تمهيد الوسائل

في

شرح الرسائل

لأستاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره

تأليف

الحاج الشيخ علي المروجي القزويني

الجزء الثاني

Princeton University Library
32101 047143449

Princeton University Library

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

Marūjī al-Qazwīnī

تمهيد الوسائل
فى
شرح الرسائل

لاستاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ مرتضى الانصارى

«قدس سره»

تأليف

الحاج الشيخ على المروجى القزوينى

الجزء الثانى

(RECAP) 2264
.1185
.804
juz' 2

الكتاب : تمهيد الوسائل في شرح الرسائل (ج٢)

المؤلف : فضيلة الشيخ علي "المروجي" القزويني

الموضوع: اصول

الطبع : مطبعة مكتب النشر الاسلامي

الطبعة : الاولى

المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة

التاريخ : ١٤١٢هـ.ق

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 022291882

منها (١) :

الامارات المعمولة

في استنباط الاحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة (٢)

وهي (٣) على قسمين :

القسم الاول : (٤) ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند

---

(١) أي من الظنون التي قام الدليل على اعتبارها .

(٢) إنّما خصّ النزاع ـ في مسألة حجية الظن ـ بما يعمل به في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة ، لأنّ غرض الاصولي لا يتعلّق بالبحث عن الامارات التي لا يعمل بها في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة كي يبحث عن خروجها عن مقتضى الأصل وعدمه .

(٣) أي الأمارات .

(٤) أي القسم الأول من الأمارات هي الأمارات التي يعمل بها لتشخيص مراد المتكلم من ظاهر اللفظ ، فيكون معنى العبارة حينئذٍ أن القسم الأول من الأمارات ما يعمل به لتشخيص كون مقتضى ظاهر اللفظ مراداً للمتكلم .

احتمال ارادته (١) خلاف ذلك ، كأصالة الحقيقة (٢) عند احتمال ارادة المجاز ، وأصالة العموم (٣) والاطلاق ، ومرجع الكل (٤) الى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذى

(١) أي عند إحتمال إرادة المتكلم خلاف مقتضى ما يعمل من الأمارات .

(٢) لايخفى أن مورد هذا الأصل ما اذا تميّزت المعاني الحقيقية عن المجازية، ووقعت الشبهة في إرادة المعنى الحقيقي الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه أو المعنى المجازي ، فيثبت بهذا الأصل أن المتكلم أراد المعنى الحقيقي من اللفظ .

(٣) ومورد هذا الأصل ما اذا شكّ في إرادة المتكلم بأنه أراد الخاصّ من العام أم لا، فتجري أصالة العموم ويحكم بإرادة العموم منه دون الخاص وكذا لو شك في إرادة المتكلم المقيّد من المطلق فانه يتمسك بأصالة الاطلاق ويحكم بإرادة الاطلاق منه .

(٤) أي مرجع كل ما ذكر ممّا يعمل لتشخيص مراد المتكلم من أصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق الى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي .

فالاصل المذكور يعطي نتيجة القطع بعدم القرينة، فكما أنه لو حصل القطع بعدم القرينة لكان مراد المتكلم من الأسد هو الحيوان المفترس ، فكذلك يحكم به فيما اذا شك في وجود القرينة بإجراء أصالة عدمها ، فاذا شككنا في مراد المتكلم من لفظ الأسد بأنه أراد منه معنى مجازياً له أو معنى حقيقياً فيحكم بالثاني بالأصل المذكور .

فمرجع أصالة الحقيقة الى أصالة عدم قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي فيما اذا احتمل المجاز ومرجع أصالة العموم الى عدم قرينة صارفة عن العموم فيما اذا احتمل فيه التخصيص ومرجع أصالة الاطلاق الى أصالة عدم قرينة صارفة عن الاطلاق فيما يحتمل فيه التقييد .

يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، وكغلبة (١) استعمال المطلق فى الفرد الشائع (٢) بناء على عدم وصوله (٣) الى حد الوضع ، وكالقرائن (٤) المقامية التى يعتمدها أهل اللسان فى محاوراتهم ، كوقوع (٥) الامر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك (٦) .

(١) مثال آخر للأمارات التي يعمل بها لتشخيص مراد المتكلم وهو غلبة الاستعمال التي هي من القرائن الدالّة على أن مراد المتكلم من المطلق هو الفرد الشائع ، كلفظ العالم مثلاً ، فإنه يستعمل غالباً في الفقيه لكونه أكمل أفراده ، فاذا صدر الكلام منه وشك في كون المراد منه مطلق العالم أو هذا الفرد الشائع، تكون غلبة الاستعمال قرينة على أن مراده من لفظ العالم هذا الفرد الشائع .

(٢) أي الفرد الكامل، وإنما سمّي فرداً شائعاً لانتشاره وظهوره بالنسبة الى بقية الأفراد .

(٣) أي عدم وصول استعمال المطلق في الفرد الشائع الى حدّ الوضع التعيّني، إذ لو وصل استعمال المطلق في الفرد الشائع الى حدّ الوضع يكون حقيقة فيه ، فلا يحتاج ارادته من المطلق الى قرينة غلبة الاستعمال .

(٤) هذا أيضاً مثال للأمارات التي يعمل بها لتشخيص مراد المتكلم .

(٥) مثال للقرينة المقامية، وهو كما اذا توهم العبد حرمة الدعاء عند رؤية الهلال فقال المولى: ادع عند رؤية الهلال، فإن القرينة المقاميّة ـ أعني بها توهم الحظر ـ تدلّ على أن مراد المتكلم من الأمر في قوله : «ادع» هي الاباحة .

(٦) من القرائن التي يعمل بها لتشخيص مراد المتكلم ، كعود الضمير الى بعض أفراد العام، كما في قوله تعالى: «المطلّقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن

. . . . . .

أحقّ بردهن» فإن الضمير في «بعولتهن» يرجع الى بعض أفراد العام ـ أعني المطلّقات الرجعيات ـ إذ بعولة جميع المطلّقات لا يكونون أحقّ بردهن، فإن رجوع الضمير الى بعض أفراد المطلّقات قرينة على أن المراد منها الرجعيات فقط.

ان قلت: ان الكلام في هذا المقام انما هو في بيان الامارات المعمولة لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف الظاهر من كلامه، ولا وجه لذكر الغلبة ووقوع الأمر عقيب الحظر في هذا المقام لانهما من الامارات المعمولة لتشخيص أوضاع الألفاظ وظهورها.

ان شئت فقل: انهما معطيتان للظهور لا أنهما مثبتتان لحجية الظهور.

بل كان ينبغي ذكرهما في القسم الثاني من الامارات التي هي معمولة لتشخيص اوضاع الألفاظ.

قلت: نعم، ان ما ذكرته تام، ولذا ذكر المصنف وقوع الأمر عقيب الحظر في القسم الثاني من الامارات أيضاً إلّا أن المقصود من ذكرهما في القسم الاول بيان كونهما دليلين على اعتبار الظهور الناشئ منهما أيضاً، فانهما كما تكونان امارتين لاحراز الظهور، كذلك تكونان امارتين لاعتبار الظهور الناشئ منهما.

ربما يقال: إن مرجع التمسك بالقرائن المقامية أيضاً الى التمسك بأصالة عدم القرينة الصارفة، فلا وجه لذكرها مستقلاً.

واجيب عنه بأنه وإن كان كذلك إلّا أن ذكرها مستقلاً إنما هو للاشارة الى عدم وجود قرينة عامة في القرائن المقاليّة بحيث ترجع الى قاعدة كلية. ومقصود المصنف هنا هي الاشارة الى القرائن الكلية.

إن قلت: لماذا ذكر غلبة الاستعمال انفراداً مع أنها من مصاديق القرائن المقاميّة.

قلت: إن المراد بالقرائن المقاميّة هي قرائن المجاز، فلا تشمل القرائن

وبالجملة (١) : الامور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث (٢) لو اراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد (٣) ذلك (٤) منه (٥) قبيحاً .

القسم الثاني : ما يعمل (٦) لتشخيص اوضاع الالفاظ

المفهمة التي منها غلبة الاستعمال، لأن القرائن على ماقرر في محلّه إما قرينة صارفة وهي قرينة المجاز، وإما معينة وهي قرينة اللّفظ المشترك، وإما مفهمة وهي قرينة المشترك المعنوي .

(١) أي خلاصة الكلام .

(٢) الجار والمجرور متعلق بعامل مقدر وهو خبر لقوله «الامور ...» أي الامارات التي ذكرناها وقلنا إنها تعمل لاستنباط الأحكام الشرعية لتشخيص مراد المتكلم من ظاهر اللفظ إنما تكون بحيث لو أراد المتكلم القاصد تفهيم مقصوده خلاف مقتضى هذه الأمارات بلانصب قرينة عليه، لكان هذا منه قبيحاً.

(٣) جواب لقوله «لو أراد» .

(٤) أي ارادة المتكلم خلاف مقتضى الأمارات من دون نصب قرينة تدل عليها .

(٥) أي من المتكلم القاصد .

والحاصل : أن المتكلم لو أراد المجاز أو الخاص أو المقيد أو أراد من المطلق فرده غير الشائع أو أراد من الأمر عقيب الحظر الوجوب ولم ينصب قرينة على مقصوده عد ذلك منه قبيحاً لكونه إغراء بالجهل .

(٦) أي الأمارات التي تعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ في اللغة والعرف،

وتشخيص (١) مجازاتها من حقائقها وظواهرها عن خلافها (٢) كتشخيص (٣) أن لفظ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الارض أو التراب الخالص، وتعيين (٤) أن وقوع الامر عقيب توهم

وتشخيص المعاني الحقيقية عن المعاني المجازية عند الشك فيها.

وتوضيحه: أن اوضاع الألفاظ لمعانيها قد تكون معلومة فتحمل الالفاظ عليها بلا تأمل فيه، وقد تكون مشكوكة فلا يعلم معناها الحقيقي كي تحمل الالفاظ عليها عند عدم القرينة، فلابدّ هنا من الأمارات المشخصة للأوضاع وهي قول اللغوي والتبادر وعدم صحة السلب، والكلام يقع في المقام في حجية هذه الأمارات وعدمها وهي على تقدير حجيتها توجب انعقاد الظهور للألفاظ.

(١) عطف تفسير لقوله «لتشخيص أوضاع الألفاظ».

(٢) أي الأمارات التي تعمل لتشخيص ظواهر الألفاظ عن خلافها بعد العلم بأوضاعها، كوقوع الأمر بعد توهم الحظر، فإنه أمارة لتشخيص ظهور الأمر الواقع بعده فيما اذا شك في أنه ظاهر في الاباحة أو باق على ظهوره الاول، والفرق بين هذه الأمارة والأمارات التي تعمل لتشخيص الأوضاع هو أن هذه الأمارة إنما هي لتشخيص الظهور بعد العلم بالمعنى الحقيقي والوضع اللغوي، بخلاف الأمارات المذكورة آنفاً فإنها إنما تكون لتشخيص المعنى الحقيقي والوضع اللغوي.

(٣) من هنا شرع بذكر الموارد التي تجري الأمارة فيها لتشخيص أوضاع الألفاظ.

وتوضيحه: أنه اذا شككنا في أن الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض أو للتراب فقط، وقال أهل اللغة: إنه موضوع للتراب مثلاً، فيقع البحث هنا في حجية هذا القول كي يشخص به معنى الصعيد، وعدمها.

(٤) عطف على قوله «تشخيص» أي كتعيين أن وقوع الأمر ...، وهذا

الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة؟ وأن الشهرة(١) في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف الى بعض أفراده(٢)؟

بيان لمورد تعمل فيه الأمارة لتشخيص ظواهر الالفاظ بعد العلم بوضعها اللغوي، فيقع البحث هنا في أن الظن الحاصل من وقوع الأمر بعد توهم الحظر هل هو حجة كي يوجب ظهور الأمر في الاباحة المطلقه أم لا؟

(١) أي كتعيين أن الشهرة في المجاز المشهور هل هي حجة كي توجب حمل اللفظ على معناه المشهور؟ وهو كاستعمال الامر في الندب اذا صار ظاهراً عرضياً فيه بحيث صار مشهوراً فيه، فإن اشتهار الأمر في الندب هل هو أمارة على حمل الأمر على الندب بحيث يحتاج حمله على الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي للأمر الى قرينة صارفة أم لا؟

(٢) أي هل يحتاج إرادة المعنى الحقيقي من المجاز المشهور الى قرينة صارفة عن المعنى المجازي الذي صار اللفظ ظاهراً فيه بسبب الشهرة؟ كما أن المطلق المنصرف الى فرده الشائع يحتاج الى قرينة اذا أراد المتكلم منه الطبيعة التي هي معناه الحقيقي، ومثاله كما اذا كان العالم في قوله: اكرم عالماً منصرفاً الى عالم البلد بحيث صار استعماله شائعاً فيه، فإن استعماله في طبيعة العالم يحتاج الى قرينة تدل عليه.

تنبيه

اللفظ المستعمل في غير الموضوع له مجاز يحتاج الى قرينة صارفة، فإن استعمل اللفظ في معناه المجازي كثيراً بحيث وصل الى حد صار مشهوراً فيه وكان نفس اشتهاره فيه قرينة مغنية عن قرينة صارفة اخرى فهو مجاز مشهور، وإن

وبالجملة فالمطلوب فى هذا القسم (١) ان اللفظ ظاهر فى هذا المعنى أو غير ظاهر؟ وفى القسم الاول (٢) أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد أولا؟ والشك فى الاول (٣) مسبب عن الاوضاع اللغوية (٤) والعرفية،

وصل الى حد" يفيد ذاك المعنى أيضاً مع قطع النظر عن الشهرة فهو منقول ولاشبهة في أن استعمال اللفظ في المعنى المنقول عنه يحتاج الى قرينة .

وإنما الكلام فيما اذا لم يصل ذلك الاستعمال الى هذا الحد" بأن يكون المعنى الأول مهجوراً عنه ولم يكن اللفظ حقيقة في المعنى الثاني، بل استعمل فيه بقرينة الشهرة وهو المعروف بالمجاز المشهور. فإن قلنا بحجية الشهرة الحاصلة في المقام يحمل اللفظ على معناه المشهور ويحتاج إرادة المعنى الحقيقي منه الى قرينة صارفة ، وان قلنا بعدمها فيحمل اللفظ على معناه الحقيقي ويحتاج ارادة المعنى المجازي منه الى القرينة .

(١) أي القسم الثاني الذي يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ ... أي المطلوب في القسم الثاني أن لفظ الصعيد مثلاً هل هو ظاهر في التراب الخالص أم لا ؟

(٢) أي المطلوب في القسم الأول الذي يعمل لتشخيص مراد المتكلم هو أن الظاهر ـ بعد الفراغ عن تحقق ظهوره ـ هل هو مراد للمتكلم أم لا؟ فإن الصعيد مثلاً بعد كونه ظاهراً في التراب هل يكون مراداً للمتكلم أم لا ؟

(٣) أي في كون اللفظ ظاهراً في هذا المعنى .

(٤) اذ لو حصل العلم بأن الصعيد مثلاً موضوع في اللغة والعرف للتراب الخالص فلايبقى الشك فيه، فلو ثبتت حجية قول اللغوي يثبت به أن الصعيد ظاهر في التراب الخالص .

و فى الثانى (١) عن اعتماد المتكلم على القرينة و عدمه فالقسمان(٢) من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد.

---

(١) أي الشك في كون الظاهر مراداً للمتكلم أم لا مسبّب عن الشك في اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه، فاذا ثبت حجيّة اصالة الحقيقة فيثبت بها أن الظاهر مراد المتكلم.

(٢) أي القسم الثاني متكفل لاثبات الصغرى، إذ يبحث فيه عن إثبات الظهور للكلام بأن الصعيد مثلاً ظاهر في التراب أم لا، والقسم الأول متكفل لاثبات الكبرى وهو كون ظاهر اللفظ مراداً للمتكلم، فبانضمام الصغرى الى الكبرى يتمّ المطلوب ويشخّص المراد من اللفظ، فيقال: إن الصعيد ظاهر في التراب الخالص و كل ظاهر اللفظ مراد للمولى، فالتراب الخالص من الصعيد مراد للمولى، فصغرى هذا القياس مأخوذة من المقام الثاني (و هو مايعمل لتشخيص اوضاع الألفاظ ...) كقول اللغوي والتبادر، فاذا ثبت حجيتهما ثبت ان الصعيد ظاهر في التراب، و كبراه مأخوذة من القسم الأول (وهو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف الظاهر) كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز.

إن قلت: إن مقتضى تقديم الصغرى على الكبرى هو ذكر القسم الثاني أولاً لأن الكلام في القسم الثاني في إثبات الصغرى ـ أي الظهور ـ و في القسم الأول في إثبات الكبرى ـ أي إثبات كون الظاهر المفروغ عن ظهوره مراداً للمتكلم ـ فالصغرى مقدمة على الكبرى.

قلت: الأمر وإن كان كما ذكرت إلّا أن المصنّف قدم البحث عن الكبرى اهتماماً بشأنها لكثرة البحث فيها.

اما القسم الاول(١)

فاعتباره فى الجملة (٢) لا اشكال فيه ولاخلاف ، لان المفروض كون تلك الامور(٣) معتبرة عند أهل اللسان فى محاوراتهم المقصود بها التفهيم، ومن المعلوم بديهة أن طريق محاورات(٤) الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم.

وانما الخلاف والاشكال وقع فى موضعين :

---

(١) أي الأمارات التى يعمل بها لتشخيص مراد المتكلم .

(٢) إشارة الى الخلافين الآتيين، أي أن حجية الأمارات التي يعمل بها لتشخيص مراد المتكلم على نحو الموجبة الجزئية لاريب فيها، وإنما الخلاف في بعض التفاصيل التي يأتي ذكرها .

(٣) التي ذكرناها سابقاً وقلنا : إنها راجعة الى أصالة عدم القرينة . فانها معتبرة عند أهل اللسان في مكالماتهم التي يقصد بها تفهيم المخاطب .

(٤) أي ان طريق مكالمات الشارع .

وملخص الكلام : أن العقلاء يتمسكون بأصالة الظهور ويعملون على وفقها في مكالماتهم التي يقصد بها تفهيم بعضهم بعضاً، ولا يعتنون باحتمال الغفلة من المتكلم أو السامع ، وهذا طريق سلكه الشارع أيضاً ، إذ هو لم يخترع طريقاً مغايراً لطريق

أحدهما: جواز العمل بظاهر الكتاب (١).

و الثانى : أن العمل بالظواهر مطلقاً (٢) فى حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه (٣) بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية أم لا .

والخلاف الاول (٤) ناظر الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلا .

أهل اللسان في مكالماتهم ، وإنما فهم مقاصده على نحو تفهيم العقلاء مقاصدهم ، فيعلم من ذلك أنه أيضاً اعتمد على أصالة الظهور .

(١) أي أن حجية ظواهر الكتاب وقعت محل الخلاف بينهم ، فذهب الأخباريون الى عدم حجية ظواهره .

(٢) أي سواء كانت ظواهر الكتاب أو غيرها وسواء كانت ظواهر كلام الشارع أوغيرها، فذهب المحقق القمي الى عدم حجية ظواهر الكتاب في حق غير المخاطبين.

(٣) خبر لقوله « ان العمل بالظواهر » أي وقع الخلاف في الموضع الثاني في أن العمل بالظواهر، قام الدليل عليه بالخصوص.

وتوضيحه: أنه وقع الكلام في أن العمل بالظواهر هل قام الدليل عليه بالخصوص - بأن تكون حجة من باب الظن الخاص بحيث لاتحتاج الى إثبات انسداد باب العلم - أم لم يقم الدليل عليه بل يحتاج إثبات حجيتها الى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية ؟

(٤) أي الخلاف في جواز العمل بظاهر الكتاب ناظر الى أن القرآن لم ينزل لأن يستفيد منه كل من قصد إفهامه من المخاطبين بالآيات ، بل نزل لأن يكون الاستفادة منه بضميمة تفسير الائمة عليهم السلام ، إذن فلا يعتمد أهل اللسان على أصالة عدم القرينة عند الشك في مراده تعالى فيكون مجملاً اذ الاعتماد على الأصل

والخلاف الثاني (١) ناظر الى منع كون المتعارف بين أهل

المذكور إنما هو فيما اذا كان المقصود استفادة المخاطب مراد المتكلم من الكلام مستقلاً.

ولا يخفى عليك أن ماذكره المصنف ـ من ان اختلاف الأخباريين في حجية ظواهر الكتاب يرجع الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً، أي لا يستكشف مراد المتكلم من ظاهر القرآن بعد انعقاد الظهور له، وذلك لعدم المقتضي له، أي لعدم جريان اصالة عدم القرينة في مثل هذا الظاهر الذي هو غير ملقى للاستفادة منه مستقلاً ـ انما يتم بالنسبة الى دليلهم الأول وهي الأخبار، وأما مقتضى دليلهم الثاني ـ وهو العلم الاجمالي بطرو التخصيص والتقييد والتجوز في اكثر ظواهر القرآن ـ فهو عدم انعقاد الظهور له لأجل المانع لا لأجل عدم المقتضي، فالمستفاد من دليلهم الثاني هو كون المقصود بالكتاب استفادة المطلب منه إلّا انه منع منها مانع وهو العلم الاجمالي المذكور. الذي صار سبباً لاجمال اللفظ وعدم ظهوره في المعنى المقصود. فالأولى أن يقول: إن خلاف الأخباريين في حجية ظواهر الكتاب يرجع الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً، أو أن ظواهر الكتاب ليست بظواهر بعد احتمال كون محكماته من المتشابه، كما صنعه في آخر كلامه فلاحظ.

اللّهم إلّا أن يقال: ان العمدة في الجواب هو الدليل الأول، والدليل الثاني انما هو على تقدير الاغماض عن الدليل الأول مماشاة للخصم بأن كان حاصل الدليلين: ان المقتضى لاحراز مراد المتكلم غير موجود في ظواهر الكتاب وعلى تقدير وجود المقتضى له يمنع منه مانع وهو العلم الاجمالي المذكور.

(١) وهو الخلاف في أنّه هل قام الدليل بالخصوص على حجية الظواهر في حقّ غير المخاطبين أم لا؟

اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب(١) على ما يستفيده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب.

فمرجع كلا الخلافين (٢) الى منع الصغرى ،

(١) متعلق بقوله: «افهامه» وقوله «على ما يستفيده» متعلق بقوله: «الاعتماد» أي القائل بعدم حجية الظواهر في حق غير المخاطبين يقول: ان اعتماد غير المقصود بالافهام بالخطاب على ما يستفيده منه المخاطب المقصود بالافهام بواسطة اصالة عدم القرينة ليس أمراً متعارفاً عند أهل اللسان ، فإن المتعارف بينهم هو اعتماد المقصود بالافهام على اصالة عدم القرينة لاستفادة المراد من الخطاب دون غيره .

(٢) أي الخلاف في حجية ظواهر الكتاب ، وكذا الخلاف في حجيتها بالنسبة الى غير المخاطبين راجعان الى منع الصغرى، فان القائل بعدم حجية ظواهر الكتاب يقول بعدم جواز استفادة مراد الشارع منها بلاضميمة تفسير من أهل البيت عليهم السلام ، لأن المخاطبين بالآيات لم يكونوا مقصودين بالافهام مستقلاً كي يجوز لهم الاعتماد بأصالة عدم القرينة لاحراز مراد الشارع، كما يجوز ذلك لمن قصد افهامه .

والحاصل: أن المنكر لحجية ظواهر الكتاب يعتقد بعدم جريان اصالة عدم القرينة ونظائرها في ظواهر الكتاب لأن جريانها مشروط بكون خطاباته صادرة للافهام ، وهذا الشرط منتف في ظواهر الكتاب ، لا أنه يعتقد بعدم حجية الأصل المذكور وعدم كونه صالحاً لتعيين مراد الشارع، لما عرفت من أن الشارع سلك مسلك العقلاء في افهام مطلوبه، ولم يخترع طريقاً مغايراً لطريقة العقلاء في مكالماته.

اذن فنفي حجية ظواهر الكتاب يرجع الى نفي جريان اصالة عدم القرينة وشبهها في ما لم يكن المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً كالقرآن .

وأما الكبرى (١) ـ أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم (٢) ما هو (٣) المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة ـ فمما (٤) لا خلاف فيه ولا اشكال.

و كذلك القائل بعدم حجية الظواهر بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام يقول بعدم جريان أصالة عدم القرينة بالنسبة اليهم إذ جريانها مشروط بكون الخطاب صادراً للافهام، و كون المخاطب مقصوداً بالافهام أيضاً، و الشرط الثاني مفقود في حق غير من قصد إفهامه، و لذا لا تجرى اصالة عدم القرينة في حقه.

ان شئت فقل: ان اصالة عدم القرينة لا تجرى في حق غير من قصد افهامه لا انها ليست بحجة بعد جريانها لما عرفت أنّها مما استقرت عليه سيرة العقلاء، والشارع أيضاً اختار هذا الطريق في مكالماته ولم يخترع طريقاً مغايراً لطريقهم

تنبيه

و لا يخفى عليك أن النسبة بين الخلافين عموم من وجه، فإن الخلاف الأول يختصّ بالكتاب لكن يعم المخاطبين الحاضرين وغيرهم، والخلاف الثاني يختصّ بغير المشافهين لكن يعم الكتاب و السنّة.

(١) أي أن الكبرى أمر مسلّم لا نزاع فيها، وهي أن الحكم ـ أي الطريق في استنباط المراد من الخطابات عند الشارع ـ ليس طريقاً مخترعاً من عنده، بل الطريق عنده أيضاً هو الطريق المتعارف عند أهل اللسان، فإنه اعتمد على الطريق المتعارف عند العقلاء.

(٢) نائب فاعل لقوله «المقصود» أي خطابات الشارع التي قصد بها تفهيم المخاطبين.

(٣) خبر لقوله «كون الحكم» أي الطريق عند الشارع هو الطريق المتعارف.

(٤) جواب لقوله «أما» أي أما الكبرى فمما لا خلاف فيه.

أما الكلام في الخلاف الاول(١)

فتفصيله أنه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون (٢) ما يرد التفسير و كشف المراد (٣) عن (٤) الحجج المعصومين صلوات الله عليهم وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان (٥):

أحدهما : الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك(٦)

مثل النبوي: من فسر القرآن برأيه فليتبوأ (٧) مقعده من النار [1] وفي رواية اخرى: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ [2].

---

(١) وهو الخلاف في حجية ظواهر الكتاب.

(٢) أي لايجوز العمل بظواهر الكتاب ما لم يرد التفسير عن الأئمة عليهم السلام.

(٣) عطف تفسير لقوله «التفسير» إذ معنى التفسير كما سيجيء كشف المراد و كشف الغطاء.

(٤) الجار متعلق بقوله «يرد» أي مالم يرد عن الحجج كشف المراد.

(٥) أي أقوى الدليل الذي يتمسك للأخباريين على إثبات عدم حجية ظواهر الكتاب وجهان: ...

(٦) أي عن العمل بظواهر الكتاب.

(٧) أي بصيغة الأمر.

---

(١) عوالي اللئالي: ج٤ ص١٠٤ ح ١٥٤.

(٢) الوسائل: ج١٨ باب١٣ من أبواب صفات القاضي حديث ٣٥ وفيه «فليتبوأ مقعده من النار».

و في نبوي ثالث : من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب [١] . و عن أبي عبد الله عليه السلام : من فسر القرآن برأيه ان أصاب لم يؤجر و ان أخطأ سقط أبعد من السماء [٢]. وفي النبوي العامي : من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ(١) [٣] .وعن مولانا الرضا عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال: قال رسول الله: ان الله عزوجل قال في الحديث القدسي(٢): ما آمن بي من فسر كلامي برأيه وما عرفني من

ومعناه: فلينزل منزله منها، أو فليهيء منزله منها، وهو من بوّأت الرجل منزلاً هيّأته له، أو من تبوّأت له منزلاً اتخذته، وأصله الرجوع من باء اذا رجع وسمّي المنزل مباءة لكون صاحبه يرجع اليه اذا خرج منه. (مجمع البحرين ج١ص٦٧).

(١) معنى قوله: «فقد أخطأ» أي ينزل منزلة الخاطيء، ولا يثاب باصابته ، بل يعاقب وذلك لأجل تفسيره القرآن برأيه .

(٢) الفرق بين الحديث القدسي وبين القرآن وجوه :

«الأول» أن القرآن هو الكلام المنزل بألفاظه المعينة في ترتيبها المعيّن للاعجاز بسورة منه . والحديث القدسي هو الكلام المنزل بألفاظه بعينها في ترتيبها بعينه لا لغرض الاعجاز.

«الثاني» أن القرآن كلام يوحيه الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله معنىً و لفظاً فيتلقاه النبيّ من روح القدس مرتباً و يسمعه من العالم العلوي منظماً . والحديث

(١) الوسائل : ج ١٨ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث ٣٧ .

(٢) الوسائل : ج ١٨ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث ٦٦ وفيه «خر» بدل «سقط» .

(٣) الوسائل : ج ١٨ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث ٧٩.

شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني [١] .

وعن تفسير العياشي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر [٢] . وعن مجمع البيان أنه قد صح (١) عن النبي وعن الائمة القائمين مقامه: أن تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح (٢) والنص الصريح [٣] . وقوله: ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن . ان الاية تكون أولها في شيء وآخرها في

القدسي كلام يوحي الى النبي ﷺ معناه فيجري الله على لسانه في العبارة عنه ألفاظاً مخصوصة في ترتيب مخصوص ليس للنبي ﷺ أن يبدلها ألفاظاً غيرها أو ترتيباً غيره .

«الثالث» قال الطريحي في ملحقات مجمع البحرين: فائدة، مما يفرق به بين القرآن والحديث القدسي أن القرآن مختص بالسماع من الروح الأمين، والحديث القدسي يكون الهاماً، وان القرآن مسموع بعبارته بعينها وهي المشتملة على الاعجاز بخلاف الحديث القدسي .

(١) أي قد ورد بطريق صحيح .

(٢) أي بالخبر الصحيح .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي حديث ٢٢ وفيه «برأيه كلامي» .
(٢) الوسائل : ج ١٨ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث ٦٧ وفيه «ومن فسر آية» .
(٣) الوسائل : ج ١٨ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث ٧٨ .

شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه(١)[1].

وفي مرسلة شبيب بن أنس عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال لابي حنيفة: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال عليه السلام: فبأي شيء تفتيهم (٢)؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، قال: يا أباحنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته؟ و تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام: يا أباحنيفة لقد ادعيت علماً (٣) ويلك ما جعل الله ذلك الا عند أهل الكتاب الذين انزل عليهم، ويلك ما هو الا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وما ورثك الله من كتابه حرفاً[2]. وفي رواية زيد الشحام قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون (٤)، فقال عليه السلام: بلغني انك تفسر القرآن! قال: نعم ـ الى أن قال: ـ يا قتادة ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء

(١) أي يحمل على معان متعددة.

(٢) مضارع باب الأفعال من أفتى يفتي.

(٣) أي علماً كثيراً والتنكير للكثرة والتفخيم.

(٤) لم يقل نعم كما قال أبو حنيفة في الجواب تأدباً.

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ١٣ من أبوب صفات القاضي حديث ٦٩ وفيه اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي حديث ٢٧.

نفسك(١) فقد هلكت وأهلكت، وان كنت قد فسرت من الرجال(٢) فقد هلكت وأهلكت، يا قتادة ويحك(٣) انما يعرف القرآن من خوطب به[1]. الى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها(٤) عن حد التواتر. وحاصل هذا الوجه(٥) يرجع الى أن منع الشارع عن ذلك(٦) يكشف عن أن المقصود المتكلم

(١) أي من عند نفسك.

(٢) أي تعلمت من العامة تفسير القرآن.

(٣) ذكر الطريحي قيل: إنه اسم فعل بمعنى الترحم فويح كلمة رحمة كما ان ويل كلمة عذاب، وبعض اللغويين يستعمل كلاً منهما مكان الاخر. وعن سيبويه: ويح زجر لمن اشرف على الهلكة وويل لمن وقع فيها، وهما منصوبان باضمار فعل. أقول: ان المراد منهما في الرواية هو المعنى الأخير حيث ان أبا حنيفة كان واقعاً في الهلكة وبالغاً في الجسارة حيث اظهر معرفته بالكتاب بقوله: «نعم» و امّا قتادة: فقال في جوابه عليه السلام: هكذا يزعمون، ولذا كان زجره لقتادة أخف من زجره لأبي حنيفة.

(٤) مفعول لقوله «ادّعى».

و الملخص من جميع الأخبار الواردة في الباب عدم حجية ظواهر الكتاب فان حمل اللفظ على ظاهره من دون تفسير من الأئمة عليهم السلام تفسير بالرأي.

(٥) أي حاصل الأخبار المتواترة المدّعى ظهورها في المنع عن العمل بظواهر الكتاب.

(٦) أي عن العمل بظواهر القرآن

(١) الوسائل: ج ١٨ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث ٢٥.

ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام (١) فليس (٢) من قبيل المحاورات العرفية .

والجواب عن الاستدلال بها (٣) أنها لا تدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة (٤) خلاف ظاهرها في الاخبار. اذ من المعلوم ان هذا (٥) لا يسمى تفسيراً، فان أحداً من العقلاء اذا رأى في

---

(١) أي بنفس كلام القرآن بل هو يريد تفهيم مطالبه منه بضميمة تفسير أهل البيت عليهم السلام .

(٢) أي ليس كلام القرآن من قبيل المحاورات العرفية ، كي يعتمد فيه على اصالة عدم القرينة لاثبات مراد المتكلم، فان أهل اللسان انما يتمسكون بها اذا كان المتكلم في مقام تفهيم مطالبه ، لا مطلقاً حتى في مثل المقام .

(٣) أي عن الاستدلال بالأخبار .

وتوضيح الجواب: أن الأخبار الناهية لا تدل على عدم جواز العمل بالظواهر لأن القائل بحجيتها إنما يقول بها بعد الفحص عن نسخ الايات وتخصيصها، ولا يصدق التفسير على العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص المذكور ، كي تشمله الأدلة الناهية.

وبعبارة اخرى: أن مجرد حمل اللفظ على ظاهره بعد الفحص عن القرائن في مظان وجودها لا يصدق عليه التفسير بل يسمى ترجمة .

(٤) أي بعد الفحص في الأخبار ليعلم أن فيها مخالفاً لظواهر الكتاب كي يكون قرينة على ارادة خلاف ظواهر الكتاب .

(٥) أي العمل بالظواهر بعد الفحص لا يسمى تفسيراً بل هو ترجمة .

كتاب مولاه أنه أمره(١) بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربياً او فارسياً او غيرهما، فعمل(٢) به وامتثله، لم يعد هذا (٣) تفسيراً، اذ (٤) التفسير كشف القناع.

ثم (٥) لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع الى

---

(١) أي أمر المولى هذا العاقل بالجلوس في المسجد مثلاً.

(٢) أي عمل العاقل بأمر المولى.

(٣) أي الامتثال بما وجده في كتاب مولاه.

(٤) تعليل لعدم تسمية العمل بالظواهر بعد الفحص عن القرائن تفسيراً، إذ التفسير عبارة عن كشف القناع، أي الحجاب ولا حجاب في الظواهر كي يكون حمل اللفظ على معناه كشفاً لقناعها.

(٥) جواب ثانٍ عن الأخبار المذكورة، وملخصه: أنا لو اغمضنا عمّا ذكرناه في الجواب الأوّل، وسلّمنا صدق التفسير على مطلق حمل اللفظ على معناه، لكن نقول: ليس المنهيّ عنه في الأخبار مطلق التفسير، بل هو تفسير خاص بقرينة وجود لفظ الرأي في الأخبار، فيكون التفسير المنهيّ عنه في الأخبار هو التفسير بالرأي، وحمل الكلام على ظاهره ليس من التفسير بالرأي، وإنّما هو تفسير بما يفهمه اهل اللسان، اذ المراد بالرأي هو الاعتبار والاستحسان الظنّي، فيكون المراد بالتفسير بالرأي هو حمل الكلام على خلاف ظاهره، أو حمل المجمل على احد محتملاته بمجرد مساعدة اعتبار واستحسان ظنّي عليه.

الاستحسان فلا يشمل(١) حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية. وحينئذ(٢) فالمراد بالتفسير بالرأى اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره(٣) او أحد احتماليه(٤) لرجحان ذلك(٥) فى نظره القاصر وعقله الفاتر(٦).

ويرشد اليه(٧) المروى(٨) عن مولانا الصادق عليه السلام

---

(١) أي فلايشمل التفسير بالرأي حمل الظواهر على المعاني اللغوية والعرفية اذ التفسير بالرأي كما عرفت هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره اعتماداً على الاستحسان العقلي، وحمل اللفظ على معناه العرفي واللغوي حمل له على ظاهره فلايشمله التفسير بالرأي.

(٢) أي حينما عرفت من أنّ التفسير بالرأي لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها العرفية.

(٣) كحمل قوله تعالى: «أقيموا الصلاة» على الاستحباب الذي هو خلاف ظاهر الأمر.

(٤) كحمل القرء في قوله تعالى: «ثلاثة قروء» على الطهر دون الحيض أو على العكس مثلاً.

(٥) أي لرجحان هذا المعنى الذي حمل اللفظ عليه في نظره.

(٦) أي الضعيف، فتر فتوراً سكن بعد حدّته ولان بعد شدّته.

(٧) أي إلى ما ذكرناه من أنّ المراد من التفسير بالرأي حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو أحد احتماليه.

(٨) فاعل لقوله «يرشد» أي يرشد الخبر المروي.

قال في حديث طويل : وانما هلك الناس في المتشابه ، لانهم لم يقفوا على معناه(١) ولم يعرفوا حقيقته(٢) فوضعوا له(٣) تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك(٤) عن مسألة(٥) الاوصياء عليهم السلام فيعرفونهم (٦) [1] . واما الحمل (٧) على ما يظهر في بادىء الرأى من المعانى العرفية واللغوية،

(١) أي لم يطلعوا على معنى المتشابه .

(٢) أي المتشابه .

(٣) أي حملوا المتشابه على المعنى الّذي هو راجح في نظرهم .

(٤) أي بسبب حمل اللّفظ على خلاف ظاهره ، أو على احد احتماليه .

(٥) أي زعموا أنهم مستغنين بسبب هذه التأويلات الفاسدة ، عن أن يسألوا منهم عليهم السلام .

(٦) مضارع باب التفعيل ، أي يعرفهم الائمة عليهم السلام الآيات المتشابهات ، ويفسرون لهم . ويحتمل أن يكون من الثلاثي المجرد ، بأن يكون المراد أنهم استغنوا عن الائمة عليهم السلام . ولم يروا أنفسهم محتاجين اليهم حتى يعرفوهم .

(٧) عطف على قوله : « إمّا حمل اللّفظ على خلاف ظاهره » أي حمل اللّفظ على معناه الّذي يظهر منه في بادىء الأمر من دون تأمل فيه ، ومن دون فحص عن القرينة .

وملخص الكلام: أنّه يحتمل أن يكون المراد بالتفسير بالرأي الّذي ورد النهي عنه في الأخبار هو الاستقلال في العمل بالكتاب ، من دون مراجعة الأئمة

(١) الوسائل : ج ١٨ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي حديث ٦٢ ، وفيه «نبذوا قول رسول الله (ص) وراء ظهورهم » مكان «فيعرفونهم » .

من دون التأمل فى الادلة العقلية (١) ومن دون تتبع فى القرائن النقلية ، مثل الايات الاخر الدالة على خلاف هذا المعنى (٢) والاخبار (٣) الواردة فى بيان المراد منها وتعيين (٤) ناسخها عن منسوخها .

ومما يقرب هذا المعنى الثانى (٥)،

عليه السلام في معرفة ناسخه ومنسوخه ومحكمه و متشابهه، و ما اريد به من عموماته ومطلقاته .

(١) الدالة على خلاف المعنى الظاهر، كما اذا حمل الآيات ـ الدالّة بظاهرها على صدور المعصية من الأنبياء ـ على ظاهرها من دون أن يتأمل في الأدلة العقلية الدالّة على استحالة صدور المعصية عن المعصوم .

(٢) الّذي هو المستفاد من ظاهر اللفظ بالنظر البدوي إذ ربما يكون بعض الآيات مفسراً لبعضها الآخر ، فلابد من التتبع في الآيات الاخرى أولاً، ثم حمل اللفظ على معناه العرفي .

(٣) أي مثل الأخبار الواردة في بيان المراد من الآيات، فحمل اللّفظ على ظاهره ـ من دون التتبع في الأخبار الواردة في تفسيره ـ من التفسير بالرأي .

(٤) عطف على قوله : «بيان» أي من دون التتبّع في الأخبار الواردة، في تعيين الايات الناسخة والمنسوخة، بأنّ أيّاً منها ناسخة و أياً منها منسوخة .

(٥) و هو أن يكون المراد بالتفسير بالرأي ، حمل اللّفظ على معناه الّذي يظهر في بادىء الأمر من دون التتبع و التأمل في سائر الأدلّة . و الحاصل : أنّه ـ قدس سره ـ استشهد لاثبات أنّ المراد من التفسير بالرأي هو المعنى الثاني بوجوه ثلاثة: الوجه الأول: ما اشار اليه بقوله: «ومما يقرب...».

وان كان الاول(١) اقرب عرفاً، أن المنهى (٢) فى تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم (٣) به .

ومن المعلوم (٤) ضرورة من مذهبنا تقديم نص الامام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم

---

(١) وهو أن يكون المراد من التفسير بالرأي حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على أحد احتماليه، و وجه الأقربية هو التبادر العرفي، فان المتبادر عند العرف من التفسير هو هذا المعنى ، لا المعنى الثاني .

(٢) أي كون المنهي في الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي هم المخالفون، الذين يرون انفسهم اغنياء عن أهل البيت بسبب كتاب الله، مما يقرب المعنى الثاني من التفسير.

(٣) أي يحكمون بخطأ الأئمة عليهم السلام بسبب الكتاب ، بمعنى أنهم يردون قول الأئمة اذا كان كلامهم مخالفاً لظاهر الكتاب في نظرهم .

(٤) هذا دليل على أنّ المنهي في الأخبار هم المخالفون لأنهم كانوا يأخذون بظواهر الكلام ويطرحون النص لاغيرهم.

ووجه تقريب المعنى الثاني بقرينة كون المنهي في الأخبار الناهية المخالفين ووجه هو أنّ المستفاد من الأخبار مذمتهم على التفسير بالرأي ، فان المناسبة بين الحكم والمخاطب الّذي هو المنهي يقتضي أن يكون المراد من التفسير بالرأي هو المعنى الثاني ، و هو التفسير بالرأي من دون تتبع في القرائن النقلية، ومن دون تأمل في الأدلة العقلية، لأنّ هذا المعنى كان متعارفاً بينهم ، والنهي في الأخبار منصرف الى ما هو المتعارف بينهم ، وأمّا المعنى الأول فلا اختصاص بهم، اذ يوجد من الخاصة أيضاً من حمل الظاهر على خلافه .

العكس (١).

ويرشدك الى هذا(٢) ما تقدم(٣) في رد الامام عليه السلام على أبي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب الله. ومن المعلوم أنه انما كان يعمل بظواهره، لأنه كان يؤوله(٤) بالرأى اذ(٥) لا عبرة بالرأى عندهم مع الكتاب والسنة.

ويرشد الى هذا (٦) قول أبي عبدالله عليه السلام في

---

(١) أي يقدمون ظواهر الكتاب على نص الامام عليه السلام.

(٢) أي الى أنّ المراد من التفسير بالرأي هو المعنى الثاني.

(٣) فاعل لقوله «يرشدك» أي يرشدك ما تقدم في مرسلة شبيب بن أنس حيث ردّ فيها الامام عليه السلام على أبي حنيفة، وهذا هو الوجه الثاني الذي استشهد به المصنف لاثبات ان المراد من التفسير بالرأي هو المعنى الثاني.

(٤) أي لم يكن أبو حنيفة مؤولاً لظاهر الكتاب برأيه، بل كان عاملاً بظاهره ومع ذلك رده الامام عليه السلام و ذمه على عمله هذا، وذلك لايكون إلّا من باب أنه كان يعمل بظاهر الكتاب من دون تأمل في الأدلة العقلية و النقلية الدالتين على خلاف ظاهره. وانت ترى أنّ هذه المرسلة تدل بوضوح على ان المراد من التفسير بالرأى هو المعنى الثاني.

(٥) تعليل لقوله «لانّه كان» أي الدليل على أنّ ابا حنيفة لم يكن مؤولاً لظاهر الكتاب برأيه، إنّ العامة لم يكونوا عاملين برأيهم مع وجود الدليل من الكتاب والسنة وإنّما كانوا عاملين برأيهم عند فقدهما، فيعلم من ذلك أنّ التفسير بالرأي المتعارف بينهم هو المعنى الثاني.

(٦) أي الى أنّ المراد من التفسير بالرأي هو المعنى الثاني، وهو العمل

ذم المخالفين : انهم ضربوا القرآن (١) بعضه ببعض، واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ، واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام(٢)، واحتجوا بالاية وتركوا السنة فى تأويلها ولم ينظروا الى ما يصح به الكلام والى ما يختمه(٣) ولم يعرفوا موارده ومصادره (٤) اذ لم يأخذوه (٥) عن أهله فضلوا (٦) وأضلوا[1] .

بالظواهر من دون التتبع والتأمل في الأدلة الاخرى . وهذا هو الوجه الثالث لاثبات أنّ المراد من التفسير بالرأي هو المعنى الثاني .

(١) أي وقع الخلط عندهم في تمييز ما يجوز الاستدلال به عما لايجوز.

(٢) والحال أنّه لم يبق على عمومه، وخصص بمخصص لا يعلمه إلّا أهل الذكر، وهم يحتجون بعموم هذا العام المخصص ويظنون انه عام غير مخصص، ولو رجعوا في ذلك الى أهل الذكر الذين اوجب الله تعالى الرجوع اليهم لأرشدهم الى سواء الطريق وعصمهم عن الحريق .

(٣) أي لم يفهموا ابتداء الكلام واختتامه .

(٤) عطف تفسير لما قبله أي لم يعرفوا موارد نزول الآيات وشأن نزولها .

(٥) أي لم يأخذوا القرآن .

(٦) أي ضلوا أنفسهم وأضلوا الناس. وتقريب الاستدلال بالرواية: أنّ المستفاد منها أن المخالفين حيث كانوا يعملون بظواهر الكتاب بلا مراجعة الأخبار ـ لكي يطلعوا على الناسخ والمنسوخ والعام والخاص وهكذا ـ فذمّهم عليهم السلام على ذلك الأمر الذي كان متعارفاً بينهم ، فتحمل الأخبار الناهية عن العمل بظواهر الكتاب على ما

(١) الوسائل : ج ١٨ باب ١٣ من ابواب صفات القاضي ، حديث ٦٢ .

و بالجملة ، فالانصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة فى النهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع فى سائر الادلة خصوصاً الاثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام(١) كيف (٢) ، ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه (٣) دلت على عدم جواز العمل باحاديث أهل البيت عليهم السلام.

كان متعارفاً بينهم في ذاك الزمان من التفسير ، وهو المعنى الثاني .

(١) ملخص الكلام : أنّ الأخبار الناهية لا تدل على حرمة العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص عن الاخبار الواردة عن الأئمة في تفسيرها، و كذا بعد الفحص عن سائر القرائن ، بل غاية ما يستفاد منها حرمة العمل به قبل الفحص والتتبّع.

(٢) أي كيف تدل الآيات على المنع من العمل بالظواهر . وهذا جواب نقضي ، و ثالث الجواب عن الآيات المستدلّ بها على المنع من العمل بالظواهر . وتقريب النقض: أنّ الجهات المستدلّ بها على عدم جواز العمل بظواهر الكتاب بعينها موجودة في ظواهر السنة ايضاً ، ولو كانت تلك الجهات مقتضية لعدم جواز العمل بظواهر الكتاب، حتى بعد الفحص عن سائر الادلة لكانت مقتضية لعدم جواز العمل بالسنة ايضاً. وان شئت فقل: إنّه قد علل في جملة من الاخبار المتقدمة المنع من تفسير القرآن بوجود المحكم والمتشابه والخاص والعام والناسخ والمنسوخ فيه، ولو كانت هذه المذكورات مقتضية لاجمال الكتاب وعدم جواز التمسك بظواهره لما كان العمل بظواهر الاحاديث أيضاً جائزاً لوجود جميع الجهات المذكورة في الآيات في الروايات أيضاً، فان فيها أيضاً عامّاً وخاصاً وناسخاً ومنسوخاً ومحكماً ومتشابهاً.

(٣) أي لو دلت الأخبار المتقدمة على المنع من العمل بظواهر الكتاب حتى

ففى رواية سليم بن قيس الهلالى عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن امر النبى صلى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، ومحكم ومتشابه، وقد كان(١) يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام، يكون له وجهان، وكلام عام وكلام خاص، مثل القرآن[١].

وفى رواية سالم بن مسلم: أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن (٢)[٢].

هذا كله مع(٣

بعد الفحص والتتبع عن الناسخ والخاص ...

(١) اسم كان ضمير الشأن و «يكون» تامة وهي مع اسمها الخبر أي كان يصدر الكلام من رسول الله...

(٢) و المستفاد من هاتين الروايتين أنّ السنة أيضاً مشتملة على الناسخ والمنسوخ، و غيرها، و هي مساوية للقرآن من هذه الجهات، فلو كانت الجهات المذكورة موجبة لعدم جواز العمل بظواهر الكتاب لكانت موجبة لعدم جواز العمل بها في الأخبار أيضاً.

(٣) هذا جواب رابع عن الآيات التي استدل بها على المنع من العمل بالظواهر، وملخصه: أنّ مادل على عدم جواز التمسك بالقرآن معارض بالأخبار المجوّزة التي هي أكثر عدداً من الأدلّة المانعة.

---

(١) الكافى: ج ١ص ٦٣ ح ١.

(٢) الكافى: ج١ ص٦٥ ح٢.

معارضة الاخبار المذكورة(١) باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرها(٢) مما يدل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بمافيه، وعرض(٣) الاخبار المتعارضة

(١) الدالة على عدم جواز التمسك بظاهر القرآن .

(٢) أي غير أكثر الأخبار مما يدل ...

والحاصل أن الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب على طوائف:

الاولى: مادلت على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين وهو قوله صلى الله عليه وآله: اني تارك فيكم أمرين ان أخذتم بهما لن تضلوا: كتاب الله عز وجل وأهل بيتي عترتي[1]. بتقريب أنه لو لم تكن ظواهر الكتاب حجة لم يأمر المعصوم بالأخذ بها.

الثانية: مادلت على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه كقوله عليه السلام: وعليك بقراءة القرآن والعمل بما فيه، ولزوم فرائضه وشرايعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه ...[2].

(٣) عطف على قوله «الأمر» أي من الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب هي الأخبار الدالة على عرض الأخبار المتعارضة على الكتاب، وهذه هي الطائفة الثالثة من الأخبار الدالة على وجوب عرض الأخبار المتعارضة على الكتاب، والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه وهو قوله عليه السلام: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به...[3] بتقريب أنه لو لم تكن

(١) الكافي: ج ١ ص٢٩٤ .

(٢) جامع احاديث الشيعة: ج ١ ص١١١ .

(٣) الكافي: ج ١ ص٦٨ .

بل ومطلق (١) الاخبار عليه ورد (٢) الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود، والاخبار (٣) الدالة قولا وفعلا وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

ظواهر الكتاب حجة لم يجب عرض الأخبار عليها، والعمل بما وافقها، اذ لامعنى لعرض الأخبار على ماليس بحجة. و ملخص الكلام: أنّ اللاحجة كيف تكون ميزاناً يفرق بها بين الحق والباطل.

(١) أي مع معارضة الأخبار الدالة على عدم جواز التمسك بظاهر الكتاب بأكثر منها مما يدل على عرض الأخبار على القرآن و إن لم يكن لها معارض وهو ما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه[1]. وهذه هي الطائفة الرابعة من الأخبار الدالة على جواز التمسك بظاهر الكتاب.

(٢) عطف على قوله «الأمر» أي مما يدل على جواز التمسك بظواهر الكتاب هي الأخبار الدالة على عرض الشروط على الكتاب، وردّ ما خالفه. وهو مارواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز[2]. بتقريب أنّه لو لم تكن الظواهر حجة فأيّ فائدة في عرض الشروط عليها وأيّ وجه لردّ الشرط المخالف لها؟ و هذه هي الطائفة الخامسة من الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب.

(٣) عطف على مدخول الجار في قوله: «مما يدل على الأمر بالتمسك» أي مما يدل على جواز التمسك بظاهر الكتاب الاخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام

---

(١) الكافي: ج ١ ص ٦٩.
(٢) الوسائل: ج ١٢ باب ٦ من ابواب الخيار حديث ٢.

مثل(١) قوله عليه السلام ـ لما قال زرارة: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ ـ فقال عليه السلام: لمكان الباء. فعرفه(٢) عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

الدالة على تمسكهم به قولاً وفعلاً وتقريراً، كما ستعرف.

(١) من هنا شرع في ذكر موارد تمسك الامام عليه السلام بظاهر الكتاب بحسب القول، حيث بيّن عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب بقوله: «لمكان الباء» فان كلمة الباء تدل على كفاية الصاق اليد بالرأس، ومن المعلوم ان الالصاق يتحقق بمسح البعض، واليك نص الرواية، وهي ما رواه محمد بن علي بن الحسين باسناده عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: من اين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ، لأنّ الله عزّ وجلّ قال «فاغسلوا وجوهكم» فعرفنا أنّ الوجه كله ينبغي أن يغسل ثم قال «وأيديكم الى المرافق» فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا الى المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال «وامسحوا برؤوسكم» فعرفنا حين قال: «برؤوسكم» أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال «وأرجلكم الى الكعبين» فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما...[1]

(٢) ماضي من باب التفعيل أي عرّف الامام عليه السلام زرارة بانه استفاد الحكم بكفاية المسح ببعض الرأس من كلمة الباء، فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجة فكيف تمسك عليه السلام بها لبيان الحكم، وكيف لم ينكر زرارة الاستشهاد المذكور.

---

(١) الوسائل: ج ١ باب ٢٣ من ابواب الوضوء حديث ١.

وقول الصادق عليه السلام (١) ـ في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام ـ: انه فاسق، وقال الله: ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا، الاية.

وقوله عليه السلام (٢) لابنه اسماعيل: ان الله عزوجل يقول:

---

(١) أي مثل قول الصادق عليه السلام.

توضيحه: أن الصادق عليه السلام نهى المنصور الدوانيقي لعنه الله عن قبول خبر النمّام وقال: إنه فاسق، وتمسك بالاية الشريفة لاثبات عدم جواز قبول خبر الفاسق فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجة لم يقبل المنصور ذلك فيظهر من تمسكه عليه السلام بالكتاب، وقبول الدوانيقي منه ذلك أنّ ظواهره حجة، وهذا مورد ثانٍ من الموارد التي تمسك الامام عليه السلام بظاهر الكتاب قولاً.

واليك نص الرواية فقال الصادق عليه السلام: لاتقبل في ذي رحمك، وأهل الرعاية من أهل بيتك قول من حرم الله عليه الجنة وجعل مأواه النار، فان النمّام شاهد زور وشريك إبليس في الاغراء بين الناس، فقد قال الله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق...»[1] وهذا مورد ثانٍ من الموارد التي تمسك الامام عليه السلام بظاهر الكتاب قولاً.

(٢) عطف على قوله «مثل» أي مثل قول أبي عبدالله عليه السلام. وتقريب الاستدلال به: أنّ الامام عليه السلام ذمّ إسماعيل بعدم تصديقه لمن قال من المؤمنين له: بأنّ الرجل الّذي ائتمنه شارب الخمر وليس بأمين، واستشهد لوجوب تصديق المؤمنين بالاية الشريفة. ومن المعلوم أن المذمة لاتتوجّه إلى إسماعيل إلا على تقدير حجيّة ظاهر الكتاب، فاستشهاد الامام عليه السلام بالآية في مقام مذمة ابنه دليل على

---

(١) بحار الانوار: ج ٤٧ ص ١٦٨.

يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم.

وقوله (١) عليه السلام لمن أطال (٢) الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً (٣) بانه لم يكن شيئاً اتاه برجله:

حجيّة ظاهره.

وإليك نص الحديث وهو ما رواه حريز قال: كانت لاسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبة إنّ فلاناً يريد الخروج الى اليمن و عندي كذا و كذا دينار، أفترى أن أدفعها اليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن، فقال أبو عبدالله عليه السلام: يابني لاتفعل، فعصى إسماعيل أباه ودفع اليه دنانيره، فاستهلكها ولم يأته بشيء منها، فخرج إسماعيل وقضى أن أباعبدالله عليه السلام حج وحج إسماعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللّهم أجرني وأخلف عليّ. فلحقه أبو عبدالله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له: يا بني فلا والله مالك على الله هذا، ولالك أن يأجرك ولايخلف عليك وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته. فقال إسماعيل: يا أبة اني لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: «يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين» يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم، ولا تأتمن شارب الخمر[1].

(١) أي مثل قوله عليه السلام... وهذا مورد ثالث لتمسكه عليه السلام بظاهر الكتاب قولاً.

(٢) أي جلس طويلاً.

(٣) أي اذا قيل له: لماذا سمعت الغناء اعتذر بانه لم يأت لسماع الغناء،

---

(١) الوسائل: ج ١٣ باب ٦ من احكام الوديعة حديث ١.

أما سمعت(١)قول الله عزوجل: «ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا».

وقوله عليه السلام(٢)في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: انه(٣)زوج

بل أتى للتخلي، وسمع الغناء قهراً.

(١) أي مما يدل على جواز التمسك بظاهر الكتاب قوله عليه السلام في جواب المعتذر: أما سمعت... فان قوله «اما سمعت» مقول للقول.

واليك نص الحديث وهو ماروي عن أبي عبدالله عليه السلام أن رجلاً جاء اليه فقال له: ان لي جيراناً ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعاً مني لهن فقال له عليه السلام: لاتفعل فقال: والله ما هو شيء برجلي إنما هو سماع أسمعه باذني، فقال الصادق عليه السلام: يالله أنت أما سمعت الله عزوجل يقول: «ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا»...[1].

تقريب الاستدلال به: أنه يستفاد من تمسك الامام بظاهر الكتاب لاقناع الشخص المستمع للغناء أنه حجة، اذ لو لم يكن حجة لما ينفعه استشهاده عليه السلام بالآية، وكان للمستمع أن يقول: إن ظاهر الكتاب ليس بحجة.

(٢) أي مما يدل على جواز التمسك بظاهر الكتاب مثل قوله عليه السلام في جواب السؤال عن أن العبد هل يجوز أن يكون محللاً للمطلقة ثلاثاً، أو لابد أن يكون المحلل حراً. وهذا مورد رابع لتمسكه عليه السلام بظاهر الكتاب قولاً.

(٣) مقول للقول أي قوله عليه السلام: إن العبد زوج، فيجوز أن يكون محللاً، وذلك لصدق الزوج عليه، فتشمله الآية، أي «حتى تنكح زوجاً غيره» أي غير المطلق الذي هو الزوج السابق.

واليك نص الحديث وهو ما رواه اسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام

---

(١) جامع احاديث الشيعة: ج ١٧ ص٢٠٧.

قال الله عزوجل «حتى تنكح زوجاً غيره» وفي عدم تحليلها(١) بالعقد المنقطع، انه تعالى قال «فان طلقها فلا جناح عليهما».

عن رجل طلق امرأته طلاقاً لاتحل له حتى تنكح زوجاً غيره فتزوجها عبد ثم طلّقها هل يهدم الطلاق؟ قال: نعم لقول الله عزوجل في كتابه: «حتى تنكح زوجاً غيره» وقال: هو أحد الأزواج [1].

وتقريب الاستدلال به: أنّه لو لم يكن ظاهر الكتاب حجـة لما تمسك الامام به على جواز كون العبد محلّلاً.

لا يقال: انه لا كلام في كون ظواهر الكتاب حجة بالنسبة الى الامام، وإنّما الكلام بالنسبة الى غيره.

لانا نقول: نعم إلّا أنّ الامام استشهد بها لاثبات الحكم لغيره، ولو لم يكن الظاهر حجة بالنسبة الى غيره لم يثبت جواز وقوع العبد محلّلاً.

(١) أي مثل قوله عليه السلام في عدم تحليل المطلقة بالعقد المنقطع في جواب السؤال عن أن التحليل هل يحصل بالعقد المنقطع، أو يتوقف على العقد الدائم؟ حيث قال عليه السلام بعدم تحليل المطلّقة بالعقد المنقطع، وتمسك لاثبات ذلك بقوله تعالى «فان طلّقها ...» أي: إن طلق المحلل المطلّقة فلاجناح عليهما أن يتزوجا أي المطلقة مع زوجها الاول، فان جواز تزويجهما مبتن على وقوع الطلاق. ومن الواضح أنّ الطلاق في العقد الدائم لا المنقطع، فلو لم يكن الظاهر حجة بالنسبة الى السائل لم يستشهد الامام به لكونه لغواً، بل ينبغي له أن يبين الحكم بدون ذكر الاستشهاد.

واليك نص الحديث وهو ما رواه الحسن الصيقل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: رجل طلق امرأته طلاقاً لاتحل له حتى تنكح زوجاً غيره فتزوجها رجل متعة، أتحل للأول؟ قال: لا لأنّ الله يقول: «فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى

(١) الوسائل: ج ١٥ باب ١٢ من ابواب أقسام الطلاق واحكامه حديث ١.

وتقريره(١) عليه السلام التمسك بقوله تعالى: «والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب» وانه نسخ بقوله تعالى: «ولا تنكحوا المشركات». وقوله(٢) عليه السلام في رواية عبد الاعلى في

تنكح زوجاً غيره فان طلقها ...» والمتعة ليس فيها طلاق[١].

(١) من هنا شرع في بيان أنّ تقريره عليه السلام يدل على جواز التمسك بظواهر الكتاب حيث إنّه قرّر تمسك حسن بن الجهم بالآية المذكورة، لمّا قال في حضور الرضا عليه السلام: ان قوله تعالى «والمحصنات...» يدل على جواز نكاح الكتابية، وقال: انّ هذه الاية نسخت بقوله تعالى: «ولا تنكحوا المشركات» فسكت عليه السلام، و هو تقرير له بالعمل بظاهر الاية، و دليل على حجية ظواهر الكتاب، اذ لو لم تكن الظواهر حجة لردّ الامام عليه السلام تمسك ابن الجهم بالكتاب، فسكوته عليه السلام دليل على تقريره و امضائه.

والحديث هو مارواه الحسن بن الجهم قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة؟ قال: قلت: جعلت فداك و ما قولي بين يديك؟ قال: لتقولن فان ذلك يعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة ولا غير مسلمة، قال: ولم؟ قلت: لقول الله عزوجل «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» قال: فما تقول في هذه الاية: «والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم»؟ قلت: فقوله: «ولا تنكحوا المشركات» نسخت هذه الاية، فتبسم ثم سكت[٢].

(٢) و كذا يدل على جواز التمسك بظاهر الكتاب قوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة

(١) الوسائل: ج ١٥ باب ٩ من ابواب اقسام الطلاق واحكامه حديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ١٤ باب ١ من ابواب ما يحرم بالكفر ونحوه حديث ٢.

حكم من عثر(١) فوقع ظفره، فجعل على اصبعه مرارة(٢): ان هـذا(٣) و شبهه يعرف من كتاب الله، ما جعل عليكم فـى الدين من حرج. ثم قال: امسح عليه(٤) [1] فاحال(٥) عليه السلام معرفة حكم المسح على اصبعه المغطى بالمرارة الـى الكتاب

فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله تعالى «ماجعل عليكم في الدين من حرج» امسح عليه[1].

بتقريب أن الامام عليه السلام لم يبيّن حكم المسح على المرارة من عند نفسه بل أحاله على القرآن لبيان أن السائل أيضاً يقدر على أن يفهم الحكم المذكور واشباهه من الكتاب، وهذا شاهد على حجية ظواهر الكتاب، اذلو لم تكن هي حجة فكيف يمكن أن يفهم السائل حكم المسح من الكتاب و كيف أحال الامام عليه السلام معرفة حكم المسح عليه.

(١) أي زلّ.

(٢) قال الطريحي: المرارة بفتح الميم ضد الحلاوة والمرارة التي تجمع المرة الصفراء معلّقة مع الكبد، كالكيس فيها ماء اخضر واطلق هنا على مايغطي به الأصبع المجروح، اذ كما أنّ المرارة كالكيس يجمع الصفراء كذا المرارة التي يغطي بها الاصبع أيضاً، يجمع الاصبع المجروح ويحفظه عن اصابة الماء اليه.

(٣) أي حكم المسح على المرارة وشبهه من الأحكام.

(٤) أي على الأصبع الذي فيه مرارة.

(٥) من الحوالة وقوله: «الى الكتاب» متعلّق بقوله «أحال».

---

(١) الوسائل: ج١ باب ٣٩ من ابواب الوضوء حديث ٥.

مؤهياً الى ان هذا(١) لا يحتاج الى السؤال، لوجوده(٢) في ظاهر القرآن.

ولا يخفى ان استفادة الحكم المذكور(٣) من ظاهر الاية الشريفة مما(٤) لا يظهر الا للمتامل المدقق، نظراً (٥) الى ان الاية الشريفة انما تدل على نفي وجوب الحرج ـ اعني المسح (٦) على نفس الاصبع ـ فيدور الامر في بادىء النظر بين سقوط المسح رأساً(٧) وبين بقائه(٨) مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح، فهو(٩) بظاهره لا يدل على ما حكم به الامام عليه السلام(١٠)

(١) أي حكم المسح.

(٢) أي لوجود حكم المسح.

(٣) وهو وجوب المسح فوق المرارة.

(٤) خبر لقوله: «ان استفادة».

(٥) تعليل لقوله: «لا يظهر».

(٦) والآية تدل على نفي وجوب الفعل الحرجي وحيث ان المسح مصداق له فتدل الآية على نفي وجوبه.

(٧) أي حتى فوق المرارة اذ المسح على الأصبع المجروح مباشرة حرجي فلا يكون واجباً، وبعد سقوط المسح يسقط الوضوء بمقتضى القاعدة الاولية وهي قاعدة انتفاء المركب بانتفاء جزئه أو شرطه، إلا أن يقال: بتمامية قاعدة الميسور.

(٨) أي بين بقاء اصل المسح وسقوط اعتبار المباشرة.

(٩) أي دليل نفي الحرج.

(١٠) لان ما حكم به الامام هو وجوب المسح فوق المرارة تعييناً، ونفي

لكن يعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح (١) فهو ساقط دون اصل المسح ، فيصير نفي الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الاصبع المغطى (٢) فاذا أحال الامام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم (٣) الى الكتاب فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل او الوضوء

الحرج في الآية لا يدل على وجوب المسح تعييناً فوق المرارة . بل المستفاد منه نفي وجوب المسح على نفس الاصبع مباشرة .

ان شئت فقل: إن دليل نفي الحرج دليل ناف وليس بمثبت كي يدل على وجوب المسح .

فالأمر بعد سقوط وجوب المسح مباشرة يدور بين سقوط المسح عن كونه جزءً للوضوء رأساً ، وبين بقائه على الجزئية مع سقوط قيد المباشرة .

(١) أما أصل المسح فلاحرج فيه ولذا لايشمله دليل نفي الحرج، فيسقط ما هو موجب للحرج ، وهو اعتبار مباشرة الماسح للممسوح . وأمّا أصل المسح حتى فوق المرارة فلاوجه لسقوطه .

(٢) اذ لا حرج فيه .

(٣) الذي لا يعلم من الآية إلّا بعد التأمل . وإن شئت فقل : إنّ وجوب المسح على الاصبع المغطى يظهر من الآية بالتأمل الدقيق، ومع ذلك أمر الامام بالرجوع فيه الى ظاهر الآية بلاحاجة الى ورود بيان من المعصوم، فكيف يمكن ان يقال: إنّ ظاهرها لايكون حجة بلاورود بيان منهم عليهم السلام فيما لايحتاج فهم الحكم من الآية الى هذا المقدار من التأمل .

عند الحرج الشديد المستفاد(١) من ظاهر الاية المذكورة(٢) او غير ذلك(٣) من الاحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، الى(٤) ورود تفسير بذلك عن أهل البيت عليهم السلام،

(١) صفة لقوله «نفي وجوب الغسل».

(٢) وهي آية الحرج الدالة بوضوح على نفي وجوب الوضوء الضرري، أو الغسل الضرري.

(٣) عطف على قوله «نفي وجوب الغسل... أي كيف يحتاج غير نفي وجوب الغسل أو الوضوء من الأحكام التي يعرفها كل...

أقول: إنّ دليل نفي الحرج ـ حيث انه دليل ناف وليس بمثبت ـ لايدل على وجوب المسح على الاصبع المغطى، فان غاية ما يستفاد منه عدم وجوب المسح، لكونه حرجياً، ومنه يعلم النظر فيما افاده الشيخ ـ قدس سره ـ بأنّ الحرج يرفع المباشرة، لأنها موجبة للحرج.

و وجه النظر ان آية الوضوء لاتدل على أمرين: أحدهما أصل المسح و ثانيهما: قيد المباشرة حتى يقال ببقاء الأول بعد ارتفاع الثاني. بل تدل على أمر بسيط وهو مسح الرجل. والمفروض تعذره، فبتعذره يتعذر الوضوء، و يصل المجال الى التيمم. اللّهم إلّا ان يقال بجريان قاعدة الميسور في المقام، و هي على تقدير تماميتها خارجة عن المبحث. وامّا استشهاد الامام عليه السلام بالاية لوجوب المسح فوق المرارة فليس استشهاداً بظاهرها، فانه إمّا من باب التأويل، و إمّا من جهة مصلحة كانت في الاستشهاد بها، كإقناع المخاطب كأن لم يكن المخاطب عارفاً بالحق، ومعتقداً بأنه عليه السلام صالح لبيان الأحكام من عند نفسه أو التقية أو نحوها.

وملخّص الكلام: أنّ تطبيق الاية على المقام تعبدي فلاينفع في اثبات جواز التمسك بالاية لغير الامام عليه السلام.

(٤) الجار متعلّق بقوله: «يحتاج» أي كيف يحتاج استفادة نفي وجوب الغسل أو الوضوء ـ عند الحرج الشديد أو غيره ـ من ظاهر الاية، إلى ورود تفسير

ومن ذلك (١) ما ورد من : أن المصلى (٢) اربعاً فى السفر ان قرئت عليه (٣) آية القصر وجب عليه الاعادة (٤) والا (٥) فلا [1]

وفى بعض الروايات: ان قرئت عليه وفسرت له (٦). والظاهر (٧) ـ ولو بحكم اصالة الاطلاق فى باقى الروايات أن المراد من تفسيرها له بيان أن المراد بقوله تعالى : «لاجناح عليكم أن

من الأئمة عليهم السلام مع أنه أمر واضح.

(١) أي من الأخبار الدالة قولاً على حجيّة الكتاب .

(٢) أي من صلّى أربع ركعات في السفر.

(٣) بصيغة المجهول أي ان قرئت على المصلّي .

(٤) لأنّ بعد قراءة آية القصر على المصلّي صار عالماً بالقصر ، فصلّى تماماً مع علمه بوجوب القصر، فوجب اعادتها .

(٥) أي وان لم تقرأ عليه آية القصر فلا يجب عليه الاعادة وتقريب الاستدلال به أنّه لو لم تكن ظواهر الكتاب حجة، فأي فائدة تترتب على قراءة آية القصر على المصلّي وعدمها .

(٦) أي زيد في بعض الروايات جملة «و فسرت له» فتصير الرواية هكذا «إن قرئت عليه آية القصر و فسّرت له وجب عليه الاعادة». و هو مارواه زرارة ومحمّد بن مسلم قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلّى أربعاً أعاد... [2]

(٧) جواب عن سؤال مقدر، وملخص السؤال: انك قلت : إنه ورد في بعض

(١) ماوجدت الخبر المذكور فى كتب الحديث ولاغيره من المطلقات ولعله اشارة الى قوله: فان تركه «اى الاتمام» رجل جاهل ، فليس عليه اعادة، جامع الاحاديث ج٧ ص٨٢.

(٢) الوسائل : ج ٥ باب ١٧ من ابواب صلاة المسافر حديث ٤ .

. . . . . .

الروايات «ان قرئت عليه وفسرت له» فظاهره أنّ العمل بظاهر الاية يتوقف على ورود تفسير من أهل البيت عليهم السلام ، فيكون بعض الروايات المذكورة دليلاً على مذهب الأخباريين المعتقدين بعدم جواز العمل بظواهر الكتاب إلا بعد ورود تفسير من أهل البيت عليهم السلام .

و اجاب عنه المصنف : بأنّه ليس المراد من قوله «فسرت له» أنّ العمل بظاهر الاية مبتن على ورود التفسير من الأئمة ، بل المراد منه بيان أنّ نفي الجناح في الاية وهو قوله تعالى: «لاجناح عليكم أن تقصروا» و ان كان ظاهراً في مجرد الترخيص في القصر، إلّا أنّ المراد الواقعي منه هو الوجوب ، وانما الترخيص في أصل تشريع القصر، و هو لاينافي وجوبه .

وملخص الكلام: أنّ المراد من اعتبار التفسير هو اعتباره في العمل بخلاف ظاهر الاية، وهو حمل «لاجناح» على الوجوب و هو كذلك، فان حمل اللّفظ على خلاف ظاهره يحتاج الى التفسير، لا في العمل بظاهرها الذي هو محل الكلام فان العمل به لايحتاج اليه.

ان قلت: إنّ حمل قيد التفسير «وفسرت له» على اعتبار التفسير في مورد العمل بخلاف ظاهر الاية خلاف ظاهر الرواية، اذ الظاهر منها أنّ قيد التفسير قيد لجواز العمل بظاهر الكتاب، لا للعمل بخلاف ظاهره، وحمل اللفظ على خلاف ظاهره يحتاج الى قرينة .

قلت: ان القرينة موجودة في المقام، وهي الاطلاقات الواردة في باقي الروايات، حيث اكتفي فيها بالقراءة فقط، أي بقوله : «ان قرئت عليه» وهي تدل على أنّ قراءة آية القصر على المصلّي كافية في وجوب القصر، فتكون هذه الاطلاقات قرينة

. . . . . .

على أن المراد من التفسير في قوله : «ان قرئت عليه وفسرت له» هو تفسير قوله: «لاجناح» بان المراد منه وجوب القصر لا الترخيص، وهذا واضح فيما اذا كانت الاطلاقات محرزة، و أمّا اذا شك فيها فيحكم بكونها قرينة أيضاً بمقتضى اصالة الاطلاق. توضيحه: أنّ في قوله عليه السلام: «وفسّرت» احتمالين :

«الاول» أن يكون قيداً لجواز التمسك بظواهر الكتاب، فتكون هذه الرواية مقيّدة لاطلاق سائر الروايات الدالّة على جواز التمسك بالظواهر بمجرد القراءة عليه.

«الثاني» أن يكون المراد منه بيان ارادة وجوب القصر من قوله: «لاجناح» فلاتكون الرواية المذكورة مقيّدة لاطلاق سائر الروايات ، فمقتضى اصالة الاطلاق هو الثاني ، فيحكم بمقتضى اطلاق سائر الروايات الثابتة بهذا الأصل الجاري فيها، أنّ المراد من تفسير الاية في قوله: «وفسرت له» بيان ارادة وجوب التقصير من قوله: «لاجناح عليكم أن تقصروا» .

ان قلت: إنّ اطلاق القراءة في باقي الروايات كيف يكون قرينة لتعيين المراد من المقيّد؟ بل الأمر بالعكس، فانّ مقتضى القاعدة كون المقيّد قرينة على المطلق وحمل المطلق عليه .

قلت : إنّ حمل المطلق على المقيّد انما يكون فيما اذا كان المقيّد ظاهراً في بيان القيد المنافي للاطلاق، وأمّا فيما كان دوران الأمر في المقيّد بين أن يكون المراد منه ما يوجب قلة التقييد في المطلق، وبين أن يكون المراد منه ما يوجب كثرة التقييد فيه، كما هو كذلك في المقام، فيكون المطلق قرينة على بيان المراد من المقيّد، ويحمل المطلق على معنى فيه قلة التقييد.

و توضيحه: أنّه اذا كان المراد من التفسير في الاية تفسير ظواهر الكتاب، بأن يكون التفسير قيداً لجواز العمل بالظواهر، لزم كثرة التقييد في جواز العمل بظاهر الآية لأنّ التفسير لايتم الّا بذكر تمام خصوصيات الآية ، و تفسير كل كلمة منها. و أمّا اذا كان المراد منه هو بيان قوله: «لاجناح» ـ بأن يفسّر أن

تقصروا» بيان الترخيص فى أصل تشريع القصر وكونه(١) مبنياً على التخفيف، فلا ينافى تعين القصر على المسافر وعدم(٢) صحة الاتمام منه، ومثل هذه المخالفة (٣) للظاهر يحتاج الى التفسير بلاشبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للامام عليه السلام: ان الله تعالى قال: «لاجناح» ولم يقل: افعلوا، فأجاب عليه السلام بانه (٤) من قبيل قوله تعالى: «فمن حج البيت أو اعتمر فلا

المراد منه وجوب القصر لاغير ذلك من تفسير تمام خصوصيات الآية ـ كان اللازم قلة التقييد فيه، فالأمر دائر بين كثرة التقييد وقلته، وبحكم اصالة الاطلاق في باقي الروايات يحمل الاطلاق على معنى فيه قلة التقييد، وتكون تلك الاطلاقات قرينة على أنّ المراد من التفسير هو خصوص بيان ارادة وجوب القصر من الآية.

(١) أي كون تشريع القصر. توضيحه: أنّ المراد من تفسير الآية بيان أنّ أصل تشريع القصر للمسافر مع وجود المقتضى للاتمام انما هو لأجل الترخيص والتخفيف عليه، والترخيص في أصل التشريع لاينافي تعيّن الحكم بالقصر عليه.

(٢) عطف على قوله: «تعيّن» أي كون تشريع القصر مبنياً على التخفيف لاينافي عدم صحة الاتمام من المسافر.

(٣) وهي ارادة الوجوب من قوله: «لاجناح» لما عرفت من أنه ظاهر في الترخيص، فان حمله على الوجوب يحتاج الى التفسير بلا كلام فيه، وانما المدعى شيء آخر، وهو أنّ العمل بالظواهر لايحتاج الى التفسير، والرواية غير متعرضة له.

(٤) أي كما أن «لاجناح» في آية الحج يدل على الوجوب، كذلك في المقام

جناح عليه أن يطوف بهما » .

وهذا (١) ايضاً يدل على تقرير الامام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الاحكام من الكتاب والدخل (٢) والتصرف في ظواهره .

فانه أيضاً يدل على الوجوب .

وإنما عبّر بهذا اللفظ «لاجناح» للاشارة الى أن جعل القصر للمسافر من باب الترخيص والتسهيل عليه.

(١) أي ماذكر الامام في جواب زرارة ومحمد بن مسلم ، حيث إنه عليه السلام لم يذمهما في تمسكهما بظواهر الآيات ، بل استشهد لهما بآية اخرى ، فهذا الفعل منه عليه السلام يدل على تقريرهما في استفادة الأحكام من ظواهر الكتاب .

والحديث ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم أنهما قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي ؟ وكم هي ؟ فقال : انّ الله عزّ وجلّ يقول : « واذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة » فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر ، قالا : قلنا له : قال الله عزّ وجلّ: «فليس عليكم جناح» ولم يقل : افعلوا ، فكيف اوجب ذلك ؟ فقال: أوليس قد قال الله عزّ وجلّ في الصفا والمروة: فمن حج البيت أو اعتمر فلاجناح عليه أن يطوف بهما» ألاترون أن الطواف بهما واجب مفروض، لأن الله عزّ وجلّ ذكره في كتابه وصنعه نبيه، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكر الله في كتابه[1].

(٢) عطف على قوله : «التعرض ...» أي ما ذكره الامام عليه السلام تقرير لهما في دخلهما وتصرفهما في ظواهر الكتاب .

---

(١) الوسائل: ج ٥ باب ٢٢ من ابواب صلاة المسافر حديث ٢.

ومن ذلك(١) استشهاد الامام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى: «واحل لكم ما وراء ذلكم»(٢) وفي عدم (٣) جواز طلاق العبد بقوله تعالى «عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء».

ومن ذلك(٤) الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى:

---

(١) أي مما يدل على جواز الرجوع الى ظواهر الكتاب استشهاد الامام عليه السلام بآيات كثيرة، فان فعله عليه السلام حجة لنا.

(٢) بتقريب أنه عليه السلام استشهد بظاهر الآية لحلية النسوان اللاتي لم تذكر حرمتهن في القرآن، فلو لم تكن الظواهر حجة فلا وجه لاستشهاده عليه السلام بها. وهو فيما نقل العلامة في المختلف وغيره عن ابن ابي عقيل أنه روى عن علي بن جعفر قال: سألت أخي موسى عليه السلام عن رجل يتزوج المرأة على عمتها أو خالتها، قال: لا بأس لأن الله عز وجل قال: «واحل لكم ما وراء ذلكم»[1].

(٣) أي مما يدل على حجية ظواهر الكتاب استشهاد الامام عليه السلام بها في عدم جواز طلاق العبد زوجته بأنه لا يقدر على شيء، وهو فيما رواه ليث المرادي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العبد هل يجوز طلاقه؟ فقال: إن كانت أمتك فلا، إن الله عز وجل يقول: «عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء»[2].

(٤) أي مما يدل على حجية ظواهر الكتاب استشهاد الامام عليه السلام لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى «قل لا أجد...» فيما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمير. وانما نهى عنها من اجل ظهورها مخافة أن يفنوها وليست الحمير بحرام، ثم قرأ هذه الآية «قل لا أجد فيما اوحي الي

---

(١) الوسائل: ج ١٤ باب ٣٠ من ابواب مايحرم بالمصاهرة ح ١١.

(٢) الوسائل: ج ١٥ باب ٤٣ من ابواب مقدماته وشرائطه ح ٢.

«قل لا أجد فيما اوحى الى محرما» الاية، الى غير ذلك (١) مما لا يحصى.

الثاني(٢) من وجهي المنع:

انا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في اكثر ظواهر الكتاب، وذلك (٣) مما يسقطها عن الظهور.

محرماً على طاعم يطعمه...»[1].

إن قلت: إنّ حجّية ظواهر الكتاب وجواز استشهاد الامام عليه السلام بها أظهر من الشمس، وإنما الكلام فيما عداه.

قلت: إنّ استشهاد الامام عليه السلام بالظواهر يدل على حجيتها بالنسبة الى غيره أيضاً، فإنه عليه السلام استشهد بها في مقام بيان الحكم للغير، فلو لم تكن الظواهر حجة بالنسبة الى الغير فما الداعي لاستشهاده عليه السلام بها؟ فإنه يكون لغواً، و كان ينبغي له أن يبيّن الحكم من دون الاستشهاد بالآية، فيعلم من فعله عليه السلام وهو استشهاده بالآية أنّ ظواهر الكتاب حجة للغير ايضاً.

(١) من الروايات الدالة على جواز العمل بظواهر الكتاب. فتلخّص من جميع ماذكرناه الى هنا عدم تمامية الوجه الاول من وجهي المنع الّذي اقيم على المنع من العمل بظواهر الكتاب، فإنّ جواز العمل بها قد ثبت بقولهم وفعلهم وتقريرهم عليهم السلام.

(٢) من هنا شرع في بيان الوجه الثاني الذي استدل به على المنع من العمل بظواهر الكتاب.

(٣) أي العلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز مما يسقط الظواهر عن الظهور، فيصير اللّفظ مجملاً. وتوضيح الكلام: أنّ العلم الاجمالي بطرو التخصيص والتقييد والتجوز على كثير من العمومات والمطلقات والظواهر أوجب كونها مجملة بالعرض، وان لم تكن كذلك ذاتاً، فانا نعلم أنّ بعض هذه العمومات والمطلقات غير مراد

---

(١) الوسائل: ج ١٦ باب ٤ من ابواب الاطعمة المحرمة ح ٦.

وفيه أولا النقض بظواهر السنة، فانا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في اكثرها (١).

وثانياً ان هذا (٢) لا يوجب السقوط، وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر. فان قلت: العلم الاجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع اثره (٣) ـ وهو وجوب التوقف ـ بالفحص (٤)

قطعاً، وهذا البعض غير معلوم لنا خارجاً، فتكون كلها مجملة للعلم الاجمالي بعدم ارادة بعضها الموجود في الكتاب.

(١) أي في اكثر ظواهر السنة، ولو كان العلم الاجمالي بطرو التقييد والتخصيص والتجوز موجباً لاجمال ظواهر الكتاب لكان موجباً لاجمال السنة ايضاً، لوجود العلم الاجمالي المذكور في الكتاب بعينه في السنة ايضاً، والحال أنّ الخصم لا يلتزم باجمال ظواهر السنة، فكل ما اجاب عن السنة نرد عليه مثله في الكتاب.

(٢) أي العلم الاجمالي بطرو ماذكر، إنّما يوجب الفحص عما علم إجمالاً من المخصص والمقيد وقرينة المجاز، لاسقوط الظواهر عن الحجيّة رأساً، فانه اذا تفحص واطلع على مقدار منها ينحل العلم الاجمالي، لعدم العلم بازيد من المقدار الّذي ظفر به بالفحص.

(٣) أي وجوب التوقف والاحتياط الذي هو أثر للعلم الاجمالي لا يرتفع بالفحص عن الأخبار التي يمكن الفحص عنها، لعدم انحلال العلم الاجمالي بهذا المقدار من الفحص، لأنّ اطراف الشبهة اوسع من الاخبار الموجودة بأيدينا لاندراس كثير من الأخبار و اختفائها بسبب ظلم الظالمين، فان ما اختفى لعلّه اكثر مما بقي في ايدينا، اذن فمجرد الفحص عما يمكن الفحص عنه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي.

(٤) متعلّق بقوله لا يرتفع.

ولذا (١) لو تردد اللفظ بين المعنيين (٢) او علم اجمالا بمخالفة (٣) أحد الظاهرين لظاهر الاخر ـ كما فى العامين من وجه وشبههما ـ وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص . قلت : هذه (٤) شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص فى العمومات بثبوت (٥) العلم الاجمالى بوجود

(١) أي الشاهد على أنّ العلم الاجمالي لا يرتفع اثره .

(٢) كتردد الصعيد بين مطلق وجه الارض وبين التراب فيعلم اجمالاً بان المراد منه اما التراب و اما مطلق وجه الأرض ، فان الفحص عن القرينة المعينة و عدم وجدانها لايرفع اثر العلم المذكور .

(٣) أي بقرينية أحد الظاهرين... وهو كما اذا قال: «اكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفساق» ، ومن المعلوم أنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فان الاول يدل على وجوب اكرام العالم وان كان فاسقاً ، والثاني يدل على حرمة اكرام الفاسق وان كان عالماً ، فيتنافيان في العالم الفاسق فيعلم اجمالاً ان احد الظاهرين قرينة على رفع اليد عن الظاهر الآخر ، لكن لايعلم بعينه، فان الفحص عما يصلح للقرينية منهما وعدم وجدانه لايرفع أثر العلم الاجمالي، بل هو باق على ماكان عليه، واثره هو وجوب التوقّف ، فكذلك في المقام فان الفحص لا يرفع أثر العلم.

(٤) أي الشبهة التي ذكرت هنا شبهة لا تختص بالمقام، بل هي وردت على استدلال القائلين بوجوب الفحص في العمل بالعمومات والمطلقات ايضاً، حيث انهم ذهبوا الى وجوب الفحص عن المخصّص والمقيد عند العمل بالعمومات والمطلقات، واستدلوا على ذلك بالعلم الاجمالي بوجود المخصّصات والمقيدات، فيجب الفحص عنهما بمقتضى العلم الاجمالي.

واورد عليه: بأن الفحص لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، ولا يرفع وجوب الفحص.

(٥) متعلق بقوله «استدل».

المخصصات. فان (١) العلم الاجمالي اما أن يبقى اثره (٢) ولو بعد العلم التفصيلي (٣) بوجود عدة مخصصات، واما أن لا يبقى، فان بقى (٤) فلا يرتفع بالفحص (٥). والا (٦) فلا مقتضى للفحص.

وتندفع (٧) هذه الشبهة بان المعلوم هو وجود

---

(١) تقرير للشبهة.

(٢) وهو وجوب التوقف.

(٣) الحاصل من الفحص بأن تفحّص واطلع على عدة من المخصصات والمقيدات.

(٤) أي ان بقى اثر العلم الاجمالي بعد الاطلاع بعدة من المخصصات.

(٥) أي لا يرتفع اثر العلم الاجمالي بالفحص عن المخصصات والمقيدات، اذ المفروض أنّ بعد الفحص ايضاً بقي العلم الاجمالي على حاله، فان الفحص والاطلاع بمقدار من المخصصات والمقيدات لا يوجب انحلال العلم بوجود المخصصات في الواقع وذلك لعدم وصول اكثر الأخبار الينا، فمع بقاء العلم لا يرتفع اثره، وهو وجوب التوقف لعدم انفكاك الأثر عن المؤثر.

(٦) أي ان لم يبق اثر العلم الاجمالي ـ وهو وجوب التوقف بعد الفحص مع بقاء العلم ـ فلا يقتضي العلم الاجمالي وجوب الفحص من أول الأمر، لأنه اذا لم يقتض العلم الاجمالي وجوب التوقف بعد الفحص لم يكن مقتضياً له من الأول، اذ لو كان مقتضياً له كيف ينفك عنه بالفحص؟ فإنّ انفكاك المقتضى بالفتح عن المقتضى بالكسر غير معقول.

وبعبارة واضحة: أنّ الفحص لا اثر له في انحلال العلم الاجمالي، اذ لو كان العلم مقتضياً لوجوب التوقف فلا يرفع الفحص وجوبه مادام العلم باقياً، و ان لم يكن مقتضياً له فلا وجه لوجوب الفحص من الأول، اذ وجوب الفحص ناشٍ من اقتضاء العلم الاجمالي وجوب التوقف، فبعد عدم اقتضائه له لا وجه لوجوب الفحص.

(٧) ملخص ما ذكره في دفع الشبهة هو: أنا لا نسلّم أوسعية دائرة العلم الاجمالي

مخالفات (١) كثيرة فى الواقع فيما بأيدينا (٢) بحيث يظهر تفصيلا بعد الفحص (٣).

واما وجود مخالفات فى الواقع زائداً على ذلك (٤) فغير معلوم.

فحينئذ (٥) لا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص، ولا يمكن نفيه (٦) بالاصل لاجل العلم الاجمالى. واما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص فى الواقع ينفى بالاصل السالم عن العلم الاجمالى. والحاصل (٧) ان المنصف

بالمخصّصات و المقيدات من الأخبار الموجودة في ايدينا اليوم، و العلم باندراس كثير من الأخبار واختفائها لا يوجب الاجمال، لاحتمال ان تكون الأخبار المندرسة من المواعظ والقصص والأمثال ممّا لا دخل له في الأحكام. اذن فبعد فحصنا واطّلاعنا على جملة من المخصّصات والمقيدات لم يبق لنا علم بوجودهما في ضمن الأخبار المندرسة، فيجري الأصل بالنسبة اليهما، فينحل العلم الاجمالي بوجود القدر المتيقن من المخصّصات والمقيدات في الأخبار الموجودة، والشك البدوي بهما في الأخبار المفقودة فينفى وجودهما بالأصل.

(١) أي المقيدات والمخصّصات.

(٢) أي في الأخبار التي هي بأيدينا.

(٣) أي لو كانت موجودة لظهرت بالفحص.

(٤) أي زائداً على المقدار الذي وجدناه في الأخبار الموجودة.

(٥) أي حين علمنا بوجود المخصّصات والمقيدات في الأخبار الموجودة بأيدينا.

(٦) أي نفي المخصص باصالة عدمه قبل الفحص، اذ العلم الاجمالي بوجود المخصّصات باقٍ بحاله، وهو يمنع من اجراء الأصل، اما بنحو العلية التامّة أو بنحو الاقتضاء كما تقدم تحقيقه في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٧) أي خلاصة الجواب النقضي، هو أنه لافرق بين ظواهر الكتاب و السنة

لا يجد فرقاً بين ظواهر الكتاب والسنة، لاقبل الفحص ولا بعده.

ثم انك قد عرفت ان العمدة (١) فى منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هى الاخبار المانعة عن تفسير القرآن الا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية فى آخر كلامه أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل (٢) والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل (٣)، حيث قال (٤) ـ بعد اثبات أن فى القرآن محكمات وظواهر، وأنه مما لا يصح انكاره (٥) وينبغى النزاع فى جواز العمل بالظواهر (٦)

في عدم جواز العمل بظواهرهما قبل الفحص، وجوازه بعده. وان العلم الاجمالي بوجود المخصصات ان كان مقتضياً للتوقف، كان ذلك مقتضياً في ظواهر الكتاب والسنة معاً، وإن لم يوجب التوقف لم يوجب فيهما معاً، فالفرق بينهما بالمنع في الأول دون الثاني تحكم.

(١) أي عمدة الأدلة التي ذكرها الأخباريون لعدم جواز العمل بظواهر الكتاب، هي الأخبار المانعة.

(٢) أي اصالة حرمة العمل بالظواهر. وقد عرفت أنه ليس المراد من الأصل هنا هو الأصل العملي بل المراد منه هي القاعدة المستفادة من الأدلة.

(٣) أي بالدليل الدال على حجّية الظواهر.

(٤) أي السيد الصدر.

(٥) أي انكار أن في القرآن محكمات اعني بها النص كقوله: «وهو بكل شيء عليم» الذي لا يحتمل خلافه، ومتشابهات كالالفاظ المشتركة والحروف المقطعة في أوائل السور.

(٦) بانها حجة أم لا، وأمّا المحكمات فلاشبهة في جواز الرجوع اليها، وكذا المتشابهات فلاريب في عدم جواز الرجوع اليها ـ والمتشابه هو خصوص المجمل،

وان الحق مع الاخباريين ـ ما خلاصته(١) :

ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى: ان بقاء التكليف(٢) مما لاشك فيه، ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام(٣) وهو يكون في الاكثر بالقول(٤) ودلالته(٥) في الاكثر يكون ظنية، اذ مدار(٦) الافهام على القاء الحقايق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون (٧) وان كان احتمال التجوز واختفاء القرينة (٨) باقياً.

لأنّه من باب التفاعل من الشبه، فلابدّ من تساوي الاحتمالين في مورده ـ وانما النزاع في حجية الظواهر.

(١) أي قال السيد الصدر ما خلاصته .

(٢) من الواجبات والمحرمات وغيرهما باقٍ الى يوم القيامة «لقوله ﷺ : حلال محمّد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة» .

(٣) أي لزوم العمل بمقتضى التكليف موقوف على إفهام المكلّف اذ ايجاب العمل على ما يجهله المكلّف قبيح .

(٤) فان افهام الأحكام بالفعل قد ورد في بعض الموارد كالأفعال البيانية الواردة في الصلاة .

(٥) أي دلالة القول على المراد في أكثر الموارد ظنية .

(٦) تعليل لما ذكره من أنّ دلالة القول على المراد تكون ظنية في اكثر الموارد وملخصه: أن العقلاء في مقام افهام مطالبهم يستعملون الألفاظ في معانيها الحقيقية اذا ذكروها مجردة عن القرينة، وحيث انه يحتمل اختفاء القرينه على السامع فتكون دلالة الألفاظ على المراد ظنية باجراء اصالة عدم القرينة. وان شئت فسمها باصالة الظهور.

(٧) أي مدار الأفهام عند الناس على ما يفهمون من الكلام، فانهم يفهمون المعنى الحقيقي من اللّفظ عند عدم القرينة عليه .

(٨) أي احتمال اختفاء القرينة. إلا انه لا يعتنى بالاحتمال المذكور ويحمل

الثانية: أن المتشابه كما يكون في اصل اللغة(١) كذلك يكون بحسب الاصطلاح(٢)، مثل أن يقول أحد: «أنا استعمل العمومات، و كثيراً ما اريد الخصوص من غير قرينة، و ربما اخاطب أحداً واريد غيره» ونحو(٣) ذلك. فحينئذ(٤) لا يجوز لنا القطع بمراده(٥) ولا يحصل لنا الظن به(٦). والقرآن من هذا القبيل(٧)، لانه(٨) نزل على اصطلاح خاص. لا أقول(٩): على

اللفظ على معناه الحقيقي باصالة الحقيقة، ويحكم بعدم القرينة باصالة عدمها، لكن الاحتمال المذكور يوجب ظنية الدلالة.

(١) كالألفاظ المشتركة التي لا يعلم المراد منها كالعين والقرء.

(٢) والمتشابه بحسب الاصطلاح ـ كما مثل به المصنّف قدس سره ـ هو أن يذكر العام ويريد الخاص بلاذكر قرينة عليه، أو يخاطب زيداً والحال أنه يريد عمراً مثلاً.

(٣) كما اذا قال: انا استعمل المطلقات وكثيراً ما اريد المقيّدات منها من غير قرينة.

(٤) أي إذا علمنا أن عادة المتكلّم جرت على استعمال العام في الخاص بلاذكر قرينة عليه...

(٥) والضمير في قوله «بمراده» يرجع الى «احد».

(٦) أي الظن بمراد هذا الشخص القائل.

(٧) أي من قبيل استعمال العام في الخاص والمطلق في المقيد بلاذكر قرينة عليه.

(٨) أي القرآن.

(٩) أي ليس مقصودي من الاصطلاح الخاص هو الوضع الجديد، بأن ينقل

وضع جديد ، بل اعم (١) من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لايعرفها العرب ، و مع ذلك(٢) قد وجد فيه كلمات لايعلم المراد منها، كالمقطعات(٣) . ثم قال :

قال سبحانه : «فيه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات»(٤) الاية،ذم(٥) على اتباع المتشابه، ولم يبين لهم

الفاظ القرآن من معانيها اللّغوية الى معنى اصطلاحي آخر .

(١) بل المقصود من المعنى الاصطلاحي اعم من الوضع الجديد ومن المعنى المجازي ، أي أنّه سبحانه وتعالى استعمل الفاظ القرآن تارة في المعنى الحادث بالوضع الجديد ، كاستعمال الصلاة في الأركان المخصوصة ، أي نقلها من المعنى اللّغوي الى المعنى الاصطلاحي، بناء على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، واخرى استعملها في المعنى المجازي الذي لايعرفه العرب لكون المعنى المجازي معنى حادثاً اختراعيّاً بحيث لم يكن أذهانهم مأنوسة به كاستعمال الجزء في العشر، فانه أمر لايفهمه العرب.

(٢) أي مع أنه ليس على وضع جديد بل اعمّ منه .

(٣) كالحروف المقطعة الواقعة في أوائل السور . ولايخفى أنّ هذه المقدمة الثانية اشتملت على امور اربعة دالة على عدم حجية ظواهر الكتاب . والى هنا تم الأمر الاول منها. وملخصه: أنّ القرآن نزل على وضع جديد، ومجازات لايعرفها العرب ، ومشتمل على مقطّعات لا يعرف المراد منها الّا هو سبحانه وتعالى ، واولياؤه عليهم السلام . فالنتيجة أنّ القرآن لم يصدر لغرض الافهام كي يكون حجة .

(٤) هذا هو الأمر الثاني ـ الذي ذكره في المقدمة الثانية ـ دليلاً على عدم حجّية ظواهر الكتاب .

(٥) أي ذم سبحانه وتعالى الناس لأجل اتباعهم للمتشابه .

المتشابهات ما هي، و كم هي(١)، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ (٢) وجعل البيان موكولا الى خلفائه، والنبي(٣) صلى الله عليه وآله نهى الناس عن التفسير بالاراء.

وجعلوا(٤) الاصل عدم العمل بالظن الا ما أخرجه الدليل.

اذا تمهد المقدمتان، فنقول: مقتضى الاولى(٥) العمل بالظواهر.

---

(١) أي لم يبيّن معنى المتشابه، و كذا عددها بحسب الآيات.

(٢) أي من لفظ المتشابه، فيحتمل ان يشمل الظاهر ايضاً، لانّه مما يقبل احتمال الخلاف، فمع وجود احتمال شمول المتشابه للظاهر لا يمكن التمسك به، لاحتمال ردع الشارع عن العمل به ايضاً.

وان شئت فقل: إنّ الله سبحانه قد منع عن اتباع المتشابه، والمتشابه يحتمل أن يشمل الظاهر ايضاً، فيكون ردع الشارع عما استقرت عليه طريقة العقلاء من العمل بالظاهر أمراً محتملاً، وهو يكفي في الحكم بعدم جواز العمل به، لأن الشك في الحجّية يساوق القطع بعدم الحجية.

(٣) هذا هو الأمر الثالث الذي ذكره لاثبات عدم حجية ظواهر الكتاب. وملخّصه: أن النبي صلى الله عليه وآله نهى عن التفسير بالرأي، والعمل بالظواهر مصداق للتفسير بالرأي.

(٤) هذا هو الأمر الرابع الذي استدل به على عدم حجية ظواهر الكتاب. وملخصه أنّ مقتضى الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ما خرج، وخروج الظواهر من الأصل المذكور غير معلوم.

(٥) أي مقتضى المقدمة الاولى هو جواز العمل بظواهر الكتاب، لأن مقتضى ما ذكرناه فيها هو أنّ التكاليف باقية الى يوم القيامة، فيجب على المكلفين العمل

ومقتضى الثانية(١) عدم العمل، لان ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد منه(٢)، وما بقى ظهوره (٣) مندرج فى الاصل المذكور. فنطالب بدليل جواز العمل، لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل.

لا يقال: ان الظاهر من المحكم(٤) ووجوب العمل بالمحكم اجماعى.

لانا نمنع الصغرى(٥)، اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم

بها، وهو موقوف على فهمهم اياها، والشارع لم يخترع في مقام افهام غرضه طريقاً مخصوصاً، بل هو في هذا المقام كأحد الناس، والناس في مقام الافهام اذا ذكروا الالفاظ من دون قرينة يريدون منها المعاني الحقيقية، فتكون ظواهر كلامهم وكذلك تكون ظواهر كلام الشارع لأن المفروض أنه في مقام إفهام غرضه كأحد الناس فتكون ظواهر كلامه ـ كظواهر كلام غيره ـ حجة.

(١) أي نتيجة المقدمة الثانية عدم جواز العمل بظواهر الكتاب.

(٢) اذ المتشابه من المجملات، فما هو مجمل لا يحصل منه الظن بالمراد.

(٣) أي لو سلمنا انعقاد الظهور لبعض الألفاظ إلا أن الظهور المذكور مندرج تحت اصالة عدم الحجية اذ المتيقن خروجه من تحت الأصل المذكور هو الذي يحصل منه الظن بالمراد، وأما غيره من الظواهر فيحتاج جواز العمل به الى دليل آخر.

(٤) وليس من المتشابه فلا تشمله الادلة الناهية عن العمل بالظن.

(٥) وهو قوله: «ان الظاهر من المحكم» وملخص كلامه: أنّ المحكم يساوي النص وأمّا الظاهر فلا يشمله المحكم.

للنص، واما شموله للظاهر فلا. الى أن قال(١):

لا يقال: ان ما ذكرتم(٢) لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار أيضاً، لما فيها من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والمخصص، والمطلق والمقيد(٣).

لانا نقول: انا لو خلينا(٤) وانفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها. و لكن منعنا(٥) من ذلك (٦) فى القرآن للمنع من اتباع المتشابه و عدم بيان

(١) السيد الصدر.

(٢) من الأدلة المانعة من جواز العمل بظواهر الكتاب.

(٣) ولو كان وجود هذه المذكورات موجباً لاجمال ظواهر الكتاب لكان موجباً لاجمال ظواهر الروايات أيضاً، وذلك لوحدة الملاك. فان الجهات الموجبة لاجمال الكتاب موجودة في الأخبار أيضاً، كما عرفت.

(٤) أي بقينا بالطبع الاولي.

(٥) بصيغة المجهول.

(٦) أي من العمل بالظواهر. و ملخصه: أنّه لو لم يكن مانع من العمل بظواهر الكتاب لقلنا بجواز العمل بالظواهر الا انّ هنا موانع تمنع عن العمل بها.

المانع الأول: ما اشار اليه بقوله «للمنع من اتباع» أي منعنا الشارع عن اتباع المتشابه الذي هو مجهول عندنا فإنه يحتمل أن يشمل الظواهر أيضاً، و مع هذا الاحتمال يسقط الظواهر عن الحجية.

المانع الثاني: ما اشار اليه بقوله: «ومنعنا رسول الله عن تفسير القرآن»

حقيقته ، ومنعنا(١) رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير القرآن .

ولا ريب في أن غير النص يحتاج الى التفسير. وأيضاً ذم(٢) الله تعالى من اتباع الظن ، وكذا الرسول صلى الله عليه وآله و اوصياؤه عليهم السلام ، ولم يستثنوا ظواهر القرآن (٣). الى أن قال :

وأما الاخبار(٤) فقد سبق أن أصحاب الائمة، كانوا عاملين باخبار الاحاد من غير فحص أو معارض ناسخ أو مقيد، ولولا هذا (٥) لكنا في العمل بظواهر الاخبار أيضاً من المتوقفين.

و الحال أن القرآن ـ غير النص منه ـ يحتاج الى التفسير ، و عليه فلايجوز لنا العمل بالظواهر من دون ورود تفسير من الائمة عليهم السلام، اذ العمل بالظواهر مستقلاً تفسير للقرآن .

(١) ماض معلوم وضمير المتكلم مفعوله .

(٢) هذا هو المانع الثالث ، وهو اصالة حرمة العمل بالظن .

(٣) أي لم يستثنوا ظواهر القرآن من ذم اتباع الظن، فانه يشمل اتباع ظواهر القرآن أيضاً .

(٤) وملخص كلامه : ان الأخبار قد خرجت من الذم المذكور باجماع الأصحاب ، فانهم كانوا يعملون بالأخبار من دون فحص ، فلو كان العمل بها مذموماً أيضاً لم يعمل الأصحاب بها .

(٥) أي لولا اجماع اصحاب الأئمة .

انتهى (١).

أقول: وفيه (٢) مواقع للنظر، سيما فى جعل (٣) العمل بظواهر الاخبار من جهة قيام الاجماع العملى، و لولاه (٤) لتوقف فى العمل بها أيضاً، اذ(٥) لا يخفى أن عمل أصحاب الائمة عليهم السلام بظواهر الاخبار لم يكن لدليل خاص شرعى

(١) انتهى كلام السيد الصدر .

(٢) أي فيما أفاده السيد الصدر مواقع للنظر وقد ذكر جملة منها المحقق الآشتياني فلاحظ كلامه ، واشار المصنّف الى موقعين منها .

(٣) حيث قال في آخر كلامه: إنّ اصالة الحرمة تقتضي حرمة العمل بالظن مطلقاً ، إلّا أنّ ظواهر الأخبار قد قام الاجماع على جواز العمل بها فخرجت عن الأصل المذكور .

(٤) أي لولا وجود الاجماع على جواز العمل بظواهر الأخبار لتوقف السيد الصدر في الأخبار أيضاً كما صرّح ـ قدس سره ـ بذلك .

(٥) شروع لبيان الاشكال فيما ذكره السيد الصدر في آخر كلامه. وملخصه أنّ عمل الأصحاب بظواهر الأخبار ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم ، أوعن دليل شرعي وصل اليهم ولم يصل الينا، بل إجماعهم مستند الى ماهو مركوز في أذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر من المتكلّم ، سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار أوغيرهما ، فان المركوز في أذهان الأصحاب أنّ كل كلام صادر من المتكلّم إنما يكون لأجل الافادة والاستفادة ، فيكون حجة بالنسبة الى المخاطبين وغيرهم ، والقرآن أيضاً من هذا القبيل ، فانه غير مستثنى من هذه القاعدة الكلية العقلائية .

وصل اليهم من أئمتهم، وانما كان(١) أمراً مركوزاً في أذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره. وهذا المعنى (٢) جار في القرآن ايضاً على تقدير كونه ملقى للافادة والاستفادة(٣) على ما هو الاصل(٤) في خطاب كل متكلم. نعم الاصل الاولى هي حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مفصلا. لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقي (٥)، بل الخارج منه (٦) هو مطلق الظهور الناشيء عن كلام كل متكلم القي الى غيره للافهام.

---

(١) أي إنما كان عمل الأصحاب بظواهر الأخبار، لأجل كون العمل بها أمراً ارتكازياً في أذهانهم.

(٢) الذي ذكرناه بالنسبة الى مطلق الكلام.

(٣) فان القرآن غير مستثن من القانون الكلّي الذي ذكرناه وهو أن المركوز في أذهان العقلاء العمل بظاهر كل كلام القي في مقام الافادة والاستفادة، سواء كان الكلام المذكور قرآناً أو غيره، وسواء صدر من الشارع أم من غيره.

(٤) أي الاصل الاوّلي في خطاب كل متكلم هو صدوره في مقام الافادة والاستفادة، وحمله على عدم صدوره لأجل الافادة والاستفادة يحتاج الى دليل.

(٥) وهو ظاهر الكتاب مثلاً تحت الأصل.

(٦) أي من الأصل المذكور وهي اصالة الحرمة. هذا تمام الكلام بالنسبة الى الموقع الأول من المواقع التي هي محل نظر الشيخ «قدس سره».

ثم ان ما ذكره (١) من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها (٢) من المتشابهات ممنوع.

أولا: بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر، لا لغة (٣) ولا عرفاً، بل يصح سلبه (٤) عنه. فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع (٥)، كما اعترف به (٦) في المقدمة الاولى، من أن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر (٧).

وثانياً: بأن احتمال كونها (٨) من المتشابه لا ينفع في

---

(١) أي أنّ ما ذكره السيد الصدر. هذا شروع في الموقع الثاني الذي هو محل نظر الشيخ.

(٢) أي احتمال كون الظواهر.

(٣) لأن المراد بالمتشابه في العرف واللّغة هو خصوص المجمل فانه تفاعل من الشبهة فلابد من تساوي الاحتمالين في مورده فلا يشمل الظاهر لعدم تساوي الاحتمالين في مورده، اذ مع فرض تساوي الاحتمالين لا يكون اللّفظ ظاهراً في احد طرفيه.

(٤) أي سلب المتشابه عن الظاهر بأن يقال: إنّ المتشابه ليس بظاهر، فصحة السلب دليل على تغاير معنييهما.

(٥) أي لا يمنع من العمل بالظاهر لأن المفروض ان ما تعلّق به النهي غير الظاهر.

(٦) أي بأنّ النهي عن اتباع المتشابه لا يمنع من العمل بالظاهر.

(٧) فهذا اعتراف منه بأنّ النهي عن المتشابه ليس نهياً عن العمل بالظواهر.

(٨) أي احتمال كون الظواهر.

الخروج عن الاصل الذى اعترف به(١). ودعوى(٢) اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم(٣) لما اعترف به من اصالة حجية الظواهر، لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا أن يعلم كونه(٤) مما نهى الشارع عنه.

وبالجملة، فالحق ما اعترف به ـ قدس سره ـ من انه لو

---

(١) أي اعترف السيد الصدر في المقدمة الاولى بان الأصل الثانوي يقتضي حجيّة الظواهر. و الحاصل أنّا لوسلمنا احتمال شمول المتشابه للظواهر لكن مجرد هذا الاحتمال لايخرجها عن تحت اصالة الحجيّة، لان حجيّتها ثابتة بطريقة العقلاء. و مجرد احتمال كونها من المتشابه لايكفي في الردع عنها، بل لابد من احراز ذلك خارجاً، فاذا شككنا في حرمة العمل بالظواهر من جهة احتمال دخولها في المتشابه، نتمسك باصالة حجية الظواهر.

(٢) أي دعوى السيد الصدر بانه يعتبر في العمل بالظواهر العلم بكونها من المحكم، فلايجوز التمسك بها عند الشك في كونها منه.

(٣) خبر لقوله: «ودعوى...» وملخص ما اجاب به المصنف: أنّ هذه الدعوى هادمة لما اعترف به السيد الصدر آنفاً، من أنّ مقتضى الأصل حجية الظواهر، إلّا أن يعلم نهي الشارع عنها فمعنى هذا الاعتراف انه يتمسك باصالة حجية الظهور عند الشك في جواز العمل بالظواهر، الّا أن يثبت كونها من المتشابه، واذا اعتبر العلم بكون الظواهر من المحكم في جواز العمل بها فلاوجه للتمسك باصالة حجية الظواهر، اذ حينئذ تدخل فيما علم حجيته قطعاً، والأصل انما يجري فيما شك في حجيته.

(٤) أي كون الظاهر من المتشابه المنهي عنه.

خلينا وانفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب. ولا بد للمانع من اثبات المنع(١).

ثم انك قد عرفت مما ذكرنا (٢) أن خلاف الاخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا، من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لافادة المطالب واستفادتها. وانما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم تقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر أو أنها (٣) ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها (٤) من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

---

(١) فمادام لم يثبت المنع نعمل بالظواهر، لأن مجرد احتمال المنع لا يكفي في عدم حجيتها لما عرفت من أن حجيتها ثابتة بطريقة العقلاء، ومجرد احتمال الردع عنها لا يكفي في رفع اليد عنها، بل لابد من احراز ذلك.

(٢) أي مما ذكرناه من نقل كلام الأخباريين بالاخص في المقدمتين اللتين ذكرهما السيد الصدر.

وحاصله: أنّ الأخباريين لا ينكرون حجّية ظواهر الألفاظ الصادرة لافادة المراد واستفادته، وإنما يخالفون الاصوليين في الصغرى، أي يقولون: إن خطابات الكتاب لم تصدر لافادة المراد منها مستقلاً، بل استفادة المراد منها يحتاج الى بيان أهل الذكر.

(٣) أي أن خطابات القرآن.

(٤) أي بعد احتمال كون ظواهر الخطابات من المتشابه، كما عرفت من كلام

. . . . . .

السيّد الصدر في المقدمة الثانية ، حيث قال : إن المتشابه متشابه ، فانه يحتمل أن يشمل الظواهر أيضاً، فاحتمال شمول المتشابه للظواهر صار سبباً لاجمال الظواهر عندهم، لأنهم ينكرون حجية ظواهر الكتاب بعد تسليم انعقاد الظهور له.

وذكر المحقق الآشتياني ـ أنه لايخفى عليك ـ أنّ العبارة لاتخلو عن اجمال و اغلاق ، وان كان الجاهل ربما يدّعي وضوحها . فان أقصى ما يمكن أن يوجه به العبارة ان يقال: «بعد احتمال كون ما يحكم به بكونه محكماً باعتقادنا من المتشابه باعتقادهم» ولكنك خبير بان هذا لايوجب منع صدق الظاهر على الظواهر كما هو المدّعى .

وزعم صاحب الأوثق ـ قدس سره ـ أيضاً أنّ العبارة مغلقة، ولذا قال: الأولى أن يقول: «كونها» يعني الظواهر، فانه يريد أن يقول ان مكان كون محكمها، الأولى أن يذكر كونها بأن يرجع الضمير الى الظواهر.

أقول : ان العبارة واضحة لأن منشأ ذهاب الآشتياني ـ قدس سره ـ مع علو مقامه، وكذا صاحب الأوثق الى ان العبارة مغلقة، كلمة «محكمها»، فانهما تعجبا من انّ المحكم كيف يحتمل أن يكون من المتشابه ، اذ المحكم هو النص ، والنص كيف يحتمل أن يكون من المتشابه؟ ولكن المحكم له معنيان : الظاهر ، و النص ، فالمراد من المحكم هنا هو المعنى الأول، فاذن يكون معنى العبارة ما بيّناه فلاحظ. والشاهد لما ذكرناه ماذكره الطريحي بقوله : وينقسم المحكم الى النصّ ، وهو الراجح المانع من النقيض ، كقوله تعالى : «وهو بكل شيء عليم» والظاهر وهو الراجح غير المانع من النقيض كقوله تعالى: «اقتلوا المشركين» .

وملخص ماذكره الأخباريون للمنع وجوه :

(الاول) أن الأصل حرمة العمل بالظن ، وقد خرج عنه ظواهر السنة بالاجماع ، وبقي الباقي تحته ، وظواهر الكتاب منه .

وينبغي التنبيه على امور

الاول : انه ربما يتوهم (١) بعض: «ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، اذ ليست آية متعلقة بالفروع أو الاصول الا ورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الاجماع على أكثرها(٢) مع أن جل

(الثاني) أنّه لم ينعقد الظهور للقرآن، اما من جهة العلم الاجمالي باختلال الظواهر، أو من جهة نزول القرآن على اصطلاح خاص، كما ذكره السيد الصدر.

(الثالث) أن الأخبار مانعة من تفسير القرآن.

(الرابع) أن الأخبار دالة على حصر علم القرآن باهل الذكر.

(الخامس) احتمال شمول المتشابه للظواهر، فيشملها دليل المنع من العمل بالمتشابه، وقد عرفت الجواب عن جميعها.

(١) المتوهم هو الفاضل النراقي [١].

(٢) أي على مضمون اكثر الآيات. وتوضيحه: أنّ الآيات التي يتمسك بها في الاصول والفروع بعضها قد ورد في تفسيره خبر، أو أخبار، وبعضها وان لم يرد خبر في تفسيره، إلّا انّ مضمونه مطابق للأخبار الكثيرة، وبعضها وان لم يرد خبر

---

(١) مناهج الاحكام: ص١٥٨ على ما حكى عنه.

آيات الاصول(١) و الفروع بل كلها، مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد أخذ تفصيلها(٢) من الاخبار» انتهى .

أقول: ولعله(٣) قصر نظره على الايات الواردة في العبادات،

في تفسيره ، ولم يكن مضمونه مطابقاً للأخبار ، إلّا أنّ مضمونه مطابق للاجماع ، اذن فجميع هذه الاقسام من الآيات لا ثمرة في البحث عن حجية ظواهرها، لانّ الأخبار والاجماع حجة باتفاق كل الفريقين من الأخباريين والاصوليين ، فيكفينا الأخبار والاجماع، سواء كانت ظواهر الآيات حجة أم لا، اذ المفروض انّ مضمونها مطابق لما هو حجة علينا .

(١) أي جل الآيات الواردة في الاصول والفروع بل تمامها تعلق بامور مجملة. أما في الفروع فهو كقوله تعالى : «اقيموا الصلاة» فانه لا يستفاد منه أن الصلاة ما هي ، ولم يفسر فيه حقيقة الصلاة من حيث الأجزاء والشرائط ، وانما فسرت في الأخبار فلابدّ من الرجوع اليها .

وأمّا في الاصول فهو كقوله: «اهدنا الصراط المستقيم» فانه لا يستفاد منه أنّ المراد من الصراط المستقيم هو امير المؤمنين عليه السلام إلا بالأخبار الواردة في تفسيره.

وان شئت فقل : إن الآيات ولو سلمنا كونها ظاهرة في الأحكام إلّا أن متعلّقاتها مجملة، فلابد من الرجوع الى الأخبار الواردة في تفسيرها. اذن فلاثمرة في البحث عن حجية ظواهر الكتاب بلا ضميمة الأخبار اليها .

(٢) والضمائر في قوله : «كلها، وفيها ، وبها ، وتفصيلها» راجعة الى الآيات.

(٣) أي لعل المتوهم ـ وهو النراقي ـ نظر الى الآيات الواردة في العبادات فقط.

فان اغلبها من قبيل ما ذكره(١)، و الا(٢) فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير (٣) المنصوصة أوالمنصوصة(٤) بالنصوص المتكافئة كثيرة(٥) جداً.

مثل «اوفوا بالعقود» (٦) و«احل الله البيع» (٧) و«تجارة

---

(١) أي أنّ متعلق اغلب الآيات الواردة في العبادات إمّا مجملة لايمكن العمل بها بلاضميمة الأخبار، وإمّا وردت الأخبار في تفسيرها، أو وردت أخبار توافق مضمون الآيات، أو مضمون الآيات موافق للاجماع. ففي جميع هذه الصور لاتترتب ثمرة عملية على البحث عن حجية ظواهر هذه الآيات، كما افاده النراقي.

(٢) أي ان لم يقصر نظره على الآيات الواردة في العبادات، بل نظر الى الآيات الواردة في المعاملات أيضاً، يعلم أن الآيات المذكورة لاتكون متعلقاتها مجملة، ولم ترد في تفسيرها أخبار، وليست مضامينها موافقة للأخبار والاجماع، ومع ذلك يتمسك بها في باب المعاملات.

(٣) أي في الفروع الراجعة الى المعاملات التي لم يرد فيها نص أصلاً.

(٤) أي ورد النص فيها، الا أنّه معارض بمثله، فانه بعد تعارضهما وتساقطهما يتمسك باطلاق الآيات.

(٥) خبر لقوله «فالاطلاقات».

(٦) حيث يتمسك باطلاقه لصحة العقد ولزومه[١].

(٧) يتمسك به لصحة البيع[٢].

---

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

عن تراض» (١) و«فرهان مقبوضة» (٢) و« لاتؤتوا السفهاء أموالكم»(٣)و«لاتقربوا مال اليتيم» (٤) و«احل لكم ماوراء ذلكم»(٥)و«ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا»(٦)»و«لولا نفر من كل فرقة»(٧) و«فاسألوا أهل الذكر» (٨) و«عبدا مملوكا لا يقدر على شيء» (٩) و «ما على المحسنين من سبيل» (١٠).

(٨) يتمسك به لصحة التجارة والبيع [٣].

(٢) يستدل به على جواز الرهن واشتراط القبض فيه [٢].

(٣) يستدل به على عدم جواز تصرف السفهاء في أموالهم [٣]، والمراد من أموالكم في الآية أموالهم، فراجع مجمع البيان.

(٤) يستدل به على عدم جواز التصرف في مال اليتيم [٤].

(٥) يتمسك به لحلية التزويج مع النساء [٥].

(٦) يستدل به على حجية خبر الواحد [٦].

(٧) يستدل به على حجية خبر الواحد أيضاً [٧].

(٨) يستدل به على حجية خبر الواحد وحجية الفتوى [٨].

(٩) يستدل به على عدم جواز تصرفات العبد [٩].

(١٠) يستدل به على عدم ضمان الأمين للوديعة [١٠].

(١) النساء : ٢٩.
(٢) البقرة : ٢٨٣.
(٣) النساء : ٥.
(٤) الانعام : ١٥٢.
(٥) النساء : ٢٤.
(٦) الحجرات : ٦.
(٧) التوبة : ٢٢.
(٨) النحل : ٤٣.
(٩) النحل : ٧٥.
(١٠) التوبة : ٩١.

وغير ذلك(١) مما لا يحصى.

بل و في العبادات (٢) أيضاً كثيرة، مثل قوله: «انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام» (٣). و آيات التيمم(٤) و الوضوء(٥)، والغسل(٦).

وهذه العمومات وان ورد فيها(٧) فيها اخبار في الجملة(٨)

---

(١) من الآيات الكثيرة التي وردت في المعاملات، فان قوله: «لا يحصى» كناية عن الكثرة.

(٢) أي الاطلاقات التي تمسك بها في العبادات أيضاً كثيرة، مع أنه لم ترد أخبار في تفسيرها، وليس في موردها أخبار سليمة عن المعارض ولا إجماع كي يكون مضمونها موافقاً لهما. اذن فالبحث عن حجية ظواهر الآيات الواردة في العبادات أيضاً لا يكون لغواً.

(٣) اقول: إنّ الحكم بعدم جواز قرب المشركين إلى المسجد الحرام لا يكون حكماً عبادياً، فتكون الآية المذكورة[١] اجنبية عن العبادات.

(٤) كقوله تعالى: «فتيمّموا صعيداً طيباً»[٢].

(٥) كقوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق»[٣].

(٦) كقوله تعالى: «إن كنتم جنباً فاطّهروا»[٤].

(٧) أي ورد في مواردها.

(٨) أي في بعض الفروع. والحاصل: أنه لم يرد خبر سليم عن المعارض في

---

(١) التوبة: ٢٨.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) و(٤) المائدة: ٦.

الا انه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالاية ورد فيه خبر سليم عن المكافىء، فلاحظ و تتبع(١).

الثاني : (٢)انه اذا اختلف القراءة فى الكتاب على وجهين مختلفين فى المؤدى(٣)، كما فى قوله تعالى: « حتى يطهرن» حيث قرىء بالتشديد من التطهر(٤) الظاهر فى الاغتسال(٥)، و بالتخفيف(٦)

مورد كل فرع تمسك فيه بالآية ، كي يكون البحث عن حجية ظواهر الآيات لغواً ، بل الدليل في بعض الفروع منحصر بالآية فقط . نعم أنّ بعض الفروع ورد فيه خبر سليم عن المعارض ، الا أنه لايوجب لغوية البحث عن حجية الظواهر .

(١) كي تعلم صدق ما ذكرناه .

الكلام فى اختلاف القراءتين

(٢) أي التنبيه الثاني.

(٣) بأن أدت قراءة الى نتيجة مخالفة لما أدت اليه قراءة اخرى كما سيأتي توضيحه.

(٤) من باب التفعل .

(٥) وجه الظهور هو أنّ التطهر بمعنى تحصيل الطهارة ، لما ذكر في محله من أن التفعل قد يجيء بمعنى الطلب فيستعمل متعدياً أي يطلبن الطهارة، وهو لا يكون الا بالاغتسال. فتفسير التطهر بالاغتسال تفسير شيء بلازمه.

و ذكر الطريحي « يطهرن » بالتشديد ، أي يغتسلن بالماء و أصله «يتطهرن» فادغمت التاء بالطاء، فعلى هذه القراءة تدل الآية على حرمة المقاربة قبل الاغتسال .

(٦) عطف على قوله : «بالتشديد» أي قرىء بالتخفيف أيضاً ، وهي مصدر من الثلاثي المجرد ، بمعنى النقاء عن الحيض .

مـن الطهارة الظاهرة (١) فى النقاء عن الحيض، فلا يخلو: اما أن نقول بتواتر القراءات كلها، كما هو المشهور (٢)، خصوصاً فى ما كان الاختلاف فى المادة (٣)، و امـا ان لا نقول، كما هو مذهب جماعة (٤).

فعلى الاول (٥)، فهما (٦) بمنزلة آيتين تعارضتا، لا بد من الجمع بينهما (٧) بحمل الظاهر على النص (٨) أو علـى

وذكر الطريحي أن قوله: «حتى يطهرن» أي ينقطع الـدم عنهن، فانها بناءً على هذه القراءة تدل على حرمة المقاربة قبل انقطاع الـدم، فتكون جائزة بعده، وقبل الاغتسال.

(١) وجه الظهور هو كونه فعلاً لازماً، فالمعنى المناسب له هو انقطاع الدم فان تفسير الطهارة بالنقاء عن الحيض تفسير للشيء بلازمه أيضاً، كما يظهر بالتأمّل.

(٢) ذهب المشهور الى أن القراءات كلها ثبتت بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله.

(٣) كقراءة مالك وملك، فان كلتا القراءتين ثبتتا عن النبي صلى الله عليه وآله بالتواتر.

(٤) فانّهم ذهبوا إلى عدم ثبوت تواتر القراءات كلها.

(٥) و هو ثبوت تواتر القراءات كلها.

(٦) أي يطهرن بالتشديد، ويطهرن بالتخفيف، بمنزلة آيتين متعارضتين، لانه بعـد ثبـوت كون كلتا القراءتين عن النبي صلى الله عليه وآله تكـون كلتـاهما قرآناً واقعاً، فيقع التعارض بينهما، نظير التعارض بين الآيتين.

(٧) أي بين القراءتين.

(٨) اذ لو كان إحدى القراءتين نصاً و الآخر ظاهراً، فيكون النص قرينة

الاظهر، و مع التكافؤ (١) لابد من الحكم بالتوقف و الرجوع الى غيرهما.

وعلى الثانى(٢)،فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة(٣) كان الحكم كما تقدم(٤) والا (٥)فلا بدمن التوقف فى محل التعارض و الرجوع الى القواعد(٦)مع عدم المرجح أو مطلقاً(٧) بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا (٨) كما هو الظاهر.

على رفع اليد عن الظاهر. ويدل على أنّ المراد الجدي من الظاهر هو ما أدى اليه النص، وكذا يكون الاظهر قرينة على رفع اليد عن الظهور فيما اذا كانت احدى القراءتين ظاهرة، والاخرى أظهر.

(١) أي مع التساوي بأن كانت كلتا القراءتين ظاهرتين، أو نصتين، فلابد فيه من التوقف والرجوع الى غير هاتين القراءتين من الادلة والاصول.

(٢) وهو عدم ثبوت تواتر القراءات كلّها.

(٣) من القراءات السبع.

(٤) من حمل الظاهر على النص، أو على الاظهر، فيقدم النص والأظهر على الظاهر.

(٥) أي وان لم يثبت جواز الاستدلال بقراءة لم يثبت تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله، فلابد من التوقف في مورد التعارض.

(٦) من العموم أو الاطلاق، أو الاصول العملية عند فقدهما.

(٧) أي حتى مع وجود المرجح.

(٨) أي في تعارض الآيتين، اذ المرجحات المقررة لعلاج التعارض انما تكون من المرجحات السندية، وهي تختص بالأخبار، اذ الآيات لا يشك في صدورها

فيحكم (١) باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، اذلم يثبت تواتر

كي يحتاج الى المرجح . وان شئت فقل : انه لا يؤخذ بالمرجحات الدلالية هنا ولا السندية ، أما المرجحات الدلالية فلأن الجمع بين الدليلين بحمل الظاهر على الاظهر انما يكون بعد الفراغ عن ثبوت كونهما دليلين ، و الفرض عدم ثبوت تواتر القراءتين ، وعدم جواز العمل بهما ، والحجة منهما هي احداهما المجهولة عندنا، فيكون المقام من باب اشتباه الحجة بلا حجة .

وأما المرجحات السندية فلانها فرع اعتبار كل من المتعارضين في حد نفسه، والمفروض عدمه في المقام ، كما عرفت . اذن فيحكم إمّا بحرمة المقاربة ، عملاً باستصحاب الحرمة الثابتة قبل الاغتسال ، أو بجوازها ، عملاً بالآية المباركة .

وبعبارة واضحة انه يستفاد من قوله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» جواز الوطء في كل حال، وخصص ذلك العموم بقوله تعالى: «ولا تقربوهن حتى يطهرن » ثم شك من جهة اختلاف القراءتين في وطء الزوجة بعد النقاء وقبل الاغتسال ، فإما أن يستصحب حكم المخصص و يحكم بحرمة الوطء ، وإما أن يعمل بالعموم الزماني فيما عدا ايام الحيض ويحكم باباحة الوطء. فمن قال بالتمسك بعموم العام في دوران الأمر بين الأخذ بعموم العام والأخذ باستصحاب حكم المخصص فلابد من أن يلتزم بجواز الوطء قبل الغسل. ومن قال بالتمسك باستصحاب حكم المخصص فلابد من أن يلتزم بعدم جوازه .

(١) أي إذا لم يثبت جواز الاستدلال بالقراءتين فلابد من الرجوع الى القواعد . والمرجح في المقام هو استصحاب حرمة الوطء قبل النقاء ، فيقال انها كانت محرمة الوطء قبل انقطاع الدم يقيناً فيشك فيها بعده وقبل الاغتسال ، فيستصحب الحالة السابقة ، ويحكم بالحرمة قبل الاغتسال .

هذا بناء على القول بالتمسك باستصحاب حكم المخصص في دوران الأمر

التخفيف (١) أو بالجواز (٢) بناء على عموم قولـه تعالى : «فأتوا حرثكم أنى شئتم» من حيث الزمان، خرج منه ايام الحيض على الوجهين (٣) فى كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزمانى.

بين الأخذ بعموم العام، والأخذ بالاستصحاب.

(١) أي لم يثبت تواتر قراءة يطهرن بالتخفيف كي تدل على جواز الوطء قبل الاغتسال، وتمنع عن جريان استصحاب الحرمة. وان شئت فقل: إن الاصل العملي انما لم يصل اليه مجال مع وجود الدليل الاجتهادي، واما مع عدمه فالمرجع هو الأصل. وحيث إن المفروض في المقام عدم ثبوت تواتر التخفيف الدال على جواز الوطء قبل الاغتسال، فالمرجع هو استصحاب الحرمة.

(٢) أي يحكم بجواز الوطء بناء على أن المرجع في دوران الأمر بين التمسك بعموم العام والتمسك بالاستصحاب هو عموم العام، وهو قوله تعالى: «فأتوا...» الدال على جواز الوطء قبل الاغتسال.

(٣) أي الحكم باستصحاب الحرمة، أو بجواز الوطء مبني على الوجهين... فمن قال بكون المقام من قبيل التمسك باستصحاب حكم المخصص فلابد من أن يحكم بحرمة الوطء قبل الاغتسال، ومن قال بكونه من قبيل التمسك بعموم العام فلابد من أن يحكم بجوازه.

تنبيه

يستفاد من كلام المصنف الترديد في اختصاص المرجحات السندية بالأخبار. ولعل وجهه هو تنقيح المناط والاولوية.

بتقريب: أنّ الترجيح بحسب السند انّما هو بملاحظة حال الدليلين، وعدم

الثالث : ان وقوع التحريف فى القرآن على القول به(١) لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الاجمالى باختلال الظواهر بذلك (٢)، مع انه لو علم لكان من قبيل الشبهة غير المحصورة ، مع أنه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر غير المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية التى امرنا

جواز طرحهما رأساً ، فاذا لوحظ ذلك في الظنين فملاحظته فيما كان أحدهما قطعياً أولى .

(١) أي بوقوع التحريف في القرآن .

(٢) أي بسبب وقوع التحريف . و من هنا شرع المصنف في ذكر وجوه لاثبات أنّ وقوع التحريف في بعض الآيات على تقدير تسليمه لايضر بحجية سائر الايات .

الوجه الأول: ماأشار اليه بقوله «إنّ وقوع التحريف على القول به» وملخصه: أنّا لو سلمنا وقوع التحريف في القرآن، الا أنّ مجرد وقوعه لايمنع من حجية ظواهره ، لأن التحريف بمعنى التغيير ، و التغيير بقول مطلق قد يوجب اختلاف المعنى، فيخل بالظهور، وقد لايوجبه فلايخل به .

سواء كان بالتحريف أو التبديل أو النقص أو الزيادة، فالعلم بحصول التغيير اجمالاً باقسامه ـ اذا كان اعم مما يوجب اختلال الظهور ومما لايوجبه ـ لايوجب العلم الاجمالي بالتغيير بالمعنى ، لأن جميع اقسام التحريف لايوجب تغيير المعنى ، فالعلم الاجمالي بالتغيير انما يوجب الاخلال بالظهور اذا ترتب اثر عليه على كل تقدير فلايحصل العلم الاجمالي بتغيير المعنى و اجماله، اذ يحتمل أن تكون الايات المعرّفة من الايات المستقلة غير المخلّة بظهور سائر الايات .

بالرجوع فيها الى ظاهر الكتاب ، فافهم (١).

الوجه الثاني: ما اشار اليه بقوله «مع أنه لو علم...» أي لو اغمضنا عما ذكرناه من أن وقوع التحريف لا يوجب العلم الاجمالي باختلال الظواهر، ومن أن التحريف في حدّ نفسه مما يوجب العلم الاجمالي بالاختلال فيها ـ لكن نقول: إنّه مع ذلك لا يوجب الاجمال في المقام ، اذ المفروض أنّ الشبهة غير محصورة ـ كما اذا كثرت أطرافها بحيث لا يجب الاجتناب عنها ويأتي تحقيقها في محلّها ولا يترتب اثر على العلم الاجمالي اذا كانت اطرافه غير محصورة، اذن فلا يوجب التحريف اجمال الظواهر.

الوجه الثالث ما اشار اليه بقوله: «مع أنه لو كان... » أي لو سلمنا وجود العلم الاجمالي باختلال بعض الظواهر بالتحريف، وسلمنا أن الشبهة محصورة، لكن مع ذلك نقول بعدم قدح العلم الاجمالي المذكور بالظواهر، أي العلم الاجمالي المذكور لا يوجب اجمال ظواهر آيات الأحكام لأن العلم الاجمالي بالتحريف انما يوجب الاجمال اذا كان جميع أطرافه محل الابتلاء ، بأن يترتب أثر على طرفي العلم الاجمالي على أي تقدير، وذلك منتف في المقام، لعدم انحصار طرفي العلم في خصوص آيات الأحكام ، لاحتمال وقوع التحريف في غيرها من الايات التي لا يترتب اثر على وقوع التحريف فيها .

(١) لعله اشارة الى ضعف بعض هذه الأجوبة ، كالجواب الثاني ، فان مجرد كون الشبهة غير محصورة لا ينفع في المقام، اذ العلم الاجمالي بوقوع التحريف ولو بنحو الشبهة غير المحصورة يوجب زوال الظهور. وكذا الوجه الثالث، فانه يمكن أن يقال: إن خروج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء لا ينفع في خصوص المقام، لزوال الظهور مع وجود العلم المذكور . وأضف الى ذلك كله أنه يمكن أن يقال: إنّ آيات القرآن كلها محل الابتلاء. والحق في الجواب أنّ أصل التحريف الموجب لتغيّر المعنى غير ثابت في الكتاب بل ثابت العدم، وعلى تقدير ثبوته أيضاً

الرابع: قد يتوهم(١) « أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره(٢)، لان من تلك الظواهر ظاهر الايات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتى ظواهر الكتاب»(٣).

وفيه: أن فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الايات الناهية فى حرمة العمل بالظواهر(٤)، مع أن ظواهر الايات الناهية لو نهضت (٥) للمنع عن ظواهر

غير مضر بحجية الظواهر.

ويدل على ماذكرناه ماورد من الأخبار العلاجية الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على القرآن، وما ورد من عرض الشروط عليه، ولولم تكن الظواهر حجة فلاثمرة لعرض الخبرين المتعارضين ، وكذا عرض الشروط عليها.

(١) المتوهم هو المحقق القمي .

(٢) أي يلزم من اثبات حجية ظواهر الكتاب بالاجماع عدم حجيتها ، كما سيأتي توضيحه .

(٣) أي لو كان ظواهر الكتاب حجة بالاجماع لكانت الايات الدالة على حرمة العمل بالظن أيضاً حجة، و من جملة هذا الظن ظواهر الكتاب، فتدل ظواهر الكتاب على حرمة العمل بظواهر الكتاب، فيلزم من حجية ظواهر الكتاب عدم حجيتها، وهو محال لما عرفت في محله من أن مايلزم من وجوده عدمه فهو محال . فحجية ظواهر الكتاب محال .

(٤) أي لوفرضنا قيام الاجماع على حجية الظواهر فلاتشمل الايات الناهية لها ، لأنه يكون مخصصاً لها فتدل الايات الناهية على حرمة العمل بالظنون إلا الظواهر ، وكون الاجماع مخصصاً للعموم ومقيداً للاطلاق غير عزيز.

(٥) أي لوقامت على عدم جواز العمل بظواهر الكتاب لدلّت على عدم حجية

الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها، الا أن يقال(١) انها لا تشمل أنفسها ، فتأمل (٢) .

وبازاء هذا التوهم توهم(٣): «أن خروج ظواهر الكتاب عن الايات الناهية ليس من باب التخصيص(٤) ، بل من باب

نفس الايات الناهية ايضاً، لأنها ايضاً من جملة ظواهر الايات، فيلزم من دلالة الايات الناهية على عدم حجيّة ظواهر الكتاب عدم حجيّة الآيات الناهية أيضاً .

(١) ملخص الجواب عن الاشكال المذكور هو أن الآيات الناهية عن ظواهر الآيات لا تشمل نفسها ، فانّها وان كانت من الظواهر ايضاً ، إلّا أنّ الظاهر المتبادر منها حرمة العمل بظواهر الآيات الاخرى غير الآيات الناهية .

وان شئت فقلت : انها منصرفة عن نفسها، هو نظير قول القائل :« كل خبري كاذب» في كونه منصرفاً عن شخص هذا الخبر « كل خبري كاذب ».

(٢) لعله اشارة الى أنّ الآيات الناهية وان لم تشمل نفسها لقصور اللفظ عن الدلالة عليها الا أنّ ثبوت الحكم لهذا الفرد ايضاً قطعي، للعلم بعدم الفرق بين هذا الفرد من الآيات وبين غيره .

وبعبارة اخرى انه يحكم بثبوت الحكم بهذا الفرد ايضاً بتنقيح المناط، بان يقال : نحن نعلم أنّ مناط عدم جواز العمل في الظواهر هو كونه مفيداً للظن وهذا المناط موجود في الايات الناهية ايضاً ، فلا يجوز العمل بها .

(٣) أي في مقابل التوهم الّذي ذهب اليه المحقق القمى توهم آخر .

(٤) أي لم تكن ظواهر الكتاب داخلة تحت الآيات الناهية كي يخرج عنه باجماع وغيره .

التخصص(١)، لان وجودالقاطع(٢) على حجيتها يخرجها عن غير العلم الى العلم» وفيه مالا يخفى(٣).

واما التفصيل الاخر(٤)

فهو الذى يظهر من صاحب القوانين، قدس سره، فى اخر

---

(١) أي خروج الظواهر عن الآيات الناهية انما هو من باب الخروج الموضوعي ، أي لم تكن الظواهر داخلة فيها كي تحتاج الى التخصيص ، بل هو كخروج الجهال من قوله : «اكرم العلماء» في كون خروجه من باب التخصص.

(٢) أي وجود الدليل القطعي على حجية ظواهر الكتاب يخرجها عن كونها غير العلم ، وتكون داخلة في العلم .

و ان شئت فقل : إنّ ظواهر الكتاب و ان كانت ظنية في حد نفسها إلّا أن بعد قيام الدليل القطعي على حجيتها تكون علماً بالتعبد ، فتخرج عن موضوع الايات الناهية الذي هوغير العلم تخصصاً .

(٣) لأن هذا التوهم افراط في مقابل التوهم الذي صدر من المحقق القمي، فانه تفريط منه .

ووجه كون هذا التوهم افراطاً أن قيام الدليل القاطع على حجية الظواهر لايخرجها عن كونها ظنية ، ولايجعل الظن علماً ، بل يجعله ظناً معتبراً خارجاً عن تحت الظن المطلق الذي ثبت حرمة العمل به .

أقول: إنّ الظن بعدتنزيله منزلة العلم بادلة التعبد علم تعبدي خارج عن الأدلة الناهية بالتخصص .

(٤) قال صاحب الأوثق: «إنّ حق العبارة أن يقال وأمّا الكلام في الخلاف الثاني».

مسألة حجية الكتاب و في أول مسألة الاجتهاد والتقليد. و هو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة اليه(١) من باب الظن الخاص(٢)، سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية (٣)، أم لا، كما في الناظر (٤) في الكتب المصنفة،

أقول: إن المصنف «قدس سره» قال في أول المبحث: انما الخلاف والاشكال وقع في موضعين:

«أحدهما» في جواز العمل بظواهر الكتاب.

«والثاني» في قيام الدليل على جواز العمل بالظواهر في حق غير المخاطب بها. ولما تم الكلام في الخلاف الأول شرع في البحث عن الخلاف الثاني إذن فما ذكره صاحب الاوثق هو الصحيح فكان المناسب أن يذكر الخلاف الثاني مكان قوله: «التفصيل الآخر».

لكن ما ذكره المصنف أيضاً لايخلو من وجه، اذ التفصيل الذي ذهب اليه القمي هنا في مقابل التفصيل الذي ذهب اليه الأخباريون، حيث فصلوا بين ظواهر الكتاب وغيرها، وحكموا بحجيّة الظواهر في غير الكتاب، ومنعوها فيه، و بهذا الاعتبار يكون التفصيل الذي ذهب اليه المحقق القمي هنا تفصيلاً آخر وهو تفصيل ثان في المقام.

(١) أي الى من قصد افهامه.

(٢) وهو الظن الذي قام الدليل الخاص على حجيته.

(٣) وهو الخطاب الوارد بصيغة التخاطب مثل «افعلوا الخير» و«اقيموا الصلاة» فان المقصودين بالافهام في المثالين هم المخاطبون.

(٤) أي الناظر في الكتب التي صنفت لرجوع كل من ينظر اليها، فانهم مقصودون بالافهام، و لكنهم ليسوا بمخاطبين، اذ المفروض أنّها صنّفت لكل من

لرجوع كل من ينظر اليها، وبين(١) من لم يقصد افهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة الى أخبار الائمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين(٢) وبالنسبة(٣) الى الكتاب العزيز بناء(٤) على عدم كون خطاباته موجهة الينا وعدم كونه من باب التأليف للمصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ(٥) لنا، الا من باب

يرجع اليها، ولم يكن أحد مخاطباً للمصنف، فجميع الناظرين في الكتب مقصودون بالافهام، وليسوا بمخاطبين.

(١) عطف على قوله: «بين من قصد افهامه» أي الفرق بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد.

(٢) فان الأخبار الواردة عن الأئمة وقعت في جواب سؤال السائلين، وكانوا هم المقصودين بالافهام، وأما نحن فلسنا مقصودين بالافهام، وانما ثبتت الأحكام لنا بقانون الاشتراك في التكليف. وملخص هذا التفصيل هو حجّية الظواهر من باب الظن الخاص بالنسبة الى من قصد افهامه ـ سواء كان مخاطباً بالكلام، أم كان المخاطب غيره، كما اذا خوطب شخص وكان المقصود افهام غيره، أم لم تكن هنا مخاطبة اصلاً، كما في تأليفات المصنفين ـ وحجيتها من باب الظن المطلق بالنسبة الى غير من قصد افهامه، سواء كان مخاطباً أم لا.

(٣) أي كأمثالنا بالنسبة الى الكتاب العزيز، حيث إنّا لسنا بمقصودين بالافهام من الخطابات القرآنية.

(٤) أي أن عدم كوننا مقصودين بالافهام انه هو مبني على اختصاص خطابات الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب، أو عدم كونه من باب التأليف للمصنفين.

(٥) أي حين اختصاص حجية ظواهر الكتاب لمن قصد افهامه.

الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم.

ويمكن توجيه هذا التفصيل(١): بأن الظهور اللفظي ليس حجة الا من باب الظن النوعي(٢). وهو كون اللفظ بنفسه، لو خلي وطبعه مفيداً للظن بالمراد.

فاذا كان مقصود المتكلم من الكلام افهام من يقصد افهامه(٣) فيجب عليه(٤) القاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه(٥)

و توضيحه: أن المحقق القمي (قدس سره) ذهب الى اختصاص دليل حجية الظواهر لمن قصد افهامه، وعليه رتب انسداد باب العلم والعلمي، والتزم بحجية الظن المطلق، اذ بعد اختصاص حجية الظواهر في الكتاب والسنة لمن قصد افهامه يكون الطريق الى الواقع منسداً بالنسبة الينا.

وحاصل ماذهب اليه (قدس سره) أمران: منع حجية ظواهر الكتاب كبروياً بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام. ومنع انعقاد الظهور للأخبار صغروياً بملاحظة وقوع التقطيع فيها. اذن فلا تكون الظواهر حجة عنده الا من باب الظن المطلق.

(١) الذي ذهب إليه القمي.

(٢) والمراد بالظن النوعي أن يكون اللفظ بحيث لو خلي وطبعه يفيد نوع هذا اللفظ الظن بالمراد لنوع المخاطبين، أي من شأنه أن يفيد الظن، وان لم يكن مفيداً للظن بالمراد فعلاً. ويقابله الظن الشخصي، وهو كون اللفظ مفيداً للظن بالمراد فعلاً، وان لم يفد الظن لنوع المخاطبين.

(٣) أي افهام شخص خاص فقط.

(٤) أي على المتكلم.

(٥) أي مع الوجه الذي ذكره لافهام مراده.

فى خلاف المراد (١)، بحيث لو فرض وقوعه (٢) فى خلاف المقصود كان اما لغفلة منه (٣) فى الالتفات الى ما اكتنف (٤) به الكلام الملقى اليه، واما لغفلة من المتكلم فى القاء الكلام على وجه يفى بالمراد. ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح فى نفسه (٥) مع انعقاد الاجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة فى جميع امور العقلاء أقوالهم وأفعالهم (٦).

وأما اذا لم يكن الشخص مقصوداً بالافهام فوقوعه (٧) فى

---

(١) اذ لو لم يلق كلامه على وجه يفي بتمام مراده لكان اغراءً بالجهل، فلابد من بيان تمام مراده لو كان مقصوده افهام مراده للمخاطب.

(٢) أي وقوع المخاطب.

(٣) أي لغفلة من المخاطب عن الالتفاف الى القرائن الموجودة في كلام المتكلّم.

(٤) أي الى قرينة احاطت بالكلام الّذي القي الى المخاطب.

والحاصل: أنّ المتكلم اذا كان في مقام تفهيم مراده فلابد له من القاء كلامه على وجه يفي بتمام مراده، بحيث لو فرض وقوع المخاطب في خلاف مراده لكان إما لغفلة المتكلم عن نصب قرينة تدل على ارادة الخلاف، و إمّا لغفلة المخاطب عن الالتفات اليها.

(٥) أي ضعيف في حد نفسه فلايعتنى به.

(٦) لاستقرار طريقة العقلاء على اجراء اصالة عدم الغفلة في امورهم، وأقوالهم، وأفعالهم، وعدم الاعتناء باحتمال الغفلة في حق من قصد افهامه اذا كان منشأ احتمال اختفاء القرينة غفلة المتكلّم، أو المخاطب عنها، فتكون الظواهر حجة في حقه.

(٧) أي وقوع الشخص الذي لم يكن هو مقصوداً بالافهام.

خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة(١). فانا اذا لم نجد في آية أو رواية ما(٢) يكون صارفاً عن ظاهره واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اخفيت علينا، فلا يكون هذا(٣) الاحتمال لاجل غفلة من المتكلم أو منا(٤)، اذ(٥) لا يجب على

(١) كي يجري اصالة عدم الغفلة من المتكلم أو المخاطب.

(٢) أي قرينة صارفة للفظ عن ظاهره.

(٣) أي احتمال أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا.

(٤) كي يدفع بالأصل بل يكون احتمال الاختفاء لأجل أمر آخر لا يمكن دفعه بالأصل، كما اذا خفيت القرينة بسبب التقطيع في الكلام وغيره.

(٥) تعليل لعدم جريان اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير من قصد افهامه. أي لم ينعقد اجماع من العقلاء و العلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة هنا، فلا يمكن دفعه باصالة عدم القرينة اذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن قصد افهامه.

و إن شئت فقلت: إنّ ما ثبت من طريقة العقلاء هو عدم الاعتناء باحتمال قرينة قائمة على ارادة خلاف الظاهر لمن قصد افهامه فيما اذا كان منشأ الاحتمال غفلة المتكلم، أو السامع. وأما ما كان منشأه اختفاء القرائن عليه لأجل امور خارجية كظلم الظالمين فلم يثبت منهم طريقة على عدم الاعتناء به.

والوجه في ذلك هو أنه لا يجب على المتكلم الّا علاج اختفاء القرائن لمن قصد افهامه لا مطلقاً.

المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه، مع أن(١) عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض لكونه معصوماً. وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها(٢) بل لدواعي الاختفاء الخارجة(٣) عن مدخلية المتكلم ومن القى اليه(٤) الكلام.

فليس هنا شيء (٥) يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص (٦). فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب

(١) هذا دليل على أن اختفاء القرينة لمن لم يقصد افهامه ليس مستنداً الى احتمال غفلة المتكلم، لأن المفروض كونه معصوماً ولا الى غفلة السامع بل انها خفيت لدواعي اخرى.

(٢) أي عن القرينة.

(٣) صفة لقوله: «لدواعي» أي بل كان اختفاء القرينة علينا لأجل دواع اخرى خارجة عن مدخلية المتكلم والمخاطب، بحيث لا تكون غفلة المتكلم أو المخاطب دخيلة فيه، وهي اندراس الأخبار ودفنها وتقطيعها الموجب لزوال القرينة الحالية، أو المقالية، أو كون القرينة المعتمد عليها حالية لم تصل الينا.

(٤) وهو المخاطب.

(٥) أي ليس في مورد احتمال اختفاء القرينة لأجل الامور الخارجية أصل يوجب الظن بالمراد، وذلك لعدم قيام دليل على الغاء احتمال ارادة خلاف الظاهر في حق غير من قصد افهامه، ولم تستقر طريقة من العقلاء على جريان اصالة العدم في حقه، وهذا بخلاف من قصد افهامه، فان أصالة عدم القرينة جارية بالنسبة اليه فتوجب الظن بالمراد.

(٦) عن القرينة، اذ بعد الفحص عنها أيضاً لا يجوز التمسك باصالة عدم

واختفائه(١) علينا ليس هنا(٢) ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها. اذ (٣) لا يحكم العادة ولو ظناً بأنها لو كانت لظفرنا بها، اذ كثير من الامور قد اختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الاخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا(٤) بها، مع أنا لو سلمنا حصول الظن

القرينة ، لما عرفت من أنّ طريقة العقلاء انما استقرت على نفي القرائن الناشيء احتمالها من احتمال غفلة المتكلّم عن نصبها ، أو غفلة السامع عن الالتفات اليها ، دون القرائن الناشيء احتمالها من احتمال اختفائها على السامع لأجل امور خارجية .

(١) أي احتمال اختفاء وجود القرينة .

(٢) أي ليس في مورد اختفاء القرائن بالامور الخارجية أصل يوجب مرجوحية احتمال اختفاء القرينة حتى بعد الفحص عن القرينة و عدم وجدانها ، لما عرفت آنفاً من أن اصالة عدم القرينة لاتجري في امثال المقام .

(٣) تعليل لماذكره من أنّ احتمال اختفاء القرينة ليس مرجوحاً، وجواب عن سؤال مقدر وحاصله: أنّ عدم الوجدان يدل على عدم الوجود، اذ لو كانت القرينة موجودة لظفرنا بها عادة بهذا المقدار من الفحص. وملخص الجواب : أنّ العادة لاتحكم بذلك، اذ يحتمل وجودها و لم نجدها، اذ كثير من القرائن قد اختفت علينا وبقيت في الأرض مندرسة .

(٤) أي اطلعنا بالأخبار والقرائن ملخصه: أنّ الأخبار والقرائن المختفية علينا اكثر من الأخبار والقرائن التي علمنا بها .

بانتفاء(١) القرائن المتصلة، لكن القرائن الحالية و ما اعتمد عليه المتكلم من الامور (٢) العقلية أو النقلية(٣) الكلية أو الجزئية (٤) المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست(٥) مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص.

ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك (٦) ظناً مستنداً الى الكلام، كما نبهنا

---

(١) أي لو أغمضنا عما ذكرناه، وسلمنا حصول الظن و جريان اصالة عدم القرينة بالنسبة الى القرائن المتصلة، وأمّا القرائن الحالية والمنفصلة من القرائن العقلية أو النقلية فلايحصل الظن بعدمها ولو بعد الفحص.

(٢) أي القرائن العقلية.

(٣) أي القرائن النقلية الكلية، مثل وقوع الامر بعد الحظر.

(٤) كمااذا قال اكرم العلماء، وأعلم المخاطب بنحو من الأنحاء، كالاشارة بأنّ المراد غير الفساق منهم، فانها صارفة لظاهر الكلام عن العموم ومقيدة له بغير الفساق.

(٥) خبر لقوله «لكن» أي لكن القرائن الحالية.. ليست مما يحصل الظن بانتفائها، وذلك كله لما ذكرناه من عدم جريان اصالة عدم اختفاء القرينة هنا.

(٦) أي ولو فرض حصول الظن بعدم القرائن المتصلة، وارادة ظاهر الكلام فلادخل له بالظن المستند الى اللفظ الذي قام الدليل على حجيته بالخصوص. وملخصه أنّ ارادة الظاهر من اللفظ لابد أن تكون مستندة الى اصالة عدم القرينة، وهي التي قام الدليل على حجيتها. وامّا اذا لم يحصل الظن بارادة الظاهر من الاصل المذكور لعدم جريانه، بل حصل الظن من الخارج، كما اذا كان الظاهر موافقاً للشهرة، مثلاً، فهذا الظن غير نافع، اذ هو لايكون ظناً خاصاً، بل هو داخل في

عليه في أول البحث(١).

وبالجملة، فظواهر الالفاظ حجة، بمعنى عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها، اذا كان منشأ ذلك(٢) الاحتمال غفلة المتكلم(٣) في كيفية الافادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة (٤) لان (٥) احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق (٦) على عدم الاعتناء به في جميع الامور(٧) دون ما(٨) كان الاحتمال

الظن المطلق الذي هو حجة على تقدير تمامية دليل الانسداد.

(١) قال صاحب الأوثق: لعله اشار بذلك الى ماذكره في اوائل المبحث بقوله: «وبالجملة الامور المعتبرة عند أهل اللسان» الى أن قال: «لاختصاص ذلك بما يعد قرينة للكلام، بحيث يستند اليه ظهوره فلا يشمل سائر الظنون التي لاتعطى الكلام ظهوراً، كما في المقام.

ويمكن أن يقال بأنه اشارة الى ما قال: الظهور اللفظي ليس حجة، إلا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ مفيداً للظن، لابالدليل الخارجي.

(٢) أي منشأ احتمال ارادة خلاف الظواهر.

(٣) بأن يقصد خلاف الظاهر، وغفل عن نصب القرينة عليه.

(٤) بأن لايلتفت الى القرينة المنصوبة من قبل المتكلم.

(٥) تعليل لماذكره من عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف ظواهر الألفاظ.

(٦) أي اتفق العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظواهر.

(٧) من الدعاوي والاقارير والشهادات.

(٨) أي ما ذكرناه من استقرار طريقة العقلاء بالاتفاق على عدم الاعتناء

مسبباً عن اختفاء امور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بانها لو كانت لوصلت الينا.

ومن هنا(١) ظهر: أن ما ذكرنا سابقاً من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوى والاقاريروالشهادات

باحتمال ارادة خلاف الظاهر، انما هو فيما اذا كان منشأ الاحتمال غفلة المتكلم من نصب القرينة أو غفلة المخاطب عن الالتفات اليها، دون ما اذا كان احتمال ارادة خلاف الظاهر ناشئاً عن احتمال خفائها على السامع لأجل الامور الخارجية، من ظلم الظالمين وغصب الغاصبين، فانه لم تجر العادة القطعية منهم على عدم الاعتناء به، بل يعتنون بالاحتمال المذكور.

(١) أي مما ذكرناه من ان اصالة عدم القرينة انما تجري فيما اذا كان احتمال ارادة خلاف الظاهر مستنداً الى غفلة المتكلّم أو المخاطب، ولاتجري فيما اذا كان مستنداً الى احتمال اختفاء القرائن لأجل الامور الخارجية.

وهو كأنه جواب عن سؤال مقدر وحاصله: أنّك قد ذكرت أنّ العقلاء اتفقوا على العمل بظاهر الكلام في الدعاوي والاقارير... بلافرق في ذلك بين من قصد افهامه وغيره، وهذا مناف لماذكرته من التفصيل بين من قصد افهامه وغيره.

والجواب عنه: أن ماذكرناه سابقاً لاينافي هذا التفصيل، لأنّ حجية الظواهر في الدعاوي والأقارير ونظائرهما انّما هي لأجل أن احتمال ارادة الخلاف فيها مسبب عن احتمال غفلة المتكلّم، أوالسامع فقط. وقد عرفت استقرار طريقة العقلاء على العمل باصالة عدم القرينة فيه، سواء في ذلك من قصد افهامه و غيره، و هي لاتنفع فيما اذا كان احتمال ارادة الخلاف مسبباً عن اختفاء القرينة بسبب الامور الخارجية، كما هو كذلك بالنسبة الى غير من قصد افهامه في غير الموارد

والوصايا والمكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل (١) الا أن يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد(٢) ودون اثباتها فرط القتاد (٣) .

المذكورة، لما عرفت من عدم استقرار طريقتهم على العمل باصالة عدم القرينة في الفرض المذكور .

وملخص الكلام: أنه لامنافاة بين اتفاق العقلاء على حجية الظواهر في الدعاوي والاقارير حتى بالنسبة الى غير من قصد افهامه، وبين ماذكرناه هنا من عدم حجية الظواهر بالنسبة الى من لم يقصد افهامه، اذ احتمال الخلاف في الأول مسبب عن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع، وهو منفي بالأصل العقلائي، و أما احتمال الخلاف في الثاني فهو مسبب عن الامور الخارجية ، ولم يثبت هنا أصل عقلائي كي يدفع به الاحتمال المذكور.

(١) الذي ذكره بين من قصد افهامه وغيره لما عرفته مفصلاً .

وذكر صاحب الأوثق بقوله : «لايخفى أنه لم يسبق ذكر لذلك في كلامه نعم قد سبقت دعوى الاتفاق عند عنوان المبحث على اعتبار الظواهر، ولكن مطلقاً لاخصوص الدعاوي والاقارير والشهادات .

(٢) و على هذا تجري أصالة عدم القرينة مطلقاً، سواء كان احتمال ارادة خلاف الظاهر ناشئاً عن غفلة المتكلم أو المخاطب، أو ناشئاً عن احتمال اختفاء القرينة.

وان شئت فقل: سواء في ذلك من قصد افهامه وغيره، فان ماذكرناه من عدم جريان اصالة عدم القرينة في مورد احتمال اختفاء القرينة انما هو مبني على أن تكون هي حجة من باب استقرار طريقة العقلاء عليها .

(٣) والحاصل: أن خرط القتاد أسهل من اثبات كون اصالة عدم القرينة من باب

ودعوى: «ان الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته»(١) مردودة(٢) بأن من المشاهد المحسوس تطرق (٣) التقييد و التخصيص الى اكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده(٤) في الكلام. وليس (٥) الا لكون الاعتماد في ذلك (٦) كله على القرائن

التعبد، لما قد حقق في محلّه من أنّها حجة من باب استقرار طريقة العقلاء على العمل بها. خرط خرطاً: الورق قشره عن الشجرة اجتذاباً بكفه، والشجرة انتزع ورقها اجتذاباً، وهو يضرب مثلاً لركوب الأمر الشاق.

(١) أي لندرة الاعتماد على القرينة المنفصلة، فلايعتنى باحتمال اختفائها. وملخصه: أنا سلّمنا أنّ اصالة عدم القرينة لاتكون حجة من باب التعبد، وسلّمنا عدم جريانها في مورد احتمال اختفاء القرينة، الاأنّ الاحتمال المذكور لايوجب اجمال اللفظ، لأن احتماله ضعيف، اذ احتماله انما هو فيما اعتمد المتكلّم على القرائن المنفصلة، وهو نادر، فان المتكلّم غالباً يعتمد على القرائن المتصلة.

(٢) خبر لقوله: «دعوى» وملخصه: أنّ ما ذكره خلاف مايشاهد بالعيان، فان اعتماد المتكلّم على القرائن المنفصلة أوضح من أن يخفى.

(٣) أي عروض التقييد ...

(٤) أي مع عدم وجود التقييد أو التخصيص في الكلام متصلاً.

(٥) أي ليس عروض التقييد والتخصيص الى أكثر العمومات الّا لاجل اعتماد المتكلم على القرائن المنفصلة، اذ المفروض عدم وجود القرائن في الكلام مع أنا نعلم بالوجدان بتخصيص اكثر العمومات وتقييد اكثر الاطلاقات بحيث بلغ في الكثرة الى حدّ قيل ما من عام الّا وقد خص.

(٦) أي في مورد التقييد والتخصيص كلّه.

المنفصلة ، سواء كانت منفصلة عند الاعتماد (١) كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية (٢) أم كانت مقالية متصلة (٣) لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك (٤) لعروض التقطيع (٥) للاخبار

(١) أي كانت القرائن منفصلة، وهي كالقرائن العقلية الصارفة لظهور الكلام، فإنها منفصلة عن الكلام عند اعتماد المتكلّم عليها .

(٢) أي القرينة النقلية الخارجة عن الكلام ، ويقابلها القرينة الداخلية ، فانها متصلة بالكلام من أول الأمر .

(٣) أي متصلة بالكلام حين اعتماد المتكلم عليها.

(٤) أي صارت القرينة منفصلة بالعرض بعد كونها متصلة حين الاعتماد عليها.

(٥) أي عروض الانفصال للقرينة المتصلة انما هو لأجل عروض التقطيع للأخبار . و توضيحه: أنّ الأخبار انما هي من قبيل الأجوبة عن الأسئلة من المجتهدين ، فكان الراوي سأل من المعصوم عليه السلام عن مسائل متفرقة في رواية واحدة و كل مسألة منها كانت راجعة الى باب مثلاً ، كالصلاة والخمس والجهاد والبيع ، وأجاب عليه السلام عن جميع الاسئلة في رواية واحدة ، فكانت الرواية الواحدة متضمنة للجواب عن جميعها ، فكان بعض المسائل قرينة متصلة لافهام المراد من بعضها الآخر. ثم انه حينما أراد المحدثون ـ قدس الله أرواحهم ـ تبويب الأخبار ، وذكر كل خبر في باب مناسب له تسهيلاً لامر الوصول اليها قطعوا فقرات الأخبار، وذكرو في باب يناسبها، فانه لو كان صدر خبر ناظراً الى مسألة الطهارة وذيله الى مسألة الصوم ذكروا صدره في باب الطهارة وذيله في باب الصوم، ومن الظاهر أنّ ذلك يوجب هدم ظهوره لاحتمال أن يكون ما في الذيل قرينة على عدم ارادة الظاهر من الصدر، لالأجل احتمال وجود القرينة كي يدفع باصالة

أو حصول (١) التفاوت من جهة النقل بالمعنى أو غير ذلك (٢).

فجميع ذلك (٣) مما لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت الينا، مع امكان أن يقال: انه لو حصل الظن (٤) لم يكن على

عدمها، بل لأجل احتمال قرينيّة الموجود. وعلى هذا فلاتكون ظواهر السنّة بالنسبة الى امثالنا حجة من باب الظن الخاص، وذلك من جهة وقوع التقطيع فيها كماعرفت.

(١) أي عرض الانفصال للقرينة لحصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى.

وتوضيحه: أنّ الرواة كمانقلوا الأحاديث بعين الفاظها، كذلك قد أسقطوا احياناً متون الأخبار ونقلوا معانيها، فعندالنقل بالمعنى يمكن أن يقطعوا القرينة المتصلة ويذكروها في مكان آخر، أولم يذكروها أصلاً، وذلك لاحتمال وقوع الاشتباه منهم عند النقل بالمعنى.

(٢) من الأسباب الموجبة لانفصال القرائن كنسيان الراوي ذكر القرينة المتصله بأن روى العموم و نسي مخصصه.

(٣) أي جميع الموارد المذكورة من موارد انفصال القرائن ليس من الموارد التي يحصل الظن فيها بأنّها لو كانت لوصلت الينا كي يحصل الظن من عدم وصولها الينا عدم وجودها، اذ كثير من القرائن و المخصصات كانت ولم تصل الينا بل بقيت تحت التراب حتى اندرست.

وملخص الكلام: أنّ عروض كثرة التخصيص والتقييد الى أكثر العمومات و الاطلاقات مع عدم وصولهما الينا يمنع من حصول الظن بارادة الظاهر منهما لغير من قصد افهامه.

(٤) أي لو حصل الظن بانتفاء القرينة المنفصلة لم يكن دليل على حجية هذا الظن.

اعتباره دليل خاص . نعم (١) الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم مما اطبق (٢) عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم . هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل (٣) .

---

(١) توضيحه : أنّ الظن بعدم القرينة فيما احتمل فيه غفلة المتكلم من ذكرها أو المخاطب من حفظها ليس كالظن بعدم اختفاء القرينة اذ الاول منه حجة، لما عرفت من استقرار طريقة العقلاء على العمل بالظن الحاصل من اصالة عدم القرينة في جميع أقوالهم وأفعالهم، وعدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر، و عدم ذكر القرينة غفلة. وهذا بخلاف احتمال ارادة خلاف الظاهر الناشيء من احتمال اختفاء القرينة، فانه لم يثبت عند العقلاء العمل باصالة عدم القرينة، وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف، ولذا يكون الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة حجة، والظن الحاصل في مقابل احتمال اختفاء القرائن بدواعٍ خارجية غير حجة .

(٢) أي اتفق .

(٣) الذي ذهب اليه القمي، وهو التفصيل بين من قصد افهامه وغيره بكون الظواهر حجة بالنسبة الى الأول من باب حجية الظن الخاص، وبالنسبة الى الثاني من باب حجية الظن المطلق .

و ملخص التوجيه الذي ذكر لهذا القول : هو أن حجية الظواهر بالنسبة الى من قصد افهامه انما هي لأجل جريان اصالة عدم الغفلة و الخطأ في حقهم ، وهي لاتجري بالنسبة الى غير من قصد افهامه، اذ الدليل على حجية الأصل المذكور هو استقرار سيرة العقلاء، وهي جارية في حق المقصودين بالافهام فقط دون غيرهم، كما عرفت تفصيله آنفاً .

ولكن الانصاف: أنه لا فرق فى العمل بالظهور اللفظى واصالة عدم الصارف (١) عن الظاهر بين من قصدافهامه ومن لم يقصد، فان جميع مادل من اجماع العلماء واهل اللسان على حجية الظواهر بالنسبة الى من قصد افهامه جار (٢) فيمن لم يقصد، لان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون

(١) أي اصالة عدم القرينة.

(٢) خبر لقوله: «فان جميع» أي جميع الأدلة الدالة على حجية الظواهر بالنسبة الى من قصد افهامه جار بالنسبة الى غير من قصد افهامه أيضاً، لأن اصالة الظهور واصالة عدم القرينة ليستا مبتنيتين على اصالة عدم الغفلة كي لا تجريان عند عدم جريانها في مورد، بل كل واحد منهما أصل برأسه، وله منشأ غير منشأ الآخر، فان منشأ اصالة عدم الغفلة هو أنّ الغفلة والسهو خلاف مقتضى طبيعة الانسان، فان مقتضى طبيعته صدور افعاله واقواله عن عمد منه والتفات اليه.

و منشأ اصالة الظهور هو استقرار طريقة العقلاء في محاوراتهم على ارادة مايكون اللفظ ظاهراً فيه، وعدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر، فان بينهما بحسب المورد عموم من وجه، لافتراق اصالة عدم الغفلة عن اصالة الظهور في أفعال العقلاء، لعدم جريان اصالة الظهور في الأفعال، وافتراق اصالة الظهور عن اصالة عدم الغفلة في كلام المعصوم عليه السلام لعدم جريان اصالة عدم الغفلة فيه، ضرورة عدم احتمال الغفلة في حقه رأساً، واجتماعهما في الكلام الصادر من أهل العرف عند احتمال ارادة خلاف الظاهر، والغفلة عن نصب القرينة.

بارادة (١) ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان (٢) وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه (٣). فاذا (٤) وقع المكتوب الموجه من شخص الى شخص بيد ثالث (٥) فلا يتأمل (٦) في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه الى المكتوب اليه (٧) فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث (٨) مع المكتوب اليه فيما أراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار

(١) أي يحكم أهل اللسان بارادة المتكلّم ظاهر كلامه منه .

(٢) أي في الموارد التي يظن وجود قرينة صارفة فيها .

(٣) أي عدم كونهم مقصودين بالخطاب. بل يعتمد أهل اللسان في كلا الموردين باصالة الظهور كما عرفت .

(٤) هذا شاهد لما ذكره من أن أهل اللسان يعتمدون على اصالة الظهور بلافرق بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد افهامه .

(٥) كما اذا ارسل زيد مكتوباً الى عمرو، ووقع المكتوب بيد خالد مثلاً، فلايتأمل خالد ـ الذي هو الشخص الثالث ـ في استخراج مراد المرسل من الرسالة بمجرد عدم كونه مقصوداً بالافهام .

(٦) أي لايتأمل هذا الشخص الثالث في فهم مراد المرسل من الخطاب .

(٧) الذي ارسل المكتوب اليه، و هو عمرو في المثال .

(٨) أي لو اشترك خالد مع عمرو في التكليف المتوجه الى عمرو، فيجب عليه فعله، ولايقبل عذره بعدم كونه مقصوداً بالافهام .

فى ترك الامتثال بعدم(١) الاطلاع على مراد المولى. وهذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية ، هذا حال اهل اللسان فى الكلمات الواردة اليهم .

وأما العلماء فلا خلاف بينهم فى الرجوع الى اصالة الحقيقة فى الالفاظ المجردة عن القرائن(٢) الموجهة (٣) من متكلم الى مخاطب، سواء كان ذلك(٤) فى الاحكام الجزئية، كالوصايا الصادرة عن الموصى (٥) المعين الى شخص معين ، ثم مست الحاجة الى العمل بها(٦) مع فقد الموصى(٧) اليه فان العلماء

(١) الجار متعلق بقوله: «الاعتذار» أي لا يجوز للشخص الثالث الاعتذار بعدم الاطلاع على مراد المولى .

(٢) ولا يعتنون باحتمال ارادة خلاف الظاهر ، و كذا لا يعتنون باحتمال اختفاء القرينة عليهم .

(٣) أي الالفاظ الموجهة .

(٤) أي الرجوع الى اصالة الحقيقة في الألفاظ الدالة على الأحكام الجزئية.

(٥) كما إذا أوصى زيد عمراً بعدة وصايا ، ومن جملتها أن يدفنه في مكان مخصوص مثلاً، وكان هو المقصود بالافهام فقط، فمات الموصي، و كان الوصي غائباً حين موته، واقتضت الحاجة العمل بالوصايا، فهل يشك أحد من العلماء في جواز الافتاء بوجوب دفنه على الموجودين من الناس في المكان المخصوص بمجرد عدم كونهم مقصودين بالافهام ؟

(٦) أي بالوصايا .

(٧) بصيغة المفعول وهو الوصي .

لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه المقصود (١) وكذا في الاقارير (٢) أم كان (٣) في الاحكام الكلية، كالاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم (٤) لاغير فانه لا يتأمل أحد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها معتذراً (٥) بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب

(١) أي الى الوصي الذي هو مقصود بالافهام.

(٢) أي في الأقارير أيضاً لا يتأمل العلماء في جواز الافتاء بوجوب العمل بظاهر الاقرار، وان لم يكن السامع مقصوداً بالافهام، كما اذا أقرّ زيد لعمرو بأن ما في يدي من الكتاب انما هو لبكر، وسمع خالد ذلك الاقرار، فهل يشك أحد في جواز شهادة خالد بأن زيداً أقرّ الكتاب لعمرو، بدعوى أنه لم يكن مقصوداً بالافهام؟ كلا.

(٣) عدل لقوله: «في الأحكام الجزئية» أي لا فرق في رجوع العلماء الى اصالة الحقيقة في الألفاظ بين الأحكام الجزئية والأحكام الكلية، فإنهم كما يرجعون اليها في الألفاظ الواردة لبيان الأحكام الجزئية كذلك يرجعون اليها في الألفاظ الواردة لبيان الأحكام الكلية المشتركة بين جميع المكلّفين، كالأخبار الواردة لبيان وجوب شيء أو حرمته مثلاً.

(٤) كزرارة، ومحمد بن مسلم، و نظائرهما، ولا يكون المقصود بالتفهيم غير المخاطبين.

(٥) حال لقوله: «أحد من العلماء» أي لا يعتذرون ـ لتأملهم في استفادة الأحكام من الظواهر ـ بانه لا دليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب.

ومن (١) قصد افهامه .

ودعوى : «كون ذلك (٢) منهم للبناء على كون الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبل تأليف المصنفين» واضحة الفساد (٣) مع أنها (٤) لوصحت لجرت في الكتاب العزيز .

فانه (٥) أولى بأن يكون من هذا القبيل ، فيرتفع

---

(١) أي بالنسبة الى غير من قصد افهامه .

(٢) أي دعوى أنّ عمل العلماء بظواهر الأخبار لأجل بنائهم على انها من قبيل تأليف المصنفين الذي قصد افهامه لكل من راجع اليها، فكل من راجع اليها مقصود بالافهام ، فلايدل عملهم هذا على حجية الظواهر بالنسبة الى غير المقصود بالافهام .

(٣) خبر لقوله : «دعوى» وجه الفساد ما عرفت من أنّ العقلاء يعتمدون على أصالة الظهور من دون فرق فيه بين من قصد افهامه و بين غيره ، سواء كان الكلام من قبيل تأليف المصنفين أم لا .

(٤) أي الدعوى المذكورة. وهذا جواب ثانٍ عن الدعوى .

(٥) أي الكتاب أولى بأن يكون من قبيل تأليف المصنفين . ووجه الأولوية أنّ الأخبار المروية عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام ـ مع كونها من قبيل الأجوبة عن أسئلة السائلين ، و مع كونهم مقصودين بالافهام منها ـ لو كانت من قبيل تأليف المصنفين، فالكتاب أولى منه بذلك، اذ ليس هو من قبيل الأجوبة عن أسئلة السائلين، فانه كلام صدر من واحد على اسلوب واحد فهو اشبه بالكتب المصنّفة من الأخبار .

ثمرة(١) التفصيل المذكور، لان المفصل (٢) اعترف بأن ظاهر الكلام الذى هو من قبيل تأليف المؤلفين حجة بالخصوص(٣) لا لدخوله (٤) فى مطلق الظن وانما كلامه (٥) فى اعتبار ظهور الكلام الموجه الى مخاطب خاص بالنسبة الى غيره.

والحاصل : أن (٦) القطع حاصل لكل متتبع فى طريقة

---

(١) اذ بعد كون الكتاب والسنّة من قبيل الكتب المصنفة لاتترتب ثمرة على التفصيل الذي ذكره القمي، بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد، اذ كل من راجع اليهما فهو مقصود بالافهام على هذا الفرض.

(٢) و هو المحقق القمي .

(٣) أي حجة من باب الظن الخاص الذي قام الدليل بالخصوص على حجيته.

(٤) أي لا يكون حجية الظن لأجل دخوله في مطلق الظن كي تكون حجيته من باب الانسداد، فمع كون الكتاب من قبيل تأليف المؤلفين، واعتراف المفصل بكون ظاهر الكلام الذي من قبيل التأليف حجة من باب الظن" الخاص" لايترتب ثمرة على التفصيل بين المقصود بالافهام وغيره.

(٥) أي كلام المفصل وقع في أن الكلام الذي هو موجه الى مخاطب خاص من الحاضرين في عصر نزول الآيات، هل يختص به، أو حجة بالنسبة الى غير المخاطب أيضاً ممن لم يقصد افهامه ؟ واما الكلام الذي هو من قبيل التأليف فهو معترف بحجيته بالنسبة الى كل من راجع اليه. فاذا كان الكتاب و السنّة من هذا القبيل فيكونان حجة بلاخلاف، فلاوجه للتفصيل المذكور .

(٦) هذا جواب عن اشكال مقدر وحاصل الاشكال: أنّ ماتمسك به من اجماع

فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الاخبار من دون ابتناء ذلك (١) على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها (٢) من يدعى الانفتاح وينكر العمل بأخبار الاحاد مدعياً (٣) كون معظم الفقه معلوماً بالاجماع والاخبار المتواترة.

ويدل على ذلك (٤) أيضاً سيرة أصحاب الائمة عليهم السلام

العلماء على العمل بالظواهر لاينفع في حجيتها، فلعلهم عملوا بها من باب الظنون المطلقة لانسداد باب العلم بمرادات الشارع غالباً، فلايمكن اثبات حجية الظواهر من باب الظنون الخاصة بمثل هذا الاجماع. وملخص الجواب: أنّ المتتبع في كلمات العلماء يقطع بأن عملهم بالظواهر لايكون من باب العمل بالظنون المطلقة، بل هو من باب العمل بالظن الخاص.

(١) أي عملهم بالظواهر ليس مبتنياً على حجية الظن المطلق، الذي ثبتت حجيته بدليل الانسداد بل انما هو مبتن على كون الظواهر من الظنون الخاصة.

(٢) أي يعمل بالظواهر وملخصه أنّ من يدعي انفتاح باب العلم وينكر حجية الأخبار الآحاد يعمل بالظواهر ويعتقد بحجيتها فيعلم من ذلك أنّ عمل العلماء بالظواهر ليس من باب العمل بالظنون المطلقة لأن مع فرض انفتاح باب العلم لايكون الظن المطلق حجة.

(٣) حال لقوله «من يدعي» أي يدعي الانفتاح حال كونه مدعياً ان معظم الفقه معلوم بسبب قيام الاجماع والاخبار المتواترة عليه، فيكون باب العلم مفتوحاً.

(٤) أي على العمل بالظواهر، ومن هنا شرع في بيان الدليل الثاني عليها وهو سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام.

فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الواردة اليهم(١) كما كانوا يعملون بظواهر الاقوال التى يسمعونها من ائمتهم عليهم السلام لا يفرقون بينهما(٢) الا بالفحص وعدمه، كما سيأتى.

والحاصل: أن الفرق فى حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب(٣) وغيره مخالف(٤) للسيرة القطعية من العلماء وأصحاب الائمة عليهم السلام.

هذا كله، مع (٥)

---

(١) أي أن الأصحاب كانوا يعملون بالأخبار الواردة اليهم من الرواة من الأئمة الماضين عليهم السلام أو من امام عصرهم.

(٢) أي لا يفرق اصحاب الأئمة بين الأخبار الواصلة اليهم من الرواة وبين الأقوال التي يسمعونها من الأئمة إلا أنهم يعملون بالأقوال التي يسمعونها بمجرد سماعهم ويعملون بالأخبار الواردة اليهم من الرواة بعد الفحص، فالفرق بينهما مجرد الفحص فقط.

وان شئت فقل: إنّ جريان اصالة عدم القرينة في حق من قصد افهامه وغيره على حد سواء.

(٣) بأن يقال بحجيتهما بالنسبة الى المخاطب وعدم حجيتهما بالنسبة الى غيره.

(٤) خبر لقوله: «ان الفرق ...» أي الفرق بين المخاطب و غيره مخالف للسيرة ...

(٥) الى هنا كان المصنف بصدد منع التوجيه الذي ذكره للتفصيل الذي ذكره القمي، والآن قد اشار الى أن مقتضى التوجيه المذكور ليس التفصيل بين من قصد افهامه وغير من قصد افهامه بل مقتضاه التفصيل بين الغائب والحاضر.

أن التوجيه المذكور (١) لذلك التفصيل لابتنائه على الفرق

(١) أي أن التفصيل بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد افهامه مبتن على الفرق بين اصالة عدم القرينة الناشيء احتمال اختفائها من احتمال الغفلة عن القرائن التي اعتمد المتكلّم عليها وبين اصالة عدم القرينة الناشيء احتمال اختفائها من سنوخ الحوادث الخارجة بأن يقال: إن احتمال اختفاء القرينة اذا كان مستنداً الى احتمال غفلة المخاطب عن القرينة المذكورة في الكلام يجري فيه اصالة عدم القرينة ويدفع الاحتمال المذكور باصالة عدم القرينة.

واذا كان مستنداً الى عوارض خارجية كظلم الظالمين ونحوه فلاتجرى فيه اصالة عدم القرينة، فالظواهر تكون حجة من باب الظن الخاص فيما كان العمل بها بضميمة اصالة عدم الغفلة كعمل المخاطبين بها فان المانع عن العمل بها منحصر بغفلة المتكلّم أو المخاطب فانها تدفع باصالة عدم الغفلة.

ولاتكون حجة من باب الظن الخاص فيما كان العمل بها بضميمة اصالة عدم حدوث العوارض الخارجية الموجبة لزوال القرائن كعملنا بظواهر الأخبار لعدم قيام دليل على حجّية الأصل المذكور لماعرفت من أنّ الدليل على حجية اصالة عدم القرينة هو سيرة العقلاء و هي انما استقرت على اصالة عدم القرينة اذا كان احتمال القرينة ناشئاً عن احتمال الغفلة. واما اذا كان ناشئاً من عوارض خارجية كماهو كذلك بالنسبة الى عملنا فان احتمال اختفاء القرينة مستند الى ظلم الظالمين وتقطيع الأخبار وغيرهما فلم تستقر منهم سيرة وبناء على العمل بأصالة عدم القرينة.

ومقتضى هذا الفرق عدم كون الظواهر حجة من باب الظن الخاص بالنسبة الى الغائبين ـ وان قلنا بشمول الخطابات لهم و كونهم مقصودين بالافهام لأن حجية الظواهر موقوفة على جريان اصالة عدم القرينة الناشيء احتمال سقوطها عن الكلام عن غفلة المخاطب، الراجعة الى اصالة عدم الغفلة ـ اذ لايرضى عاقل بأن يقول: إن الأصل

بين اصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد وبين مطلق اصالة عدم القرينة يوجب (١) عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة، وان (٢) قلنا بشمول الخطاب للغائبين، لعدم (٣) جريان اصالة عدم الغفلة في حقهم (٤) مطلقاً (٥).

فما ذكره ـ من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين ـ غير (٦) سديد، لان الظن المخصوص

يقتضي عدم غفلتنا لو كانت حين صدور الخطابات قرائن صارفة موجودة مع هذه المدة الطويلة بيننا وبين صدور هذه الخطابات.

وكونها حجة بالنسبة الى الحاضرين وذلك لجريان الأصل المذكور بالنسبة اليهم.

(١) خبر لقوله: «إن التوجيه...» أي التوجيه المذكور للتفصيل الذي ذهب اليه القمي يوجب عدم كون الظواهر حجة من باب الظن الخاص بالنسبة الى الغائبين، لما عرفت من عدم جريان اصالة عدم اختفاء القرينة بالنسبة اليهم.

(٢) كلمة «ان» وصلية.

(٣) تعليل لما ذكره من أن التوجيه المذكور يوجب عدم كون الظواهر حجة من باب الظن الخاص للغائبين. وملخصه: أن حجية الظواهر متوقفة على جريان اصالة عدم الغفلة وهي لا تجري في حق الغائبين كما عرفت.

(٤) أي في حق الغائبين.

(٥) سواء قلنا بشمول الخطاب لهم أم لا.

(٦) خبر لقوله: «فما ذكره» أي ما ذكره القمي ـ من كون حجية ظواهر الكتاب من باب الظن الخاص على الغائبين مبنية على شمول الخطابات لهم ـ غير سديد، لأن بعد عدم جريان اصالة عدم الغفلة بالنسبة الى الغائبين لا تكون الظواهر حجة بالنسبة اليهم وان قلنا بشمول الخطابات لهم، فالمعيار في حجية

ان كان هو الحاصل من المشافهة(١) الناشىء (٢) عن ظن عدم

الظواهر هو جريان الاصل وعدمه لاشمول الخطاب وعدمه .

وملخص كلام المصنف أمران :

الامر الاول : ما اورده على التفصيل الذي ذكره المحقق القمي بانه مخالف للسيرة القطعية .

الأمر الثاني: ما اورده على التوجيه الذي ذكره للتفصيل المذكور بأنه لايقتضي التفصيل بين المقصود بالافهام وبين غيره ، بل يقتضي التفصيل بين الغائب والحاضر .

بتقريب : أن أصالة عدم القرينة ـ الناشىء احتمال اختفائها من احتمال الغفلة عن القرائن التي هي حجة عند العقلاء ـ لاتجري في حق الغائبين وذلك لعدم استقرار بناء من العقلاء على اصالة عدم غفلة الغائبين عن القرائن الموجودة حين الخطابات مع وجود المدة الطويلة بينهم وبين صدور الخطابات واصالة عدم القرينة الناشىء احتمال اختفائها من عوارض خارجية لم يستقر منهم بناء على حجيتها . اذن فلاتكون الظواهر حجة في حقهم سواء كانوا مقصودين بالافهام أم لا ، وتكون حجة في حق الحاضرين سواء كانوا مقصودين بالافهام أم لا ، وذلك لاستقرار سيرة العقلاء وبنائهم على العمل باصالة عدم القرينة الناشىء احتمال اختفائها من الغفلة بالنسبة اليهم .

(١) أي من مشافهة المتكلم المخاطب وخطابه اليه .

(٢) أي الظن الناشىء عن ظن عدم الغفلة باجراء أصالة عدمها. وملخص الكلام إن قلنا إن الظن الخاص هو الظن الحاصل للمشافهين من ظن عدم الغفلة وعدم الخطأ الحاصل من إجراء اصالة عدمهما فهو لايكون حجة بالنسبة الى الغائبين.

الغفلة والخطأ فلا يجرى (١) فى حق الغائبين وان قلنا بشمول الخطاب لهم (٢)، وان كان (٣) هو الحاصل عن اصالة عدم القرينة فهو (٤) جار فى الغائبين وان لم يشملهم الخطاب .

(١) أي لا يكون الظن المذكور حجة في حق الغائبين لأن حجية الظن المذكور في حقهم مبنيّة على جريان اصالة عدم الغفلة بالنسبة اليهم ايضاً وهي لا تجري وذلك لعدم استقرار بناء من العقلاء بل من عاقل على أن يقول بأن الاصل يقتضي عدم غفلتنا عن قرائن صارفة حين الخطابات على تقدير وجودها فيها، فبعد عدم جريان الأصل المذكور لا وجه لحجية الظن المذكور في حقهم .

(٢) أي للغائبين لما عرفت من أن مجرد شمول الخطاب لهم لا ينفعهم مالم تجر اصالة عدم القرينة .

(٣) أي ان كان الظن الخاص الذي قام دليل خاص على اعتباره هو الظن الحاصل عن اصالة عدم القرينة بلا دخل للمشافهة وظن عدم الغفلة في حصوله ، كما هو الحق عند الشيخ .

(٤) أي الظن الخاص حجة للغائبين أيضاً من باب الظن الخاص وإن لم يشملهم الخطاب ، وذلك لما عرفت من أنّ معيار حجية الظن من باب الظن الخاص هو جريان الاصل وعدمه لا شمول الخطاب وعدمه، فان مجرد شمول الخطاب للغائبين لا ينفع مالم تجر اصالة عدم القرينة في حقهم وحيث انها تجري في حقهم فتكون الظواهر حجة بالنسبة إليهم وان لم يشملهم الخطاب .

والحاصل : أنّ حجية ظواهر الكتاب من باب الظن الخاص بالنسبة الى الغائبين ليست دائرة مدار شمول الخطاب لهم وعدمه اذ لا قيمة له مالم يحرز الظهور باصالة عدم القرينة، فالمعيار هو جريان اصالة عدم القرينة وعدمه، فما ذكره القمي من انّ حجية ظواهر الكتاب مبنية على شمول الخطاب للغائبين غير تام .

ومما يمكن أن يستدل به أيضاً ـ زيادة على ما مر من اشتراك ادلة حجية الظواهر من (١) اجماعى العلماء و اهل اللسان ـ ماورد (٢) فى الاخبار المتواترة معنى (٣) من الامر بالرجوع

(١) بيان لأدلة حجية الظواهر أي مضافاً الى ما مرّ من اجماعي العلماء وأهل اللسان القائمين على حجية الظواهر بلا فرق بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد فان الأدلة المتقدمة لحجية الظواهر مشتركة بين من قصد افهامه وغيره .

(٢) متبدأ مؤخر وخبره مقدم وهو قوله : «مما يمكن ...» أي مما يمكن ان يستدل به على عدم الفرق بين من قصد افهامه وغيره أمران، الامر الأول: اجماعي العلماء وأهل السان .

الامر الثاني: ماورد من الأمر بالرجوع الى الكتاب في الأخبار المتواترة معنى بتقريب: أن الامر بالرجوع الى الكتاب مطلق يشمل من قصد افهامه وغيره، ولو لم تكن الظواهر حجة بالنسبة الى غير من قصد افهامه لم يأمره الامام عليه السلام بالرجوع اليها .

(٣) التواتر على ثلاثة اقسام:

(الاول) التواتر اللفظي ، و هو ما فرض تحقق التواتر بالنسبة الى لفظ الخبر ، بان تطابق الرواة بنقل لفظ الخبر بحيث بلغ حداً امتنع عادة تطابقهم على الكذب ، كما اذا أخبرنا جماعة بان مكة موجودة، او كما اذا أخبرنا عدد كثير موجب للعلم عادة بان زيداً مات .

(الثاني) التواتر المعنوي ، وهو ما فرض تحقق التواتر بالنسبة الى معنى الخبر، وأما لفظه فلم يثبت تواتره ، كما اذا أخبرنا أحد بان زيداً قد مات وآخر بانه قد توفي وثالث بانه قد قضي نحبه، وهكذا بحيث بلغ حداً حصل العلم بموت

الى الكتاب وعرض الاخبار(١) عليه، فان هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين(٢) بها،

زيد وان كانت العبارات مختلفة ولم تصل حد التواتر .

(الثالث) التواتر الاجمالي، وهو مافرض تحقق التواتر بالنسبة الى وجود جامع بين الكل، بمعنى ان كل واحد من تلك الأخبار وإن كان خبراً واحداً لا يثبت به شيء من تلك المضامين على القول بعدم حجية خبر الواحد ولكن القدر الجامع بينها ثابت بالوجدان، كما اذا أخبرنا بعضهم ان زيداً مات حتف انفه وبعضهم أنه قد قتل في فراشه و بعضهم انه صلب على جذع النخل وبعضهم أنه احرق، وهكذا بحيث كانت المعاني كالألفاظ مختلفة، وكان بين الكل قدر جامع كل يخبر عن ذلك الجامع وهو إزهاق روحه، فهذا تواتر إجمالي بمعنى أن كل واحد من تلك الأخبار وإن كان خبراً واحداً لكن مجموع تلك الأخبار بالنسبة إلى قدر الجامع ـ وهو إزهاق الروح ـ حجة قطعاً ، لكونه متواتراً إجمالاً قد حصل العلم به من تلك الأخبار بعد ما بلغ عددهم حداً يقطع بعدم تواطئهم على الكذب .

(١) وهو عطف على قوله : «الرجوع...»

أي مما يمكن أن يستدل به على عدم الفرق بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد افهامه في حجية ظواهر الكتاب ماورد من الأمر بعرض الاخبار المتعارضة على الكتاب بقوله: «ما وافق الكتاب فخذوه» بتقريب أنه لاريب في شمول هذا الخبر ونظائره على الكل بلافرق بين من قصد افهامه وغيره ، فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجة بالنسبة الى الكل فلا معنى لأمرهم بعرض الأخبار عليه .

(٢) كأنه جواب عن توهم مقدر ، وحاصل التوهم أنّ التمسك بالأخبار لاثبات حجية ظواهر الكتاب مصادرة بالمطلوب ، لأن الأخبار ايضاً بظاهرها تدل على حجية ظواهر الكتاب فظاهرها كظاهر الكتاب، ولم يعلم حجيتها بالنسبة الى

فيشترك غير المشافهين فيتم (١) المطلوب كما لا يخفى .

ومما ذكرنا (٢) يعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي «ره» بعدما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الينا بالخصوص بقوله :

«فان قلت: ان اخبار الثقلين (٣) يدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص» .

فأجاب (٤) عنه بأن رواية الثقلين ظاهرة في ذلك (٥)

الغائبين ، كي يتمسك بها لاثبات حجية ظواهر الكتاب بالنسبة اليهم.

وأجاب عنه المصنف بان ظواهر الأخبار المتواترة حجة بالنسبة الى المشافهين باتفاق الكل، واذا ثبتت حجيتها لهم ثبتت للغائبين ايضاً بقاعدة الاشتراك في التكليف.

(١) وهو حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الينا .

(٢) أي مما ذكرناه من أن الأخبار المتواترة تفيد القطع بحجية الظواهر يعرف وجه النظر فيما ذكره المحقق القمي .

(٣) وهو قوله صلى الله عليه وآله : «انّي تارك فيكم الثقلين...» بتقريب أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ترك الكتاب لنا لنعمل به، ولو لم تكن ظواهره حجة لم يجز العمل به اذ لامعنى للعمل بغير الحجة.

(٤) أي أجاب القمي عن الاشكال .

(٥) أي في حجية ظواهر الكتاب، وليست بنص، اذ يمكن ان يكون مراده صلى الله عليه وآله حجية ظواهر الكتاب، ووجوب العمل بها بعد تفسير الأئمة لا ابتداء، واثبات حجية الظاهر بالظاهر دور .

لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الائمة عليهم السلام، كما يقوله الاخباريون (١) وحجية ظاهر رواية (٢) الثقلين بالنسبة الينا مصادرة اذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها (٣)[1].

توضيح النظر (٤): ان العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير

(١) فانهم يقولون بجواز التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة عليهم السلام.

(٢) جواب عن سؤال مقدر وهو أنه يكفينا ظهور رواية الثقلين الدال على حجية ظواهر الكتاب.

وجوابه أن الاستدلال به مصادرة بالمطلوب، اذ الاشكال الجاري في ظواهر الكتاب يجري بعينه في ظهور رواية الثقلين أيضاً، وذلك لعدم الفرق بينهما بالنسبة الى غير المشافهين.

(٣) أي بالظواهر، فلا يمكن التمسك بظاهر خبر الثقلين لاثبات حجية ظواهر الكتاب.

وملخص ما سبق أن المحقق القمي ذكر أولاً أن ظواهر الكتاب غير حجة بالنسبة الينا بالخصوص، وقال بعد ذلك: «فإن قلت: إن أخبار الثقلين تدل على حجيتها بالنسبة الينا» وأجاب عنه بقوله: «قلت: إن اثبات حجية ظواهر الكتاب بظاهر أخبار الثقلين مصادرة».

واشكل الشيخ على الجواب الذي ذكره القمي حيث قال: «ومما ذكرناه يعرف النظر فيما أفاده القمي في جواب الاشكال» أي ما أفاده القمي في جواب الاشكال الذي ذكره بقوله «إن قلت» غير تام.

(٤) الذي اشار اليه الشيخ بقوله «ومما ذكرنا يعرف النظر» وملخص إشكال

(١) القوانين: ج٢ ص١٠٢.

خبر الثقلين من الاخبار المتواترة الامرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الاخبار (١) تفيد القطع بعدم ارادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الائمة عليهم السلام (٢)، وليست ظاهرة فى ذلك (٣) حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة.

بل يمكن أن (٤) يقال : ان خبر الثقلين ليس له ظهور الا

الشيخ على القمي قدس سرهما: هو أنا لانسلم كون الدليل المثبت لحجية الظواهر منحصراً باخبار الثقلين كي يقال: إنها ليست بنص فيها بل هي أيضاً ظاهرة فيها، واثبات حجية ظواهر الكتاب بأخبار الثقلين مصادرة ، بل عمدة الدليل على ذلك هي الاخبار المتواترة المفيدة للقطع بحجيتها، وهذه الأخبار تفيد القطع بأن حجية ظواهر الكتاب ليست موقوفة على ورود التفسير من أهل البيت عليهم السلام بل هي حجة مطلقاً سواء في ذلك المشافهون وغيرهم.

(١) المتواترة الآمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب .

(٢) بل المراد بها إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب استقلالاً وإن لم يرد تفسير في موردها .

(٣) أي الأخبار المتواترة ليست ظاهرة في إثبات حجية ظواهر الكتاب كي يقال بأنه مصادرة، بل هذه الأخبار المتواترة تفيد القطع بحجية ظواهر الكتاب بالنسبة إلى المشافهين و تثبت لغيرهم ايضاً بقانون الاشتراك في التكليف .

(٤) هذا إشكال آخر على القمي وملخصه: أن غاية ما يستفاد من الخبر وجوب إطاعة الكتاب وأهل البيت وحجية ما أمرا به والقدر المسلّم منه ما اذا

فى وجوب اطاعتهما وحرمة مخالفتهما، وليس فى مقام اعتبار الظن الحاصل بهما فى تشخيص الاطاعة والمعصية، فافهم(١).

ثم ان لصاحب المعالم رحمه الله فى هذا المقام (٢) كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم (٣)، لا بأس بالاشارة اليه.

حصل العلم بمرادهما، وأما إذا حصل الظن بمرادهما فهل يجب إطاعتهما أيضاً أم لا؟ فالخبر ساكت عنه.

بل يمكن أن يقال: إن خبر الثقلين ليس في هـذا المقام و إنما هو نظير قوله تعالى: «أطيعوا .....» في عدم الدلالة على وجوب الاطاعة فيما إذا حصل الظن بالمراد. و الحاصل أنه كما لا يمكن الاستدلال بالآية على حجية الظن كذلك لا يمكن الاستدلال بخبر الثقلين عليها.

(١) لعله اشارة الى أن المتفاهم العرفي من وجوب اطاعتهما ليس إلا حجية ما هو المتفاهم من ظواهرهما.

وان شئت فقل: انه ملازمة عرفية بين وجوب اطاعة الكتاب والسنة و حجية ظواهرهما.

(٢) أي في حجية ظواهر الكتاب.

(٣) من القمي وهو التفصيل بين من قصد افهامه و بين غيره.

لا يقال: لماذا عبر الشيخ بقوله: «يحتمل التفصيل المتقدم» ولم يذكره بنحو الجزم.

لأنا نقول: ان الوجه في ذلك هو احتمال أن صاحب المعالم اراد من كلامه تفصيلاً آخر غير التفصيل المذكور وهو حجية الكلام بالنسبة الى المخاطبين، وعدم حجيته بالنسبة الى غيرهم وان كانوا مقصودين بالافهام، وحيث إن كلامه لم يكن ظاهراً في التفصيل الأول ذكره بنحو الاحتمال.

قال (١) ـ فى الدليل الرابع من ادلة حجية خبر الواحد، بعد ذكر (٢) انسداد باب العلم فى غير الضرورى من الاحكام لفقد الاجماع والسنة المتواترة، ووضوح كون اصل البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظنى الدلالة ـ ما لفظه :

لا يقال : ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون، وذلك بضميمة مقدمة خارجية، وهى قبح خطاب الحكيم بما (٣) له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف (٤)

---

(١) صاحب المعالم .

(٢) أي ذكر صاحب المعالم في الدليل الرابع من أدلة حجية خبر الواحد اولاً أنّ باب العلم في غير الضروريات منسد لعدم وجود الاجماع القطعي والسنة المتواترة كي يحصل العلم منهما بالأحكام، الى أن قال: إن اصل البراءة لايفيد الا الظن. والكتاب وان كان قطعي الصدور إلاأنه ظني الدلالة. وبعد ما اثبت انسداد باب العلم بهذه الوجوه قال ما لفظه : «لايقال...» .

لاحظ ما نقله الشيخ عنه في المتن .

(٣) أي يقبح للحكيم ان يتكلم بخطاب له ظهور في معنى وهو يريد خلاف هذا المعنى من دون نصب قرينة على ما يريده من اللفظ .

(٤) أي من غير قرينة تصرف الخطاب عن ظاهره . وملخص الكلام : أنّ الوجوب المستفاد من قوله: «اقيموا الصلاة» مقطوع اذا كان مراد المولى الحكيم خلاف ظاهر الامر لنصب قرينة تدل عليه ، فمن عدم نصبه القرينة نقطع أن مراد المتكلّم الحكيم من ظاهر الأمر هو الوجوب.

عن ذلك الظاهر. سلمنا(١) ولكن ذلك (٢) ظن مخصوص، فهو من قبيل الشهادة(٣) لا يعدل عنه(٤) الى غيره الا بدليل.

لانا نقول: احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة(٥). وقد مر أنه (٦) مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب، وان ثبوت حكمه فى حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء (٧) الضرورة باشتراك التكليف بين الكل. وحينئذ(٨) فمن الجائز(٩) أن يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما(١٠) يدلهم على ارادة

---

(١) هذا اشكال ثان نقله صاحب المعالم. وحاصله: انا لو سلّمنا كون الحكم المستفاد من ظواهر الكتاب مظنوناً لا مقطوعاً، وذلك لاحتمال اختفاء القرينة.

(٢) أي الظن الحاصل من ظواهر الكتاب ظن قام دليل خاص على حجيته.

(٣) كما أنّ الظن الحاصل من الشهادة في الموضوعات ظن خاص قام دليل خاص على حجيته كذلك الظن الحاصل من الظواهر ظن خاص قام الدليل على حجيته.

(٤) أي لا يعدل عن الظن المخصوص الى غيره من الظنون إلا بدليل.

(٥) وليس من قبيل تأليف المصنفين، كي يعم المقصود بالافهام وغيره.

(٦) أي خطاب المشافهة.

(٧) أي بحكم الضرورة باشتراك التكليف بمعنى أن الخطابات الشفاهية مختصة بالموجودين، إلّا أنّ الاحكام المستفادة منها مشتركة بينهم وبين الغائبين بحكم الاجماع والبداهة.

(٨) أي حينما عرفت أن الخطاب من قبيل المشافهة وهي مختصة بالموجودين.

(٩) أي فمن الممكن أن يقترن ببعض ظواهر الكتاب.

(١٠) أي قرينة توجب العلم للموجودين على إرادة خلاف ظواهر الكتاب.

خلافها وقد وقع ذلك (١) في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه (٢) فيحتمل الاعتماد (٣) في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي، وخبر الواحد من جملتها (٤). ومع قيام هذا الاحتمال (٥) ينفي القطع بالحكم (٦) ويستوي حينئذ (٧) الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر (٨) الى

---

(١) أي إرادة خلاف الظواهر وقعت في مواضع علمناها بالاجماع و غيره.

(٢) من القرائن العقلية و غيرها الدالة على إرادة خلاف الظواهر.

(٣) أي يحتمل أن المتكلم اعتمد في مقام تفهيم مراده لنا في بقية المواضع التي لم يحصل لنا العلم بها على الامارات المفيدة للظن القوي، وقد اختفيت علينا.

وملخص كلامه: أن الخطابات القرآنية مختصة بالموجودين في زمن الخطاب، والغائبون مشتركون معهم في التكليف بدليل الاشتراك وقد ثبت إرادة خلاف الظاهر منها في موارد كثيرة، واحتمال إرادته في سائر الخطابات أيضاً موجود. ومن المحتمل جداً أنه أراد خلاف الظاهر اعتماداً على الخبر الوارد في تفسير الآية الذي قد خفي علينا، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القطع بالحكم المستفاد من الكتاب أيضاً.

(٤) أي من جملة الامارات التي يحتمل اعتماد المتكلم عليها لارادة خلاف الظاهر من خطاباته.

(٥) أي احتمال اعتماد المتكلم على قرائن اختفيت علينا.

(٦) أي لا يكون الحكم المستفاد من ظواهر الكتاب مقطوعاً بل يكون مظنوناً.

(٧) أي حينما يحتمل أن يعتمد المتكلم على القرائن المختفية علينا.

(٨) متعلق بقوله: «يستوي» أي لا ترجيح للظن المستفاد من ظاهر الكتاب

اناطة التكليف به، لابتناء الفرق (١) بينهما على كون الخطاب متوجهاً الينا، وقد تبين خلافه، ولظهور (٢) اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر

على الظن الحاصل من الاجماع مثلاً، بالنظر الى أنّ التكليف منوط بالظن، فان التكليف بعد فرض انسداد باب العلم منوط بالظن، سواء كان حاصلاً من ظواهر الكتاب أو غيره.

(١) أي الفرق بين ظواهر الكتاب والظن الحاصل من غيره ـ بان يكون الحكم المستفاد من ظواهر الكتاب مقطوعاً دون الحكم المستفاد من ظواهر الاخبار ـ مبني على كون خطابات الكتاب متوجهة الينا أيضاً، فانه بناء عليه يكون الحكم المستفاد من الظواهر مقطوعاً، ولكن قد تبين أنّ الخطابات ليست متوجهة الينا، وإنما اشتركنا مع المشافهين في الحكم بالاجماع والضرورة، اذن فالحكم المستفاد من الكتاب أيضاً لايكون مقطوعاً.

(٢) عطف على قوله «لابتناء الفرق ...» وأنه دليل ثانٍ على اختصاص حجية الظواهر بالمشافهين

و ملخصه: أنّ الاجماع والضرورة وان كانا يدلّان على مشاركتنا في وجوب العمل بالظواهر المستفادة من الكتاب إلا أنّ الظاهر اختصاصهما بمالم يوجد خبر يدل على ارادة خلاف ظاهر الكلام، ووجه الظهور أنّ الدليلين المذكورين من الأدلة اللبّية والقدر المتيقن منهما صورة عدم وجود خبر يدل على خلاف ظواهر الكتاب ففي هذه الصورة لسنا مكلفين بالعمل بظواهر الكتاب، ولم يقم اجماع ولاضرورة على الاشتراك في التكليف حتى في هذه الصورة.

الكتاب بغير (١) صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة (٢) للظن [1] انتهى كلامه .

ولا يخفى أن في كلامه (قدس سره) على اجماله واشتباه المراد منه (٣) كما يظهر من حواشي المحشين مواقع (٤)

(١) الجار متعلق بقوله «الاختصاص» أي يختص الاجماع والضرورة بغير صورة وجود الخبر...

(٢) الصحيح هو المفيد لاحظ المعالم.

ومحل الشاهد في كلامه هو قوله: «احكام الكتاب كلها من قبيل المشافهة وقدمر أنه مخصوص بالموجودين...» فان الاحتمال المذكور ناشٍ من هذه العبارة.

(٣) لما عرفت من انه لا يعلم انه يفصل بين من قصد افهامه وغيره أو بين المخاطبين وغيرهم .

وذكر بعض المحشين أن عبارات صاحب المعالم في المقام مجملة. انظر إلى حاشية ملا صالح المازندراني ، وحاشية سلطان العلماء .

(٤) اسم مؤخر لقوله: «ان» أي في كلام صاحب المعالم مواقع للنظر ذكرها المحقق الآشتياني فلاحظ حاشيته ونحن ننقل موضعين منها.

الموضع الأول : ان ظاهره تسليم قطعية ظاهر الكتاب في حق المشافهين الموجودين في زمن الخطاب ، و الموجودين بعدهم على تقدير شمول الخطاب لهم ، مع انها ممنوعة في حق المخاطبين الموجودين في زمن الخطاب فضلاً عن غيرهم .

الموضع الثاني : انا لا نسلّم كون الخطابات الواردة لبيان الأحكام كلها من قبيل الخطابات الشفاهية، كيف وأن قوله تعالى «احل الله البيع» «وحرم الربا» من

(١) المعالم : ١٩٣ .

للنظر والتأمل. ثم انك قد عرفت(١) ان مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي (٢) وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى (٣) ولو بواسطة القرائن

الخطابات الواردة لبيان الأحكام، مع انه ليس من الخطابات الشفاهية.

هل المناط في حجية ظواهر الالفاظ هو الظهور النوعي أو الشخصي؟

(١) أي عرفت مما ذكرناه في توجيه التفصيل الذي ذهب اليه القمي والجواب عنه. توضيحه: انك قد عرفت أن حجية الظهور متوقفة على جريان اصالة عدم القرينة واصالة الحقيقة، وهذا لا كلام فيه وإنما الكلام في أن الأصل المذكور معتبر من باب التعبد بأن يكون مناط الاعتبار نفس وضع اللفظ من غير اعتبار كشف وظن في ذلك، أو أنه معتبر من باب افادته الظن النوعي والظهور العرفي، أو أنه مشروط بعدم قيام الظن الشخصي على الخلاف، أو مشروط بحصول الظن الشخصي من نفس اللفظ.

وملخص ما افاده المصنف في المقام هو: أن المناط في اعتبار الأصل المذكور هو الظن النوعي، فان اصالة الحقيقة تجرى في الموارد المشكوكة بهذا المناط.

(٢) أي الظهور النوعي، وهو عبارة عن وصول الكلام الى حد يحمل على معناه الظاهر عرفاً.

(٣) كالامر الواقع بعد الحظر، فان الوقوع بعد الحظر قرينة مقامية محيطة للكلام توجب كون الأمر ظاهراً في الاباحة عند العرف.

والحاصل: أن الظهور العرفي تارة يكون بالوضع واخرى بالقرائن المقامية وليس المراد منه هو الظهور المستفاد من الوضع فقط، بل يشمل الظهور المستفاد من الكلام بمعونة القرائن ايضاً.

المقامية المكتنفة بالكلام. فلافرق (١) بين افادته الظن بالمراد وعدمها ولا بين وجود الظن غير المعتبر على خلافه(٢) وعدمه، لان ماذكرنا من الحجة(٣) على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة.

وماربما (٤) يظهر من العلماء ـ من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه (٥) مع اعترافهم

---

(١) أي لافرق في حجية الظواهر بين افادتها الظن بالمراد وعدمها، اذالظن بالخلاف انما يضر فيما اذاكان مناط حجية الظهور هوالظن الشخصي لا النوعي.

(٢) أي على خلاف الظهور النوعي وعدمه بان يكون الظهور مخالفاً للشهرة مثلاً.

(٣) أي ماذكرنا من الحجة على العمل بالظواهر ـ وهو استقرار طريقة العقلاء على العمل بالظواهر وعدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها ـ جار في جميع الصور المذكورة، سواء افادت الظن بالمراد أم لا، وسواء قام الظن غير المعتبر على خلافها أم لا.

(٤) جواب عن سؤال مقدر، وحاصله كيف تقولون إنّ حجية ظواهر الالفاظ غير مشروطة بعدم الظن على خلافها مع أنّ العلماء يتوقفون في العمل بالخبر الصحيح اذاكان مخالفاً لفتوى المشهور، أويطرحونه، فليس هذا إلامن جهة أنّ حجية الظواهر مشروطة بعدم حصول الظن على خلافها ولو كان ظناً غير معتبر كالشهرة.

وملخص الجواب: أن مايشترط فيه عدم وجود الظن بخلافه هوصدور الخبر لاظهوره. وإن شئت فقل: إن شمول أدلة الحجية لخبر الواحد مشروط بعدم وجود ظن على خلافه، وأمّا حجية ظهوره بعد كون الظهور عرفياً فلايشترط فيهاشيء.

(٥) عطف على قوله: «التوقف» أي يظهر من العلماء طرح الخبر الصحيح.

بعدم حجية الشهرة(١) ـ فليس(٢) من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو اطلاق، بل من جهة مزاحمتها(٣) للخبر من حيث الصدور بناء (٤) على أن ما دل من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور، ولذا(٥) لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة اذا عارضها الشهرة(٦).

فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور انما هو اذا خالفت الشهرة

---

(١) أي مع اعتراف العلماء بان الشهرة ليست بحجة، ومع ذلك توقفوا في العمل بالخبر المخالف لها، أو طرحوه.

(٢) أي ليس توقف العلماء، أو طرحهم الخبر المخالف للشهرة من جهة أن الشهرة مزاحمة لمدلول الخبر كي يكون حجية الظاهر مشروطة بعدم وجود الشهرة على خلافه.

(٣) أي مزاحمة الشهرة. والحاصل: أن حجية الخبر من حيث الصدور مشروطة بعدم قيام الظن على خلافه، لا من حيث الظهور فانها غير مشروطة بشيء.

(٤) أي مزاحمة الشهرة لصدور الخبر مبنية على عدم شمول ادلة حجية الخبر للخبر المخالف للمشهور.

(٥) أي ولأجل أن توقفهم في العمل بالخبر المخالف للشهرة من جهة مزاحمة الشهرة لصدور الخبر لا لظهوره.

(٦) فلو كانت حجية الظهور مشروطة بعدم قيام الظن على خلافه لوجب التوقف هنا أيضاً، فإن كون الخبر متواتراً انما يوجب قطعية الصدور لا قطعية المراد.

نفس الخبر (١) لا عمومه أو اطلاقه ، فلا يتأملون فى عمومه اذا كانت الشهرة على التخصيص .

نعم ربما يجرى على لسان بعض متأخرى المتأخرين من المعاصرين (٢) عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم تفد الظن أو اذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها (٣).

لكن الانصاف انه (٤) مخالف لطريقة ارباب اللسان والعلماء فى كل زمان (٥)،

---

(١) بأن تدل الشهرة على عدم صدوره كما كانت مخالفتها له بالتباين، ومثاله ما اذا دل الخبر على وجوب صلاة الجمعة ، وقامت الشهرة على حرمتها ، فالتأمل من العلماء يقع في مثل هذا المورد ، اذ قيام الشهرة على مخالفة نفس الخبر يوجب التأمل في أصل صدوره .

واما اذا كان عموم الخبر أو اطلاقه مخالفاً للشهرة فلا يتأمل أحد في مثل المقام، بل يحكمون بعموم العام أو باطلاق المطلق ولا يعتنون بالشهرة المخالفة لهما كما اذا ورد اكرم العلماء وقامت الشهرة على حرمة إكرام الفساق منهم فانهم لا يحكمون بتقديم الشهرة على العموم أو الاطلاق، بل يطرحون الشهرة ويأخذون بعموم العام أو اطلاق المطلق .

(٢) قيل إنه الفاضل النراقي وقيل إنه الكلباسي.

(٣) أي على خلاف الظواهر . و ملخص هذا القول: أنّ حجية الظواهر مشروطة بافادتها الظن بالمراد، وعدم حصول الظن غير المعتبر على خلافها ، وهذا تفصيل ثالث في المقام.

(٤) أي ماجرى على لسان بعض المعاصرين .

(٥) لان طريقتهم استقرت على العمل بالظواهر، سواء افادت الظن بالمراد

ولذا(١) عد بعض الاخباريين (٢) كالاصوليين استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من (٣) الاستصحابات المجمع عليها وهذا (٤) وان لم يرجع الى الاستصحاب المصطلح (٥) الا

أم لا ، وسواء حصل الظن غير المعتبر على خلافها أم لا .

(١) أي و لاجل كون ماجرى على لسان بعض المتأخرين مخالفاً لطريقة ارباب اللسان .

(٢) قيل: انه ملامحمد امين الاسترآبادي.

توضيح الكلام: إن بعض الأخباريين كالاصوليين عدّ استصحاب حكم العام عند الشك في ورود التخصيص عليه من الاستصحابات المجمع عليها ، أي يستصحب عموم العام حتى يثبت المخصص، و كذا استصحاب حكم المطلق من الاستصحابات المجمع عليها، بمعنى أنه يستصحب اطلاق المطلق حتى يثبت المقيد .

وتقريب الاستشهاد بقول هذا الاخباري هو أنه ممن يرى أن الظن الشخصي غير معتبر في حجّية الاستصحاب، ومع ذلك تمسك به لاثبات حكم العام والمطلق، فيظهر منه حجّية ظهور العام والمطلق وأن تقييده بما اذا أفاد الظن بالمراد خلاف الكل حتى الأخباريين ، اذ لو كان حجية الظواهر مشروطة بحصول الظن على وفاقها عندهم لم يجز التمسك بالاستصحاب في المقام، والحال انهم يتمسكون به، ويحكمون باستصحاب حكم العام و المطلق وان لم يفد الظن بالمراد ، أو حصل الظن غير المعتبر على خلافها ، فهذا دليل على أنّ حجية الظواهر غير مشروطة بحصول الظن على وفاقها .

(٣) الجار متعلق بقوله «عدّ...» .

(٤) أي استصحاب حكم العام والمطلق.

(٥) لان الحكم المستفاد من العام عند الشك في تخصيصه مشكوك من أول

بالتوجيه (١) الا أن الغرض من الاستشهاد به (٢) بيان كون هذه القاعدة اجماعية.

وربما فصل بعض (٣) المعاصرين [1] تفصيلا يرجع حاصله الى «أن الكلام ان كان مقروناً بحال (٤) أو

الأمر، فليس هنا يقين سابق بالنسبة الى الحكم كي يستصحب، هذا اولاً.

(وثانياً) إن ظهور العموم أمر وجداني، لايشك فيه كي يتوهم جريان الاستصحاب فيه.

وان شئت فقل: إن ظهور اللفظ ليس قابلاً للاستصحاب لكونه من الامور العرفية الوجدانية، فان ثبت بالوجدان فهو والا فلا يكون الاستصحاب مثبتاً للظهور.

(١) أي لايرجع استصحاب حكم العام أو المطلق الى الاستصحاب المصطلح الا بالتوجيه، بان يقال: إن المراد من استصحاب حكم العام أو المطلق استصحاب عدم القرينة على التخصيص، أو على التقييد.

(٢) أي بقول بعض الأخباريين. وملخصه: أنّ الغرض من الاستشهاد بقول بعض الأخباريين لايتوقف على اثبات كون الاستصحاب المذكور استصحاباً اصطلاحياً لأن الغرض من الاستشهاد بقولهم انما هو مجرد اثبات كون هذه القاعدة ـ وهي استقرار طريقة ارباب اللسان والعلماء في كل زمان على حجية الظهور مطلقاً ـ اجماعية، سواء افاد الظن أم لا، وسواء حصل الظن غير المعتبر على خلافه أم لا. وهو يحصل بالاستشهاد بقولهم وان لم يطلق الاستصحاب الاصطلاحي على استصحاب حكم العام والمطلق.

(٣) قيل هو الشيخ محمد تقي، وهذا تفصيل رابع في المقام.

(٤) بأن كان المتكلم على كيفية ـ تصلح هذه الكيفية أن ـ تكون قرينة

(١) هداية المسترشدين: ٤٠.

مقال(١) يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقى فلا يتمسك فيه(٢) باصالة الحقيقة، وان كان الشك فى اصل وجود الصارف(٣) أو كان أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً(٤)، فيعمل على اصالة الحقيقة».

وهذا(٥) تفصيل حسن متين، لكنه(٦) تفصيل فى العمل

على إرادة خلاف الظاهر من كلامه، كما اذا كان مريضاً و طلب الماء لغسل بدنه، فان حاله هذه تصلح أن تكون قرينة على أن مراده هو طلب الماء الحار.

(١) كالعام المتعقب بالضمير الذي يصلح أن يكون قرينة لتخصيص العام، بأن كان الشك في قرينية الموجود المتصل بالكلام.

(٢) أي فيما كان الكلام مقروناً بحال أو مقال صالح لأن يكون قرينة صارفة بأن يكون الشك في قرينية الموجود من الحال أو المقال.

(٣) أي في أصل وجود قرينة صارفة، كما اذا قال: «اكرم العلماء» وشك في وجود المخصص.

(٤) بأن كان الشك في قرينية الموجود المنفصل.

(٥) أي هذا الذي ذكره بعض المعاصرين.

(٦) أي أن التفصيل المذكور وان كان حسناً في حد نفسه الا انه خارج عن البحث، لان بحثنا في حجية الظواهر، وما ذكره تفصيل في العمل باصالة الحقيقة عند الشك في وجود القرينة.

و ملخص التفصيل فيها أن اللفظ أو الحال تارة تثبت صلاحيتهما للقرينية ولكن يشك في وجودهما، واخرى يعلم بوجودهما ولكن يشك في صلاحيتهما للقرينية، أي يكون الشك في قرينية الموجود، والعمل باصالة الحقيقة لاحراز الظهور

باصالة الحقيقة عند الشك فى الصارف لا (١) فى حجية الظهور اللفظى، ومرجعه (٢) الى تعيين الظهور العرفى وتمييزه (٣) عن موارد الاجمال.

فان اللفظ فى القسم (٤) الاول يخرج عن الظهور الى الاجمال بشهادة العرف.

عند الشك انما يتم على الأول، أي فيما اذا كان الشك في أصل وجود القرينة، وذلك لثبوت طريقة العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال القرينة. وأما بناءً على الثاني وهو ما اذا كان الشك في قرينية الموجود فلايتم العمل بها لعدم استقرار طريقتهم على العمل بها في هذه الصورة.

(١) أي لايكون التفصيل المذكور تفصيلاً في حجية الظهور، اذ المفروض أنه يسلّم حجيته أينما حصل. وإنما هو تفصيل في العمل باصالة الحقيقة كما عرفت.

(٢) أي مرجع التفصيل المذكور الى تمييز موارد الظهور العرفي عن موارد الاجمال، أي تعيين أنّ "أي" لفظ باق على ظهوره، وأيّ لفظ مجمل، فان العام المقرون بما يصلح للقرينية مثلاً مجمل، والعام المحتمل تخصيصه باق على ظهوره العرفي.

(٣) أي مرجع التفصيل المذكور الى تمييز مورد ظهور اللفظ عن موارد اجماله.

والحاصل: أنّ المفصل المذكور لايناقش في حجية الظواهر، ولايفصل فيها، بل يريد أن يعيّن موارد الظهور و يميزها عن موارد الاجمال بأنّه في أيّ مورد ينعقد الظهور للّفظ، وفي أيّ مورد يخرج عن ظهوره الى الاجمال.

(٤) و هو ما اقترن اللفظ بحال أو مقال يصلح لأن يكون قرينة له، فان اقتران اللفظ بما يصلح للقرينية موجب لاجماله عند العرف.

ولذا (١) توقف جماعة في المجاز المشهور (٢) و العام المتعقب بضمير يرجع الى بعض أفراده (٣) والجمل المتعددة المتعقبة (٤) للاستثناء والامر (٥) والنهي الواردين في مظان

(١) أي ولاجل خروج اللفظ عن الظهور الى الاجمال بسبب اقترانه بما يصلح لأن يكون قرينة له توقف جماعة في المجاز المشهور، ولم يحملوه على معناه الحقيقي.

(٢) و هو عبارة عن اشتهار اللفظ في معناه المجازي بحيث يكون احتمال ارادة المعنى المجازي مساوياً لاحتمال ارادة المعنى الحقيقي وذلك كاشتهار الأمر في الندب، و قد توقف المشهور في حمله على معناه الحقيقي لأجل احتمال كون الشهرة قرينة صارفة للّفظ عن ظاهره، وهذا ما نسميه بالشك في قرينية الموجود، فهي توجب اجمال اللفظ كما عرفت.

(٣) توضيحه: ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض افراده ـ كقوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بانفسهن» ثم قال: «وبعولتهن أحق بردهن» فالضمير في «بردهن» راجع الى بعض المطلقات وهي الرجعيات، لانّ الرد لايمكن إلا فيهن، فان البائنات هنّ المتبائنات اللاتي لا رجوع فيهنّ فهل يخصص العام بالضمير أي يخصص المطلقات بالرجعيات؟ أو يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات، فيشك في قرينية الموجود، أي الضمير؟ فتوقف جماعة في المسألة، ولم يذهبوا الى تخصيص العام بالرجعيات لأجل هذا الاحتمال وهو احتمال قرينية الموجود.

(٤) أي اذا وقع الاستثناء عقيب الجمل المتعددة المتعاطفة ـ كقوله: «اكرم العلماء، واطعم الفقراء، واعط السادات، وجالس الامراء الا الفساق منهم ـ فهل يرجع الاستثناء الى الجميع أو الى البعض؟ وقد توقف في ذلك جماعة ولم يأخذوا بعموم العام لاحتمال قرينيّة الضمير الموجود، وهو احتمال رجوعه الى الجميع، فانه صار موجباً لاجمال اللّفظ.

(٥) أي الأمر الواقع بعد توهم الحظر، فانه صار سبباً لاجمال اللفظ بحيث

الحظر والايجاب الى غير ذلك مما (١) احتف اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفاً. ولم (٢) يتوقف احد فى عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصاً له، بل ربما يعكسون (٣) الامر فيحكمون بنفى ذلك الاحتمال (٤) وارتفاع الاجمال (٥) لاجل ظهور العام. ولذا (٦) لو قال المولى : اكرم العلماء ثم

توقف جماعة في كونه ظاهراً في الوجوب ، أو الاباحة، وكذا النهي الواقع بعد توهم الايجاب ، فان التوهم المذكور من قبيل الشك في قرينية الموجود ، فصار سبباً لاجمال النهي .

(١) أي من الموارد التي صار اللفظ فيها محفوفاً بحال أو مقال يحتمل أن يكون قرينة . وإن شئت فقل : إن في جميع موارد الشك في قرينية الموجود خروج اللفظ عن ظهوره الى الاجمال .

(٢) الى هنا تم الكلام فيما كان الشك في قرينية الموجود، ومن هنا شرع في بيان ماكان الشك في اصل وجود القرينة ، فقال: لم يتوقف أحد من أهل اللسان في العمل بظاهر العموم بمجرد احتمال وجود القرينة المنفصلة، أو بمجرد احتمال قرينية الموجود من القرائن المنفصلة .

(٣) أي يعملون بالعام ويجعلونه بياناً للقرينة المنفصلة المجملة.

(٤) أي احتمال كون البيان المنفصل قرينة للعام.

(٥) أي يحكمون بارتفاع الاجمال عن البيان المنفصل لأجل ظهور العام والحاصل انهم يجعلون العام بياناً لرفع اجمال الخاص المنفصل .

(٦) أي ولأجل كون ظهور العام رافعاً لاجمال الخاص المنفصل.

ورد قول آخر من المولى انه لا تكرم زيداً، واشترك زيد بين عالم وجاهل(١) فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال(٢) بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم (٣) فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهي .

وبازاء التفصيل المذكور(٤) تفصيل آخر ضعيف وهو(٥) «ان احتمال ارادة خلاف مقتضى اللفظ ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة وان حصل من دليل

---

(١) بأن كان المخصص مجملاً ، بأن لا يعلم أن مراده من قوله : لا تكرم زيداً هو زيد العالم فيكون مخصصاً للعموم، أو أن مراده منه زيد الجاهل فيبقى العموم على حاله . فالاجمال في المخصص المنفصل لا يوجب رفع اليد عن العموم.

(٢) أي احتمال التخصيص ، بل يكون ظهور العام رافعاً لاجمال المخصص وبياناً بأن المراد من زيد هو زيد الجاهل ، وهذا معنى قولنا : بتقديم التخصص على التخصيص فيما اذا دار الأمر بينهما .

(٣) أي يكون ظهور العام بياناً للخاص المنفصل ، ويرفع الاجمال عنه ، ويبين أنّ مراد المتكلم من النهي حرمة اكرام زيد الجاهل .

(٤) هو التفصيل الذي ذكره الشيخ محمدتقي صاحب هداية المسترشدين .

(٥) أي التفصيل الضعيف ، وملخصه هو التفصيل فيما يصلح للقرينية بين ما كان امارة معتبرة وبين غيرها، بأن يقال : إنّ اصالة الحقيقة ترفع اليد عنها فيما اذا كان احتمال ارادة خلاف الظاهر مستنداً الى امارة معتبرة، ولا ترفع اليد عنها اذا كان مستنداً الى قرينة غير معتبرة، وهذا تفصيل خامس في المقام .

معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة. ـ ومثل له(١) بما اذا ورد فى السنة المتواترة عام وورد فيها أيضاً خطاب (٢) مجمل يوجب الاجمال فى ذلك العام ولا يوجب (٣) الظن بالواقع ـ. قال(٤): فلا دليل على لزوم العمل بالاصل تعبداً.

ثم قال (٥): ولا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة تعبداً، فان اكثر المحققين توقفوا فى ما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح (٦) انتهى.

---

(١) أي لما حصل احتمال ارادة خلاف الظاهر من امارة معتبرة.

(٢) بأن ورد متواتراً «اكرم العلماء»، ثم ورد متواتراً قوله «لاتكرم زيداً» واشتبه زيد بين زيد العالم وزيد الجاهل، فان اجمال المخصص يوجب اجمال العام، أي اكرم العلماء بالنسبة الى زيد العالم، ولا يعمل باصالة الحقيقة. وهذا بخلاف مالو ورد متواتراً «اكرم العلماء»، ثم ورد خبر ضعيف دل على حرمة اكرام زيد، فان اجماله فيما اذا اشتبه زيد بين العالم والجاهل لايوجب رفع اليد عن اصالة الحقيقة.

(٣) أي لا يوجب العام حصول الظن بالواقع فيكون مجملاً.

(٤) قال المفصل المذكور: لايكون اصالة الحقيقة حجة من باب التعبد كي يجب العمل بها مطلقاً، وان لم يحصل منها الظن بالواقع بل هي حجة من باب سيرة العقلاء، وهم يعملون بها اذا حصل الظن منها بالواقع.

(٥) جواب عن إشكال، وهو أنا لانسلّم عدم الدليل على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد بل الدليل قائم عليها وهو الاجماع.

وملخص الجواب: أنه لم يثبت اجماع على وجوب العمل بها مطلقاً حتى في مورد عدم حصول الظن منها.

(٦) كما اذا استعمل اللفظ في المعنى المجازي كثيراً، وبلغت الكثرة بحد

ووجه ضعفه يظهر مما ذكر(١) فان (٢) التوقف في ظاهر خطاب لاجل احتمال خطاب آخر لكونه معارضاً، مما لم يعهد(٣) من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل(٤)

صارت سبباً لكون اللفظ مشهوراً في المعنى المجازي ، وبلغت الشهرة بحد صار احتمال استعمال اللفظ في معناه الحقيقي مرجوحاً ، واحتمال استعماله في المعنى المجازي راجحاً فلم يتمسك اكثر المحققين باصالة الحقيقة لحمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند دوران الأمر بين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي المرجوح وبين المعنى المجازي الراجح، ومع توقفهم فيه كيف يدعى قيام الاجماع على لزوم العمل بها؟

ملخص جواب المصنف (قدس سره) هو: أن الخاص المتصل اذا كان مجملاً فانه يوجب اجمال العام سواء كان معتبراً أم لا، والمنفصل منه لا يوجب اجماله بلا فرق بين المعتبر منه وغيره ، فالمعيار بالاتصال والانفصال ، لا بالاعتبار وعدمه.

(١) من التفصيل، من أنه ان اتصل بالكلام حال أو مقال يصلح للقرينية ، فيخرج اللفظ به عن الظهور عرفاً ، ولا تجري اصالة الحقيقة فيه ، وأما لو شك في اصل وجود القرينة، أو كان هنا منفصلا مجملاً يحتمل كونه قرينة فلا يخرج اللفظ عن الظهور لاستقرار طريقة العقلاء على جريان اصالة الحقيقة هنا .

(٢) تفصيل لقوله : «مما ذكر» .

(٣) أي لم يعهد من أحد من العلماء التوقف في ظاهر «اكرم العلماء» لأجل احتمال أن يكون «لا تكرم زيداً» معارضاً له بمجرد احتمال أن يكون المراد منه زيد العالم .

(٤) أي يحملون المجمل الذي هو قوله: «لا تكرم زيداً» على ظهور «اكرم العلماء» ويجعلون العام بياناً للخاص ورافعاً لاجماله ، ويحكمون بأن المراد من

فى أحد الخطابين على المبين فى الخطاب الاخر .

وأما قياس ذلك(١) على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح ، فعلم فساده مما ذكر فى التفصيل المتقدم من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم فى ارادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر، بل من المجملات. وكذلك المتعقب (٢) للفظ يصلح للصارفية كالعام المتعقب بالضمير وشبهه (٣) مما تقدم .

قوله : «لاتكرم زيداً» زيد الجاهل .

(١) أي قياس التفصيل الذي ذكره هنا ـ على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح الذي هو من قبيل الشك في قرينية الموجود ـ أجنبي عن المقام، لما عرفت من أن المقيس هو الشك في أصل وجود القرينة ، والمقيس عليه هو الشك في قرينية الموجود، وأن اصالة الحقيقة تجري في الاول دون الثاني .

(٢) أي كذلك العام الذي وقع بعده لفظ يحتمل أن يكون قرينة للعام ، ومثاله هو العام المتعقب بالضمير وقد عرفت توضيحه .

(٣) كالجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء. والحاصل أن مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح ، ومسألة العام المتعقب بالضمير وشبهه اجنبيتان عن التفصيل المذكور، اذ المفروض ان اقترانهما بما يصلح للقرينية يوجب اجمال العام، ولاتجرى اصالة الحقيقة فيه بخلاف التفصيل المذكور ، فان المفصل المذكور حكم بسراية اجمال الخاص المنفصل الى العام اذا كان معتبراً ، وقد عرفت انه لايصلح للمنع من جريان اصالة الحقيقة في العام كي يوجب اجمال الخاص المنفصل اجمال العام .

. . . . . .

وملخص الكلام : أن أصل حجية الظواهر من المسلّمات التي لا حاجة الى البحث عنها، عند الشيخ (قدس سره) وإنما وقع الكلام في تفاصيل ذكروها في المقام.

(الأول) التفصيل بين ظواهر الكتاب وغيرها ، والقول بعدم حجية ظواهر الكتاب إلا بعد ورود تفسير فيها من أهل الذكر عليهم السلام، وهو الذي اختاره الأخباريّون، وقد تقدم الكلام فيه .

(الثاني) التفصيل بين من قصد افهامه من الكلام وبين من لم يقصد افهامه ، واختصاص حجيتها بمن قصد افهامه ، فلا تعم غيره وان كان يشترك معه في التكليف ، وهو الّذي اختاره المحقق القمي على ما هو ظاهر كلامه في آخر مسألة حجية الكتاب، واثناء مسألة حجية السنة، وأول مسألة الاجتهاد والتقليد.

(الثالث) التفصيل بين صورة افادة الظاهر الظن بالمراد أو عدم وجود ظن بالخلاف، وبين صورة عدم افادته الظن بالمراد أو وجود ظن بالخلاف، واختصاص حجيتها بالصورة الاولى.

(الرابع) ما اختاره بعض معاصري الشيخ ـ وهو صاحب هداية المسترشدين ـ من التفصيل بين ما كان الشك في وجود القرينة أو الشك في قرينية الموجود المنفصل ، وبين ما كان الشك في قرينية الموجود المتصل من الحال أو المقال.

(الخامس) التفصيل بين ما حصل ارادة خلاف الظاهر من امارة غير معتبرة وبين ما حصل من امارة معتبرة .

أقول: والصحيح هو القول الرابع، إلا أنه ليس تفصيلاً في حجية الظواهر بل هو مناقشة في أصل تحقق الظهور. والحق أن يقال: إنّ الظواهر حجة مطلقاً بلا فرق بين افادة الظن بالمراد وعدمها، وبلا فرق بين ظواهر الكتاب والأخبار .

الى هنا تم الكلام في حجية الظواهر ، وقد عرفت أنّها حجة مطلقاً ، وذلك لاستقرار طريقة العقلاء على الأخذ بها في تعيين المرادات الواقعية عند الشك فيها .

وأما القسم الثاني (١)

ومن هنا شرع في المباحث المتعلّقة بتشخيص الظاهر وتعيين ان اللفظ الكذائي مثلاً ظاهر في أيّ معنى .

وتوضيحه : أن عدم انعقاد الظهور للّفظ تارة يكون من جهة احتمال وجود القرينة ، واخرى يكون من جهة احتمال قرينية الموجود، وثالثة يكون من جهة الجهل بالموضوع له بحسب اللّغة والمتفاهم العرفي .

فان كان من جهة احتمال وجود القرينة فيمكن احراز الظهور باصالة عدمها كما تقدم. وان كان من جهة احتمال قرينية الموجود فلا يمكن احرازه كما تقدم أيضاً.

وانّما الكلام هنا فيما اذا كان عدم انعقاد الظهور للّفظ من جهة الجهل بالموضوع له بحسب اللّغة والمتفاهم العرفي .

ثم إنّ استكشاف الأوضاع اللّغوية ان كان بسبب العلم فلا اشكال فيه، وأما اذا كان بسبب الظن ففي حجيته خلاف ، والمشهور على ما حكي عنهم عدم حجيته وهو الأقوى لأن المتيقن من استقرار طريقة العقلاء هو حجية الظاهر بعد الفراغ عن انعقاد ظهوره، واما الظن بانعقاد الظهور فلا دليل على حجيته .

نعم نسب الى جماعة حجية قول اللّغويين في تعيين أوضاع الالفاظ ، فيقع الكلام في المقام في انه هل يمكن احراز الظهور بقول اللّغوي ليكون قوله حجة من باب الظن الخاص في تعيين الاوضاع اللّغوية والمفاهيم العرفية أم لا ؟

اذا عرفت ذلك فلنشرع في توضيح المتن.

(١) هذا عطف على قوله : « أما القسم الأول » وقد عرفت أنه (قدس سره)

وهو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر (١)

كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلانى كلفظ الصعيد (٢) أو صيغة افعل، أو (٣) أن المركب الفلانى كالجملة الشرطية ظاهر (٤)

ذكر هناك أنّ مقتضى الأصل الأولي عدم حجية الظنون، ثم بيّن ماخرج عن الأصل المذكور وقال: من الامور التي خرجت من تحت الأصل المذكور هي الامارات المعمولة لاستنباط الأحكام الشرعيّة من الفاظ الكتاب والسنّة وهي على قسمين:

القسم الأول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم والمطلوب فيه هو أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد للمتكلم أم لا؟

والقسم الثاني مايعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، وتشخيص مجازاتها عن حقائقها، والمطلوب في هذا القسم هو أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر فيه؟

وإن شئت فقل: إنّ البحث في القسم الأول كبروي وفي هذا القسم صغروي.

(١) كقول اللغوي، والتبادر، والاستعمال، فانها تعمل لتشخيص الظواهر.

(٢) مثال للّفظ المفرد. أي وقع البحث في هذا القسم في حجية الظن الذي يعمل لتشخيص أن لفظ الصعيد ظاهر في التراب أم لا؟، أو صيغة افعل ظاهرة في الوجوب أم لا؟ ولا يخفى ان صيغة افعل ليست من اللفظ المفرد فانه مركب من الفعل والفاعل، إلا أن يكون مراده منه مايتلفظ به منفرداً بلاانضمام لفظ آخر اليه وهو خلاف الاصطلاح.

(٣) عطف على قوله: «ان اللفظ المفرد» أي كتشخيص ان اللفظ المركب ـ كالجملة الشرطية ـ هل هو ظاهر في انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه أم لا؟

(٤) خبر لقوله: «ان اللفظ ...» أي كتشخيص ان اللفظ المفرد او المركب هل هو ظاهر بحسب الوضع اللغوى في المعنى الكذائي أم لا؟

بحكم الوضع فـى المعنى الفلانى، وأن (١) الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر ـ بقرينة وقوعه فى مقام رفع الحظر ـ فى (٢) مجرد رفع الحظر دون الالزام، والظن الحاصل هنا (٣) يرجع الى الظن بالوضع اللغوى أو الانفهام

---

(١) أي كتشخيص ان الامر الواقع عقيب الحظر هل هو ظاهر في الاباحة أم لا ؟

توضيحه : ان ظهور اللفظ في المعنى قد يكون مستنده الوضع الشخصي فيكون اللفظ حقيقة فيه، فالمعاني الحقيقية كلها من هذا القبيل، وقد يكون مستنده الوضع النوعي الترخيصي من قبل الواضع، فالمجازات المستعملة بقرينة عامة بجميع أقسامها من هذا القبيل ، فان ظهور الأمر الواقع عقيب الحظر في الاباحة ليس مستنداً الى الوضع الشخصي ، وإلّا لكان حقيقة فيها .

بل انما هو مستند الى الوضع النوعي، فان وقوع الأمر بعد الحظر أو بعد توهمه من القرائن العامة المضبوطة يوجب انعقاد ظهور الأمر في الاباحة بعد ما كان ظاهراً في الوجوب لولا هذه القرينة .

(٢) الجار متعلّق بقوله «ظاهر» أي الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر في مجرد رفع الحظر وليس بظاهر في الوجوب .

(٣) أي الظن الّذي يعمل لتشخيص الظواهر يرجع الى الظن بأن الصعيد مثلاً موضوع في اللّغة للتراب الخالص ، أو الظن بأن الأمر الواقع بعد الحظر ظاهر بحسب الفهم العرفي في الاباحة .

وإن شئت فقل: إن الكلام في القسم الثاني هو في اعتبار الظن الّذي يستكشف به الأوضاع اللّغوية ، أو القرينة المعتبرة كما اذا حصل له الظن بأن وقوع الأمر

العرفى (١)، والاوفق بالقواعد (٢) عدم حجية الظن هنا (٣)، لان الثابت المتيقن هى حجية الظواهر (٤).

و أما حجية الظن فى أن هذا ظاهر فلا دليل عليه (٥)،

بعد توهم الحظر، مثلاً قرينة على الاباحة بحسب الفهم العرفي. واما الظن الحاصل بالمراد من الظهور المحرز بسبب العلم بالوضع او القرينة المعتبرة فقد تقدم في القسم الاول انه مما لا اشكال في حجيته .

(١) أي الظن الحاصل في مورد تشخيص الظواهر يرجع الى الظن بالانفهام العرفي أي الى الظن بأن العرف يفهم المعنى الكذائي «الاباحة» من اللّفظ الكذائي «وقوع الأمر بعد الحظر» وهذا فيما اذا كان الظهور مستنداً الى الوضع النوعي ، ولعلّ التعبير بالانفهام العرفي انما هو لأجل انّ العرف يفهم هذا المعنى من اللّفظ ولو بمعونة القرائن العامة .

(٢) هي الادلة المتقدمة الدالة على عدم حجية الظن .

(٣) أي الظن الّذي يعمل لتشخيص ظواهر الكلام .

(٤) بعد احرازها بالعلم باوضاعها اللّغوية، او مفاهيمها العرفية، او بوجود القرينة المعتبرة. واما الظن الحاصل لاستكشاف الظواهر فلم يقم دليل على حجيته، لما عرفت من انّ ما ثبت من استقرار طريقة العقلاء هو العمل بالظن الحاصل بالمراد بعد احراز ظهوره . واما الظن بالظهور فلم تستقر طريقتهم على العمل به .

(٥) أي على أن الظن بظهور اللّفظ حجة ، كالظن بأن الصعيد مثلاً ظاهر في التراب .

والوجه فيه ما عرفت من أن القدر المسلّم من ثبوت طريقة العقلاء هو العمل بالظن الحاصل من الظواهر بعد احرازها، وأمّا الظن بالظهور الناشيء من الظن بالوضع

عدا (١) وجوه ذكروها فى اثبات جزئى من هذه المسألة (٢) وهى (٣) حجية قول اللغويين فى الاوضاع .

فان المشهور كونه (٤) من الظنون الخاصة التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية وان (٥) كانت الحكمة فى اعتبارها (٦) انسداد باب العلم فى غالب

مثلاً ، او الظن بالانفهام العرفي فلادليل على حجيته، فيبقى داخلاً تحت اصالة حرمة العمل بالظن.

(١) استثناء من قوله: «فلادليل عليه» أي لادليل على حجية الظن المذكور إلا ماذكروه من الوجوه في اثبات جزئي من هذه المسألة.

(٢) المسألة الكلية هنا هي حجية الظن الّذي يعمل لتشخيص الظواهر، وقد عرفت أنه لم يقم دليل على حجيته بهذه الكلية. نعم ذكروا وجوهاً في اثبات حجية جزئيّ من جزئيات هذه المسألة الكلية وهو قول اللّغوي .

(٣) أي الجزئيّ الّذي ذكروا وجوهاً لاثباته هي حجية قول اللّغويين في تشخيص اوضاع الألفاظ لمعانيها . والاتيان بضمير المؤنث انما هو باعتبار خبره .

(٤) أي كون قول اللّغوي من الظنون الخاصة التي هي حجة بدليل خاص، كخبر الواحد مثلاً ، وتقابلها الظنون المطلقة التي ثبتت حجيتها من باب انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية.

(٥) كلمة «إن» وصلية، أي أن قول اللّغوي من الظنون التي قام الدليل بالخصوص على اعتبارها ، وان كانت الحكمة في حجيتها هو انسداد باب العلم في غالب موارد الظنون، ولامنافاة بين كونها حجة بالدليل الخاص وبين كون الحكمة المقتضية لجعلها حجة هو انسداد باب العلم الذي يكون دليلاً على حجية الظن المطلق.

(٦) أي في اعتبار الظنون الخاصة ، وانّما عبّر بالحكمة ولم يعبّر بالعلّة

مواردها (١) فان الظاهر أن حكمة اعتبار اكثر الظنون الخاصة، كاصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها، (٢) انسداد (٣) باب العلم في غالب مواردها (٤) من العرفيات (٥) والشرعيات (٦).

والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية، و بالظن (٧) الخاص ماثبت اعتباره، لالاجل الاضطرار (٨) الى اعتبار مطلق الظن

لأنّ انسداد باب العلم لايكون علّة لحجية الظنون الخاصة، وإلا لدارت مداره وجوداً وعدماً، فلا تكون حجة عند انفتاح باب العلم وهو كما ترى.

(١) أي في غالب موارد الظنون.

(٢) كخبر الواحد وفتوى المفتي وغيرهما.

(٣) خبر لقوله «أنّ حكمة...» أي حكمة حجيّة أكثر الظنون هو انسداد باب العلم.

(٤) أي في غالب موارد الظنون.

(٥) بيان لموارد الظنون، أي في غالب موارد العرفية التي يعمل فيها بالظنون كالأقارير والشهادات والمكاتبات وكالظن الحاصل عند العرف بأنّ البيع مثلاً ظاهر في تبديل عين بعوض.

(٦) كحصول الظن من قول المرأة بالنسبة الى رحمها.

والحاصل: أنّ الحكمة في جعل الظنون حجة في غالب الموارد المذكورة انّما هو انسداد باب العلم.

٧) أي المراد بالظن الخاص ...

(٨) أي لاتكون حجية الظن الخاص لأجل الاضطرار، بل إنما هي لأجل

بعد تعذر العلم.

وكيف كان، فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين (١) باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم (٢) فى استعلام اللغات والاستشهاد (٣) بأقوالهم فى مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك (٤) أحد (٥) على أحد.

وقد حكى عن السيد رحمه الله فى بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك (٦)،

قيام الدليل على حجيّته بالخصوص، وان كانت الحكمة المقتضية لجعله حجة هو انسداد باب العلم غالباً.

نعم أن الظن المطلق يكون حجة لأجل اضطرار المكلفين الى حجيته بعد علمهم بوجود التكاليف الواقعية، وتعذر العلم والعلمي بها، وتمامية سائر مقدمات الانسداد.

(١) بوجوه اربعة: «الاول» اتفاق العلماء بل العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللّغات. «والثاني» وهو اتفاق العقلاء اوسع من الأول.

(٢) أي الى اللّغويين فيما اذا ارادوا أن يعلموا معاني اللّغات.

(٣) أي في مقام الاستشهاد بأقوال اللّغويين في مقام الخصومة والدعوى.

(٤) أي لم ينكر الرجوع الى قول اللّغويين والاستشهاد بقولهم.

(٥) فاعل لقوله «لم ينكر» وقوله: «على احد» متعلّق بقوله: «لم ينكر». أي لم ينكر احد على احد صحة الاستشهاد، ولم يقل له بأنّ قول اللّغوي ليس بحجة.

(٦) أي على حجية قول اللّغوي. هذا هو الوجه الثاني مما استدل به على

بل ظاهر كلامه (١) المحكى اتفاق المسلمين .

قال الفاضل السبزوارى فيما حكى عنه فى هذا المقام (٢) ماهذا لفظه: «صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين (٣) فى صنعتهم البارعين (٤) فى فنهم فيما اختص بصناعتهم مما (٥) اتفق عليه العقلاء فى كل عصر وزمان » انتهى.

وفيه : أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم (٦)

حجية قول اللّغوي ، وهو الاجماع المدّعى من السيد. والظاهر أن الفرق بين اتفاق العلماء وبين الاجماع الذي ادعاه السيد هو أنّ الأول اجماع عملي، بمعني أن سيرتهم قد جرت على المراجعة الى قول اللّغوي في استعلام اللّغات . والثاني إجماع قولي بمعنى أنهم قد صرحوا في كتبهم بحجية قول اللّغوي نظير اجماعاتهم الموجودة في الكتب الفقهية .

(١) أي ظاهر كلام السيّد الذي حكى عنه .

(٢) أي في مبحث حجية قول اللغوي .

(٣) أي فائقين على أصحابهم . برز: فاق أصحابه .

(٤) أي فائقين على أقرانهم ، برع : فاق اقرانه علماً وفضيلة .

(٥) خبر لقوله : « صحة » أي اتفق العقلاء على صحة الرجوع الى اصحاب الصناعات كالطبيب والنجار والبناء وغيرهم .

(٦) أي الى اللغويين. هذا جواب عن الدليل الاول وعما ذكره السبزواري. وملخصه: انا لانسلّم الاتفاق من العلماء والعقلاء على الرجوع الى اللّغويين مطلقاً بل انهم يرجعون اليهم فيما اذا كان قولهم مشتملاً على شرائط خبر الواحد او البينة فيكون قولهم حجة من باب انه خبر واحد او بينة لا من باب انه قول اللّغوي.

مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك (١) لا مطلقاً (٢). ألا ترى (٣) أن اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن (٤) يرجع اليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدد (٥)، والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم (٦)،

---

(١) كالاخبار عن الحس والضبط .

(٢) أي لم يثبت اتفاق العلماء على المراجعة الى أرباب الصناعات حتى مع انتفاء شرائط الشهادة من التعدد والعدالة كي يكون دليلاً على حجيّة قول اللغوي.

(٣) هذا شاهد على عدم الرجوع الى ارباب الصناعات بما هم ارباب الصناعات.

(٤) أي في الذين يذكرون احوال الرواة من التعديل والتوثيق والتضعيف فان اكثر علمائنا اعتبروا العدالة في قبول قول أهل الرجال في توثيقاتهم وتعديلاتهم وتضعيفاتهم ليكون قولهم حجة من باب حجية خبر العدل، ولو كان قول أهل الرجال بما هم أهل الرجال حجة بالاجماع لما يحتاج الى اعتبار العدالة في قبول توثيقاتهم فقد ظهر مما ذكرناه أن الرجوع الى اهل الفن ليس لأجل حجية قولهم، وليس هو محل اتفاق العقلاء، والا لرجعوا الى اهل الرجال من دون اعتبار قيد العدالة فيهم وانما هو باعتبار انه خبر العدل .

(٥) أي بعض العلماء اعتبر التعدد في اهل الرجال، مضافاً الى عدالته كي يكون حجية قولهم من باب حجية البينة، فلو كان الرجوع الى اهل الخبرة أمراً متفقاً عليه لما اعتبروا العدالة والتعدد فيهم .

(٦) أي تقويم المتلفات فيما احتاج الى التقويم كما في تعيين قيم المتلفات واروش الجنايات، فانهم اعتبروا العدالة والتعدد في المقوم .

و غيرها (١). هذا مع (٢) أنه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوى كما اعترف به المستدل (٣) فى بعض كلماته، فلا ينفع فى تشخيص الظواهر.

فالانصاف (٤) أن الرجوع الى أهل اللغة مع عدم اجتماع

---

(١) أي غير مسألة التقويم من المسائل التي يرجع فيها الى أهل الخبرة كما في تشخيص الامراض وتشخيص الضرر.

وملخص الكلام: انا لا نسلّم اتفاق العقلاء على المراجعة الى اللّغويين بعنوان أنهم من أهل الخبرة، بل يرجعون اليهم إما بعنوان حجية خبر الواحد، أو من باب حجية البينة، أو من باب حصول الوثوق من قولهم.

(٢) جواب ثانٍ عن القول بحجية قول اللّغوي.

وملخصه: أنّ اللّغوي لا يذكر المعنى الحقيقي كي يرجع اليه في تعيين الاوضاع اللّغوية، بل انه يذكر ما استعمل اللّفظ فيه من غير نظر الى الحقيقة والمجاز، ولذا يخلط بين المعاني الحقيقية والمجازية، ولو كان ماذكره من المعاني كلها معاني حقيقية للزم استعمال اللّفظ في اكثر من معنى واحد. والقول بأن ما ذكر في كتب اللّغة أولاً هو المعنى الحقيقي لا شاهد له.

(٣) وهو السبزواري.

(٤) ملخصه: أن قول اللّغوي لادليل على حجيته في حدّ نفسه إلّا أن يدخل تحت أحد العناوين الآتي ذكرها.

(الأول) أن يدخل تحت عنوان خبر الواحد فيكون حجة بادلته، كما تقدم.

(الثاني) أن يدخل تحت عنوان البينة فتشمله ادلتها، كما تقدم.

(الثالث) أن يحصل العلم من قول اللّغوي الواحد، أو المتعدد.

شروط الشهادة(١) اما في مقامات (٢) يحصل العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو ازيد له(٣) على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغة ، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من ارسال جماعة لها ارسال (٤) المسلمات .

(الرابع) أن تكون المسألة من الامور غير المهمة ، بأن لاتكون مربوطة بالأحكام الشرعية كتفسير خطبة راجعة الى امور أخلاقية .

(الخامس) أن يكون باب العلم منسداً فتكون الظنون حجة من باب حجيّة مطلق الظن ، والظن الحاصل من قول اللّغوي من جملتها .

والحاصل : أن قول اللّغوي ان دخل تحت أحد العناوين المذكورة فهو ، وإلّا فلايجوز الرجوع اليه بما انه من أهل الخبرة .

(١) من العدالة والتعدد .

(٢) أي الرجوع الى أهل اللّغة انما يكون في مقامات يحصل العلم . . . بالمستعمل فيه من قول اللّغوي . وهذا اشارة الى العنوان الثالث الذي تقدم ذكره آنفاً .

(٣) الجار متعلّق بقوله: «يحصل» أي يحصل العلم للمراجع من قول لغوي واحد ، أو ازيد على وجه يعلم كون المستعمل فيه من المسلّمات عند أهل اللّغة، بأن يحصل العلم من قول عدّة من اللّغويين بأن المستعمل فيه للصعيد هو التراب الخالص ، مثلاً ، وهذا نظير المسألة الفقهية التي قد يحصل العلم بها من قول جماعة اذا ذكروا المسألة على نحو ارسال المسلّمات . فحينئذ يكون الرجوع الى أهل اللّغة رجوعاً الى العلم حقيقة لا اليهم بما أنهم أهل الخبرة .

(٤) مفعول مطلق لقوله : «ارسال» أي أرسلوا ارسال المسلّمات ، بمعنى

واما في مقامات يتسامح فيها (١) لعدم (٢) التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما اذا اريد تفسير خطبة أو رواية لا يتعلق بتكليف شرعي. واما في مقام انسد فيه طريق العلم (٣) ولا بد من العمل (٤) فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول أهل اللغة.

أطلقوها كما يطلقون المسلّمات من دون احتمال خلاف فيه.

(١) أي الرجوع الى أهل اللّغة انما هو في مقامات يتسامح فيها كالألفاظ التي لاتكون راجعة الى تكليف شرعي، بل كانت راجعة الى الامور الأخلاقية، أو الامور الحربية، فانه يجوز الرجوع فيها الى قول اللّغوي، ولايكون هذا الرجوع دليلاً على حجيته.

(٢) تعليل لقوله: «يتسامح فيها» أي انما يتسامح فيها لأن تحصيل العلم بالمعنى اللّغوي لم يكن واجباً اذا لم تكن الالفاظ راجعة الى الأحكام الشرعية كي لايجوز التسامح في فهم معانيها. نعم لو كان تحصيل العلم بالمعنى اللّغوي واجباً - كما هو كذلك في الالفاظ الراجعة الى التكليف الشرعي - لما جاز التسامح فيها، وهذا هو العنوان الرابع الذي تقدم ذكره.

(٣) هذا هو العنوان الخامس الذي تقدم ذكره، أي يجوز الرجوع الى قول أهل اللّغة فيما اذا انسد باب العلم.

(٤) لما عرفت في محله من انه لايجوز لنا اهمال الأحكام؛ لأنّا لسنا كالبهائم حتى نترك العمل. واذا ثبت لزوم العمل بالأحكام فيعمل بالظن، لعدم وجوب الاحتياط اذا كان مستلزماً للعسر، ولعدم جوازه اذا كان موجباً لاختلال النظام. فاذا انحصر الوظيفة بالعمل بالظن فيعمل بالظن المستند الى قول اللّغوي، فانه

ولا يتوهم (١) أن طرح قول اللغوى غير المفيد للعلم فى الفاظ الكتاب والسنة مستلزم (٢) لانسداد طريق الاستنباط فى غالب الاحكام.

لاندفاع ذلك (٣) بأن اكثر موارد اللغات ـ الا ما شذ وندر كلفظ الصعيد ونحوه ـ معلوم من العرف واللغة، كما لا يخفى.

إما من جملة الظنون المطلقة فتكون كسائر الظنون، أو مقدم عليها، لاحتمال كونه من الظنون الخاصة.

(١) توضيح التوهم: أن المفاهيم العرفية غير معلومة لنا غالباً، إما من جهة الذات، أو من جهة السعة والضيق، فان لأغلب المفاهيم بل لجميعها مصاديقاً مشتبهة لا يعلم اندراجها فيها، فباب العلم منسد في غالب اللغات ولا طريق اليها إلا قول اللغوي فلو لم يكن هو حجة للزم انسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام. وبعبارة اخرى: أن طريق الاستنباط في غالب الاحكام انما هو من طريق اللغة الموجودة في الكتاب والسنة، ولا طريق لنا بغالبها إلا من طريق قول اللغوي، فلو لم يكن قوله حجة فلابد إما من الرجوع الى الاحتياط أو البراءة، والأول مستلزم للعسر والحرج، أو اختلال النظام، والثاني مستلزم للمخالفة القطعية للعلم الاجمالي بثبوت التكاليف الالزامية، فاذا بطل البراءة والاحتياط فلابد من الرجوع الى قول أهل اللغة، اذ لو طرح ذلك ايضاً لزم انسداد باب الاستنباط في غالب الأحكام.

(٢) خبر لقوله: «ان طرح ...».

(٣) أي لاندفاع ذلك التوهم بأنه لا يلزم من طرح قول اللغوي ـ الذي يفيد الظن ـ انسداد طريق الاستنباط، وذلك لقلة الالفاظ المجملة الواقعة في الكتاب والسنة المتعلقة بالاحكام الشرعية، فانها عدة الفاظ قليلة، مثل لفظ الصعيد والغناء

والمتبع (١) في الهيئات هي القواعد العربية (٢) المستفادة من الاستقراء القطعي، واتفاق أهل العربية أو (٣) التبادر بضميمة

وغيرهما من الالفاظ المجملة.

واما اكثر موارد اللّغات الراجعة الى الأحكام فهو معلوم من العرف واللّغة. فاذن لايلزم من طرح قول اللّغوى انسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام، وذلك لقلة موارد الجهل بالاوضاع اللّغوية في الفقه بحيث لايلزم من جريان البراءة فيها مخالفة عملية قطعية.

(١) جواب عن سؤال مقدر، وهو اناسلّمنا أن مواد اللّغات تعرف بالرجوع الى العرف واللّغة لكن مجرد معلومية مواد اللّغات لايوجب انفتاح باب العلم ما لم تكن الهيئات معلومة.

والجواب عنه كما أنّ اكثر مواد اللّغات تعرف بالرجوع الى اللّغة والعرف العام، كذلك اغلب الهيئات تعرف بالرجوع الى القواعد المستفادة من اتفاق أهل العربية والاستقراء القطعي او التبادر.

(٢) كقاعدة حمل العام على عمومه، والمطلق على اطلاقه عندعدم وجود القرينة على خلافهما، فانهمامن القواعد العربيّة المستفادة من الاستقراء القطعي في المحاورات العرفية، واتفاق أهل اللّسان.

(٣) عطف على قوله «القواعد» أي المتبع في الهيئات هو التبادر، والمراد منه أن الجاهل ـ بمصطلح طائفة ـ اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم، وعلم من حالهم أنهم يفهمون من لفظ خاص معنى خاصاً بمجرد سماعهم اللّفظ الخاص، يفهم من هذا أن اللفظ موضوع لهذا المعنى الخاص، كما اذا تبادر الوجوب من صيغة افعل، وشك في أنه يتبادر من حاق اللّفظ كي يكون علامة للحقيقة، أو من اللّفظ بانضمام القرينة اليه كي لايكون علامة لها فيدور الأمر بين أن يكون

اصالة عدم القرينة فانه قد يثبت به(١) الوضع الاصلي الموجود في الحقائق كما في صيغة «افعل» أو الجملة(٢) الشرطية أو الوصفية(٣).

و من هنا (٤) يتمسكون ـ في اثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة (٥) في حديث (٦): «لي الواجد»

الوجوب معنى حقيقياً للأمر ، أو معنى مجازياً له ، فانه يحمل على الأول، أي أن التبادر المذكور إنما يكون من حاق اللفظ. وذلك باصالة عدم القرينة. فالتبادر بضميمة اصالة عدم القرينة يثبت أن صيغة افعل موضوعة للوجوب .

(١) أي بالتبادر بضميمة اصالة عدم القرينة يثبت أنّ صيغة افعل موضوعة للوجوب .

(٢) كما اذا تبادر انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه من هيئة الجملة الشرطية وشك في أن تبادر المعنى المذكور هل هو من حاق الهيئة، او منها بانضمام قرينة خارجية. فباصالة عدم القرينة يحكم بان التبادر يكون من حاق اللّفظ فيثبت بالتبادر بانضمام اصالة عدم القرينة أن الهيئة موضوعة في اللّغة للانتفاء عند الانتفاء.

(٣) بناء على انعقاد المفهوم للوصف ، فانه اذا تبادر المفهوم منه ولا يعلم انه من نفس الوصف او بانضمام قرينة خارجية فبانضمام اصالة عدم القرينة الى التبادر يتم المطلوب .

(٤) أي مما ذكرناه من أن التبادر بضميمة اصالة عدم القرينة يدل على أن المعنى المتبادر من اللّفظ هو المعنى الحقيقي، وان فهم أهل اللسان حجة في المقام.

(٥) أن الاستدلال بفهم أبي عبيدة انما هو من باب انه من أهل اللّسان ، وتبادر المعنى عنده حجة ، فلو لم يكن فهم أهل اللّسان وتبادر المعنى عندهم حجة فلا وجه للاستدلال بفهمه .

(٦) أي في حديث ورد عن النبي صلى الله عليه وآله «لي الواجد» بالدين يحل عرضه

ونحوه (١) غيره من موارد الاستشهاد ـ بفهم اهل اللسان .
وقد يثبت (٢) به الوضع بالمعنى الاعم الثابت فى المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية ، كما يدعى أن الامر عقيب

وعقوبته مالم يكن دينه فيما يكره الله عزّ وجل[1].

أي تأخير الواجد، وهو الذي يتمكن من اداء دينه. أي من أخر أداء دينه عن وقته مع قدرته على ادائه فيحل عقوبته ، وهتك حرمته . وأن أبا عبيدة فهم من هذا الكلام أن لي غير الواجد لايحل عقوبته ، وقال : انّ الوصف بمفهومه يدل على ذلك، وفهمه هذا من الادلة الدالة على حجية مفهوم الوصف عند العلماء وهذاشاهد على ان التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة دليل على أنّ المعنى المتبادر من اللّفظ هو المعنى الحقيقي له .

(١) أي مثل التمسك بفهم أبي عبيدة غير هذا المورد من الموارد التي تمسك فيما يفهم أهل اللّسان لاثبات المعنى الحقيقي وأن ما فهموا من الهيئات هو المعنى الحقيقي لها .

فتلخص: أن اكثر موارد اللّغات الراجعة الى الأحكام الشرعية معلومة بموادها وهيئاتها فلا يلزم من جريان البراءة في الموارد المشكوكة مخالفة عملية قطعية وكذا لا يلزم من طرح الموارد المشكوكة من اللّغات انسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام .

(٢) عطف على قوله : «فانه قد يثبت به الوضع الأصلي» أي قد يثبت بالتبادر بضميمة اصالة عدم القرينة الوضع بالمعنى الأعم من أن يكون اللفظ حقيقة فيه او مجازاً محفوفاً بالقرينة الكلية العامة ، وذلك الوضع ثابت في المجازات المقرونة بالقرائن المقامية ، فإن استعمال اللفظ في المعنى المجازي بالقرينة المقامية العامة

(١) الوسائل : ج١٣ باب ٨ من أبواب الدين والقرض حديث ٤ .

الحظر بنفسه مجرداً عن القرينة (١) يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الايجاب والالزام (٢). واحتمال (٣)

ايضاً بوضع الواضع، بخلاف استعماله فيه بالقرينة الخاصة ، فانه لا يكون بوضعه، بل هو مستعمل في خلاف ما وضع له .

(١) أي عن القرينة الخاصة لا عن مطلق القرينة، فان نفس وقوع الأمر بعد توهم الحظر قرينة عامة لثبوت الوضع بالمعنى الأعم ، كما عرفت .

(٢) ملخص الدعوى: أن المتبادر من صيغة الأمر الواقعة بعد توهم الحظر هو رفع الحظر المتوهم، وهذا التبادر بضميمة اصالة عدم القرينة دليل على أن الأمر الواقع بعد توهم الحظر موضوع بالوضع الثانوي الأعم لرفع الحظر ، و التبادر بهذا المعنى و إن لم يكن علامة للحقيقة لعدم تبادر المعنى من حاق اللّفظ ، إلّا أنّه يثبت به الوضع بالمعنى الأعم ، فان المعنى المجازى المذكور ايضاً موضوع بالمعنى الأعم .

(٣) جواب عن سؤال مقدر

وحاصله: أن تبادر رفع الحظر من الأمر الواقع بعد توهم الحظر لايكون دليلاً على إثبات الوضع بالمعنى الأعمّ . اذ التبادر إنّما يكون دليلاً عليه اذا كان مستنداً الى قرينة عامة ، دون ماكان مستنداً الى قرينة خاصة ، فمن المحتمل أن يكون التبادر المذكور في المقام لأجل قرينة خاصة فلايكون دليلاً على المدعى.

وملخص جوابه : أن الاحتمال المذكور يدفع باصالة عدم كون التبادر المذكور مستنداً الى قرينة خاصة. فإن تبادر رفع الحظر من صيغة «افعل» وجداني وبانضمام اصالة عدم كونه مستنداً إلى قرينة خاصة يتم المطلوب، وهو كون التبادر مستنداً الى قرينة عامة لكن يمكن أن يقال: إن ذلك مبني على حجية الأصل المثبت.

كونه (١) لاجل قرينة خاصة يدفع(٢) بالاصل، فيثبت به(٣) كونه لاجل القرينة العامة، وهي الوقوع في مقام رفع الحظر فيثبت بذلك (٤) ظهور ثانوي لصيغة «افعل» بواسطة القرينة الكلية (٥).

و بالجملة (٦) فالحاجة الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله (٧) لقلة (٨) مواردها لاتصلح (٩) سبباً للحكم باعتباره لاجل الحاجة.

---

(١) أي احتمال كون تبادر رفع الحظر من الأمر الواقع بعد الحظر.

(٢) خبر لقوله: «واحتمال»

(٣) أي يثبت بالأصل كون التبادر مستنداً الى القرينة العامة.

(٤) أي يثبت بالتبادر مع انضمام الأصل اليه ظهور ثانوي للأمر وهو كونه ظاهراً في الاباحة. وهذا الظهور الثابت بالتبادر مع انضمام اصالة عدم القرينة لا يثبت به الوضع الأصلي بأن يكون المتبادر منه معنى حقيقياً للفظ بل يثبت به الوضع بالمعنى الأعم.

(٥) وهي وقوع الصيغة بعد توهم الحظر.

(٦) أي خلاصة الجواب عن التوهم المذكور و هو قوله: «إن طرح قول اللغوي غير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنّة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط».

(٧) أي لايكون قوله مفيداً للعلم.

(٨) تعليل لقوله: «لاتصلح» الآتي، وانما قدم عليه لانه يغتفر في الجار ما لا يغتفر في غيره.

(٩) خبر لقوله: «فالحاجة» أي الحاجة الى قول اللغوي لاتصلح لأن تكون

نعم(١) سيجيء أن كل من عمل بالظن فى مطلق الاحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشيء من الظن بقول اللغوى، لكنه(٢) لا يحتاج الى دعوى انسداد باب العلم فى

سبباً للحكم باعتبار قول اللّغوي، وذلك لقلة الحاجة اليه لأن باب العلم باللّغات مفتوح، ولا حاجة الى الرجوع اليه إلا في موارد نادرة، وهي لا توجب لأن يكون قول اللّغوي حجة من باب انسداد باب العلم بالأحكام، لعدم تمامية بعض مقدماته اذ لا مانع من اجراء البراءة في هذه الموارد، لعدم لزوم المخالفة العملية القطعية منه، كما انه لا محذور في الاحتياط فيها ايضاً لعدم لزوم العسر ولا اختلال النظام منه.

وملخص الكلام: أنه ليس باب العلم منسداً إلا في موارد نادرة وهي لا توجب كون قول اللّغوي حجة من هذا الباب لعدم صدق انسداد باب العلم بمجرد انسداده في موارد نادرة، فان النادر كالمعدوم.

(١) استدراك عما ذكره من عدم الدليل على اعتبار قول اللّغوي.

وملخصه: ان ما ذكرناه من عدم اعتبار قول اللّغوي انما هو من باب عدم قيام دليل خاص على حجيته، لكنه يكون معتبراً من باب حجية الظن المطلق عند من يرى لزوم العمل به.

فان كل من عمل بالظن من باب انسداد باب العلم بالأحكام يجب عليه أن يعمل بالظن الحاصل من قول اللّغوي أيضاً، لأنّه ـ بعد انسداد باب العلم بالأحكام وحجية مطلق الظن ـ إما أن يكون الظن الحاصل من قول اللّغوي كأحد الظنون المطلقة فيكون حجة من باب الانسداد، وامّا أن يكون حجة من باب الظنون الخاصة، فعلى كلا التقديرين يجب العمل به.

(٢) أي لكن اعتبار قول اللّغوي ـ بناء على انسداد باب العلم بالأحكام

اللغات، بل العبرة عنده(١) بانسداد باب العلم فى معظم الاحكام، فانه(٢) يوجب الرجوع الى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة وان فرض انفتاح باب العلم فى ما عدا هذا المورد(٣) من اللغات؛ هذا.

ولكن الانصاف (٤) أن موارد الحاجة الى قول اللغويين

وحجيّة الظن المطلق ـ لا يحتاج الى انسداد باب العلم في اللّغات.

وبعبارة واضحة: أنّ انسداد باب العلم وانفتاحه في اللّغة لا أثر لهما بعد انسداد باب العلم بالأحكام، لانه إن قلنا بانفتاح باب العلم والعلمي في الأحكام فلا يجوز لنا الرجوع الى الظن المطلق سواء حصل من قول اللّغوي أم من غيره، وسواء انسدّ باب العلم في اللّغة أم لا.

وان قلنا بانسداد باب العلم و العلمي فيها فيصحّ لنا الرجوع الى الظنّ المطلق، سواء حصل من قول اللّغوي أم من غيره، وسواء انسد باب العلم في اللّغة أم لا.

(١) أي عند من يعمل بالظن. والحاصل أنّ المعيار في حجية الظن المطلق هو انسداد باب العلم في الأحكام، سواء انسد باب العلم في اللّغة أم لا.

(٢) أي انسداد باب العلم في معظم الاحكام.

(٣) أي المورد الّذي هو محل الابتلاء، فاذا فرض أنّ الصعيد الّذي هو محل ابتلائنا معناه مجمل، ولا يعلم أنّه التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض، فعلى القول بانسداد باب العلم في الأحكام يعمل بالظن الحاصل من قول اللّغوي في معنى الصعيد، وان كان باب العلم منفتحاً في اللّغات الاخرى غير هذه اللّغة التي هي محل ابتلائنا.

(٤) هذا عدول عما ذهب المصنف اليه من ان الحاجة الى قول اللّغوي ـ لقلة

اكثر من أن يحصى فى تفاصيل المعانى (١) بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكة أوخروجها وان كان المعنى فى الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوى ، كما فى مثل الفاظ الوطن (٢) والمفازة (٣) والتمر (٤) والفاكهة (٥) والكنز (٦) والمعدن (٧) والغوص (٨) وغير ذلك من متعلقات الاحكام مما لا يحصى ،

مواردها ـ لاتصلح أن تكون سبباً للحكم باعتباره.

(١) أي في فهم المعاني التفصيلية للألفاظ بعد كونها معلومة اجمالاً ، بأن لا يبقى لها مصاديق مشتبهة ، إذرب لفظ يعلم معناه الاجمالي ولا يحتاج فيه الى قول اللغوي ، ولكن لايعلم معناه التفصيلي بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة فيه اوخروجها عنه ـ كما ستأتي امثلته ـ فيحتاج فيه الى قول اللغوي .

(٢) وهو و ان كان معلوماً في الجملة إلا أن العلم بتفصيل معناه يحتاج الى قول اللغوي ، اذ لايعلم انه مسقط الرأس فقط ، أو يشمل الوطن الاتخاذي أيضاً ، وانه يتحقق بأي مقدار من الاقامة في بلدة .

(٣) وهي الاراضي الموات ، فان تفصيل معناها يحتاج الى قول اللغوي ، اذ لايعلم أنها مختصة بالاراضي الموات بالأصالة ، أو يشمل مكان البحر اذا زال ماؤه أيضاً.

(٤) حيث يشك في بعض مصاديق الرطب بانه يشمله التمر أم لا؟ فيحتاج العلم به الى قول اللغوي .

(٥) بانه هل يصدق على البطيخ والجوز مثلاً أم لا؟

(٦) بانه هل يصدق على ما ظهر من الأرض، أو يختص بما دفن تحت الأرض؟

(٧) بانه هل يصدق على الجص والأحجار الكريمة أم لا؟

(٨) بانه هل يصدق على ما يؤخذ من وجه الماء أو يختص بما اخرج من الماء بالغوص؟

وان لم يكن الكثرة (١) بحيث يوجب التوقف فيها (٢) محذوراً ولعل هذا المقدار (٣) مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب فتأمل (٤) ، وسيتضح هذا (٥) زيادة على هذا (٦) ان شاء الله .

(١) أي كثرة موارد الحاجة الى قول اللّغوي لم تبلغ الى حد توجب التوقف فيها محذوراً بأن كان الاحتياط فيها مستلزماً للعسر والحرج ، و اجراء البراءة فيها مستلزماً للخروج عن الدين .

(٢) أي في كثرة موارد الحاجة الى قول اللّغوي .

(٣) من الحاجة الى قول اللّغوي مع انضمام الاتفاقات المستفيضة من العلماء ـ يكفي في اثبات حجية قول اللّغوي، وإن لم تكن كافية في اثبات حجيته بلا انضمام الاتفاقات اليها.

(٤) لعله اشارة الى ان الانسداد المذكور انسداد ناقص لايفيد شيئاً، لاعترافه بان موارد الحاجة الى قول اللّغوي ليست في الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً . والاتفاقات المنقولة ايضاً لا تشملها ادلة الحجية ، كما سيأتي تحقيقه في مبحث الاجماع ، فان انضمام الاتفاقات على الانسداد ـ بعد كون الانسداد ناقصاً وعدم افادته حجية قول اللّغوي ـ لا يفيد شيئاً ، لان المفروض عدم حجية كل منها في حد نفسه، وانضمام غير الحجة بغير الحجة لايكون دليلاً على اثبات شيء.

(٥) الّذي ذكرناه من ان انضمام الاتفاقات على اسباب اخر كاف في المطلب.

(٦) أي على هذا المقدار الّذي ذكرناه هنا ، أي التوضيح زيادة على هذا المقدار سيأتي .

[في الاجماع المنقول]

و من جملة الظنون الخارجة عن الاصل(١): الاجماع المنقول(٢)

---

(١) أي عن أصالة عدم حجية الظن .

(٢) مبتدأ مؤخر ، وقوله : «ومن جملة الظنون ...» خبر مقدم .

توضيح المقام يحتاج إلى بسط الكلام فنقول : إنّ الاجماع إما محصل ، وإما منقول .

والأول : ما اذا حصّل القطع بقول الامام عليه السلام أو برضائه، من تتبع أقوال العلماء ، وهذا مما لااشكال في حجيته .

وانما الكلام في حجية الظن الحاصل من الاجماع بقوله عليه السلام .

والثاني : إمّا متواتر ، وإمّا واحد .

(والأول) كما اذا نقل الأفراد الكثيرة من العلماء اتفاق العلماء في مسألة بحيث يقطع من قولهم اتفاق العلماء في المسألة، لكن غاية ما يثبت بالتواتر انما هو نقل السبب، وأمّا حجيته فهي تتوقف على كشف قولهم عن رأي المعصوم عليه السلام .

(والثاني) إمّامنقول بخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية، وإما منقول بخبر الواحد مجرداً عن القرينة، ومحل الكلام في المقام انما هو في القسم الأخير.

بخبر الواحد (١)

الكلام في معنى الاجماع

حكي عن الغزالي بأنّه عرّف الاجماع باتفاق امّة محمّد صلى الله عليه وآله على أمر من الامور الدينية ، والفخر الرازي عرفه باتفاق أهل الحل والعقد من امّة محمّد صلى الله عليه وآله على أمر من الامور الدينية ، و الحاجبي باجماع المجتهدين من امّة محمّد صلى الله عليه وآله في عصر على امر، بل حكي عن شيخ الطائفة في العدة انه قال: إنّهم اختلفوا في انحصاره باجماع الصحابة دون غيرهم من أهل الأعصار ، أو باجماع أهل المدينة في كل عصر دون غيرها من سائر الأمصار ، أو بعدم انحصاره بالصحابة ولا بأهل المدينة . فينعقد من غيرهم في كل عصر من جميع الأعصار .وأما الخاصة فعن المعالم أنّه اتّفاق من يعتبر قوله من الامّة في الفتاوى الشرعيّة على أمر من الامور الدينية ، وعن الفصول أنه عرفه بعض الأصحاب باجماع رؤساء الدين من هذه الامّة في عصر على أمر ، وأنّ العلّامة اختار تعريف الفخر الرازي وهو اتفاق أهل الحل والعقد من امّة محمّد صلى الله عليه وآله على أمر من الامور الدينية ، وفي الرسائل أنّه عرفه صاحب غاية المبادي في شرح المبادي باتفاق امّة محمّد صلى الله عليه وآله على وجه يشتمل على قول المعصوم، الى غير ذلك من التعاريف .

ملاك حجية الاجماع

الملاك عند العامة هو قيام الدليل السمعي على اعتباره، مثل ما نسب الى النبي صلى الله عليه وآله من أنّ امّتي لا تجتمع على الخطأ ، فنفس الاتفاق بما هو هو يكون حجّة شرعاً كحجية خبر الثقة ، ونحوه ، وعند الشاذ منهم ما دل العقل على اعتباره .

وأمّا عند الخاصة فلا يكون الاجماع بما هو حجة ، و انما هو حجة من جهة كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام .

(١) الظاهر أنّ الوجه في تقييده بخبر الواحد هو أنّه لو كان الاجماع

عند كثير (١) ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظراً الى أنه (٢) من افراده، فتشمله ادلته.

والمقصود (٣) من ذكره هنا، مقدماً على بيان الحال فى

منقولاً بالخبر المتواتر لكان داخلاً في الاجماع المحصل والحال أنّ الكلام في الاجماع المنقول.

والواحد هنا ليس ما يقابل التعدد، بل المراد منه من لا يفيد خبره العلم بالمخبر به وإن كانوا متعددين، ويقابله التواتر وهو ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك، ويحصل القطع من اجل اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب.

والحاصل: ان التعدد والوحدة لا موضوعية لهما بل المعيار في التواتر والواحد هو افادتهما العلم وعدمها.

(١) أي عند كثير من القائلين بحجية الخبر من باب الظن الخاص.

(٢) أي الاجماع المنقول من أفراد الخبر الواحد، فالأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد تشمل الاجماع المنقول أيضاً.

(٣) جواب عن سؤال مقدر، وهو أنّ الأنسب للمقام هو تأخير هذا البحث عن بحث حجية الخبر الواحد، ان لا وجه لحجية الاجماع المنقول إلّا توهم شمول أدلة حجية الخبر الواحد له، فلا بد من البحث عن تمامية أدلة حجية الخبر الواحد أولاً، ثم البحث عن شمولها للاجماع المنقول بخبر الواحد وعدمه.

وأجاب عنه المصنف بأن المقصود من عقد هذا الفصل هنا مقدماً على حجية خبر الواحد هو البحث عن الملازمة بين حجية الخبر الواحد وحجية الاجماع المنقول وعدمها، بمعنى أنه إذا قلنا بحجية الخبر الواحد فهل يستلزم حجية الاجماع المنقول نظراً إلى كونه من أفراده ومصاديقه فتشمله أدلته أم لا يستلزم؟

فلا يتوقف التكلم في هذه المسألة على إثبات حجية الخبر الواحد والفراغ عنها

الاخبار، هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته، فنقول:

ان ظاهر اكثر القائلين باعتباره (١) بالخصوص أن الدليل عليه (٢) هو الدليل على حجية خبر العادل. فهو (٣) عندهم كخبر صحيح عادل السند، لان (٤) مدعى الاجماع يحكى مدلوله ويرويه عن الامام عليه السلام بلا واسطة. و يدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام (٥) ويلحقه ما يلحقه من

بل يكفي تقدير الثبوت، ضرورة أن التكلّم في الشرطية لايتوقف على الفراغ عن وجود الشرط، كما أن صدقها الواقعي لايتوقف على صدقه، فيصح التكلم في هذه المسألة ممن ذهب إلى عدم حجية الخبر الواحد.

(١) أي باعتبار الاجماع المنقول بدليل خاص، بأن يكون حجة من باب الظن الخاص.

(٢) أي الدليل على اعتبار الاجماع المنقول، هو الدليل الّذي قام على اعتبار خبر العادل.

(٣) أي الاجماع المنقول عند القائلين باعتباره.

(٤) تعليل لما ذكره من أن الاجماع كخبر صحيح. ملخص التعليل: أن ناقل الاجماع في الحقيقة ينقل مدلوله الّذي هو حكم الله عن الامام بلا واسطة، فهو كناقل الخبر الّذي ينقل حكم الله عن الامام بلا واسطة أو مع الواسطة.

(٥) أي كما أن الخبر ينقسم بأقسام من كونه صحيحاً، أو موثقاً، أو حسناً، أو ضعيفاً، أو كونه آحاداً، أو مستفيضاً، أو متواتراً، أو مسنداً، أو مرسلاً، أو غير ذلك من أقسام الخبر، كذلك الاجماع ينقسم بهذه الأقسام. والوجه فيه، هو أنّ الاجماع المنقول يكون مصداقاً للخبر، فيعرض عليه ما يعرض على الخبر.

الاحكام (١).

والذى يقوى فى النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر و حجية الاجماع المنقول ، وتوضيح ذلك (٢) يحصل بتقديم أمرين (٣) :

الاول

ان الادلة الخاصة التى أقاموها على حجية الخبر العادل لاتدل الا على حجية الاخبار عن حس ، لان العمدة من تلك

(١) أي يلحق الاجماع ما يلحق الخبر من الاحكام كالتعادل والترجيح ، وجواز تخصيص ظواهر الكتاب به.

(٢) أي توضيح عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع .

(٣) الأمر الأول : أنّ الخبر الواحد الذي يكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر انما هو اخبار عن حس ، أو عن حدس ضروري ، كالاخبار بشجاعة أمير المؤمنين عليه السلام ، والاجماع المنقول إخبار عن حدس غير ضروري ، نظير الاخبار بشجاعة أحد لكونه جسيماً ، فلاتشمله أدلة حجيّة الخبر. وإن شئت فقل : إنّ الأمر الأول راجع إلى بيان مقدار مدلول مادلّ على حجيّة الخبر ، بأنه يشمل الاخبار عن الحدس أم لا؟ والبحث في هذا الأمر بحث كبروي ، بخلاف الأمر الثاني ، فإنّ البحث فيه صغروي كما سيتضح .

الأمر الثاني : أنّ الحدس عن اللازم بالملزوم على وجهين : (أحدهما) أن تكون الملازمة بينهما ضرورية ، بأن كان الحدس الحاصل بالملزوم حدساً ضرورياً. و(ثانيهما) أن تكون اتفاقية ، بأن كان الحدس الحاصل به حدساً غير ضروري ، فإن

الادلة(١) هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الائمة عليهم السلام. ومعلوم عدم شمولها (٢) الا للرواية المصطلحة(٣) وكذلك (٤) الاخبار الواردة فى العمل بالروايات.

ادلة حجية الخبر تشمل الاخبار عن حس، وعن حدس ضروري، إلّا أن المقام ـ الذي هو عبارة عن الاجماع المنقول ـ ليس من قبيل الأول، ولا من قبيل الثاني. أمّا عدم كونه من قبيل الأول فالأمر فيه واضح.

وأمّا عدم كونه من قبيل الثاني، فلأنّ الاجماع ـ كما سيأتي في المتن ـ هو اتفاق علماء عصر من الأعصار، ولاريب في أنّ الملازمة بين قولهم وقول الامام ليست ضرورية، ولاعادية، بل هي إتفاقية، فلا تشمله الأخبار. نعم لو كان الاجماع عبارة عن إتفاق علماء الأعصار في جميع الامصار لكانت ضروريّة. وان شئت فقل: إنّ التكلم في هذا الأمر راجع إلى بيان حال نقل الاجماع، فانه هل هو من أفراد الخبر الذي تشمله أدلة حجية الخبر أم لا؟ فالبحث في هذا الأمر بحث صغروي.

فتلخص مما ذكرناه عدم الملازمة بين حجية الخبر الواحد وحجية الاجماع المنقول، لما عرفت من أن أدلة حجية الخبر لاتشمل الاخبار عن حدس غير ضروري، ومن المعلوم أن ناقل الاجماع يخبر عن قول الامام عليه السلام بطريق الحدس غير الضروري.

(١) أي عمدة الأدلة التي استدل بها على حجية الخبر الواحد هو الاجماع العملي، وأما ماعداه من الاجماع القولي والآيات والروايات فكله قابل للنقاش، كما سيأتي في محله.

(٢) أي عدم شمول إتفاق العلماء. والصحيح أن يقال: «شموله».

(٣) وهي عبارة عن الاخبار عن حس، اذ هو القدر المتيقن من عملهم.

(٤) أي كذلك الأخبار الدالة على حجية الروايات لاتشمل إلا الرواية المصطلحة، وهي الاخبار عن حس. وان شئت فقل: إنّها منصرفة إلى الاخبار عن

اللهم(١) الا أن يدعى أن المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك(٢) حكاية ألفاظ الامام عليه السلام، ولذا (٣) يجوز النقل بالمعنى (٤).

فاذا كان المناط (٥) كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام عليه السلام ولو (٦) بلفظ آخر - والمفروض أن حكاية الاجماع أيضاً حكاية حكم صادر عن المعصوم بهذه

حس، فلا تشمل الأخبار الحدسيّة.

(١) هذا استدراك عما ذكره من أنّ أدلة حجيّة الخبر لاتشمل الأخبار الحدسيّة، وأنّها منصرفة إلى الأخبار الحسيّة.

وملخص الاستدراك أنّه يمكن أن يقال بأنّ الأدلة تشمل الأخبار الحدسيّة ايضاً، بتقريب أنّ المناط في شمولها هو كشف الروايات عن حكم صدر عن الامام عليه السلام بلا فرق بين الحدس، والحس. وهذا المناط موجود في الاجماع ايضاً، اذ المفروض أنّه كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

(٢) أي في وجوب العمل بالروايات.

(٣) أي لأجل أنّه لايعتبر في وجوب العمل حكاية ألفاظ الامام عليه السلام.

(٤) أي يجوز نقل الرواية بمعناها، بأن ينقل مضمون ما صدر عن الامام ولايجب على الراوى نقل الفاظه عليه السلام بعينها.

(٥) أي مناط وجوب العمل بالروايات.

(٦) الجار متعلق بقوله: «صدور» أي اذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام ولو بلفظ آخر لم يصدر من الامام.

العبارة التى هى معقد الاجماع (١) أو بعبارة اخرى (٢) - وجب (٣) العمل به.

لكن هذا المناط (٤)

---

(١) بأن كان معقد الاجماع هو اللفظ الذي صدر بعينه عن المعصوم كنقل الشيخ: «أجمع العلماء على أن الماء القليل يتنجس بالملاقاة»، وكانت هذه العبارات بعينها صادرة عن المعصوم.

(٢) التي لا يكون ما انعقد عليه الاجماع من الألفاظ هي الألفاظ الصادرة عن المعصوم، بل يكون مفادها مع معقد الاجماع واحداً.

و ملخصه: أن حكاية الاجماع انما هي حكاية حكم صادر من الشارع إما بالعبارات التي هي معقد الاجماع، أو بالعبارات التي هي متغايرة لما انعقد عليه الاجماع وموافقة له في المعنى، أي يكون مفاد الالفاظ الصادرة منه عليه السلام مع معقد الاجماع أمراً واحداً.

(٣) جواب لقوله: «فاذا كان...» أي اذا كان المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن صدور الحكم عن الامام عليه السلام وجب العمل بالاجماع أيضاً، لوجود المناط المذكور فيه، وهو الكشف عن الحكم الصادر عن المعصوم، فلو كان الكشف عن صدور الحكم موجباً لوجوب العمل بالروايات لكان موجباً لوجوب العمل بالاجماع ايضاً، وذلك لوحدة المناط.

(٤) الذي ذكرناه وهو كون وجوب العمل بالروايات لأجل كونها كاشفة عن حكم المعصوم. وهذا جواب نقضي عما استدركه بقوله: «اللهم ...».

وملخصه: أنه لو ثبت كون مناط وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن حكم المعصوم عليه السلام لوجب العمل بالشهرة، او فتوى الفقيه، بل بمطلق الظن، لأن المناط المذكور موجود فيها أيضاً، فانها ايضاً كاشفة عن حكم المعصوم عليه السلام كشفاً

لو ثبت دل على حجية الشهرة (١) بل فتوى الفقيه اذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى (٢) أو بعبارة غيرها (٣) كما عمل بفتوى علي بن بابويه ـ قدس سره ـ لتنزيل فتواه منزلة روايته (٤)، بل (٥) على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام عليه السلام وسيجيء توضيح الحال ان شاء الله.

وأما الايات فالعمدة (٦) فيها من حيث وضوح الدلالة هي

ظنياً، وهو كما ترى، فيعلم من ذلك أنّ مناط الحجيّة في الخبر ليس هو مجرد الكشف الظني عن الحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام.

(١) اذ هي أيضاً كاشفة ظنيّة عن حكم المعصوم عليه السلام.

(٢) المصطلحة عند أهل الفتوى، كقوله: الأقوى كذا، والأظهر كذا.

(٣) أي اذا كشف الفتوى عن صدور الحكم بعبارة غير الفتوى بأن كان عادته هو الافتاء بعين متن الرواية، او بنحو النقل بمعناها، كما كان ذلك عادة علي ابن بابويه، فانّه كان يبيّن الحكم الشرعي بعين عبارة الرواية، أو بنقل معناها ولم يكن مفتياً بالعبارات المصطلحة عند أهل الفتوى.

(٤) أي عاملوا مع فتاويه معاملة رواياته عند اعواز النصوص، لانه لايفتي إلّا بعين الرواية أو بالنقل بمعناها.

(٥) أي لو ثبت ان مناط وجوب العمل بالروايات هو كونها كاشفة عن حكم الامام عليه السلام لدل المناط المذكور على حجية مطلق الظن، لانه ايضاً كاشف ظنّي عن حكم الامام، بل لايوجد ظن مطلق أبداً، اذ بناءً على هذا يكون مطلق الظن حجة بدليل خاص بلا حاجة إلى دليل الانسداد.

(٦) وجه كون آية النبأ عمدة الآيات، هو تأكد دلالتها من حيث الوصف

آية النبأ ، و هي انما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون الفاسق .

والظاهر منها (١) ـ بقرينة التفصيل بين العادل والفاسق

والشرط والعلة .

توضيحه : أن سائر الآيات على تقدير دلالتها على وجوب العمل بالاجماع المنقول إنما يدل عليه بتقريب واحد ، إمّا بمنطوقها و إمّا بمفهومها الوصفي، أو الشرطي ، أو العلّي .

وأمّا هذه الاية فإنها تدل عليه بالتقريبات الثلاثة وهي الوصف ، والشرط ، والعلّة، فان كلاً منها يصلح أن يعد دليلاً على المطلوب، واجتماعها في آية واحدة يوجب تأكد دلالتها على المدعى .

ولا يخفى أن مفهوم الوصف بمجرده و ان لم يكن حجة إلا انه يصلح لتاكيد الشرط والعلة .

وتقريب الاستدلال بها : أن المستفاد منها وجوب قبول النبأ اذا كان الجائي به عادلاً، والنبأ اعم من النبأ الحسي والحدسي فتدل باطلاقها على حجية الاجماع المنقول بخبر العادل وهو المطلوب .

وملخص جوابه عنه أن المراد من النبأ هو النبأ الحسي، فالاية مختصة بالخبر الحسي وذلك بالقرائن الخمسة الآتي ذكرها فلا تدل على حجية الاجماع المنقول.

(١) أي من آية النبأ. ومن هنا شرع لذكر الجواب عن الآية. وملخصه: ان الآية تدل على وجوب تصديق العادل فيما أخبر به من حيث عدم الاعتناء باحتمال كذبه فقط ، وأمّا احتمال خطئه فلا يدفع بالآية، فلابد من الرجوع فيه الى الاصول العقلائية التي هي مختصة بالخبر الحسي.

و بعبارة واضحة : أن الخبر على اطلاقه سواء كان مخبره عادلاً أو فاسقاً

. . . . . .

حسّياً كان أو حدسياً ليس حجيته ذاتية بل يحتاج الى دليل يدل على عدم الاعتناء باحتمال الكذب، والخطأ، والنسيان، و التجوز. وآية النبأ انما تدل على عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب في خبر العادل، ولاتدل على عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات من الخطأ، و النسيان، وغيرهما. فلابد من الرجوع فيها الى اصالة العدم التي هي أصل عقلائي مختص بالخبر الحسي، فلاتجري في الخبر الحدسي الذي يكون الاجماع المنقول منه.

والذي يدل على ما ذكرناه ـ من أن الظاهر من الآية هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب، ولاظهور لها في عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات ـ امور خمسة:

(الاول) ما اشار اليه بقوله: «والظاهر منها بقرينة التفصيل...».

توضيحه: ان الله سبحانه وتعالى قد فصل في الآية بين العادل والفاسق، بأن الفاسق حين الاخبار لايقبل قوله، والعادل حين الاخبار يقبل قوله، وهذا التفصيل شاهد على أن الآية تدل على عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذب العادل في خبره ولاتدل على عدم الاعتناء باحتمال خطئه ونسيانه، اذ لافرق بين العادل والفاسق حين الاخبار من جهة احتمال الخطأ في الاعتقاد حين تحمل الخبر، لأن كون الشخص عادلاً حين الخبر لايرفع خطأه، فهو والفاسق سواء من هذه الجهة، ولعل بعض العدول يخطأ أكثر من الفساق. فلو كان المراد من الآية نفي احتمال خطئه لكان التفصيل بين الفاسق والعادل لغواً.

و الحاصل: أن الفسق و العدالة مناطان لتعمد الكذب و عدمه، لاللخطأ وعدمه، فالعادل و الفاسق سيّان من هذه الجهة حين اخبارهما بشيء، فكما أنّ الفاسق يخطأ كذلك العادل يخطأ، ولامعنى للتفصيل بينهما بعدم الاعتناء باحتمال خطأ العادل دون الفاسق بعد كون العادل كالفاسق في الخطأ لكونه لغواً كما عرفت.

حين الاخبار (١) و بقرينة (٢) تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام (٣) احتمال الوقوع في الندم احتمالا مساوياً (٤)

(١) أي الفاسق حين الاخبار وان كان عادلاً حين تحمل الخبر وحين العمل به، والعادل حين الاخبار وإن كان فاسقاً حين تحمل الخبر وحين العمل به.

إن قلت: من أين علمت أن المعيار وجود فسق المخبر حين الاخبار لا حين التحمل والعمل.

قلت: علمنا ذلك من قرينتين: داخلية، وخارجية.

أما القرينة الداخلية فهو أن وجوب التبيّن في الآية علق على كون الجائي بالنبأ فاسقاً، و هو ظاهر في كونه فاسقاً حين الاخبار، لأنّ تعليق الحكم على الوصف ظاهر في تلبسه بالمبدأ حين الاخبار والنبأ، وأمّا من كان فاسقاً حين التحمل أو يكون فاسقاً حين العمل بالخبر فهو خلاف هذا الظهور.

وأما القرينة الخارجية فهو التسالم من العلماء على ذلك، حيث انه لم يحتمل أحد منهم اعتبار العدالة حين التحمل والعمل.

(٢) عطف على قوله: «بقرينة التفصيل» أي الظاهر من الآية بقرينة تعليل اختصاص.. هذا هو الأمر الثاني من الامور التي تدل على أن الآية ظاهرة في نفي احتمال تعمد كذب العادل، ولا ظهور لها في عدم الاعتناء باحتمال خطئه ونسيانه.

(٣) الجار متعلّق بقوله: «تعليل...» أي الظاهر من الآية نفي احتمال تعمد الكذب فقط. وهذا الظهور ينعقد بقرينة أن الله سبحانه و تعالى خص وجوب التبيّن بخبر الفاسق، و علّل ذلك الاختصاص بقيام احتمال الوقوع في الندم في العمل بخبره حيث قال: «أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» وهذا بخلاف العادل فإنّ خبره ليس كذلك أي ليس فيه احتمال الوقوع في الندم.

(٤) هذا بخلاف خبر العادل، فإن احتمال الوقوع في الندم ليس احتمالاً

لان الفاسق لارادع له عن الكذب(١)ـ هو (٢) عدم الاعتناء

مساوياً طرفاه، بل هو احتمال ضعيف لأنّ عدله مانع عن تعمّد الكذب.

وملخص كلامه ـ في تقريب دلالة التعليل في الآية على عدم الاعتناء باحتمال كذب العادل فقط، وعدم دلالته على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ والنسيان والتجوز وغيرها من الاحتمالات ـ هو أنّ مقتضى التعليل «أن تصيبوا قوماً ...» كون احتمال الوقوع في الندم علّة لوجوب التبيّن فيما كان الجائي بالخبر فاسقاً، ولاريب في أن التعليل المذكور إنّما يصلح للعلّية اذا كان الحكم بوجوب التبيّن من حيث احتمال تعمد الكذب فقط، ولو اريد به وجوب التبيّن في خبر الفاسق من حيث احتمال الخطأ في خبره لزم كون التعليل بأمر مشترك، لأن احتمال الوقوع في الندم من حيث احتمال الخطأ مشترك بين العادل والفاسق، وهذا بخلاف احتمال تعمّد الكذب، فانّه يختص بالفاسق فقط، والعقل يستقل باستحالة تعليل أحد الحكمين ـ وهو وجوب التبين عن خبر الفاسق دون خبر العادل ـ بأمر مشترك بين الفاسق والعادل، اذ بعد كون هذا الأمر علّة مشتركة بينهما يكون جعله علّة لأحد الحكمين دون الآخر معناه كون الأمر المذكور علّة له دون الآخر، وهو خلف وراجع الى نفي العلّية عن العلّة بالنسبة الى حكم آخر، وهو محال عقلاً.

(١) أي انما كان احتمال وقوع الندم في خبر الفاسق احتمالاً مساوياً بخلاف خبر العادل، فان احتمال وقوع الندم في خبره ضعيف وليس احتمالاً مساوياً لأنّ الفاسق لارادع له عن الكذب، بخلاف خبر العادل فان عدله مانع عن كذبه.

(٢) خبر لقوله «والظاهر منها» أي الظاهر من آية النبأ بقرينة التفصيل بين الفاسق والعادل وبقرينة التعليل المذكور في الآية هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذب العادل في خبره، فلا يدل على عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات الموجودة فيه.

باحتمال تعمد كذبه لا وجوب(١) البناء على اصابته وعدم خطئه في حدسه، لان الفسق (٢) والعدالة حين الاخبار لا يصلح مناطاً لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة الى حدسه. وكذا (٣) احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر (٤) مشترك

(١) أي لا يظهر من آية النبأ وجوب البناء على أن العادل مصيب في خبره، وغير خاطىء في حدسه.

و خلاصة الكلام: أنّ المستفاد من الآية هو عدم الاعتناء باحتمال واحد فقط، وهو احتمال تعمد الكذب، وأمّا سائر الاحتمالات الموجودة في الخبر كالخطأ، والنسيان، والتجوز وغيرها فلابدّ فيها من الرجوع إلى الاصول العقلائية المقررة في المقام.

(٢) هذا هو الأمر الأول الذي ذكرناه لاثبات عدم دلالة الآية على عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات، أي انما قلنا: إن الآية ليست ظاهرة في عدم الاعتناء باحتمال خطأ العادل في حدسه لأنّ الفسق ليس مناطاً لخطأ المخبر بالنسبة الى حدسه كما أن العدل ليس مناطاً لاصابته بالنسبة إلى حدسه، اذهما من هذه الجهة سيّان كما عرفت، فمجرد كون الشخص عادلاً لا يرفع خطأه. إذن فالتفصيل المذكور بين الفاسق والعادل لا يكون دليلاً على كون المخبر مصيباً، والفاسق مخطئاً، بل يستفاد منه أن العدالة تنفي احتمال الكذب، والفسق لا ينفيه.

(٣) هذا هو الأمر الثاني الّذي ذكرناه لاثبات عدم دلالة الآية على عدم الاعتناء باحتمال خطأ العادل.

(٤) خبر لقوله «إحتمال» أي كما أن خبر الفاسق يحتمل الندامة فيه من جهة احتمال الخطأ في حدسه، كذلك خبر العادل ايضاً يحتمل الندامة فيه من جهة احتمال الخطأ في حدسه، فاحتمال الوقوع في الندم لا يصلح أن يكون علّة للاعتناء باحتمال خطأ الفاسق بعد كون الاحتمال المذكور موجوداً في خبر العادل

بين العادل والفاسق ، فلا يصلح لتعليل الفرق به (١) .

فعلمنا من ذلك (٢) أن المقصود من الاية (٣) ارادة نفى احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الاخبار دون الفاسق ، لان هذا (٤) هو الذى يصلح لاناطته بالفسق والعدالة حين الاخبار

ايضاً ، فبعد كون احتمال الوقوع في الندامة مشتركاً بينهما لايصح تعليل احد الحكمين ـ وهو الاعتناء باحتمال خطأ الفاسق ـ به لما عرفت من أنّ العقل يستقل بقبح التعليل بأمر مشترك.

(١) أي لايصلح أن يكون الوقوع في الندم ـ بعد كونه مشتركاً بين العادل والفاسق ـ علة للفرق بين خبر الفاسق والعادل من جهة احتمال خطئه ونسيانه وعدمه.

نعم هو يصح أن يكون علّة لوجوب التبيّن في خبره من جهة احتمال كذبه لما عرفت من أنه ليس مشتركاً بين العادل والفاسق ، فان العدالة تمنع عن الكذب ويكون احتماله ملغى في نظر الشارع .

(٢) أي مما ذكرنا بأن الفسق و العدالة لا يكونان مناطين لاصابة المخبر للواقع وخطئه عنه بالنسبة الى حدسه ، وأنهما متساويان في ذلك .

(٣) أي أنّها تدل على عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذب العادل حين الاخبار ولاتدل على عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذب الفاسق .

(٤) أي نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل دون الفاسق يصلح أن يكون منوطاً بالعدالة و الفسق، فان العادل لايعتنى باحتمال تعمد كذبه دون الفاسق ، لانفي احتمال الخطأ وعدمه، فان الخطأ وعدمه لايكونان منوطين بالعدالة والفسق، لأنّ العادل والفاسق متساويان فيهما.

وهنه (١) تبين عدم دلالة الاية على قبول الشهادة الحدسية(٢) اذا قلنا بدلالة الاية على اعتبار شهادة العدل (٣).

فان قلت: ان مجرد دلالة الاية على ماذكر(٤) لايوجب

(١) أي مما ذكرنا من أنّ الآية تدل على نفي احتمال تعمد الكذب فقط دون سائر الاحتمالات من الخطأ والنسيان والتجوز.

(٢) كالشهادة على كون زيد مالكاً للدار مستندة الى الحدس كما اذا رأى الشاهد أن مفتاحها بيد زيد، لما عرفت من أن الآية لاتنفي سائر الاحتمالات، كالخطأ والنسيان و التجوز، و إنما هي تنفي احتمال تعمد الكذب فقط، و هو لاينافي احتمال وقوع الخطأ والنسيان في الشهادة، والشاهد إنما يقبل شهادته بعد نفي جميع الاحتمالات الموجودة فيها. ومجرد نفي احتمال تعمّد الكذب لاينفع في قبولها مالم يدفع احتمال الخطأ والنسيان بالاصل العقلائي المقرر في الشريعة، وهو مختص بالأخبار الحسية. فلايجري في نقل الاجماع الذي هو إخبار حدسي، ومع عدم جريانه لاتدل الآية بوحدتها على حجية الخبر.

(٣) أي إذا قلنا بأنّ الآية تدل على حجية خبر العادل في الموضوعات أيضاً فانها انما تدل على حجية الخبر فيها اذا كان عن حس، وأمّا اذا كان عن حدس ـ كالشهادة على موت زيد مستندة الى سماع البكاء من بيته ـ فلاتدل الآية على حجيته، لماعرفت من أنّها تنفي احتمال تعمد الكذب، ولاتنفي احتمال الخطأ، والنسيان، و التجوز. وانما ينفى الاحتمال المذكور باصالة العدم التي هي أصل عقلائي جار في الاخبار الحسية دون الحدسية. هذا على تقدير القول بدلالة الآية على حجية الخبر في الموضوعات، وأما اذا لم نقل بذلك، وقلنا بأنّ المستفاد منها حجية خبر العادل في الأحكام فقط، فالأمر أوضح.

(٤) أي دلالة الآية على نفي احتمال الكذب عن خبر العادل لايوجب حجية

قبولية الخبر، لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر وان لم يتعمد الكذب، فيجب التبين فى خبر العادل ايضاً، لاحتمال خطئه وسهوه. وهو (١) خلاف الاية المفصلة (٢) بين العادل والفاسق. غاية الامر وجوبه (٣) فى خبر الفاسق من وجهين (٤) و فى العادل من جهة واحدة (٥).

قلت: اذا ثبت بالاية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه (٦) ينتفى احتمال خطئه وغفلته واشتباهه

خبره، اذ المفروض انها لاتدل على نفي سائر الاحتمالات، فان غاية ما يستفاد منها هو عدم الاعتناء باحتمال كذبه، وهو لايدل على عدم وجوب التبيّن في خبره من جهة سائر الاحتمالات لاحتمال خطئه فيما أخبر فيكون العادل كالفاسق في وجوب التبيّن في خبره.

(١) أي وجوب التبيّن في خبر العادل.

(٢) بصيغة اسم الفاعل، فان مقتضى التفصيل بين خبر العادل والفاسق هو عدم وجوب التبيّن في خبر العادل.

(٣) أي وجوب التبيّن.

(٤) من جهة احتمال كذبه، ومن جهة احتمال خطئه مثلاً.

(٥) وهي احتمال خطئه فيما أخبر.

(٦) أي كذب العادل. وتوضيحه: أن الآية ليست بمجردها دليلاً على حجيّة خبر العادل كي يقال بأنها قاصرة عن ذلك مع وجود سائر الاحتمالات من الخطأ والنسيان. بل هي مع الأصل العقلائي الموجود في المقام دليل عليها، فالآية تدل

باصالة(١) عدم الغفلة في الحس. وهذا(٢) أصل عليه اطباق(٣) العقلاء والعلماء في جميع الموارد (٤).

نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره، لعدم جريان اصالة عدم الخطأ والاشتباه(٥). ولذا(٦)

على عدم جواز الاعتناء باحتمال كذبه، والأصل العقلائي يدل على عدم الاعتناء باحتمال خطئه وغفلته.

(١) الجار متعلق بقوله: «ينتفي».

(٢) أي الأصل عدم الخطأ في الاخبار عن حس.

(٣) أي اتفاق العلماء.

(٤) أي موارد الأخبار الحسّية من العقود والايقاعات والأقارير والوصايا. وأما الأخبار الحدسيّة فلم يثبت أصل عقلائي على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فيها. إذن فلا تفيد آية النبأ من جهة احتمال خطئه لأنّ غاية ما يستفاد منها هو عدم الاعتناء باحتمال الكذب، وأمّا احتمال الخطأ فهو باقٍ على حاله، ولا دليل على نفيه.

(٥) لأن الأصل المذكور ليس أصلاً لفظياً كي يتمسك باطلاقه، بل هو اصل عقلائيّ يؤخذ به في الموارد التي ثبت العمل به من العقلاء، و أمّا اذا شك في ثبوته منهم فلا يؤخذ به، والذي ثبت عند العقلاء هو جريان الأصل المذكور فيما كان المتكلّم شخصاً متعارفاً، وأمّا اذا خرج عن كونه متعارفاً لكثرة خطئه واشتباهه فلايجرى الأصل المذكور لعدم احراز ثبوت اصل عندهم بالنسبة الى كثير الخطأ.

(٦) أي ولأجل عدم جريان أصالة عدم الخطأ فيما كان المخبر

يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط، وان كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك (١) من الاجماع.

كثير الخطأ والاشتباه ذهب العلماء إلى أنّه يعتبر الضبط في الشاهد والراوي. والوجه في ذلك هو عدم جريان اصالة عدم الخطأ في حق غير الضابط، لأن الأصل المذكور يجري فيما اذا كان الخبر متعارفاً، وهو لايكون كذلك إلا أن يكون راويه ضابطاً، ولودلّت الآية على نفي سائر الاحتمالات ايضاً لم يكن وجه لهذا الشرط، لعدم الحاجة معها إلى الأصل العقلائي كي يقال انه لايجري إلا فيما كان راوي الخبر ضابطاً، وحيث إنّ الآية لاتدل على نفي سائر الاحتمالات من الخطأ وغيره فيحتاج نفي سائر الاحتمالات الى وجود الأصل العقلائي.

والأصل الجاري في المقام انما هو مختص بالخبر الحسّي الذي يكون ناقله ضابطاً. والى هذا أشار المصنف بقوله: «ولذا يعتبرون...»

وهذا هو الأمر الثالث من الامور التى تدل على عدم دلالة الآية على نفي احتمال سائر الاحتمالات في الخبر.

(١) أي ثبوت اعتبار الضبط في الشاهد و الراوي إنما هو بالاجماع. وتوضيح التوهم: أن الآية وغيرها من الأدلة تدل على حجية خبر العادل وشهادته مطلقاً، سواء كان ضابطاً أم لا، غاية الأمر أنّ إطلاقها مخصص بدليل خارجيّ وهو الاجماع القائم على اعتبار الضبط في المخبر.

وملخص جوابه: أنّ اعتبار الضبط في الراوي ليس لأجل الاجماع كي يكون مخصصاً لأدلّة الحجية، بل هو لأجل عدم جريان اصالة عدم الخطأ في حق غير الضابط لأنها أصل عقلائي لابد من احرازه، فالقدر المتيقن من عمل العقلاء استقرار بنائهم على جريانه في الخبر المتعارف، وهو الخبر الّذي يكون راويه ضابطاً كما عرفت. والآية كما عرفت غير ناظرة إلى هذه الجهة فلا يوجد دليل على حجية خبر غير الضابط.

الا أن المنصف يشهد بأن اعتبار هذا (١) في جميع موارده (٢) ليس لدليل خارجي مخصص (٣) لعموم آية النبأ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا (٤) من أن المراد بوجوب قبول قول العادل دفع التهمة عنه (٥) من جهة احتمال تعمده الكذب لا تصويبه (٦) وعدم تخطئته أو غفلته.

---

(١) أي اعتبار كون الراوي والشاهد ضابطين.

(٢) أي في كل مورد يعتبر فيه الضبط، كالرواية، والشهادة، والتقليد.

(٣) بصيغة اسم الفاعل، أي اعتبار الضبط ليس لأجل تخصيص آية النبأ ونحوها ـ من الأدلة الدالة على حجية خبر العادل التي سيأتي ذكرها ـ بمخصص خارجي.

(٤) أي اعتبار الضبط في الراوي انما هو لأجل ماذكرناه من أنّ المستفاد من آية النبأ وجوب قبول خبر العادل من ناحية عدم الاعتناء باحتمال كذبه، ولا يستفاد منها نفي سائر الاحتمالات الموجودة في كلام كل متكلّم من الخطأ، والنسيان، والتجوز. فلابدّ في نفيها من التمسك بالأصل، وهو لا يجري في حق غير الضابط، لما عرفت من أنه مختص بالخبر المتعارف، وغير الضابط لا يكون خبره متعارفاً، فالقول باعتبار الضبط انما هو لهذه الجهة، أي لجهة عدم دلالة الآية على نفي سائر الاحتمالات غير احتمال الكذب، وعدم جريان اصالة عدم الخطأ في حق غير الضابط.

(٥) أي عن العادل.

(٦) أي لا يكون المراد بوجوب قبول خبر العادل انه مصيب للواقع ولا يخطأ ولا يغفل.

ويؤيد ما ذكرناه (١) أنه لم يستدل احد من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي بآية (٢) النبأ مع استدلالهم عليها (٣) بآيتي النفر والسؤال.

والظاهر أن ما ذكرنا ـ من عدم دلالة الاية وأمثالها من أدلة قبول قول العادل على (٤) وجوب تصديقه في الاعتقاد ـ هو (٥)

---

(١) من أنّ الآية تدل على نفي احتمال تعمّد الكذب فقط، ولا تدل على نفي سائر الاحتمالات.

هذا هو الأمر الثالث من الامور التي ذكرها لدلالة الآية على نفي احتمال الكذب فقط. وملخص هذا الأمر هو أن العلماء لم يستدلوا بآية النبأ على حجية فتوى الفقيه، والحال أنّهم استدلوا عليها بآيتي السؤال والنفر، والوجه في عدم استدلالهم بآية النبأ هو أنّ الافتاء أمر حدسيّ و آية النبأ لا تدل على نفي احتمال الخطأ في الحدس، فلو كانت آية النبأ مطلقة بحيث تشمل نفي احتمال الخطأ في الحدسيات لاستدلوا بها أيضاً على حجية فتوى الفقيه.

(٢) الجار متعلّق بقوله: «لم يستدل».

(٣) أي على حجية فتوى الفقيه.

(٤) الجار متعلّق بقوله: «دلالة الآية» أي ما ذكرنا من أن الآية لا تدل على وجوب تصديق العادل في اعتقاده بموت زيد مثلاً فيما اذا كان اعتقاده به مستنداً إلى الحدس.

(٥) خبر لقوله: «أنّ ما ذكرنا» أي الوجه فيما ذكره الاصحاب من اشتراط الحس في الشهادة ما ذكرناه من أنّ آية النبأ وغيرها من ادلة حجية الخبر لا تدل على نفي سائر الاحتمالات في خبر العادل من الخطأ وغيره، فيتوقف نفيه على

الوجه فيما ذهب اليه المعظم ، بل (١) اطبقوا عليه ـ كما في الرياض ـ من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات اذا لم يستند الى الحس ، وان علله(٢) في الرياض بما (٣) لا يخلو عن نظر

جريان اصالة العدم وهي لاتجري إلّا في الامور الحسية ، ولـذا لابدّ أن تكون الشهادة مستندة إلى الحس كي تجرى اصاله عدم الخطأ فيها ، و تكون شهادته حجة . فلو كانت آية النبأ مطلقة بحيث تـدل على نفي احتمال الخطأ ايضاً في العادل كي يكون خبره حجة مطلقاً لم يكن وجه للاشتراط المذكور ، وهو كون الشهادة مستندة الى الحس .

وهذا هو الأمر الرابع من الامور التي تدل على أن آية النبأ تدل على حجية خبر العادل من حيث احتمال تعمد الكذب فقط ، وأما احتمال خطئه أو نسيانه فلاتدل الآية على نفيهما .

(١) أي اتفق العلماء على عدم اعتبار الشهادة اذا لم تستند إلى الحس .

(٢) أي وان ذكر في الرياض العلّة التي استنـد اليها عدم اعتبار الشهادة غير المستندة إلى الحس.

وتوضيح التعليل المذكور : أنّ الشهادة مأخوذة من الشهـود وهو بمعنى الحضور ، فلو لم تستند الشهادة الى الحس لم يصدق عليها مفهوم الشهادة.

(٣) متعلّق بقوله: «علّله». ووجه النظر هو منع أخذ الحس في مفهوم الشهادة اذ لا شبهة في كون استعمالها حقيقة في الشهادة بالتوحيد ، والرسالة ، ونحوهما مع عدم كونهما من الامور الحسية. اللهم إلا ان يقال انهما من الامور الحدسية الضرورية التي حكمها حكم الحس ، هذا (أوّلاً) .

من (١) أن الشهادة من الشهود و هو الحضور. فالحس مأخوذ في مفهومها.

والحاصل: أنه لا ينبغي الاشكال في أن الاخبار عن حدس و اجتهاد و نظر ليس حجة الا على من (٢) وجب عليه تقليد المخبر في الاحكام الشرعية، وأن الاية (٣) ليست عامة لكل خبر بدعوى خرج ما خرج.

(وثانياً) أنّ الحكم ليس متعلّقاً بلفظ الشهادة في جميع أدلّة اعتبار خبر العدل في الموضوعات كي يقال إنها لو لم تستند إلى الحس لم يصدق الشهادة بل تعلّق في بعضها على لفظ البينة، فالتعليل ساقط من أصله.

(١) بيان للموصول، وهو قوله: «بما»

(٢) بأن يكون مقلّداً للمخبر، وأما اذا لم يكن مقلّداً له فلا يكون خبره حجة بالنسبة اليه، لما عرفت من أنّ آية النبأ لاتنفي احتمال الخطأ والنسيان بل هي تدل على عدم الاعتناء باحتمال كذب العادل فقط، واصالة عدم الخطأ والنسيان لاتجري في الأخبار الحدسية، وأما حجيته بالنسبة الى من قلّد المخبر فلشمول ادلّة حجية الفتوى له، كآيتي السؤال والنفر.

(٣) أي آية النبأ ليس لها عموم يدل على حجية كل خبر، الا ما خرج عنه بالدليل الخارجي كالاجماع، لما قد عرفت من أنّ الآية قاصرة عن الدلالة من حيث الاقتضاء، فإنها بوحدتها لاتدل على حجية خبر العادل كي يتمسك بعمومها لحجية كل خبر سواء كان عن حس، أو عن حدس، بل تدل عليها بانضمام الاصول العقلائية وهي تجري في الأخبار الحسية فقط.

والحاصل: أنّ عدم حجية الأخبار الحدسيّة، إنما هو لأجل قصور المقتضي

فان قلت: فعلى هذا (١) اذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب فيه(٢) تقبل (٣) شهادته فيه (٤) لان احتمال تعمده (٥) للكذب منتف بالفرض ، واحتمال غفلته وخطئه منفي بالاصل المجمع عليه مع أن شهادته (٦) مردودة اجماعاً.

قلت : ليس المراد مما ذكرنا (٧) عدم قابلية العدالة

لالوجود المانع ، وهو الاجماع .

(١) أي بناءً على ما ذكرت من أنّ المراد بالآية نفي احتمال الكذب عن العادل واشتراط التبيّن عن حال الفاسق من حيث احتمال تعمده الكذب .

(٢) أي يعلم أنّ الفاسق لا يتعمد الكذب في هذا الخبر الخاص.

(٣) جواب لقوله : «إذا أخبر»

(٤) أي في هذا الخبر الذي يعلم بعدم كذبه فيه .

(٥) أي تعمد الفاسق، والضمائر في قوله :«غفلته، وخطئه، وشهادته» راجعة الى الفاسق.

وملخص الكلام: بناءً على ماذكرت ـ من أنّ المراد من آية التبيّن عدم الاعتناء باحتمال كذبه فقط ، وعدم دلالتها على نفي سائر الاحتمالات كاحتمال الخطأ والنسيان ، فانّه بمعهدة الأصل العقلائي ـ انه لو علم في مورد أنّ الفاسق لا يكذب في خبره الخاص فلا بدّ من أن يقبل قوله ، اذ المفروض أنّ خبره حسي والأصل ينفي احتمال الخطأ والغفلة ، وعدم تعمده للكذب معلوم لكن مع ذلك كله شهادته مردودة بالاجماع ، فيعلم من ذلك أنّ المراد من الآية ليس ماذكرت فانها لاتدل على عدم الاعتناء باحتمال كذبه فقط .

(٦) أي شهادة الفاسق .

(٧) من أنّ الآية تدل على عدم الاعتناء باحتمال الكذب في خبر العادل

والفسق لا ناطة الحكم بهما وجوداً وعدماً تعبداً، كما في الشهادة والفتوى (١) ونحوهما (٢)، بل المراد أن الاية المذكورة لا تدل الا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه (٣)، فيكون مفهومها (٤)

ولا تدل على نفي سائر الاحتمالات، أي ليس المراد مما ذكرنا أنّ العدالة لا تكون قابلة لأن تكون مناطة لوجوب القبول تعبّداً، و الفسق مناطاً لوجوب التبيّن، وأنّ المناط لوجوب قبول الخبر وعدمه منحصر باحتمال الكذب وعدمه اذ يمكن أن يكون مناط وجوب قبول خبر العادل هو العدل ومناط عدم حجيّة خبر الفاسق هو الفسق، كما أنه يمكن أن يكون المناط في القبول وعدمه احتمال الكذب وعدم احتماله.

(١) حيث إنّ المناط في قبول الشهادة و كذا في قبول الفتوى هي العدالة، ولا يكفي شهادة الفاسق ولا فتواه وان علم صدقه.

(٢) من الموارد التي قام الدليل على أنّ مناط وجوب القبول هي العدالة ولا يجب قبول خبر الفاسق وإن علم صدقه، كالقضاء مثلاً.

(٣) أي مع الفسق، أي الآية تدل على أن الفسق من حيث وجود احتمال الكذب معه يكون مانعاً من قبول خبره.

(٤) أي مفهوم الآية، أي يكون مفهوم الآية أن وجود احتمال تعمد الكذب لا يكون مانعاً من قبول خبر العادل.

ولا ينافي هذا وجود مانع آخر من قبول خبره كاحتمال الخطأ فيما كان الخبر حدسيّاً فكأنه قال: «يجب عليكم التبيّن عن خبر الفاسق» من جهة احتمال تعمد الكذب فيه ولا يجب التبيّن عن خبر العادل من هذه الجهة، ومقتضاه عدم

عدم المانع في العادل من هذه الجهة (١)، فلا يدل (٢) على وجوب قبول خبر العادل اذا لا يمكن نفي خطئه (٣) باصالة عدم الخطأ المختصة (٤) بالاخبار الحسية. فالاية لا تدل

اشتراط العدالة في مورد انتفي فيه احتمال تعمد الكذب في خبر الفاسق، ولكن لا ينافيه اشتراطها تعبداً في بعض الموارد بدليل خارجي كما في الشهادة، والفتوى.

(١) أي من جهة احتمال تعمد الكذب.

(٢) أي فلا تدل الآية ...

(٣) أي نفي خطأ العادل، كما في الأخبار الحدسية فانه لا يمكن نفي الخطأ فيها باصالة عدم الخطأ.

(٤) صفة لقوله: «باصالة» أي اصالة عدم الخطأ التي تختص بالأخبار الحسيّة، لما قد عرفت من أنّه لم يستقر بناء من العقلاء على جريان الأصل المذكور في غير الحسيّات، وليس للأصل المذكور دليل غير بنائهم كي يتمسك به.

وملخص الكلام: أنّ الآية تدل بمنطوقها على أن الفسق مانع من قبول خبر الفاسق من حيث احتمال تعمده الكذب، وبمفهومها على أن العادل لا يعتنى باحتمال كذبه، فلا مانع من قبول خبره من هذه الجهة، وأمّا وجوب التبيّن من خبرهما وعدمه من سائر الجهات، مثل احتمال الخطأ والنسيان و نحوهما فالآية ساكتة عنه، ولا تدل على حجية خبر العادل اذا لم يمكن نفي سائر الجهات من احتمال الخطأ وغيره باصالة العدم، كما أنها ساكتة عن اشتراط العدالة ومانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب فيما ثبت اشتراطها في بعض الموارد بدليل خارجي كالشهادة و الفتوى حيث انه ثبت اشتراط العدالة في الشاهد و القاضي ولم يقبل شهادة الفاسق وافتاء المفتي وان يعلم بصدقهما. توضيح ذلك: أنّ اعتبار العدالة في

أيضاً (١) على اشتراط العدالة و مانعية الفسق فى صورة العلم بعدم تعمده الكذب ، بل لابدله (٢) من دليل آخر ، فتأمل(٣).

حجية الخبر قد يكون بعنوان الطريقية ، و قد يكون بعنوان الموضوعية . فعلى الأول يقوم الفاسق مقام العادل عند القطع بعدم كذبه اذا جرى الأصل العقلائي المصحّح لخبره من سائر الجهات ، فيكون خبره حجة كخبر العادل . وعلى الثاني لايقوم الفاسق مقام العادل وإن علم بعدم كذبه ، فالمستفاد من الآية أنّ العدالة معتبرة في المخبر بعنوان الطريقية ، إلّا أنّه قام الاجماع ودلّت الأخبار على أنها معتبرة في الشاهد بعنوان الموضوعية فيخصص الآية بهما. فقد ظهر مما ذكرناه عدم تمامية ماذكره المستشكل نقضاً فإنّ الاشكال المذكور إنما يرد على تقدير دلالة الآية على نفي الموضوعية عن العدالة لا على تقدير عدم دلالة الآية عليها، ونحن ندّعي هذا ونقول : إنّ الآية تدل على اعتبارها بعنوان الطريقية ، ولاينافي ذلك اعتبار العدالة في الشاهد بعنوان الموضوعية بدليل آخر ، إذن فلا مجال للاشكال المذكور .

(١) أي كما أنّها لاتدل على نفي سائر الاحتمالات كاحتمال الخطأ والغفلة كذلك لا تدل على أنّ العدالة شرط في قبول خبر المخبر حتى فيما علم بصدقه، والفسق مانع عنه حتى في الصورة المذكورة لماعرفت من أنّ الآية لا تدل على كون العدالة معتبرة على نحو الموضوعية، وإنما تدل على اعتبارها على نحو الطريقية.

(٢) أي لاشتراط العدالة ومانعية الفسق . والحاصل : أنّ كون العدالة معتبرة على نحو الموضوعية تحتاج إلى دليلاً آخر من إجماع و غيره ، و الآية لا تدل عليها .

(٣) لعلّه اشارة إلى أنّ الجواب المذكور إنما يستقيم فيما لوكان الدليل على اعتبار العدالة في الشاهد دليل آخر غير الآية ، وليس كذلك لأنّهم استدلّوا

الامر الثاني (١)

ان الاجماع في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الاصل له(٢) وهو(٣) الاصل لهم هو(٤) اتفاق جميع العلماء في عصر(٥) كما ينادي بذلك(٦) تعريفات كثير من الفريقين(٧).

قال في التهذيب: «الاجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من

على اعتبار العدالة في الشاهد ايضاً بالآية الشريفة.

(١) لما توقف التحقيق في دخول الاجماع المنقول تحت أدلّة حجية الخبر وعدم دخوله فيه على معرفة حقيقة الاجماع وبيان المراد منه ووجه حجيته شرع (قدس سره) في بيانها، وهذا الأمر بمنزلة الصغرى، وما مرّ في الأمر الأوّل بمنزلة الكبرى. وحاصلهما: أنّ نقل الاجماع إخبار بما هو من الحدسيات، وكلما هو كذلك فهو غير مشمول لأدلّة حجية الخبر، فالاجماع غير مشمول لأدلّة حجية الخبر.

(٢) أي للاجماع، لكونهم سابقين فيه على الشيعة، كما حكي عن المرتضى حيث قال: إنّهم لمّا ذكروا الاجماع فعرضوه علينا ...

(٣) أي الاجماع أصل للعامّة، لأنه مبنى مذهبهم حيث بنوا عليه خلافة ابن أبي قحافة.

(٤) خبر لقوله: «إنّ الاجماع».

(٥) أي في عصر واحد، ولا يعتبر اتفاقهم في جميع الأعصار.

(٦) أي بكون الاجماع عبارة عن إتّفاق جميع العلماء ....

(٧) من الشيعة والسنّة.

امة محمد صلى الله عليه وآله».[١]

وقال صاحب المبادى الذى (١) هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة ـ قدس سره ـ: «الاجماع فى اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على وجه يشتمل على قول المعصوم عليه السلام» انتهى.

وقال فى المعالم: «الاجماع فى الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله (٢) من الامة»[٢] انتهى.

وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك (٣) فى تعريف الاجماع (٤) وغيره (٥) من المقامات كما تراهم (٦) يعتذرون

(١) صفة لقوله: «صاحب...» وهو الشيخ محمد بن علي بن محمد الجرجاني الغروي المؤلف لكتاب «غاية المبادى في شرح غاية المبادى» التي هي من كتب العلامة.

(٢) والمعتبر قوله من الامة هو تعبير آخر من أهل الحل والعقد.

(٣) أي بأن الاجماع إتفاق علماء عصر واحد.

(٤) حيث إنهم صرحوا في تعريف الاجماع، بأنه هو اتفاق العلماء في عصر واحد.

(٥) من أبواب اخرى للفقه فلاحظ.

(٦) من هنا شرع في بيان المقام الذي صرح بأن الاجماع هو اتفاق العلماء في عصر واحد.

(١) تهذيب الاصول: ص.

(٢) معالم الدين: ص١٧٤.

كثيراً (١) عن وجود المخالف (٢) بانقراض عصره.

ثم انه (٣) لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية اشتماله(٤)على قول الامام عليه السلام كانت(٥) الحجية دائرة مدار وجوده عليه السلام في كل جماعة هو(٦) أحدهم، ولذا(٧)

ملخصه: أن العلماء اذا ادّعوا الاجماع في مسألة مع وجود مخالف فيها لا يرون وجود المخالف في غير عصر الاتفاق مضراً به، ويقولون بأنّهم إنقرض عصرهم، فهذا شاهد على كون الاجماع هو اتفاق العلماء في عصر واحد، وإلّا لم يكن وجه للتعليل المذكور، وكان وجود المخالف في غير عصر الاتفاق ايضاً مضراً به.

(١) أي كثيراً من الأوقات.

(٢) متعلّق بقوله: «يعتذرون».

(٣) ضمير الشأن. ومن هنا شرع في بيان أنّ إطلاق الاجماع في بعض الموارد على اتّفاق جماعة قلّت أو كثرت لاينافي ماذكرناه من أنّ الاجماع هو اتفاق جميع العلماء في عصر واحد إذ الاطلاق المذكور مجاز لايقدح بالمعنى المصطلح عند عدم وجود القرينة بل يحمل عليه حينئذٍ.

(٤) خبر لقوله: «كان».

(٥) جواب لقوله: «لما».

(٦) أي الامام عليه السلام أحد المجمعين. والحاصل: أنّ اطلاق الاجماع على جماعة قلّت أو كثرت لاينافي ما ذكرناه من أنّ الاجماع هو اتفاق جميع العلماء في عصر واحد، إذ الاطلاق المذكور مجاز، ولايقدح بالمعنى المصطلح عند عدم وجود القرينة.

(٧) أي ولأجل أنّ الحجية دائرة مدار وجود الامام عليه السلام.

قال السيد المرتضى : « اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام عليه السلام فيهم (١) فكل جماعة كثرت أو قلت كان قول الامام عليه السلام في أقوالها، فاجماعها حجة (٢)، وأن خلاف الواحد والاثنين اذا كان الامام أحدهما قطعاً أو تجويزاً (٣) يقتضي (٤) عدم الاعتداد بقول الباقين وان كثروا، وأن الاجماع بعد الخلاف كالمبتدىء في الحجية » (٥) انتهى [1] .

وقال المحقق في المعتبر ـ بعد اناطة (٦) حجية الاجماع بدخول

(١) أي فيما بين المجمعين .

(٢) وإن لم يطلق عليه الاجماع الاصطلاحي ، اذ المفروض أنّ علّة الحجية هو وجود الامام عليه السلام وهو معهم ، فالعلّة تعمم وتخصص .

(٣) أي احتمالاً .

(٤) خبر لقوله: «وأنّ ...» أي خلاف الواحد أوالاثنين في الاجماع اذا كان الامام أحدهما يقتضي عدم الاعتناء بقول باقي المجمعين ، اذ المفروض أنّ مناط الحجية هو قول الامام عليه السلام ، وهو لا يكون في اقوالهم قطعاً أو احتمالاً ، فإن بعد عدم احراز مناط الحجية في أقوالهم فلا وجه للاعتناء بها .

(٥) أي كما أنّ الاجماع البدوي ـ وهو مالم يكن مسبوقاً بالخلاف بأن حصل الاجماع بين علماء العصر من أول اجتهادهم ـ حجّة ، كذلك الاجماع بعد الخلاف أيضاً حجة ، بأن اختلفوا أولاً في مسألة ثم اتفقوا على أحد القولين فيها ، وذلك لوجود المناط فيه ، وهو قول الامام عليه السلام ، وهذا ردّ لما ذهب اليه بعض من عدم حجية الاجماع بعد الخلاف .

(٦) أي بعد ما قال : إنّ المناط في حجية الاجماع دخول قول الامام عليه السلام .

(١) الذريعة في اصول الشريعة : ج٢ ص٦٣٠ الى ص٦٣٥ .

قول الامام عليه‌السلام ـ: «انه(١) لوخلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن (٢) قولهم حجة، و لوحصل (٣) فى اثنين كان قولهما حجة» انتهى[1].

و قال العلامة رحمه الله بعد قوله ـ ان الاجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم ـ: «و كل(٤) جماعة قلت او كثرت كان قول الامام عليه‌السلام فى جملة أقوالها، فاجماعها حجة لاجله(٥) لالاجل الاجماع» (٦) انتهى.

هذا، ولكن لايلزم (٧) من كونه حجة تسميته اجماعاً فى

(١) مقول للقول، أي قال المحقق: «إنّه».

(٢) جواب الشرط، أي لو كان قول المائة من فقهائنا خالياً من قول الامام لم يكن قولهم حجة لانتفاء مناط الحجية فيه.

(٣) أي لو حصل قول الامام في ضمن اثنين كان قولهما حجة، لوجود مناط الحجية فيهما، وهو اشتمالهما على قول الامام عليه‌السلام.

(٤) مقول لقوله: «قال» أي قال العلّامة: «كل جماعة...».

(٥) أي لأجل قول الامام.

(٦) لأنّ الاجماع المجرد عن قول الامام لاقيمة له.

(٧) لمّا بيّن أنّ اتّفاق جماعة مشتملة على قول الامام حجة ورأى أنّ هذا ينافي ما ذكره سابقاً من أنّ الاجماع هو اتّفاق جميع العلماء أراد أن يدفع التنافي، وقال: إن اتّفاق جماعة مشتملة على قول الامام عليه‌السلام وإن كان حجة

(١) المعتبر: ج١ ص٦.

الاصطلاح، كما أنه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح (١). و أما (٢) ما اشتهر بينهم من أنه لا يقدح خروج معلوم النسب واحداً أو اكثر، فالمراد أنه لا يقدح (٣) في حجية اتفاق الباقي لا في تسميته (٤) اجماعاً،

إلّا أنّه لا يلزم من كونه حجّة تسميته إجماعاً، فإنّ اطلاق الاجماع على الاتّفاق المذكور مجاز والاجماع المصطلح الحقيقي هو اتّفاق الكل.

(١) والخبر المتواتر في الاصطلاح هو الذي يفيد العلم، ولكن ليس كل خبر يفيد العلم متواتراً، لما قد حقق في محلّه من أنّ الخبر المتواتر في الاصطلاح هو الخبر الجامع لشرائط خاصة المفيد للعلم بنفسه، وأمّا الخبر المفيد للعلم بالقرينة أو من باب الاتّفاق فهو ليس متواتراً.

وملخص الكلام: أنه لا ملازمة بين صحة اطلاق الحجة على اتفاق الجماعة وبين صحة اطلاق الاجماع عليه، كما أنه لا ملازمة بين حصول العلم من الخبر واطلاق التواتر عليه في الاصطلاح.

(٢) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: أنّكم كيف قلتم: إنّ الاجماع المصطلح هو اتّفاق الكل، واطلاقه على اتّفاق جماعة من العلماء وإن كان مشتملاً على قول الامام مجاز؟ والحال أنّه اشتهر بين العلماء أنّ خروج معلوم النسب لا يضر بالاجماع، فمعنى هذا أنّ اتفاق الجماعة الكاشف عن رأي الامام إجماع حقيقة، ولا يضره وجود المخالف.

وملخص الجواب: أنّ معنى قولهم: لا يقدح خروج معلوم النسب أنّه لا يقدح في كون الاتفاق المذكور حجّة لا أنّه لا يضر في صدق الاجماع المصطلح.

(٣) أي خروج معلوم النسب.

(٤) أي لا أنه لا يقدح في تسمية اتفاق الباقي إجماعاً بل هو قادح في التسمية قطعاً.

كما علم(١) من فرض المحقق ـ قدس سره ـ الامام عليه السلام في اثنين (٢).

نعم ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته(٣) اجماعاً اصطلاحاً حيث تراهم يدعون الاجماع (٤) في مسألة، ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه (٥) معلوم النسب.

لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض (٦) الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية.

---

(١) أي كما علم أنّ مرادهم من عدم القدح هو عدم القدح في الحجية لا في التسمية.

(٢) حيث قال: ولو حصل قول الامام في الاثنين لكان قولهما حجة، ومن الواضح أنّ مخالفة الباقين تقدح في تسمية قول الاثنين إجماعاً اصطلاحياً، وإن كان الامام عليه السلام أحدهما إلّا أنّها لاتقدح في حجيّة قولهما بعدفرض كون أحدهما هو الامام عليه السلام.

(٣) أي تسمية اتفاق جماعة من العلماء بعد كونه مشتملاً لقول الامام عليه السلام.

(٤) فانّ ظاهر الاجماع المدّعى في كلامهم هو الاجماع المصطلح وذلك بحكم التبادر.

(٥) الجار متعلق بقوله: «يعتذرون» فان ظاهر هذا الاعتذار هو عدم قدح المخالف المعلوم نسبه في تسمية الاجماع لا في حجيته، فان حكمه على عدم القدح في حجيته خلاف الظاهر.

(٦) أي غرض الجماعة من اعتذارهم ـ بأنّ خروج معلوم النسب لايضر ـ

نعم (١) يمكن أن يقال : انهم قد تسامحوا فى اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التى علم دخول الامام عليه السلام فيها ، لوجود مناط الحجية فيه (٢)، وكون (٣) وجود المخالف غير مؤثر شيئاً ، وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن

هو أنه يضرّ بحجية الاتفاق المذكور ، لا أنه لايضرّ في تسميته إجماعاً. وذلك لأن كون المخالف معلوم النسب الذي اعتذروا به لاينفع في مقام التسمية اذ الخلاف يرفع الوفاق واتفاق الكل تناقضه مخالفة البعض علم نسبه أو جهل . أما الحجية لما كانت دائراً مدار وجود الامام ، والمخالف المعلوم النسب ليس اياه عليه السلام قطعاً، فالحجة من الباقي ، وأما من جهل بنسبه فيحتمل كونه اياه عليه السلام .

(١) هذا استدراك عما ذكره إلى هنا من أنّ الاجماع المصطلح لايطلق على اتّفاق جماعة من العلماء. وملخّصه: أنّ العلماء أطلقوا الاجماع على اتّفاق الجماعة ـ التي علم دخول الامام فيها ـ تسامحاً ، وشاع هذا التسامح ، بحيث بلغ إلى حدّ صار اصطلاحاً جديداً منقولاً عمّا كان عليه من الاصطلاح، فانه كان في اصطلاح العامّة اتّفاق الكل ، ولكن انقلب عنه في اصطلاح الخاصّة، واستقر إطلاقه على اتّفاق جماعة من العلماء مشتملة على الامام عليه السلام ، وإن كان منشأ هذا الاطلاق هو التسامح .

(٢) أي في اتّفاق الجماعة ، ومناط الحجية هو قول الامام عليه السلام .

(٣) أي لكون وجود المخالف غير ضائر في حجية الاتفاق المذكور ، وهذا دليل ثانٍ على إطلاق الاجماع على اتّفاق الجماعة،أي تسامحوا في اطلاق الاجماع على اتّفاق الجماعة لأن وجود المخالف لايقدح في حجيته بعد كونه مشتملاً على قول الامام عليه السلام.

ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة (١) الى (٢) ما يعم اتفاق طائفة من الامامية ، كما يعرف (٣) من أدنى تتبع لموارد الاستدلال. بل اطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق (٤) على (٥) اجماع الامامية فقط ، مع أنهم (٦) بعض الامة لا كلهم ليس (٧) الا لاجل المسامحة ، من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط (٨) الحجية.

---

(١) والاجماع في اصطلاح العامة هو اتفاق الكل، لكن اطلق مسامحة على اتفاق جماعة من العلماء ، واشتهر هذا التسامح بحيث انقلب الاجماع في اصطلاح الخاصة عن اصطلاح العامة الى ما يشمل اتفاق جماعة .

(٢) الجار متعلق بقوله : « ينقلب » أي ينقلب اصطلاح الخاصة في الاجماع إلى الاصطلاح الخاص الذي يشمل اتفاق طائفة من الامامية أحدهم الامام عليه السلام .

(٣) ماذكرنا من اصطلاح الخاصة في الاجماع، فإن من تتبع موارد الاستدلال بالاجماع يعرف أنّ الاجماع في اصطلاحهم انقلب إلى اصطلاح جديد .

(٤) أي بلا تقييد بالامامية، أو بالأصحاب .

(٥) الجار متعلق بقوله: «اطلاق» أي اطلاق لفظ الاجماع على إجماع الامامية.

(٦) أي الامامية بعض امة النبيّ لاطلاق الامة على جميع فرق المسلمين .

(٧) خبر لقوله : «بل اطلاق ...» أي اطلاق لفظ الاجماع على اجماع الامامية ليس له وجه إلّا المسامحة ، فانّهم أطلقوا الاجماع الّذي معناه اتّفاق الكل على إجماع الشيعة مسامحة .

(٨) إذ المفروض أنّ مناط حجية الاجماع هو اشتماله على قول الامام ،

وعلى أي تقدير (١) فظاهر اطلاقهم (٢) ارادة دخول الامام عليه السلام في اقوال المجمعين بحيث يكون دلالته (٣) عليه بالتضمن. فيكون الاخبار عن الاجماع اخباراً عن قول الامام عليه السلام. وهذا (٤) هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم.

وأما اتفاق من عدا الامام عليه السلام ـ بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام عليه السلام بقاعدة اللطف كما عن

والمخالف الذي لا يكون الامام معه وجوده كعدمه، ولذا أطلقوا الاجماع على اتفاق جماعة مع وجود المخالف لهم تنزيلاً للمخالف منزلة العدم.

(١) أي سواء كان إطلاق الاجماع عند الخاصة على اتفاق الجماعة من باب المسامحة أم لا.

(٢) أي ظاهر اطلاق العلماء الاجماع فانهم لما يطلقون الاجماع يريدون منه أنّ الامام عليه السلام داخل في المجمعين، فمرادهم من الاجماع هو الاجماع التضمني.

(٣) أي دلالة الاجماع على قول الامام بالتضمن يعني أن الامام داخل في ضمن المجمعين.

(٤) أي دخول الامام في المجمعين بحيث كان الاجماع دالاً عليه بالتضمن.

والحاصل: أنه يظهر من كلمات هؤلاء الأكابر أنّ الاجماع هو اتّفاق جماعة يكون الامام داخلاً فيهم وفرداً من افرادهم بحيث كان الاخبار عن الاجماع اخباراً عن قول الامام.

وملخص كلماتهم في وجه ذلك هو: أنّ الامام عليه السلام موجود في كل عصر،

الشيخ رحمه الله(١)، أو التقرير (٢) كما عن بعض المتأخرين أو بحكم العادة القاضية (٣) باستحالة توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الامام عليه السلام ـ

فاذا انعقد الاجماع من الامّة فهو داخل في اشخاصهم، و قوله داخل في اقوالهم فانه منهم وسيدهم ورئيسهم، فلا محالة يكون إجماعهم حجة، لتضمنه واشتماله على قول الامام عليه السلام، وقد اشتهر هذا الطريق بالاجماع التضمني.

(١) حاصل ما أفاده الطوسي «قدس سره» هو أنه لا يجوز أن تكون الامّة مجتمعة على الباطل، فمهما اتفق ذلك وجب على الامام عليه السلام لطفاً منه على العباد أن يظهر لهم الحق إمّا بنفسه، أو يبعث اليهم من يثق به فيظهر لهم الحق مع اقترانه بمعجز يصدقه الناس به، وهذا الاجماع مشهور في الألسنة بالاجماع اللّطفي.

(٢) وهو أن يتفق العلماء على وجوب شيء مثلاً، وهم بمرأى من المعصوم عليه السلام ومسمعه، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم، و لو بإلقاء الخلاف بينهم، فانّ اتفاق الفقهاء على حكم ـ والحال هذه ـ يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ماذهبوا اليه، فيكون ذلك دليلاً على أنّ ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

(٣) وهذا الاجماع يسمى إجماعاً حدسياً. وملخص هذا الطريق هو: أنّ اتفاق جميع العلماء ـ مع ما هم عليه من اختلاف الأنظار والأفكار، و مع تجنبهم عن الاستحسانات الظنية و الاعتبارات الوهمية، وتحرزهم عن القول والعمل بغير علم أو علمي ـ مما يوجب الحدس القطعي، واليقين العادي برأي الامام عليه السلام، وتوافقهم على الخطأ ـ مع كونهم باذلين وسعهم وجهدهم في فهم الحكم ـ مستحيل بحكم العادة.

فهذا (١) ليس اجماعاً اصطلاحياً (٢) الا أن ينضم قول الامام عليه السلام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء الى أقوالهم (٣) فيسمى المجموع (٤) اجماعاً بناء (٥) على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل (٦) على قول الامام عليه السلام اجماعاً. وان خرج عنه (٧) الكثير أو الاكثر فالدليل (٨) في

---

(١) وهو جواب لقوله: «وأما اتفاق من عدا...» أي اتفاق من عدا الامام عليه السلام سواء قلنا فيه بقاعدة اللطف أو التقرير، أو الحدس.

(٢) لما عرفت من أنّ الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول الامام عليه السلام.

(٣) أي ينضمّ قول الامام عليه السلام ـ الذي كشف باتفاق العلماء ـ إلى أقوال العلماء المجمعين.

(٤) أي مجموع الكاشف (قول العلماء) والمكشوف عنه (قول الامام).

(٥) أي تسمية المجموع اجماعاً مبنيّ على المسامحة في تسمية الاجماع حيث انهم يطلقونه على اتفاق جماعة مشتمل على قول الامام عليه السلام مسامحة.

(٦) قوله: «مشتمل» صفة لقوله: «اتفاق» وقوله: «اجماعاً» مفعول ثانٍ لقوله: «تسمية».

(٧) أي عن مجموع أقوال العلماء المنضم إليه قول الامام، فانّ خروج كثير العلماء أو اكثرهم لايضر بعد انضمام قول الامام الى قول المتفقين.

(٨) أي الدليل ـ بناءً على الاجماع اللطفي، والتقريري، والحدسي ـ هو اتّفاق العلماء الذين لايكون الامام فيهم، وهذا بخلاف الاجماع التضمني، فان الدليل هو الاتّفاق المشتمل على قول الامام عليه السلام.

الحقيقه هو اتفاق من عدا الامام عليه السلام، والمدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام نظير (١) كلام الامام عليه السلام ومعناه.

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالاجماع ـ مع توقفه (٢) على ملاحظة انضمام مذهب الامام عليه السلام الذى هو المدلول الى الكاشف (٣) عنه وتسمية المجموع (٤) دليلا ـ هو (٥) التحفظ على ماجرت سيرة اهل الفن من ارجاع كل دليل الى أحد الادلة المعروفة بين الفريقين، اعنى الكتاب و السنة و الاجماع والعقل (٦).

---

(١) أي يكون نسبة الاجماع غير التضمني الى الحكم المكشوف عنه نسبة كلام الامام الى معناه، كما أنّ الكلام دال ومعناه مدلول كذلك اتفاق العلماء دال والحكم الصادر من الامام عليه السلام مدلول.

(٢) أي مع توقف الاجماع.

(٣) وهو اتفاق العلماء.

(٤) من الكاشف (اتّفاق العلماء) والمدلول (حكم الامام).

(٥) خبر لقوله: «فالنكتة في التعبير» أي النكتة في التعبير عن الدليل الذي هو اتّفاق العلماء بالاجماع ـ والحال أنّ الاجماع ليس مجرد اتفاقهم على حكم بل هو مع انضمام قول الامام عليه السلام اليه يكون اجماعاً، أي يكون المجموع من الكاشف والمنكشف اجماعاً ـ هو التحفظ ...

(٦) أي جرت عادة أهل الفن (علماء الاصول) أن يُرجعوا كل دليل الى أحد الأدلّة الأربعة، فعبّروا عن اتّفاق العلماء بالاجماع حفظاً لهذه العادة.

ففى اطلاق الاجماع على هذا (١) مسامحة فى مسامحة ، وحاصل المسامحتين اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة (٢) يستحيل بحكم العادة (٣) خطئهم ، وعدم وصولهم الى حكم الامام عليه السلام .

(١) يحتمل أن يكون المشار اليه اتّفاق من عداه عليه السلام ، أي إطلاق الاجماع على اتّفاق جماعة غير الامام مسامحة في مسامحة .

(المسامحة الاولى) إطلاق اللفظ الموضوع للكل على الجزء ، بمعنى أنّ الاجماع مصطلح لاتفاق جميع العلماء الذين يدخل الامام عليه السلام فيهم من باب التضمّن ، فاطلاقه على اتفاق جماعة من العلماء مسامحة ، لأنّ الاجماع الموضوع للكل ـ أي لاتّفاق جميع العلماء ـ استعمل في الجزء ، أي في اتفاق جماعة .

(الثانية) إطلاق اللفظ الموضوع للدالّ والمدلول على الدالّ فقط ، بمعنى أنّ الاجماع مصطلح لمجموع اتّفاق العلماء الذي هو دال ، وقول الامام عليه السلام الذي هو مدلول ، فإنّ إطلاقه على اتّفاق العلماء فقط مسامحة اخرى . ويحتمل أن يكون المشار اليه قوله : اتّفاق جماعة ينضم قول الامام عليه السلام ـ المكشوف عنه باتّفاق هؤلاء ـ إلى أقوالهم ، وظاهر العبارة يوافق هذا الاحتمال . وعلى هذا تكون المسامحة الاولى إطلاق الاجماع الذي هو مصطلح لاتّفاق الكل على اتّفاق جماعة أحدهم الامام عليه السلام ، والمسامحة الثانية أنّ الاجماع مصطلح للاتّفاق الذي يدرك قول الامام بالحس على الاتّفاق الذي يدرك قوله على سبيل الحدس والاجتهاد ، وهذه مسامحة اخرى .

(٢) اشارة الى المسامحة الاولى ، وهي ماعرفت من أن الاجماع مصطلح لاتفاق الكل واطلاقه على اتّفاق جماعة مسامحة .

(٣) اشارة الى المسامحة الثانية ، وهي ما عرفت من أنّ الاجماع مصطلح

والاطلاع على تعريفات الفريقين (١) واستدلالات الخاصة واكثر العامة على حجية الاجماع (٢) يوجب (٣) القطع بخروج هذا الاطلاق (٤) عن (٥) المصطلح وبنائه (٦) على المسامحة لتنزيل (٧) وجود من خرج من هذا الاتفاق منزلة عدمه، كما

لاتّفاق العلماء الذين يكون الامام داخلاً فيهم، لا للاتّفاق الكاشف عن رأيه عليه السلام حدساً فيكون اطلاقه على الاتفاق الكاشف مسامحة.

(١) أي الاطلاع على تعريفات الشيعة والسنّة للاجماع.

(٢) أي الاطلاع على استدلالات الشيعة على حجية الاجماع، فانك اذا اطلعت على استدلالاتهم ترى أنهم يعتقدون أنّ الاجماع المصطلح هو الاتفاق من الكل، وكذا إذا اطلعت على استدلالات أكثر العامة على حجية الاجماع ترى ذلك منهم أيضاً.

(٣) خبر لقوله: «والاطلاع» أي الاطلاع على التعريفات والاستدلالات يوجب القطع ...

(٤) أي إطلاق الاجماع على اتفاق جماعة شامل لقول الامام عليه السلام.

(٥) الجار متعلق بقوله: «بخروج» أي عن الاجماع المصطلح بين العامة والخاصة إذ الاجماع في اصطلاحهما هو اتفاق جميع العلماء.

(٦) عطف على قوله: «خروج» أي يوجب القطع بأنّ إطلاق الاجماع على اتفاق جماعة مبنيّ على المسامحة، وإلا فالاجماع المصطلح هو اتفاق الكل.

(٧) أي إنما اطلق الاجماع على اتفاق جماعة لأنّ بعد كون الاتفاق المذكور مشتملاً على ما هو مناط الحجية وهو قول الامام عليه السلام، فلاضير في مخالفة غيرهم لعدم ترتب أثر على مخالفتهم فينزل وجود المخالف منزلة العدم.

قد عرفت من السيد والفاضلين «قدس سرهم» من أن كل جماعة قلت أو كثرت علم دخول الامام عليه السلام فيهم فاجماعها حجة (١).

ويكفيك فى هذا (٢) ما (٣) سيجىء من المحقق الثانى فى تعليق الشرائع من: «دعوى الاجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادح فى انعقاد الاجماع» (٤) مضافاً الى ما عرفت من اطباق الفريقين (٥) على تعريف الاجماع باتفاق الكل.

ثم ان المسامحة (٦)

---

(١) لوجود المناط فيه، وهو كون الامام عليه السلام داخلاً فيهم ومعه لا أثر لمخالفة الباقين.

(٢) أي في إثبات أنّ إطلاق الاجماع على اتفاق جماعة خارج عن الاجماع المصطلح.

(٣) فاعل لقوله: «يكفيك».

(٤) لا ينعقد الاجماع المصطلح مع وجود مخالف واحد، فيعلم من ذلك أن إطلاقه على اتفاق جماعة مع وجود المخالف مسامحة.

(٥) أي من اتفاق الشيعة والسنّة على تعريف الاجماع باتفاق الكل، فاطلاقه على اتفاق جماعة استعمال للّفظ الموضوع للكل في الجزء، وهو مبنيّ على المسامحة.

(٦) جواب عن إشكال مقدر، وهو أنّ بعد كون الاجماع المصطلح هو اتفاق الكل المشتمل على قول الامام عليه السلام، فلا بدّ من إطلاقه على غيره من نصب قرينة، إذ في إرادة غيره بلا نصب قرينة اغراء وتدليس. وأجاب عنه المصنف بأن الاغراء والتدليس إنّما يلزم لو كان غرض المدعي من دعوى الاجماع أن يكون ذلك دليلاً ومرجعاً لكل من يطلع عليه، وليس

من الجهة الاولى (١) أو الثانية (٢) فى اطلاق لفظ الاجماع على هذا(٣) من دون قرينة لاضير (٤) فيها، لان العبرة(٥) فى الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل . نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل كان اخفاء القرينة فى الكلام الذى هو المرجع للغير تدليساً (٦) .

أما لو لم يكن نقل الاجماع حجة أو كان نقل مطلق (٧) الدليل

كذلك ، لأنّ العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل دون غيره فانّ من استدل بظاهر الآية مثلاً ليس مقصوده منه إلا مجرد الاستدلال على مطلوبه، ولايلزم منه أن يكون دليلاً للآخرين أيضاً .

(١) وهي إطلاق الاجماع على اتفاق جماعة .

(٢) وهي إطلاق لفظ الاجماع ـ الذي هو موضوع لاتفاق العلماء المشتمل على قول الامام عليه السلام ـ على اتفاق العلماء فقط .

(٣) أي على اتفاق جماعة من دون نصب قرينة عليه .

(٤) خبر لقوله : «إن المسامحة» أي لاضير في المسامحة .

(٥) أي الذي يعتبر في الاستدلال بالاجماع هو حصول العلم للمستدل من اتفاق جماعة على رأي المعصوم ، وهو حاصل له على الفرض . وأما غيره فان حصل له العلم منه أيضاً فيستدل به ، وإلّا فلا، وكيف كان فلا يكون تدليس ولا إغراء في المسامحة المذكورة .

(٦) إذ المفروض أنّ الحجة هو الاجماع المنقول المصطلح فقط، فان اطلاق الاجماع وإرادة اتفاق جماعة منه من دون نصب قرينة عليه تدليس للمنقول اليه ، إذ هو يتخيل بأن مراد الناقل منه هو الاجماع المصطلح .

(٧) سواء كان اجماعاً اصطلاحياً ، أو اتفاق جماعة من العلماء ، أو غيرهما من

القطعي حجة لم يلزم تدليس أصلا (١).

ويظهر من ذلك (٢) ما في كلام صاحب المعالم حيث انه (٣) بعد ماذكر أن حجية الاجماع انماهي لاشتماله (٤) على قول المعصوم و استنهض (٥) بكلام المحقق الذي تقدم واستجوده (٦) قال :

الأدلّة القطعية .

(١) أما على تقدير عدم حجية الاجماع المنقول فواضح ، إذ التدليس إنما يلزم على تقدير كونه حجة ، وأراد المتكلم منه المعنى الذي لا يكون حجة بلا نصب قرينة عليه ، فبعد علم المنقول اليه بعدم حجية المنقول لايتحقق التدليس ، وأمّا على تقدير حجية نقل مطلق الدليل القطعي ـ بأن تكون الحجة هي الأدلّة التي تفيد القطع للمنقول اليه ولو تعبداً ـ فإن حصل منه القطع للمنقول اليه فلايكون تدليساً ، وإن لم يحصل القطع منه فلا يكون حجة، فعلى التقديرين لايلزم منه تدليس.

(٢) أي مما ذكرنا من أنّه لاضير في إطلاق لفظ الاجماع على اتفاق جماعة إذا حصل العلم للمستدل من الاتفاق المذكور برأي الامام، لأنّ العبرة في الاستدلال إنما هو بحصول العلم للمستدل .

(٣) أي صاحب المعالم .

(٤) أي لأجل اشتمال الاجماع .

(٥) أي جعل كلام المحقق مؤيّداً لكلامه ، ووجه التأييد هو أنّه قال : إنّ خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الاجماع .

(٦) أي قال صاحب المعالم : إنّ كلام المحقق جيّد

«والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل (١) و تساهلهم (٢) في دعوى الاجماع عند احتياجهم اليه (٣) للمسائل الفقهية، حتى جعلوه (٤) عبارة عن اتفاق جماعة من الاصحاب، فعدلوا عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح (٥) من دون نصب قرينة جلية (٦) ولا دليل لهم على الحجية (٧) يعتد به» [١] انتهى.

(١) وهو أنّ حجية الاجماع إنّما هي لأجل اشتماله على قول المعصوم، وخروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الاجماع.

(٢) عطف على قوله: «غفلة» أي العجب من تساهل جمع من الأصحاب.

(٣) أي عند احتياج الأصحاب الى الاجماع لاثبات المسائل الفقهية.

(٤) الضمير راجع الى الاجماع.

(٥) وهو اتفاق الكل.

(٦) أي لم ينصبوا قرينة جلية على عدولهم عن الاجماع الذي جرى الاصطلاح عليه، وفي قوله: «جلية» إشارة الى عدم فائدة نصب قرينة خفية.

(٧) أي على حجية نقل الاجماع الذي عدلوا اليه عن المعنى المصطلح عليه، وفي قوله: «يعتد به» إشارة الى وجود دليل عليه في الجملة، إلّا أنه لايعتنى به وهو أن اتفاق جماعة من العلماء على حكم من دون دليل بعيد جداً. فاتفاقهم عليه كاشف عن وجود دليل قد خفي علينا، وأما وجه عدم الاعتداد به فهو أنّ غاية مايقال في المقام أنّهم لايفتون بلا دليل. وأما ما هو دليل عندهم هل هو دليل عندنا أيضاً أم لا؟ فهو أول الكلام.

(١) معالم الدين: ص١٧٦.

وقد عرفت أن مساهلتهم وتسامحهم في محله (١) بعدما كان مناط حجية الاجماع الاصطلاحي موجوداً في اتفاق جماعة من الاصحاب (٢) وعدم (٣) تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع، لما عرفت من التحفظ على عناوين الادلة المعروفة بين الفريقين.

اذا عرفت ماذكرنا (٤) فنقول: ان الحاكي للاتفاق قد ينقل

---

(١) وذلك لعدم لزوم محذور من اطلاق الاجماع المصطلح على اتفاق جماعة مسامحة.

(٢) لما عرفت من أن مناط حجية الاجماع المصطلح هو كونه كاشفاً عن رأي المعصوم، وهذا المناط موجود في اتفاق جماعة، فان من أطلق الاجماع على اتفاق جماعة إنما يطلق فيما كان الاتفاق المذكور كاشفاً عن رأي المعصوم لامطلقاً، فاذا قطع المستدل من اتفاق جماعة بحكم الامام فلابأس باطلاق الاجماع عليه والاستدلال به.

(٣) جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: أنه لماذا لم يعبّر عن الاتفاق المذكور بتعبير آخر بغير لفظ الاجماع بعد عدم صدق الاجماع المصطلح عليه؟

(والجواب عنه) أنه اذا عبّر عن اتفاق العلماء بلفظ مخصوص لكان عناوين الأدلة خمسة، و هذا خلاف ماجرى من العادة بين الفريقين من التحفظ على العناوين الاربعة للادلة، وهي الكتاب والسنّة والاجماع والعقل.

و الحاصل: أن اتفاق العلماء لم يعبّر عنه باسم مخصوص حفظاً لهذه العناوين.

(٤) من الأمرين اللذين بيّن فيهما مقدار مدلول أدلة حجية الخبر وحقيقة

الاجماع بقول مطلق (١) أو مضافاً (٢) الى المسلمين أو الشيعة أو أهل الحق أو غير ذلك مما (٣) يمكن أن يراد به دخول الامام عليه السلام فى المجمعين، وقد ينقله (٤) مضافاً الى من عدا الامام عليه السلام كقوله : أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فان ظاهر ذلك (٥) من عدا الامام عليه السلام و ان كان ارادة العموم (٦) محتملة بمقتضى المعنى اللغوى لكنه (٧) مرجوح، فان أضاف الاجماع (٨) الى من عدا الامام عليه السلام فلا اشكال فى عدم حجية

الاجماع ، وأنّ إطلاقه على اتفاق جماعة مسامحة، فلنشرع في بيان حال الاجماعات المنقولة في كلماتهم بأنها مشمولة لأدلة حجية الخبر أم لا ؟

(١) أي بلا اضافة إلى شخص كما اذا قال : «صلاة الجمعة واجبة إجماعاً».

(٢) أي ينقل الاجماع مضافاً الى المسلمين كما اذا قال في مسألة : «عليها اجماع المسلمين ، أو اجماع الشيعة ، أو اجماع أهل الحق» .

(٣) من العناوين التى يمكن أن يراد دخول الامام عليه السلام فيها بأن يقول: «أجمع أهل القبلة على وجوب هذا العمل» مثلاً .

(٤) أي قد ينقل الاجماع .

(٥) أي ظاهر نقل الاجماع المضاف الى غير الامام كقوله : «أجمع علماؤنا».

(٦) بأن يشمل الامام أيضاً ، فإن معنى «علماؤنا أو فقهاؤنا » عام ـ بحسب المعنى اللغوي ـ يشمل الامام أيضاً.

(٧) أي لكن احتمال إرادة العموم مرجوح فلا يعتنى به .

(٨) ملخص كلامه إلى هنا أنّ نقل الاجماع على طرق ثلاثة :

نقله (١)، لانه لم ينقل حجة (٢) وان (٣) فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام عليه السلام من جهة هذا الاتفاق، الا أنه (٤) انما نقل سبب العلم، ولم ينقل المعلوم، وهو قول الامام عليه السلام حتى يدخل فى نقل الحجة وحكاية السنة (٥) بخبر الواحد.

نعم (٦) لوفرض أن السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة

(الأول) أن ينقل بقول مطلق كقوله: إن المسألة إجماعية.

(الثاني) أن ينقل مضافاً إلى لفظ يمكن شموله للامام ايضاً كقوله: أجمع المسلمون ...

(الثالث) أن ينقل مضافاً الى لفظ لايشمل الامام عليه السلام، و بعد ذكر هذه الأقسام شرع في بيان حكم كل واحد منها.

(١) أي نقل الاجماع المضاف الى من عدا الامام عليه السلام.

(٢) كي تشملها أدلة حجية خبر الواحد، اذ لاقيمة لاتفاق جماعة لايكون الامام فيهم فلا يكون نقله نقل حجة.

(٣) كلمة «إن» وصلية، أي لا إشكال في عدم حجية نقله، وإن فرض حصول العلم برأي المعصوم للناقل حدساً من اتفاق الطائفة.

(٤) أي الناقل نقل الاتفاق الذي هو سبب العلم.

(٥) الجار متعلق بقوله: «نقل الحجة». والحاصل أن نقل «اتفاق العلماء» مالم يكن الامام فيهم ليس نقل السنّة فلا تشمله أدلة حجية خبر الواحد.

(٦) استدراك عما ذكره من أنّ نقل الاتفاق بدون نقل قول الامام لايكون

قول الامام، أو وجود دليل ظنى معتبر حتى بالنسبة الينا (١) أمكن (٢) اثبات ذلك السبب المحسوس بخبر (٣) العادل والانتقال منه الى لازمه (٤)، لكن سيجيء بيان الاشكال فى تحقق ذلك (٥).

حجة . و ملخص الاستدراك أنه لو كان نقل اتفاق العلماء مستلزماً لقول الامام أو لدليل معتبر ـ كأن يقول: اتفق فقهاؤنا في جميع الأمصار والأعصار ، فإنّ اتفاقهم كذلك يستلزم موافقة الامام ، أو وجود دليل ظني معتبر عادة ـ أمكن أن يكون نقل الاتفاق حجة .

(١) إذ لو كان مستلزماً لدليل لايكون معتبراً عندنا لايكون نقل الاتفاق حجة وان كان معتبراً عند الناقل، إذ نقل ماهو غير معتبر عند المنقول اليه لايكون نقلاً للحجة بالنسبة اليه .

(٢) جواب لقوله : « لو فرض » أي أمكن إثبات اتفاق العلماء الذي مستلزم عادة لقول الامام عليه السلام .

(٣) الجار متعلق بقوله : «إثبات» أي أمكن إثبات اتفاق العلماء بسبب خبر العادل ، لأنّ نقل الاتفاق المذكور نقل لقول الامام عليه السلام أيضاً بالملازمة العادية ، فيكون نقله نقل الحجة فتشمله أدلة حجية الخبر .

(٤) أي الانتقال من السبب المحسوس ـ وهو اتفاق العلماء ـ إلى قول الامام الذي هو لازم عادي لاتفاقهم .

(٥) أي في تحقق كون السبب المنقول مستلزماً عادياً لقول الامام أو لوجود دليل معتبر ، اذ لاملازمة عادة بين اتفاق العلماء على حكم وبين رأي الامام، اذن فالكبرى مسلّمة ، إلا أن الصغرى محل اشكال ، لأنّ القدر الذي يمكن للناقل تحصيله بالحس من الأقوال لا يلازم عادة قول الامام عليه السلام ، والذي يكون

وفي حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام(١) عليه السلام الاجماع (٢) المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال: (٣) خرء(٤) الحيوان غير مأكول اللحم غير الطير نجس اجماعاً وانما اختلفوا في خرء الطير، أو يقال: ان محل الخلاف هو كذا (٥) و أما كذا (٦) فحكمه كذا اجماعاً، فان معناه(٧)

ملازماً لقوله عليه السلام لا يحصل بالحس للنقلة.

(١) نحو أجمع فقهاؤنا.

(٢) مبتدأ مؤخر، وقوله: «وفي حكم الاجماع» خبر مقدم، أي الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف ـ بأن كانت المسألة محل خلاف، وادعى الاجماع فيها، فان وقوع الاجماع في مقابل الخلاف قرينة على أنّ المراد بالاجماع ليس هو الاجماع المصطلح بل المراد منه مجرد نفي الخلاف ـ في حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام عليه السلام وكما أن الاجماع المضاف الى من عدا الامام لا يكون حجة ولا يكون نقله نقل حجة كي تشمله ادلة حجية خبر الواحد كذلك الاجماع في مقابل الخلاف لا يكون حجة، فلا يكون نقله مشمولاً لأدلة الحجية.

(٣) مثال لما ذكره من الاجماع المطلق في مقابل الخلاف فانّ معنى قوله: «خرء الحيوان... نجس إجماعاً» هو عدم الخلاف في نجاسته، وليس هذا الاجماع إجماعاً كاشفاً عن رأي المعصوم.

(٤) أي عذرة الحيوان.

(٥) أي وجوب صلاة الجمعة مثلاً.

(٦) أي أمّا صلاة الظهر مثلاً فهي لا خلاف في وجوبها، فانّ معنى الاجماع هنا هو عدم الخلاف.

(٧) أي أن معنى الاجماع في مثل المقام أي فيما يذكر في مقابل الخلاف هو

في مثل هذا كونه قولا واحداً .

و اضعف مما ذكر (١) نقل عدم الخلاف (٢) وأنه ظاهر الاصحاب ، أو قضية المذهب وشبه ذلك (٣) .

وان أطلق (٤) الاجماع ، أو أضافه على وجه يظهر منه (٥)

نفي الخلاف ، وأنهم بقول واحد ملتزمون بالوجوب مثلاً ، وليس المراد منه الاجماع المصطلح .

(١) أي أضعف من الاجماع المضاف الى من عدا الامام ، ومن الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف .

(٢) بأن ينقل أنه لاخلاف في المسألة ، أو أنّ ظاهر الاصحاب كذا ، أو مقتضى المذهب كذا ، فان نقل هذه العبائر ليس نقل حجة لعدم كشفها عن رأي المعصوم ، ووجه الأضعفية هو أنّ لفظ عدم الخلاف لايدل على أنّهم متفقون جميعاً في حكم واحد ، اذ سكوت بعضهم لاينافي عدم وفاقه للباقين ، و كذا ظاهر الاصحاب أو مقتضى المذهب لا ينافي وجود المخالف ، و هذا بخلاف نقل الاجماع المطلق ، أو الاجماع المضاف الى من عدا الامام عليه السلام فانهما يدلّان على وجود الاتفاق من جميع العلماء .

(٣) كقول الصدوق : اعتقادنا كذا ، أو لانعرف فيه مخالفاً ، فانهما أضعف من الاجماع المضاف الى من عدا الامام عليه السلام في عدم كونه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام والوجه فيه ما عرفت .

(٤) عطف على قوله : «فإن أضاف الاجماع» أي وإن أطلق الناقل الاجماع ولم يضفه ، أو أضافه لكن كانت الاضافة على وجه يظهر منها أن الناقل أراد من الاجماع المضاف معناه المصطلح ، كما اذا قال : أجمع أهل القبلة .

(٥) أي من الاجماع المضاف .

ارادة المعنى المصطلح المتقدم ولو(١) مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه(٢) في الحجية، فظاهر (٣) الحكاية كونها حكاية للسنة، أعني حكم الامام عليه السلام، لما عرفت من أن الاجماع (٤) الاصطلاحي متضمن لقول الامام عليه السلام، فيدخل (٥) في الخبر والحديث.

(١) كلمة «لو» وصلية، أي ولو كانت ارادة المعنى المصطلح ـ وهو اتفاق جميع العلماء من الاجماع المضاف ـ مبنية على المسامحة، إذ المفروض وجود المخالف في المسألة، ومعه لا يطلق عليه الاجماع المصطلح حقيقة، بل يطلق عليه مسامحة إذ المخالف ينزل منزلة العدم بعد عدم ترتيب أثر على مخالفته، إذ المفروض أنّ مناط الحجية ـ أي الكاشفية عن رأي المعصوم ـ موجود في الاتفاق المذكور ومعه لا يضر وجود المخالف.

(٢) أي لعدم ضرر وجود المخالف في حجية الاتفاق المذكور.

(٣) جواب لقوله: «وإن أطلق» أي وإن أطلق الاجماع ... فظاهر حكاية الاجماع ...

(٤) وقد تقدم أن الاجماع في الاصطلاح اتفاق الكل المشتمل على قول المعصوم فالاجماع المذكور هنا يدخل في الاجماع المصطلح، أمّا على تقدير كونه مطلقاً فواضح، وأمّا على تقدير كونه مضافاً فلما عرفت من أنّ الاضافة المذكورة ليست مانعة من ارادة المعنى المصطلح منه، فبعد تنزيل المخالف منزلة العدم صحّ أنّ يطلق اتفاق الكل مسامحة على الاتفاق المذكور.

(٥) أي يدخل الاجماع المذكور تحت عنوان خبر الواحد فتشمله ادلة حجية خبر الواحد.

الا (١) أن مستند علم الحاكي بقول الامام عليه السلام أحد امور.

أحدها: الحس، كما اذا سمع الحكم من الامام عليه السلام في (٢) جملة جماعة لا يعرف اعيانهم فيحصل له (٣) العلم بقول الامام عليه السلام.

وهذا (٤) في غاية القلة، بل نعلم جزماً أنه (٥) لم يتفق لاحد من هؤلاء الحاكين للاجماع كالشيخين (٦) والسيدين (٧) وغيرهما. ولذا (٨) صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على السيد

---

(١) استثناء عن قوله: «فيدخل الخبر».

وملخصه: أن الاجماع بالمعنى الذي ذكرناه وإن كان داخلاً في الخبر وتشمله أدلة الحجية إلّا أن الاجماع المنقول ليس كله من هذا القبيل، أي ليس كله مشمولاً لأدلة حجية الخبر، فلابدّ من البحث في مدرك علم الحاكي للاجماع فإنه يستند الى أحد امور.

(٢) أي سمع الحكم من الامام في حال يكون الامام في ضمن جماعة لا يعرف الناقل اشخاصهم جميعاً.

(٣) أي لحاكي الاجماع.

(٤) أي سماع الحكم من الامام عليه السلام في غاية القلة، وربما يقال: إن الأردبيلي كان كذلك، وعلى تقدير حصوله يختص بزمان الحضور.

(٥) أي سماع الحكم من الامام بلا واسطة.

(٦) الطوسي والمفيد.

(٧) المرتضى وابن زهرة.

(٨) أي ولأجل أنّ السماع من الامام عليه السلام لا يتفق لأحد من الحاكين للاجماع.

ـ حيث انكر(١) الاجماع من باب وجود اللطف ـ بأنه (٢) لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام للمجمعين.

الثاني: (٣) قاعدة اللطف، على ماذكره الشيخ فى العدة، وحكى القول به من غيره من المتقدمين(٤).

ولا يخفى أن الاستناد اليه(٥) غير صحيح، على ماذكر فى محله.

---

(١) أي حيث أنكر السيّد كون الاجماع حجة من باب قاعدة اللطف.

(٢) الجار متعلق بقوله: «صرح» أي صرح الشيخ بأنه ...

(٣) أي الأمر الثاني من الامور التي تكون مستندة لعلم حاكي الاجماع هي قاعدة اللطف، وهي عبارة عما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، وهذه القاعدة مستفادة من مواضع متعددة من كلمات شيخ الطائفة في العدة، قال: «إنه فيما اذا اختلفت الامّة على قولين وفرضنا كون الحق في واحد من القولين، ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره، فلا يجوز للامام المعصوم حينئذ الاستتار، ووجب عليه أن يظهر ويبيّن الحق في تلك المسألة، أو يعلم بعض ثقاته الذي يسكن اليه الحق من القولين حتى يؤدي ذلك الى الامّة، ويقترن بقوله «علم معجز» يدل على صدقه، لأنه متى لم يكن كذلك لم يصحّ التكليف. وملخص الكلام: أنه لايجوز أن تكون الامّة مجتمعة على الباطل والامام ينظر، فمهما اتفق ذلك وجب على الامام عليه السلام لطفاً منه على العباد أن يظهر لهم الحق».

(٤) أي باللطف من غير الشيخ أيضاً من العلماء المتقدمين.

(٥) أي إلى اللطف، فان قاعدة اللطف لاتصلح أن تكون مدركاً لحجية الاجماع لأنّ الذي وجب على الحكيم تعالى ـ من باب اللطف ـ هو ارسال الرسل،

فاذا علم استناد الحاكي (١) اليه فلا وجه للاعتماد على حكايته (٢) والمفروض أن اجماعات الشيخ كلها مستندة الى هذه القاعدة (٣) لما عرفت من الكلام المتقدم من العدة (٤) وستعرف منها ومن غيرها من كتبه (٥).

فدعوى (٦)

وتبليغ الأحكام على النحو المتعارف، بحيث لولا تقصير المقصرين لبلغ الحكم الى كل مكلّف حتى المخدرات في الحجال، وكذا وجب عليه نصب حافظ للأحكام لصونها من الضياع والاختفاء بعد بيان الرسول ﷺ لها اذا كان محفوظاً من شر الأشرار، فاذا كان هناك مانع من ظهور الامام عجل الله تعالى فرجه الشريف وارشاده المكلفين فلا يلزم خلاف لطف على الحكيم تعالى، ولذا ترى أنّ أكثر الأئمة عليهم السلام في أزمنة ظهورهم وحياتهم لم يكونوا يتصرفون كمال التصرف من جهة التقية، فكذا الامام الغائب عليه السلام لا يجب عليه التصرف الظاهري من جهة الموانع وإن كانت فيوضاته واصلة الينا، بل الى كل موجود.

(١) أي اذا علم أنّ الحاكي للاجماع استند إجماعه إلى اللطف.

(٢) أي على حكاية الاجماع، لأنّ غاية المحكيّ أن يكون كالمحصل، فاذا لم يكن المحصل حجة عند المنقول اليه لعدم تماميّة مستنده الذي هو عبارة عن اللّطف فكيف بالمحكي.

(٣) أي قاعدة اللّطف.

(٤) وهو قوله: «لو لا قاعدة اللّطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الامام للمجمعين».

(٥) أي من كتب الشيخ.

(٦) جواب عن سؤال مقدر وهو أنّ للشيخ طريقين في الاجماع:

مشاركته (١) للسيد «قدس سره» ـ في استكشاف قول الامام عليه السلام، من تتبع أقوال الامة (٢) واختصاصه (٣) بطريق آخر مبنى على وجوب قاعدة اللطف ـ غير ثابتة (٤) وان ادعاها (٥) بعض،

(الاول) دخول المعصوم في المجمعين، وفي هذا الطريق يشارك السيد إذ هو أيضاً دخولي.

(الثاني) قاعدة اللطف. وهذا الطريق الثاني يختص بالشيخ دون غيره، إذن فلا يمكن أن يقال: إنّ إجماعات الشيخ لايمكن الاعتماد عليها، لكونها مستندة الى قاعدة اللّطف.

وأجاب عنه الشيخ الأنصاري بقوله: «فدعوى» أي دعوى أنّ الشيخ يشارك السيد في استكشاف قول الامام عليه السلام، بسبب دخوله عليه السلام في المجمعين غير ثابتة، بل طريق الشيخ منحصر في مسألة الاجماع بقاعدة اللطف فقط. وهو لايشارك السيد في طريقته التي هي عبارة عن دخول المعصوم في المجمعين، فانّ طريق الدخول منحصر بالسيّد كما أنّ طريق اللطف منحصر بالشيخ.

(١) أي مشاركة الشيخ.

(٢) أي كما أنّ السيد يستكشف قول الامام عليه السلام من تتبع أقوال الامّة كذلك الشيخ يشاركه في هذا الطريق، بمعنى أنّه أيضاً يستكشف قول الامام عليه السلام من تتبع أقوال الامّة.

(٣) أي اختصاص الشيخ. وحاصله: أن هنا طريقاً آخر يختص بالشيخ وهو مبنيّ على وجوب قاعدة اللّطف.

(٤) خبر لقوله: «فدعوى».

(٥) أي وإن ادعى مشاركة الشيخ للسيد بعض العلماء إلا أنها غير ثابتة، كما

فانه (١) «قدس سره» قال في العدة ـ في حكم ما اذا اختلفت الامة على قولين يكون أحد (٢) القولين قول الامام عليه السلام على وجه لا يعرف (٣) بنفسه، والباقون كلهم على خلافه (٤) ـ: انه (٥) متى اتفق ذلك (٦) فان كان على القول الذي انفرد به الامام عليه السلام دليل (٧) من كتاب أو سنة مقطوع بها (٨)

عرفت، فان استكشاف قوله عليه السلام من تتبع أقوالهم ودخوله عليه السلام فيهم مختص بالسيد، واستكشاف قوله عليه السلام بقاعدة اللطف مختص بالشيخ.

(١) من هنا شرع لذكر عبارات «العدة» وغيرها لاثبات أن طريق الشيخ للاجماع منحصر بقاعدة اللطف، ولا يشارك السيد في طريقه الدخولي.

(٢) أي يكون أحد القولين قول الامام عليه السلام، والقول الآخر لباقي الامّة.

إن قلت: اذا كان قول الآخر لباقي الامّة فكيف يصدق اختلاف الامّة مع اتفاقهم في أحد القولين؟

قلت: إنّه يصدق اختلاف الامّة مع كون أحد القولين قول الامام عليه السلام، لأنّه عليه السلام من جملة الامّة.

(٣) بصيغة المجهول، أي يكون قول الامام على وجه لا يعرف أنّه قول الامام تعييناً وإلّا فيؤخذ به ويطرح الباقي.

(٤) أي على خلاف قول الامام، بأن ذهب الامام إلى وجوب شيء وباقي الامّة الى حرمته.

(٥) هذا مقول قول الشيخ، أي قال الشيخ «إنّه متى اتّفق ...».

(٦) أي اختلاف الامّة على قولين يكون أحد القولين قول الامام ...

(٧) اسم مؤخّر لقوله: «كان».

(٨) من حيث السند وان كانت الدلالة ظنيّة ...

لم يجب(١) عليه الظهور، ولا الدلالة على ذلك(٢) لان الموجود من الدليل(٣) كاف في ازاحة(٤) التكليف، ومتى لم يكن عليه(٥) دليل وجب عليه (٦) الظهور، أو اظهار (٧) من يبين الحق في تلك المسألة (٨) ـ الى أن قال (٩):

وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي: أنه يجوز(١٠) أن

---

(١) جواب لقوله: «فان كان ...» أي إن كان دليل من الكتاب أو السنّة قائماً على القول الذي ذهب اليه الامام عليه السلام منفرداً لم يجب على الامام أن يظهر نفسه ويقول: إنّ ماذهبت اليه الامّة باطل.

(٢) أي لم يجب على الامام أن يدلّ الامّة على القول الذي انفرد الامام عليه السلام به.

(٣) هو الكتاب، والسنّة.

(٤) أي في ازالة المانع من التكليف، اذ مع وجود الدليل من الكتاب والسنّة لايجب على الامام إظهار نفسه، أو دلالته على القول الذي انفرد به، لأنه لاحاجة اليهما مع وجود الدليل على التكليف.

(٥) أي على القول الذي انفرد به الامام عليه السلام.

(٦) أي على الامام.

(٧) أي وجب على الامام إظهار شخص يبيّن الحق بأن يأمر بعض سفرائه باظهار القول الذي انفرد به الامام عليه السلام.

(٨) التي اختلفت الامّة فيها على قولين.

(٩) أي قال الشيخ.

(١٠) أي يمكن.

يكون الحق (١) عند الامام عليه السلام، والاقوال الاخر (٢) كلها باطلة ولا يجب عليه (٣) الظهور، لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره (٤) فكل ما يفوتنا من الانتفاع به (٥) وبما (٦) يكون معه من الاحكام قد فاتنا (٧) من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار (٨) لظهر وانتفعنا به (٩) وأدى الينا الحق الذى كان عنده (١٠).

---

(١) أي الحكم الواقعي.

(٢) التي ذهبت اليها باقي الامّة.

(٣) أي لايجب على الامام الظهور وبيان الحكم الواقعي.

(٤) أي في استتار الامام، فانّا لو أصلحنا أنفسنا وأطعناه حق إطاعته لما غاب عنّا.

(٥) أي بوجود الامام من التشرف بحضوره عليه السلام، وحلّ مشاكلنا بيده الشريفة، واقامة العدل والقسط في المجتمع. فان كل ذلك قد فاتنا بغيبته عليه السلام التي نحن السبب لها.

(٦) أي كل ما يفوتنا من الانتفاع بالأحكام التي هي عنده عليه السلام.

(٧) خبر لقوله «فكل مايفوتنا» أي كل مايفوتنا قدفاتنا من قبل أنفسنا.

(٨) والسبب في استتاره عليه السلام هو عدم إطاعة الامّة والاقدام على قتله، ولو أزلنا سبب الاستتار باصلاح أنفسنا وإطاعة أوامره لظهر النور وذهب الشرور.

(٩) الضمائر في قوله: «لظهر» و «به» و «أدى» و «عنده» كلها راجعة الى الامام عليه السلام.

(١٠) أي عندالامام من الأحكام الواقعية.

قال: (١) «وهذا (٢) عندى غير صحيح ، لانه (٣) يؤدى الى أن لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة أصلا (٤) لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذى بيناه (٥) . ومتى جوزنا انفراده (٦) بالقول وأنه لا يجب ظهوره (٧) منع (٨) ذلك من الاحتجاج بالاجماع»[1] ،

(١) أي قال الشيخ .

(٢) أي هذا الذي ذهب اليه المرتضى ـ من عدم وجوب الظهور على الامام مع كون الأقوال كلّها باطلة ـ غير صحيح .

(٣) أي ما ذهب اليه المرتضى .

(٤) اذ صحة الاحتجاج باجماعهم موقوفة على العلم بدخول الامام فيهم ولا يمكن العلم بدخوله فيهم إلّا على مبنى وجوب قاعدة اللّطف. فعلى ماذهب اليه المرتضى من عدم تماميّة القاعدة المذكورة لا يمكن العلم بدخوله عليه السلام فيهم، ومع عدم العلم بدخوله فيهم لا يصح الاحتجاج باجماعهم .

(٥) وهو وجوب الظهور على الامام عند وقوع الطائفة كلهم في الخطأ . وهذا ما يسمّى بقاعدة اللّطف، فبعد انكار هذه القاعدة لا يصح الاحتجاج بالاجماع.

(٦) أي متى قلنا بامكان أن يكون الامام عليه السلام منفرداً بالقول في مقابل الامّة .

(٧) أي قلنا بأنه لا يجب على الامام أن يظهر نفسه لبيان الحكم الواقعي عند وقوع الطائفة كلهم في الخطأ .

(٨) جواب لقوله: «متى جوزنا» أي منع انفراده عليه السلام بالقول وعدم وجوب

(١) عدة الاصول : ص٢٤٧ .

انتهى كلامه(١).

وذكر(٢) في موضع آخر من العدة: «ان هذه الطريقة ـ يعني طريقة السيد المتقدمة ـ غير مرضية عندي، لانها(٣) تؤدي الى أن لا يستدل باجماع الطائفة أصلا، لجواز أن يكون قول الامام عليه السلام مخالفاً لها(٤). ومع ذلك (٥) لا يجب عليه اظهار ما عنده»[1] انتهى.

ظهوره من الاحتجاج بالاجماع لما عرفت من أنّ الاحتجاج بالاجماع مبنيّ على العلم بدخول الامام في المجمعين، وهو لا يمكن إلّا بقاعدة اللطف، فلو قلنا بعدم تماميتها أي بعدم وجوب الظهور عليه عليه السلام لكان طريق احراز دخوله فيهم منسداً، فلا يصلح الاحتجاج باجماعهم، اذ لا قيمة له بعد عدم امكان احراز دخوله عليه السلام في المجمعين.

(١) أي كلام الشيخ، وأنت ترى أنّ كلامه هذا صريح في أن طريقة الشيخ ـ في حجية الاجماع ـ منحصرة بقاعدة اللطف.

(٢) أي ذكر الشيخ.

(٣) أي طريقة السيد.

(٤) أي للطائفة.

(٥) أي مع فرض كون قول الامام عليه السلام مخالفاً للطائفة لا يجب على الامام اظهار ما عنده من الأحكام، فاذا لم يجب عليه اظهار ما عنده فمن أيّ طريق يحرز دخول الامام فيهم؟ فمع عدم احراز ذلك لا يصح الاحتجاج باجماعهم كما عرفت.

وهذه العبارة من العدة أيضاً تشهد بأنّ طريق الشيخ في الاجماع منحصر

---

(١) عدة الاصول: ص٢٥٣.

وأصرح من ذلك (١) في انحصار طريق الاجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما (٢) حكى عن بعض انه حكاه من كتاب التمهيد للشيخ:

ان سيدنا المرتضى قدس سره كان يذكر كثيراً انه لا يمتنع أن يكون هنا (٣) امور كثيرة غير واصلة الينا علمها مودع (٤) عند الامام عليه السلام وان كتمها الناقلون (٥)، ولا يلزم مع ذلك (٦) سقوط التكليف عن الحق - الى أن قال - (٧):

«وقد اعترضنا على هذا (٨) في كتاب العدة في اصول الفقه

بقاعدة اللطف، وهو لا يقول بمقالة السيد الذي يقول بحجية الاجماع من طريق دخوله عليه السلام في المجمعين.

(١) أي مما ذكرناه من عبارة العدة.

(٢) مبتدأ مؤخر لقوله: «وأصرح» أي ما حكي عن بعض العلماء أصرح من عبارة العدة في كون طريق الشيخ منحصراً بقاعدة اللطف.

(٣) أي يمكن أن يكون في الشرع أحكام كثيرة.

(٤) بصيغة اسم المفعول، أي العلم بالامور المذكورة مودع.

(٥) أي وإن كتم الناقلون الامور المذكورة بعد تبيين الامام عليه السلام لها لأصحابه.

(٦) أي مع عدم وصول الأحكام الينا لا يسقط التكليف عن الناس، بل يجب عليهم العمل بالاحتياط.

(٧) أي قال الشيخ.

(٨) أي على هذا الذي ذكره المرتضى من الاشكال على قاعدة اللطف.

وقلنا هذا الجواب(١) صحيح لولا ما(٢) نستدل في اكثر الاحكام على صحته باجماع الفرقة. فمتى جوزنا أن يكون قول الامام عليه السلام خلافاً لقولهم (٣) ولا يجب ظهوره (٤) جاز (٥) لقائل أن يقول: ما(٦) انكرتم أن يكون قول الامام عليه السلام خارجاً عن قول من تظاهر(٧) بالامامة ومع هذا (٨) لا يجب

(١) أي هذا الجواب الذي أجاب به السيد صحيح ، فلايجب الظهور على الامام عليه السلام لحفظ الامّة عن الخطأ، لأنّ وظيفته عليه السلام بيان الأحكام ، وقد بيّنها ، وإنّما كتمها الناقلون .

(٢) كلمة «ما» مصدرية ، أي جواب السيد عن قاعدة اللطف صحيح لولا الاستدلال بالاجماع على صحة اكثر الأحكام ، فان الاستدلال المذكور لايتم إلّا على تماميّة قاعدة اللطف ، فان انكار القاعدة مستلزم لانكار الاستدلال ، وهو كما ترى .

وبعبارة اخرى : أنه لو كان لجواز الاستدلال بالاجماع طريق آخر لكان ماذهب اليه السيد تاماً لكنه منحصر بقاعدة اللطف، فلابدّ من الالتزام بتماميتها.

(٣) أي لقول الفرقة .

(٤) أي فمتى جوزنا بأنه عليه السلام لايجب عليه الظهور، وبيان الحق مع وقوع الفرقة كلهم في الخطأ .

(٥) جواب لقوله : «فمتى جوزنا ...» .

(٦) كلمة «ما» نافية .

(٧) أي ادّعى الامامة ، وهو كاذب في دعواه .

(٨) أي مع كون قول الامام خارجاً عن قول المتظاهر بالامامة

عليه (١) الظهور لانهم (٢) أتوا من قبل أنفسهم فلا يمكننا الاحتجاج باجماعهم أصلا»(٣) انتهى [١].

فان صريح هذا الكلام(٤) أن القادح(٥) فى طريقة السيد منحصر فى استلزامها (٦) رفع التمسك بالاجماع ، ولا قادح فيها(٧) سوى ذلك(٨)،

(١) أي على الامام . وملخص كلامه في جواب السيد هو أنّه اذا لم يجب على الامام إظهار نفسه لاقامة الحق وابطال الباطل جاز لقائل أن يقول : بناء على هذا لايجب عليه الظهور ، وان كان قوله مخالفاً لمدعي الامامة كذباً ، وهو واضح الفساد .

(٢) تعليل لعدم وجوب الظهور على الامام ، أي إنما لايجب الظهور عليه لأنّ الناس هم الباعثون لاختفائه ، وهذا ما كسبت أيديهم .

(٣) لما عرفت من أنه لاقيمة لاجماعهم ما لم يحرز دخول قول الامام عليه السلام في أقوالهم، ولاطريق الى احرازه إلا بقاعدة اللّطف ، فاذا ناقشنا فيها كما ناقش السيد فيها لايكون الاجماع قابلاً للتمسك به.

(٤) أي الذي نقلناه عن الطوسي .

(٥) أي الذي يوجب المنقصة .

(٦) أي استلزام طريقة السيد عدم جواز التمسك بالاجماع ، أي لانقص في طريقة السيد غيرأنّها توجب رفع اليد عن التمسك بالاجماع وهو خلاف الضرورة.

(٧) أي لانقص في طريقة السيد .

(٨) أي سوى استلزامها رفع اليد عن التمسك بالاجماع .

(١) الغيبة : ص٦٦ ، عدة الاصول : ٢٤٧ .

ولذا (١) صرح (٢) في كتاب الغيبة بأنها (٣) قوية تقتضيها الاصول. فلو كان لمعرفة الاجماع وجواز الاستدلال به (٤) طريق (٥) آخر غير قاعدة وجوب اظهار الحق (٦) عليه (٧) لم يبق (٨) ما يقدح في طريقة السيد، لاعتراف الشيخ بصحتها (٩) لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالاجماع.

ثم ان الاستناد الى هذا الوجه (١٠) ظاهر كل من اشترط

---

(١) أي لأجل كون القادح في طريقة السيد منحصراً في استلزامها عدم حجية الاجماع.

(٢) أي صرح الشيخ الطوسي.

(٣) أي طريقة السيد قوية، وهي مقتضى المذهب، فان المراد من الاصول هنا ليس هي الاصول المصطلحة.

(٤) أي بالاجماع. وملخصه: أن الشيخ الطوسي لو وجد مستنداً لحجية الاجماع غير قاعدة اللطف لاعترف بصحة طريقة السيد، فيظهر من هذا الكلام بوضوح أن طريقة الشيخ للاجماع منحصرة بقاعدة اللطف.

(٥) اسم مؤخر لقوله: «كان».

(٦) وهي قاعدة اللطف.

(٧) أي على الامام.

(٨) جواب لقوله «فلو...» أي لو كان لحجية الاجماع طريق غير هذه القاعدة لم يبق نقص في طريقة السيد.

(٩) أي بصحة طريقة السيد.

(١٠) أي استناد الاجماع إلى قاعدة اللطف ليس مختصاً بالشيخ. بل هو

فى تحقق الاجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر، كفخر الدين والشهيد والمحقق الثانى (١).

قال(٢) فى الايضاح فى مسألة ما يدخل(٣) فى المبيع:

«ان من عادة المجتهد اذا تغير اجتهاده الى التردد(٤) او الحكم بخلاف ما اختاره اولا(٥) لم يبطل (٦) ذكر الحكم الاول،

ظاهر...

وملخص الكلام: أن ظاهر كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم وجود مخالف من علماء العصر هو أن مستند الاجماع عنده قاعدة اللطف، اذ لا يقدح وجود المخالف في تحقق الاجماع على غير هذا المبنى من طريقة المتقدمين والمتأخرين. فان مدار الاجماع على طريقتهم هو العلم بدخول الامام عليه السلام فى المجمعين، وإن خرج منهم جمع من العلماء، أو استكشاف رأي المعصوم من اتفاق جماعة، ولا يضره خروج بعض العلماء. وأمّا على طريقة الشيخ فلابدّ من اتفاق الكل، اذ مع وجود المخالف لا يجب على الامام عليه السلام اظهار الحق، فمن اشترط في الاجماع عدم وجود المخالف يكون مستنده فيه هو قانون اللّطف.

(١) فانهم اشترطوا في تحقق الاجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر.

(٢) أي قال فخر الدين.

(٣) أي ما يكون من توابع المبيع، كثياب العبد، وأنهار البساتين، والمزارع.

(٤) بأن أفتى أولاً على وجوب شيء، ثم حصل له التردد في ذلك.

(٥) بأن أفتى أولاً على وجوب شيء، ثم حكم بحرمته.

(٦) من باب الافعال، جواب لقوله: «إذا تغيّر...» أي لا يقول: إنّ الحكم الذي افتيت به اولاً باطل، بل يذكر فتواه الثانية في موضع آخر، وإنما لم يبطل فتواه الأولى لفائدتين:

بل يذكر ما أدى اليه اجتهاده ثانياً في موضوع آخر لبيان(١) عدم انعقاد اجماع أهل عصر الاجتهاد الاول على خلافه، وعدم(٢)

الاولى : ما أشار اليه بقوله : «لبيان» .

(١) تعليل لعدم ابطال الحكم الأول، الذي هو خلاف ما اختاره ثانياً، أي إنما لم يبطل ذكر الحكم الأول لبيان أنه لم ينعقد إجماع من العلماء في عصر اجتهاده الأول على خلاف اجتهاده الأول .

وتوضيح ذلك يحتاج الى ذكر مثال ، وهو أنّه لو فرض وجود جماعة من العلماء في عصر، القائلين بوجوب صلاة الجمعة ثم انقرضوا ولم يبق منهم إلّا واحداً منهم فأدرك هو علماء العصر اللاحق القائلين بحرمتها ، وكان هذا الشخص المدرك للعصرين مفتياً في العصر الأول بحرمة صلاة الجمعة خلافاً لمعاصريه الذين انقرضوا وفي العصر الثاني أفتى بوجوبها خلافاً لمعاصريه الموجودين ، وهو يذكر اجتهاده الثاني في موضع آخر، ولا يبطل اجتهاده الأول ليبيّن أنه لم ينعقد في العصر السابق إجماع على خلاف اجتهاده الأول. أي لم ينعقد إجماع على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، اذ المفروض أنه أيضاً من المجتهدين، وقد أفتى بحرمتها، فمخالفته لهم توجب عدم انعقاد الاجماع الأول ، وأمّا لو ذكر بطلان اجتهاده الأول فكان الاجماع منعقداً على خلاف اجتهاده الأول .

والحاصل : أنّ فيما ذكره فخر الدين دلالة واضحة على أنّ خلاف الفقيه الواحد لأهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع. وهذا الكلام منه ظاهر في كون الاجماع عنده مستنداً الى قاعدة اللطف ، وقد عرفت وجه الظهور آنفاً .

(٢) عطف على قوله : «عدم انعقاد ... » وهذا اشارة الى الفائدة الثانية لعدم إبطال فتواه الأولى، وذكرها في موضوع آخر، أي لم يذكر بطلان الحكم الأول الذي هو خلاف ما اختاره ثانياً لبيان عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على طبق اجتهاده الأول ، وكذا على طبق اجتهاده الثاني ، أمّا عدم انعقاد إجماع أهل العصر

انعقاد اجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما (١) وانه (٢) لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للاول، بل معارض لدليله مساو له»[1] انتهى.

الثاني على طبق اجتهاده الأول فلأنهم إما أن يخالفوه فلا يتحقق الاجماع مع مخالفته لعلماء أهل العصر الثاني. نعم لو ابطل فتواه الأولى تحقق الاجماع من علماء أهل العصر الثاني لعدم وجود قول على خلافهم بعد بطلان فتواه الاولى، وإما أن يوافقوه، فلأن هذا المعاصر قد عدل عن الاجتهاد الأول وأفتى بخلافه، فمخالفته تمنع عن تحقق الاجماع على طبق اجتهاده الاول ولو لم يذكره فتواه الثانية لتوهم أنه باق على الحرمة وانعقد الاجماع عليها، وأما عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على مقتضى اجتهاده الثاني، فلأنه خالفهم في الفتوى، فانهم قد أفتوا بالحرمة، ومعاصرهم هذا قد أفتى بالوجوب، فلا ينعقد الاجماع بالحرمة مع مخالفة هذا الشخص.

(١) أي على كل واحد من اجتهاده الأول و اجتهاده الثاني. قال المحقق الاشتياني: إنّ قوله: «وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني» تعليل لقوله: «اذا تغير اجتهاده الى التردد» وذلك لأن التردد مضر بالاجماع فلا يكون شيء من الحكم الأول ومخالفه إجماعياً، لأن المتردد لم يكن موافقاً لواحد من طرفيه فلا يتحقق الاجماع. وفيما ذكره دلالة واضحة على أنّ عدم موافقة فقيه واحد وتردده مضرّ بانعقاد الاجماع، فكيف بمخالفته.

(٢) هذا أيضاً عطف على قوله: «عدم انعقاد...» أي لم يذكر بطلان الحكم الأول لبيان أن الاجتهاد الثاني لا يكون مبطلاً للأول، بل ما حصله من الدليل لاجتهاده الثاني معارض لدليله في الاجتهاد الأول.

والحاصل: أنّ فيما ذكره صاحب الايضاح دلالة واضحة على قدح عدم موافقة فقيه واحد في انعقاد الاجماع، فمخالفته قادحة فيه بطريق أولى.

(١) ايضاح الفوائد في شرح القواعد: ج١ ص٥٠٣.

وقد أكثر (١) في الايضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف، وظاهره (٢) الانطباق على هذه الطريقة كما لا يخفى.

وقال (٣) في الذكرى: «ظاهر العلماء المنع عن العمل

---

(١) أي ذكر كثيراً في كتاب الايضاح. قال الفيومي: استكثرت من الشيء اذا كثرت فعله. أي قال صاحب الايضاح بعدم اعتبار وجود المخالف في انعقاد الاجماع اذا كان المخالف منقرضاً عصره.

(٢) أي ظاهر كلام الايضاح ينطبق على طريقة قاعدة اللطف لأن ظاهره قدح مخالف واحد في انعقاد الاجماع في عصر واحد، ولذا لم يعتذر بعدم قدح وجود المخالف بل اعتذر بانقراض عصره، ومن المعلوم أنّ قادحية وجود المخالف مبنية على قاعدة اللطف، لأنّ من اللطف الواجب أن لا ينفرد الامام عليه السلام برأي بل لابدّ أن يكون في المجتهدين من يوافق رأيه رأيه عليه السلام فاذا لم يخالف أحد من المجتهدين في مسألة يكشف موافقة الامام لهم فيها بمقتضى هذه القاعدة دون ما اذا وجد مخالف في المسألة، فانه مع وجوده لا تتم قاعدة اللطف الكاشفة عن دخول الامام في المجمعين، فلا يكون إجماعهم حجة، وأما على مبنى غير قاعدة اللطف فلا يضره وجود المخالف بعد كون اجماعهم كاشفاً عن رأي المعصوم.

فتلخص أن التعليل المذكور في كلام الايضاح ـ لعدم الاعتناء بوجود المخالف ـ بأنه منقرض عصره ظاهر في أنّ طريقه في حجية الاجماع هو قاعدة اللطف، اذ لو لم يكن الطريق هي لكان الأنسب أن يعتذر بعدم قدح وجود المخالف مطلقاً لا بانقراض عصره، فالاعتذار به ظاهر في الاستناد الى القاعدة المذكورة.

(٣) أي قال الشهيد الأول.

بقول الميت محتجين (١) بانه لا قول للميت ، ولهذا (٢) ينعقد الاجماع على خلافه ميتاً» (٣)[1].

واستدل المحقق الثاني (٤) في حاشية الشرايع : «على أنه لاقول (٥) للميت بالاجماع (٦) على أن خلاف الفقيه الواحد

(١) أي احتجوا لعدم جواز العمل بقول الميّت .

(٢) أي ولأجل أنّه لاقول للميت .

(٣) وأما لو كان حياً فلا ينعقد الاجماع على خلافه لكون المجتهد الحيّ مخالفاً لهم، ومثاله كما اذا ذهب علماء العصر الى وجوب الجمعة إلا واحداً منهم فذهب الى حرمتها، فمادام حياً لا ينعقد الاجماع على خلافه وهو الوجوب، واذا مات وانحصر العلماء في القائلين بالوجوب يصير الوجوب اجماعياً لعدم الاعتبار بقوله، ففي ماذكره الشهيد دلالة واضحة على قدح مخالفة الفقيه الواحد في انعقاد الاجماع ، اذ لو لم يكن قادحاً لم يفرق في المخالف بين الحي والميت. وهذا الكلام منه ظاهر في أن طريقه في حجية الاجماع هو قانون اللطف اذ قادحية مخالف واحد في تحقق الاجماع متوقفة على هذا المبنى كما عرفت، وأما على ساير المباني فلاضير في وجود المخالفين للاجماع فضلاً عن مخالف واحد .

(٤) لايخفى أن المحقق المذكور وإن كان في مقام بيان بطلان قول الميت إلّا أنّ المستفاد من استدلاله أن مخالفة الفقيه الواحد يضر بانعقاد الاجماع، وهذا لايتم إلّا على مبنى كون المناط في حجية الاجماع هي قاعدة اللطف .

(٥) أي لا اعتبار بقوله.

(٦) الجار متعلق بقوله : «استدل» .

(١) ذكرى الشيعة : ص٣ .

لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتداداً(١) بقوله واعتباراً بخلافه، فاذامات(٢)وانحصر أهل العصر في المخالفين له (٣) انعقد (٤) وصار قوله (٥) غير منظور اليه ولا يعتد به» انتهى .

وحكى عن بعض أنه حكى (٦) عن المحقق الداماد أنه « قدس سره » قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة (٧) : «ان من فوائد الامام ـ عجل الله فرجه ـ أن يكون (٨) مستنداً لحجية اجماع أهل الحل و العقد من

(١) أي إنما يمنع مخالفة الفقيه الواحد من انعقاد الاجماع لأجل وجوب الاعتناء بقوله، واعتبار مخالفته، أي يكون قوله حجة ومخالفته معتبرة، ولذا يقدح في انعقاد الاجماع .

(٢) هذا الفقيه الواحد .

(٣) بأن كان العلماء الموجودون كلهم مخالفين لهذا الميت .

(٤) جواب الشرط، أي انعقد الاجماع.

(٥) أي قول الفقيه الميت، والضمير في «به» راجع الى قول الفقيه الميت .

(٦) أي حكى هذا البعض .

(٧) وقال : إنّ من النعمة الباطنة وجود الامام عليه السلام.

(٨) أي أن يكون الامام مدركاً لحجية الاجماع، ولايكون وجود الامام مدركاً له إلّا على القول بكون مدركه هي قاعدة اللطف، لما عرفت من أنه على ساير المباني في الاجماع لايكون حجية الاجماع مبنية على وجود الامام، بل

العلماء (١) على حكم من الاحكام اجماعاً بسيطاً فى احكامهم الاجماعية (٢) و حجية (٣) اجماعهم المركب فى احكامهم الخلافية (٤) فانه ـ عجل الله فرجه ـ لا ينفرد بقول (٥) بل من الرحمة الواجبة فى الحكمة الالهية أن يكون فى المجتهدين المختلفين فى المسألة المختلف فيها من علماء العصر من (٦)

مناطها كشف رأيه عليه السلام وإن لم يكن حياً فهذا الكلام من المحقق الداماد ظاهر في كون مناط حجية الاجماع هي قاعدة اللطف.

(١) الجار متعلق بقوله: «اجماع».

(٢) كحرمة نبش القبر التي قام الاجماع عليها. و هذا الاجماع بسيط، لانه لم يركّب من القولين، ويقابله الاجماع المركب، فانّه مركب من القولين: النافي والمثبت كما عرفت تفصيله.

(٣) عطف على قوله: «حجية» أي أن يكون الامام مدركاً لحجية اجماعهم المركب.

(٤) كما اذا وجد المشتري عيباً في الأمة التى اشتراها بعد وطئها، فانّ حكم هذه المسألة خلافي، فقيل بعدم جواز ردها، وقيل بجواز ردها مع الأرش، والقول بردها مجاناً مخالف للاجماع المركب من القولين، فان كلاًّ من نافي جواز الرد ومثبتيه ينفي الرد مجاناً.

(٥) أي لا يكون قوله منفرداً و مخالفاً لباقي الامّة فيما اختلفت المسألة على قولين.

(٦) اسم مؤخر لقوله: «أن يكون» أي الرحمة الواجبة الالهية وهي قاعدة اللّطف تقتضي أن يكون رأي بعض المجتهدين موافقاً لرأي الامام في المسألة التي

يوافق رأيه رأى امام عصره وصاحب امره ، ويطابق قوله (١) قوله و ان لم يكن (٢) ممن نعلمه بعينه ونعرفه بخصوصه » انتهى .

و كانه لاجل مراعاة هذه الطريقة (٣) التجأ الشهيدفى الذكرى الى توجيه الاجماعات التى ادعاها جماعة فى المسائل الخلافيةمع وجود المخالف فيها بارادة (٤) غير المعنى الاصطلاحى

اختلف فيها على قولين، اذ يجب على الله تعالى أن يمنع وقوع الامّة في الخطأ ولا يكون ذلك الا بإلقاء الخلاف بينهم، فاذا اتفقوا على حكم يكشف ذلك عن رأي المعصوم .

(١) أي يطابق قول هذا الشخص المجتهد قول الامام عليه السلام .

(٢) أي وإن لم يكن هذا الشخص ـ الذي يوافق رأيه رأي الامام ـ غير معلوم عندنا، وهذا القول من المحقق الداماد صريح في أنّ مناط الاجماع عنده هي قاعدة اللطف ، فان كون حفظ الامّة من مقتضى الرحمة الالهية إنما يتم على مبنى قاعدة اللطف .

(٣) أي طريقة قاعدة اللّطف .

(٤) متعلّق بقوله: «توجيه» أي التجأ الشهيد الى توجيه الاجماعات ـ المدعات مع وجود المخالف فيها ـ بأنّ مراد المجمعين من الاجماعات غير المعنى الاصطلاحي للاجماع، فلا يكون المراد من الاجماع هو المعنى الاصطلاحي كي ينافيه وجود المخالف.

توضيحه: أن جماعة من العلماء ادعت الاجماعات في المسائل مع كونها محل خلاف . ولمّا رأى الشهيد وجود التنافي بين الاجماع في مسألة ووجود المخالف فيها أراد أن يجمع بينهما بنحو من التوجيه بحيث يرتفع التنافي من البين، وقال: إنّ

من الوجوه التى حكاها عنه (١) فى المعالم. ولوجامع الاجماع وجود الخلاف (٢) ولو من معلوم النسب لم يكن (٣) داع الى التوجيهات المذكورة مع بعدها أو أكثرها.

المراد من الاجماع المدعى في المقام لايكون إجماعاً اصطلاحياً « وهو اتفاق الكل » كي ينافيه وجود المخالف.

وما ذهب اليه الشهيد من التوجيه شاهد صدق على أنّ الاجماع عند الشهيد أيضاً مبنيّ على قاعدة اللطف، اذ لو كان مبنياً على غيرها من مذاق المتقدمين من الدخول، أو مذاق المتأخرين من الحدس لم يكن تناف بين الاجماع ووجود المخالف ولم يكن داع للشهيد إلى التوجيه، اذ التوجيه إنما يحتاج اليه بعد تحقق التنافي بين الكلامين، والتنافي بين ادعاء الاجماع مع وجود المخالف إنما هو على مبنى اللطف حيث يضره وجود المخالف، وأما الاجماع المبنيّ على الدخول أو الحدس فلا ينافيه وجود المخالف كما علمت. فمن ذهاب الشهيد الى التوجيه يعلم أنّ مناط الاجماع عنده أيضاً هي قاعدة اللطف.

(١) أي حكى صاحب المعالم الوجوه المذكورة عن الشهيد منها ارادة الشهرة من الاجماع، وسيأتي باقي الوجوه المنقولة عنه.

(٢) أي لو لم يكن التنافي بين الاجماع ووجود المخالف عند الشهيد ـ وان كان هو معلوم النسب ـ لم يحتج الى التوجيهات المذكورة للاجماعات في الذكرى. والحاصل أن التوجيهات للاجماعات في المسائل الخلافية تدل على أنّ وجود المخالف قادح للاجماع عند الشهيد، وهو لايكون قادحاً فيه الّا على مبنى قاعدة اللطف، فيعلم من جميع ذلك أنّ طريق الشهيد لحجية الاجماع ايضاً هي قاعدة اللطف.

(٣) جواب لقوله: « ولوجامع » اذ بعد عدم التنافي لاداعي إلى التوجيهات المذكورة البعيد تمامها أو أكثرها عن الحق، وسيأتي ذكر التوجيهات وبيان بعدها.

الثالث (١) من طرق انكشاف قول الامام عليه السلام لمدعى الاجماع: الحدس، وهذا (٢) على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له (٣) ذلك (٤) من طريق لو علمنا به (٥) ما خطأناه (٦) في استكشافه، وهذا (٧) على وجهين:

(أحدهما) أن يحصل له الحدس الضروري من مباد (٨) محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في (٩) الحس

---

(١) أي الأمر الثالث من الطرق التي ينكشف بها قول الامام هو الحدس، والمراد منه هو أن يحصل لمدعي الاجماع العلم بمقالة المعصوم عليه السلام من طريق الحدس لا الحس، وهذا هو مبنى المتأخرين في الاجماع.

(٢) أي هذا الطريق الذي ينكشف به قول الامام عن حدس.

(٣) أي لمدعي الاجماع.

(٤) أي الحدس الذي هو من طرق الانكشاف.

(٥) أي بالطريق الذي حصل لمدعي الاجماع.

(٦) من باب التفعيل، أي لو علمنا بالطريق الذي حصل منه العلم بقول الامام لم نخطىء مدعي الاجماع في استكشافه لرأي الامام، بل قبلنا منه ذلك الاستكشاف.

(٧) أي الوجه الاول من الوجهين، وهو حصول الحدس لمدعي الاجماع من الطريق الذي لو علمنا به ما خطأناه وقبلنا منه استكشافه.

(٨) كالحدس الحاصل بقول الامام عليه السلام من تتبع أقوال العلماء فانه حدس حاصل من مقدمات محسوسة، وهي أقوال العلماء.

(٩) كما أن احتمال الخطأ في الحس لا يعتنى به لندرة الخطأ فيه كذلك لا يعتنى

فيكون (١) بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار (٢) يحصل لنا العلم كما حصل له (٣).

(ثانيهما) أن يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق (٤) له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس اخبارهم (٥) ملزوماً عادة للمطابقة لقول الامام عليه السلام، بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني (٦): أن يحصل

باحتمال الخطأ في الحدس الحاصل من مباد محسوسة لوجود المناط المذكور في الاخبار الحسية في الاخبار الحدسية الضرورية الحاصلة من مباد محسوسة.

(١) أي فيكون الحدس الحاصل من مباد محسوسة.

(٢) الحاصلة من تتبع أقوال العلماء.

(٣) أي لمدعي الاجماع. والحاصل أن تكون تلك الفتاوى بحيث لو اطلع عليها غير الناقل لحصل العلم الضروري له أيضاً من طريق الحدس بمقالة المعصوم.

(٤) أي يحصل العلم لمدعي الاجماع من حدسه بعدم اجماع المجمعين على الخطأ من باب الاتفاق.

(٥) أي ليس اخبار العلماء ملازماً عادياً لقول الامام، بحيث لو حصل لنا العلم بأقوال العلماء أيضاً حصل العلم بقول الامام.

(٦) هذا هو الوجه الثاني من الوجهين الأولين، حيث قال: «الثالث من طرق انكشاف قول الامام لمدعي الاجماع الحدس، وهذا على وجهين» و قدمضى

ذلك (١) من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ (٢) بل علمنا بخطأ بعضها (٣) في موارد كثيرة من نقلة (٤) الاجماع علمنا ذلك (٥) بتصريحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك (٦) منهم في موارد اخر، وسيجيء جملة منها (٧).

اذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن (٨)

الوجه الأول، وهذا هو الوجه الثاني.

(١) أي الحدس بقول الامام عليه السلام.

(٢) أي من مباد حدسية غير ضرورية، كالاجتهادات التي يكشف بها قول الامام عليه السلام أحياناً فانها كثيرة الخطأ جداً.

(٣) بعض الاجتهادات.

(٤) جمع ناقل.

(٥) أي خطأ بعض الاجتهادات، كأنه جواب عن سؤال مقدر.

وحاصله: أنك كيف علمت من نقلة الاجماع أن الاجتهادات التي يكشف بها قول الامام كثيرة الخطأ.

وملخص الجواب عنه: أنا علمنا ذلك من تصريحاتهم في بعض الموارد، حيث صرح بعضهم بوقوع الخطأ في الاجتهادات التي يحصل الحدس منها بقول الامام عليه السلام واستظهرنا وقوعه منهم في موارد اخرى وإن لم يصرحوا فيها بذلك.

(٦) أي وقوع كثرة الخطأ في الاجتهادات من النقلة.

(٧) أي من الموارد التي استظهرنا وقوع الخطأ فيها في اجتهاداتهم.

(٨) صفة لقوله: «خبر» أي الخبر الذي يتضمن ...

للاخبار (١) من الامام عليه السلام لا يخلو (٢) من الامور الثلاثة المتقدمة وهي السماع (٣) عن الامام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله (٤) من قاعدة اللطف وحصول (٥) العلم من الحدس، وظهر لك ان الاول (٦) هنا غير متحقق عادة لاحد من علمائنا المدعين للاجماع، وان الثاني (٧) ليس طريقاً للعلم، فلا يسمع دعوى من استند (٨) اليه، فلم يبق مما يصلح أن يكون مستنداً في الاجماعات المتداولة على ألسنة ناقليها الا الحدس (٩) وعرفت

(١) مصدر باب الافعال، أي خبر الناقل للاجماع يتضمن الاخبار عن الامام فان اخباره عن انعقاد الاجماع اخبار عن قول الامام.

(٢) خبر لقوله: «أن مستند...».

(٣) هذا هو ما سمي بالاجماع الدخولي لاشتماله على دخول الامام عليه السلام في المجمعين، وهو الأمر الأول من الامور التي هي مستند الاجماع وعليه المتقدمون.

(٤) أي قول الامام، وهذا هو الأمر الثاني من الامور التي هي مستند الاجماع. وهذا ما يسمى بالاجماع اللطفي وعليه الشيخ الطوسي.

(٥) هذا هو الأمر الثالث من الامور التي هي مستند الاجماع وعليه المتأخرون.

(٦) عنى به السماع عن الامام، وهو لا يتحقق في عصر الغيبة، ولذا لا تكون الاجماعات مستندة إليه.

(٧) أي قاعدة اللطف ليست طريقاً للعلم بقول الامام، لعدم تمامية هذه القاعدة كما حقق في محله من أنه لا يجب على المعصوم عليه السلام حفظ الامّة عن الخطأ.

(٨) أي من استند الاجماع الى الثاني الذي سمي بقاعدة اللطف.

(٩) فتكون الاجماعات المتداولة في ألسنة الفقهاء كلّها مستندة الى الحدس.

أن الحدس قد يستند الى مباد(١) محسوسة ملزومة عادة، لمطابقة قول الامام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة (٢)، ونظير (٣) الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته(٤) آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة ، أو (٥) الى مباد محسوسة موجبة لعلم المدعى (٦) بمطابقة قول الامام عليه السلام من دون ملازمة عادية (٧) ، وقد يستند (٨) الى اجتهادات وأنظار ، وحيث لا

(١) وهي كاتفاق العلماء الذي يلازم عادة قول الامام عليه السلام .

(٢) كما اذا سمع الحكم من الامام فان العلم الحاصل من الحدس المستند الى مباد محسوسة يكون نظير العلم الحاصل من السماع عن الامام عليه السلام .

(٣) أي الحدس المستند إلى مباد محسوسة نظير الحدس ...

(٤) أي مشاهدة المخبر ، فان اخباره بالعدالة والشجاعة ـ مع انهما غير محسوستين ـ انما هو من باب أنه يشاهد آثارهما التي هي محسوسة توجب الانتقال الى العدالة والشجاعة من باب الانتقال عن الملزوم إلى لازمه العادي .

(٥) أي الحدس قد يستند الى مباد محسوسة .

(٦) بصيغة اسم الفاعل ، أي موجبة للعلم لمدعي الاجماع بأن قول المجمعين مطابق لقول الامام عليه السلام .

(٧) بين هذه المبادي الحسية وبين قول الامام عليه السلام بل حصل العلم منها بقوله عليه السلام من باب الاتفاق كالعلم بقوله عليه السلام من اتفاق عشرة فقهاء ، مثلاً .

(٨) عطف على قوله : « قد يستند الى مباد محسوسة » أي أنّ الحدس قد يستند ...

دليل على قبول خبر العادل المستند الى القسم الاخير من الحدس (١) بل ولا (٢) المستند الى الوجه الثاني، ولم يكن هناك ما يعلم (٣)

(١) وهو أن يكون مستنداً الى الاجتهادات والأنظار .

(٢) أي بل لا دليل على قبول خبر العادل المستند الى الوجه الثاني، وهو أن يكون الحدس مستنداً إلى مبادٍ حسية غير ملازمة عادية بينها وبين قول الامام، والسر في عدم شمول أدلة الحجية لهذين القسمين من الخبر هو أن أدلة الحجية لاتشمل إلّا الأخبار المستندة الى الامور الحسية أو ما يلازمها عادة ، كالاخبار عن الملكات المستندة إلى مشاهدة لوازمها وآثارها، والقسمان الأخيران من الخبر لا يكونان اخبارين من الامور الحسية، ولا من شيء يلازم الامور الحسية عادة فلا تشملهما ادلة حجية الخبر .

(٣) أي لم يكن في نقل الاجماع قرينة يعلم بها أن الأخبار عن الاجماع مستند الى القسم الاول من الحدس ، وهو أن يكون الحدس مستنداً إلى مباد محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول المجمعين لقول الامام عليه السلام .

ولا يخفى أن الاشكال في هذا القسم اشكال صغروي ، لأن الحدس المستند الى مباد ضرورية بمنزلة الاخبار عن الحس، وإنما الكلام في الصغرى ، أي لا يعلم أن ناقل الاجماع أسند نقله الى أي قسم من الحدس، وهل أسنده الى القسمين اللّذين لاتشملهما أدلة حجية الخبر، أو الى القسم الأخير الذي تشمله؟ فما لم يحرز استناده الى القسم الأخير لا يجوز الاعتماد عليه .

وملخص كلامه: أن الحدس الذي هو مستند لناقل الاجماع عند المتأخرين (تارة) يحصل من مباد محسوسة تلازم عادة قول الامام عليه السلام، (واخرى) يحصل من مباد محسوسة لاتلازم عادة قول الامام عليه السلام إلّا أنها توجب العلم لمدعي الاجماع بمطابقة قول المجمعين لقول الامام عليه السلام (وثالثة) يحصل من اجتهاد الناقل. والاشكال

به كون الاخبار مستنداً الى القسم الاول من الحدس ، وجب(١) التوقف فى العمل بنقل الاجماع كسائر الاخبار (٢) المعلوم استنادها الى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة .

فان قلت: (٣) ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل، فاذا اخبر

في القسمين الأخيرين كبروي . أي لاتشملهما أدلة حجية الخبر، وأما الاشكال في القسم الأول صغروي، أي لا يعلم اسناد الناقل إجماعه اليه وان كانت أدلة الحجية شاملة له بعد احراز كون الاجماع مستنداً اليه، فبعد احتمال اسناد الناقل مانقله من الاجماع إلى القسمين الأخيرين اللذين لاتشملهما أدلة حجية الخبر لايمكن الاعتماد على نقل الاجماع ما لم تقم قرينة على كونه مستنداً الى الاول الذي تشمله أدلة حجية الخبر .

(١) جواب لقوله : «وحيث لادليل».

(٢) أي كما أنه وجب التوقف في سائر الأخبار غير المعلومة مستندها كما اذا لم يعلم بأن خبره مستند إلى الحدس المستند الى مباد ضرورية أو الى مباد غير ضرورية أو الى الاجتهادات والأنظار، مثاله: كما اذا أخبر مخبر بموت زيد مثلاً وعلمنا أنه لم يشاهد موته ولم يسمع من أحد ، بل أخبره عن حدس، لكن لايعلم أنه مستند الى الحدس المستند الى مباد حسية التي تلازم موت زيد عادة بأن سمع في بيته صوت بكاء وضجة ، ورأى أن المخدرات في ثياب سوداء و حضور جماعة من المؤمنين في بيته باكين وغير ذلك من المبادي الدالة على موته كي يكون خبره حجة، أو أنه مستند الى مباد غير ضرورية كحزن أولاده في السوق أو الى الاجتهادات والانظار كعدم حضوره في محل شغله .

(٣) ملخص هذا الاشكال : أن لفظ الاجماع ظاهر في اتفاق الكل بحسب الاصطلاح

الشخص بالاجماع فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم أن حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري، فحدس المخبر مستند الى مبادٍ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام عليه السلام عادة، فاما أن يجعل(١) الحجة نفس ما استفاده(٢) من الاتفاق نظير الاخبار بالعدالة، واما أن يجعل الحجة اخباره بنفس الاتفاق(٣) المستلزم عادة لقول الامام عليه السلام، فيكون نفس

فالمخبر بالاجماع مخبر عن اتفاق الكل، وهو يلازم قول الامام عادة، اذن فلاوجه للتوقف في العمل بنقل الاجماع، اذ التوقف انما يكون على تقدير كون الاخبار مردداً بين الوجوه المذكورة من الحدس، وقد عرفت فساده، فانه عبارة عن الاخبار عن اتفاق الكل الملازم لقول الامام، فحدس المخبر مستند الى مباد ضرورية ملازمة لقول الامام عليه السلام.

(١) بصيغة المجهول.

(٢) وهي مقالة المعصوم. وتوضيح كلامه: أنّ ناقل الاجماع إمّا أن يكون نظره الى نقل المسبب، فانّ مقصوده من نقل الاجماع نقل قول المعصوم عليه السلام، فيكون نقل الاجماع نظير الاخبار بالعدالة، كما أنّ الاخبار بالعدالة اخبار عن الامر الحدسي المستند الى مبادٍ ضرورية، فتشمله أدلة حجية الخبر، كذلك الاخبار عن قول الامام عليه السلام، فانه أيضاً اخبار عن أمر حدسي إلّا أنه مبنيّ على مباد ضرورية، وهو اتفاق جميع العلماء، وإمّا أن يكون نظره الى نقل السبب فيكون نفس المخبر به أمراً محسوساً تشمله أدلة حجية الخبر.

(٣) أي اتفاق العلماء.

المخبر به حينئذ محسوساً نظير اخبار الشخص بامور (١) يستلزم العدالة والشجاعة عادة.

وقد اشار الى وجهين (٢) بعض السادة الاجله (٣) في شرحه على الوافية، فانه «قدس سره» لما اعترض على نفسه بأن المعتبر من الاخبار ما استند الى احدى الحواس (٤)، والمخبر بالاجماع انما رجع الى بذل الجهد (٥)،

---

(١) كما اذا أخبر بأنّه يجتنب عن جميع المعاصي ويأتي بجميع الواجبات، فانه يستلزم العدالة، أو أخبر بأنه قتل أبطالاً في الحروب العديدة، فانّه مستلزم لشجاعته، فيكون اخباره باتفاق العلماء نظير هـذا الخبر في كونه مستلزماً لنقل المسبب.

وملخص الكلام: أنّ لفظ الاجماع له جهتان: احداهما حجيته من جهة نقل المسبب. وثانيهما حجيته من جهة نقل السبب، فاذا نقل الاجماع فيجوز أن يكون حجة باعتبار الجهة الاولى، فكأنّه أخبر عن قول المعصوم عليه السلام كاخباره بالعدالة ويجوز أن يكون حجة باعتبار الجهة الثانية فكأنه قال: اتفق العلماء على كذا.

(٢) المذكورين في الاجماع من أنّه يمكن أن يكون حجة باعتبار نقل المسبب ويمكن أن يكون حجة باعتبار نقل السبب.

(٣) وهو السيد محسن الكاظمي.

(٤) الخمسة الظاهرية. وملخص اعتراضه على نفسه: أن الخبر إنما يكون حجّة اذا استند الى الامور الحسية باحدى الحواس، والمخبر بالاجماع لا يرجع خبره إلى الحس فلا تشمله أدلة الحجية.

(٥) ان المفروض أنه لم يسمع الحكم من الامام، ولا يرجع خبره إلى احدى

ومجرد الشك في دخول مثل ذلك(١) في الخبر يقتضي(٢) منعه» أجاب(٣) عن ذلك بأن المخبر هنا(٤) ايضاً يرجع الى الحس فيما يخبر عن العلماء و ان جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر كوجوب اللطف(٥) وغيره(٦).

الحواس الظاهرية بل يكون مستنداً الى اجتهاده.

(١) أي مثل الخبر الذي كان مستنداً الى بذل الجهد.

(٢) خبر لقوله: «ومجرد الشك» أي مجرد الشك ـ في أنّ مثل هذا الخبر الذي يستند الى الحدس والاجتهاد هل يدخل تحت أدلّة حجية الخبر أم لا؟ ـ يقتضي أن لا يدخل الخبر في ادلّة الحجية اذ لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فانّ الأصل الأولي يدل على حرمة العمل بالظن إلّا ما خرج عنه بالدليل، ومع الشك في الخروج عنه لا يمكن الحكم بخروجه عنه، ودخوله تحت أدلّة حجية الخبر. وإن شئت فقل: إنّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدم الحجية.

(٣) أي أجاب الكاظمي عن الاعتراض الذي أورده على نفسه.

(٤) اى في اخباره بالاجماع، فإنّ إخباره عن اتفاق العلماء مستند الى الحس.

(٥) والحاصل: أنّك قد عرفت أنّ نقل الاجماع له جهتان: (تارة) يرجع الى نقل السبب (واخرى) الى نقل المسبب. فإنّ نقله من جهة نقل السبب الذي هو عبارة عن الاخبار باتّفاق العلماء إخبار عن الحس، فيدخل نقل الاجماع في الخبر من هذه الجهة فتشمله أدلّة الحجية. نعم أنّ نقله من جهة نقل المسبب حدسيّ فلا تشمله أدلة حجية الخبر، والعلم بها يحتاج الى مراعاة شيء آخر كالملازمة العادية بين اتفاقهم وبين مقالة المعصوم أو قاعدة اللطف. فالاخبار من جهة نقل المسبب وان كان حدسياً إلّا أنّه يدخل تحت ادلة الحجية باعتبار نقله من جهة نقل السبب.

(٦) من الامور الحدسية التي يستكشف بها عن قول الامام عليه السلام.

ثم أورد (١) بأن المدار في حجية الاجماع على مقالة المعصوم عليه السلام. فالاخبار انما هو بها ولا يرجع الى حس.

فأجاب عن ذلك (٢) : (أولا) بأن مدار الحجية و ان كان ذلك (٣) ، لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكل احد (٤) لا يحتاج فيه (٥) الى النقل .

(١ أي أورد الكاظمي على جوابه . وتوضيح ايراده بأنا لا نقبل أن يكون للاجماع جهتان: بأن يجعل حجة من جهة كونه كاشفاً عن قول المعصوم، ومن جهة انه اخبار عن اتفاق العلماء، فان حجيته انما هي من الجهة الاولى فقط، وهي كونه كاشفاً عن قول الامام ، فالاخبار عن الاجماع اخبار عن مقالة المعصوم في الحقيقة ، وهو لا يرجع الى حس .

نعم ان الاخبار عن اتفاق العلماء اخبار عن الحس ، إلّا أن مجرد اتفاقهم لا يكون حجة ولا يترتب ثمرة على الاخبار عنه .

(٢) أي عن الاشكال المذكور .

(٣) أي مقالة المعصوم .

(٤) أي سلّمنا أن المدار في الحجية على مقالة المعصوم، وأن اتفاق العلماء لا يكون بنفسه حجة ، إلّا أن مجرد نقل اتفاق العلماء يكفي لاثبات قول الامام ، فلا حاجة الى نقل مقالة الامام ، وكذا لا حاجة الى نقل أن بينهما ملازمة لعدم الحاجة الى نقلهما بعد كون الملازمة بينهما من الواضحات . فان استلزام كلمة «العلماء» لمقالة المعصوم معلوم لكل أحد بحيث لا يحتاج الى النقل .

(٥) أي في استلزام اتفاق العلماء مقالة الامام .

وانما الغرض عن النقل (١) ثبوت الاتفاق، فبعد اعتبار خبر (٢) الناقل لوثاقته (٣) و رجوعه (٤) فى حكاية الاتفاق الى الحس كان (٥) الاتفاق معلوماً ، ومتى ثبت ذلك (٦) كشف (٧) عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة (٨) لكل أحد.

(وثانياً) أن الرجوع (٩) فى حكاية الاجماع الى نقل

---

(١) أي عن نقل اتفاق العلماء ثبوت نفس السبب الذي هو اتفاق العلماء، إلّا أنه بعد ثبوت السبب يثبت المسبب قهراً .

(٢) أي بعد كون خبر ناقل الاجماع حجة.

(٣) أي لكون ناقل الاجماع ثقة .

(٤) هذا دليل آخر لكون خبر الناقل معتبراً، أي لرجوع خبره الى الحس.

(٥) أي بعد كون خبر ناقل الاتفاق حجة وبعد رجوع خبره الى الحس كان اتفاق العلماء معلوماً عند المنقول اليه بالتعبد .

(٦) أي متى ثبت ذلك الاتفاق بالتعبد الشرعي .

(٧) أي كشف ذلك الاتفاق .

(٨) بين اتفاق العلماء وبين مقالة المعصوم. وبالجملة اذا ثبت السبب بالتعبد يثبت المسبب بالوجدان للملازمة الواضحة بينهما .

وملخص هذا الوجه هو : أنّا لانسلّم أن يكون نقل الاجماع اخباراً بمقالة المعصوم ، اذ هو لايحتاج الى الاخبار عنها بعد ثبوت الاتفاق بالتعبد ، اذ ثبوت اللازم العادي للشيء بعد ثبوت الشيء ضروري، فان الغرض الأصلي من نقل الاجماع إثبات الاتفاق، فاذا ثبت يثبت مقالة المعصوم قهراً، كما هو شأن اللوازم العادية والعرفية.

(٩) أي سلّمنا أنّ مرجع نقل الاجماع الى نقل مقالة المعصوم ، فانّ الغرض

مقالة المعصوم عليه السلام لرجوع (١) الناقل في ذلك (٢) الى الحس، باعتبار (٣) أن الاتفاق من آثارها. ولا كلام في اعتبار مثل ذلك (٤) كما في الاخبار بالايمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات (٥)، وانما لا يرجع الى الاخبار في العقليات

الأصلي من نقل الاجماع ليس ثبوت الاتّفاق. بل الغرض منه ثبوت قول الامام وهو وان كان حدسيّاً إلّا انه مستند الى مباد محسوسة ضرورية تستلزم مقالة المعصوم عليه السلام عادة، ومثله لا اشكال في حجيته. فانّه نظير الاخبار بالملكات، فان المخبر بعدالة زيد يخبر عن أمر حدسي إلّا أنّه مستند الى مبادٍ ضروريّة فيكون خبره حجة وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل.

(١) أي رجوع نقل الاجماع الى نقل مقالة المعصوم انّما هو لأجل أنّ ناقل مقالة المعصوم في نقله راجع الى الأمر الحسّي، وهو اتفاق العلماء. وبعبارة اخرى: أنّ الناقل وإن كان يخبر عن الأمر الحدسي إلّا أنّه يسند خبره هذا الى أمر حسّي، والاخبار عن الامر الحدسي المستند الى الأمر الحسّي لا اشكال في حجيته.

(٢) أي في نقل قول الامام.

(٣) أي إنما قلنا برجوع الناقل في نقله الى الحس ـ وهو اتفاق العلماء ـ لأنّ الاتفاق من آثار مقالة المعصوم والاخبار عن شيء اخبار عن آثاره العادية، فتكون هذه الآثار العادية الحسّية مستنداً لخبره الحدسي.

(٤) أي لا اشكال في حجيّة مثل هذا الخبر الحدسي الذي له آثار محسوسة التي يكون الخبر مستندة اليها.

(٥) التي كلها إخبار عن الامور الحدسية المستندة إلى امور حسّية، ولا اشكال في حجية الاخبار عنها.

المحضة (١) فانه لا يعول عليها (٢) وان جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك (٣) مثل ما أدركوا.

ثم أورد (٤) على ذلك بأنه يلزم من ذلك (٥) الرجوع الى المجتهد (٦) لانه (٧) وان لم يرجع الى الحس في نفس الاحكام (٨) الا أنه (٩) رجع في لوازمها وآثارها اليه، وهي

---

(١) أي لايكون الاخبار مرجعاً وحجّة في العقليات المحضة، وهي ما لم تستند الى المبادي المحسوسة كالاخبار عن قدم العالم وحدوثه.

(٢) أي على الاخبار في العقليات لأنّه اخبار عن امور حدسية غير مستندة الى امور حسية فلاتشملها أدلة حجية الخبر.

(٣) أي يدرك المنقول اليه مثل ما ادركه الثقات.

(٤) أي أورد الكاظمي على ما ذهب اليه من حجية الاخبار عن حدس اذا كان مستنداً الى الآثار الحسية.

(٥) أي من حجية الاخبار عن حدس اذا كان مستنداً الى مباد محسوسة، أي يلزم جواز رجوع المجتهد الى المجتهد الآخر.

(٦) بأن يكون فتوى المجتهد حجّة بالنسبة الى مجتهد آخر.

(٧) أي المجتهد وان لم يسمع الاحكام من الامام عليه السلام.

(٨) لأنها مستنبطة من الأدلة عن اجتهاد، ولم يسمعها المجتهد من الامام عليه السلام شفاهاً.

(٩) أي المجتهد رجع الى الحسّ في لوازم الأحكام، كالآيات والروايات. فانه تحدس بالأحكام من مباد حسية، كما أن ناقل الاجماع لم يسمع الحكم من الامام بل تحدس به من مباد حسية، كذلك المجتهد تحدس بالأحكام من مباد حسية

الادلة السمعية فيكون(١) رواية، فلم(٢) لا يقبل اذا جاء به الثقة.

وأجاب بأنه انما يكفي الرجوع الى الاثار(٣) اذا كانت الاثار مستلزمة عادة. وبالجملة (٤) اذا أفادت اليقين كما في آثار(٥)

فتكون فتواه حجة لمجتهد آخر.

(١) أي يكون ما استنبطه المجتهد ونقله رواية.

(٢) «ما» استفهاميّة، أي لماذا لا يقبل قول المجتهد بالنسبة إلى الحكم الذي استنبطه إذا أخبر به ثقة؟

توضيح الايراد: أنّه لو كان الاخبار عن الامور الحدسية ـ المستندة الى لوازمها الحسية ـ حجة لكان فتوى المجتهد أيضاً حجّة على مجتهد آخر، فان فتواه وإن كانت أمراً حدسيّاً إلّا أنّها مستندة الى الأدلة السمعية التي هي من الامور الحسية.

وإن شئت فقل: اذا كان الاجماع المنقول رواية تشملها ادلة الحجية لكانت الفتوى المنقولة أيضاً رواية والتالي باطل، فالمقدم مثله.

(٣) أي أنّ كون الآثار حسية تكفي في حجية الاخبار عن الحدسيات اذا كانت ملازمة عادية بين الآثار وبين الاخبار عن الحدسيات وهذه الملازمة، موجودة في نقل الاجماع كما عرفت، بخلاف فتوى المجتهد، فانّ الأدلة التي يقيمها المجتهد على الأحكام لا تعدّ من الآثار اللازمة للحكم إذ ربما يقع الخطأ في الأدلة المذكورة، ولذا يكون نقل مقالة المعصوم حجة ونقل فتوى المجتهد لا يكون بحجة.

(٤) أي خلاصة الكلام: أنّه يكفي الرجوع الى الآثار اذا أفادت الآثار اليقين بالمؤثر بأن كانت الملازمة العادية بينهما لا مطلقاً كي ينتقض علينا بفتوى المجتهد.

(٥) وهي كغزوات الأمير عليه السلام فانها أفادت اليقين بشجاعته، وكعطاياه عليه السلام فانها أفادت اليقين بسخاوته وهكذا.

الملكات و آثار مقالة الرئيس ، وهي مقالة رعيته (١) و هذا بخلاف ما يستنهضه (٢) المجتهد من الدليل على الحكم.

ثم قال:(٣) على أن التحقيق في الجواب عن السؤال الاول هو الوجه الاول (٤) ،

---

(١) كما اذا وجدنا أنّ الناس كلّهم يقولون بكلمة التوحيد فانه يوجب اليقين بأنّ هذه المقالة هي مقالة رئيسهم ، فانّ مقالة الرعيّة آثار حسيّة لمقالة الرئيس، فيجوز الاخبار عن مقالة الرئيس استناداً بالآثار المذكورة.

(٢) أي ما يقيمه، استنهضه أي أقامه، فانّ الدليل الذي يقيمه المجتهد على الحكم الشرعي ليس من الآثار اليقينيّة للحكم الشرعي، ولو حصل منه اليقين على حكم فانما هو من باب الاتّفاق لا من باب الملازمة .

(٣) أي قال الكاظمي .

(٤) من الجواب . توضيحه : أن للكاظمي سؤالين عن نفسه، السؤال الأول: أنّ المدار في حجيّة الاجماع على مقالة المعصوم، فالاخبار انما هو بها وهو لا يرجع الى حس .

والسؤال الثاني: أنّ فتوى المجتهد أيضاً من قبيل الأخبار الحدسية المستندة الى الآثار الحسية، فلم لا يقبل أن يكون حجّة على مجتهد آخر بعد تسليم أنّ الاخبار الحدسية المستندة الى الحس حجّة ؟

وأجاب عن السؤال الأول بوجهين، الوجه الأول: هو أنّ مدار الحجيّة وإن كان على مقالة المعصوم ، وهي حدسيّة، لكن استلزام اتفاق العلماء لمقالة المعصوم معلوم لكل أحد، ولا يحتاج الى النقل، فانّ نقل السبب يكفي عن نقل مقالة المعصوم.

والوجه الثاني: هو أنّ نقل مقالة المعصوم وان كان حدسيّاً إلّا أنه مستند

فلا اثر لهذا السؤال (١) انتهى .

قلت: (٢) ان الظاهر من الاجماع اتفاق اهل عصر واحد لاجميع الاعصار، كما يظهر من تعاريفهم (٣) وسائر كلماتهم

إلى أمر حسي ، وهو يكفي في شمول دليل الحجيّة له .

وقال الكاظمي: إن الجواب التحقيقي عن السؤال الأول هو الوجه الأول من الجواب ، وعليه فلامجال للسؤال الثاني ، لأنّه متفرع على الجواب الثاني . فاذا كان حقّ الجواب هو الجواب الأول لا الجواب الثاني فيرتفع السؤال الثاني بارتفاع موضوعه ، لأنّ السؤال الثاني مبنيّ على الجواب الثاني ، وهو أنّ الاخبار عن قول الامام وان لم يكن اخباراً عن المحسوس إلّا أنّ أثره الكاشف عنه ـ وهو اتفاق العلماء ـ محسوس. فيتوجّه السؤال على هذا المبنى بأنّ اخبار المجتهد بالحكم أيضاً كذلك فلماذا لايقبل المجتهد الآخر منه ذلك؟

وأمّا إذا أغمضنا عن هذا الجواب ، واكتفينا بالوجه الأول من الجواب وقلنا : إنّ الاخبار عن الاجماع اخبار عن السبب أي عن اتفاق العلماء فلا يتوجه السؤال بأنّ فتوى المجتهد أيضاً كذلك ، لأنّ المجتهد لايخبر عن السبب ، بل يخبر عن المسبب ، أي الحكم، وناقل الاجماع يخبر عن السبب، فلاربط بين المقامين.

(١) أي السؤال الثاني .

ولا يخفى أنّ نقل هذا الكلام من الكاظمي بطوله انما هو لأجل استظهار أنّ ماذكرناه من الوجهين المذكورين للاجماع ـ وهما امكان كونه حجة من جهة نقل السبب، ومن جهة نقل المسبب ـ مستفاد من كلامه أيضاً، فان المستفاد من كلامه أن الاجماع له جهتان يمكن أن يجعل الحجة نفس السبب ويمكن أن يجعل المسبب.

(٢) هذا جواب عن قوله : « ان قلت » المذكور قبل كلام بعض السادة .

(٣) حيث عرفوا الاجماع باتفاق أهل عصر واحد، وكذا يظهر ذلك من سائر

ومن المعلوم أن اجماع أهل عصر واحد ـ مع قطع النظر عن موافقة أهالي الاعصار المتقدمة ومخالفتهم ـ لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الامام عليه السلام، ولذا(١) قد يتخلف(٢) لاحتمال(٣) مخالفة من تقدم عليهم أو أكثرهم. نعم(٤)

كلماتهم المتشتة في باب الاجماع. وملخص هذا الجواب هو أنّ الاجماع وإن كان معناه اتفاق الكل إلّا أنّ الظاهر منه في كلمات الفقهاء هو اتفاق أهل عصر واحد، واذا كان الاجماع بمعناه هذا فهو غير ملازم لموافقة قول الامام عليه السلام عادة، فحصول العلم بموافقته من اتفاقهم انّما هو من باب الحدس الاتفاقي، نعم لو كان الاجماع ظاهراً في اتفاق الكل لكان ملازماً عادياً لقول الامام عليه السلام.

إن قلت: إنّ ما ذكره هنا ينافي ما استظهره فيما سيأتي من ظهور الاجماع في اتفاق الكل كما هو الغالب في اجماعات مثل الفاضلين والشهيدين.

قلت: لا تنافي بينهما، فانّ ماذكره هنا من ظهور الاجماع في اتفاق أهل عصر واحد إنما هو بحسب ظهور لفظ الاجماع في اصطلاح الفقهاء، وماذكره فيما سيأتي مستند إلى أمر خارج عن نفس اللّفظ.

(١) أي ولأجل أنّ موافقة أهل عصر واحد لا يوجب العلم الضروري بالحكم.

(٢) أي يتخلف اجماع أهل عصر واحد عن قول الامام فلا يكشف عنه، فلو كانت ملازمة ضرورية بين اتفاق المذكور وبين قول الامام لم يتخلّف قوله عليه السلام من اتفاقهم.

(٣) أي إنما يتخلّف اتفاق العلماء عن قول الامام ولا يحصل العلم منه بقوله عليه السلام اذ يحتمل أن يكون العلماء السابقون على عصرهم كلّهم أو أكثرهم مخالفين لهم، ومع اختلاف علماء الأعصار كيف يحصل العلم الضروري من اتفاق العلماء في عصر واحد بصدور الحكم عن الامام عليه السلام؟

(٤) هذا استدراك عما ذكره من أنّ اجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر

يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذى لانقول بجريانه (١) فى المقام، كما قرر فى محله (٢) مع أن علماء العصر (٣) اذا كثروا كما فى الاعصار السابقة يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم

عن موافقة أهل الأعصار المتقدمة لايوجب العلم الضروري بقول المعصوم.

وملخص الاستدراك هو: أنّ إجماع أهل عصر واحد يفيد العلم بقول الامام من باب قاعدة اللطف، لما عرفت من أنه يجب على الامام اظهار الحق بنفسه أو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامّة فيما اذا وقعت الامّة كلّهم في الخطأ. ومن سكوته عليه السلام يعلم أن قوله موافق لما ذهبت اليه الامّة فيحصل العلم بقوله من اتفاقهم اذ لو لم يكن موافقاً لهم لأظهر مخالفته بحكم قاعدة اللطف.

(١) أي بجريان وجوب اللطف في اثبات حجية الاجماع.

(٢) من أنه لايجب على الامام منع الامّة عن الوقوع في الخطأ، وإنما الواجب عليه بيان الحق وجعله في مرأى الناس وقد فعله وإنما خفي علينا بجور الجائرين. والحاصل: أنّ اتفاق أهل عصر واحد يوجب العلم بالحكم الصادر عن المعصوم على هذا المبنى الّا أنّ المبنى غير تام كما عرفت.

(٣) هـذا وجه ثانٍ لاثبات أنّ اجماع أهل عصر واحد لايفيد العلم بقول الامام عليه السلام، ولو حصل العلم به من اجماعهم انّما هو من باب الاتفاق. وملخصه: أنّ الاطلاع على فتاوى علماء عصر واحد اذا كثروا متعذر أو متعسر لتشتتهم في الأمصار فتعذر العلم بفتاواهم على سبيل السماع، وكذا على سبيل الكتابة، إذ ربّ عالم غير مصنف، وربّ مصنف غير معروف، وربّ مصنف معروف لم تصل كتبه الينا حين دعوى الاجماع، فلابدّ في دعوى اتفاق جميع علماء العصر من حدس آخر بأن يتحدس باتفاق الجميع من اتفاق المعروفين من علماء العصر ومن اتفاق الجميع بقول الامام، وهو حدس في حدس. هذا اذا كثر علماء أهل عصر واحد، وأمّا اذا

حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم فى العصر ، الا اذا كان العلماء فى عصر قليلين يمكن الاحاطة برأيهم فى المسألة فيدعى الاجماع ، الا أن مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم عليه السلام فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل (١) والممكن (٢) المتحقق له غير مستلزم عادة .

وكيف كان (٣) فاذا ادعى الناقل الاجماع (٤) خصوصاً (٥)

كانوا قليلين ، فان اتفاقهم لا يستلزم عادة قول الامام عليه السلام .

وإن شئت فقل : إن المحسوس المستلزم لقول الامام عليه السلام لا يمكن تحققه للناقل ، والممكن منه غير مستلزم لقوله عليه السلام عادة .

(١) لما عرفت من أن الاطلاع على فتاواهم مع كثرتهم إما متعذر أو متعسر.

(٢) أي الاتفاق الذي يمكن تحصيله للناقل لا يستلزم عادة لموافقه المعصوم والذي يستلزم لها (وهو اتفاق علماء أهل الأعصار) لا يمكن تحصيله للناقل عن حس عادة.

(٣) أي سواء قلنا بأن اتفاق أهل العصر الواحد مستلزم لمقالة الامام أم لا، وسواء قلنا بامكان حصول العلم عن حس للناقل باتفاق جميع علماء العصر أم لا.

(٤) مفعول لقوله «ادعى» .

(٥) وجه الخصوصية في الاجماع الذي ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار هو أنه يمكن أن يقال بامكان حصول العلم عن حس باتفاق علماء أهل عصر واحد ، وأما اتفاق جميع علماء الأعصار فحصول العلم به مستحيل عادة، فلابد من توجيه ما ظاهره ذلك .

اذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الاعصار أو أكثرهم(١) الا من شذ ـ كما هو الغالب في اجماعات مثل الفاضلين والشهيدين (٢) ـ انحصر (٣) محمله (٤) في وجوه.

أحدها: أن يراد به (٥) اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من أهل عصره، أو مطلقاً (٦).

---

(١) أي كان ظاهر الاجماع اتفاق اكثر العلماء بحيث يكون مخالفه شاذاً ونادراً.

(٢) حيث إن غالب الاجماعات المنقولة في كلام العلّامة والمحقق والشهيد الأول والثاني هو اتفاق جميع علماء الأعصار أو اكثرهم.

(٣) جواب لقوله: «فاذا ادعى» ملخصه: أنه بعد العلم بأنّ مدعي الاجماع لايمكنه تحصيل العلم بأقوال جميع علماء العصر أو الأعصار من طريق التتبع كي يقال: إن حدسه بمقالة الامام مستند الى مباد محسوسة، لما قد عرفت آنفاً من أنّ الاطلاع على أقوالهم مع كثرتهم إما متعذر أو متعسر، اذن فلابدّ من توجيه كلماتهم وحملها بأحد الوجوه التي يمكن قبولها.

(٤) أي محمل الاجماع، فلابدّ من حمله بأحد المحامل الآتية.

(٥) أي بالاجماع اتفاق العلماء المعروفين لا اتفاق كل من له قابلية للافتاء كي لايمكن الاطلاع على فتاواهم. والقرينة على هذا الحمل هو عدم امكان الأخذ بظاهر الاجماع، اعني به اتفاق الكل من علماء الأعصار والأمصار، فيرفع اليد عن هذا الظاهر ويؤخذ به بالمقدار الممكن، وهو اتفاق المعروفين.

(٦) سواء كان من أهل عصر الناقل أو من الأعصار السابقة.

الثاني: (١) أن يريد اجماع الكل (٢)، ويستفيد ذلك (٣) من اتفاق المعروفين من أهل عصره (٤) وهذه الاستفادة (٥) ليست ضرورية وان كان قد تحصل (٦) لان (٧) اتفاق أهل عصره ـ فضلا عن المعروفين منهم ـ لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم (٨) ومن قبلهم

---

(١) أي الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرت محملاً للاجماعات المدعاة في كلمات الفقهاء.

(٢) أي أن يريد من الاجماع اتفاق جميع علماء العصر أو الأعصار.

(٣) أي اجماع الكل. وملخصه: ليس المراد من اجماع الكل أن مدعي الاجماع تتبع أقوال علماء الاعصار، اذ هو غير ممكن له كما عرفت، بل المراد منه أن يتحدس اتفاق الكل من تتبع أقوال المعروفين، بأن تتبع أقوال المعروفين من العلماء، فحصل القطع منها على اتفاق الكل، فادعى إجماع الكل.

(٤) أي من أهل عصر الناقل.

(٥) أي استفادة اتفاق الكل من اتفاق المعروفين ليست ضرورية، بحيث تكون كاستفادة شجاعة الامير عليه السلام من غزواته.

(٦) أي قد تحصل استفادة اتفاق الكل من اتفاق المعروفين في بعض الأحيان من باب الاتفاق، ولا تكون ملازمة عادية ضرورية بينهما.

(٧) تعليل لعدم كون الاستفادة ضرورية، أي إنما قلنا: بأن استفادة اتفاق الكل من اتفاق المعروفين ليست ضرورية لأن اتفاق جميع أهل عصر الناقل للاجماع لا يستلزم اتفاق الكل فضلاً عن اتفاق المعروفين منهم، فانه لا يستلزم اتفاقهم بطريق أولى.

(٨) أي اتفاق المعروفين لا يستلزم اتفاق باقي علماء عصر الناقل، وكذا اتفاق

ـخصوصاً بعد ملاحظة التخلف(١) فى كثير من الموارد ـ لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها (٢)، ولو فرض حصوله(٣) للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة (٤). نعم هى(٥) امارة ظنية على ذلك(٦) لان الغالب فى الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم (٧) وقد

العلماء السابقين .

(١) أي تخلف باقي العلماء عن المعروفين ، فانّا نرى كثيراً ما اتّفاق علماء عصر واحد على حكم ومخالفة السابقين لهم في هذا الحكم، أو اتفاق المعروفين من العلماء على حكم مع مخالفة الباقين لهم في هذا الحكم .

ولا بأس بالاشارة الى بعضها، منها مسألة نزح البئر، حيث كان المجمع عليه بين القدماء نجاسة ماء البئر فيها كما عن الانتصار والفقيه والسرائر على ما حكي عنهم. واشتهر بين المتأخرين طهارته، فأنت ترى في هذه المسألة أن اتفاق المعروفين من العلماء لا يستلزم اتفاق الباقين.

(٢) المعشار جزء من العشرة، من الموارد التي تخلت فيها فتاوى علماء العصر وفتاوى المعروفين عن غيرهم .

(٣) أي حصول استلزام اتفاق المعروفين لاتفاق الكل .

(٤) فانه يكون كالعلم الحاصل بشجاعة شخص من علوّ صيحته، فانه لا يكون مشمولاً لأدلة حجيّة الخبر .

(٥) أي اتفاق أهل عصر واحد، أو اتفاق المعروفين، وتأنيث الضمير باعتبار خبره.

(٦) أي على اتّفاق الكل .

(٧) أي الامور المتفق عليها عند أهل عصر واحد تكون متفقاً عليها عند

يحصل العلم (١) بضميمة امارات اخر، لكن الكلام فى كون الاتفاق مستنداً الى الحس (٢) أو الى حدس لازم عادة للحس. وألحق بذلك (٣) ما اذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة

من تقدمهم ايضاً بحسب الغلبة ، وهذه الغلبة امارة ظنيّة على أنّ الامور المتفق عليها عند أهل عصر واحد متفق عليها عند الكل .

(١) أي قد يحصل العلم من اتّفاق علماء العصر الواحد باتفاق جميع العلماء بمعونة القرائن الاخرى الخارجيّة .

(٢) توضيحه : أنّ حصول العلم باتفاق الكل أحياناً بالقرائن الخارجية خارج عن محلّ الكلام ، وإنّما محل الكلام في أنّ نقل اتفاق الكل مستند الى حس الناقل ، أو الى حدسه الذي هو ملازم للحس عادة ، أو لا يستند الى شيء منهما ، بل يستند الى الحدس غير الملازم عادة للحس، فاذا ثبت كون النقل مستنداً الى الحس ، أو الى الحدس الملازم للحس، فهو حجة ، وحيث إنّه لم يثبت ذلك لاحتمال أن يكون مستنداً الى الحدس غير الملازم للحس فلايكون حجة كما عرفت .

(٣) أي اُلحق باستكشاف اتفاق الكل من اتفاق المعروفين ، ما اذا حصل العلم باتفاق الكل من اتفاق جماعة معروفة كالكليني و الصدوق و الشيخ الطوسي ، وانما حصل العلم باتفاق الكل من اتفاق هذه الثلاثة لحسن ظن الناقل بهم بحيث يتخيل أنّ قولهم كوحي منزل ، فاذا اتفقوا على مسألة يكون الكل متفقاً عليها ، ولذا يحصل لهم العلم باتفاق الكل من اتفاق الجماعة المذكورة المعروفة .

لحسن ظنه بهم ، كما ذكره (١) فى أوائل المعتبر حيث قال : «ومن المقلدة (٢) من لوطالبته بدليل المسألة ادعى (٣) الاجماع لوجوده (٤) فى كتب (٥) الثلاثة قدس سرهم ، وهو جهل ان لم يكن (٦) تجاهلا» (٧) [1] فان (٨) فى توصيف

(١) أي ذكر المحقق في أوائل كتاب المعتبر أنّ حسن الظنّ بجماعة كاشف عن اتفاق الكل .

(٢) قال بعض المحشين: إنّ مراد المحقق ببعض المقلّدة هو ابن زهرة في الغنية.

(٣) جواب لقوله «لو طالبته» . أي لو قلت له : بيّن الدليل للمسألة التي اخترتها، فيجيب بأن الدليل عليها هو الاجماع، والدليل الذي يذكره على وجود الاجماع هو أنّ المشايخ الثلاثة ـ وهم الطوسي والصدوق والكليني ـ اتفقوا على ذلك، فمن اتفاق هذه الثلاثة يتحدس باتفاق الكل لحسن ظنه بهم بحيث لا يحتمل وجود مخالف لهم في المسألة أصلاً.

(٤) تعليل لقوله : «ادعى الاجماع». أي من وجود الاجماع في كتب الثلاثة يتحدس باتفاق الكل.

(٥) والمراد من الكتب هي الكتب الأربعة : التهذيب ، والاستبصار ، ومن لا يحضره الفقيه، والكافي، والمراد من الثلاثة هم المشايخ الثلاثة: الطوسي، والكليني، والصدوق .

(٦) أي دعوى الاجماع في مسألة بمجرد وجودها في كتب الثلاثة جهل.

(٧) التجاهل معناه اظهار الجهل فيما لم يكن جاهلاً في الواقع .

(٨) من هنا كلام الماتن (قدس سره) . أي أنّ في توصيف المحقق مدعي

(١) المعتبر : ص١٨ .

المدعى بكونه مقلداً ـ مع أنا نعلم انه لا يدعى الاجماع الا عن علم ـ اشارة (١) الى استناده (٢) فى دعواه الى حسن الظن بهم وأن (٣) جزمه فى غير محله، فافهم (٤).

الثالث (٥): أن يستفيد (٦) اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم

الاجماع بوصف المقلدة ـ مع أنا نعلم أنّه ليس مقلّداً، بل يدعي الاجماع عن علم ـ اشارة الى أنّ علمه باتفاق الكل حصل من حسن الظن بالمعروفين.

(١) أي في توصيف المدعي بكونه مقلداً اشارة ....

(٢) أي إلى أنّ استناد مدعي الاجماع في دعواه الاجماع.

(٣) عطف على قوله: «استناده». أي اشارة الى أنّ جزم مدعي الاجماع باتفاق الكل من حسن الظن بجماعة ليس في محله، وذلك لعدم وجود ملازمة عادية بينهما كما عرفت.

(٤) لعلّه اشارة الى أنّه يمكن أن يكون مراد المقلدة في كلام المعتبر من الاجماع المدعى في كلامهم هو اجماع المشايخ الثلاثة في كتبهم لا الاجماع المصطلح. اذن فلا يرد عليه الاشكال المذكور من المعتبر، وان كان ماذكره المقلّدة من كون المراد من الاجماع هو اجماع المشايخ مخدوشاً في حدّ نفسه.

(٥) أي الوجه الثالث من الوجوه التي لابدّ من حمل الاجماع المدعى في كلمات القوم عليها. والفرق بين هذا الوجه وسابقيه هو أنّ مبنى الوجه الأول من الحمل على الحس فقط، ومبنى الوجه الثاني على الحسّ المنضمّ اليه الاجتهاد والحدس، ومبنى هذا الوجه هو الحدس والاجتهاد فقط من دون ضمّ مقدمة حسيّة اليه.

(٦) أي أن يستفيد ناقل الاجماع اتفاق الكل من اتفاق العلماء على العمل

على العمل بالاصل عند عدم الدليل، أو(١) بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر (٢) معتبر عند عدم وجدان المعارض أو اتفاقهم (٣) على

بالأصل عند عدم الدليل، فاذا ثبت عنده أن العلماء عاملون بالأصل عند عدم الدليل على وجوب شيء مثلاً فيستكشف من ذلك اجماعهم على الاباحة ، ويفتي بأنّ شرب التتن حلال بالاجماع، وهذا الاجماع يستكشف من مقدمتين.

الاولى : عدم وجود الدليل الدال على الوجوب مثلاً في هذه المسألة .

الثانية: أن العمل بالأصل إجماعي عند عدم الدليل. فبعد تمامية هاتين المقدمتين يستكشف أن الاباحة في المسألة المذكورة اجماعية .

والحاصل: أنّ الاجماع ليس مستنداً الى تتبّع الأقوال كي لا يمكن الوصول اليها، بل هو مستند الى اصالة البراءة التي هي مستندنا عند عدم الدليل.

(١) عطف على قوله : « بالأصل ». أي أن يستفيد ناقل الاجماع اتفاق الكل من اتفاقهم على العمل بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، فاذا ثبت عند الناقل أن العلماء يتمسكون بالعموم عند عدم وجدان المخصص ، فيستكشف من ذلك وجود الاتفاق منهم على الحكم الثابت بالعام كوجوب اكرام العلماء مثلاً، فدعواه الاجماع مستند الى وجود الاتفاق على العمل بالعموم باعتقاد الناقل .

(٢) أي يستفيد ناقل الاجماع اتفاق العلماء من اتفاقهم على العمل بخبر معتبر اذا لم يكن خبر آخر معارضاً له كأن يقول وجوب الفور في قضاء الفوائت إجماعي وكان منشأ هذا الاجماع اعتقاد الناقل بأن وجوب الفور مما قام الخبر الصحيح عليه والعمل بالخبر الصحيح غير المعارض له اجماعي ، فوجوب الفور اجماعي .

(٣) عطف على قوله: «اتفاقهم على العمل». أي يستفيد ناقل الاجماع اتفاق

مسألة اصولية نقلية (١) أو عقلية (٢) يستلزم القول بها (٣)

الكل من اتفاقهم على مسألة ... فإن دعواه الاجماع مستندة الى هذا الاتفاق الذي ينتهي الى أمر حدسي. ولا يخفى أنّ في تكرير كلمة «اتفاقهم» هنا دون المسائل الثلاث المتقدمة ، وفي الفرق بين المعطوف والمعطوف عليه ، غموضاً . قال صاحب الأوثق: إنّه لايخفى مافي الترديد، لأنّ المسائل الثلاث المتقدمة أيضاً من المسائل الاصولية، ودعوى كونه من قبيل عطف العام على الخاص فاسدة، لاختصاصه بالعطف بالواو على ماصرح به ابن هشام.

أقول: إنّ الظاهر من العبارة ماذكره المدعي، وكلمة «أو» قد تجيء بمعنى واو كما عن ابن مالك. اذن يكون عطف المذكور من قبيل عطف العام على الخاص.

(١) سيأتي مثاله في المتن ، حيث يقول : «و من الثاني ما عن المفيد في فصوله . . .» .

(٢) وهي كالملازمة بين وجوب شيء و مقدمته ، فان الناقل حيث يرى الملازمة بينهما أمراً مسلّماً عند الكل فيستنبط منها الاتفاق على وجوب مقدمة الواجب ويدعي الاجماع عليه كوجوب الوضوء مثلاً حيث يقول: إنّ الوضوء واجب بالاجماع ، لأنّ تبعيّة وجوب المقدمة لذي المقدمة إجماعيّة ، أو كدرك العقل حسن العدل مثلاً فانّ ناقل الاجماع يعتقد بكون المسألة الفرعيّة من مصاديق العدل ، و يكون حسنه متفقاً عليه ، فيحكم بكونها إجماعية اعتماداً على حكم العقل المذكور .

(٣) أي يستلزم القول بالمسألة الاصولية ، والاعتماد عليها الحكم في المسألة الفقهية، فان دعواه الاجماع على الحكم المذكور مستند الى اتفاقهم على العمل بالمسألة الاصولية ووجود الملازمة بين العمل بها والحكم المدعى عليه الاجماع كما

الحكم فى المسألة المفروضة ، وغير ذلك من الامـور المتفق عليها (١) التى يلزم باعتقاد المدعى(٢) من القول بها(٣)مع فرض عدم المعارض(٤) القول(٥) بالحكم المعين فى المسألة.

ومن المعلوم أن نسبة هذا الحكم(٦) الى العلماء فى مثل

اذا ادعى أنّ المشكوك حكمه هو الاباحة بالاجماع، وكان دعواه هذه مستندة الى الأصل الشرعي والعقلي الجاريين فيه، فيكون القول بهما مستلزماً للقول بالاباحة شرعاً .

(١) التي تكون الاجماعات المدعاة مستندة اليها كقاعدة الطهارة عند الشك في طهارة شيء و نجاسته ، فانّ ناقل الاجماع على طهارة الشيء المشكوك يستفيد اتفاق الكل من اتفاقهم على جريان قاعدة الطهارة فيه .

(٢) بصيغة اسم الفاعل ، أي يلزم من القول ...

(٣) أي بالامور المتفق عليها .

(٤) إذ مع فرض المعارض يتعارضان ويتساقطان ، فاذا كانت قاعدة الطهارة التي هي متفق عليها عند الكل متعارضة مع قاعدة الطهارة الاخرى فلا تصلح أن تكون مدركاً لمدعي الاجماع .

(٥) فاعل لقوله «يلزم». أي يلزم القول بالحكم الفلاني ـ كطهارة الشيء المشكوك طهارته ـ من القول بالامور المتفق عليها، كقاعدة الطهارة، فان قيام الاجماع على قاعدة الطهارة ملازم لقيام الاجماع على طهارة الشيء المشكوك عند ناقل الاجماع، فيكون دعواه الاجماع مستندة الى هذا القاعدة.

(٦) كطهارة الشيء المشكوك طهارته بأن يقول: إن العلماء أجمعوا على طهارة الماء المشتبه مثلاً .

ذلك(١) لا تنشأ(٢) الا من مقدمتين أثبتهما المدعى(٣) باجتهاده: احداهما كون ذلك الامر المتفق عليه(٤) مقتضياً ودليلا للحكم لولا المانع(٥). والثانية(٦) انتفاء المانع والمعارض(٧)، ومن المعلوم أن الاستناد الى الخبر المستند الى ذلك (٨) غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

---

(١) أي فيما استفيد اجماع العلماء على الحكم من اتفاقهم على العمل بالأصل وغيره من الامور المذكورة.

(٢) خبر لقوله: «أن» أي نسبة الحكم الى العلماء لا تصح إلا بعد تمامية مقدمتين.

(٣) بصيغة اسم الفاعل، أي مدعي الاجماع.

(٤) كأصالة الطهارة التي اتفق الكل على العمل بها عند الشك في طهارة شيء فانها مقتضية للحكم بالطهارة.

(٥) بأن لا يقوم دليل على نجاسته، فلو قام دليل عليها فانه يمنع من كون اصالة الطهارة مقتضية للحكم بالطهارة.

(٦) أي المقدمة الثانية انتفاء المانع، فان مجرد وجود المقتضى لا يؤثر شيئاً مالم ينتف وجود المانع، فاذا وجد المقتضي وفقد المانع يحصل العلم بتحقيق الاجماع لمدعيه.

(٧) ذكر الخاص بعد العام، فان المانع من المقتضي قد يكون وجود المعارض وقد يكون شيئاً آخر.

(٨) أي استناد الحكم الى الخبر الذي يستند الى الحدس والاجتهاد ـ بأن يقول: أجمع العلماء على طهارة هذا الشيء، مع حصول العلم باجماعهم من طريق الحدس لا من طريق التتبع ـ غير جائز لأن أدلة حجية خبر الواحد لا تشمل إلا

ثم ان الظاهر أن الاجماعات المتعارضة من شخص واحد (١) أو من معاصرين (٢) أو متقاربي العصرين (٣) و رجوع (٤) المدعي عن الفتوى التي ادعى الاجماع فيها ودعوى (٥) الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي (٦) وفي مسائل (٧) قد اشتهرت خلافها بعد المدعي،

الخبر الذي كان مستنداً الى الحس أو الى الحدس المستند الى مباد محسوسة، و كلاهما منتفيان في المقام، اذ المفروض أنّ الاخبار عن اتفاق الكل مبنيّ على مقدمتين اجتهاديتين، لما عرفت من أنّه لايمكن تتبع أقوال الكل اذا كثر العلماء، وتتبع مايمكن من أقوالهم لا يفيد.

(١) بأن ادعى تارة الاجماع على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، واخرى على حرمتها.

(٢) بأن ادعى الطوسي (قدس سره) مثلاً الاجماع على وجوب شيء ومعاصره على حرمته.

(٣) بأن لايكونا معاصرين، بل كان عصر أحدهما قريباً للآخر.

(٤) عطف على قوله «الاجماعات...» بأن ادعى الاجماع على وجوب صلاة الجمعة مثلاً ثم عدل عنه وأفتى بخلافه.

(٥) عطف ايضاً على قوله: «الاجماعات». أي أنّ الظاهر أنّ دعوى الاجماع...

(٦) أي على مدعي الاجماع بأن تكون المسألة التي ادعى الاجماع فيها من المسائل المستحدثة في عصر مدعي الاجماع، و لم تكن معنونة في كلام المتقدمين.

(٧) عطف على قوله: «في مسائل». أي دعوى الاجماع في المسائل التي انعقدت الشهرة على خلافها بعد عصر مدعي الاجماع، بأن ادعى المدعي الاجماع على وجوب

بل في زمانه (١) بل فيما قبله، كل ذلك (٢) مبنى (٣) على الاستناد في نسبة القول الى العلماء على هذا الوجه الثالث (٤).

ولا بأس بذكر بعض الموارد صرح المدعى (٥) بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها (٦) بذلك.

فمن ذلك: (٧) ما وجه (٨) المحقق به دعوى المرتضى والمفيد: أن من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المايعات (٩)

الصلاة مثلاً ثم انعقدت الشهرة على استحبابها.

(١) أي انعقدت الشهرة على خلافها في زمان مدعي الاجماع، بل في زمان قبل زمان مدعي الاجماع.

(٢) أي كل ماذكرنا من الاجماعات...

(٣) قوله: «مبني» خبر لقوله «كل ذلك» وجملة «كل ذلك مبني» خبر لقوله: «أن الاجماعات».

(٤) الذي قد عرفت وهو كون استناد الحكم الى اتفاق العلماء مبنياً على الاجتهادات والأنظار ولا يستند الى تتبع الأقوال الذي هو أمر حسّي.

(٥) أي صرح مدعي الاجماع أو غير مدعي الاجماع من العلماء في مقام توجيه كلام مدعي الاجماع.

(٦) أي صرح المدعي في موارد بذلك أي بأن الاجماعات المدعاة في هذه الموارد كلها مستندة الى الاجتهادات والأنظار.

(٧) أي من الموارد التي صرح فيها بأن الاجماعات مستندة الى الاجتهادات.

(٨) فعل ماض من باب التفعيل من التوجيه. وقوله: «دعوى» مفعوله.

(٩) كماء الورد، فانهما ادعيا أنّ الماء المضاف ايضاً مزيل للنجاسة ورافع لها، ونسبا ذلك الى مذهبنا.

قال : (١).

وأما قول السائل: كيف اضاف(٢) المفيد والسيد ذلك (٣) الى مذهبنا؟ ولا نص فيه (٤) فالجواب: أما علم الهدى، فانه ذكر فى الخلاف أنه انما أضاف ذلك(٥) الى مذهبنا لان من اصلنا(٦) العمل بالاصل مالم يثبت الناقل (٧)، و ليس فى الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات.

---

(١) أي قال المحقق في توجيه كلام المفيد والسيد حيث نسبا إزالة النجاسة بغير الماء من المايعات الى المذهب.

(٢) أي كيف نسب.

(٣) أي ازالة النجاسة بالمايعات.

(٤) أي والحال لا نصّ من الأصحاب في الحكم المذكور، أي لم يقل أحد من الأصحاب بجواز ازالة النجاسة بمطلق المايع، فكيف نسب المفيد والسيد ذلك الى المذهب.

(٥) أي الحكم بازالة النجاسة بغير الماء.

(٦) أي من مذهبنا.

(٧) أي مالم يثبت مانع يمنع من العمل بالأصل العملي. وملخص ما ذكره علم الهدى من الجواب هو: أنّ نسبة الحكم الى مذهب الشيعة ليست مستندة الى تتبع أقوالهم، بل إنما هي مستندة إلى مقتضى المذهب حيث إن مقتضاه هو اصالة الجواز مالم يمنع عنها مانع، ولم يمنع مانع من الازالة المذكورة بمطلق المايعات فاستظهر المدعي اتفاق العلماء من العمل بالأصل الّذي هو مقتضى المذهب. هذا تمام الكلام في توجيه كلام السيّد.

ثم قال (١): وأما المفيد فانه ادعى فى مسائل الخلاف (٢) ان ذلك (٣) مروى عن الائمة عليهم السلام. انتهى.

فظهر من ذلك (٤) أن نسبة السيد «قدس سره» الحكم المذكور (٥) الى مذهبنا من جهة الاصل (٦).

ومن ذلك (٧) ماعن الشيخ فى الخلاف حيث انه ذكر فيما

---

(١) أي قال المحقق، ومن هنا شرع في توجيه كلام المفيد. وملخص توجيهه: أنّ المفيد نسب الحكم المذكور الى المذهب اعتماداً على الرواية المروية عن الأئمة عليهم السلام، بتقريب أنّ العمل بالرواية الصحيحة التي لامعارض لها اجماعي، فيكون الحكم المستند اليها أيضاً اجماعياً، فان المفيد حصل له العلم بالاتفاق من طريق كون العمل بالرواية عنده اجماعياً لا من طريق التتبع وحصول العلم باتفاقهم منه.

(٢) والظاهر أنه اسم للكتاب.

(٣) أي جواز إزالة النجاسة بغير الماء.

(٤) أي الذي ذكره المحقق في توجيه كلام السيد.

(٥) وهو جواز إزالة النجاسة بالمايع.

(٦) لامن جهة أنّه (قدس سره) تتبع أقوالهم، كما عرفت تفصيله، وكذا نسبة المفيد الحكم المذكور الى اتفاق المذهب ليست مبنية على تتبع أقوالهم وحصول العلم باتفاقهم من طريق التتبع، بل هي مستندة الى عملهم بالرواية الموجودة في المقام.

(٧) الذي ذكرناه من أن الاجماعات لاتكون مستندة الى تتبع الأقوال بل هي مستندة الى الاجتهادات والأنظار.

اذا بان فسق الشاهدين بما(١) يوجب القتل بعد(٢) القتل بأنه(٣) يسقط القود ويكون الدية من بيت المال، قال: (٤) «دليلنا اجماع الفرقة، فانهم رووا أن ما أخطأت القضاة (٥) ففي بيت مال المسلمين» انتهى. فعلل (٦) انعقاد الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب.

---

(١) متعلّق بقوله: «الشاهدين». أي اذاظهر فسق الشاهدين الذين شهدا بما يوجب قتل المشهود عليه، كما اذا شهدا بارتداده مثلاً.

(٢) متعلق بقوله: «بان». أي ظهر فسق الشاهدين بعد كون المشهود عليه مقتولاً.

(٣) متعلّق بقوله: «ذكر». أي ذكر الشيخ بأنه يسقط القود بكسر القاف وفتح الواو. وهو مصدر قود بمعنى القصاص أي يسقط القاص عن الشاهدين، وتعطى الدية لورثة المقتول من بيت المال.

(٤) أي قال الشيخ: دليلنا على سقوط القصاص وثبوت الدية هو الاجماع.

(٥) أي ينجبر خطأ القضاة من بيت مال المسلمين، ويكون الدية منه، وعبارة الخلاف هكذا: اذا حكم بشهادة نفسين في قتل وقتل المشهود عليه، ثم بان أنّ الشهود كانوا فساقاً قبل الحكم بالقتل سقط القود وكان دية المقتول المشهود عليه من بيت المال، وقال أبو حنيفة: الدية على المزكين، وقال الشافعي: الدية على الحاكم، وأين تجب؟ على قولين: أحدهما على عاقلته والآخر في بيت المال. دليلنا اجماع الفرقة وأخبارهم، فانهم رووا «أنّ ما أخطأت القضاة من الأحكام فعلى بيت المال»[1].

(٦) أي ذكر الشيخ أن علة انعقاد الاجماع هو وجود الرواية الدالة على أنّ

١ـ الخلاف ج ٣ ص ٣٣٩.

وقال(١) بعدذلك ـ فيما(٢) اذا تعددت الشهود فيمن أعتقه(٣) المريض، وعين كل (٤) غير ماعينه الاخر، ولم يف الثلث(٥)

ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين . فيستفاد من التعليل المذكور في كلام الشيخ أنّ الاجماع المدعى في كلامه مبنيّ على وجود الرواية عند الأصحاب لا على تتبع الأقوال .

(١) أي قال الشيخ بعد ذكر هذه المسألة التي هي المسألة ٣٦ من كتاب الشهادات.

(٢) أي في المسألة ٣٧ .

(٣) كما اذا أعتق المريض عبدين ثم مات ولم يف الثلث بكليهما ، ولم يعلم أنّ أيهما سابق في ذكر المريض، اذ لو كان الثلث وافياً بكليهما عتقا معاً، أو لو علم أنّ أحدهما المعيّن كان سابقاً في الذكر تعيّن عتقه فشهد شاهدان بأن السابق ذكره هو «سالم» فهو معتق ، وشهد شاهدان آخران بأنه هو «غانم» فيخرج السابق ذكره بالقرعة ويحكم بعتقه. ونحن ننقل عين عبارة الخلاف وهي: اذا شهد أجنبيان أنّه أعتق سالماً في حال موته وهو الثلث ، وشهد وارثان أنه أعتق غانماً في هذه الحالة وهو الثلث ، ولم يعلم السابق منهما ، اقرع بينهما ، فمن خرج اسمه اعتق ورقّ الآخر، وللشافعي فيه قولان: أحدهما مثل ماقلنا، والثاني يعتق من كل واحد منهما نصفه. دليلنا إجماع الفرقة، لأنّهم أجمعوا على أنّ كل أمر مجهول فيه القرعة، وهذا من ذاك .

وأنت ترى أنّ هذا الكلام من الشيخ ظاهر في أنّ الاجماع المدعى في كلامه مبنيّ على اجماعهم على أنّ القرعة لكل أمر مجهول، وليس مستنداً الى تتبع الأقوال.

(٤) أي عيّن كل من البيّنتين غير ماعيّنته البيّنة الاخرى، بأن شهدت بيّنة أجنبيّة على أن المعتق سالم وشهد وارثان على أنه غانم .

(٥) أي لم يكف ثلث مال المتوفى بعتق كليهما.

بالجميع ـ: انه(١) يخرج السابق بالقرعة. قال:(٢) «دليلنا اجماع الفرقة وأخبارهم، فانهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة»[1] انتهى.

ومن الثاني (٣) عن المفيد في فصوله، حيث انه سئل(٤) عن الدليل على أن المطلقة (٥) ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة، فقال:

(١) مقول لقول الشيخ. أي قال بعد ذلك: إنه يخرج العبد الذي سبق ذكره بالقرعة ويحكم بعتقه.

(٢) أي قال الشيخ: دليلنا على اخراج السابق بالقرعة هو اجماع العلماء والأخبار المروية. وقد عرفت أنّ هذا الكلام منه صريح في أنّ الاجماع المدعى في كلامه مستند الى قاعدة القرعة، ولايكون مستنداً الى تتبع الأقوال.

(٣) والمراد من الثاني ما أفاده بقوله: «أو اتفاقهم على مسألة اصولية كما يشهد به تكرير «الاتفاق». أي من قبيل ما كانت دعوى الاجماع مستندة الى مسألة اصولية التي هي اتفاقية بين العلماء، وهي وجوب العمل بظواهر الكتاب والسنّة.

(٤) بصيغة المجهول، أي سئل المفيد أنه ما الدليل على مذهب الشيعة بأنّ المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحداً؟

(٥) والمراد من المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد هي التي يقع عليها ثلاث طلقات بلفظ واحد بأن يقول أنت طالق ثلاثاً، أو بصيغ متعددة قبل تخلل الرجوع بأن يقول ثلاث مرات أنت طالق، فانّ المعروف من مذهب العامة وقوع الثلاث في كلتا الصورتين، وادعى المفيد الاجماع على عدم وقوع الثلاث واستند هذا الاجماع الى

(١) الخلاف: ج٢: ص٦٢٠.

«الـدلالة على ذلك (١) من كتاب الله عزوجل وسنة نبيه واجماع المسلمين». ثم استدل(٢) من الكتاب بظاهر قوله تعالى: «الطلاق مرتان» ثم بين وجـه الدلالة (٣)، و من السنـة قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل مالم يكن على أمرنا(٤) هذا فهو رد» وقال: «ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه(٥) فاطرحوه».

«قد بينا(٦) أن المرة لا تكون المرتين(٧) أبداً، وأن الواحدة

الكتاب والسنّة حيث قال: إنّ وقوع الثلاث مخالف للكتاب والسنّة.

(١) أي على وقوع واحدة فقط و وقوع ثلاث طلقات.

(٢) أي المفيد.

(٣) أي بيّن وجه دلالة الآية على وقوع طلقة واحدة، وعدم وقوع ثلاث طلقات. وملخصه: أن الظاهر المتبادر من المرتين في الآية هو أن المرأة تصير بائنة في الطلاق الثالث بعد تطليقتين بينهما رجوع، وأما اذا لم يكن بينهما رجـوع بأن وقعا في مجلس واحد ـ بأن يقول: أنت طالق أنت طالق أنت طالق ـ فيقع طلاق واحد.

(٤) بتقريب أن ثلاث طلقات في مجلس واحد خلاف أمرهم عليهم السلام.

(٥) بتقريب أنّ وقوع ثلاث طلقات في مجلس واحد خلاف الكتاب، لما عرفت من أنّ الظاهر من الآية أن المتبادر من قوله: «الطـلاق مرتان» هو أن يفصل الرجوع بينهما، بأن يطلق ثم يرجع ثم يطلق.

(٦) هذا كلام المفيد.

(٧) فان انشاء الطلاق في مجلس واحد يكون مرة وان كان بلفظ أنت طالق ثلاثاً، ولا يكون المرتين لان المتبادر منهما أن يكون الرجوع فاصلاً بينهما،

لاتكون ثلاثاً(١)،فأوجب السنة ابطال طلاق الثلاث(٢). وأما اجماع الامة فهم منطبقون على أن ماخالف الكتاب و السنة فهو باطل، وقد تقدم (٣) وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة، فحصل الاجماع على ابطاله(٤)» انتهى [1].

وحكى عن الحلى فى السرائر الاستدلال بمثل هذا (٥).

ومن ذلك(٦)الاجماع الذى ادعاه الحلى على المضايقة(٧)

أي الطلاق ثم الرجوع ثم الطلاق.

(١) وان كان بصيغة أنت طالق ثلاثاً كما عرفت.

(٢) في مجلس واحد من دون رجعة بينهما.

(٣) أي قدتقدم اتصاف الطلقات الثلاثة في مجلس واحد بكونها مخالفة للكتاب والسنّة لماعرفت من أن مقتضى قوله: «الطلاق مرتان» هو وقوع الرجوع بينهما.

(٤) أي على ابطال وقوع الطلقات الثلاثة في مجلس واحد. والحاصل: أنّ الاجماع المدعى في كلام المفيد على ابطال الطلاق ثلاثاً ليس حاصلاً من تتبع الأقوال، بل هو لأجل أنّ الطلاق المذكور مخالف للكتاب والسنّة، فتحدس ـ رحمه الله ـ بالاجماع على بطلان الطلاق من اتفاقهم على أن ما خالف الكتاب فهو باطل.

(٥) أي بمثل هذا الاستدلال الذي نقلناه عن المفيد، فانه ايضاً تحدس بالاجماع من باب اتفاق المسلمين على أن ما خالف الكتاب فهو باطل.

(٦) أي من قبيل ماكان دعوى الاجماع مستندة الى الحدس والاجتهاد، لاعلى تتبع الأقوال.

(٧) أي على فورية قضاء الفوائت.

---

(١) الفصول المختارة: ص١٣٥.

فى قضاء الفوائت فى رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال، حيث قال:

«أطبق الامامية عليه(١) خلفاً عن سلف وعصراً بعد عصر وأجمعت على العمل به، ولا يعتد (٢) بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان (٣) ابنى بابويه، والاشعريين كسعد بن عبدالله صاحب كتاب الرحمة، وسعد بن سعد، ومحمد بن على بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة، والقميين أجمع كعلى بن ابراهيم ابن هاشم ومحمد بن الحسين بن الوليد، عاملون بأخبار المضايقة لانهم (٤) ذكروا انه لايحل رد الخبر الموثوق برواته، وحفظتهم (٥) الصدوق

(١) أي على وجوب الفور.

(٢) أي لايعتنى بمخالفة عدة قليلة من الخراسانيين.

(٣) من هنا شرع في ذكر جماعة من الفحول القائلين بوجوب العمل باخبار المضايقة، أي الاخبار الدالة على وجوب الفور في قضاء الفوائت.

(٤) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: من أين علمت أن العلماء المذكورين عاملون باخبار المضايقة؟

وأجاب عنه المصنف بقوله: «لأنهم...». وملخصه: أنهم ذكروا أن الخبر الذي يوثق رواته لايجوز رده. فحيث إن الأخبار الدالة على المضايقة موثوقة رواتها فيعلم من ذلك عملهم بها.

(٥) على وزن همزة ولمزة، بضم الفاء وفتح العين، قيل: إنه بمعنى كثير

ذكر ذلك(١) في كتاب من لا يحضره الفقيه، وخريت (٢) هذه الصناعة ورئيس الاعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع(٣) اخبار المضايقة في كتبه مفت بها، والمخالف(٤) اذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه» انتهى.

و لا يخفى أن اخباره (٥) باجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالة ذكر الخبر (٦) على عمل الذاكر به

الحفظ، أي الصدوق الذي هو كثير الحفظ ذكر ...

(١) أي عدم جواز ردّ الخبر الموثوق بصدوره.

(٢) الخريت على وزن سكّيت بمعنى الحاذق، والمقصود هنا الحاذق في الفقه.

(٣) خبر لقوله: «ورئيس الأعاجم». أي أودع رئيس الأعاجم أخبار المضايقة في كتبه الفقهيّة وأفتى بمضمونها.

(٤) جواب عن سؤال مقدر. وملخصه: أن الحلّي كيف ادعى الاجماع مع ذهاب الخراسانيين الى خلافه. وملخص جوابه: أنّ المخالفين معلوم النسب، والمخالف اذا علم باسمه ونسبه فلايضر مخالفته بالاجماع.

(٥) أي اخبار الحلّي بانعقاد الاجماع على وجوب الفور في قضاء الفوائت ليس مبنياً على تتبع أقوال الفقهاء، بل هو مبنيّ على حدسه واجتهاده من وجوه.

(٦) هذا هو الوجه الأول من الوجوه التي تدل على أن اخبار الحلّي عن الاجماع مستند الى حدسه واجتهاده. وتوضيح هذا الوجه هو أنّهم ذكروا أخبار المضايقة في كتبهم، وذكر الخبر في كتاب، ظاهر عند الحلّي في عمل الذاكر به، ولذا

وهذا(١) وان كان غالبياً الا انه(٢) لا يوجب القطع لمشاهدة(٣) التخلف كثيراً .

الثاني(٤): تمامية دلالة تلك الاخبار (٥) عند اولئك(٦) على الوجوب ، اذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكد الاستحباب .

قد تحدّس الحلّي بأن الذاكرين لأخبار المضايقة عملوا بها فادعى الاجماع على المضايقة ، فان دعواه الاجماع ليست مستندة الى تتبع أقوالهم، ولا مستندة الى الحدس القطعي كي تشمله ادلة حجية الخبر ، لأنّ مجرد ذكر خبر في كتاب لا يوجب القطع بعمل الذاكر به، فانه كثيراً مايذكر خبراً في كتابه ولايعمل به. اذن فإن الاجماع المدعى في كلام الحلّي مستند الى اجتهاده وحدسه الظنيين فلاتشمله أدلة حجيّة الخبر .

(١) أي عمل الذاكر بالخبر الذي يذكره في كتابه وان كان في اكثر الموارد.

(٢) أي مجرد ذكر الخبر لايوجب القطع بأن الذاكر عمل به كي يكون نقل الاجماع المستند اليه داخلاً في الحدس القطعي .

(٣) أي كثيراً مانشاهد أنه يذكر الخبر في كتاب ولا يعمل الذاكر به ، ولذا لايكون نقل الاجماع المستند الى مجرد ذكر الخبر في كتاب داخلاً في الحدس القطعي بل يكون ظنيّاً .

(٤) أي الوجه الثاني من الوجوه التي تدل على أن اخبار الحلّي بانعقاد الاجماع في المسألة مبنيّ على حدسه واجتهاده.

(٥) أي الأخبار الدالة على المضايقة .

(٦) أي عند الناقلين للأخبار . وملخص الكلام : أنّ اخبار الحلّي باجماع

الثالث (١) : كون رواة تلك الروايات موثوقاً بهم عند اولئك (٢) لان وثوق الحلي بالرواة لا يدل على وثوق اولئك (٣)

العلماء على المضايقة إنما يتم بناءً على دلالة أخبار المضايقة على وجوب الفور عند الناقلين لتلك الأخبار ، فانه بناءً على هذا يكون اخباره مستنداً الى الحدس القطعي ، فتشمله أدلة حجية الخبر لكنّها ليست بيقينية ، اذ يحتمل أنهم فهموا من الأخبار المذكورة تأكّد الاستحباب ، وانما الحلّي تحدس وجوب المضايقة من الأخبار، باجتهاده الشخصي، إذن فيكون اخباره عن الاجماع مستنداً الى اجتهاده الشخصي، فلا تشمله ادلة حجية الخبر .

(١) أي الوجه الثالث من الوجوه التي دلت على أنّ اخبار الحلّي باجماع العلماء مبنيّ على حدسه واجتهاده.

(٢) أي عند الذاكرين لأخبار المضايقة في كتبهم. وملخص هذا الوجه هو أن اخبار الحلّي بانعقاد الاجماع مبنيّ على أن يكون رواة أخبار المضايقة موثوقاً بهم عند الذاكرين أيضاً كي يثبت عملهم بها ، فيثبت الاجماع على وجوب المضايقة وهو لم يثبت، لأنّ المقدار الثابت أنّهم ثقات عند الحلّي، وهو لا يدل على كونهم ثقات عند الذاكرين أيضاً لعدم الملازمة بينهما ، وانما الحلّي فهم ذلك بحدسه الشخصي فيكون دعواه الاجماع مستندة الى حدسه الشخصي ، وهو لا يكون حجة .

(٣) أي على وثوق الذاكرين ـ لأخبار المضايقة في كتبهم ـ بالرواة أيضاً فانه يمكن أن لا تكون الرواة موثوقاً بهم واقعاً ، وانما الحلّي تحدس ذلك وادعى الاجماع المذكور فتكون دعواه الاجماع مستندة الى حدسه الشخصي فلا يكون حجة.

وملخص الكلام: أنّ اخبار الحلّي بانعقاد الاجماع على وجوب المضايقة انما يكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر بعد تمامية الوجوه الثلاثة ، و قد عرفت عدم تماميتها، فالاخبار المذكور لا يكون حجة.

مع أن الحلي لا يرى جواز العمل بأخبار الاحاد وان كانوا(١) ثقات ، والمفتي (٢) اذا استند فتواه الى خبر الواحد لا يوجب اجتماع امثاله القطع بالواقع خصوصاً لمن يخطىء(٣) العمل باخبار الاحاد .

(١) أي وان كانت رواتها ثقات. وحاصل الاشكال: إنا لو أغمضنا عما ذكرناه وسلّمنا تمامية الوجوه الثلاثة وقلنا بأن كل من ذكر خبراً في كتابه فهو عامل به، وأن الذاكرين لأخبار المضايقة فهموا منها وجوب الفور، وأن الرواة كلهم ثقات عند الذاكرين، ومع هذا كله لا يكون اخبار الحلّي بانعقاد الاجماع حجة لعدم ترتب أثر على المقدمة الثالثة عند الحلّي لأنه ممن لا يقبل حجية خبر الثقة، اذن فلا يكون اخبار الحلّي عن الاجماع مستنداً الى المقدمات المذكورة بل هو مستند الى اجتهاده فلا تشمله ادلة حجية خبر الواحد .

(٢) جواب عن اشكال مقدر، وحاصله: أن الحلّي وان كان لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد لكونها ظنية ، إلا أنه يقبل حجية القطع اذا حصل منها ، فقد حصل القطع بالواقع في المقام من تراكم الأخبار واجتماع امثالها ، فادعى الاجماع اعتماداً على القطع الحاصل منها .

وملخص الجواب: أن حجية القطع وان كانت مما لا ريب فيها ولكن الصغرى ممنوعة في المقام ، أي لا يحصل القطع من الأخبار الآحاد بعد احراز أن العلماء أسندوا فتواهم بوجوب المضايقة على الخبر الواحد ، فان اجتماع امثال الخبر الواحد لا يوجب القطع بالواقع مادام هذا العنوان باقياً، نعم لو تبدل عنوانه الى الخبر المتواتر فهو يوجب القطع ، لكنه خارج عن محل الكلام .

(٣) من باب التفعيل من التخطئة . أي اجماع أمثال خبر الواحد وتراكمه

وبالجملة فكيف يمكن أن يقال ان مثل هذا الاجماع(١) اخبار عن قول الامام عليه السلام، فيدخل فى خبر الواحد مع أنه(٢) فى الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلى مع وضوح فساد بعضها؟(٣) فان (٤) كثيراً ممن ذكر اخبار المضايقة قد ذكر أخبار المواسعة(٥) أيضاً، وان المفتى (٦) اذا علم استناده الى مدرك لا يصلح للركون اليه (٧) من جهة الدلالة أو المعارضة

لا يوجب القطع بالواقع، خصوصاً لمن يرى أن العمل بخبر الواحد خطأ كالحلّي والسيّد.

(١) المستند الى الحدس والاجتهاد.

(٢) أي الاعتماد بالاجماع المذكور.

(٣) أي بعض اجتهادات الحلّي كما عرفت.

(٤) تفصيل لماذكره من فساد بعض اجتهادات الحلّي، وهو الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المتقدمة، أعني به دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به. ووجه الفساد هو: أنه لو كان ذكر الخبر دليلاً على العمل به فلابدّ أن يعملوا بأخبار المضايقة ولم يذكروا أخبار المواسعة، والحال أن كثيراً من العلماء الذاكرين لأخبار المضايقة ذكروا أخبار المواسعة، فكما أن ذكرهم أخبار المواسعة لايدل على عملهم بها كذلك ذكر أخبار المضايقة لايدل على عملهم بها أيضاً، فيعلم من ذلك أنّ مجرد ذكر الأخبار لايدل على عمل الذاكر بها.

(٥) أي الدالة على عدم وجوب الفور.

(٦) كالحلّي، أي اذا علم استناد فتواه الى مدرك لايصلح للمدركية من حيث الدلالة عند المنقول اليه بأن يكون قاصراً عن افادة المطلوب، أو مبتلى بمعارض.

(٧) أي الى المدرك المذكور.

لا يؤثر (١) فتواه في الكشف عن قول الامام عليه السلام .

و أوضح حالا في عدم جواز الاعتماد (٢) ما ادعاه الحلي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة و لو كانت ناشزة (٣) على (٤) الزوج. ورده (٥) المحقق بأن أحداً من علماء الاسلام لم يذهب الى ذلك (٦) فان الظاهر أن الحلي انما اعتمد في استكشاف

(١) جواب لقوله : « اذا علم ...» أي لا يؤثر فتوى المفتي. والحاصل: أن فتوى العلماء تكون كاشفة عن حكم الامام اذا كان مستند فتواهم دليلاً معتبراً عند غير الناقل ايضاً، وأما اذا لم يصلح للركون اليه من جهة قصور دلالته، أو وجود معارض له فلا يكون كاشفاً عن حكم الشارع، وحيث إن أخبار المضايقة قاصرة عن الدلالة على وجوب الفور في قضاء الفوائت ، أو معارضة بأخبار المواسعة فلا تكون فتوى الحلّي بوجوب الفور التي هي مستندة الى الاجماع المستند الى هذه الأخبار كاشفة عادية عن قول الامام عليه السلام، فالاجماع المستند اليها لا يكون حجة لكونه مستنداً الى أمر حدسي لا ملازمة عادية بينه وبين قول الامام عليه السلام .

(٢) أي على الاجماعات المنقولة من الحلّي. وجه الأوضحية: أن هذه المسألة التي ادعى الحلّي الاجماع فيها مخالف للكل ، فانه أوضح في الدلالة على كون هذا الاجماع المدعى من الحلّي في مسألة وجوب الفطرة مستنداً الى حدسه واجتهاده من الاجماعات المنقولة السابقة ، لكون المسألة هناك محل خلاف دون المقام.

(٣) أي غير مطيعة لزوجها.

(٤) الجار متعلق بقوله : « وجوب » .

(٥) أي المحقق ردّ الحلّي المدعي للاجماع على وجوب الفطرة .

(٦) أي الى وجوب الفطرة .

أقوال العلماء على تدوينهم (١) للروايات الدالة باطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج ، متخيلا(٢) أن الحكم معلق على الزوجية من حيث هي زوجية(٣) ولم يتفطن لكون الحكم(٤)

(١) متعلّق بقوله: «اعتمد». وملخص الكلام : أنّ الحلّي لم يستكشف أقوال العلماء من طريق التتبع ، بل لما رأى أنّ العلماء دونوا الروايات المطلقة الدالة باطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج مطلقاً سواء كانت مطيعة أو ناشزة استنبط من تدوينهم لتلك الروايات انّهم عاملون بها ايضاً، فأخبر بانعقاد الاجماع عن اجتهاد وحدس .

(٢) تعليل لقوله: «اعتمد». أي اعتمد الحلّي في دعواه الاجماع على تدوين العلماء الروايات الدالّة على وجوب فطرة الزوجة على الزوج، متخيلاً بأنّ وجوب الفطرة معلّق على الزوجية المطلقة عندهم، وأنّهم أفتوا باطلاق هذه الاخبار، ولم يتفطّن أنهم قيدوا اطلاق الأخبار بأحد الأمرين : العيلولة ، أو وجوب النفقة .

وبعبارة واضحة: أنّ العلماء دونوا في كتبهم الأخبار المطلقة للدلالة على وجوب فطرة الزوجة على الزوج ، والحلّي تخيّل أنّهم أخذوا باطلاقها، ولم يلتفت الى ما دل على تقييد هذه المطلقات بالعيلولة ، أو وجوب النفقة، فادعى الاجماع على ذلك .

(٣) سواء كانت مطيعة أو ناشزة ، وسواء وجبت نفقتها على زوجها أم لا.

(٤) أي لم يتفطن الحلّي بأن وجوب الفطرة عندهم منوط بأحد الأمرين الاول العيلولة ولو لم تكن مطيعة، بأن كانت ناشزة لا تخرج من بيت زوجها فهي كالضيف في وجوب فطرتها على ذي العيال وان لم تجب نفقتها عليه.

نعم لو خرجت عن بيته فهي ليست بعيال، ولا واجبة النفقة الثاني وجوب الانفاق

من حيث العيلولة، أو وجوب الانفاق، فكيف يجوز الاعتماد في مثله (١) على الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام عليه السلام. ويقال (٢): انها سنة محكية.

و ما أبعد (٣) ما بين ما استند عليه الحلي في هذا المقام وبين ماذكره المحقق في بعض كلماته المحكية، حيث قال:

«ان الاتفاق على لفظ مطلق (٤) شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه

فان كل من كان واجب النفقة على الزوج وجب عليه فطريته أيضاً وان لم يكن عيالاً له، فادعى الاجماع مستنداً الى حدسه بأنّ الحكم معلّق على الزوجية.

(١) أي في مثل المقام الذي اعتمد ناقل الاجماع في نقله الاجماع على مجرد تدوينهم الروايات المطلقة في كتبهم، فتخيل أن الحكم معلق على اطلاق الرواية وغفل عن المقيدات لها.

(٢) أي كيف يقال إنّ الحكم الذي ادعى الاجماع عليه سنّة محكيّة عن المعصوم وتأنيث الضمير في «انها» باعتبار خبره.

(٣) انه من أفعال التعجب تستعمل للمبالغة، أي بُعد كثير بين كلام الحلّي وبين كلام المحقق، باعتبار أنّ الحلّي حكم بوقوع الاجماع على الحكم المطلق بمجرد تدوين الأصحاب الروايات المطلقة في كتبهم، والمحقق حكم بأنّ الاجماع على اللّفظ المطلق لايدل على كون الحكم المطلق اجماعيّاً، لاحتمال ارادة المقيّد من المطلق.

(٤) أي الاتفاق على نقل لفظ «مطلق» في كتبهم ـ كوجوب الفطرة على الزوج ـ لايدل على اتفاقهم على وجوب فطرة الزوجة مطلقاً على الزوج.

الكلام(١) لا يقتضي(٢) الاجماع على ذلك الفرد لان المذهب(٣) لا يصار اليه من اطلاق اللفظ مالم يكن(٤) معلوماً من القصد لان الاجماع مأخوذ من قولهم: أجمع على كذا اذا عزم عليه(٥) فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم منه القصد اليه(٦). كما (٧) انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل

(١) كالناشزة التي هي محل الكلام، فان اتفاق العلماء على نقل الخبر الدال على وجوب الفطرة شامل للناشزة التي هي محل الكلام، أي اختلف العلماء في وجوب فطرتها على زوجها.

(٢) خبر لقوله: «أن الاتفاق ...». أي الاتفاق على نقل لفظ مطلق - كاتفاقهم على نقل الخبر الدال على وجوب فطرة مطلق الزوجة على الزوج - لا يقتضي الاجماع على ذلك الفرد الذي هو محل الكلام، أي على وجوب فطرة مطلق الزوجة حتى الناشزة منها على الزوج.

(٣) أي مذهب ناقل لفظ المطلق لا يفهم من مجرد نقله اللّفظ المطلق إذ من المحتمل أن يقصد المقيد منه.

(٤) أي مادام لا يعلم أن الناقل قصد الاطلاق من اللّفظ فالحكم بكون مذهب الناقل هو الاطلاق يتوقف على احراز قصده الاطلاق من الخارج.

(٥) أي على الحكم، لأن القصد مأخوذ في مفهوم الاجماع، فلا يقال: بأن العلماء أجمعوا على وجوب فطرة الناشزة على زوجها، إلّا اذا علم أنهم قصدوها من اطلاق اللّفظ، وهو قولهم: يجب فطرة الزوجة على زوجها.

(٦) أي الى الحكم، فمن يعلم قصده الحكم لا يقال انه داخل في المجمعين وان نقل اللفظ المطلق الشامل لهذا الحكم أيضاً.

(٧) هذا شاهد لما ذكرنا بأن الاتفاق على اطلاق اللّفظ لا يدل على الاتفاق

مذهبهم لدلالة (١) عموم القرآن وان كانوا قائلين به» (٢)[1].

انتهى كلامه (٣)، وهو (٤) فى غاية المتانة لكنك عرفت ماوقع من جماعة من المسامحة فى اطلاق لفظ الاجماع (٥). وقد حكى فى المعالم عن الشهيد :

انه أول (٦) كثيراً من الاجماعات

على اطلاق الحكم . و ملخص ماذكره من الشاهد هو: أنه لايعلم مذهب الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم من وجود عموم في القرآن وان كانوا قائلين بحجية عمومه فان مجرد وجود عموم في القرآن وحجيته عندالفقهاء لايكفي لأن يحكم بأن الفقهاء أجمعوا على الحكم المستفاد منه، اذيمكن أنهم وجدوا مخصصاً له، فان مجرد وجود عموم أو اطلاق في القرآن لايدل على عمل الفقهاءبه واجماعهم على الحكم المستفاد منه .

(١) أي لايعلم مذهب الفقهاء بسبب دلالة عموم القرآن .

(٢) أي بعموم القرآن وحجيته.

(٣) أي كلام المحقق . وملخصه: أن مجرد اتفاق العلماء على اطلاق اللّفظ والاعتراف بحجيته لايدل على اتفاقهم على اطلاق الحكم المستفاد منه، بل لابدمن الفحص عن المخصص، فربما ذكروا مخصصه في موضع آخر .

(٤) أي كلام المحقق، لما عرفت من أنّ الاتفاق على لفظ لايدل على الاتفاق على الحكم المستفاد مالم يحرز أنّ قصدهم اطلاق اللّفظ .

(٥) حيث إنهم أطلقوا الاجماع على اتفاق الكل اعتماداً على عموم أواطلاق أو غيرهما من الاجتهادات .

(٦) فعل ماض من باب التفعيل .

(١) معارج الاصول .

لاجل(١) مشاهدة المخالف في مواردها بارادة(٢) الشهرة أو بعدم الظفر (٣) بالمخالف حين دعوى الاجماع أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي الاجماع (٤) أو بارادة الاجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث (٥)[1] انتهى.

وعن المحدث المجلسي «قدس سره» في كتاب الصلاة من البحار بعد ذكر معنى الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب: «انهم لما رجعوا الى الفقه كأنهم نسوا ما ذكروه في الاصول(٦)

(١) تعليل لما ذهب اليه الشهيد من التأويل.

(٢) متعلق بقوله: «أول». أي أول الاجماعات التي رأى وجود المخالف فيها، وقال: إنّ مرادهم من الاجماع هي الشهرة. هذا هو التأويل الأول.

(٣) هذا هو التأويل الثاني، أي أنّهم حيث لم يجدوا حين دعوى الاجماع مخالفاً في المسألة فاعتقدوا أن العلماء قائلون بالحكم الواحد فادعوا الاجماع عليه.

(٤) بأن يقال: إنّ المخالف معلوم النسب ولا يضر مخالفته بالاجماع. وهذا هو التأويل الثالث.

(٥) بأن يقال: ليس مرادهم من الاجماع هو الاجماع على الحكم، بل المراد أنّهم أجمعوا على نقل الرواية و تدوينهم في كتب الحديث وهذا هو التأويل الرابع.

(٦) لأنهم ذكروا في الاصول أنّ الاجماع هو اتفاق الكل، لكن في الفقه ادعوا الاجماع في مسألة مع وجود المخالف فيها.

(١) معالم الدين: ص١٧٤.

ثم أخذ (١) فى الطعن على اجماعاتهم ـ الى أن قال: ـ فيغلب على الظن (٢) ان مصطلحهم فى الفروع غير ماجروا عليه فى الاصول »(٣) انتهى.

والتحقيق أنه لاحاجة الى ارتكاب التأويل فى لفظ الاجماع بماذكره الشهيد (٤) ولا (٥) الى ماذكره المحدث المذكور قدس سرهما، من تغاير مصطلحهم فى الفروع والاصول، بل الحق ان دعواهم للاجماع فى الفروع مبنى (٦) على استكشاف الاراء

(١) أي شرع المجلسي في الطعن.

(٢) أي يحصل الاطمئنان.

(٣) يعني اصطلاحهم في الاجماع في الفقه هو اتفاق جماعة من العلماء وفي الاصول هو اتفاق الكل.

(٤) من التأويلات الاربعة.

(٥) أي لاحاجة الى ماذكره المحدث المجلسي من أنّ اصطلاح العلماء للاجماع في الفقه غير اصطلاحهم في الاصول فانه خلاف الظاهر.

(٦) توضيحه: أنّ دعوى العلماء للاجماع في الفقه ليست مبنيّة على تتبع الأقوال كي يحتاج الى التأويلات، بل هو مبنيّ على الحدس و الاجتهاد. أي دعوى الاجماع من العلماء مبنيّ على استكشافهم آراء العلماء باجتهادهم، واستكشاف رأي الامام من آرائهم فانهم اذا رأوا أن مقتضى الأصل طهارة شيء مثلاً يحدسون من ذلك اتفاق آراء العلماء على طهارته ويحدسون من اتفاق آرائهم رأي المعصوم عليه السلام. وهذا النحو من الدعوى ليس أمراً ممتنعاً كي يحتاج الى التأويل. نعم لو

ورأى الامام عليه السلام، اما من (١) حسن الظن بجماعة السلف أو من امور تستلزم باجتهادهم (٢) افتاء العلماء بذلك (٣) وصدور (٤) الحكم عن الامام عليه السلام أيضاً. وليس في هذا (٥)

كان دعواه الاجماع مستندة الى تتبع الأقوال فانها تحتاج الى التأويل لوضوح عدم امكان تتبع أقوال جميع العلماء.

(١) أي الاستكشاف المذكور إما أن يكون ناشئاً من حسن ظن الناقل بجماعة من العلماء السالفين فان حسن الظن بهم يوجب الحدس باتفاق جميع العلماء الكاشف لرأي الامام عليه السلام، وبالنتيجة استكشاف آراء الفقهاء واستكشاف رأي الامام من اتفاقهم مبني على حسن الظن المذكور.

(٢) أي استكشاف آراء الفقهاء واستكشاف رأي الامام يكونان ناشئين من الامور الاجتهادية التي تستلزم هذه الامور باجتهاد الناقلين وحدسهم افتاء جميع العلماء بالحكم المعين فينقل الاجماع اعتماداً على هذه الامور الاجتهادية. والملازمة بين الامور الاجتهادية وبين افتاء العلماء انما تكون باجتهاد ناقل الاجماع وحدسه ولا تكون عند غيره.

(٣) متعلق بقوله: «الافتاء». أي افتاء العلماء بالحكم الكذائي.

(٤) عطف على قوله: «افتاء العلماء». أي تستلزم الامور الاجتهادية صدور الحكم عن الامام بعد كونها مستلزمة لافتاء العلماء.

(٥) أي ليس في اطلاق الاجماع على الاجماع المبني على حسن الظن بجماعة وكذا المبني على الامور الاجتهادية مخالفة لظاهر لفظ الاجماع كي يقال: إن استعمال اللفظ في خلاف ظاهره وهو اتفاق جماعة يحتاج الى قرينة إذ الاجماع ظاهر في الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم سواء كان مستنداً الى تتبع أقوال العلماء أو

مخالفة لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج الى القرينة ولا تدليس(١) لان دعوى الاجماع ليس لاجل اعتماد الغير عليه وجعله(٢)دليلا يستريح (٣) اليه فى المسألة.

نعم قد يوجب(٤) التدليس من جهة نسبة الفتوى الى العلماء الظاهرة(٥) فى وجدانها(٦) فى كلماتهم لكنه(٧) يندفع بأدنى

مستنداً الى الامور الحدسية.

(١) أي ليس في الاجماع المبني على حسن الظن بجماعة أو بالامور الاجتهادية تدليس الغير وتخديعه.

(٢) عطف على قوله: «اعتماد». أي ليست دعوى الاجماع لأجل أن يكون دليلاً لغير ناقل الاجماع ومعتمداً عليه عنده كي يقال: إن الغير يفهم من الاجماع أن مدعيه تتبع أقوال العلماء وحصل له العلم باتفاقهم من طريق التتبع، والحال أن دعواه الاجماع مستندة الى الامور الاجتهادية، فتكون الدعوى المذكورة تدليسى للغير.

(٣) أي يعتمد عليه بأن يجعله دليلاً في المسألة.

(٤) أي اطلاق الاجماع على الاجماع المبني على الحدس، والاجتهاد قد يوجب التدليس بالنسبة الى الغير، إذ الظاهر من قول ناقل الاجماع أن العلماء أجمعوا على وجوب صلاة الجمعة مثلاً مع أنه اطلع على أقوالهم من طريق التتبع.

(٥) صفة لقوله: نسبة الفتوى. وملخص كلامه: أن الظاهر من نسبة الفتوى الى العلماء أن الناسب وجد أقوالهم بالتتبع، فارادة كشف أقوالهم بالاجتهاد والحدس خلاف ظاهر هذه النسبة اليهم.

(٦) أي الفتوى.

(٧) أي التدليس المذكور.

تتبع فى الفقه ليظهر (١) أن مبنى ذلك على استنباط المذهب لا على وجدانه (٢) مأثوراً.

والحاصل: أن المتتبع فى الاجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم (٣) امارات كثيرة باستناد (٤) دعوى الناقلين للاجماع ـ خصوصاً اذا أرادوا به (٥) اتفاق علماء جميع الاعصار كما هو الغالب فى اجماعات المتأخرين (٦) ـ الى (٧) الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن (٨) تقدم على الناقل

(١) اللام المفتوحة للتأكيد. أي ليظهر بأدنى تأمّل في كلمات القوم أن مبنى الاجماعات في كلامهم هو الحدس والاجتهاد لا تتبع اقوالهم.

(٢) أي ليس مبنى الاجماعات أن الناقل وجد أقوالهم بالحس.

(٣) أي من اجتماع القرائن الكثيرة كوجود المخالف في المسألة و انعقاد الشهرة على خلافه وتعارض الاجماعين كما عرفت من القرائن الكثيرة ان الناقل للاجماع استند اجماعه الى الحدس.

(٤) متعلق بقوله: «القطع».

(٥) أي بالاجماع. وجه الخصوصية هو: أنه لا يمكن للناقلين الاطلاع على أقوال علماء جميع الاعصار من طريق الحس، فتكون الدعوى المذكورة قرينة على أن دعواهم مستندة الى الحدس.

(٦) كالفاضلين والشهيدين.

(٧) الجار متعلق بقوله: «باستناد». أي يحصل القطع من تجمع القرائن الكثيرة أن دعوى الاجماع من العلماء مستندة الى الحدس.

(٨) أي من العلماء السابقين على ناقل الاجماع.

أومن (١) الانتقال من الملزوم الى اللازم . مع ثبوت (٢) الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده .

وعلى هذا (٣) ينزل الاجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر (٤) ، أو تقارب العصرين ،

---

(١) أي الحدس الحاصل من الانتقال من الملزوم...) بأن ينتقل من الاجماع المنعقد في الملزوم على كون اللازم ايضاً اجماعياً ، كالانتقال من الاتفاق على العمل بالأصل عند عدم الدليل الى الاتفاق على اباحة شرب التتن وادعاء الاجماع على اباحته معتمداً على الاتفاق الموجود في الملزوم وهو العمل بالأصل عند عدم الدليل.

(٢) أي تكون دعوى الاجماع مستندة الى الحدس فيما اذا كانت دعواه الاجماع مستندة الى الانتقال من الملزوم الى اللازم فيما ثبتت الملازمة بينهما باجتهاد شخص الناقل وحدسه. وفي هذا اشارة الى أنه لو كانت الملازمة بينهما عرفية عادية، أو عقلية ضرورية لابأس من الانتقال من الملزوم الى لازمه ، لما عرفت من أن الحدسي المبنيّ على مباد محسوسة داخل في الحس، فتشمله أدلة حجية الخبر . إلّا أن المقام ليس كذلك فانّ دعوى الاجماع من الحلّي مثلاً مستندة الى الانتقال من تدوين اخبار المضايقة في كتبهم الى اتفاقهم على وجوب الفور ، والملازمة بينهما انما ثبتت باجتهاد شخص الحلّي وحدسه المبنيّ على مقدمات ثلاث، وقد عرفت الكلام فيها، فتكون الاجماعات المنقولة منه كلها مستندة الى الحدس.

(٣) أي على كون الاجماعات مستندة الى الحدس والاجتهاد يحمل الاجماعات المتخالفة كما اذا ادعى الشيخ الاجماع على حجية خبر واحد والسيد على عدم حجيته فان الاجماع المدعى في كلام كل منهما مستند الى حدسه واجتهاده .

(٤) بأن تكون الاجماعات المختلفة في عصر واحد كما اذا ادعى شخص

وعدم(١) المبالاة كثيراً باجماع الغير، والخروج(٢) عنه للدليل. وكذا دعوى الاجماع مع وجود المخالف، فان ماذكرنا في مبنى(٣) الاجماع من اصح المحامل لهذه الامور(٤) المنافية لبناء(٥)

الاجماع على حجية خبر الواحد، وادعى شخص آخر الاجماع على عدم حجيته في نفس هذا الوقت، أو يكون عصر أحد المدعين للاجماع قريباً لعصر مدعي الاجماع على خلافه.

(١) عطف على قوله: «اتحاد». أي مع عدم الاعتناء بالاجماع المخالف المدعى من الغير، فانهم مع علمهم بدعوى الاجماع على خلافهم يدعون الاجماع على مسلكهم ولا يعتنون بدعوى الاجماع المخالف.

(٢) عطف على قوله: «اتحاد». أي مع الخروج عن الاجماع وعدم العمل به عند قيام الدليل على خلافه.

خلاصة الكلام: ان "السر" في وجود الاجماعات المتخالفة في عصر واحد، مع اتحاد عصر المدعين لها ومع قرب عصر أحد المدعيين لعصر المدعي الآخر، ومع ترك الاجماعات المنقولة عند مخالفتها للدليل الآخر هو أن" الاجماعات مستندة الى اجتهاد الناقل وحدسه، إذ لو كانت مستندة الى تتبعه وفحصه كيف يدعي الاجماع مع وجود دعوى المخالف في المسألة!؟ وكيف لا يعتنى بدعوى الاجماع من الغير؟ وكيف لا يعتنى به عند وجود الدليل على خلافه.

(٣) وهو كونه مبنياً على حسن الظن بجماعة أو بالامور الاجتهادية الحدسية.

(٤) التي قد عرفتها وهي الاجماعات المتخالفة في عصر واحد مع قرب عصر المخالفين وجواز ترك العمل بها عند قيام الدليل على خلافها، وعدم الاعتناء باجماع الغير.

(٥) أي الامور المذكورة منافية لبناء دعوى الاجماع على تتبع الاقوال

دعوى الاجماع على تتبع الفتاوى فى خصوص المسألة (١) .

وذكر المحقق السبزوارى فى الذخيرة، بعد بيان تعسر العلم(٢) بالاجماع: «أن(٣) مرادهم بالاجماعات المنقولة فى كثير من المسائل بل فى اكثرها لايكون محمولا على معناه الظاهر(٤)، بل اما يرجع (٥) الى اجتهاد من الناقل مؤد(٦)

والفتاوى، لماعرفت من أن الاجماع لو كان مستنداً الى تتبع الأقوال لايمكن دعواه مع وجود دعوى المخالف فيه، خصوصاً مع كون المخالف في عصره أوقريب العصر به وكذا لايجوز تركه عند قيام الدليل على خلافه.

(١) التي ادعى الاجماع فيها ، فان دعوى الاجماع فيها مبنية على الحدس والاجتهاد .

(٢) لما عرفت من أن المجمعين متفرقون في الامصار بحيث يعسر الاطلاع على أقوالهم .

(٣) «أن» وما بعدها مفعول لقوله : «ذكر» .

(٤) وهو العلم باتفاق الكل من طريق تتبع الأقوال .

(٥) إي مايرجع مرادهم بالاجماعات الى اجتهاد الناقل، فانه باجتهاده يحدس اتفاق الكل .

(٦) صفة لقوله : «اجتهاد». أي بل يرجع مرادهم بالاجماعات المنقولة الى اجتهاد الناقل المؤدي بحسب القرائن المعتبرة الى كشف رأي المعصوم ، فتكون الاجماعات مستندة الى القرائن والأمارات المعتبرة وكشف رأي المعصوم مستنداً الى الاجماعات المذكورة .

بحسب القرائن والامارات التى اعتبرها(١) الى(٢) أن المعصوم عليه السلام موافق فى هذا الحكم ، أو مرادهم (٣) الشهرة أو اتفاق (٤) اصحاب الكتب المشهورة، أو غير ذلك من المعانى المحتملة» (٥)[1] .

ثم قال (٦) بعد كلام له : «والذى ظهر لى من تتبع كلام المتأخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة عندهم فى حال التأليف، فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعى ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه(٧) الحكم المذكور

(١) أي القرائن والامارات المعتبرة عند الناقل كتدوينهم اخبار المضايقة في كتبهم ، فانه قرينة معتبرة عند الناقل على اتفاقهم على وجوب الفور .

(٢) الجار متعلق بقوله: «مؤد». أى اجتهاد الناقل يؤدي بحسب القرائن الى أن المعصوم عليه السلام موافق لهذا الحكم الذي اتفق عليه جميع العلماء.

(٣) أي أن مرادهم بالاجماعات الشهرة .

(٤) أي أن مرادهم بالاجماعات اتفاق أرباب الكتب المعروفة في الفقه .

(٥) بأن كان مرادهم من الاجماع اتفاق العلماء المعروفين في عصره .

(٦) أي قال السبزواري .

(٧) أي مؤلف تصنيف آخر خالف الحكم الذي ادعى العلماء الاجماع فيه في تصنيفه الآخر .

(١) ذخيرة المعاد : ص٥٠ .

رجعوا عن الدعوى المذكورة(١) ويرشد الى هذا (٢) كثير من القرائن (٣) التى لا يناسب هذا المقام تفصيلها»[1] انتهى.

وحاصل الكلام، من أول ماذكرنا الى هنا، أن الناقل للاجماع ان احتمل فى حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الامام عليه السلام الذى هو داخل فى المجمعين، فلا اشكال فى حجيته (٤) وفى الحاقه (٥) بالخبر الواحد، اذ لا يشترط فى حجيته (٦) معرفة الامام عليه السلام تفصيلا حين السماع منه (٧). لكن

(١) أي رجعوا عن دعوى الاجماع على الحكم.

(٢) الذي ذكرناه من أنهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة ...

(٣) كدعوى الاجماعين المتعارضين من شخص واحد، أو من شخصين معاصرين، وعدول المفتي عن الفتوى التي ادعى فيها الاجماع، فان هذه المذكورات تشهد على أن ادعاءهم الاجماع مستند الى ماذكرناه من أنهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى ...

(٤) أي في حجية نقل الاجماع.

(٥) أي لا اشكال في الحاق نقل الاجماع بالخبر الواحد، إذ المفروض أن في نقله للاجماع احتمال استناد الى أمر حسّي، وهو تتبع أقوال العلماء، فتشمله ادلة حجية خبر الواحد.

(٦) أي في حجية نقل الاجماع.

(٧) أي حين سماع الاجماع من ناقله، بل هو حجة وإن لم يعرف المنقول اليه الامام حين سماعه نقل الاجماع، بل احتمل في حق الناقل أنه تتبع فتاوى الفقهاء الذين يكون الامام داخلاً فيهم.

(١) ذخيرة المعاد: ص٥١.

هذا الفرض(١) مما يعلم بعدم وقوعه(٢) وأن المدعى للاجماع لا يدعيه (٣) على هذا الوجه .

وبعد هذا(٤) فان احتمل فى حقه(٥) تتبع(٦) فتاوى جميع المجمعين ، والمفروض أن الظاهر من كلامه (٧) هو اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الامام عليه السلام، فالظاهر(٨) حجية خبره للمنقول اليه ، سواء جعلنا المناط فى حجيته (٩)

---

(١) وهو احتمال أن تكون دعوى الاجماع مستندة الى تتبع أقوال العلماء حتى الامام عليه السلام الذي هو داخل في المجمعين .

(٢) لما عرفت من أنه لايمكن تتبع أقوال العلماء مع تشتتهم في الأمصار كي يحصل العلم بدخول الامام عليه السلام في المجمعين .

(٣) أي يعلم أن المدعي للاجماع لايدعي الاجماع المستند الى تتبع الأقوال المشتملة لقول الامام عليه السلام . بأن يكون هو داخلاً في المجمعين .

(٤) أي بعد الاغماض عما ذكرناه من أنه يعلم أن المدعي للاجماع لايستند اجماعه الى تتبع أقوال العلماء .

(٥) أي في حق مدعي الاجماع .

(٦) نائب فاعل لقوله : «احتمل» .

(٧) أي من كلام مدعي الاجماع .

(٨) جواب للشرط . أي إن احتمل أن مدعى الاجماع تتبع أقوال العلماء جميعاً فالظاهر حجية خبر مدعي الاجماع للمنقول اليه .

(٩) أي في حجية الاجماع .

تعلق خبره بنفس الكاشف (١) الذى هو من الامور المحسوسة المستلزمة(٢) ضرورة لامر حدسى وهو قول الامام عليه السلام، أو جعلنا المناط (٣) تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الامام عليه السلام، لما عرفت من أن الخبر الحدسى المستند الى احساس ماهو ملزوم للمخبر به عادة، كالخبر (٤) الحسى فى وجوب القبول، وقد تقدم الوجهان(٥) فى كلام السيد الكاظمى فى شرح الوافية.

---

(١) وهو اتفاق العلماء الذي هو أمر حسي، ومستلزم لقول الامام عليه السلام الذي هو أمر حدسي.

(٢) صفة لقوله: «الامور». أي الامور المحسوسة كاتفاق العلماء التي هي مستلزمة لقول الامام عليه السلام الذي هو أمر حدسي، وهذا الاستلزام ضروري.

(٣) أي جعلنا مناط حجية الاجماع تعلق خبر الناقل... والحاصل: أنه اذا كان تتبع أقوال العلماء أمراً محتملاً لمدعي الاجماع فيكون نقل اجماعه حجة، سواء قلنا: إن المناط في حجية الاجماع هو نقل السبب وهو اتفاق العلماء، أو نقل المسبب وهو قول الامام عليه السلام.

(٤) خبر لقوله: «أن الخبر الحدسي». أي الخبر الحدسي المستند الى الحس كالخبر الحدسي، كما أن الخبر المستند الى امور محسوسة حجة كذلك الخبر الحدسي المستند الى أمر حسي ـ يكون الخبر الحدسي لازماً عادياً له ـ حجة، وقد عرفت تفصيله فلاحظ.

(٥) وهما أن الاجماع يمكن أن يكون حجة من جهة نقل السبب (الكاشف) ويمكن أن يكون حجة من جهة نقل المسبب (المنكشف).

لكنك قد عرفت سابقاً القطع بانتفاء هذا الاحتمال (١)، خصوصاً اذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الاعصار (٢). نعم لو فرضنا قلة العلماء فى عصر بحيث يحاط بهم، أمكن دعوى اتفاقهم عن حس، لكن هذا (٣) غير مستلزم عادة لموافقة قول الامام عليه السلام. نعم يكشف عن موافقته، بناء على طريقة (٤) الشيخ المتقدمة التى لم تثبت عندنا وعند الاكثرين.

ثم اذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين فى الاقطار الذى (٥) يكشف عادة من موافقة الامام عليه السلام، الا الى (٦) الحدس الناشىء عن احد الامور المتقدمة التى

---

(١) وهو أن يكون دعوى الاجماع مستندة الى تتبع أقوال العلماء إذ لا يمكن الاحاطة بأقوالهم لأحد إلا من يعلم الغيب.

(٢) وجه الخصوصية هو أنّ العلم باتفاق العلماء في جميع الأعصار والأمصار لا يحصل عادة.

(٣) أي اتفاق العلماء اذا كانوا قليلين. والحاصل: أنّ ما هو مستلزم عادة لموافقة قول الامام عليه السلام لا يمكن الاحاطة به، وما يمكن الاحاطة به غير مستلزم لقول الامام عليه السلام.

(٤) وهي قاعدة اللطف. وقد عرفت أنه على طريقته يمكن أن يكون اتفاق عدة من العلماء كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

(٥) صفة لقوله «اتفاق العلماء».

(٦) متعلق بقوله «عدم استناد». أي اذا علم أن دعوى اتفاق العلماء لا تستند

مرجعها الى حسن الظن (١) أو الملازمات (٢) الاجتهادية، فلا(٣) عبرة بنقله، لان الاخبار بقول الامام عليه السلام حدسي غير مستند الى حس ملزوم له(٤) عادة، ليكون نظير الاخبار بالعدالة المستندة الى الاثار الحسية، والاخبار (٥) بالاتفاق أيضاً حدسي.

نعم (٦) يبقى هنا شيء وهو أن هذا المقدار من النسبة

إلا الى الحدس.

(١) بجماعة السلف، أو باتفاق المعروفين من العلماء.

(٢) بأن يحصل له الحدس بقول الامام عليه السلام من اتفاقهم على العمل برواية، أو على مسألة اصولية.

(٣) جواب لقوله: «اذا علم». أي اذا علم أنّ دعوى الاجماع مستندة الى الحدس فلا عبرة بنقل الاجماع.

(٤) أي لقول الامام. لما عرفت من أنه لا يمكن لمدعي الاجماع تتبع أقوال العلماء كي يكون اخباره عن قول الامام نظير اخباره بالعدالة مستنداً الى امور حسية.

(٥) كأنه جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: أنّ اخباره عن قول الامام وان كان حدسياً إلا أن اخباره عن اتفاق العلماء اخبار عن أمر حسي، فيثبت به اتفاق العلماء عند المنقول اليه.

وحاصل الجواب: أن الاخبار باتفاق العلماء ايضاً أمر حدسي إذ المفروض أن المخبر لم يتتبع أقوال العلماء، بل تحدس به عن اجتهاده، فالاخبار عن السبب كالاخبار عن المسبب يكون حدسياً.

(٦) هذا استدراك عما ذكره من أن اخباره بالاتفاق ايضاً حدسي. وملخص

المحتمل استناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره حجة فيها (١)، لان (٢) ظاهر الحكاية محمول على الوجدان الا اذا قام هناك صارف (٣)، والمعلوم (٤) من الصارف هو عدم استناد الناقل

الاستدراك: أنه يمكن القول باثبات الاتفاق باخباره وتوضيحه: أنّ الظاهر من حكاية الاجماع كونه حجة في تمام السبب وهو نسبة الفتوى الى اتفاق الكل إلا أنه يرفع اليد عن هذا الظهور بالعلم الوجداني بأنّ الناقل لم يسند نقله الاجماع الى تتبعه الأقوال كلها وذلك لعدم امكانه عادة بل هو يسند نقله الى حدسه واجتهاده، وأما المقدار الذي يحتمل أن تكون نسبة الفتاوى الى العلماء مستندة الى تتبعه كتتبع فتاوى أرباب الكتب المعروفة، فيكون نقله حجة بالنسبة الى المقدار المذكور.

وان شئت فقل: إنه يرفع اليد عن ظاهر كلامه بالمقدار الذي لا يمكن الأخذ به، وهو أن يكون نقله الاجماع مستنداً الى تتبعه الأقوال، وأما المقدار الذي يمكن الأخذ به فلا وجه لرفع اليد عنه.

(١) الضمير راجع الى قوله «النسبة» وقوله «يكون خبره» خبر لقوله «أنّ هذا المقدار».

(٢) تعليل لما ذكره بأن خبر الناقل يكون حجة في المقدار المحتمل استناده إلى الحس. وملخصه: أن ظاهر حكاية الاجماع محمول على أن الناقل وجد اتفاقهم بالتتبع فيؤخذ بهذا الظهور مالم تقم قرينة على خلافه، لكن القرينة قامت على خلافه بالنسبة الى تتبعه أقوال الكل لعدم امكان ذلك للناقل، وأما بالنسبة الى المقدار الممكن فلا وجه لرفع اليد عن الظهور.

(٣) أي قرينة على عدم الوجدان كعدم امكانه بالنسبة الى أقوال كل العلماء فان وجدان جميع أقوال العلماء غير مقدور للناقل فهذا صارف عن الظهور المذكور.

(٤) أي ما ثبت من القرينة على خلاف الظاهر هو أن الناقل لم يسند نقله

الى الوجدان والحس من نسبة الفتوى الى جميع من ادعى اجماعهم.

وأما استناد نسبة الفتوى الى جميع أرباب الكتب المصنفة فى الفتاوى الى الوجدان فى كتبهم بعد التتبع فأمر (١) محتمل لا يمنعه (٢) عادة ولا عقل.

وما تقدم (٣) من المحقق السبزوارى ـ من ابتناء دعوى الاجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده (٤) حال التأليف ـ فليس عليه شاهد، بل الشاهد على خلافه (٥).

الفتوى الى اتفاق الكل عن حس، وأما اسناد نقله الى أرباب الكتب فلم تقم قرينة على خلافه، فيؤخذ بظاهر نقله بهذا المقدار الممكن.

(١) جواب لقوله: «وأما استناد ...»

(٢) أي لا يمنع هذا الأمر المحتمل عادة ولا عقل، لعدم كونه مخالفاً لهما.

(٣) جواب عن سؤال مقدر. وحاصل السؤال: إنا لا نسلّم أن يكون نقل الاجماع ظاهراً في كونه مستنداً الى اتفاق أرباب جميع الكتب المصنفة، و الشاهد على ذلك ماتقدم من السبزواري، حيث قال: إن الاجماعات المنقولة مبنية على ملاحظة الكتب الموجودة عند الناقل حال التأليف، ولا تكون مبنية على العلم باتفاق أرباب جميع الكتب.

وملخص الجواب عنه: أن ما ذكره السبزواري لاشاهد عليه.

(٤) أي عند مدعي الاجماع.

(٥) أي على خلاف ماتقدم من السبزواري، لأن لفظ نقل الاجماع بما هو ظاهر في كون الناقل متتبعاً لجميع أقوال العلماء حيث انه لا يمكن الاخذ به وهو تتبع

وعلى تقديره (١) فهو(٢) ظن لا يقدح في العمل بظاهر النسبة، فان نسبة الامر الحسي الى شخص ظاهرة (٣) في احساس الغير اياه من ذلك الشخص. وحينئذ (٤) فنقل الاجماع غالباً الا ماشذ(٥) حجة بالنسبة الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين

جميع أقوالهم الذي يمنعه العقل والعادة. وأما بالنسبة الى تتبع أقوال أرباب الكتب فالمانع من الأخذ بالظهور مفقود فيؤخذ به، فيكون نقل الاجماع حجة بهذا المقدار.

(١) أي على تقدير وجود الشاهد على أن الاجماعات المنقولة مبنية على ملاحظة الكتب الموجودة عند الناقل حال التأليف، كتعارض دعوى الاجماعين من شخص ورجوع الشخص عن الفتوى التي ادعى فيها الاجماع.

(٢) أي الشاهد المذكور ظني لا يرفع اليد به عن ظهور نسبة الفتوى الى أرباب الكتب، فان النسبة المذكورة ظاهرة في أن الناقل لاتفاقهم رأى أقوالهم في كتبهم، فان نقله الاتفاق مبني على هذا الاساس، لا أنه استنبط اتفاقهم من ملاحظة الكتب الموجودة عنده، والشاهد الظني لا يصلح لرفع اليد عن الظهور المذكور.

وان شئت فقل: إنه يحصل الظن من الشاهد المذكور بأن ناقل الاجماع بنى اجماعه على الكتب الموجودة عنده حال التأليف، والشاهد الظني لا يصلح لصرف النسبة عن ظهورها.

(٣) خبر لقوله: «فان نسبة ...» أي نسبة الأمر المحسوس الى شخص ظاهرة في أن الغير أي الناسب سمع ذلك الامر منه ولو مع الواسطة بأن رآه في كتابه، كما اذا قال: زيد افتى بوجوب صلاة الجمعة، فان ظاهر نسبة الافتاء بالوجوب الى زيد أن خبره هذا يكون عن حس.

(٤) أي حينما كان ظاهر النسبة هو الاخبار عن حس.

(٥) كما اذا قامت القرينة على خلاف الظهور المذكور، كعدم امكان تحصيل

من أهل الفتاوى (١) .

ولا يقدح (٢) فى ذلك (٣) انا نجد (٤) الخلاف فى كثير

الاجماع المستند الى تتبع الأقوال عقلاً ، أو عادة .

(١) فالاخبار عن اتفاق العلماء على وجوب صلاة الجمعة اخبار عن افتاء المعروفين من أهل الفتاوى ، فيثبت باخباره هذا المقدار من الاتفاق ، لما عرفت من أن ظاهر النسبة هو الاخبار عن حس، والأخذ بهذا المقدار من الظهور - بعد عدم امكان الاخذ بعمومه - لامحذور فيه لامكان تتبع أقوال المعروفين من أهل الفتاوى .

(٢) كأنه جواب عن سؤال مقدر ، و هو أنه كيف تقولون بحجية اجماع المعروفين من أهل الفتوى مع وجود المخالف في كثير من الموارد التى ادعي الاجماع فيها.

وملخص الجواب: أن وجود المخالف لايضر بماذكرناه من حجية نقل اجماع أرباب الكتب ، وذلك لوجهين :

الأول: أنه يمكن أن يكون مراد ناقل الاجماع من اتفاق العلماء اتفاق من عدا المخالف ، فلم يكن المخالف داخلاً كي يكون خروجه منافياً لظهور دعوى الاتفاق .

الثانى: أن يكون مراده اتفاق جميع أرباب الكتب، ولاينافيه وجود المخالف وذلك لاحتمال أن الناقل علم بأن المخالف رجع عن مخالفته، وصار موافقاً للباقين فنسبة الفتوى الى اتفاق أرباب الكتب تكون أمراً محتملاً فيحمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه .

(٣) أي فيما ذكرناه من أن الاجماع حجة بالنسبة الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين .

(٤) مؤول بالمصدر، وفاعل لقوله: «ولا يقدح». أي لايقدح وجداننا الخلاف.

من موارد دعوى الاجماع، اذ من المحتمل ارادة الناقل ماعدا المخالف، فتتبع كتب من عداه (١) ونسب الفتوى اليهم، بل لعله (٢) اطلع على رجوع من نجده مخالفاً، فلاحاجة الى حمل كلامه (٣) على من عدا المخالف.

وهذا المضمون (٤) المخبر به عن حس وان لم يكن مستلزماً بنفسه عادة لموافقة قول الامام عليه السلام، الا انه (٥) قد يستلزم بانضمام امارات اخر يحصلها (٦) المتتبع أو بانضمام أقوال

(١) أي من عدا المخالف، فيكون مراده من اتفاق المعروفين اتفاق ما عدا المخالفين.

(٢) أي لعل ناقل الاجماع اطلع على أن من وجدناه مخالفاً رجع عن رأيه وصار موافقاً للباقين.

(٣) أي كلام الناقل، إذ الحمل على من عدا المخالف انما لابدّ منه اذا كان وجود المخالف منافياً لنسبة الفتاوى الى المعروفين، وقد عرفت خلافه إذ مع وجود الاحتمالين المذكورين ـ وهما احتمال ارادة الناقل ما عدا المخالف واحتمال اطلاع الناقل على رجوع من وجدناه مخالفاً عن مخالفته ـ لاتشمل نسبة الفتوى للمخالفين كي يحتاج الى التخصيص وحملها على من عدا المخالف.

(٤) وهو اتفاق أرباب الكتب الذي أخبر الناقل به عن حس.

(٥) أي المخبر به عن حس قد يستلزم موافقة قول الامام عليه السلام بانضمام القرائن الخارجية.

(٦) من باب التفعيل، صفة لقوله: «امارات»

وملخص الكلام: أن اتفاق أرباب الكتب وان لم يكن وحده كاشفاً عن رأي

المتأخرين من دعوى (١) الاجماع .

مثلا (٢) ، اذا ادعى الشيخ «قدس سره» الاجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه (٣) مستندة الى وجدان الحكم فى الكتب المعدة للفتوى (٤) وان (٥) كان بايراد الروايات التى يفتى المؤلف بمضمونها فيكون خبره (٦)

الامام عليه السلام للمنقول اليه، إلا أنه اذا انضم الى مانقل اليه من اتفاق أرباب الكتب مايحصله المتتبع من الأقوال والقرائن يكون كاشفاً عن رأيه عليه السلام .

(١) الجار متعلق بقوله: «المتأخرين». أي أقوال العلماء الذين هم متأخرون من عصر مدعي الاجماع ، بأن كان دعوى الاجماع في عصر الطوسي مثلاً وضم الناقل اليه قول العلامة والمحقق والشهيدين ، فكان المجموع مستلزماً لقول الامام عليه السلام .

(٢) هذا مثال لماذكره من أن نقل اتفاق أرباب الكتب وان لم يكن بنفسه مستلزماً لقول الامام عليه السلام إلا أنه يكون مستلزماً له بضميمة أقوال اخر وامارات اخرى .

(٣) أي دعوى الشيخ الاجماع .

(٤) بأن تتبع الكتب ووجد اتفاق العلماء فيها .

(٥) كلمة «إن» وصلية. أي وإن كان الحكم المذكور بطريق ذكر الروايات. توضيحه: أن الحكم في الكتب الفتوائية قد يكون مذكوراً بعنوان الفتوى والمتتبع كان يطلع على ذلك وينقل الفتوى ، وقد يكون مذكوراً بطريق ذكر الروايات كما كان كذلك دأب بعض الفقهاء فانهم لم يذكروا فتواهم صريحاً ، بل كانوا يذكرون في كتبهم الروايات الدالة عليها، فتكون فتواهم بلسان نقل الرواية .

(٦) أي خبر الشيخ بقيام الاجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة الذي هو

المتضمن لافتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجة (١) فى المسألة (٢) ، فيكون (٣) كما لو وجدنا الفتاوى فى كتبهم، بل سمعناها منهم . وفتواهم(٤) وان لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة قول الامام عليه السلام ، الا انا اذا ضممنا اليها (٥) فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى وضم الى ذلك (٦) امارات اخر ، فربما حصل من المجموع (٧) القطع بالحكم لاستحالة تخلف هذه جميعها(٨) عن قول الامام عليه السلام، وبعض هذا المجموع وهو اتفاق أهل الفتاوى المأثورة (٩)

يدل بالتضمن على افتاء جميع أهل الفتوى باعتبار طهارة المسجد .

(١) خبر لقوله: «فيكون» .

(٢) أي في مسألة طهارة مسجد الجبهة .

(٣) أي يكون خبر الشيخ عن تحقق اجماع أهل الكتب بمنزلة وجداننا فتاواهم في كتبهم ، بل بمنزلة سماعنا منهم .

(٤) أي فتاوى أرباب الكتب .

(٥) أي الى فتاوى أرباب الكتب .

(٦) أي ضمت الى فتوى من تأخر عن الشيخ قرائن اخرى .

(٧) أي حصل، من مجموع أقوال أرباب الكتب، وانضمام أقوال من تأخر عن الشيخ ، والقرائن الخارجية الى أقوال أرباب الكتب، القطع بالحكم الشرعي.

(٨) أي تخلف جميع فتاوى أرباب الكتب ومن تأخر عن الشيخ مع انضمام سائر القرائن اليهما عن قول الامام عليه السلام مستحيل عادة .

(٩) أي المنقولة عن أهل الفتاوى .

عنهم وان لم يثبت لنا بالوجدان (١) الا أن المخبر به قد أخبر به عن حس (٢) فيكون (٣) حجة كالمحسوس (٤) لنا .

وكما أن مجموع (٥) ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الامام عليه السلام اذا أخبر به (٦) العادل عن حس قبل (٧) منه وعمل بمقتضاه (٨)، فكذا (٩) اذا أخبر العادل ببعضه (١٠)

---

(١) إذ المفروض أنا ما تتبعنا أقوالهم وانما نقل الينا اتفاقهم .

(٢) لما قد عرفت من أن ظاهر نسبة الفتوى الى اشخاص هو الاطلاع عليها عن حس، وانما يرفع اليد عن هذا الظهور بمقدار لا يمكن الالتزام به، وهو الاطلاع على فتاوى الكل عن حس، وذلك لعدم امكان الاطلاع عليها عن حس .وأما بالنسبة الى المقدار الممكن منه ـ وهو اتفاق أهل الفتاوى ـ فيؤخذ به .

(٣) أي يكون بعض هذا المجموع المنقول الينا حجة .

(٤) أي كما أنا لو اطلعنا على اتفاق أهل الفتاوى من طريق الحس كان حجة لنا كذلك لو ثبت اتفاقهم باخبار الناقل لما قد عرفت في محله من أن أدلة حجية خبر العادل تنزل خبره منزلة العلم.

(٥) أي اتفاق جميع العلماء مستلزم لقول الامام عليه السلام ، على تقدير امكان تتبع أقوالهم عن حس .

(٦) أي بصدور الحكم عن الامام .

(٧) بصيغة المجهول، أي قبل من العادل .

(٨) بصيغة المجهول، أي عمل بمقتضى خبر العادل .

(٩) أي كذا قبل من العادل ، وعمل بمقتضى خبره .

(١٠) أي ببعض ما هو مستلزم لصدور الحكم عن الامام عليه السلام ، كاتفاق أرباب

عن حس.

وتوضيحه (١) بالمثال الخارجي أن نقول: ان خبر مائة عادل أو الف مخبر (٢) بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الأخبار (٣) يستلزم عادة لصدور المخبر به في الخارج، فاذا أخبرنا (٤) عادل بأنه قد أخبر الف عادل بموت زيد وحضور دفنه، فيكون خبره (٥) باخبار الجماعة بموت زيد حجة، فيثبت به (٦) لازمه العادي، وهو موت زيد. وكذلك (٧) اذا أخبر العادل

الكتب المصنفة.

وملخص الكلام: أنّه لافرق في حجية خبر العادل بين تعلقه بتمام السبب الكاشف عنه، أو بجزئه.

(١) أي توضيح ماذكرناه بأنّ خبر العادل حجة سواء تعلق بتمام السبب الكاشف عن رأي الامام عليه السلام أو بجزء السبب.

(٢) بصيغة اسم الفاعل، أي خبر الف شخص مخبر سواء كانوا عدولاً أم لا.

(٣) وان لم يكونوا محتاطين في سائر امورهم الدينية إلا أنهم في مقام النقل كانوا محتاطين.

(٤) فعل ماض، وكلمة «نا» مفعوله، أي أخبرنا عادل باخبار الف عادل بأن زيداً مات وهم حضروا دفنه.

(٥) أي يكون خبر العادل بأن الف عادل اخبروا بموت زيد حجة.

(٦) أي بخبر العادل.

(٧) كذلك يثبت موت زيد.

باخبار بعض هؤلاء(١) وحصلنا(٢) اخبار الباقي بالسماع منهم.

نعم لو كانت الفتاوى المنقولة اجمالا بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما(٣) لا يكون بنفسها، أو بضميمة امارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام عليه السلام وان كانت (٤) قد يفيده لم يكن (٥) معنى لحجية خبر الواحد في

(١) أي بعض الجماعة كخمس مائة عادل.

(٢) من باب التفعيل، أي سمعنا اخبار باقي الجماعة بموت زيد من لسانهم، فيكون اخبار العادل باخبار خمس مائة شخص بموت زيد بعد انضمام ماسمعناه من الآخرين من الاخبار بموت زيد حجة، فيثبت به موت زيد عندنا فيترتب عليه اثره.

(٣) خبر لقوله: «كانت ...». أي الفتاوى التي نقلت الينا اجمالاً بلفظ «اجمع العلماء» لو لم تكن مستلزمة عادة لقول الامام عليه السلام لا بنفسها ولا بضميمة القرائن أو الأقوال الاخرى على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان لم يكن نقلها أيضاً كاشفاً عن رأيه عليه السلام، لأن ماثبت بالتعبد لا يكون كاشفيته أقوى مما ثبت بالوجدان، فلا تشمله ادلة الحجية.

وبعبارة اخرى: أن الفتاوى المنقولة بلفظ الاجماع لو لم تكن مستلزمة عادة لقول الامام عليه السلام حتى بعد انضمام المنضمات اليها كما هو المفروض لم يكن نقلها مشمولاً لأدلة حجية الخبر.

(٤) أي وان كانت الفتاوى المنقولة اجمالاً بلفظ الاجماع قد تفيد قول الامام عليه السلام في موارد قليلة، الا أن الافادة بهذا المقدار لا توجب حجية الاجماع المنقول، لما عرفت من أن الاجماع يكون حجة اذا كان مستلزماً لقول الامام عليه السلام عادة.

وأما مالا يكون استلزامه عادياً بل كانت كاشفيته لقول الامام عليه السلام من باب الاتفاق فلا يكون حجة.

(٥) جواب لقوله: «لو كانت الفتاوى». أي لو كانت الفتاوى مما لا تستلزم

نقلها (١) تعبداً (٢)، لان معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتب لوازمه (٣) الثابتة له ولو (٤) بضميمة امور اخر. فلو أخبر العادل باخبار عشرين بموت زيد وفرضنا أن اخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب لم يكن خبره حجة بالنسبة الى موت زيد، اذ لا يلزم من اخبار عشرين بموت زيد موته(٥).

وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به (٦) مطابقة، أو تضمناً (٧)، أو التزاماً

عادة لقول الامام عليه السلام لم يكن الخبر الواحد الناقل لها حجة.

(١) أي الفتاوى.

(٢) قيد لحجية خبر الواحد.

(٣) فان من لوازم الخبر الواحد ثبوت حكم الامام عليه السلام، أو ثبوت موت زيد مثلاً، فاذا لم يكن الخبر مفيداً لقول الامام عليه السلام أو موت زيد لم يترتب عليه لازمه، فلا معنى لحجيته، اذ التعبد بالحجية باعتبار أثرها المترتب على الخبر.

(٤) كلمة «لو» وصلية، أي ولو كان ترتب هذه اللوازم ثابتاً بضميمة القرائن الاخرى.

(٥) فاعل لقوله: «لا يلزم». أي لا يلزم ثبوت موت زيد عادة من اخبار عشرين شخصاً.

(٦) كما اذا أخبر عادل بأن هذا المايع خمر عنبي، فالمخبر به هو قوله «ان هذا المايع خمر عنبي» فان معنى حجية هذا الخبر وجوب ترتيب الأثر على المخبر به مطابقة، أي الحكم بأنه خمر عنبي.

(٧) بأن يحكم بأنه متخذ من العنب.

عقلياً (١) ، أو عادياً (٢)، أو شرعياً (٣) دون (٤) ما يقارنه أحياناً .

ثم ان ما ذكرنا (٥) لا يختص بلفظ الاجماع، بل يجرى فى لفظ الاتفاق(٦) وشبهه(٧)، بل يجرى(٨) فى نقل الشهرة، ونقل الفتاوى عن اربابها تفصيلا (٩).

---

(١) بأن يحكم بأن شاربه يستحق العقاب .

(٢) بأن يحكم بأنه يوجب السكر .

(٣) بأن يحكم بأنه نجس وحرام .

(٤) أي ليس معنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يقارن المخبر به احياناً كترتب موت زيد باخبار عشرين، فانه لايترتب عليه موت زيد بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام بجميع أقسامه ، وإنما يترتب عليه احياناً، ويحصل العلم به للناقل اتفاقاً ، ولذا لايكون نقل اخبار عشرين بموت زيد حجة .

(٥) من أن نقل اتفاق أرباب الكتب بلفظ الاجماع مع انضمام سائر الامارات وأقوال المتأخرين من الناقل اليه اذا كان مستلزماً لقول المعصوم عادة يكون حجة.

(٦) كما اذا ادعى اتفاق العلماء على وجوب صلاة الجمعة وكان مراد المدعي من اتفاقهم اتفاق أرباب الكتب ، فان نقله أيضاً يكون حجة اذا كان مستلزماً لقول الامام بانضمام سائر القرائن اليه .

(٧) بأن نقل بلفظ «أجمع فقهاؤنا» مثلاً.

(٨) أي يجري ماذكرناه في نقل الشهرة والفتاوى ايضاً، فانه اذا كان استناد نقلهما الى أمر حسي أمراً محتملاً يكون نقلهما حجة اذا كان مستلزماً لقول الامام عليه السلام.

(٩) بأن تنقل فتاوى العلماء بعين عباراتهم المفصلة .

ثم انه لو لم يحصل من مجموع ما(١) ثبت بنقل العادل، وما حصله (٢) المنقول اليه بالوجدان من الامارات والاقوال القطع (٣) بصدور الحكم الواقعي عن الامام عليه السلام لكن حصل منه(٤) القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل(٥) الينا لاعتقدناه تاماً من جهة الدلالة وفقد المعارض، كان (٦) هذا المقدار أيضاً كافياً في اثبات المسألة الفقهية، بل قد يكون

(١) أي من مجموع الأقوال التي ثبتت بنقل العادل.

(٢) من باب التفعيل.

(٣) فاعل لقوله: «لو لم يحصل».

(٤) أي من مجموع الأقوال الثابتة بنقل العادل، والامارات والأقوال التين وجدهما المنقول اليه وضمهما الى الأقوال المنقولة.

(٥) أي لو نقل الدليل الظني الينا لكان تاماً عندنا من حيث الدلالة وفقد المعارض.

(٦) جواب لقوله: «لو نقل الينا...» أي كان هذا المقدار من القطع ـ الحاصل من مجموع ماثبت بنقل العادل وماوصل اليه المنقول اليه بالوجدان ـ بوجود دليل ظني معتبر، كافياً. والحاصل: كما أنه لوحصل القطع من مجموع ما ثبت من الأقوال والامارات، والأقوال التي وجدها المنقول اليه بصدور الحكم عن الامام عليه السلام كان حجة، وتثبت به مسألة فقهية، كذلك لوحصل القطع منها بوجود دليل ظني معتبر فانه يثبت به ايضاً مسألة فقهية.

وان شئت فقل: إن مناط حجية الاجماع أحد الأمرين: إما كونه مستلزماً لرأي الامام عليه السلام، أو كونه مستلزماً لوجود دليل ظني معتبر.

نفس الفتاوى التى نقلها الناقل للاجماع اجمالا مستلزماً لوجود دليل معتبر (١)، فيستقل (٢) الاجماع المنقول بالحجية بعد اثبات حجية خبر العادل فى المحسوسات، الا اذا (٣) منعنا كما تقدم سابقاً عن استلزام اتفاق ارباب الفتاوى عادة لوجود (٤) دليل لو نقل الينا لوجدناه تاماً، وان كان قد يحصل العلم بذلك (٥) من ذلك (٦)، الا أن ذلك (٧) شيء قد يتفق ولا يوجب (٨)

---

(١) كما اذا كان الناقل كثير الاطلاع بفتاوى العلماء فان الفتاوى التي نقلها قد تكون مستلزمة لوجود دليل معتبر .

(٢) أي يكون الاجماع المنقول حجة مستقلاً بلا حاجة الى انضمام شيء اليه من الامارات والأقوال الاخر .

(٣) وملخص الكلام: أن اتفاق أرباب الفتاوى مع انضمام الامارات والقرائن لو كان مستلزماً لوجود دليل معتبر فلا اشكال في حجيته ، فالكبرى مسلّمة ،وانما الاشكال في تحقق الصغرى، وهو المنع عن الاستلزام ، بأن يقال : إن اتفاق أرباب الفتاوى لا يكون مستلزماً لوجود دليل معتبر بحيث يكون مقبولاً عندنا أيضاً لو نقل الينا .

(٤) الجار متعلق بقوله : «استلزام» .

(٥) أي بوجود دليل معتبر.

(٦) أي من اتفاق أرباب الفتاوى .

(٧) أي حصول العلم بوجود الدليل المعتبر شيء قد يتفق احياناً.

(٨) أي حصول العلم احياناً لا يوجب ...

ثبوت الملازمة العادية التى هى المناط فى الانتقال من المخبر به (١) اليه (٢).

ألا ترى أن اخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به لكن لاملازمة عادية بينهما (٣) بخلاف اخبار الف عادل محتاط فى الاخبار (٤).

وبالجملة يوجد فى الخبر مرتبة (٥) تستلزم عادة لتحقق المخبر به، لكن ما (٦) يوجب العلم أحياناً قد لا يوجبه، وفى

(١) وهو اتفاق أرباب الفتاوى.

(٢) أي الى وجود دليل معتبر.

وملخص الكلام: أن المناط في كون اتفاق العلماء كاشفاً عن الدليل المعتبر هو ثبوت الملازمة العادية بينهما، وأما حصول العلم بالدليل المعتبر من اتفاق العلماء في بعض الأحيان فلا يوجب ثبوت الملازمة بينهما، فاذا لم تثبت الملازمة فلا يكون اتفاقهم كاشفاً عن وجود دليل معتبر.

(٣) أي بين اخبار عشرة وبين هذا الشيء المخبر به.

(٤) لا شبهة في وجود الملازمة بين اخبار الف عادل و بين العلم بالشيء المخبر به.

(٥) كإخبار الف عادل، فان هذه المرتبة من الخبر تستلزم عادة لتحقق المخبر به.

(٦) أي لكن الخبر الذي يوجب العلم بتحقق المخبر به احياناً ـ كإخبار عشرة بموت زيد مثلاً ـ قد لا يوجب العلم بتحقق المخبر به لعدم ثبوت الملازمة بين اخبار عشرة عدول وبين العلم بتحقق المخبر به.

الحقيقة ليس هو (١) بنفسه الموجب فى مقام حصول العلم والا (٢) لم يتخلف .

ثم انه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة (٣) نقل الاجماع بعض المحققين (٤) فى كلام طويل له ، وما ذكرنا (٥) وان كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الاولى نقل عبارته بعينها، فلعل الناظر يحصل (٦) منه غير ما حصلناه، فانا قد مررنا على العبارة مروراً ، ولا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له

---

(١) أي ما يوجب العلم بتحقق المخبر به احياناً ليست في الحقيقة بنفسه علّة تامة للعلم بالمخبر به .

(٢) أي لو كان ما يوجب العلم احياناً علّة تامة لحصول العلم بالمخبر به لم يتخلف العلم المذكور عن العلم بالمخبر به، لاستحالة تخلف العلّة عن المعلول. وحيث إن أخبار عشرة عدول قد يتخلّف عن حصول العلم بالمخبر به فيعلم من ذلك عدم كونه علّة تامة له .

(٣) وهي كون نقل الاجماع حجة في المقدار الذي يمكن تتبع الناقل اتفاقهم عن حس .

وبعبارة اخرى : أن نقل الاجماع يكون حجة في اثبات جزء السبب الكاشف عن قول الامام عليه السلام .

(٤) وهو الشيخ أسدالله التستري .

(٥) من فائدة نقل الاجماع .

(٦) من باب التفعيل. أي يفهم من عبارته غير ما فهمنا منها .

دخل في مطلبه. قال «قدس سره» في كشف الغناء، وفي رسالتها التي صنفها في المواسعة والمضايقة (١) ما هذا لفظه :

وليعلم أن المحقق(٢) في ذلك هو أن الاجماع الذي نقل بلفظه (٣) المستعمل في معناه المصطلح (٤)، أو بسائر (٥) الالفاظ على كثرتها، اذا لم يكن مبتنياً على دخول المعصوم بعينه أو ما في حكمه (٦) في المجمعين فهو (٧) انما يكون حجة على غير الناقل (٨) باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول

---

(١) أي في أن قضاء الصلاة هل وقته موسع لايجب الفور فيه أو مضيق ؟

(٢) بصيغة اسم المفعول، أي الثابت في باب نقل الاجماع .

(٣) أي بلفظ الاجماع .

(٤) وهو اتفاق الكل .

(٥) عطف على قوله «بلفظه». أي نقل بسائر الألفاظ الكثيرة غير لفظ الاجماع كقوله : «اتفق العلماء» أو «اتفق الامامية» .

(٦) والمراد من قوله : «أو ما في حكمه» هو الدخول القولي لا الشخصي، وهو يحصل بتقرير المعصوم للمجمعين مع كونه خارجاً عنهم، أي اذا أبطلنا كون الاجماع مبنياً على الدخول لعدم العلم بذلك إلا للأوحدي .

(٧) أي أن الاجماع اذا لم يكن مبنياً على الدخول فهو انما يكون حجة ...

(٨) وهو المنقول اليه .

وملخص الكلام : أن الاجماع اذا لم يكن مبنياً على الدخول، بل كان مبنياً على اللطف والحدس، أو التقرير يكون حجة بحسب السبب، فيثبت به اتفاق العلماء

المعصوم عليه السلام أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتد (١) به وحصول (٢) الانكشاف للمنقول اليه والمتمسك(٣) به بعدالبناءعلى قبوله لا باعتبار(٤) ما انكشف

للمنقول اليه ، كأنه تتبع أقوالهم عن حس ، ولايكون حجة بحسب المسبب ، أي لايكون كاشفاً عن رأي المعصوم ، وأما بالنسبة الى الناقل فيمكن أن يكون حجة بحسب المسبب أيضاً لامكان حصول العلم له برأي المعصوم .

(١) وهو الدليل الظني الذي قام الدليل على حجيته .

(٢) هذا جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: أنّ حجية الاجماع لماذا لاتكون باعتبار نقل المسبب وهو حصول الانكشاف للمنقول اليه .

والجواب عنه: أن الانكشاف للمنقول اليه انما هو بعد البناء على قبول الاجماع وحجيته من حيث نقل السبب فليس حجيته باعتبار الانكشاف، فانه بعد كون الاجماع حجة ينكشف به قول الامام عليه السلام .

وقال رحمة الله: إن قوله: «وحصول الانكشاف» عطف على قوله: «نقله السبب الكاشف» وعليه يكون المعنى أن الاجماع يكون حجة باعتبار حصول الانكشاف للمنقول اليه لا باعتبار حصول الانكشاف للناقل، إلا أنه خلاف ظاهر العبارة ، والظاهر مابيناه .

(٣) عطف تفسيري لقوله: «للمنقول اليه» . أي حصول انكشاف قول الامام للمتمسك بالاجماع انما هو بعد حجية الاجماع من حيث نقل السبب، فلايكون حصول الانكشاف مناطاً لحجيته .

(٤) أي لايكون الاجماع حجة من حيث نقل المسبب وهو انكشاف قول الامام لناقله ، إن يمكن أن يكون قول الامام منكشفاً لناقل الاجماع ولا يكون

منه لناقله بحسب ادعائه (١) .

فهنا (٢) مقامان :

الاول حجيته (٣) باعتبار الاول (٤) ، وهي مبتنية ـ من جهتي الثبوت (٥) والاثبات (٦) ـ على مقدمات :

الاولى : دلالة اللفظ على السبب . وهذه (٧) لا بد من اعتبارها وهي (٨) محققة ظاهراً في الالفاظ المتداولة (٩) بينهم مالم

منكشفاً للمنقول اليه، ومع ذلك يكون حجة بالنسبة اليه، وليس ذلك إلا باعتبار نقل السبب كما عرفت .

(١) أي بحسب ادعاء الناقل انكشاف قول الامام .

(٢) أي في باب الاجماع .

(٣) أي حجية الاجماع .

(٤) وهو كونه حجة باعتبار أنه سبب كاشف، ولم ينقل المصنف المقام الثاني هنا ، وهو عدم حجية الاجماع باعتبار نقل المنكشف لناقله .

(٥) أي ثبوت السبب الكاشف عادة بأن كان لفظ الاجماع دالاً على اتفاق جماعة يلازم قول الامام عليه السلام .

(٦) أي اثبات حجية نقل السبب المذكور ، واثبات كيفية استكشاف قول الامام من ذلك السبب. وأفاد المحقق الآشتياني : أن الفرق بين الجهتين انما هو بحسب الاعتبار ، وإلا فليس هنا أمران .

(٧) أي دلالة اللفظ على كون اتفاق العلماء سبباً لكشف قول الامام عليه السلام لابد من أن تكون حجة كي يثبت بها اتفاق العلماء عند المنقول اليه.

(٨) أي دلالة اللفظ على السبب مسلّمة .

(٩) كقوله «اتفق الأصحاب» أو «أجمع العلماء» ، أو «عند أصحابنا» فان

يصرف عنها (١) صارف ، وقد يشتبه الحال (٢) اذا كان النقل بلفظ الاجماع فى (٣) مقام الاستدلال ، لكن من المعلوم أن مبناه(٤) ومبنى غيره ليس على الكشف(٥) الذى يدعيه جهال

دلالة هذه الألفاظ المتداولة ـ أي المشهورة بين العلماء ـ على السبب مسلّمة .

(١) أي الألفاظ المتداولة تدل على السبب مالم يمنع عن دلالتها مانع أي مالم تقم قرينة على خلاف ظهورها كما اذا قامت قرينة على أن المراد منها هي الشهرة.

(٢) أي قد يشتبه الحال ولا يعلم أن الناقل نقل السبب ، أو نقل المسبب ، فانه يحتمل أن يراد باللّفظ المذكور نقل السبب، ويحتمل أن يراد منه نقل كشف الواقع بالمكاشفة وغيرها . اذا كان نقله بلفظ الاجماع من دون اضافته الى العلماء والفقهاء ونظائرهما كما اذا قال: إن هذا الحكم اجماعي .

(٣) الجار متعلق بقوله: «النقل». أي قد يشتبه المراد اذا كان نقل الاجماع في مقام الاستدلال به دون نقل الأقوال ، لأن الغرض في مقام الاستدلال هو اثبات المطلوب بأيّ نحو اتفق.

فربما يستدلّ عليه باتفاق جماعة لايكون سبباً عادياً في الكشف عن قول الامام عليه السلام، بل انما يحصل له القطع من باب الاتفاق ، أو من طريق المكاشفة ، أو السماع من طريق غير المتعارف، وهذا بخلاف الاجماع المنقول في مقام نقل الخلاف فان ظاهره حينئذٍ دعوى اتفاق الجميع فلا يتطرق فيه هذه الاحتمالات.

هذا كله اذا كان النقل بلفظ الاجماع من دون اضافته الى شخص ، وأما اذا أضافه الى الفقهاء أو العلماء ونظائرهما من العناوين فيعلم منها أن المراد نقل السبب.

(٤) أي مبنى الناقل بلفظ الاجماع ، ومبنى الناقل بغير لفظ الاجماع، كقوله «اتفق أصحابنا» .

(٥) وهو كشف الواقع بالرياضيات النفسانية، حيث يدعون الشهود والعيان

الصوفية، ولا على الوجه الاخير (١) الذى ان وجد (٢) فى الاحكام ففى (٣) غاية الندرة، مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه (٤)، وثبوته (٥) واقعاً كاف فى الحجية (٦).

فاذا انتفى الامران (٧) تعين سائر الاسباب المقررة (٨)،

في الأحكام التكليفية وغيرها.

(١) ذكر بعض أن المراد بالوجه الأخير هو الوجه الثاني عشر الذي ذكره التستري في رسالته وهو أن يرى الفقيه الامام عليه السلام ويأخذ الأحكام منه ولكنه يكتمه لبعض مصالح وينقله بلفظ الاجماع.

(٢) أي الكشف على الوجه الأخير إن وجد ...

(٣) جواب للشرط، فان الرؤية تحصل نادراً للأوحدي من الأصحاب، اللهم اجعلنا منهم.

(٤) أي على الكشف بالمعنى المتقدم، وهو الكشف بالتشرف بحضوره عليه السلام وسماع الحكم منه ونقل ماسمعه من الحكم بلفظ الاجماع اظهاراً للحق، وكتماناً لتشرفه بحضوره لبعض المصالح.

(٥) أي ثبوت الكشف واقعاً بأن ثبت التشرف بحضوره.

(٦) أي في حجية ما نقله من الاجماع إذ المفروض أنه نقل قول الامام عليه السلام عن حس، وهو المناط في حجية الاجماع إلا أن الكلام كل الكلام في ثبوته.

(٧) وهما الكشف بالرياضة الذي هو معروف عند الصوفية والكشف بطريق التشرف بحضوره عليه السلام وسماع الحكم منه.

(٨) الكشف قول الامام عليه السلام من الدخول أو اللطف أو الحدس كما عرفت تفصيله.

وأظهرها (١) غالباً عند الاطلاق (٢) حصول (٣) الاطلاع بطريق القطع أو الظن المعتد به على اتفاق الكل فى نفس الحكم (٤).

ولذا (٥) صرح جماعة منهم باتحاد معنى الاجماع عند الفريقين (٦)، وجعلوه (٧) مقابلا للشهرة. وربما (٨) بالغوا

---

(١) أي أظهر الأسباب المقررة لكشف قول الامام عليه السلام.

(٢) أي عند اطلاق الاجماع بلا قرينة.

(٣) خبر لقوله: «أظهرها». أي أظهر الأسباب لكشف قول الامام عليه السلام عند اطلاق الاجماع حصول الاطلاع القطعي أو الاطمئناني للناقل على اتفاق العلماء على الحكم الشرعي.

(٤) لاتفاقهم على العمل بالأصل أو تدوين الرواية أو غيرذلك مما يستكشف به اتفاقهم على الحكم الشرعي.

(٥) من هنا شرع في ذكر الوجوه الدالة على أن الاجماع عند الاطلاق عبارة عن اتفاق الكل في نفس الحكم. الوجه الأول ما اشاراليه بقوله: «ولذا ...» أي ولأجل أن لفظ الاجماع عند الاطلاق يحمل على اتفاق الكل في نفس الحكم.

(٦) من العامة والخاصة، ولولم تكن الخاصة أيضاً معتقدة بأن الاجماع هو اتفاق الكل لم يكن وجه لقولهم أن الاجماع متحد عند الفريقين.

(٧) هذا هو الوجه الثاني لكون المراد من الاجماع هو اتفاق الكل، إذ لو لم يكن المراد به هو الاتفاق لم يجعل في مقابل الشهرة التي هي اتفاق الجل، أي جعلوا الاجماع مقابلاً للشهرة.

(٨) هذا هو الوجه الثالث لكون مرادهم من الاجماع هو اتفاق الكل. وحاصله:

في أمرها بأنها كادت تكون اجماعاً ونحو ذلك (١). وربما قالوا: ان كان (٢) هذا مذهب فلان فالمسألة اجماعية، واذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة (٣) والمسألة (٤) والنقلة (٥) واختلف الحال في ذلك (٦)،

أن العلماء قائلون عند المبالغة في تحقق الشهرة «بأنها كادت تكون اجماعاً» أي وصلت الى حد قريب من الاجماع. فهذا دليل على أن الاجماع هو اتفاق الكل، وإلا فيكون الاجماع والشهرة أمراً واحداً ولا تتحقق المبالغة.

(١) من الامور التي تدل على أن مرادهم من الاجماع هو اتفاق الكل كقولهم قامت الشهرة عليه بل الاجماع.

(٢) والحاصل: أنه يستفاد من قولهم: «ان كان هذا مذهب فلان فالمسألة اجماعية» انه اذا كان مذهب فلان ايضاً موافقاً لهم تكون المسألة اجماعية إذ به يتحقق اتفاق الكل، وان مخالفة شخص واحد توجب أن لا تكون المسألة اجماعية، فيستفاد من قولهم هذا أن الاجماع عبارة عن اتفاق الكل، وهذا هو الوجه الرابع لاثبات أن المراد من الاجماع هو اتفاق الكل.

(٣) بأنها تدل على اتفاق الكل أم لا، إذ العبارات مختلفة من حيث الدلالة على اتفاق الكل، فان بعضها يدل عليه كما تقدم، وبعضها ظاهر في اتفاق جماعة وبعضها ظاهر في اتفاق المعروفين.

(٤) من حيث كونها من الفروع القديمة المعنونة في كلمات القدماء، أو من الفروع الجديدة.

(٥) من حيث القلة والكثرة ومن حيث كثرة التتبع في الأقوال وعدمها، ومن حيث كثرة الاحاطة وعدمها.

(٦) أي في فهم المراد بأن يكون بعض القرائن الخارجية ظاهراً في اتفاق

فيؤخذ (١) بما هو المتيقن (٢) أو الظاهر (٣)، وكيف كان (٤) فحيث دل اللفظ (٥) ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر (٦) كان معتبراً، والا فلا (٧).

الثانية (٨): حجية نقل السبب المذكور (٩) وجواز التعويل

الكل، وبعضها ظاهراً في اتفاق علماء العصر، وبعضها ظاهراً في اتفاق أرباب الكتب المعروفة.

(١) جواب للشرط.

(٢) كاتفاق المعروفين من أرباب الكتب.

(٣) وهو اتفاق جميع العلماء في جميع الأعصار والأمصار.

إن قلت: إن الترديد بين الأخذ بالمتيقن أو الظاهر غير صحيح إذ هو مناف لما قرر في محله بأن الظاهر حجة فلابد من الأخذ به.

قلت: إن الغرض في المقام مجرد بيان الوجهين لا تحقيق الامر وبيان الحق.

(٤) أي سواء قلنا بأن لفظ الاجماع بنفسه ظاهر في اتفاق الكل أم لا.

(٥) أي لفظ الاجماع ونظائره.

(٦) وهو الاتفاق الكاشف عن قول الامام عليه السلام بنفسه، أو بانضمام سائر الأقوال والقرائن.

(٧) أي وان لم يدل لفظ الاجماع على تحقق الاتفاق المعتبر ـ وهو اتفاق الكل ـ فلا يكون حجة.

(٨) أي المقدمة الثانية.

(٩) أي نقل اتفاق العلماء.

عليه(١)، وذلك(٢) لانه(٣) ليس الا كنقل فتاوى العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالة عليها(٤) لمقلديهم وغيرهم(٥)، ورواية(٦)

(١) أي جواز الاعتماد على نقل السبب. ولا يخفى أن هذه المقدمة تشتمل على وجوه استدل بها على حجية نقل السبب.

(٢) أي بيان حجية نقل السبب.

(٣) أي نقل السبب. وهذا هو الوجه الاول من الوجوه التي استدل بها على حجية نقل السبب.

وملخص هذا الوجه هو: أن نقل فتاوى العلماء ونقل أقوالهم وعباراتهم في المقام الذي هو بحث الاجماع ليس إلا كنقل فتوى المجتهد الى مقلديه، فكما أن الثاني حجة بالنسبة الى المقلد كذلك نقل الثقة فيما نحن فيه أيضاً حجة، والجامع بينهما هو كون كل واحد منهما نقل الثقة الى غيره

(٤) أي على الفتاوى.

(٥) أي لغير المقلدين، فيجوز لهم أيضاً الاعتماد على نقل الفتاوى.

(٦) عطف على قوله «كنقل فتاوى». أي ليس نقل السبب إلا كنقل رواية قول غير المعصوم وفعله وتقريره. هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدل بها على حجية نقل السبب.

و ملخصه: أن نقل السبب ـ أعني به اتفاق العلماء ـ ليس إلا كنقل ماعدا قول الامام وفعله وتقريره. وتوضيحه: أن الرواية قد تكون نقل السنّة، وهي قول الامام وفعله وتقريره، وهذه هي الرواية المصطلحة عند القوم. وقد تكون نقل غير السنّة مما تضمنه الأخبار من نقل أسئلة السائلين وأقوالهم وأفعالهم في حضور الامام عليه السلام ونقل السبب فيما نحن فيه من قبيل الثاني، فكما أن نقل غير السنّة في الأخبار يكون حجة كذلك نقل السبب.

ما عدا قول المعصوم عليه السلام و نحوه (١) من سائر (٢) ما تضمنه الاخبار ، كالاسؤلة (٣) التى تعرف منها اجوبته والاقوال (٤) والافعال التى يعرف منها تقريره ونحوهما (٥) مما تعلق بها ، وما (٦) نقل من سائر الرواة المذكورين فى

(١) عطف على «قول المعصوم». أي ماعدا نحو قوله عليه السلام من فعله أو تقريره.

(٢) «من» بيان للموصول في قوله: «ماعدا». وقوله: «سائر» من السؤر بمعنى الباقي أي ماعدا قول الامام وفعله وتقريره من باقي ما تضمنه الأخبار من الأسئلة وغيرها .

(٣) مثال لنقل غير السنّة وهو كنقل أسئلة السائلين التي تعرف من الأسئلة المذكورة أجوبة الامام عليه السلام أيضاً . أي تنقل مع الأسئلة أجوبتها أيضاً، كما نقل الراوي أنّ فلاناً سأل من الامام عليه السلام عن جواز بيع الشطرنج فقال : لا .

(٤) أي كنقل أقوال غير الامام وأفعاله التي يعرف منهما تقرير الامام عليه السلام بأن نقل أنّ فلاناً فعل كذا ، أو قال كذا فسكت عليه السلام مع التمكن من رده .

والحاصل : كما أن نقل هذه الأسئلة والأقوال والأفعال حجة ، مع أنه لم يكن من نقل السنّة، فيكون نقل السبب أيضاً من هذا القبيل.

(٥) أي نحو الأفعال والأقوال من الامور المتعلقة بالأخبار كنقل قول اللّغوي فانه كما يكون حجة كذلك نقل السبب في المقام أيضاً حجة .

(٦) عطف على قوله : «فتاوى» . أي ليس نقل السبب إلا كنقل الراوي من حالات الرواة المذكورين في اسناد الأخبار . وهذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلّ بها على حجية نقل السبب.

وملخصه: أن نقل الثقة فيما نحن فيه ليس إلا كنقل تذكية الرواة الواقعة

الاسانيد وغيرها (١)، وكنقل الشهرة (٢) واتفاق سائر اولى الاراء(٣) والمذاهب (٤) وذوى الفتوى(٥) أو جماعة منهم(٦) وغير ذلك (٧).

وقد جرت(٨) طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الاحاد فى كل ذلك(٩) مما كان النقل فيه على سبيل

في الاسانيد أوجرح بعضهم بعضاً، فكما أن الثانى حجة بلاريب فكذلك الأول.

(١) كنقل حالات الرواة وتراجمهم، ونقل حالات الأنبياء وقصصهم.

(٢) هذا هو الوجه الرابع من الوجوه التي استدل بها على حجية نقل السبب. وملخصه: أن نقل السبب في المقام ليس إلا كنقل الشهرة ... فكما أن الثاني حجة فكذلك الاول.

(٣) من الحكماء والادباء.

(٤) من فرق المسلمين وغيرهم.

(٥) من المجتهدين.

(٦) أي اتفاق جماعة من أهل الفتوى.

(٧) من الامور التي يكون نقلها حجة، كنقل عادة الناس ورسومهم وامورهم الراجعة الى المعاش أو المعاد.

(٨) هذا هو الوجه الخامس من الوجوه التي استدل بها على حجية نقل السبب. وملخصه: جريان السيرة من الخلف والسلف على حجية خبر الواحد مطلقاً من دون اختصاص بمورد خاص فيشمل نقل السبب أيضاً.

(٩) الذي ذكرناه من الموارد. وقوله «مما» بيان لقوله: «ذلك».

الاجمال (١) أو التفصيل (٢) ، وما (٣) تعلق بالشرعيات أو غيرها (٤) حتى كأنهم (٥) كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكر (٦) معتمدين (٧) على نقل غيرهم من دون التصريح بالنقل عنه (٨) والاستناد اليه (٩) لحصول (١٠) الوثوق به وان لم يصل الى مرتبة

---

(١) بأن يقول: اتفق العلماء.

(٢) بأن يقول : اتفق زيد وعمرو وخالد وهكذا .

(٣) أي قد جرت طريقة السلف والخلف على قبول الأخبار المتعلقة بالشرعيات كنقل الفتاوى والأفعال والأقوال المتضمنة لجواب الامام أو تقريره .

(٤) من نقل قول اللغوي ، ونقل توثيق الرجال وتضعيفهم .

(٥) أي جميع الفرق كثيراً من الاوقات .

(٦) من نقل الفتوى ، ونقل قول اللغوي .

(٧) حال للضمير في قوله : « كأنهم». أي أنهم ينقلون خبراً، مثلاً، في حال كونهم معتمدين في نقلهم هذا على قول الغير، وساميين ذلك من الغير لا عن المخبر الأصلي ، و لكن لا يصرحون بذلك . أي بأنهم لا ينقلون عن الغير ، بل ينقلون عن المخبر الأصلي من دون ذكر الوسائط .

(٨) أي عن الغير .

(٩) أي من دون الاستناد الى الغير ، أي لا يستندون الخبر الى الغير ، بل ينقلون على نحو كأنهم سمعوه عن المخبر بلا واسطة .

(١٠) أي انما يعتمدون على نقل الغير لحصول الوثوق والاطمئنان بالغير، أعني به الناقل .

العلم فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه(١) أيضاً لاشتراك الجميع (٢) في كونها (٣) نقل غير معلوم من غير المعصوم وحصول (٤) الوثوق بالناقل ، كما هو المفروض (٥) .

وليس شيء من ذلك (٦) من الاصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه (٧) بخبر الواحد مع أن هذا الوهم (٨) فاسد من أصله (٩)

---

(١) وهو نقل السبب .

(٢) أي جميع ما نحن فيه وغيره من الموارد المذكورة .

(٣) أي في كون الجميع . والحاصل: أن الجميع ـ وهو نقل السبب وغيره من نقل فتاوى العلماء ، وأقوالهم ورواية ماعدا قول المعصوم عليه السلام كنقل الشهرة وغيرها ـ يشترك في أنه نقل ظني عن غير المعصوم ، ويكون نقل الجميع حجة ، فان طريقة السلف والخلف جرت في حجية أخبار الآحاد في جميع الموارد المذكورة.

(٤) أي لاشتراك الجميع في حصول الوثوق بالناقل .

(٥) إذ فرض الكلام يكون في الخبر غير المصطلح ، أعني به النقل الظني من غير المعصوم وحصل الوثوق بالناقل .

والحاصل : أن مقتضى السيرة حجية خبر الواحد عن غير المعصوم أيضاً اذا كان ناقله ثقة ، ونقل السبب من هذا القبيل ، فيكون حجة .

(٦) أي ليس شيء مما حكم بحجية الخبر فيه من نقل الاجماع و الفتوى وحالات الرواة والشهرة واتفاق سائر اولي الآراء من المسائل الاصولية .

(٧) أي في الاصول .

(٨) وهو عدم حجية خبر الواحد في الاصول .

(٩) لفساد مبناه، إذ الوهم المذكور مبناه إما اصالة حرمة العمل بالظن ،

كما قرر في محله ، ولا من الامور المتجددة (١) التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في(٢) زمان النبي صلى الله عليه وآله ، والائمة والصحابة، ولا (٣) مما يندر اختصاص معرفته

وإما استبعاد اثبات المسائل الاصولية بمثل الخبر الواحد . أما الأول ففيه أن خبر الثقة خارج عن الأصل المذكور ، كما عرفت . وأما الثاني فانه مجرد استبعاد .

أضف الى ذلك أن الاصول التي لا يكون الخبر الواحد فيها حجة هي اصول العقائد لا اصول الفقه .

(١) لما بيّن جريان سيرة السلف والخلف على قبول الخبر الواحد في الموارد المذكورة أراد أن يدفع توهم كونها من الامور المتجددة التي لم يثبت استقرار السيرة عليها . أي ليس شيء مما حكم بحجية الخبر فيه من نقل الفتوى ، وماعدا السنّة ... من الامور المستحدثة بعد النبي صلى الله عليه وآله كي يقال بأن الامور المذكورة حدثت بعد النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وهي لم تكن معهودة في عصرهم كي يحرز رضاهم بالعمل بالخبر الواحد فيها، بل هي من الامور القديمة الرائجة بين العقلاء قبل الاسلام وبعده ولم يردع الشارع من نقلها فهذا ـ أي عدم الردع ـ كاشف عن رضاه به.

أضف الى ذلك أن كونها من الامور المستحدثة يوجب عدم جواز التمسك بالسيرة لاثبات الحجية ، وأما الأدلة اللّفظية فانها تدلّ على حجية الخبر الواحد سواء كان المخبر به من الامور المستحدثة أو من الامور القديمة .

(٢) الجار متعلق بقوله : «لم يعهد» .

(٣) أي ليس شيء مما ذكر من نقل الاجماع والفتوى وحالات الرواة وسائر ما تضمنه الأخبار والشهرة والاتفاق ، من الامور النادرة التي يختص معرفتها ببعض الأشخاص، ولا يطلع عليها كثير من الناس كي يقال: إن خبر الواحد لا يكون حجة في مثلها لأجل عدم حصول الوثوق منه ،ولكون أدلة الحجية منصرفة عن مثل

ببعض دون بعض، مع أن هذا(١) لا يمنع من التعويل على نقل العارف به (٢) لما ذكر (٣).

ويدل عليه (٤) مع ذلك (٥) ما دل (٦) على حجية خبر

هذا الخبر، لأن ندرة الوجود على تقدير تسليمها لا تكون منشأ للانصراف.

وقال المحقق الآشتياني: حقّ العبارة أن يقال: «ولا مما يختصّ معرفته ببعض» وذكر بعض الحواشي صحيح العبارة هكذا «ولا مما يقدر اختصاص معرفته». وكيف كان فالمراد واضح.

(١) أي كونه نادراً ومختصاً معرفته ببعض. و توضيحه: انا لو سلّمنا أنه مما يختص معرفته ببعض إلا أنه لا يمنع من حجية نقل العارف به.

وان شئت فقل: إن جهل الأكثر به لا يكون مانعاً من الاعتماد على نقل العارف به، وذلك لحصول الوثوق من قوله، وشمول ادلة الحجية على نقله.

وبعبارة ثالثة: أن الأمر الذي لا يعرفه الكل لا يمكن الاعتماد فيه على نقل الكل لكن يعتمد على نقل العارفين به.

(٢) الضمير راجع الى المشار اليه بقوله: «من ذلك» و هو ما ذكرناه من نقل الفتاوى وحالات الرواة والشهرة والاتفاق.

(٣) من أنه جرت طريقة السلف والخلف على حجية خبر الواحد في جميع الامور المذكورة.

(٤) أي على كون نقل السبب حجة.

(٥) أي مضافاً الى ماذكرنا من جريان طريقة السلف والخلف.

(٦) فاعل لقوله «ويدل». وهذا هو الوجه السادس من الوجوه التي استدل بها على حجية نقل السبب.

وملخصه: أنّ الأدلة الدالة على حجية الخبر بقول مطلق تشمل نقل السبب أيضاً.

الثقة العدل بقول مطلق(١) وما(٢) اقتضى كفاية الظن فيما(٣) لاغنى عن معرفته، ولاطريق اليه(٤) غيره غالباً.

أذ(٥) من المعلوم شدة الحاجة الى معرفة أقوال علماء الفريقين (٦) وآراء(٧) سائر أرباب العلوم لمقاصد (٨) شتى

---

(١) سواء كان الخبر رواية اصطلاحية أو غيرها من نقل السبب.

(٢) أي يدل على حجية الخبر مادل على حجية الظن المطلق، أعني به دليل الانسداد. وهذا هو الوجه السابع من الوجوه التي استدل بها على حجية نقل السبب.

(٣) أي في الموارد التي لابدّ من معرفتها.

(٤) أي لاطريق الى ما لاغنى عن معرفته غير الظن لانسداد باب العلم والعلمي فيه.

وملخص هذا الوجه: هو العلم بأن المورد من الموارد التي لابدّ من معرفتها لكونه متعلقاً للتكليف المعلوم. هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى أنه لايمكن معرفته بغير الظن لانسداد باب العلم والعلمي، فيكون الظن حجة فيسمى هذا الدليل بدليل الانسداد، وهو يدل على حجية نقل السبب من باب أنه أيضاً يفيد الظن.

(٥) تعليل لكفاية الظن من باب الانسداد.

(٦) من فقهاء العامة والخاصة.

(٧) أي المعلوم شدة الحاجة الى معرفة آراء سائر أرباب العلوم، كاللغوي والنحوي والرجالي.

(٨) تعليل لشدة الحاجة، أي نحتاج اليها لجهات مختلفة.

لامحيص(١) عنها كمعرفة (٢) المجمع عليه والمشهور والشاذ من الاخبار والاقوال ، والموافق (٣) للعامة أو اكثرهم (٤) والمخالف لهم، والثقة(٥) والاوثق والاورع والافقه، وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة(٦) وقواعد (٧) العربية التى عليها يبتنى استنباط المطالب الشرعية وفهم (٨) معانى

(١) أي لامفرّ عن معرفة المقاصد ، وهي متوقفة على معرفة أقوال العلماء وآراء سائر أرباب العلوم .

(٢) هذه أمثلة للمقاصد المتشتتة التي لامحيص عن معرفتها ، وهي معرفة الأخبار والأقوال بأنهما هل هما مجمع عليهما ؟ أو مشهورتان ؟ أو شاذتان ؟ لأنّ المجمع عليه والمشهورة يؤخذ بهما ، والشاذ والنادر يترك، فلايمكن الأخذ بشيء من الأقوال والأخبار إلّا بعد معرفة ماذكر من المجمع عليه والمشهور والشاذ.

(٣) أي معرفة الخبر الموافق للعامة وتمييزه عن الخبر المخالف لهم .

(٤) أي معرفة الخبر الموافق لأكثر العامة والمخالف لهم كي يؤخذ بالخبر المخالف لهم ويترك الموافق .

(٥) أي معرفة وثاقة الراوي وأوثقيته ... كي يؤخذ بخبرهما عند تعارض خبر الثقة ، أو الأوثق لغيره .

(٦) الكلام المنظوم هو الكلام الموزون المقفّى ، ومنه نظم الشعر ، ويقابله الكلام المنثور من النثر بمعنى التفرق .

(٧) أي كمعرفة قواعد العربية التي يبتنى عليها استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنّة .

(٨) عطف على قوله : «استنباط المطالب» .

الاقارير والوصايا وساير العقود والايقاعات المشتبهة (١)، وغير ذلك (٢) مما لا يخفى على المتأمل.

ولاطريق الى ما اشتبه من جميع ذلك (٣) غالباً سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع (٤) الى الكتب المصححة ظاهراً وساير (٥) الامارات الظنية. فيلزم جواز العمل بها (٦) والتعويل عليها (٧) فيما ذكر، فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمداً عليها (٨) فيما نحن فيه (٩)،

---

(١) حيث إن رفع الشبهة عن الاقارير والوصايا والعقود والايقاعات متوقف على معرفة قواعد العربية.

(٢) من الامور المتوقفة على القواعد العربية.

(٣) أي من جميع ماذكر من فهم معاني الأقارير والوصايا ...

(٤) عطف على قوله: «النقل». أي لاطريق الى ما اشتبه سوى الرجوع الى الكتب المصححة بصيغة المفعول.

(٥) أي سوى الرجوع الى سائر الامارات ...

(٦) أي بالامارات الظنية، لما عرفت من شدة الحاجة الى معرفة أقوال العلماء وآرائهم، لمقاصد شتى، ولايمكن معرفتها إلّا بالامارات الظنية، فيجب العمل بها.

(٧) أي يلزم الاعتماد على الامارات الظنية فيما ذكر من الموارد التي لابدّ من معرفتها.

(٨) والحري أن يقول «معتمداً عليه» ولاوجه لذكر التأنيث.

(٩) وهو نقل السبب، لكونه من النقل الظني الذي يتوقف عليه الوصول

ولاسيما(١) اذا كان الناقل من الافاضل الاعلام والاجلاء الكرام كما هو الغالب، بل هو(٢) أولى بالقبول والاعتماد من الاخبار الاحاد فى نفس الاحكام، ولذا (٣) بنى (٤) على المسامحة فيه من وجوه شتى (٥)

الى المقاصد التي لابدّ من معرفتها.

(١) وجه الخصوصية هو : أن الناقل الفاضل يكون دقيقاً في نقل الخبر ، فيكون خبره أقرب الى الواقع من خبر غيره.

(٢) أي نقل السبب ـ وهو نقل اتفاق العلماء ـ أولى بالقبول من نقل الاحكام فان قول الشيخ: إن المسألة الفلانية اجماعية أولى بالقبول من خبر زرارة عن الصادق عليه السلام الدال على وجوب شيء وجه الاولوية هو مازعمه بعض من كثرة الاهتمام بشأن الأحكام ، فان اهتمام الشارع بشأنها يقتضي المنع عن العمل بالظن فيها ، ومع ذلك لم يمنع عنه وأمضى حجيته فيها . فيكون عدم منعه وامضائه الحجية في الظن القائم على الموضوعات ثابتاً بالأولوية ، لكون نقل الموضوع أقل اهتماماً من نقل الحكم .

(٣) أي ولأجل كون نقل السبب أولى بالقبول من نقل الاحكام...

(٤) بصيغة المجهول ، أي بني على المسامحة في نقل السبب بما لايتسامح في نقل الاخبار .

(٥) منها اشتراط كون كل واحد من رواة الخبر في الأحكام مزكّى بعدلين ولم يشترط في غيرها ، كما قال به الشهيد الثاني على ماحكي عنه .

ومنها عدم جواز العمل بأخبار الاحاد في الأحكام مع جوازه بها في اللغات وغيرها ، كما قال به السيد المرتضى واتباعه .

بما (١) لم يتسامح فيها كما لا يخفى.

الثالثة (٢) : حصول استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب ، ووجهه (٣) أن السبب المنقول بعد حجيته (٤) كالمحصل (٥) فيما يستكشف (٦) منه ، والاعتماد عليه (٧)،

ومنها اعتبار كون رواة الخبر في الأحكام عدلاً امامية ، وقد ادعى الاجماع عليه ، ولم يعتبروا ذلك في غيره .

(١) الجار متعلق بقوله : « بني ». أي بني على المسامحة بامور لم يتسامح هذه الامور في الأخبار الآحاد في نفس الأحكام ، ولذا لم يتسامحوا فيها ، بل ذكروا فيها شرائط في الراوي كالضبط والتذكية وغيرهما ، وتسامحوا في الأخبار الآحاد في الموضوعات ولم يذكروا الامور المذكورة من شرائط الراوي فيها كما عرفت.

(٢) أي المقدمة الثالثة، وهذه المقدمة بمنزلة النتيجة للمقدمتين المذكورتين، وملخصها: أن السبب المذكور يكون حجة اذا كان كاشفاً عن وجود حجة معتبرة.

وملخص هذه المقدمات الثلاث حجية نقل السبب . والثابت في المقدمة الاولى دلالة اللفظ المنقول على أن اتفاق العلماء على حكم سبب تام للكشف عن قول المعصوم عليه السلام . والثابت في المقدمة الثانية أن السبب المنقول حجة . والثابت في المقدمة الثالثة حصول الاستكشاف المعتبرة من ذلك السبب، فيكون نقله حجة بهذا المناط.

(٣) أي وجه حصول الاستكشاف من ذلك السبب .

(٤) أي بعد حجية السبب التي ثبتت في المقدمة الثانية.

(٥) أي كأن المنقول اليه بنفسه تتبع الأقوال ، وحصل الاجماع .

(٦) أي كما أن الاجماع المحصل يستكشف عن قول الامام كذلك المنقول.

(٧) أي كالمحصل في الاعتماد عليه، فكما يعتمد على الاجماع المحصل كذلك

وقبوله(١) وان(٢) كان من الادلة الظنية باعتبار ظنية أصله(٣)، ولذا (٤) كانت النتيجة في الشكل الاول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها (٥) لاخس مقدمتيه (٦) مع بداهة انتاجه (٧).

يعتمد على الاجماع المنقول.

(١) أي السبب المنقول مثل الاجماع المحصل في وجوب قبوله وحجيته.

(٢) كلمة «إن» وصلية، أي وان كان السبب المنقول.

(٣) أي باعتبار ظنية الادلة الدالة على حجيّة نقل السبب. وبعبارة اخرى: أن السبب قد يكون محصلاً فيكون من الادلة القطعية، لكون الكاشف والمنكشف قطعيين، وقد يكون منقولاً فيكون من الادلة الظنية، اذ المنكشف وان كان قطعياً الا أن الكاشف وهو السبب يكون ظنياً، اذ المفروض أن المنقول اليه لم يحصل اتفاق العلماء بالمشاهدة، بل وصل اليه بالنقل الظنّي، غاية الأمر قام الدليل على حجية الظن المذكور فيكون ظنياً.

وبعبارة اخرى: أن الملازمة وان كانت قطعية إلا أن وجود الملزوم ظني.

(٤) أي ولأجل أن الدليل يكون ظنياً اذا كان أصله ظنياً.

(٥) كالدوام والتوقيت.

(٦) فاذا كانت احدى مقدمتيه نظرية أو ظنية تكون النتيجة أيضاً كذلك، واذا قال: العالم متغير بالضرورة، وكل متغير حادث في ظني ينتج أن العالم حادث في ظني. ولا ينتج أنه حادث بالضرورة، وذلك لما عرفت من أن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

(٧) أي مع أن الشكل الاول بديهي الانتاج لكن نتيجته تكون ظنية اذا

فينبغي حينئذ(١) أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه (٢) وتورعه في النقل وبضاعته (٣) في العلم، ومبلغ نظره (٤) ووقوفه (٥) على الكتب والأقوال واستقصائه(٦) لما تشتتت منها ووصوله(٧) الى وقايعها، فان (٨) احوال العلماء مختلف فيها اختلافاً فاحشاً. وكذلك حال(٩) الكتب المنقول فيها الاجماع، فرب كتاب لغير متتبع (١٠) موضوع على مزيد

كانت احدى مقدمتيه ظنية.

(١) أي حينما كان نقل السبب ظنياً.

(٢) بأنه هل هو ضابط وورع ومحتاط في النقل أم لا؟

(٣) أي يراعي مقدار علمه.

(٤) بأنه دقيق أم لا.

(٥) أي يراعي مقدار اطلاعه.

(٦) بأنه هل استقصى الأقوال المتفرقة وتفحص عنها بتمامها أم لا؟

(٧) أي وصول الناقل الى حقيقة الأقوال.

(٨ كلمة الفاء للتعليل، فانه تعليل لما ذكره من أنه ينبغي مراعاة حال الناقل، أي إنما قلنا بلزوم مراعاة حال الناقل لأن أحوال العلماء مختلفة، فلابد من الاطلاع عليها بالمراعاة المذكورة.

(٩) أي كذلك يراعي حال الكتب...

(١٠) أي أن مؤلفه لم يكن عالماً متتبعاً، إلا أن خصوص هذا الكتاب وضع على التتبع الكثير والتدقيق.

التتبع والتدقيق، ورب كتاب لمتتبع(١) موضوع على المسامحة وقلة التحقيق، ومثله(٢) الحال في آحاد المسائل فانها (٣) تختلف أيضاً في ذلك (٤) وكذا حال (٥) لفظه بحسب وضوح دلالته على التسبب وخفائها، وحال (٦) ما يدل عليه من جهة

---

(١) بأن كان مؤلفه دقيقاً ومتتبعاً، إلا أن في خصوص هذا الكتاب كان بناؤه على المسامحة وقلة التحقيق لعدم كون هذا العلم من العلوم المهمة عنده.

(٢) أي يكون حال آحاد المسائل مثل حال الناقل، فينبغي أن يراعي حال آحاد المسائل أيضاً لكونها مختلفة الأحوال كما ذكره المصنف في المتن، فلاحظ.

(٣) أي آحاد المسائل أيضاً تختلف حالها كاختلاف حال الناقل.

(٤) أي في الحال، لاختلاف الحال باختلاف الآحاد من حيث كون المسألة من الفروع الجديدة، أو القديمة المعنونة في كتب الأصحاب، فان دعوى الاجماع غير مسموعة في الاولى بخلاف الثانية.

(٥) أي كذا يراعي حال لفظ الناقل أيضاً، فان حال ألفاظه أيضاً مختلفة، فان بعض لفظه أوضح دلالة على التسبب، وهو اتفاق الكل، كقوله: «أجمع العلماء كلهم» وبعض لفظه خفي في دلالته على التسبب، كقوله: «هذا اجماعي» إذ هو غير ظاهر في اتفاق الكل لاستعماله كثيراً في اتفاق جماعة من العلماء كما عرفت.

(٦) أي يراعي حال لفظ السبب الكاشف من جهة متعلقه بأنه من المسائل التي تعم بها البلوى كي يدل على كشف قول الامام أم لا، فان اتفاقهم على حلية شيء هو محل ابتلاء العموم أكثر دلالة على كشف رأي الامام عليه السلام مما لم يكن محل ابتلاء العموم.

متعلقه وزمان (١) نقله لاختلاف (٢) الحكم بذلك ، كما هو ظاهر .

ويراعى أيضاً وقوع دعوى الاجماع فى مقام ذكر الاقوال أو الاحتجاج فان بينهما (٣) تفاوتاً من بعض الجهات (٤) ، وربما كان الاولى (٥) أولى بالاعتماد

---

(١) أي يراعى زمان نقله، بأنه نقله في أوائل اجتهاده وتتبعه، أو بعد كمال اطلاعه على الأقوال والآراء .

(٢) أي انما قلنا بلزوم مراعاة الأحوال لاختلاف الحكم باختلاف الأحوال من حيث الدلالة على السبب واستكشاف رضاء المعصوم ، فمراعاتها دخيلة في استكشاف رأيه عليه السلام فلابد منها.

(٣) أي بين دعوى الاجماع في مقام ذكر الأقوال وبين دعواه في مقام الاحتجاج تفاوت .

(٤) وهو أن دعوى الاجماع في مقام ذكر الأقوال أوضح دلالة على السبب ـ وهو اتفاق الكل ـ من دعواه الاجماع في مقام الاحتجاج .

(٥) أي دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال . وجه الأولوية هو أن دعوى الاجماع ـ اذا كانت في مقام نقل أقوال العلماء في المسألة وذكر اختلافاتهم فيها ـ تكون ظاهرة في اتفاق الكل عدا الامام عليه السلام لما عرفت سابقاً من أن ذكر الاجماع في مقابل الخلاف معناه نفي الخلاف واتفاق الكل ، وهذا بخلاف دعواه في مقام ذكر الاحتجاج على مدعاه ، فانه لايكشف عن اتفاق الكل، إذ مقصود المدعي في مقام الاستدلال والاحتجاج هو اقامة الدليل على دعواه، وهو يحصل من اتفاق جماعة كاشف عن رأي المعصوم عنده ، ولايحتاج الى

بناء(١) على اعتبار السبب كما لا يخفى. فاذا(٢) وقع التباس

اتفاق الكل .

وان شئت فقل : إن دعوى الاجماع في مقام الاستدلال تكشف عن الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام عند المدعي، وأما أن الاتفاق المذكور هل هو اتفاق الكل ؟ فلا تكون هي كاشفة عنه ، ولذا يكون دعوى الاجماع في مقام ذكر الأقوال في المسألة أظهر وأولى بالاعتماد من دعوى الاجماع في مقام الاستدلال .

(١) يعني أولوية « الأولى » أي أولوية دعوى الاجماع في مقام ذكر الأقوال مبنية على القول بحجية الاجماع المنقول من باب السبب. وأما اذا بنينا على حجيته من باب نقل المسبب ـ أي من باب نقل قول الامام عليه السلام ـ فربما كان الأمر بالعكس لاحتمال أن الناقل اطلع على قول الامام عليه السلام من غير طريق اتفاق العلماء كتشرفه بحضور الامام وسؤاله عنه ، أو من طريق اتفاق جماعة وأدى مراده بلفظ الاجماع في مقام الاستدلال . وان شئت فقل: إنه بناء على كون نقل الاجماع حجة من باب نقل قول الامام عليه السلام يكفي للمستدل اتفاق جماعة كاشف عن رأي الامام عليه السلام ، أو اطلاعه على قوله عليه السلام من طرف آخر ، فلا يكون دعواه الاجماع كاشفة عن اتفاق الكل .

والحاصل : أنه بناء على حجية نقل الاجماع من باب نقل المسبب يكون نقل الاجماع في مقام ذكر الاحتجاج أولى بالاعتماد من دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال ، لما عرفت من أن دعوى الاجماع في مقام الاحتجاج ظاهرة في اشتماله على قول المعصوم عليه السلام ، وهذا بخلاف الاجماع المدعى في مقابل الخلاف ، وذكر الأقوال ، فانه ظاهر في الاتفاق الذي لا يشمل قول الامام عليه السلام ، ومن الواضح أن الاتفاق المشتمل على قول الامام قابل للاعتماد لا الاتفاق غير المشتمل عليه .

(٢) أي بعد مراعاة ما ذكرناه من الجهات، فاذا كان كلام الناقل واضح الدلالة

فيما يقتضيه ويتناوله كلام(١) الناقل بعد ملاحظة ما ذكر(٢) أخذ بما هو المتيقن (٣) أو الظاهر (٤).

ثم ليلحظ مع ذلك (٥) ما يمكن معرفته من الاقوال على وجه العلم واليقين اذ (٦) لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على

على مقدار السبب المنقول فهو ، وأما اذا وقع التباس في مقتضى كلام الناقل ولم يعلم أنه كاشف عن سبب تام أو عن سبب ناقص ...

(١) فاعل لقوله : « فيما يقتضيه ويتناوله » فان قوله: «يتناول» عطف تفسير لقوله « يقتضيه ». أي اذا وقع الاشتباه في المعنى الذي يقتضيه كلام الناقل ولا يعلم أنه أراد من دعواه الاجماع تتبع أقوال كل العلماء أو بعضها .

(٢) من مراعاة الاحوال .

(٣) وهو حمل كلام الناقل على اتفاق قليل من العلماء .

(٤) اذا كان له ظهور ، وهو الحمل على اتفاق الكل ، وقد بيّنا سابقاً أن الترديد بين الأخذ بالمتيقن والأخذ بالظاهر لامحذور فيه ، اذ ليس الغرض في المقام تحقيق الحق ، بل الغرض مجرد بيان الوجهين .

(٥) أي يلحظ مع المنقول الأقوال التي يمكن معرفتها من طريق التتبع ، فاذا تتبعها وحصل العلم بالأقوال الاخر تنضمّ هذه الأقوال الى الأقوال المنقولة من الناقل ، فيكون المجموع حجة عند كشفه عن قول الامام عليه السلام .

(٦) هذا هو الدليل الاول على جواز انضمام ما عرفه المنقول اليه من الأقوال الى الأقوال التي نقلها الناقل ، وتكون الأقوال التي علم بها المنقول اليه جزء السبب الكاشف.

وحاصله : أن الأقوال المنقولة بخبر الواحد كما تكون معتبرة وجزءاً للسبب الكاشف كذلك الأقوال التي علم بها من طريق التتبع تكون معتبرة وجزءاً

سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل . مع أنه (١) لو كان المنقول (٢) معلوماً لما اكتفى به (٣) فى الاستكشاف عن ملاحظة سائر الاقوال التى لها دخل فيه (٤) فكيف (٥) اذا لم يكن كذلك .

ويلحظ أيضاً سائر ما له تعلق فى الاستكشاف (٦) بحسب

للسبب الكاشف ، فلامجال لأن يقال : إنه لامجال لانضمام ما علم من الأقوال الى ماثبت بالنقل، إذ لايمكن الالتزام بحجية ماثبت بالظن وعدم حجية ماثبت بالقطع وذلك لماعرفت من أن المظنون المنقول حجة وجزء للسبب، فلاوجه للقول بحجية ماثبت من أقوالهم عند المنقول اليه اجمالاً بسبب نقل الناقل ، وعدم حجية أقوالهم التي ثبتت للمنقول اليه تفصيلاً بسبب تتبع أقوالهم .

(١) هذا دليل ثان لجواز انضمام ماعلم به من الأقوال الى ماوصل اليه بطريق النقل.

(٢) أي اتفاق العلماء المنقول بخبر الواحد.

(٣) أي بالمعلوم. أي لو كان الاتفاق المنقول معلوماً بالوجدان للمنقول اليه (بأن حصل له العلم بها من طريق التتبع) لم يكن كافياً في استكشاف رأي المعصوم من دون ملاحظة سائر الأقوال، وذلك لما عرفت من أن اتفاق عدة من العلماء لا يستلزم عادة قول الامام عليه السلام، فكيف يكون كافياً في استكشاف رأيه عليه السلام فيما كان اتفاقهم ثابتاً بالتعبد ؟ فان ماثبت بالتعبد لايزيد على ماثبت بالوجدان .

(٤) أي في الاستكشاف .

(٥) أي فكيف يغني عن ملاحظة سائر الأقوال فيه اذا لم يكن المنقول معلوماً بالوجدان .

(٦) من القرائن الدالة على الاستكشاف ، كالآيات ، والروايات ، والشهرة

ما يعتمد من تلك الاسباب (١) كما هو (٢) مقتضى الاجتهاد سواء كان (٣) من الامور المعلومة أو المظنونة ومن الاقوال (٤) المتقدمة على النقل ، أو المتأخرة أو المقارنة . وربما يستغنى المتتبع بما ذكر (٥) عن الرجوع الى كلام ناقل الاجماع (٦) لاستظهاره (٧) عدم

وغيرها مما له دخل في استكشاف قول المعصوم .

(١) أي بحسب ما يعتمد عليه المنقول اليه من تلك الاسباب التي يحصل بها العلم بقول المعصوم .

(٢) أي لحاظ سائر ما له دخل في استكشاف رأي المعصوم مقتضى الاجتهاد فان مقتضاه أن يلاحظ المجتهد جميع ماله تعلق في استكشاف قول المعصوم .

(٣) أي سواء كان ما له تعلق في الاستكشاف من الامور المعلومة كما اذا تتبع الأقوال ، أو من الامور المظنونة كما اذا نقل اليه الأقوال .

(٤) أي سواء كان ما له دخل في الاستكشاف من الأقوال المتقدمة على زمن نقل الاجماع ، أو متأخرة عنه ، أو مقارنة له .

(٥) أي بلحاظ سائر الأقوال والقرائن التي لهما تعلق في استكشاف رأي المعصوم عليه السلام .

(٦) فيما اذا كان لحاظ سائر ما له دخل في الاستكشاف سبباً مستقلاً ، وكاشفاً عن قول الامام عليه السلام ، فانه بعد تحصيل السبب التام للكشف لاحاجة الى الرجوع الى ناقل الاجماع .

(٧) أي لاستظهار المنقول اليه أن الناقل لامزية عليه في التتبع والنظر ، فلو كان هنا أقوال اخر لوصل اليها . وامكان وصول الناقل اليها دون المنقول اليه بعيد

مزية عليه (١) فى التتبع والنظر .

وربما كان الامر بالعكس (٢) وانه (٣) ان تفرد بشيء كان (٤) نادراً لا يعتد به (٥) فعليه (٦) أن يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه سواء تأخر عن الناقل أم عاصره، وسواء أدى فكره الى الموافقة له (٧) أو المخالفة، كما هو الشأن فى معرفة سائر الادلة (٨) وغيرها (٩)

في نظره .

(١) أي عدم مزية الناقل على المنقول اليه، فلو كان هنا أقوال لوصل اليها المنقول اليه أيضاً .

(٢) أي كان المنقول اليه أكثر تتبعاً من الناقل ، لوصوله الى أقوال لم يصل اليها الناقل .

(٣) أي الناقل إن نقل اجماعاً وكان متفرداً في قوله هذا بحيث كان مانقله أمراً نادراً لم يذكره غيره لايعتنى بنقله .

(٤) والجملة صفة لقوله : « بشيء » .

(٥) أي لايعتمد المنقول اليه بكلام الناقل . و ملخص الكلام : أن الناقل اذا كان متفرداً بذكر شيء وكان هذا الشيء نادراً بحيث لم يذكره غير الناقل لا يعتني به المنقول اليه .

(٦) أي على المنقول اليه .

(٧) أي للناقل .

(٨) كما أنه في سائر الأدلة الاصولية غير الاجماع لابدّ من أن يتبع نظر نفسه وتتبعه لا نظر غيره وتتبعه كذلك في الاجماع .

(٩) أي غير الأدلة من المسائل التي لها دخل في حكم المسألة الشرعية كفهم

مما تعلق بالمسألة، فليس الاجماع الا كأحدها (١).

فالمقتضى (٢) للرجوع الى النقل هو مظنة وصول الناقل الى مالم يصل هو (٣) اليه من جهة السبب (٤) أو احتمال (٥) ذلك فيعتمد عليه (٦) في هذا (٧) خاصة بحسب ما استظهر (٨) من حاله ونقله وزمانه، ويصلح كلامه (٩) مؤيداً فيما عداه (١٠)

معنى الصعيد والغناء واللهو ، فكما أن المجتهد يتبع نظره في هذه الامور لانظر غيره كذلك في الاجماع فانه لابدّ من أن يتبع نظر نفسه وتتبعه .

(١) أي كأحد الادلة في كون المتبع هو نظر شخصه لانظر غيره .

(٢) جواب عن سؤال مقدر، وهو أنه اذا كان الاجماع كسائر الأدلة في كون المتبع هو نظر المنقول اليه وتتبعه لاتتبع غيره فما فائدة الرجوع الى الاجماع المنقول؟ وأجاب المصنف عنه بقوله : « فالمقتضي ... » .

(٣) أي المنقول اليه. وملخص الجواب: أن فائدة الرجوع الى الاجماع هو أنه يظن ، أو يحتمل أن يصل الناقل الى أقوال لم يصل المتتبع اليه .

(٤) أي من جهة أقوال العلماء .

(٥) عطف على قوله : « مظنة » . أي المقتضي للرجوع الى النقل هو احتمال وصول الناقل ...

(٦) أي يعتمد المنقول اليه على الناقل .

(٧) أي فيما يظن أو يحتمل أن يصل اليه الناقل دون المنقول اليه .

(٨) أي بحسب ما استظهر المنقول اليه ـ من حال الناقل، ومن نقله، ومن زمان النقل، أو من القرائن الاخرى ـ أن الناقل وصل الى أقوال لم يصل اليها المنقول اليه.

(٩) أي كلام الناقل .

(١٠) أي فيما عدا مايظن أو يحتمل وصول الناقل اليه دون المنقول اليه.

مع الموافقة(١) لكشفه(٢) عن توافق النسخ وتقويته (٣)للنظر.

فاذا لوحظ جميع ماذكر(٤) وعرف الموافق(٥) والمخالف ان وجد(٦) فليفرض المظنون منه(٧) كالمعلوم لثبوت حجيته(٨)

---

(١) أي اذا كان ماوصل اليه الناقل موافقاً لما وصل اليه المنقول اليه .

وملخص الكلام : أن فائدة الرجوع الى نقل الاجماع هو أن كلام ناقل الاجماع حجة ومعتمد للمنقول اليه بالنسبة الى الأقوال التي يظن أو يحتمل وصول الناقل اليها دون المنقول اليه، ومؤيد بالنسبة الى الأقوال التي وصل اليها المنقول اليه أيضاً .

(٢) اشارة الى وجه التأييد . أي لكشف كلام ناقل الاجماع عن توافق النسخ الموجودة عند الناقل والمنقول اليه .

فيكون توافق النسخ المنكشف بنقل الاجماع مؤيداً لما حصّله المنقول اليه من الأقوال بتتبعه .

(٣) عطف على قوله:«لكشفه». أي لتقوية نقل الناقل ما حصّله المنقول اليه من الأقوال .

(٤) من الأقوال وسائر ما له دخل في استكشاف رأي المعصوم عليه السلام .

(٥) أي عرف أن ماتتبعه المنقول اليه من الأقوال موافق لما نقله الناقل ، أو مخالف له ، ومعنى كون مانقله الناقل مخالفاً له هو أن يصل الى الأقوال التي لم يصل اليها الناقل .

(٦) أي إن وجد المخالف بأن وصل المنقول اليه الى قول لم يصل اليها الناقل.

(٧) أي يفرض المنقول اليه الأقوال التي ثبتت له بالطريق الظني . أي بنقل الناقل كأنها معلومة له بالتتبع.

(٨) انما قلنا بفرض المظنون من الأقوال كالمعلوم منها لانه ثبتت حجية

بالدليل العلمي ولو بوسائط (١).

ثم لينظر (٢)، فان حصل من ذلك (٣) استكشاف معتبر (٤) كان (٥) حجة ظنية، حيث (٦) كان متوقفاً على النقل غير الموجب للعلم بالسبب أو كان المنكشف غير الدليل

المنقول المظنون بالدليل العلمي، وهو دليل حجية خبر الواحد. والدليل القائم على حجية خبر الواحد نزول المنقول المظنون منزلة المعلوم.

(١) أي ولو كان الدليل القائم على حجية المظنون منتهياً الى العلم بوسائط فان ما دلّ على حجية نقل أقوال العلماء، كمفهوم آية النبأ وان كان غير علمي لكنه يلزم أن ينتهي الى العلم الذي حجيته ذاتية، لان كل ما بالغير لابدّ أن ينتهي الى ما بالذات. كالاجماع القائم على حجية ظواهر الكتاب الكاشف عن قول الامام عليه السلام الذي هو قطعي الحجية، فقوله عليه السلام دليل على حجية الاجماع، والاجماع دليل على حجية ظاهر الكتاب، وظاهر الكتاب ـ وهو مفهوم آية النبأ ـ دليل على حجية خبر الواحد، فهذا النقل ـ أي نقل أقوال العلماء ـ معلوم الحجية ولو بوسائط.

(٢) أي المنقول اليه.

(٣) أي من مجموع المنقول المظنون والمحصّل بالتتبع.

(٤) وهو استكشاف رأي المعصوم عليه السلام أو دليل معتبر.

(٥) أي كان الاستكشاف المذكور.

(٦) تعليل لما ذكره من أن الاستكشاف عن قول المعصوم كان حجة ظنية. وملخص التعليل: أن الاستكشاف وان كان قطعياً لوجود الملازمة القطعية بين اتفاق العلماء وقول الامام إلا أن الاستكشاف المذكور متوقف على النقل الظني، فالسبب المنقول ظني، فيكون الاستكشاف أيضاً ظنياً، إذ النتيجة تابعة

القاطع (١) والا (٢) فلا . واذا تعدد ناقل الاجماع (٣) أو النقل (٤) فان توافق الجميع (٥) لوحظ كل مع ماعلم (٦)

لأخس المقدمتين ، كما عرفت .

والحاصل: أن الكاشف ثبت بالنقل الظني، فيكون الاستكشاف عن قول المعصوم عليه السلام ظنياً .

(١) هذا تعليل ثانٍ لما ذكره من أن الاستكشاف عن قول المعصوم بسبب نقل اتفاق العلماء كان حجة ظنية .

وملخص التعليل: إنا لو سلّمنا أن الكاشف كان قطعياً كما اذا حصّل المجتهد أقوال العلماء بالتتبع فان السبب المحصّل قطعي ، والملازمة أيضاً قطعية ، إلا أن المنكشف ظني وهو وجود دليل معتبر، وهذا يكفي في كون الاستكشاف ظنياً .

والحاصل: أن ظنية الاستكشاف عن رأي المعصوم قد تكون من جهة ظنية الكاشف فقط كما اذا ثبت اتفاق العلماء بالنقل المعتبر ، وقد تكون من جهة ظنية المنكشف كما اذا كان السبب المحصل القطعي كاشفاً عن وجود دليل ظني معتبر ، وثالثة من جهة ظنية الكاشف والمنكشف كما اذا كان السبب المنقول كاشفاً عن وجود دليل ظني معتبر .

(٢) أي وإن لم يحصل من مجموع السبب المنقول والمحصّل استكشاف معتبر فلا يكون حجة .

(٣) بأن نقل الاجماع أفراد عديدة .

(٤) أي تعدد نقل الاجماع من ناقل واحد بحسب تعدد كتبه، أو مواضع من كتابه.

(٥) أي جميع الناقلين بأن ادعى كلهم قيام الاجماع على وجوب صلاة الجمعة مثلاً .

(٦) من حالات الناقل والمسألة ومتعلق الاجماع وزمانه وما له دخل في

على مافصل واخذ بالحاصل(١)، وان تخالف(٢) لوحظ جميع ماذكر(٣)وأخذفيما اختلف النقل بالارجح بحسب حال الناقل(٤) وزمانه (٥) ووجود المعاصر (٦) وعدمه وقلته وكثرته (٧).

ثم ليعمل بما هو المحصل(٨) ويحكم على تقدير حجيته(٩) بأنه (١٠) دليل ظني واحد،

المسألة، على مافصل سابقاً.

(١) أي أخذ المتتبع بما حصل له من ملاحظة جميع ماذكر من استكشاف رأي الامام عليه السلام.

(٢) أي تخالف بعض الناقلين مع بعض آخر، بأن ادعى بعضهم الاجماع على وجوب صلاة الجمعة، وبعضهم على استحبابها.

(٣) من حالات الناقل والمسألة ...

(٤) من حيث الدقة والضبط ومبلغ العلم.

(٥) من حيث القرب الى عصر المعصوم وبعده.

(٦) بأن يكون ناقل الاجماع على الوجوب مثلاً متعددين بخلاف ناقل الاجماع على الحرمة بأن كان واحداً، فان وجود النقلة الاخرى للاجماع معاضد لنقل هذا الناقل وموجب لتقوية نقله.

(٧) بأن كان ناقلو الاجماع على الوجوب أكثر عدداً من ناقلي الاجماع على الحرمة. فان كثرة عدد النقلة مرجحة فيؤخذ بقولهم.

(٨) أي من مجموع ماحصله من الأخذ بالأرجح.

(٩) أي على تقدير حجية ما هو المحصّل من الأخذ بالارجح بحسب حال الناقل .. بأن يكون كاشفاً عن قول الامام عليه السلام أو عن الدليل المعتبر.

(١٠) أي ماهو المحصّل من الأخذ بالأرجح بحسب حال الناقل.

وان (١) توافق النقل وتعدد الناقل.

وليس ماذكرناه(٢) مختصاً بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال اجمالا ، بل يجرى فى نقلها (٣) تفصيلا أيضاً . وكذلك (٤) فى نقل سائر الاشياء التى يبتنى عليها معرفة الاحكام (٥) والحكم فيما اذا وجد المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك (٦) بين الجميع،

---

(١) كلمة « إن » وصلية . وحاصله : أن تعدد الناقل لايوجب تعدد الدليل بعد كون المحصّل دليلاً واحداً ظنياً .

(٢) من أنه ينبغي للمنقول اليه أن يلاحظ حال الناقل ، وجميع ما له دخل في استكشاف قول الامام عليه السلام .

(٣) أي يجري ماذكرناه في نقل الأقوال تفصيلاً أيضاً، فلابدّ من أن يراعى حال الناقل وجميع ما له دخل في استكشاف قول الامام عليه السلام .

(٤) أي يجري ماذكرناه من لزوم مراعاة حال الناقل ...

(٥) كنقل اللغة والشهرة والرواية .

(٦) خبر لقوله : « والحكم » . وملخص الكلام : أنه لايكون لنقل الاجماع حكماً خاصاً فيما إذا كان المنقول موافقاً لما وجده الناقل بالتتبع أو مخالفاً له ، بل الحكم مشترك بين نقل الاجماع ونقل الأقوال تفصيلاً ونقل سائر الأشياء التي يتوقف عليها معرفة الأحكام ، فان كان ماوجده موافقاً للمنقول فيأخذ على ماهو حاصل منهما بلافرق بين الاجماع وغيره، وربما يستغني عن الرجوع الى المنقول. وإن كان مخالفاً له يلاحظ جميع ما ذكر ويأخذ بالأرجح بحسب حال الناقل وزمانه ... بلافرق في ذلك أيضاً بين الاجماع وغيره .

كما هو ظاهر(١).

وقد اتضح بما بيناه (٢) وجه ماجرت عليه طريقة معظم الاصحاب (٣) من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال (٤) غالباً (٥)، ورده (٦) بعدم الثبوت أو بوجدان الخلاف ونحوهما(٧). فانه المتجه(٨) على ما قلنا(٩)

---

(١) وجه الظهور كون جميعها من باب واحد، فان نقل الأقوال إجمالاً بلفظ الاجماع أو تفصيلاً على حدّ سواء.

(٢) من أن نقل الاجماع حجة من باب نقل السبب، وإنه ليس هو سبباً تاماً لكشف قول الامام عليه السلام، بل هو جزء السبب، بمعنى أنه لا يكفي بمجرده للاستكشاف، فلابدّ من ملاحظة سائر الأقوال والقرائن وجميع ما له دخل في الاستكشاف.

(٣) كابن زهرة، والمرتضى، والشيخ، وابن إدريس، والشيخ الحمصي، والعلامة، والفخر، والسيد العميد، والشيخ الشهيد، وغيرهم، وإن أردت الاطلاع أكثر من هذا لاحظ حاشية الآشتياني ص١٣٥.

(٤) بل ذكروه بعنوان التأييد. وجه الاتضاح ماعرفت من أن الاجماع ليس سبباً تاماً لكشف قول الامام.

(٥) إنما قال غالباً إذ يمكن استدلالهم عليه في بعض الموارد، وهو كما اذا كان الاجماع مع ملاحظة سائر القرائن كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

(٦) عطف على قوله: «من عدم الاستدلال» أي ردّ معظم الأصحاب الاجماع بأنه لم يثبت الاجماع أو وجد المخالف في المسألة.

(٧) كعدم ثبوت الملازمة العادية بين المنقول وبين قول الامام عليه السلام.

(٨) أي عدم الاستدلال بالاجماع ورده بالامور المذكورة متجه.

(٩) من أن الاجماع حجة من باب نقل السبب، فانه لم يثبت كونه سبباً

ولاسيما (١) فيما شاع فيه النزاع والجدال، أوعرفت(٢) فيه الاقوال، أو كان (٣) من الفروع النادرة التى لايستقيم فيها دعوى الاجماع لقلة المتعرض لها(٤) الا على بعض الوجوه(٥) التى لايعتد بها، أو كان (٦) الناقل ممن لا يعتد بنقله

مستقلاً، إذ السبب المستقل هو اتفاق الكل، وهو غير حاصل، إما لعدم ثبوته لنا أو ثبوت خلافه، كما إذا كانت المسألة محل خلاف.

(١) أي ردّ الاجماع متجه، خصوصاً فيما اذا كانت المسألة محل النزاع، إذ مع الوصف المذكور كيف يقبل انعقاد الاجماع في المسألة؟

(٢) بصيغة المجهول. أي أوكانت الأقوال معروفاً قائلها، لما عرفت من أن اتفاق المعروفين لايكفي في أن يكون سبباً للكشف عن قول الامام، وفي بعض النسخ «اذ عرفت» بدل «أو عرفت» فعليه تكون كلمة «اذ» تعليلية لقوله: «ولاسيما فيما شاع فيه...». أي انما قلنا بأن عدم الاستدلال بالاجماع متجه خصوصاً فيما شاع فيه النزاع أو الجدال، لان مع وجود النزاع يعرف الأقوال المخالف والموافق، ومعه لايكون أقوالهم سبباً لاستكشاف قول الامام.

(٣) أي ردّ الاجماع متجه، لاسيما فيما كانت المسألة التي ادعى الاجماع فيها من الفروع النادرة.

(٤) أي للفروع، فاذا كان المتعرض لها قليلاً فكيف يمكن تحقق السبب الكاشف عن قول الامام عليه السلام؟

(٥) كالوجوه المتقدمة لتوجيه اجماعات الفاضلين والشهيدين بأن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى، أو يراد به اتفاق الكل، ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين أومن اتفاقهم على العمل بالأصل أوالرواية. وهذه الوجوه لايعتدّ بها كماعرفت.

(٦) أي لاسيما اذا كان ناقل الاجماع ممن لايعتنى بنقله.

لمعاصرته(١) أو قصور باعه(٢) أوغيرهما(٣) مما يأتي بيانه. فالاحتياج اليه (٤) مختص بقليل من المسائل (٥) بالنسبة الى قليل من العلماء(٦) ونادر(٧) من النقلة الافاضل»[1] انتهى كلامه (٨) رفع مقامه.

لكنك خبير بأن هذه الفائدة (٩) للاجماع المنقول

(١) هذا دليل لعدم الاعتناء لقول الناقل لأن الناقل اذا كان معاصراً للمنقول اليه يبعد أن يكون هو مطلعاً على أقوال لم تصل الى المنقول إليه.

(٢) أي قصور اطلاع الناقل، وهذا دليل آخر على عدم الاعتناء بقول الناقل.

(٣) ككونه مسامحاً في نقله، أو قطاعاً بوثاقة الراوي.

(٤) أي الى الاستدلال بالاجماع المنقول.

(٥) وهي المسائل التي لم تكن محلاً للخلاف، ومن الفروع النادرة.

(٦) بحيث أن يقدروا أن يلاحظوا جميع ما له دخل في المسألة من الأقوال والقرائن، وهم قليلون جداً.

(٧) أي بالنسبة الى نادر من النقلة، وهي جمع الناقل، إذ ليس كل ناقل بقادر أن يصل الى تتبع جميع العلماء، ويلاحظ جميع ما له دخل في استكشاف قول الامام عليه السلام، بل هو مختص بالناقل المحقق المتتبع.

(٨) أي كلام التستري. وملخص ما أفاده في فائدة الاجماع المنقول أنه جزء السبب، واذا انضم هو الى ماوجده المنقول اليه من الأقوال والقرائن وكان المجموع كاشفاً عن رأي المعصوم يكون حجة.

(٩) القليلة، وهي كون الاجماع جزء السبب الكاشف.

(١) كشف القناع: ص٤٠٠ ـ ٤٠٥.

كالمعدومة ، لان القدر الثابت من الاتفاق (١) بـاخبار (٢) الناقل المستند (٣) الى حسه ليس(٤) مما يستلزم عادة موافقة الامام عليه السلام وان (٥) كان هذا الاتفاق (٦) لو ثبت لنا (٧)

وملخص الكلام : أن المصنف بيّن أن فائدة الاجماع هي كونه جزء السبب ، وأيد كلامه بما نقله عن التستري . وأجاب عنه بـأن الفائدة المذكورة في حكم العدم ، إذ النادر كالمعدوم .

(١) وهو اتفاق المعروفين من أرباب الكتب .

(٢) الجار متعلق بقوله : « الثابت » أي المقدار من الاتفاق الذي ثبت بسبب أخبار الناقل .

(٣) صفة لقوله: « بأخبار ». أي الأخبار الذي هو مستند الى حسّ الناقل.

(٤) خبر لقوله : « لأن المقدار » .

توضيح الكلام : انك قد عرفت سابقاً أن الثابت بأخبار الناقل ليس اتفاق الكل ، لما تقدم من أنه يتعذر الاطلاع عليه من طريق الحس ، بل المقدار الثابت منه هو اتفاق المعروفين من أرباب الكتب ، فانه مما يمكن أن يطلع عليه الناقل على سبيل الحس ، وهذا المقدار الثابت من الاتفاق ليس مستلزماً لموافقة قول الامام عليه السلام عادة .

وان شئت فقل : إن ماهو مستلزم لقول الامام عليه السلام لايحصل العلم به من طريق الحس ، وماهو يمكن الاطلاع عليه من طريق الحس غير ملازم لقوله عليه السلام.

(٥) كلمة « إن » وصلية .

(٦) أي اتفاق المعروفين .

(٧) عن تتبع وحس .

أمكن أن يحصل العلم بصدور مضمونه (١). لكن ليس (٢) علة تامة لذلك، بل هو (٣) نظير اخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب، وليس (٤) أيضاً مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى (٥) بالنسبة الينا، لان استناد كل بعض منهم (٦) الى مالا نراه دليلا ليس أمراً مخالفاً للعادة.

---

(١) أي مضمون ماقام به الاجماع عن المعصوم عليه السلام.

(٢) أي لكن ليس الاتفاق المذكور علة تامة لحصول العلم بمضمون الاجماع عن المعصوم، بل انما يحصل العلم به من باب الاتفاق، وهذا المقدار من الكشف لايكفي للحجية.

(٣) أي القدر الثابت لنا من اتفاق المعروفين بسبب نقل الناقل نظير اخبار عدد معيّن كاخبار عشرة أشخاص بموت زيد، فكما أن إخبارهم لايستلزم حصول العلم عادة بموت زيد، كذلك اتفاق المعروفين، أيضاً لايكون مستلزماً لحصول العلم برأي المعصوم عليه السلام بل قد يوجبه، وقد لايوجب.

(٤) أي ليس القدر الثابت من اتفاق العلماء المعروفين منهم.

(٥) أي يمكن أن يكون اتفاقهم مستلزماً لوجود الدليل المعتبر بالنسبة الى الناقل لكن لايستلزمه بالنسبة الينا، إذ يمكن أن يتمسك المتفقون بمدارك لو وصلت الينا لناقشنا فيها، فاذا لم يكن اتفاقهم ملازماً عادياً ـ لوجود الدليل المعتبر بالنسبة الينا ـ لم يكن معتبراً.

(٦) أي استناد كل فرد من العلماء فتواهم الى الدليل ـ الذي لايكون تاماً عندنا ـ أمر عادي.

ألا ترى(١) أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند (٢) الى دلالة الاخبار الظاهرة في ذلك (٣) مع عدم الظفر بما يعارضها (٤)، وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به (٥) ، لقصور سنده (٦) أو لكونه من

(١) هذا شاهد لما ذكره بأن استناد بعضهم الى مالانراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة .

(٢) أي قد أسندوا حكمهم بنجاسة ماء البئر ووجوب النزح .

(٣) أي في نجاسة ماء البئر بوقوع النجاسة فيه .

(٤) أي لم يجدوا الأخبار الدالة على طهارة مائها المعارضة للأخبار الدالة على النجاسة .

(٥) أي لم يعمل هـذا البعض بالخبر المعارض لأخبار النجاسة . وذلـك لوجوه: إما لكون سند الخبر المعارض ضعيفاً عند هذا البعض، وإما لكون الخبر من الاخبار الآحاد عنده ، وهو ممن لايرى حجيتها ، وإما لكونه قاصر الدلالة على طهارة ماء البئر، وإما لكونه معارضاً لاخبار النجاسة، وهي قدمت عليه بسبب المرجحات الموجودة فيها .

وملخص الكلام : أن اسناد القدماء حكمهم بنجاسة ماء البئر الى أخبار لاتكون تامة عندنا شاهد لماذكرناه من أن اسناد بعض العلماء فتواهم الى دليل لانراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة .

(٦) والضمائر في قوله : « بـه » و « سنده » و « لكونه » و « لدلالتـه » و « لمعارضته » راجعة الى الخبر المعارض، والضمير في قوله: « عنده » راجع الى البعض .

الاحاد عنده ، أو لقصور دلالته ، أو لمعارضته لأخبار النجاسة وترجيحها (١) عليها بضرب من الترجيح . فاذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار (٢) الطهارة فلا يضره (٣) اتفاق القدماء على النجاسة المستند (٤) الى الامور المختلفة المذكورة (٥).

وبالجملة، فالانصاف ـ بعد التأمل وترك المسامحة بابراز

---

(١) أي ترجيح الاخبار الدالة على النجاسة على الاخبار الدالة على الطهارة بقسم من المرجحات كموافقة الكتاب ، أو مخالفة العامة ، أو غيرهما . وتأتي أقسام المرجحات في باب التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى .

(٢) فاعل لقوله : «ترجح» . أي صارت أخبار الطهارة راجحة على أخبار النجاسة باحدى المرجحات الآتية في محلّها .

(٣) أي لايضرّ المجتهد المتأخر اتفاق العلماء على النجاسة ، بل لابدّ له من أن يفتي بالطهارة .

(٤) صفة لقوله : « اتفاق القدماء » .

(٥) وهي عدم وجدانهم للخبر المعارض الدال على الطهارة، أو كون سنده ضعيفاً عندهم ، أو دلالته قاصرة، أو مرجوحيته بالنسبة الى أخبار النجاسة،وانما قلنا بعدم كون اتفاقهم مضراً على المجتهد المتأخر ، لأن الامور التي هي مدارك للنجاسة عند القدماء لا تصلح أن تكون مداركاً لها عند هذا المجتهد المتأخر ، فظهر من ذلك أن مجرد اتفاق العلماء على حكم لايكون ملازماً عادياً لوجود دليل معتبر عند المنقول اليه ، كما أن اتفاقهم على نجاسة ماء البئر لم يستكشف من ذلك .

المظنون بصورة القطع ، كما هو متعارف (١) محصلى عصرنا ـ أن (٢) اتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر ، كما لا يستلزم عادة موافقة الامام عليه السلام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة (٣) أو من جهات (٤) شتى ، فلم يبق فى المقام الا أن يحصل (٥) المجتهد امارات اخر من أقوال باقى العلماء وغيرها ليضيفها (٦) الى ذلك . فيحصل (٧) من مجموع المحصل له

---

(١) توضيحه : أن المتعارف بين المحصّلين في عصرنا أنهم لا يتأملون في المطالب ويتسامحون فيها بحيث يبرزون المظنون بصورة المقطوع ، فانهم يظهرون الاتفاق المفيد للظن بصورة كأنه يفيد القطع ، ويقولون قام الاتفاق القطعي ، والحال أنه لا يفيد القطع بقول الامام عليه السلام عند التأمل ، ولا بوجود دليل معتبر .

وان شئت فقل : إن الاتفاق الذي يمكن تحصيله من طريق التتبع ليس مستلزماً عادياً لقول الامام عليه السلام .

(٢) خبر لقوله : « فالانصاف » .

(٣) متعلق بقوله : « معتبر » بأن يكون معتبراً من جهة الدلالة مثلاً .

(٤) متعلق أيضاً بقوله : « معتبر » . أي أن يكون معتبراً من جميع الجهات كالسند ، والدلالة ، وعدم ابتلائه بالمعارض .

(٥) من باب التفعيل ، وقوله : « الامارات » مفعوله .

(٦) أي ليضيف الامارات الى ماحصله منه بنفسه بالتتبع .

(٧) أي يحصل من مجموع الأقوال التي حصلها المجتهد بالتتبع ومن الأقوال التي نقلت اليه تلفظ الاجماع وغيره .

والمنقول اليه الذى فرض بحكم المحصل (١) من حيث وجوب العمل بـه تعبداً (٢) القطع (٣) فى مرحلة الظاهـر (٤) باللازم(٥) ، وهو قول الامام عليه السلام ، أو وجود(٦)دليل معتبر الذى هو أيضاً يرجع الى حكم الامام عليه السلام بهذا الحكم الظاهرى المضمون لذلك الدليل ،لكنه أيضاً مبنى على كون مجموع

(١) أي المنقول من الأقوال الّذي هو بحكم المحصل بمقتضى أدلة حجية خبر الواحد ، فكما أن المحصل يجب العمل به كذلك المنقول ، فانه بمنزلة المحصل تعبداً، فيجب العمل به أيضاً .

(٢) قيد لقوله : «بحكم المحصل» .

(٣) أي يحصل القطع من مجموعهما بقول الامام عليه السلام .

(٤) انما قيد بـ « الظاهـر » إذ المفروض أن اتفاق العلماء الّذي يـوجب القطع بقول الامام عليه السلام لـم يحصله المجتهد بالتتبع كي يوجب القطع الوجداني بقوله عليه السلام ، بل انما ثبت مقدار من الاقوال بالتعبد الشرعي وهو يوجب القطع في مرحلة الظاهر ، أي يعامل معه معاملة القطع في الظاهر تعبداً .

(٥) الجار متعلق بقوله : « القطع » .

(٦) أي يحصل القطع في مرحلة الظاهر من مجموع الأقوال المنقولـة ، والمحصلة بوجود دليل معتبر ، وهو ليس أمراً مستقلاً في مقابل قول الامام عليه السلام بل هو أيضاً يرجع الى حكمه عليه السلام بالعمل بالحكم الظاهري الّذي هو مضمون ذلك الدليل ، فان الحكم الظاهري المستفاد من الدليل المذكور أيضاً حكم الامام عليه السلام ، غاية الأمر أنه حكم ظاهري في مقابل الحكم الواقعي . كما اذا قام اجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة ، وكان هذا الاجماع كاشفاً عن وجود دليل معتبر

المنقول من الاقوال، والمحصل من الامارات (١) ملزوماً عادياً لقول الامام عليه السلام، أو وجود الدليل المعتبر. والا (٢)

يدل على اعتبار الطهارة فيه، فهذا الحكم ـ أي الحكم بالطهارة ـ حكم ظاهري حكم به الامام عليه السلام. وانما سمي بالحكم الظاهري لانه ثبت التعبد به ظاهراً في مقابل الحكم الواقعي.

(١) أي حصول القطع في مرحلة الظاهر من مجموع الأقوال المنقولة والمحصلة بقول الامام عليه السلام، أو بوجود دليل معتبر.

وإن شئت فقل: إن اعتبار الاجماع المركب من المنقول والمحصل أيضاً مبني على أن يكون المجموع ملزوماً عادياً لقول الامام عليه السلام، أو لوجود دليل معتبر، وأما اذا لم يكن ملزوماً عادياً له فلاينفع اضافة امارات اخرى من أقوال باقي العلماء وغيرهم في المقام.

توضيحه: كما أنه لابدّ في اعتبار الاجماع المنقول من أن يكون السبب الكاشف عن الدليل ملزوماً عادياً لوجود دليل معتبر، كذلك يعتبر في الاجماع المركب من المنقول والمحصل أيضاً أن يكون ملزوماً عادياً لوجود دليل معتبر كي يترتب عليه اللازم العادي، وإلا فلايكون نقل السبب حجة. وأما حصول العلم بوجود الدليل اتفاقاً من دون وجود ملازمة عادية بينهما فلايفيد في المقام، إذ معنى تنزيل المنقول منزلة المحصل ترتيب الأثر اللازم العادي عليه، والمفروض أنه منتف. فلاتشمله أدلة حجية خبر الواحد، لأن معنى الحجية ترتيب الأثر على المنقول، ومايترتب عليه من باب الاتفاق ليس أثراً يوجب شمول الادلة له.

(٢) أي وان لم يكن مجموع المنقول والمحصل من الاقوال والامارات مستلزماً عادياً لقول الامام عليه السلام.

فلامعنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة (١) حجيةخبر الواحد، كما عرفت سابقاً (٢).

ومن ذلك (٣) ظهر أن ماذكره هذا البعض (٤) ليس تفصيلا (٥) فى مسألة حجية الاجماع المنقول، ولا قولا بحجيته فى الجملة (٦) من حيث انه اجماع منقول (٧)، وانما

(١) الجار متعلق بقوله: «لتنزيل». أي لامعنى لتنزيل الاجماع المنقول منزلة الاجماع المحصل بسبب أدلة حجية خبر الواحد، إذ معنى تنزيل المنقول منزلة المحصل ترتيب الأثر اللازم عليه، كما عرفت، ولايكفي في التنزيل ترتيب الأثر الاتفاقي.

(٢) من أن أدلة حجية الخبر لاتشمل مالايكون مستلزماً عادياً لقول الامام عليه السلام أو لوجوب دليل معتبر.

(٣) أي من أن أدلة الحجية لاتشمل ماإذا كان كاشفاً عن قول الامام من باب الاتفاق.

(٤) وهو التستري.

(٥) أي هو لايفصل في مسألة الاجماع المنقول بين ماكان للمخبر به لازم عادي، ومالیس كذلك بالالتزام بحجية الاجماع في الفرض الاول وعدمه في الفرض الثاني.

(٦) أي ليس ماذكره التستري قولاً بحجية الاجماع بعنوان أنه جزء السبب الكاشف.

(٧) أي لايقول التستري أن الاجماع المنقول من حيث هو الاجماع حجة في بعض الموارد، أو يكون جزء السبب، بل المستفاد من كلامه هو حجية نقل الاجماع

يـرجع محصله (١) الى أن الحاكى للاجماع يصدق (٢) فيما يخبره عن حس . فان فرض كون ما يخبره عن حسه ملازمـاً بنفسه ، أو بضميمة امارات اخر لصدور (٣) الحكم الواقعى، أو مدلول الدليل المعتبر عندالكل، كانت (٤) حكايته حجة لعموم أدلة حجية الخبر فى المحسوسات(٥)،

اذا كان نقله مستنداً الى حس ، ويكون خبره ملازماً عادياً لقول الامام عليه السلام ، أو لوجود دليل معتبر .

وملخص الكلام : أن التستري منكر لحجية الاجماع المنقول على اطلاقه من حيث إنه اجماع منقول ، وليس مفصلاً فيه . ويقول بحجيته من باب أنه اخبار عن حس يكون ملازماً عادياً لقول الامـام عليه السلام ، أو لوجود دليل معتبر ، فنفي حجية الاجماع المنقول بعنـوان أنه اجماع لاينافي الالتزام بحجيته من باب أنه مصداق للخبر الواحد إذا كان مستنداً الى الحس .

(١) أي محصل ماذكره التستري .

(٢) مجهول من باب التفعيل .

(٣) متعلق لقوله: «ملازماً». أي ملازماً لصدور الحكم الواقعي ، أولصدور الدليل المعتبر .

(٤) جواب لقوله: «فان فرض». أي إن فرض كون مايخبره الحاكي للاجماع من اتفاق العلماء ملازماً عادياً بنفسه ـ أي بلاقرينة خارجية ـ أو بضميمتها لصدور الحكم الواقعي عن المعصوم عليه السلام، أو لوجود دليل معتبر، كانت حكايته من اتفاق العلماء حجة .

(٥) فانها تشمل قـول الحاكي الاجماع أيضاً ، لانه إخبار عن حس وملازم

والا(١) فلا(٢). وهذا(٣) يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة(٤).

وقد اعترف بجريانه(٥) في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء.

[الكلام في المتواتر المنقول]

ومن جميع ماذكرنا(٦) يظهر الكلام في

عادي لقول الامام عليه السلام، أولوجود دليل معتبر، فبعد عمومية أدلة الحجية وشمولها لكل خبر حسّي فلاوجه لعدم شموله لخبر حاكي الاجماع .

(١) أي وإن لم يكن مايخبره الحاكي عن حس من اتفاق العلماء ملازماً بنفسه أو بضميمة امارات اخر لصدور الحكم الواقعي ، أو لم يكن ملازماً لمدلول الدليل الذي هو معتبر عند الكل .

(٢) أي فلايكون حكايته حجة .

(٣) أي حكاية اتفاق العلماء فيما اذا كان مستنداً الى الحس ، وكان ملازماً عادياً لقول الامام ، أو لوجود دليل معتبر ، يقول بحجيتها كل من يقول بحجية خبر الواحد في المحسوسات ، ولايختص بالتستري .

(٤) أي في المحسوسات .

(٥) أي قد اعترف التستري بجريان تصديق المخبر وحجية قوله إذا كان مستنداً الى الحس في نقل الشهرة ، وفي نقل فتاوى العلماء .

والحاصل : أن التستري معترف بحجية الخبر إذا كان عن حس بلافرق في ذلك بين الاخبار عن اتفاق العلماء وغيره ، وليس معنى ذلك أنه مفصّل في حجية الاجماع بعنوان أنه إجماع .

(٦) في الاجماع المنقول بأن الناقل للاجماع يصدق في خبره الحسي إذا كان ما أخبر

المتواتر (١) المنقول ، وأن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته (٢) ولو قلنا بحجية خبر الواحد ، لان (٣) التواتر صفة في الخبر تحصل باخبار جماعة تفيد العلم للسامع ويختلف عدده (٤) باختلاف خصوصيات المقامات ، وليس كل تواتر ثبت لشخص (٥) مما يستلزم في نفس الامر عادة تحقق المخبر به ، فاذا أخبر (٦) بالتواتر فقد أخبر باخبار جماعة أفاد

به ملازماً لقول الامام عليه السلام بنفسه ، أو بضميمة امارات اخرى وإلا فلا يكون نقله حجة.

(١) بأن نقل الشيخ الطوسي مثلاً: بلغني متواتراً أن الامام عليه السلام أمر بكذا.

(٢) أي لا يثبت أن الخبر متواتر ، فاذا أخبر الشيخ مثلاً: بلغني بالتواتر أن الامام عليه السلام حكم بكذا ، فان عنوان التواتر لا يثبت باخبار الشيخ للمنقول اليه كي يثبت لازمه ، وهو قول الامام عليه السلام .

(٣) أي الدليل على أن التواتر لا يثبت بخبر الواحد هو: أن التواتر صفة في الخبر ، وهي كون الخبر بسبب كثرة رواته مفيداً للقطع للسامع ، وهذه الصفة لا تثبت للخبر بمجرد نقل التواتر ، فان قول الراوي : « بلغني ورود الخبر المتواتر على وجوب صلاة الجمعة » مثلاً ، لا يثبت صفة إفادة القطع للخبر المذكور .

(٤) أي يختلف عدد التواتر باختلاف الموارد ، ويتفاوت بتفاوت خصوصيات الرواة ، وقد يحصل التواتر باخبار عشرين ، وقد لا يحصل باخبار ثلاثين.

(٥) كالناقل ، فان ثبوت التواتر للناقل وحصول العلم له من الخبر بالمخبر به لا يستلزم تحقق المخبر به واقعاً ، كي يثبت التواتر عند المنقول اليه أيضاً .

(٦) أي إذا أخبر الناقل بالتواتر .

له (١) العلم بالواقع . وقبول هذا الخبر (٢) لا يجدى شيئاً ، لان (٣) المفروض أن تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم أخبار الجماعة الثابت بخبر العادل .

---

(١) أي للناقل .

(٢) أي قبول المنقول اليه هذا الخبر المنقول تواتره لاينفعه ، إذ هو لا يوجب ثبوت قول الامام عليه السلام .

(٣) أي إنما قلنا بعدم الجدوى في نقل التواتر ، لأن مضمون نقل الخبر المتواتر لايستلزم عادة قول الامام عليه السلام كي يكون نقله حجة من باب كشفه عن رأي الامام عليه السلام.

والحاصل : أن نقل التواتر لو كان مستلزماً عادة لقول الامام عليه السلام لكان نقله حجة، وحيث إن تحقق مضمون المتواتر ـ وهو رأي الامام عليه السلام ـ ليس لازماً عادياً للاتفاق الثابت بخبر الواحد للمنقول اليه ، فلا يكون خبر الواحد الناقل للتواتر حجة .

وبعبارة اخرى : أنه لاملازمة بين حجية الخبر وحجية نقل التواتر لأن ما دلّ على حجية الخبر إنما دلّ عليها اذا كان الخبر مستنداً الى الحس ، أو المبادي المحسوسة الملازمة للمخبر به عادة ، وعلم مدعي التواتر بالمخبر به مستند الى حدسه لا إلى أحد الأمرين، فان قول محمد بن مسلم « أخبرني زرارة أن الامام عليه السلام أمر بكذا » خبر واحد يثبت به قول الامام عليه السلام ، لأنه خبر واحد حسي تشمله أدلة الحجية ، وأما قوله : « بلغني متواتراً أن الامام حكم بوجوب صلاة الجمعة » مثلاً فانه لايوجب الحكم بوقوع المخبر به عند المنقول اليه . فان غاية مدلول هذا النقل هي كون اخبار الجماعة موجبة لعلم الناقل بالواقع أيضاً .

نعم (١) لو أخبر باخبار جماعة يستلزم (٢) عادة لتحقق المخبر به(٣)ـ بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار (٤) الجماعة كأن أخبر مثلا باخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته ـ كان (٥) اللازم من قبول

ويحتمل أن يكون مراده من قوله :«أن نقل التواتر في خبر لايثبت حجيته» هو عدم ثبوت حجية هذا الخبر، بمعنى أن نقل التواتر فيه لايصير سبباً لثبوت المخبر به شرعاً وان قلنا بحجية خبر العادل ، لأن غايته اثبات خبر الجماعة ، وهو بمجرده لايثبت المخبر به ، لعدم اشتراط شرائط خبر الواحد في نقل التواتر ككونه عن حس وغيره، فمع عدم اجتماع شرائط خبر الواحد في المخبرين بخبر المتواتر لايكون اخبارهم في حد نفسها حجة، إلا اذا كانت اخبارهم مستلزمة عادة لقول الامام عليه السلام ، فاذا فرض عدم الملازمة العادية بين اخبارهم وثبوت المخبر به فلايبقى مقتض للقبول .

(١) استدراك عما ذكره من أن نقل التواتر لايكون حجة . وحاصله: أنه لولم يقل « بلغني متواتراً » بل قال : « أخبرني جماعة عن الامام عليه السلام بوجوب صلاة الجمعة» وكان الاخبار المذكور مستلزماً عادة لقول المعصوم عليه السلام أو لوجود دليل معتبر لكان حجة .

(٢) صفة لقوله :«باخبار جماعة». أي اخبار الجماعة الذي هو مستلزم عادة ...

(٣) وهو موت زيد في المثال الآتي .

(٤) أي كان المخبر به لازماً عادياً لاخبار جماعة بحيث يحصل العلم به من اخبار الجماعة .

(٥) جواب الشرط . أي لو اخبر شخص باخبار الجماعة الذي هو ملازم

خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو اخبار الجماعة، فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد . الا أن (١) لازم من يعتمد على الاجماع المنقول ، وان كان اخبار الناقل مستنداً الى حدس غير مستند الى المبادى المحسوسة المستلزمة للمخبر به هو(٢) القول بحجية التواتر المنقول .

عادي لتحقق المخبر به كان اللازم من قبول خبر الشخص المذكور الحكم بتحقق اخبار الجماعة للمنقول اليه ، فحيث إن اخبار الجماعة بموت زيد مثلاً مستلزم عادة لموت زيد ، فيثبت به موت زيد عند المنقول اليه .

(١) هذا استثناء عما ذكره من عدم حجية نقل التواتر .

وحاصل الكلام : أن ماذكرنا من عدم حجية التواتر المنقول انما هو على مبنى أن حجية الاجماع المنقول تتوقف على أن يكون اخبار الناقل مستنداً الى الحس ، أو المبادي المحسوسة التي تستلزم عادة قول المعصوم عليه السلام ، إذ على المبنى المذكور لايكون نقل التواتر حجة إلا أن تثبت الملازمة العادية بين اخبارهم وبين المخبر به .

وأما على مسلك من يعتمد في الاجماع المنقول على الحدس أيضاً فلابدّ من أن يلتزم بحجية التواتر المنقول أيضاً لوحدة الملاك فيهما ، وهو أن علم الناقل بالتواتر ـ كعلم الناقل باتفاق العلماء في الاجماع ـ مستند الى الحدس فانهما يشتركان في أن الناقل تحدس بحكم الامام من مبادٍ غير ملازمة عادة لقوله عليه السلام .

(٢) خبر لقوله : «أن لازم ...» . أي لازم الاعتماد على الاجماع المنقول وان كان نقله عن حدس هو القول ...

لكن ليعلم أن معنى قبول نقل التواتر مثل (١) الاخبار بتواتر موت زيد مثلا يتصور (٢) على وجهين :

الاول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره أعنى موت زيد نظير حجية الاجماع المنقول بالنسبة الى المسألة المدعى عليها (٣) الاجماع . وهذا (٤) هو الذى ذكرنا أن الشرط فى

---

(١) إن الاخبار بتواتر موت زيد مثال لنقل التواتر .

(٢) أي حجية نقل التواتر يتصور على وجهين :

الاول : الحكم بثبوت المخبر به الذي ادعى التواتر عليه كموت زيد حتى يترتب عليه أحكامه من تقسيم أمواله واعتداد زوجته .

الثاني: الحكم بثبوت نفس وصف التواتر في الخبر، كي يترتب عليه حكمه.

توضيحه : أن الآثار المترتبة على نقل التواتر قد تكون آثاراً للمخبر به كموت زيد ، وقد تكون آثاراً لنفس ثبوت التواتر في الجملة مع قطع النظر عن المخبر به، كما اذا نذر أن يكتب كل خبر متواتر، فيجب عليه كتابة الخبر الذي ثبت تواتره عند الناقل ، وقد تكون آثاراً لثبوت التواتر عند المنقول اليه ، وما ذكرناه من اشتراط كون نقل التواتر ملازماً عادياً لقول الامام عليه السلام انما يكون في القسم الذي تكون الآثار مترتبة على ثبوت المخبر به عند المنقول اليه .

(٣) كطهارة المسجد ، فان معنى حجية الاجماع هو الحكم بطهارة المسجد مثلاً ، وكذا معنى حجية نقل التواتر هو الحكم بثبوت موت زيد .

(٤) أي الوجه الأول، وهو الحكم بثبوت الخبر الذي ادعى التواتر عليه ، أي ماذكرناه من الشرط في حجية خبر الواحد وهو كون المخبر به ـ أي تواتر الأخبار في المقام ـ ملازماً عادياً لقول المعصوم انما يجري في هذا الوجه، فاذا نقل

قبول خبر الواحد هو كون ما اخبر به(١) مستلزماً عادة لوقوع متعلقه (٢).

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور (٣) ليترتب على ذلك الخبر آثار المتواتر وأحكامه الشرعية، كما اذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

ثم أحكام التواتر (٤) منها: ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو (٥) عند غير هذا الشخص، ومنها: ما ثبت تواتره بالنسبة الى هذا الشخص (٦).

ولا ينبغي الاشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل

تواتر الاخبار بقول المعصوم عليه السلام أو بموت زيد فلابد في حجيه النقل المذكور من وجود ملازمة عادية بين تواتر الأخبار المنقول وبين قول المعصوم أو موت زيد.

(١) وهو بلوغ التواتر.

(٢) كموت زيد.

(٣) أي معنى حجية نقل التواتر هو الحكم بثبوت وصف التواتر في الخبر مع قطع النظر عن المخبر به، وهو موت زيد مثلاً.

(٤) أي الاحكام الثابتة لوصف التواتر على قسمين.

(٥) بيان لقوله: «في الجملة». أي عند غير المنقول اليه، كما اذا نذر المنقول اليه بأن يكتب كل خبر متواتر ثبت تواتره ولو عنده شخص واحد.

(٦) أي المنقول اليه، بأن نذر أن يكتب كل خبر ثبت تواتره عنده.

بهعلى الوجه الاول(١) وأول(٢) وجهى الثانى، كما لا ينبغى الاشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص(٣).

و من هنا (٤) يعلم أن الحكم بوجوب القراءة فى الصلاة ان كان منوطاً بكون المقروء(٥) قرآناً واقعياً قرأه(٦) النبى

(١) أي مقتضى حجية نقل التواتر هو العمل بالخبر المذكور بناءً على الوجه الاول من معنى قبول التواتر، وهو الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره، إذ المفروض أنه لم يشترط في قبول نقل التواتر كون العدد ملزوماً عادياً لثبوت المخبر به.

(٢) وهو ثبوت التواتر عند الغير، إذ المفروض أن التواتر تحقق عند الناقل فتحقق موضوع الحكم وهو وجوب العمل بالنذر. وهذا على القول بحجية نقل التواتر، لكن مقتضى عدم قبول نقل التواتر عدم العمل به على الوجه الاول، بمعنى أن نقل التواتر على موت زيد لا يثبت به موته، لما عرفت من أنه لا تشمله أدلة حجية خبر الواحد، ولا يثبت به عنوان التواتر، فلاحظ. ولا على الاول من وجهي الثاني، لأن ثبوت التواتر عند الغير لا يستلزم ثبوته عند هذا الشخص.

(٣) أي المنقول اليه، وذلك لعدم تحقق الموضوع إذ الموضوع لترتب الآثار هو ثبوت تواتر المخبر به، أعني به موت زيد عند المنقول اليه، وهو لم يثبت فلا يجب عليه الوفاء بالنذر وغيره من الآثار المترتبة على التواتر.

(٤) أي ومما ذكرنا من أن الآثار قد تترتب على المخبر به، وقد تترتب على وصف التواتر، وما يترتب على وصف التواتر أيضاً على قسمين: قسم منه ما يترتب على التواتر الثابت في الجملة ولو عند غير المنقول اليه، وقسم منه ما ثبت تواتره عند المنقول اليه.

(٥) اسم المفعول من القراءة.

(٦) والجملة صفة ثانية لقوله: «قرآناً».

صلى الله عليه وآله فلا (١) اشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد رحمه الله بتواتر (٢) القراءات الثلاث أعني قراءة أبي جعفر وأخويه (٣) لكن بالشرط المتقدم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادة لتحقق القرآنية (٤).

وكذا لا اشكال في الاعتماد (٥) من دون الشرط (٦) ان

---

(١) جواب للشرط. أي إن قلنا إن القراءة التي هي جزء الصلاة هي ما قرأها النبي فلا اشكال ...

(٢) الجار متعلق بقوله: «اخبار» حيث أخبر الشهيد بأن القراءات الثلاث متواترة فيعتمد على هذه القراءات، ويقرأ في الصلاة على القراءة التي نقلها الشهيد.

(٣) أي أبي يعقوب وأبي بن خلف، فبعد ثبوت الملازمة بين التواتر الذي أخبر به الشهيد وبين القرآنية فكأنه ثبت عند المنقول اليه بالتواتر أن القراءات الثلاث مما قرأها النبي صلى الله عليه وآله.

(٤) كما أخبر الشهيد بأنه أخبر مائة عادل بأن النبي صلى الله عليه وآله قرأ ملك يوم الدين يجوز الاعتماد عليه إذ اخبار مائة عادل الذي تحقق التواتر به يلازم عادة قراءة النبي صلى الله عليه وآله فيثبت تعبداً كون ملك يوم الدين قرآناً واقعياً يجوز قراءته في الصلاة.

(٥) أي لا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد بتواتر القراءة إن كان مناط جواز القراءة في الصلاة ما ثبت تواتره في الجملة ولو عند الغير، إذ المفروض أن الحكم بوجوب القراءة في الصلاة منوط بثبوت التواتر في الجملة ولو عند الغير على أن المقروء كـ «ملك يوم الدين» من القرآن، والمفروض أنه ثبت عند الشهيد، فيجب على المنقول اليه أن يقرأ القراءة التي ادعى الشهيد تواترها.

(٦) وهو كون ما أخبر به من التواتر ملزوماً عادياً لتحقق القرآنية، إذ

كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر فى الجملة ، فانه قد ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد باخباره(١). وان كان الحكم(٢) معلقاً على القرآن المتواتر عند القارىء أو مجتهده فلا يجدى أخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات .

والى أحد الاولين (٣) ينظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات مستنداً الى أن الشهيد والعلامة

بعد كفاية تحقق التواتر ـ ولو عند الناقل ـ في الحكم بوجوب القراءة فلا حاجة الى الشرط المذكور ، وانما يحتاج اليه على تقدير أن يكون الحكم بوجوب القراءة في الصلاة منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعياً ، فان ثبوت كونه قرآناً واقعياً عند المنقول اليه يتوقف على الشرط المذكور كي يثبت عنده أيضاً أن المقروء من القرآن .

(١) أي باخبار الشهيد ، إذ لو لم يثبت عنده لما أخبر به مع جلالة قدره وعلو مقامه ، فاذا كان ثبوت التواتر عنده كافياً في جواز القراءة في الصلاة فلا حاجة الى اشتراط وجود الملازمة بين التواتر المنقول وبين القرآنية .

(٢) أي الحكم بوجوب القراءة في الصلاة . والوجه في عدم كون اخبار الشهيد بالتواتر مجدياً هو عدم احراز ثبوت التواتر عند القارىء المقلد ، أو عند مجتهده ، وبمجرد اخبار الشهيد لا يثبت التواتر عندهما .

(٣) وهما كون وجوب القراءة منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعياً ، أو كونه متواتراً في الجملة ، فانهم إما ذهبوا الى وجود ملازمة بين ما أخبر به الشهيد والعلامة وبين القرآنية ، وإما ذهبوا باكتفاء ثبوت التواتر في الجملة وعلى أي تقدير يجوز القراءة بالقراءات الثلاث عندهم .

قدس سرهما قد ادعيا تواترها، وان هذا (١) لا يقصر عن نقل الاجماع (٢)، والى الثالث (٣) نظر صاحب المدارك وشيخه المقدس الاردبيلي قدس سرهما، حيث اعترضا على المحقق والشهيد بأن هذا (٤) رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة، ولا يخلو نظرهما (٥) عن نظر، فتدبر (٦)، والحمد لله، وصلى الله على محمد وآله ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

---

(١) أي نقل التواتر.

(٢) فكما أن الاجماع المنقول حجة كذلك التواتر المنقول.

(٣) وهو كون وجوب القراءة منوطاً بثبوت التواتر عند القارىء أو مجتهده.

(٤) أي ماذكرتما من جواز القراءة بتلك القراءات المنقولة بالتواتر معناه عدم اشتراط التواتر في القراءة، إذ معنى اشتراطه ثبوته عند القارىء أو المجتهد وهو لم يثبت.

(٥) أي نظر صاحب المدارك والاردبيلي.

(٦) ولعله اشارة الى وجه نظر المصنف، وهو أنه لادليل على كون جواز القراءة في الصلاة متوقفاً على ثبوت تواتر القراءات عند القارىء، بل الثابت عندهم هو جواز القراءة بما قرأه النبي صلى الله عليه وآله وهو يثبت بخبر الواحد أيضاً.

وان شئت فقل: إنّ الحكم بوجوب القراءة في الصلاة منوط بكون المقروء قرآناً واقعياً وهو يثبت بنقل التواتر مع ثبوت شرائطه، وأما اعتبار التواتر في وجوب القراءة في الصلاة فلم يقم عليه دليل، واعتباره في كلام بعضهم ليس من باب الموضوعية، بل هو من باب الطريقية الى اثبات ماقرأه النبي صلى الله عليه وآله.

. . . . . .

التحقيق في الاجماع

وهو يتوقف على التفصيل والتحقيق في أقسام الخبر ، كي يعلم أن أي قسم منه مشمول لأدلة حجية الخبر ، وأي قسم منه لايكون مشمولاً لها، وان الاجماع المنقول داخل في القسم الذي تشمله أدلة حجية الخبر ، أو داخل في القسم الذي لاتشمله الأدلة .

فنذكر في المقام ماذكره سيدنا الاستاذ دام ظله وهو: أن المنقول بالاخبار (تارة) يكون حسياً ، كمالو أخبر زرارة عن الصادق عليه السلام أنه قال: «صلاة الجمعة واجبة » ولااشكال في حجية قولـه على القول بالاعتبار إذ احتمال تعمد الكذب مدفوع بالعدالة أو الوثوق ، واحتمال الاشتباه مدفوع بالأصل العقلائي .

(واخرى) يكون عن أمر حسي يمكن أن يكون اخباره مستنداً الى الحدس كما لو أخبر عن المطر ، ونحتمل استناده الى حدسه. وهذا القسم أيضاً حجة ، لأن بناء العقلاء على أن اخباره عن حس فيكون كالقسم الاول .

(وثالثة) يكون اخباراً حدسياً قريباً بالحس كما اذا أخبر بطلوع الشمس من مشاهدة نورهـا في الجبال . وهـذا القسم أيضاً حجة لأن الاشتباه واحتمال خطأه في الحدس مدفوع بالأصل العقلائي ، واحتمال تعمد الكذب خلاف كونه عادلاً أو ثقة .

(ورابعة) يكون اخباره حدسياً ناشئاً عن أمر حسي تكون الملازمة بينهما في نظر المنقول اليه . وهذا القسم أيضاً حجة، إذ المفروض أنه اخبار عن أمر حدسي يلازم ذلك الامر الحسي، وتسمى هذه الملازمة بالملازمة العادية .

(وخامسة) يكون اخباراً حدسياً مع كون حدسه ناشئاً عن أمـر غير تام

. . . . . .

الملازمة في نظر المنقول اليه . وهذا القسم لايكون حجة، إذ احتمال تعمدالكذب وان كان مدفوعاً بالعدالة أو الوثاقة ، ولكن احتمال الاشتباه لادافع لـه ، لعدم ثبوت سيرة من العقلاء في البناء على عدم الاعتناء عند احتمال الاشتباه في الامور الحدسية .

والاجماع المنقول من القسم الخامس لأن الناقل لاينقل رأي الامام عن حس ولاقريباً من الحس ، ولاعن أمر يلازم قوله عليه السلام .

نعم لوكان ناقل الاجماع مشاهداً اياه عليه السلام وسمع الحكم منه نصدقه، ولكن الكلام في تحقق الصغرى ، فان من ادعى الرؤية في زمان الغيبة فنحن مأمورون بتكذيبه وعدم ترتيب الأثر على قوله .

ثم انه ربما يقال باعتبار الاجماع المنقول في كلام القدماء بدعوى استنادهم الى السماع عن المعصوم ولو بالواسطة فضموه الى بقية الأقوال ونقلوه بعنوان الاجماع فيكون المورد من احتمال الحدس والحس فيجعل من المحسوس .

ويرد عليه : أن هذا الاحتمال موهون (اولاً) بأنه أمر لايمكن اثباته، وما الوجه في بيان المدعى بصورة الاجماع ؟

(وثانياً) يكون من المرسلات عند سماعه عن المعصوم مع الواسطة . فهي لا اعتبار بها، فإلى هنا ثبت أن الاجماع المنقول لادليل على حجيته .

وماقيل في حجيته وجوه :

الأول: مااستند اليه الطوسي «قدس سره» وهو أن قاعدة اللطف تقتضي عدم منعه سبحانـه وتعالى التقرب اليه ، بل عليه أن يكمل نفوسهم ويهيىء اسباب السعادة لهم ، وهذا هو السبب في بعث الرسل وانزال الكتب ، فعليه لو اجتمعت الامة على أمر خلاف الواقع من الامور الشرعية يجب على الامـام إلقاء الخلاف

. . . . . .

بينهم، فمن الوفاق والاجماع يعلم كون ذلك الأمر موافقاً للشرع الأقدس، فيكون الاجماع حجة .

ويرد عليه: (أولاً) أن وجوب اللطف على الشارع أول الكلام، فان نصب الامام وانزال الكتب تفضل منه لأنه واجب عليه .

(وثانياً) لو سلّمنا قاعدة اللطف ولكن لاتقتضي إلّا إبلاغ الأحكام على نحو المتعارف ، وقد تحقق هذا المعنى . وماقد خفيت فانه بظلم الظالمين ، ولايلزم على الشارع ايصال الأحكام بطريق غير عادي .

(وثالثاً) أنه لايترتب أثر على ماذكر من ايجاد الخلاف إذ طريق الاحتياط اما مفتوح أو مسدود، فعلى الاول يمكن الوصول الى الواقع فلاحاجة الى القاعدة المذكورة ، وعلى الثاني لاأثر للخلاف .

(ورابعاً) أنه كيف يمكن الظفر باجماع جميع العلماء في جميع الأعصار والأمصار مع تفرقهم في البلدان ؟

الثاني : أن تواتر الخبر يوجب القطع بالمخبر به ، وكذلك الاجماع ، فقول جميع الفقهاء في أمر شرعي كاخبار جماعة عن أمر حسي .

بتقريب أن قول الفقيه في مسألة يوجب حصول مرتبة من الظن ثم ضم قول فقيه آخر يوجب تأكده وهكذا حتى ينعدم احتمال الخلاف كما هو الحال في الخبر المتواتر .

وفيه: أن القياس مع الفارق ـ إذ في الخبر الحسي احتمال تعمد الكذب مع التواتر ـ موهون، وكذلك الاشتباه في الحس ، ولكن في الأمر الحدسي احتمال الاشتباه في الجميع كاحتمال الاشتباه في واحد . ولذا نرى أنه ربما يكون اجماع جميع علماء فن ناشئاً عن اشتباه كاجماع الفلاسفة على امتناع اعادة المعدوم .

. . . . . .

نعم قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله « أنه لاتجتمع امتي على الخطأ » لكن الكلام في سند هذا النقل . مضافاً الى أن الامة لاتنحصر في خصوص العلماء .

الثالث : أن اتفاق المرؤوسين يستلزم عادة موافقة رئيسهم .

ويرد عليه: أن هذا يتم فيما اذا كانوا معاصرين لرئيسهم وهم في محضره لافي مثل المقام .

الرابع : أن يكون مستند قطعه بقول الامام عليه السلام وجود التلازم الاتفاقي بين قولهم وبين قول الامام .

وفيه: أن هذا أمر ممكن، إلا أنه ليس دليلاً على الكل، ففي كل مورد حصل يكون حجة .

كما نقل سيدنا الاستاذ عن المرحوم الميرزا علي آقا حيث كان يقول: لو اجتمع الشيخ ووالدي والميرزا محمد تقي على أمر نقطع بأنه قول الامام .

الخامس : الحدس بقول الامام عليه السلام من الاجتهادات والأنظار. بأن يكون وجود أصل أو قاعدة أو رواية في المسألة موجباً لحصول القطع بقول الامام .

وفيه: أنك قد عرفت عدم شمول أدلة حجية الخبر لمثل هذا .

السادس : أن يكون مستند قطعه الحس بقوله عليه السلام في جملة أقوال جماعة لا يعرف أعيانهم .

وفيه: أن الكلام في زمان الغيبة الكبرى، ولادليل على دخوله في المجمعين في ذلك الزمان . فتحصل أن الاجماع المنقول لم يخرج عن تحت الأصل الاولي ، ولم يقم دليل على حجيته .

دفع وهم

ربما يقال : لماذا العلماء ينسون في الفقه ما يذكرون في الاصول ، فانهم يتمسكون بالاجماع في الفقه في موارد كثيرة مع أنهم يصرون في الاصول على أنه

. . . . . .

ليس بحجة .

والجواب : انك قد عرفت أن الملاك في حجيته هو الكشف عن قول المعصوم أو وجود دليل معتبر ، وفي الاصول يدعون أن الاجماع بما هو لايكون كاشفاً عن قول المعصوم بأن يكون قاعدة كلية يتمسك بها بعنوان أنه من الادلة الاربعة، وهذا لا ينافي كونه كاشفاً عن قوله عليه السلام في بعض الموارد بالقرائن والخصوصيات الموجودة فيه .

[الكلام في حجية الشهرة]

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة(١)

(١) لابدّ من البحث عنها لغة واصطلاحاً. أما في اللغة والعرف فهي بمعنى البروز والظهور، ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر، وقولهم: لا يلبس الرجل الشهرة أي لباس الشهرة. وأما في الاصطلاح فهي على أقسام ثلاثة:

الأول: الشهرة الروائية، وهي عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الاصول والكتب قبل الجوامع الاربع، وهذه الشهرة هي التي تكون من المرجحات في باب التعارض.

الثاني: الشهرة العملية، وهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والاستناد اليها في مقام الفتوى، وهذه الشهرة هي التي تكون جابرة لضعف الرواية وكاسرة لصحتها عند المشهور اذا كانت الشهرة من قدماء الأصحاب القريبين من عهد الحضور لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها. ولاعبرة بالشهرة العملية اذا كانت من المتأخرين، خصوصاً اذا خالفت شهرة القدماء. والنسبة بين الشهرة الروائية والشهرة العملية هو العموم من وجه، إذ ربما تكون الرواية مشهورة بين الرواة ولكن لم يستندوا اليها في مقام العمل، وربما ينعكس الأمر بأن استندوا اليها في مقام العمل ولاتكون مشهورة بين الرواة

في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء (١) المعروفين، سواء كان في مقابلها (٢) فتوى غيرهم بخلاف أم لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم (٣).

وإن شئت فقل : قد تكون الرواية مشهورة بحسب العمل دون النقل، وقد يتوافقان بأن تكون الرواية مشهورة بحسب النقل والعمل معاً .

الثالث : الشهرة الفتوائية ، وهي عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى في مسألة بلا استناد الى رواية، سواء لم تكن في المسألة رواية أو كانت رواية على خلاف الفتوى، أو على وفقها ولكن لم تكن مستندة اليها. والفرق بين الشهرة بهذا المعنى وبينها بالمعنيين الاولين هو أن للشهرة بالمعنيين الاولين مساساً بالرواية إما من جهة نقلها أو من جهة الاستناد اليها في مقام الفتوى ، بخلاف الشهرة الفتوائية فانها لامساس لها بالرواية أصلاً، ولذا لاتكون جابرة للرواية إذ الجبر انما يكون بالاستناد الى الرواية ولاأثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمونها بلا استناد اليها ، كما أن مجرد عدم مطابقة الفتوى للرواية غير كاسرة لصحتها، لأن الكسر انما يتحقق بالاعراض وعدم العمل بالرواية ، ولايكفي فيه مجرد عدم مطابقة العمل بها .

اذا عرفت ماذكرناه من الاقسام فاعلم أن الشهرة المبحوث في حجيتها وعدمها في المقام هي الشهرة الفتوائية ، أما الشهرة الروائية فالبحث عنها موكول الى باب التعارض، وأما الشهرة العملية فالبحث عنها موكول الى مبحث حجية خبر الواحد فانتظر.

(١) الفرق بين الشهرة والاجماع أن الاجماع هو ذهاب الكل ، والشهرة هي ذهاب الجل .

(٢) أي في مقابل الشهرة فتوى غير الجل .

(٣) بأن لايعلم أن غير الجل موافق للجل أو مخالف لهم. والحاصل: أنه يعتبر

ثم ان المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية فى الجملة (١) ، بل المقصود ابطال توهم كونه من الظنون الخاصة ، والا فالقول بحجيتها من حيث افادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير (٢) بعيد .

ثم ان منشأ توهم كونها (٣) من الظنون الخاصة أمران:

أحدهما : ما يظهر من بعض أن أدلة حجية خبر الواحد يدل على حجيتها بمفهوم الموافقة (٤) لانه ربما يحصل منها (٥)

في تحقق الشهرة إما وجود المخالف وان لم يكن من المعروفين ، وإما وجود من لا يعرف موافقته ولا مخالفته للمعروفين بالفتوى، وهذا بخلاف الوفاق وعدم الخلاف فانه يعتبر فيهما احراز اتفاق الكل ويقدح فيهما وجود من لا يعرف فتواه بالمخالفة أو الموافقة .

(١) ولو من باب الظن المطلق الذي هو حجة من باب الانسداد ، فان حجية الشهرة من باب الظن المطلق غير بعيدة . وملخص الكلام : أن الغرض الأصلي من التعرض لهذا المبحث بيان أن الشهرة هل هي حجة من باب الظن الخاص أم لا ؟ وأما حجيتها من باب الظن المطلق فغير بعيدة بناءً على تمامية دليل الانسداد، إلّا أنها خارجة عن المبحث وموكولة الى مبحث الانسداد .

(٢) خبر لقوله : « فالقول » .

(٣) أي كون الشهرة .

(٤) الفحوى ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة كلها بمعنى واحد وقد يسمى بالطريق الأولى والأولوية .

(٥) أي من الشهرة . وملخص هذا الأمر : أن مناط حجية خبر الواحد هو

الظن الاقوى من الحاصل من الخبر العادل .

وهذا (١) خيال ضعيف تخيله بعض (٢) فى رسائله، ووقع نظيره (٣) من الشهيد الثانى فى المسالك حيث وجه حجية الشياع (٤) الظنى بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين (٥) .

كونه مفيداً للظن ، وحيث إن الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد، فما دل على حجية خبر الواحد يدل على حجية الشهرة بالأولى.

(١) أي مايظهر من بعض من دلالة أدلّة حجية خبر الواحد على حجية الشهرة بالفحوى .

(٢) نسب ذلك الى صاحب الرياض .

(٣) أي نظير الخيال المذكور من صاحب الرياض .

(٤) نقل عن الروضة تفسير الشياع باخبار جماعة بما تأمن النفس من تواطئهم على الكذب ويحصل بخبرهم الظن المتاخم للعلم، قال : ولا ينحصر في عدد ، نعم يشترط زيادتهم عن اثنين ليفرق بين العدل وغيره .

(٥) وملخص ماذكره الشهيد في توجيه حجية الشياع هو: أن مناط حجية الشياع كونه مفيداً للظن ، وحيث إن الظن الحاصل من الشياع أقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين ، فما دلّ على حجية شهادة العدلين يدلّ على حجية الشياع بالأولى . والشياع في الموضوعات بمنزلة الشهرة في الأحكام . ويستفاد من هذا الكلام أن مادل على حجية شهادة العدلين يدل على حجية الشهرة أيضاً، إذلا فرق بين الشهرة والشياع إلا بحسب المتعلّق ، فان الشهرة اذا كانت في الموضوعات فتسمى شياعاً ، واذا كانت في الأحكام فتسمى شهرة .

ووجه الضعف: أن(١) الاولوية الظنية أوهن (٢)

(١) ملخص ماأجاب به المصنف يرجع الى وجوه :

الأول : أن الأولوية المدّعاة في المقام ـ أعني بها كون الشهرة حجة بطريق أولى ـ ظنية وليس لنا العلم بالأولوية، والأولوية الظنية أوهن حجة من الشهرة فكيف يكون ماهو شديد الوهن دليلاً على ماهو لم يبلغ في الوهن بهذه المرتبة.

توضيح ذلك: أن معنى الأولوية هو اسراء الحكم من الموضوع الّذي ثبت حكمه بالدليل الى موضوع آخر لم يرد دليل فيه ، وذلك لوجود المناط الأقوى في الموضوع الثاني .

من المناط الموجود في الموضوع الأول، ويسمى الموضوع الّذي ثبت حكمه بالدليل أصلاً، والموضوع الّذي تعدى الحكم اليه لأجل وجود المناط الأقوى فيه فرعاً .

ثم إن كان المناط محرزاً بالقطع جاز القياس أي لتسمك بالأولوية ، مثلاً انا نقطع بأن مناط حرمة الاُف هو العقوق للوالدين، وهذا المناط أقوى في الضرب مثلاً فنحكم بحرمته بالأولوية .

وأما إن كان المناط ظنياً فلايمكن التمسك بالأولوية الظنية ، والمقام من قبيل الثاني فان أولوية حجية الظن ظنية إذ كون مناط حجية الخبر هو افادة الظن ليس أمراً مقطوعاً به كي يقال: إن هذا المناط موجود في الشهرة بمرتبتها العالية فتكون الشهرة حجة بالطريق الأولى، بل هو أمر مظنون كما سيجيء ، فلايكون دليلاً .

(٢) وجه كونها أوهن: أن الأولوية الظنية هي استخراج مناط الحكم ظناً والحاق ماكان المناط فيه أقوى بالأصل في الحكم ، كما اذا استخرج بسليقته أن مناط عدم وجوب العدة مثلاً في اليائسة هو عدم اختلاط المياه، وأجرى هذا الحكم

بمراتب(١) من الشهرة، فكيف يتمسك بها(٢) في حجيتها(٣)، مع أن الاولوية(٤) ممنوعة رأساً للظن، بل العلم بأن المناط والعلة

في غيرها اذا أحرز وجود المناط المذكور بمرتبته العالية، فالأولوية بهذا المعنى ملحقة بالقياس، فيدل على عدم حجيتها وحرمة العمل بها مادل على عدم حجية القياس وحرمة العمل به. وهذا بخلاف الشهرة، فلم يقم على عدم حجيتها دليل خاص، وانما حرم العمل بها لأجل عدم قيام دليل على حجيتها.

وان شئت فقل: إن عدم حجية الأولوية الظنية مستند الى أمرين: عدم وجود مقتضى للحجية ووجود مانع عنها، وهذا بخلاف الشهرة، فان عدم حجيتها مستند الى أمر واحد فقط وهو عدم مقتض لها، فالأولوية الظنية أوهن من الشهرة.

(١) لأن مرتبة الشهرة هي الظن بالاعتبار إذ هي مظنون الحجية، والمرتبة المتأخرة عنها الشك في الاعتبار، والمرتبة الواقعة بعده الظن بعدم الاعتبار، والمرتبة الرابعة هي القطع بعدم الاعتبار، وهذه المرتبة هي مرتبة الأولوية الظنية، إذ هي داخلة في القياس الذي نقطع بعدم اعتباره، فهي متأخرة عن الشهرة بمراتب ثلاث إذ هي في مرتبة رابعة من المراتب الاربع، والشهرة في المرتبة الاولى، لاحظ.

(٢) أي بالأولوية الظنية.

(٣) أي في اثبات حجية الشهرة. والحاصل: أنه لا يتمسك لاثبات الدليل الذي هو مظنون الحجية بالدليل الذي نقطع بعدم حجيته.

(٤) هذا هو الوجه الثاني من الاجوبة التي ذكرها المصنف. أي أنا نمنع أن تكون الشهرة حجة بطريق أولى، إذ نحن نظن بل نعلم أن مناط حجية خبر الواحد ليس كونه مفيداً للظن ليتعدى عنه الى كل مايفيد الظن بتنقيح المناط والفحوى، وانما مناط حجيته استقرار السيرة العقلائية على العمل به لا لأجل مجرد افادة الظن بل لأجل كونه غالب المطابقة للواقع، فان منشأ احتمال الخلاف فيه انما

فى حجية الاصل(١) ليس مجرد افادة الظن (٢).وأضعف(٣) من ذلك(٤) تسمية هذه الاولوية فى كلام ذلك البعض مفهوم(٥) الموافقة ، مع أنه (٦) ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل

هو اشتباه المخبر في حسه أو تعمد كذبه، وسيرة العقلاء قد استقرت على عدم الاعتناء باحتمال اشتباه المخبر في حسه، واحتمال تعمد الكذب أيضاً مدفوع بعدالته وثقته وهذا غير جار في مورد الشهرة الفتوائية إذ منشأ احتمال الخلاف في موردها هو احتمال الخطأ في الحدس، وهذا الاحتمال ليس له دافع لعدم ثبوت استقرار سيرة العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الحدس .

والحاصل : أن مناط حجية الخبر الواحد هو كونه غالب المطابقة ولا أقل من احتمال كون مناط الحجية ذلك وهو كاف في عدم صحة الأخذ بالأولوية اذ يعتبر في الأخذ بها من القطع بالمناط، فانها بدونه تكون ظنية فلا يمكن الأخذ بها .

(١) وهو الخبر الواحد دائماً سمي بالأصل لكونه أصلاً بالنسبة الى الشهرة إذ المفروض اجراء الحكم الثابت فيه على الشهرة ، فالشهرة فرع والخبر الواحد أصل .

(٢) أي ليس مناط حجية الخبر مجرد افادته الظن الشخصي حتى يقال بأولوية الشهرة في الحجية الأقوائية الظن الحاصل منها من الظن الحاصل من الخبر الواحد ، وانما ذلك من جهة قيام دليل بالخصوص على حجيته من السيرة وغيرها ولو من جهة افادته الظن النوعي ، أو من جهة كونه أغلب المطابقة كما تقدم .

(٣) هذا هو الوجه الثالث من الأجوبة التي ذكرها المصنف .

(٤) أي من الخيال المذكور .

(٥) مفعول ثانٍ لقوله « تسمية ».

(٦) أي مفهوم الموافقة هو المفهوم الذي يستفاد حكم الفرع أيضاً من الدليل

اللفظي الدال على حكم الاصل ، مثل قوله تعالى : « ولا تقل لهما اف » (١) .

اللفظي الذي يدل على حكم الأصل .

ولايستفاد حجية الشهرة من الأدلة اللفظية الدالة على حجية الخبر الواحد مع أن مفهوم الموافقة يشترط فيه ذلك .

(١) فان الأصل هو الاُف، والآية بمنطوقها تدل على حكم الأصل، أي على حرمة الاُف وبمفهومها على حرمة سائر الايذاء، فكما أن حكم الأصل مستفاد من الدليل اللفظي كذلك حكم الفرع أيضاً مستفاد منه، وهذا المفهوم يسمى بمفهوم الموافقة .

وملخص هذا الجواب: أن الأولوية المدعاة في المقام ليست من مفهوم الموافقة، إذ هو في المقام عبارة عن استفادة حكم الفرع بتنقيح المناط ، وحكم الفرع في مفهوم الموافقة يجب أن يكون مستفاداً من نفس الدليل اللفظي الذي قد استفيد منه حكم الأصل ، بأن يكون من اللوازم البينة له بالمعنى الأخص ليكون من مداليل اللفظ ، كماهو الشأن في كل مفهوم ولو كان مخالفاً . ومن المعلوم أن اعتبار الشهرة في الفتوى على تقدير استفادته من أدلة اعتبار خبر الواحد ليس بهذه المثابة على نحو كان من المداليل اللفظية لها .

والحاصل : أن المصنف أجاب عن الأمر الأول بوجوه ثلاثة :

الأول : ان الأولوية الظنية أوهن وأضعف من الشهرة ، فلايكون الأضعف دليلاً على الضعيف .

الثاني : أن حجية الخبر ليس لأجل افادته الظن كي يقال بأولوية الشهرة بتقريب أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد .

الثالث : أنه على تقدير وجود الأولوية أن تسمية هذه الأولوية بمفهوم

الثاني(١): دلالة مرفوعة(٢) زرارة ومقبولة(٣) ابن حنظلة على ذلك (٤).

ففي الاولى (٥) قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران (٦) والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ

الموافقة خلاف الاصطلاح.

(١) أي الأمر الثاني.

(٢) ذكر المامقاني [1] قدس سره أن «المرفوع» له اطلاقان:

أحدهما: ماسقط من وسط سنده أو آخره واحداً أو أكثر مع التصريح بلفظ الرفع كأن يقال: روى الكليني رحمه الله عن علي بن ابراهيم عن أبيه رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام.

والثاني: ماأضيف الى المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير، أي وصل آخر السند اليه سواء اعتراه «أي عرضه» قطع أو ارسال في سنده أم لا.

(٣) انما سميت بالمقبولة لأن الأصحاب تلقاها بالقبول، لكن هي غير مقبولة عندنا وذلك لعدم ثبوت توثيق عمر بن حنظلة، فلاحظ.

(٤) أي على اعتبار الشهرة الفتوائية.

(٥) وهي مرفوعة زرارة.

(٦) قيل: إن الخبر في اصطلاح أهل الحديث هو ماينقل عن الامام عليه السلام، والحديث ماينقل عن الامام وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله.

---

(١) تنقيح المقال: ج٣ «مقباس الهداية» ص٣٩.

والنادر(١) قلت: يا سيدى! انهما معاً مشهوران مأثوران عنكم قال عليه السلام: خذ بما يقول أعدلهما »[1] الخبر.

بناء (٢) على أن المراد بالموصول مطلق المشهور، رواية

(١) الشاذ والنادر لفظان مترادفان.

(٢) الاستدلال بالمرفوعة لحجية الشهرة بتقريبين:

«التقريب الاول» ماأشار اليه بقوله: « بناءً على أن المرادبالموصول...».

توضيحه: أن مورد السؤال وان كان الخبران المتعارضان، الّا أن المورد لا يكون مخصصاً لعموم الموصول في قوله عليه السلام: « خذ بمااشتهر بين أصحابك »فانه من ألفاظ العموم يشمل كل مايكون مشهوراً بين الاصحاب فيثبت الحكم في مطلق المشهور سواء كانت شهرته روائية أو فتوائية، فيتم المطلوب وهو حجية الشهرة الفتوائية.

« التقريب الثاني » ماأشار اليه بقوله: « أو اناطة الحكم ». وتوضيحه: أنا لو أغمضنا عما ذكرناه من عموم الموصول وقلنا باختصاصه بالشهرة الروائية، إلّا أنه يتعدى من الحكم الثابت في الشهرة الروائية الى الشهرة الفتوائية بتنقيح المناط، بتقريب أن مناط حكمه عليه السلام بالاخذ بالخبر المشهور هو الاشتهار، وهو موجود في كل من الخبر المشهور والفتوى المشهورة جميعاً.

وإن شئت فقل: إن المناط في قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» هو مطلق الاشتهار وان لم يكن في الرواية، إذ لاخصوصية فيها بعد احراز وجود المناط في غيرها أيضاً كالفتوى.

وملخص الفرق بين التقريبين: أن في التقريب الاول يثبت حجية الشهرة

(١) عوالى اللئالى: ج٤ ص١٣٣ ح٢٢٩.

كان أو فتوى ، أو اناطة الحكم (١) بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة فى نفسها وان لم تكن فى الرواية .

وفى المقبولة (٢) ـ بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العدالة (٣) ـ قال عليه السلام :

« ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع (٤) عليه بين أصحابك فيؤخذ ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور

الفتوائية بعموم الموصول، وفي التقريب الثاني تثبت هي بتنقيح المناط.

(١) أي جعل الحكم بالأخذ بالخبر المشهور منوطاً بالاشتهار يدل على أن المعتبر هي الشهرة ، إذ تعليق الحكم على وصف مشعر بالعلية ، ودليل على أن الوصف المذكور هو تمام الموضوع، فاذا كان علة وجوب الأخذ بالخبر هو اشتهاره فكان العمل بالمشهور واجباً وان لم يكن في الرواية ، لأن العلة تعمم وتخصص .

(٢) التي هي وردت في مورد اختلاف القاضيين الناشيء اختلافهما عن اختلاف الروايتين .

(٣) حيث قال السائل: « فقلت : فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه » .

(٤) خبر لقوله : « كان ... » أي ينظر الى الرواية التي هي مجمع عليه ، فالرواية الواردة في بيان حكم المسألة التي حكم القاضيان فيها اذا كانت المجمع عليها فيأخذ بها .

ثلاثة ، أمر بين رشده (١) فيتبع ، وأمر بين غيه(٢) فيجتنب، وأمر مشكل (٣) يرد حكمه الى الله ورسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ الشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث لا يعلم .

قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم » الى آخر الرواية[1] .

بناء (٤) على أن المراد بالمجمع عليه فى الموضعين(٥) هو المشهور (٦) بقرينة اطلاق

(١) كالخبر الّذي هو مجمع عليه .

(٢) كالخبر الّذي يكون الاجماع على خلافه .

(٣) كالخبر الشاذ والنادر الّذي لا يعلم أنه من الرشد أو من الغي .

(٤) من هنا شرع المصنف لتقريب الاستدلال بالمقبولة على اثبات حجية الشهرة. والاستدلال بها يتوقف على اثبات أمرين:

الأول : اثبات أن المراد بالمجمع عليه في المقبولة هي الشهرة .

الثاني : أن المراد من الشهرة مطلق الشهرة سواء كانت روائية أو فتوائية.

(٥) وهما قوله « الّذي حكما به المجمع عليه ... » وقوله : « فان المجمع عليه لاريب فيه » .

(٦) خبر لقوله : « أن المراد...» . أي الاستدلال بالمقبولة مبنيّ على أن

(١) الوسائل : ج١٨ ص١١٤ ب١٢ ح٩ .

المشهور عليه (١) فى قوله: «ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور».

فيكون فى التعليل (٢) بقوله: «فان المجمع عليه...الخ» دلالة على أن المشهور مطلقاً هما يجب العمل به، وان كان مورد التعليل الشهرة فى الرواية.

يكون المراد بالمجمع عليه هو المشهور.

(١) أي على المجمع عليه. وبهذا أشار الى اثبات الأمر الاول وهو: أن المراد بالمجمع عليه هي الشهرة بتقريب أن المراد بالمجمع عليه في المقبولة ليس هو الاجماع المصطلح، بل المراد منه المشهور بقرينة المقابلة في قوله عليه السلام: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور» حيث جعل غير المشهور في مقابل المجمع عليه وحكم بوجوب الأخذ بالمجمع عليه وبوجوب ترك ماهو ليس بمشهور. فيعلم من التقابل أن معنى غير مشهور هو غير مجمع عليه، فاطلاق المشهور على المجمع عليه قرينة على أن المراد من المجمع عليه هي الشهرة، لا الاجماع المصطلح.

والحاصل: أن قوله عليه السلام حيث قال: «يترك الشاذ الذي ليس بمشهور» ولم يقل: ليس بمجمع عليه قرينة على أن المراد بالمجمع عليه هو المشهور، فكأنه قال عليه السلام: ينظر الى ما كان من روايتهم مشهورة بين أصحابك فيؤخذ، ويترك الشاذ الذي هو غير مشهور.

(٢) هذه اشارة الى الأمر الثاني وهو اثبات أن المراد من الشهرة مايعم الشهرة الروائية والفتوائية.

وملخص كلامه: أن مورد حكم الامام عليه السلام بالأخذ بالمشهور وان كانت الشهرة في الرواية حيث حكم عليه السلام بوجوب الأخذ بخصوص الرواية المشهورة وطرح الرواية الشاذة والنادرة: إلا أن التعليل المذكور في المقبولة وهو قوله عليه السلام:

ومما يؤيد ارادة الشهرة من الاجماع أن المراد لو كان الاجماع (١) الحقيقى لم يكن ريب فى بطلان خلافه(٢)مع أن الامام عليه السلام جعل مقابله (٣) مما فيه الريب،ولكن فى الاستدلال بالروايتين مالا يخفى من الوهن .

« فان المجمع عليه لاريب فيه » أي المشهور لاريب فيه يقتضي جريان الحكم في مطلق الشهرة وان كانت فتوائية، إذ يستفاد من التعليل أن المشهورة بما أنها مشهورة يجب الاخذ بها ، سواء كانت الشهرة فتوائية أو روائية .

والحاصل : بعدما ثبت أن المراد من المجمع عليه هي الشهرة ، والشهرة أيضاً أعم من الشهرة الروائية أو الفتوائية فتكون المقبولة دالة على وجوب الاخذ بالشهرة الفتوائية أيضاً وهو المطلوب .

(١) وهو اتفاق الكل .

(٢) إذ خلاف الاجماع الحقيقي معلوم البطلان .

(٣) أي مقابل الاجماع .

وملخص التأييد: أن الامام عليه السلام حكم بعدم وجود الريب في المجمع عليه، ووجود الريب في الشاذ الذي هو مقابل المجمع عليه ، وفي حكمه عليه السلام بوجود الريب في مقابل المجمع عليه اشارة الى أن المراد من المجمع عليه هو المشهور ، إذ لو كان المراد منه هو اتفاق الكل يكون الشاذ الذي في مقابله مما لاريب في بطلانه ، لا مما فيه الريب .

والحاصل : أن جعل الشاذ مما فيه الريب قرينة على أن المراد من المجمع عليه هو المشهور ، إذ الشاذ انما يكون مما فيه الريب اذا وقع في مقابل المشهور الذي لاريب فيه ، ولو وقع في مقابل المجمع عليه الذي هو اتفاق الكل لم يكن

أما الاولى(١) فيرد عليها ـ مضافاً الى ضعفها حتى أنها ردها من ليس دأبه الخدشة فى سند الروايات كالمحدث البحرانى ـ: أن (٢) المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور. ألا ترى (٣) انك لو سئلت (٤) عن أن أى المسجدين أحب اليك؟ قلت: ما (٥) كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب اليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً(٦).

مما فيه ريب، بل كان مما لاريب في بطلانه.

(١) وهي مرفوعة زرارة. ويرد عليها أنها ضعيفة السند، فان المرفوعة من أقسام المرسلة، أضف اليها أن ابن أبي جمهور لم يثبت وثاقته، وقد طعن فيه وفي كتابه من ليس من دأبه الطعن في الأخبار.

(٢) فاعل لقوله: «فيرد».

وملخص الجواب: أن الشهرة في المرفوعة لاتشمل الشهرة الفتوائية إذ ليس المراد منها مطلق الاشتهار، بل الموصول فيها «خذ بما اشتهر» ظاهر في مورد السؤال وهو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين، وليس ذلك من جهة اختصاص عمومه بالمورد، فان المورد لايكون مخصصاً، بل من جهة عدم انعقاد ظهور له في العموم.

(٣) هذا شاهد لعدم ظهور الموصول في قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر» في الأعم من الشهرة الفتوائية والروائية.

(٤) بصيغة المجهول.

(٥) كلمة «ما» موصولة، أي المسجد الذي كان الاجتماع فيه أكثر.

(٦) كما أن الموصول في المثال ظاهر في محبوبية أحد المسجدين الذي كان

وكذا(١) لو أجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت: ما(٢) كان اكبر.

والحاصل: أن دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما

الاجتماع فيه أكثر، ولم يكن ظاهراً في محبوبية مطلق ما كان الاجتماع فيه أكثر من البيت والخان والسوق، كذلك الموصول في المرفوعة لايكون ظاهراً في مطلق الشهرة، بل هو ظاهر في الشهرة الروائية فقط.

إن قلت: إن عموم الموصول انما هو باعتبار معهودية صلته، والصلة هنا مطلق المشهور بين الأصحاب، ولاوجه لاختصاصه بالرواية.

قلت: إن الأمر وان كان كذلك إلا أن ضم السؤال الى الصلة قرينة على أن المراد من الصلة هو المشهور من الروايتين، ولامانع من أن يكون معرف الموصول ومبين المراد منه غير صلته، والسؤال عن الخبرين قرينة على أن المراد من الموصول خصوص الخبر المشهور، فلاشمول له للفتوى المشهورة.

(١) هذا شاهد ثان لعدم ظهور الموصول في الأعم من الشهرة الفتوائية والروائية.

(٢) هذا جواب عن سؤال المرجح لأحد الرمانين، وكلمة «ما» للموصول أي انك لو سئل منك عن أيّ الرمانين أحب اليك؟ فقلت: ما يكون أكبر، فانه ظاهر في خصوص الاكبر من الرمانين دون مطلق ما يكون الأكبر حتى التفاح والبطيخ.

وكذلك عموم الموصول في المرفوعة لايكون ظاهراً في مطلق الاشتهار لكي يشمل الشهرة الفتوائية أيضاً، بل يكون ظاهراً في الشهرة الروائية، إذ السؤال فيها هو قوله: «بأيهما ـ أي بأيّ الخبرين ـ نعمل»؟ وهو كما ترى بالوضوح ـ نظير أيّ المسجدين أحب؟ أو أيّ الرمانين أحب؟ ـ لايكون ظاهراً إلا في خصوص مورد السؤال.

لا يظن بأدنى التفات، مع أن(١) الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون فى طرفى المسألة .

فقوله : (٢) « ياسيدى انهما مشهوران مأثوران » أوضح شاهد على أن المراد الشهرة فى الرواية الحاصلة بأن يكون

وملخص الكلام : أن ماذكرنا من ظهور المرفوعة في الشهرة الروائية وعدم التعدي عنها الى الشهرة الفتوائية ليس من جهة اختصاص عموم الموصول فيها بالمورد، فان المورد لا يكون مخصصاً، بل من جهة أن قرينة السؤال عن الخبرين المتعارضين مانعة عن انعقاد الظهور له في العموم، فان الظاهر من قوله عليه السلام ـ بعد قول السائل « يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ » ـ: « خذ بما اشتهر بين أصحابك » هو لزوم الأخذ بخصوص ما اشتهر بين الروايتين بين الأصحاب ، لا مطلق ما اشتهر بينهم .

(١) هذا جواب ثانٍ عن المرفوعة. وملخصه: أن الراوي فرض الشهرة في كل من الروايتين ، وهي لا تشمل الشهرة الفتوائية ، إذ اشتهار الفتوى في كلا طرفي المسألة غير ممكن في عصر واحد ، إلا أن يقال : إن المراد اتصاف الفتويين بالشهرة في عصرين مختلفين، لكن هو خلاف ظاهر الرواية، فان الظاهر منها كون طرفي المسألة متصفين بالشهرة حال السؤال .

(٢) هذا جواب ثالث عن المرفوعة. وملخصه: أن قول السائل: ياسيدي انهما مشهوران مأثوران شاهد على أن المراد بالشهرة الشهرة الروائية فقط وأن سؤاله انما هو عن الروايتين المتعارضتين لأن الفتويين لم تكونا مأثورتين عنهم عليهم السلام . فهذا السؤال من السائل بعد قوله عليه السلام « خذ بما اشتهر بين أصحابك » شاهد على أن السائل فهم من جواب الامام عليه السلام وجوب الاخذ بالرواية المشهورة بين الأصحاب

الرواية مما اتفق الكل (١) على روايته أو تدوينه . وهذا (٢) مما يمكن اتصاف الروايتين به .

ومن (٣) هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وأنه (٤)

فيعلم من جواب الامام ومن سكوت السائل أن سؤاله أيضاً كان عن الروايتين المتعارضتين، فجوابه عليه السلام : « خذ بما اشتهر » أيضاً ناظر الى الشهرة الروائية بقانون لزوم مطابقة الجواب للسؤال .

(١) هذه اشارة الى جواب رابع ، وهو أن المراد بالمشهور هو المشهور اللغوي ، أي الظاهر الواضح الذي اتفق كل الرواة على روايته أو على تدوينه في كتبهم الموضوعة للأحاديث . فالمراد بالاخذ بالمشهور هو الاخذ بالمقطوع ، ولا ربط له بالشهرة الفتوائية .

(٢) أي هذا الذي ذكرنا من كون الرواية مما اتفق عليه الكل على روايته أو تدوينه ـ مما يمكن اتصاف الروايتين به، أي يمكن أن تكون كلتا الروايتين المتعارضتين مشهورتين بأن يكون كل منهما مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه. وهذا بخلاف الفتويين فانه لايمكن اتصاف كلتيهما بالشهرة بأن يصدق أن كلتا الفتويين مشهورتان، فان فرض الراوي كونهما مشهورين شاهد على أن المراد هي الشهرة الروائية .

(٣) أي ومما ذكرنا من الاجوبة عن المرفوعة .

(٤) توضيحه : أن المستدل استدل بعموم التعليل في المقبولة على حجية الشهرة الفتوائية. بتقريب: أن المراد بالمجمع عليه في قوله : « فان المجمع عليه لاريب فيه » هو المشهور، وذلك بقرينة اطلاق المشهور على المجمع عليه في قوله: « ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور» أي ليس مجمع عليه، فيكون هذا قرينة على

لاتنافي بين اطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس (١) حتى تصرف (٢) أحدهما عن ظاهره بقرينة الاخر، فان اطلاق المشهور (٣) في مقابل الاجماع انما هو اطلاق حادث مختص بالاصوليين، والا (٤) فالمشهور هو الواضح المعروف.

أن المراد من المجمع عليه هو المشهور، وهو أعم من الفتوى والرواية.

وملخص ماأجاب به المصنف بقوله: «وأنه لاتنافي ...» هو: أن قرينية اطلاق المشهور على المجمع عليه على أن المراد من المجمع عليه هو المشهور مبنية على وجود التنافي بين الاجماع والشهرة كوجود التنافي بين القرينة وذي القرينة بحيث لايجتمعان، وهنا ليس كذلك لعدم منافاة بين الشهرة والاجماع حتى يعرف المجمع عليه عن ظاهره بقرينة الآخر وهي الشهرة، بل كلاهما بمعنى واحد، وهو الواضح المتفق عليه. اذن فمادل على حجية المجمع عليه لايكون دليلاً على حجية الشهرة.

(١) أي اطلاق المشهور على المجمع عليه.

(٢) أي حتى يرفع اليد عن المجمع عليه بقرينة المشهور.

(٣) كأنه جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: انا نرى بالعيان أن المشهور يطلق على معنى يكون في مقابل الاجماع فكيف تقول: انهما بمعنى واحد؟

وملخص الجواب: أن اطلاق المشهور في مقابل الاجماع لم يكن معهوداً في زمن صدور الاخبار، بل هو اطلاق حادث مختص بالاصوليين، ولم يكن مصطلحاً عند العرف واللغة، والمعيار بزمن صدور الاخبار لازماننا هذا.

(٤) أي إن أغمضنا عن حدوث هذا المعنى في اصطلاح الاصوليين نرى أنهما بمعنى واحد في العرف واللغة.

ومنه(١): شهر فلان سيفه، وسيف شاهر(٢) فالمراد(٣) أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحد منهم ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ(٤) ولا يعرفها الباقي. فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة(٥).

---

(١) أي يشتق من المشهور بمعنى الواضح المعروف: شهر فلان سيفه، أي أظهره وأوضحه.

(٢) أي ظاهر وواضح.

(٣) أي المراد بالمقبولة.

(٤) أي لا يروي ولا يعرفها إلا بعض أصحابك.

(٥) إن الشاذ الذين هم خمسة رواة مثلاً مشاركون للمشهور الذين هم خمسون راوياً في معرفة الرواية المشهورة، إذ المفروض أنهم أيضاً ينقلون ذلك اضافة الى نقلهم الرواية الشاذة، ولكن المشهور لا يشاركون الشاذ في معرفتهم الرواية الشاذة، إذ لو يعرفونها أيضاً لم تكن شاذة، وهو خلف.

والحاصل: أن المراد بالمجمع عليه في المقبولة الذي أمر بالاخذ به هو الخبر المقطوع صدوره، فلا ربط له بالشهرة الفتوائية، ولا وجه لحمل المجمع عليه على الشهرة كما عرفت.

أقول: إن المصنف لم يتعرض لسند المقبولة ولعله يكفي عنده كونها مقبولة عند الأصحاب لكنها غير مقبولة عندنا، فان عمر بن حنظلة لم يثبت وثاقته، وعمل الأصحاب عليها لا يكون جابراً لضعف سندها، إذ عملهم ليس حجة، فضمه الى الخبر الضعيف لا يوجب حجيته، إذ ضم اللاحجة الى اللاحجة لا يكون موجباً للحجية.

. . . . . .

إن قلت: إنه وان لايكون موجباً لحجية الخبر الضعيف لكنه يوجب الوثوق بصدورها، وهو يكفينا في العمل بالخبر.

قلت: لانسلّم ذلك، فان كونه موجباً للوثوق على تقدير تسليمه انما يكون فيما اذا أحرز استناد عمل القدماء بالرواية المذكورة، ولايكفي مجرد مطابقة عملهم بها، واحراز ذلك أمر مشكل لعدم وجود كتاب عند جميع القدماء حتى يكشف استنادهم اليها وعدمه، أضف الى ذلك أن مجرد عملهم بالرواية المذكورة على تقدير احراز استناده اليها لايكشف عن وثاقة الرواة الناقلين لها وعن كونها موثوقة الصدور لأنه يمكن أن تكون الرواية تامة عندهم بحسب اجتهاداتهم واعتمادهم على قرينة لو نقلت الينا لم تكن دالة على صحة الرواية المذكورة.

إن قلت: إن الشهيد وثقه.

قلت: إن توثيقه لايفيد لكونه من المتأخرين، أضف الى ذلك أن مدرك توثيقه معلوم على مانقل ابنه وهو عبارة عن الروايتين:

الاولى: مارواه يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبدالله عليه السلام: اذن لايكذب علينا [1].

الثانية: مارواه نفس عمر بن حنظلة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: القنوت يوم الجمعة، فقال: أنت الولي اليهم في هذا ... الحديث [2].

والرواية الاولى ضعيفة بيزيد بن خليفة، والثانية بنفس عمر بن حنظلة. إذن فلم يثبت وثاقة عمر بن حنظلة.

ملخص جواب الشيخ عن المقبولة: أن لفظ المشهور في المقبولة ليس بمعناه المصطلح الحادث بين الاصوليين الذي هو في مقابل المتفق عليه كي يكون

(١) و(٢) جامع الرواة: ج١ ص٦٣٣.

ولهذا(١) كانت الرواية المشهورة من قبيل بين(٢) الرشد، والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه الى أهله، والا(٣) فلا معنى للاستشهاد بحديث (٤) التثليث.

اطلاقه على المجمع عليه في قوله: «يترك الشاذ الذي ليس بمشهور» قرينة على صرف المجمع عليه عن معناه الحقيقي، بل هو بمعناه اللغوي العرفي، وهو المعروف الواضح الذي لامنافاة بينه وبين المجمع عليه، إذن فلا يصرف المجمع عليه عن معناه الحقيقي، وهو ما اتفق عليه الكل، لأن صرفه عن معناه الحقيقي مبنيّ على وجود المنافاة بين المشهور وبين المجمع عليه كي يكون لفظ المشهور قرينة على صرف المجمع عليه عن معناه الحقيقي، إذن فلا يتم الاستدلال بالمقبولة، إذ المستفاد منها حجية المجمع عليه، وهو لا ينفع الخصم، إذ مدّعاه حجية الشهرة الفتوائية.

(١) أي ولأجل أن الشاذ يشارك المشهور في معرفة الرواية ويعرفها الجميع بخلاف الشاذ، فانه لا يشارك المشهور ولا يعرفه إلا بعض الرواة.

(٢) لأن الرواية المعروفة عند جميع الرواة تكون بين الرشد طبعاً بخلاف الرواية التي لا يعرفها إلا قليل من الرواة، فانها تكون من الروايات المشكلة التي يرد علمها الى أهلها.

(٣) أي لو لم يكن الشاذ من الروايات المشكلة وكان بيّناً رشده أو غيّه...

(٤) إذ لزوم متابعة ما هو بيّن الرشد وعدم جواز متابعة ما هو بيّن الغي أمر واضح ولا يحتاج الى الاستشهاد، والاستشهاد بحديث التثليث انما هو لبيان أن ما هو أمر مشكل يرد علمه الى أهله.

توضيحه: أن الامام عليه السلام بعد ما حكم في المقبولة بأخذ المشهور وترك الشاذ بقوله: «ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور» ثم قال:

ومما يضحك(١) الثكلى(٢) في هذا المقام(٣) توجيه قوله(٤) «هما معاً مشهوران» بامكان(٥) انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر آخر على خلافها، كما قد يتفق (٦) بين القدماء

«انما الامور ثلاثة ...» ثم استشهد له بقول رسول الله ﷺ حيث قال: «قال رسول الله ﷺ: حلال بيّن...» فيفهم من الاستشهاد بالحديث الذي قسم الامور ثلاثة أن المشهور داخل في حلال بيّن، والشاذ داخل في الأمر المشكل، إذ لو لم يكن داخلاً فيه بل كان داخلاً فيما هو بيّن غيّه لم يحتج الى الاستشهاد بقول رسول الله ﷺ، إذ عدم جواز متابعته أمر واضح.

(١) مضارع من باب الافعال.

(٢) الام التي مات ولدها.

(٣) أي في مقام الجواب عن الاشكال الوارد على المرفوعة.

(٤) أي قول الراوي.

(٥) متعلق بقوله: «توجيه». وملخص هذا التوجيه هو: انا نمنع ماذكرتم من أن الفتويين المتعارضتين لاتتصفان بالشهرة معاً، إذ عدم امكان اتصافهما بها انما هو عصر واحد، وأما في عصرين مختلفين فلااشكال في اتصافهما بها.

(٦) أي يتفق انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر آخر على فتوى خلاف الفتوى الاولى بين القدماء والمتأخرين، بأن تكون فتوى مشهورة في عصر القدماء، وكان خلافها مشهوراً في عصر المتأخرين، وذلك كتنجس ماء البئر، فانه كان مشهوراً في عصر، وعدمه صار مشهوراً في عصر آخر. وقال الشيخ: إن هذا التوجيه مما يضحك الثكلى، ولعل وجهه أن مثل هذه الشهرة لم يكن مفروضاً في زمن الراوي حتى يسأل عن حكمها، أو أن الظاهر من قوله: «هما معاً مشهوران» أن تكون الروايتان مشهورتين حين السؤال، لافي عصرين مختلفين.

والمتأخرين ، فتدبر (١).

(١) لعلـه اشارة الى أن ظاهـر السؤال وان كان عن حكم المشهورتين في عصر واحد ، وهـو عصر السؤال فيكون السؤال مختصاً بالروايتين المشهورتين ، إلا أن خصوصية السؤال لاتنافي عمومية الجواب كما لايخفى .

فتلخص الى هنا أن الوجهين المذكورين لحجية الشهرة غير تامين ، وهنا وجه ثالث لم يتعرض به الشيخ (قدس سره) وهو التمسك بالتعليل في ذيل آيـة النبأ ، وهو قوله تعالى: «أن تصيبوا قوماً بجهالة» ، بتقريب: أن المراد من الجهالة هي السفاهة والاعتماد على مالاينبغي الاعتماد عليه. فمفاد التعليل انما هو وجوب التبيّن في كل ما كان العمل به سفاهة، وحيث إن العمل بالشهرة لايكون سفاهة فلايجب فيها التبيّن ، وذلك بمقتضى التعليل ، إذ العلة قد تكون مخصصة للحكم المعلل به، كما أنه قد تكون معممة له ، وفي المقام صارت مخصصة لوجوب التبيّن بما كان فيه سفاهة، فيستفاد منه عدم وجوب التبيّن فيما لايكون كذلك كالشهرة.

والجواب عنه: أن هذا يبتنى على وجود المفهوم في التعليل ، وهو لم يثبت فان غاية مايستفاد منه عدم جواز الأخذ بكل مايقتضي الجهالة والسفاهة ، وأما وجوب الأخذ بكل مالايكون من الجهالة والسفاهة فلادلالة له عليه ، إذ ليس له مفهوم حتى يتمسك بـه كما عرفت ، أضف الى ذلك أن كون الجهالة بمعنى السفاهة أول الكلام كما سيأتي في مبحث حجية خبر الواحد إن شاء الله تعالى .

والحمد لله أولاً وآخراً

الفهرس

الظنون المعتبرة

الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر

الاجماع المنقول بخبر الواحد

التحقيق فى الاجماع

الكلام فى حجية الشهرة

الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦	١٥	التتمسك	التمسك
٢١	٥	المقصود	مقصود
٢٧	١٦	ووجه	زائد
٢٩	١٢	لأرشدهم	لأرشدوهم
٢٩	١٣	وعصمهم	وعصموهم
٥٣	٤	بأن المعلوم	بأن المعلوم اجمالاً
٦٢	٨	فحص أو معارض	فحص عن مخصص أو معارض
٧٣	٥	فيها فيها	فيها
٩٤	٣	فرط	خرط
٩٦	١٨	وذكرو	وذكروها
١٠٣	٣	من قبل	من قبيل
١٠٥	٢٠	عليها	عليه
١٠٧	٢٢	إذ لايرضى	وهي لاتجري إذ لايرضى ...
١٣٠	١٣	وهي	وهن

١٣٦	٢٢	يقيين	تعيين
١٥٨	١٣	على الانسداد	الى الانسداد
١٥٨	١٦	على أسباب	الى أسباب
١٩٣	٨	دائراً	دائرة
١٩٣	٩	من الباقي	مع الباقي
٢٢١	٤	بمتنع	يمتنع
٢٤٦	١٩	مستندة	مستنداً
٢٥٦	١٤	تخلت	تخلفت
٢٦٠	١٦	مستند	مستندة
٢٦١	٢٠	مستند	مستندة
٢٦٨	١٠	القاص	القصاص
٣١٠	١٠	التين	اللتين
٣١١	٧	بفتاوى	على فتاوى
٣١٣	٨	ليست	ليس
٣١٤	١	الغناء	القناع
٣١٤	١	رسالتها	رسالته

2050

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
JULY-AUG. 1993
We're Quality Bound

Princeton University Library
32101 047143449

الثمن ١٤٠٠ ريال