) أي: مع الاحتياج إلى قبح العقاب من غير بيان (لا حاجة إلى) الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة) فإن اثبات البرائة بالاستصحاب يخرج البرائة

ومن المعلوم أنّ المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكورة، لأنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشرع في الظاهر.

وأما الاذن والترخيص في الفعل، فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً إلا أنّ الاذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة،

عن كونها اصلاً مستقلاً ويجعلها صغرى من صغريات الاستصحاب، والاستصحاب لا يدفع احتمال العقاب حسب الفرض.

إذا تمهّد ما ذكرناه نقول: (ومن المعلوم: أنّ المطلوب المذكور) أي: القطع بعدم العقاب (لا يترتب على المستصحابات المذكورة) أي: استصحاب براءة الذمة من التكليف، واستصحاب عدم المنع من الفعل، واستصحاب عدم استحقاق العقاب عليه (لأنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به) أي: بهذا العدم (الشرع في الظاهر) بسبب قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»^١ إذ القطع بالعقاب أو بعدم العقاب من حالات النفس - فإنّ الانسان يقطع أو لا يقطع بسبب الأسباب الخارجية - وحالات النفس أمر تكويني لا تشريعي، والإستصحاب إنّما يثبت الأمر التشريعي لا الأمر التكويني .

(وأما الاذن والترخيص في الفعل) بمعنى: أنّ الشارع أجاز شرب التتن - مثلاً - (فهو وإن كان) الجواز (أمراً قابلاً للجعل) لأنّ الجواز أحد الأحكام الخمسة الشرعية (ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً) لوضوح : انه لا عقاب على الجائز، فإذا تمكن الاستصحاب من اثبات الجواز، تمكن من اثبات عدم العقاب الذي هو مطلوب الأصوليين مقابل احتمال العقاب الذي هو مطلوب الأخباريين.

(الآن الاذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحابات) الثلاثة (المذكورة) سابقاً:

للشيرازي أدلة للبرائة فيما لا نص فيه ج ٥

بل هو من المقارنات، حيث أنّ عدم

من براءة الذمة من التّكليف، وعدم المنع من الفعل، وعدم استحقاق العقاب عليه
(بل هو من المقارنات) الاتفاقية لها.

وإنّما يكون الإذن الشرعي والجواز من المقارنات الإتفاقية للمستصحابات الثلاثة
لا لازماً شرعياً لها لا مكان خلوّ الفعل عن الاحكام الخمسة، كما هو الحال في فعل
الصغير والمجنون والنائم، فإنّه لا تلازم اصلاً بين البرائة حال الصغر والمجنون والنوم،
وبين الجواز، لأنّ البرائة هنا بمعنى: عدم التّكليف، لا بمعنى الجواز والاذن الشرعي.
لا يقال: أنّه في حال الصغر كان يجوز له شرب التتن، والآن بعد الكبر يجوز له ذلك
أيضاً.

لأنّه يقال: حال الصغر لا تكليف عليه، لانه كان جائزاً له شرب التتن، فإنّ الجواز
هو أحد الاحكام الخمسة لا عدم التّكليف فإنّ عدم التّكليف ليس أحد الأحكام
الخمسة، اذ الصغير، والمجنون، والنائم، لا تكليف عليهم لا أنّه يجوز لهم شرب
التتن، او ترك الدعاء - مثلاً - .

بعبارة أخرى: أنّ البرائة لها لازمان :

١ - عدم التّكليف.

٢ - الجواز والاذن الشرعي .

فاذا اثبتنا البرائة، لا يثبت الجواز، لأنّه قد يكون المراد من البرائة: عدم التّكليف،
كما في الصغير، والمجنون، والنائم.

نعم يثبت الجواز بواسطة أمر خارجي وهو: علمنا الاجمالي بأنّ الفعل حال
الكبر، والافاقة، واليقظة، لا يخلو من أحد الأحكام الخمسة، فاذا تقينا عدم التّكليف
الذي هو أحد لازمي البرائة بسبب علمنا الإجمالي بذلك، ثبت اللازم الآخر للبرائة
وهو: الجواز وإلى هذا اشار المصنف بقوله :

(حيث أنّ) المستصحابات الثلاثة: من (عدم) التّكليف، وعدم العقاب، وعدم

المنع عن الفعل، بعد العلم إجمالاً بعدم خلوّ فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة، لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم .

ومن هنا

(المنع عن الفعل، بعد العلم إجمالاً بعدم خلوّ فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة) في حال ما بعد البلوغ، وما بعد الجنون والنوم (لا ينفك) عقلاً (عن كونه) أي: عن كون الفعل (مرخصاً فيه) أي: جائزاً قد أذن الشارع به.

(فهو) أي: ترتب الجواز على المستصحابات المذكورة وإثبات الاذن الشرعي بها، يكون حينئذ - حسب ما فصلناه - : (نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي) الضد (الآخر) نفيًا، (بأصالة العدم) فكما ان انتفاء أحد الضدين مقارن لوجود الضد الآخر، لا انه اثر شرعي للضد الآخر، كذلك انتفاء عدم التكليف مقارن لوجود الجواز، لا انه أثر شرعي له ، حتى يثبت بسبب الإستصحاب، إذ قد عرفت: أنّ اللوازم العقلية، واللوازم العرفية، واللوازم العادية، لا يثبت شيء منها بالاستصحاب، فكيف بالمقارنات فإنها لا تثبت بالاستصحاب حتى عند القائلين بالاصل المثبت.

(ومن هنا) بدء المصنّف في الاشكال على كلام صاحب الفصول الآتي، وتوضيحه: انه قد تبين ممّا تقدم: أنّه لو سلّمنا أمرين، لم نتمكن من اجراء استصحاب عدم التكليف في شرب التتن حال الصغر، لإثبات جواز شرب التتن وعدم العقاب على شربه حال الكبر:

الأول: أنّ الاستصحاب ليس حجّة من باب الظنّ اذ لو كان حجّة من باب الظنّ لكان أمانة، فنتمكن من اثبات لوازمه العقلية والعادية والعرفية به لأن الظنّ كاشف والمكشوف يثبت لوازمه.

الثاني: أنّ الإستصحاب الذي هو حجّة من باب الأخبار لا يثبت به الآ اللوازم الشرعية فقط، كما سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى في باب الإستصحاب، وعليه

للشيرازي أدلة للبراءة فيما لا نص فيه ج ه

تبين: أن استدلال بعض من اعترف: بما ذكرنا - من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم إثباته إلا اللوازم الشرعية في هذا المقام باستصحاب البراءة - منظور فيه .

نعم من قال باعتباره من باب الظن أو أنه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كلما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللوازم

فالذي يسلم الأمرين لا يتمكن من اثبات الجواز لشرب التتن بسبب استصحاب عدم التكليف حال الصغر، وصاحب الفصول ممن يسلم ذلك، فيكون استدلاله باستصحاب عدم التكليف لاثبات الجواز غير تام.

إن قلت: حال الصغر لم يكن عليه تكليف فحال الكبر أيضاً لا تكليف عليه، وبمجرد انه ثبت عدم التكليف في حال الكبر يثبت عدم العقاب، لأن العقاب تابع للتكليف، فيثبت مطلوب الأصوليين: من البراءة عن حرمة شرب التتن حال الكبر.

قلت: لا تكليف حال الصغر من باب أنه لا قابلية له للتكليف ولا تكليف حال الكبر من باب اجازة الشارع، فالموضوع مختلف ويشترط في الإستصحاب وحدة الموضوع .

ومما ذكرناه (تبين: أن استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا) وذلك البعض هو صاحب الفصول، وما ذكرنا عبارة عن الأمرين المذكورين (: من عدم اعتبار الإستصحاب من باب الظن، وعدم اثباته) أي: اثبات الإستصحاب الذي هو أصل وليس بأمانة (الأ اللوازم الشرعية في هذا المقام) أي: مقام البراءة، استدلالاً (باستصحاب البراءة، منظور فيه) لما عرفت: من أن الإستصحاب حجة من باب الروايات، وعدم العقاب من أحكام العقل، فلا يكون ثابتاً بعدم التكليف .

(نعم، من قال باعتباره) أي: الاستصحاب (من باب الظن، أو) قال: (أنه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد) أي: من باب الروايات لا من باب الظن (كلما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء) أي: كان متيقناً بقاؤه (ولو لم يكن من اللوازم

الشرعية، فلا بأس بتمسكه به، مع أنه يمكن النظر فيه، بناءً على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب .
وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمل .

الشرعية) بأن كان من اللوازم العقلية، او العادية، او العرفية، او المقارنات الاتفاقية، وحينئذ (فلا بأس بتمسكه به) أي: تمسك هذا القائل: باعتبار الاستصحاب من باب الظن وأنه امارة، أو بأن الاستصحاب وان كان من باب الأخبار يثبت كل اللوازم، الأعم من المقارنات، فإن له ان يتمسك لاثبات البرائة باستصحابها.

(مع أنه يمكن النظر فيه بناءً على ما سيجيء: من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب) وهذا اشكال آخر غير الاشكالين الأولين، فقد قلنا: ان الاستصحاب حجة من باب الأخبار لا من باب الظن، وقلنا: ان الاستصحاب الحجة من باب الأخبار لا يثبت الا اللوازم الشرعية، ونقول ايضاً ان من شروط الاستصحاب: وحدة الموضوع في القضية المتينة والقضية المشكوكه، وفي المقام هذا الشرط مفقود، فلا يجري الاستصحاب فيه لأن الموضوع في حال الصغر وحال الكبر ليس واحداً، كما أشرنا اليه سابقاً .

(و) ذلك لان (موضوع البرائة في السابق) حال الصغر (ومناطها): أي: ملاك البرائة في حال الصغر (هو الصغير غير القابل للتكليف) وقد تبدل بعد البلوغ بالكبر (فانسحابها) أي: انسحاب البرائة من حال الصغر (في القابل) للتكليف حال الكبر (أشبه بالقياس من الاستصحاب) لأنه مثل أن يقال: ان هذا الكبير كان في وقت تراباً، ولما كان تراباً لم يكن له حكم، والحال لما تبدل إلى الانسان لم يكن له حكم، فكما ان مثل ذلك ليس بصحيح، كذلك استصحاب حال الصغر إلى حال الكبر لا يكون صحيحاً.

(فتأمل) لعله اشارة إلى ان الصبي المراهق قابل للتكليف، والاستصحاب عند

للشيرازي أدلة للبرائة فيما لا نص فيه ج ه

وبالجملة، فأصل البرائة أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب .

ومنها : أن الاحتياط عسرٌ منفيٌ وجوبه .

بلوغه واجد لموضوعه السابق حال المراهقة، ولا نريد نحو استصحاب حال عدم تمييزه ممّا عمره يوم واحد وما أشبه ذلك، حتّى يقال: هو من انسحاب الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

والى هذا أشار من قال: بأنّ الموضوع وان تبدّل عقلاً إلا ان العرف يسامحون ويحكمون بان الشخص اليوم عين الشخص في الأمس، وأن الشخص في ساعة قبل البلوغ عين الشخص في ساعة بعد البلوغ، وتغييره بالصغر والكبر شرعاً تغيير حال عندهم لا تغيير ذات، ومن الواضح: أنّ الخطابات الشرعيّة منزلة على فهم العرف ولا مانع من الاستصحاب.

لكن هذا ان تم، فأنما يتم في الصغير والكبير لا في المجنون والصاحي كما هو واضح .

وبالجملة، فأصل البرائة أظهر عند القائلين بها) من الأصوليين (والمنكرين لها) من الأخباريين (من أن يحتاج إلى الاستصحاب) لانهما متفقان على دلالة الأدلة الأربعة على البرائة عند عدم البيان من دون الحاجة إلى استصحاب البرائة، ويفترقان في أنّ الأخباريين يدعون وجود البيان من جهة ورود أدلة الإحتياط، ولذا يعملون بالاحتياط، والأصوليين يرون عدم وجود البيان، وأن أدلة الإحتياط ليست بيانا بحيث يدفع قبح العقاب بلا بيان ولذا يعملون بالبرائة.

(ومنها): أي: من الوجوه التي استدلت بها على البرائة هو: (انّ الإحتياط عسرٌ منفيٌ وجوبه) في الكتاب والسنة والاجماع، بل والعقل في الجملة، فقد قال سبحانه:

« ما جعل عليكم في الدين من حرج » وقال تعالى: « يُريد الله بكم اليسر ولا

وفيه: أن تعسره ليس إلا من حيث كثرة موارد، فهي ممنوعة، لأن مجراها عند الأخباريين مواردٌ فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص، وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها إلى

يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...!

وحيث كان العسر والخرج منفيين، فلا يجب الاحتياط، وحيث لا يجب الاحتياط يكون مجرى للبراءة.

(وفيه: أن تعسره) أي: تعسر الاحتياط (ليس إلا من حيث كثرة موارد) لأن موارد الاحتياط لو كانت قليلة لم يكن عسر أو حرج في الاحتياط (فهي) أي: الكثرة (ممنوعة) فإنا لا نسلم كثرة موارد الاحتياط (لأن مجراها) أي: محل جريان قاعدة الاحتياط (عند الأخباريين: موارد فقد النص على الحرمة) مثل: شرب التتن، فإنه لا نص في حرمة.

أو اجمال النص مثل «يَطْهَرْنَ» في الآية المباركة، حيث لا نعلم هل هو بالتشديد ليكون بمعنى التَّطَهَّرَ من الحيض بالإغتسال، أو بالتخفيف ليكون بمعنى النظافة من الدم فحسب؟

(وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص) مثل ما اذا قلنا بالتعارض بين قوله: «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» وقوله: «ثُمَّنَّ الْعَذْرَةَ سُحَّتْ» ولم يكن هناك مرجح منصوص.

وإنما وصف المصنف المرجح: بالمنصوص، لأن الأخباريين لا يرون الترجيح، إلا بالمرجح المنصوص، بخلاف جملة من الأصوليين فإنهم يقولون: بأن كل مرجح يقدم خبراً على خبر، فيما اذا كان هناك أخبار متعارضة.

وعلى أي حال: فقدان النص، واجماله، وتعارض النصين من غير مرجح (وهي) أي: هذه الموارد (ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها) أي: في هذه الموارد (إلى

للشرازي أدلة للبرائة فيما لا نص فيه ج ه

الخرج، وعند المجتهدين مواردُ فقد الظنون الخاصة .
وهي عند الأكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على
الاحتياط إلى الخرج .
ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة

الخرج) ولذا نرى: ان الأخباريين المحتاطين لا يَقَعُونَ في عُسْرٍ ولا خرج، وكذلك
لا يقع في العسر والخرج الذين يتبعونهم من المقلدين لهم.
(و) مجرى قاعدة الإحتياط (عند المجتهدين) الذين لا يقولون بوجوب الإحتياط
عند فقد النص أو إجماله أو تعارض النصوص (موارد فقد الظنون الخاصة) وهي
قليلة جداً، فلو عمل المجتهدون بالاحتياط في هذه الموارد القليلة لا يلزم منه عسر
ولا خرج .

والمراد بالظنون الخاصة: ظواهر الكتاب الحكيم، والأخبار، والاجتماعات
المنقولة، والشهات، والأدلة العقلية المورثة للظنّ (و) من المعلوم: (هي) أي: هذه
الظنون (عند الأكثر) من المجتهدين (ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها) أي: على
هذه الظنون (والعمل فيما عداها على الإحتياط) فيها، فان ذلك لا يؤدي (إلى
الخرج) .

وبالجملة: المجتهدون يعملون بالظنون الخاصة وهي مستوعبة لأكثر الفقه،
وتبقى موارد قليلة لا ظنون خاصة فيها، فاذا أراد المجتهدون العمل في هذه الموارد
القليلة بالاحتياط لا يستلزم عليهم عُسراً ولا خرجاً، كما لا يستلزم على مقلديهم
العسر والخرج بالاحتياط في هذه الموارد القليلة.

(ولو فرض لبعضهم) أي: لبعض المجتهدين (قلة الظنون الخاصة) لانحصار
الظنون الخاصة التي هي حجة بخبر العادل الضابط الامامي دون الاجماع والشهرة
ونحوهما (ف) لا يلزم أيضاً عليه خرج، لانه يقول: بالانسداد، وبسبب الانسداد يعمل
بكل ظنّ فلا تبقى موارد لا ظنّ انسداد في فيها إلا قليلاً جداً.

فلا بد له من العمل بالظنّ الغير المنصوص على حجّيته حذراً من لزوم محذور الحرج ، ويتّضح ذلك بما ذكره في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدي من الظنون المخصوصة فراجع .

ومنها : أنّ الاحتياط قد يتعذّر، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة .
وفيه : ما لا يخفى،

وإنّما يعمل بالظنّ الانسدادي لآئه (لا بد له) أي : لهذا البعض الذي فرض قلّة ظنونه الخاصة (من العمل بالظنّ غير المنصوص على حجّيته) وهو الظنّ الانسدادي (حذراً من لزوم محذور الحرج) فإنّ القائلين بالانسداد يفرّون من الحرج إلى الظنّ المطلق ويجعلون من مقدمات الانسداد: لزوم الحرج من عدم العمل بالظنّ المطلق. (ويتّضح ذلك) أي: يعمل بالظنون غير المنصوص على حجّيتها (بما ذكره) أي ذكره المجتهدون (في دليل الانسداد، الذي أقاموه على وجوب التعدي من الظنون المخصوصة) إلى الظنون المطلقة (فراجع) كلماتهم كما قدّمنا ذلك في بحث الانسداد.

وعلى أيّ حال: فالمجتهدون على قسمين: منهم من يعمل بالظنون الخاصة، ويراهها كافية، ومنهم من يعمل بالظنون الخاصة ولا يراها كافية فيضم إليها الظنون الانسدادية، وبعد العمل بهذين الظنين، تبقى موارد الإحتياط قليلة جداً، بحيث لا يلزم من العمل بالاحتياط في هذه الموارد عسر ولا حرج، وحينئذٍ فلا يكون العسر دليلاً على البرائة كما اراده المستدل.

(ومنها): أي: من الأدلة التي أقاموها للبرائة: هو (انّ الإحتياط قد يتعذر) فلا يتمكن الانسان من الإحتياط (كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة) بان لم نعلم مثلاً- هل ان صلاة الجمعة واجبة أو محرّمة ؟

(وفيه: ما لا يخفى) من الاشكال، لوضوح: ان محل البحث هو ما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب: من الاستحباب، والكراهة، والاباحة حيث الإحتياط في مثل

للسيرازي أدلة للبرائة فيما لا نص فيه ج ه

ولم أر ذكره إلا في كلام شاذ لا يُعْبَأُ به .

هذه الموارد ممكن غير متعذر (و) لذا (لم أر ذكره) أي ذكر هذا الدليل للبرائة (الآ في كلام شاذ لا يُعْبَأُ به).

هذا تمام الكلام في أدلة القائلين بالبرائة.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .



الفهرس

- التنبيه الثالث: كل ظنّ ينتهي الى الحكم الفرعي حجةً بدليل الإنسداد ٥
- الظنّ المتعلق بالألفاظ قسمان ٦
- الظنّ المتعلق بتشخيص ارادة الظاهر ٧
- اعتبار الظنون الرجالية ١٢
- الظن بالمسائل الاصولية ١٥
- التنبيه الرابع: الظنّ في التطبيقات ليس حجةً ٣٤
- التنبيه الخامس: في اعتبار الظنّ في اصول الدين ٤٣
- الجهات التي يمكن ان يتكلم فيها ٤٧
- الذي لا يجب فيه تحصيل الاعتقاد ٨٢
- المقام الأول في القادر ٨٢
- المقام الثاني في غير المتمكن من العلم ٩٧
- التنبيه السادس: هل يترتب على الظن آثار غير الحجية ١٢٣

- ١٢٥المقام الأول الجبر بالظن غير المعتمد
- ١٣٧المقام الثاني في كون الظن غير المعتمد موهناً
- ١٥٢المقام الثالث في الترجيح بالظن غير المعتمد وهو على قسمين
- ١٥٣القسم الاول ما ورد النهي عنه بالخصوص
- ١٥٩القسم الآخر الظن غير المعتمد لبقائه تحت اصالة حرمة الظن
- ١٦١الترجيح بهذا الظن في الدلالة
- ١٦٧الترجيح به في وجه الصدور
- ١٦٩الترجيح به من حيث الصدور
- ٢١٥□ المقصد الثالث : في الشك
- ٢١٧مبحث البراءة والاشتغال
- ٢٤٤الانحصار عقلي
- ٢٤٦تقسيم الاصول الاربعة
- ٢٤٧الشك دون ملاحظة الحالة السابقة
- ٢٤٨الشك في التكليف
- ٢٥٣المطلب الأول دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب
- ٢٥٤المسألة الاولى ما لانص فيه
- ٢٥٥قول الاصوليين بالبراءة
- ٢٥٦ادلة الاصوليين : الاول الكتاب

٤٢٣.....الفهرس

٢٨٥ الثاني : السنة

٣٨١ الثالث : الاجماع

٣٩٥ الرابع : العقل

٤٠٧ أدلة اخرى للبراءة

٤٢١ الفهرس





