

الوسائل^٢
إلى
غوامض الرسائل^٢

لإستاذ الفقهاء والمجتهدين
الشيخ برقي الأنصاري^٢

تأليف
سماعة الأستاذ
السيد رسول الوُسُوي الطهراني

المجلد الثاني

الوسائل إلى غوامض الرسائل

الظنّ (١)

موضوعات أجزاء كتاب «الوسائل إلى غوامض الرسائل»

الجزء	العنوان الرئيسي	العناوين العامة
الأول	القطع	أقسام القطع وأحكامه وتنبيهات أربع
الثاني	الظن (١)	حجّة ظواهر الكتاب وقول اللغويّ
الثالث	الظنّ (٢)	حجّة الإجماع المنقول والشهرة وخبر الواحد (القسم الأول)
الرابع	الظنّ (٣)	حجّة خبر الواحد (القسم الثاني)
الخامس	الظنّ (٤)	حجّة مطلق الظنّ / دليل الانسداد (القسم الأول)
السادس	الظنّ (٥)	حجّة مطلق الظنّ / دليل الانسداد (القسم الثاني)
السابع	البراءة (١)	الشكّ في التكليف (أدلّة القول بالإباحة والقول بوجوب الاحتياط)
الثامن	البراءة (٢)	الشكّ في التكليف (تنبيهات البراءة و ...)
التاسع	الاشتغال (١)	الشكّ في المكلف به (الشبهة المحصورة)
العاشر	الاشتغال (٢)	الشكّ في المكلف به (الشبهة غير المحصورة)
الحادي عشر	الاشتغال (٣)	الخاتمة : في ما يعتبر في العمل بالاحتياط والبراءة
الثاني عشر	الاستصحاب (١)	أخبار الاستصحاب وأقوى الأقوال في حجّة الاستصحاب
الثالث عشر	الاستصحاب (٢)	تنبيهات الاستصحاب
الرابع عشر	الاستصحاب (٣)	شروط العمل بالاستصحاب
الخامس عشر	الاستصحاب (٤)	قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة وتعارض الاستصحابين
السادس عشر	التعادل (١)	في المتكافئين والتراجيح وأخبار العلاجيّة
السابع عشر	التعادل (٢)	في المرجّحات الداخليّة والدلاليّة والخارجيّة و ...

الوسائدُ
إلى
غوامضِ الرسائلِ

لِإِسْتِثْنَاءِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ
الْمُشِيخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِ قَدْ سَمِعْتُهُ

تأليف
سَمَاحَةِ الْأُسْتَاذِ
السَّيِّدِ رَسُولِ الْمُوسَوِيِّ الطَّهْرَانِيِّ

الجزءُ الثَّانِي

موسوی تهرانی، رسول، ۱۳۱۵ - شارح
الوسائل إلى غوامض الرسائل لأستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري / تأليف السيد رسول
الموسوي الطهراني، تحقيق وتبويب علي أكبر الهلالي، قم: محلاتي، ۱۴۳۲ ق = ۱۳۹۰ ش -
ISBN 978 - 964 - 7455 - 68 - 8 (دوره) -
ISBN 978 - 964 - 7455 - 72 - 5 (ج. ۲) -

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.
کتابنامه.

۱- انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق. فرائد الأصول - نقد و تفسیر. ۲. اصول فقه شیعه
- قرن ۱۳ ق. الف. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق. فرائد الأصول. شرح. ب. عنوان.
ج. عنوان: فرائد الأصول. شرح
۲۹۷/۳۱۲ ۴۰۲۸ ف ۸ الف / BP ۱۵۹

اسم الكتاب:	الوسائل إلى غوامض الرسائل / ۲
المؤلف:	السيد رسول الموسوي الطهراني
تحقيق وتبويب:	علي أكبر الهلالي
الناشر:	محلاتي
الطبعة:	الأولى ۱۴۳۲ ق
الفلم والالواح الحساسة:	تيزهوش
المطبعة:	ستاره
الكمية:	۲۰۰۰ نسخة
السعر:	۴۰۰۰۰ ريال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

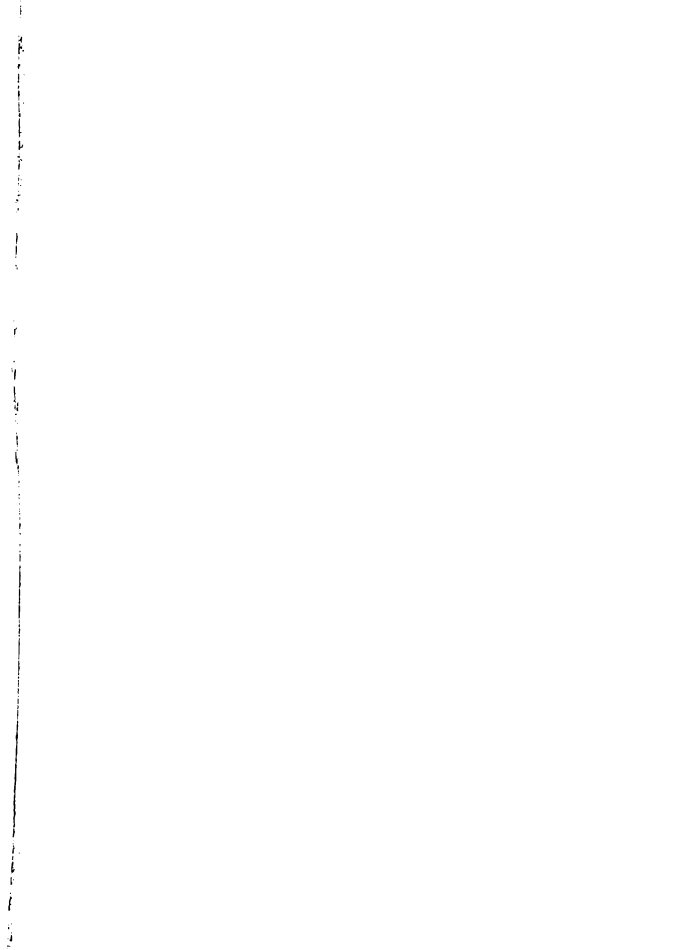
وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ
فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

النوبة : ١٢٢

المقصد الثاني

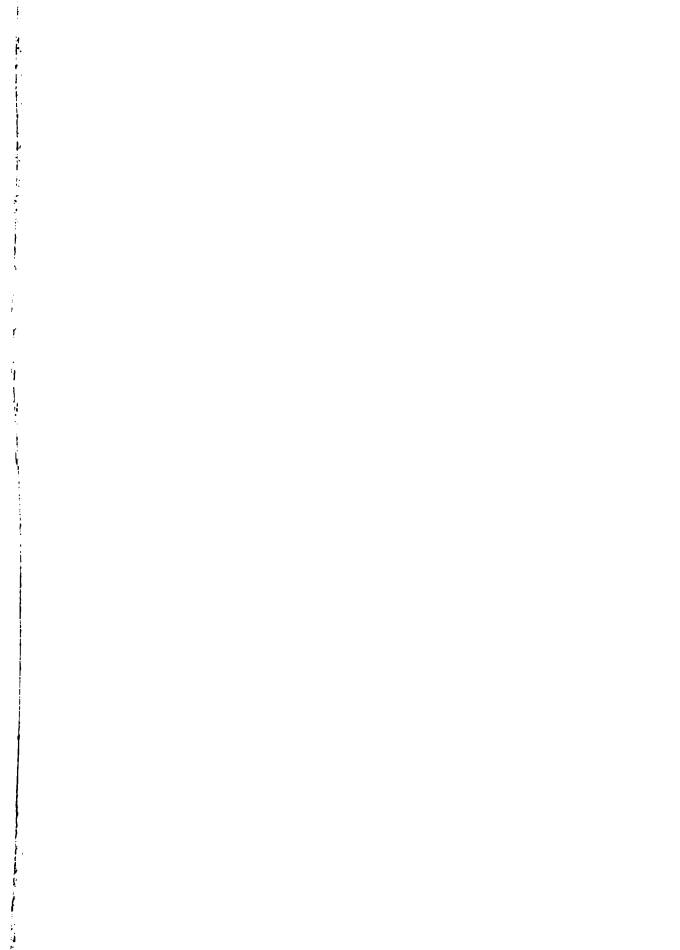
في الظنّ (١)

- إمكان التعبّد بالظنّ
- وقوع التعبّد بالظنّ
- حجّة ظواهر الكتاب
- حجّة قول اللغويّ



المقام الأول

في إمكان التعبد بالظنّ



المقصد الثاني : في الظن^[١]

المدخل في موضوع البحث

[١] بعد ما فرغ المصنّف رحمه الله من مبحث القطع في المقصد الأول شرع في مبحث الظنّ الصالح لتعلّق الجعل به إثباتاً - كالظنّ الحاصل من خبر الثقة - ونفيّاً - كالظنّ الحاصل من خبر الفاسق -، قبال القطع والشكّ الغير الصالحين لتعلّق الجعل بهما أصلاً، لا إثباتاً ولا نفيّاً، فكما أنّ القطع حجّيته كانت ذاتيّة لا تناله يد الجعل التشريعيّ كالزوجيّة والإحراق بالنسبة إلى الأربعة والنار، كذلك الشكّ لا حجّيته كانت ذاتيّة لا تناله يد الجعل أصلاً.

وبعبارةٍ أخرى: القطع فكأنّه نظير واجب الوجود من حيث عدم إمكان التصرّف فيه، والشكّ فكأنّه نظير شريك الباري من حيث الامتناع وعدم الاعتناء به خارجاً، والظنّ هو نظير الممكنات التي هي بذاتها ليس وبالعرض أيّس^(١).
ووجه كلّ ذلك واضح؛ أمّا القطع، فإنّه لكاشفيّته التامّة عن الواقع كان حجةً

(١) أقول: إنّ لفظتي «ليس» و«أيّس» استعملتا في الفلسفة هكذا: «ما كان ممكناً فهو ليس

وما كان ذاتياً فهو أيّس»، وقال الحكيم السبزواري رحمه الله في شرح المنظومة ١: ٢٤٦:

ما ليس موجوداً يكون ليأ
قد ساق الشيء لدينا الأيسا

والكلام فيه يقع في مقامين^[١]:

ذاتاً من دون احتياج إلى جعل جاعل أصلاً^(١)، بخلاف الظن؛ فإن كاشفيته عن الواقع حيث كانت ناقصة - كما لا يخفى -، فلا بد فيه من تتميم الكشف من قبل الشارع الأقدس بأن يجعله حجة حتى يُعامل معه معاملة القطع تبعداً^(٢).
وأما الشك، فحيث لا يكون فيه كشف أصلاً لا تاماً ولا ناقصاً، فلا يعقل حجتيه والأخذ به في مقام العمل^(٣).

تحرير محل النزاع في الظن

[١] قبل البحث في الإمكان الوقوعي للتعبّد بالظن لابد أن نبحث عن إمكانه الذاتي بأنه هل يمكن أن يُعبّدنا الشارع الأقدس بالأخذ بالظن والعمل عليه أو يمتنع ذلك عقلاً إما بالذات - كامتناع اجتماع الضدين وارتفاعهما - أو بالعرض

(١) انظر فرائد الأصول ١: ٢٩، حيث قال ﷺ: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً؛ لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً»، وقد مرّ توضيحه مفصلاً في الجزء الأول، الصفحة ٦٥ ومابعداها، ذيل عنوان «وجه لزوم متابعة القطع وكون طريقيته ذاتية».

(٢) ولذا يقال: الظن المعتبر ملحق بالعلم والظن الغير المعتبر ملحق بالشك، كما أشار إليه المصنّف ﷺ في أوائل مبحث القطع عند قوله: «الظن المعتبر طريق بجعل الشارع...» (فرائد الأصول ١: ٣٥)، وأيضاً في أوائل مبحث البراءة حيث قال: «الظن المعتبر طريق بجعل الشارع...» (حكمه حكم الشك...) (فرائد الأصول ٢: ١١)، وراجع أيضاً فوائد الأصول ٣: ٤ و٣١.

(٣) قال المصنّف ﷺ: «وأما الشك، فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل أن يعتبر...» فرائد الأصول ٢: ١٠.

- كنفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة -؟ فيه خلاف بين الأصحاب، وسيجيء توضيح كل ذلك نفيًا وإثباتًا.

اعلم أن الإمكان^(١) إما ذاتي، وهو ما لا يكون فيه ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم - كالإنسان ذي رأسين مثلاً وكسائر الممكنات -، وإما وقوعي، وهو ما لا يلزم من وقوعه خارجاً محذورٌ ومحالٌ عقلاً - كالأفعال الصادرة عن الفواعل خارجاً -، ومقابلهما الامتناع^(٢) الذاتي - كامتناع شريك الباري مثلاً - و كامتناع اجتماع الضدين -، والامتناع الوقوعي - كامتناع صدور معلولٍ واحدٍ عن علتين

(١) «الإمكان» هو عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم إليها. وبعبارة أخرى: هو عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم. قال المحقق القمي رحمه الله: «اعلم أن الإمكان الخاص ثلاثة أقسام: [القسم] الأول: الإمكان الذاتي، وهو كون الموضوع قابلاً للتحقق والوجود بالذات - إلى أن قال -: و [القسم] الثاني: الإمكان الوقوعي، وهو ما لم يكن محفوفاً بمانع مستمر الوجود - إلى أن قال -: و [القسم] الثالث: الإمكان الاستعدادي، وهو الإمكان بشرط زوال المانع وحصول الشرائط بالفعل أو بالقوة القريبة معه [كضرورة النطفة إنساناً]، والمشهور لم يفرقوا بين الوقوعي والاستعدادي...» (انظر رسائل الميرزا القمي ١: ٨٥ و ٨٦، رسالة في بيع الفضولي)، وانظر أيضاً كتاب التعريفات: ٩٣، مادة «الإمكان»، والمعجم الفلسفي ١: ١٣٤ - ١٣٦، مادة «الإمكان». وشرح المصطلحات الكلامية: ٣٩ - ٤٢، الرقم (١٦٤)، مادة «الإمكان».

(٢) «الامتناع» وهو ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجي، وهو إما ذاتي، وهو ما يكون فيه ضرورة العدم، وإما وقوعي، بمعنى ما يلزم من وقوعه خارجاً محذور ومحال. (انظر كتاب التعريفات: ٩٣، مادة «الامتناع»، وشرح المصطلحات الكلامية: ٣٨ و ٣٩، الرقم (١٥٨)، مادة «الامتناع»، ومعجم العناوين الكلامية: ٣٢ و ٣٣، مادة «الإمكان» و «الامتناع».

مستقلّتين مثلاً؛ لأنّه يمتنع وقوعه خارجاً بمقتضى قانون: «الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد»، وإلاّ فمعلوم أنّه ليس بممتنع ذاتاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المتنازع فيه في المقام من حيث إمكان التّعبد بالظنّ وعدمه هو خصوص الإمكان الوقوعي، وإلاّ فالإمكان الذاتي له لا ينكره أحد حتّى ابن قبة الله^(١). نعم، هنا نزاع آخر بين المشهور ستعرفه مفصّلاً.

قال المحقّق الخراسانيّ^(٢): «فالذي يصلح أن يكون محلاً للنزاع هو الإمكان بمعنى عدم لزوم محال من فرض وجوده - ويسمّى بالإمكان الوقوعي -، ويقابله الامتناع بمعنى لزومه^(٣) منه، كما يشهد به ما حكى عن ابن قبة ...»^(٤).

مواضع البحث في الظنّ

اعلم أنّه بعد الفراغ من الإمكان الذاتيّ للتّعبد بالظنّ يُبحث:
تارةً: عن إمكانه الوقوعيّ وعدمه، واختار ابن قبة الثاني وغيره الأوّل،

(١) أقول: «الإمكان الذاتيّ» و «الإمكان الوقوعيّ» من مصطلحات الفلاسفة. وأمّا اصطلاح الأصوليين فهو «الإمكان التكوينيّ» بدلاً عن «الإمكان الذاتيّ»، و «الإمكان التشريعيّ» بدلاً عن «الإمكان الوقوعيّ». قال المحقّق النائيّ^(١): «والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعيّ - إلى أن قال -: وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكوينيّ، فإنّ الإمكان التكوينيّ لا يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح». (فوائد الأصول ٣: ٨٨).

(٢) أيّ المحال.

(٣) درر الفوائد: ٦٦.

وسيجيء توضيح ذلك عند ذكر أدلتهم مفصلاً.

وأخرى: عن أنه وقع في الخارج أم لا؟

ذهب إلى الأول^(١) جمهور المتأخرين^(٢) على ما سيوضح مفصلاً في مبحث حجّة خبر الواحد^(٣).

وأما الثاني^(٤): فقد اختاره جمع من القدماء - كالسيد المرتضى^(٥) والقاضي^(٦) وابن زهرة^(٧) والطبرسي صاحب مجمع البيان^(٨) وابن إدريس^(٩) - على ما

(١) أي الوقوع في الخارج.

(٢) راجع معالم الدين: ١٨٩، وزبدة الأصول: ٩١، وقوانين الأصول: ١: ٤٣٢.

(٣) ذيل قوله ﷺ: «وأما القائلون بالاعتبار...» (فراند الأصول ١: ٢٤٠ و ٢٤١).

(٤) أي عدم الوقوع في الخارج.

(٥) راجع رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢، جوابات المسائل الموصليات الثالثة، عند قوله ﷺ: «وكذلك إذا بطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد؛ لأنها لا توجب علماً ولا عملاً...» وانظر أيضاً نفس المصدر ٣: ٣٠٩ - ٣١٢، والذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٦٦ - ٣٧٢.

(٦) انظر المهذب ٢: ٥٩٨ عند قوله ﷺ: «أما السنّة فيحتاج أن يعرف منها شيئاً: المتواتر والآحاد ليعمل بالمتواتر دون الآحاد...».

(٧) انظر غنية النزوع ٢: ٣٥٤ - ٣٦٤.

(٨) انظر مجمع البيان (٩ - ١٠): ١٩٩، ذيل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: ٦)، قال ﷺ: «... وفي هذا دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل...».

(٩) قال ﷺ في السرائر ١: ٤٤ (مقدمة المؤلف): «قال محمد بن إدريس: فعلى الأدلة المتقدمة أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى - إلى أن قال -: ولا أعرج إلى أخبار

أحدهما : في إمكان التعبد به عقلاً^[١] ،

سيصرّح به المصنّف رحمه الله في محله^(١).

وبالجملة : إنّ هؤلاء القدماء رحمه الله بعد اعترافهم بوقوع التعبد به ثبوتاً أنكروا وقوعه إثباتاً ، لكنّ الحقّ الاعتراف بوقوعه مطلقاً ثبوتاً وإثباتاً ، وهو المطلوب . قال صاحب الفصول رحمه الله : « فصل : ثمّ اختلف القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً في وقوعه شرعاً ، فذهب السيّد المرتضى وجماعة من قدماء أصحابنا إلى عدم وقوع التعبد به وصار الأكثرون إلى وقوع التعبد به ، وهو الحقّ ... »^(٢).

[١] إشارة إلى مذهب المشهور القائلين بإمكان التعبد بالظنّ عقلاً من دون أن يستلزم محذوراً أصلاً قبال قول ابن قبة القائل بامتناع التعبد به ؛ لقيح التعبد بما يحتمل فيه الخلاف واقعاً .

قال المحقّق القميّ رحمه الله : « والحقّ أنّه يجوز التعبد به عقلاً - أي لا يلزم من تجويز العمل به محالٌ أو قبيحٌ - بلا خلاف فيه من أصحابنا إلّا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكاً بأنّه يؤدّي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال ... »^(٣).

→ الآحاد ، فهل هدم الإسلام إلّا هي ؟ » ، وفي موضع آخر أيضاً قال : « فمذهب أصحابنا لا يجوز العمل بها ولا يسوّغه ، بل معلوم من مذهبهم ترك العمل بها ، لأنّ العمل تابع للعلم وأخبار الآحاد لا تثمر علماً ولا عملاً ، وهذا يكاد يعلم من مذهبنا ضرورة ... » انظر نفس المصدر : ١٢٤ و ٣٣٥ و ٣٣٨ و

(١) انظر فرائد الأصول ١ : ٢٤٠ .

(٢) الفصول الغروية : ٢٧٢ .

(٣) قوانين الأصول ١ : ٤٣٢ .

والثاني: في وقوعه عقلاً أو شرعاً^[١].

أما الأول^[٢]

فاعلم أن المعروف هو إمكانه، ويظهر من الدليل المحكي^[٣]

[١] إشارة إلى الأدلة الأربعة الدالة على حجّية خبر الواحد ووقوع التعبد به خارجاً على ما سيجيء توضيحها مفصلاً في مبحث حجّية خبر الواحد^(١)، ومن المعلوم أن يثبت بها أيضاً إمكان التعبد بالظن عقلاً وشرعاً، ولذا يقال: «الوقوع أخص من الإمكان».

الكلام في إمكان التعبد بالظن وامتناعه

[٢] اعلم أن البحث في الظن يقع في مقامين، أما المقام الأول فيتكفل لردّ مذهب ابن قبة، كما قال المصنّف رحمه الله هنا: «أما الأول: فاعلم أن المعروف هو إمكانه...»، وأما المقام الثاني فيتكفل لردّ مذهب بعض القدماء، كما سيشير إليه المصنّف رحمه الله في كلامه الآتي عند قوله: «فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً، أو في الجملة»^(٢).

[٣] الحاكي عن ابن قبة هو المحقق رحمه الله في المعارج حيث قال: «المسألة الثانية: يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، خلافاً لابن قبة من أصحابنا وجماعة من

(١) انظر فرائد الأصول ١: ٢٥٤ وما بعده.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٢٥، وسيجيء الكلام عنه في الصفحة ١٥٧، ذيل عنوان «البحث في وقوع التعبد بالظن».

عن ابن قِبَّة^[١] - في استحالة العمل بخبر الواحد - : عموم المنع^[٢] لمطلق الظن ؛
فإنه استدلَّ على مذهبه بوجهين :

علماء الكلام^{(١) ...}»^(٢).

[١] قبة كَعْدَة بكسر القاف وفتح الباء مخففةً كذا ضبطوه في كتب الرجال
والتراجم ، لكن ضبطه بعضُ بضمّ القاف وفتح الباء مشددةً على وزن «جُبَّة»^(٣) ،
والأوّل أشهر^(٤).

أدلة ابن قبة على الامتناع

[٢] هذا فاعل قوله : « يظهر » ، والمقصود أن ابن قبة رحمته الله وإن كان مدّعه خاصاً
- يعني أنكر حجّية خصوص خبر الواحد والتعبد به في دليله الأوّل - ، إلّا أنّه يظهر
من عموم دليله الثاني أنّه أنكر الأمور الظنيّة مطلقاً سواء كان خيراً أو إجماعاً أو

(١) قال السيّد المرتضى رحمته الله : « اعلم أنّ في المتكلّمين من يذهب إلى أنّ خبر الواحد لا يجوز
من جهة العقل ورود العبادة به ... » (الذريعة إلى أصول الشريعة : ٣٦٦) ، وهو مذهب
الجبائيّ وجماعة من المتكلّمين كما في الإحكام للأندليّ (١ - ٢) : ٢٨٥ ، ونسبه أبو إسحاق
الشيرازي في التبصرة : ٣٠١ إلى بعض أهل البدع ، ونسبه ابن السبكي في رفع الحاجب ٢ :
٢٣١ إلى جمهور القدريّة ومن تابعهم من أهل الظاهر كالقاشاني وغيره .

(٢) معارج الأصول : ١٤١ .

(٣) انظر إيضاح الاشتباه : ٢٥٨ ، الرقم ٦٥٤ ، وخلاصة الأقوال : ٢٤٣ ، الرقم ٨٣٠ .

(٤) وكيف كان ، فهو محدّد بن عبد الرحمان بن قِبَة الرازيّ أبوجعفر ، متكلّم عظيم القدر ،
حسن العقيدة ، قويّ في الكلام ، كان قديماً من المعتزلة ، وتبسّر وانتقل ، له كتب في الكلام
(راجع رجال النجاشي : ٣٧٥ ، الرقم ١٠٢٣ ، وموسوعة طبقات الفقهاء ٤ : ٤٠٨ ، الرقم
١٥٩٥) .

الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى^[١]،

استصحاباً^(١) أو غيرها من الأمور الأخر المفيدة للظن كالشهرة الفتوائية مثلاً على مذهب بعض الأصحاب^(٢).

وبالجملة: إن ابن قبة - كأكثر القدماء - ذهب إلى اعتبار خصوص الأمارات العلمية كالخبر المتواتر وخبر الواحد المحفوف بقرينة علمية، وأما غير الأمارات العلمية فقد أنكر اعتبارها وإمكان وقوع التعبد بها فضلاً عن وقوعه خارجاً.

[١] «الجواز» في كلا الموضعين بمعنى «الإمكان»، والجملة برمتها عبارة أخرى عن قولهم: «حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد»، وملخص كلامه دعوى التلازم بين جواز التعبد بخبر الواحد في ما إذا كان المخبر عنه هو الله تعالى وبين ما كان هو النبي ﷺ، وعليه فالالتزام بإمكان التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن المعصوم ﷺ - كما هو مذهب جُلّ الأصحاب، بل كلهم - لازمه الالتزام بإمكانه أيضاً في الإخبار عن الله تبارك وتعالى.

(١) اعلم أن عدّ الاستصحاب من الأمارات الظنية مبني على مذهب أكثر القدماء المعتقدين باعتباره من باب إفادته الظن، ولذا ذكروه في عداد سائر الأدلة والأمارات وادّعوا أن الأدلة خمسة: الكتاب والسنة والعقل والإجماع والاستصحاب. منهم: المحقق ﷺ في المعبر حيث قال: «الفصل الثالث في مستند الأحكام وهي عندنا خمسة...» (المعتبر ١: ٢٨)، وانظر أيضاً قوانين الأصول ٢: ٢٢٠، وقد أشار إليه المصنف ﷺ إجمالاً في أوائل مبحث الاستصحاب (انظر فرائد الأصول ٣: ١٦ و١٧).

(٢) وقد أشار إليه المصنف ﷺ إجمالاً في مبحث الشهرة الفتوائية (انظر فرائد الأصول ١: ٢٣١ وما بعده).

والتالي باطل إجماعاً^(١).

فكما أنَّ إخبار الثقة عن المعصوم عليه السلام صحَّ قبوله والتعبد به - ولو مع عدم القطع بصدقه -، فكذلك صحَّ قبوله إذا أخبر عن الله تعالى سواء كان إخباره عنه تعالى في الأصول أو الفروع بأن أخبر عن رسالته من قبَل الله تعالى أو أخبر عن أحكامه تعالى ولو مع عدم القطع بصدقه، وحيث إنَّ التالي باطل، فالمقدّم مثله.

اعلم أنَّ هذا القياس بطلانه أظهر من الشمس وأبين من الأمس؛ لأنَّه بالنسبة إلى الأصول قياس مع الفارق بعد كون القطع واليقين معتبراً ومأخوذاً فيها وبعد عدم كون الظنَّ كافياً فيها، وأمَّا بالنسبة إلى الفروع، فهو تامٌّ لا محذور فيه لو قام دليل معتبر عليه، ولذا قال المحقق الخراساني رحمته الله: «وذلك لأنَّ التعبد بالخبر الواحد عنه تعالى لو قام دليل عليه - كما إذا قال النبي ﷺ: كلَّ ما أخبر سلمان عنه تعالى فاعملوا به مثلاً - فهو بمكان من الإمكان...»^(١).

[١] إشارة إلى اتفاق العقلاء على بطلان التالي - أي إمكان التعبد بالإخبار عن الله تبارك وتعالى -، وليس المراد من الإجماع هنا الإجماع المصطلح، فلا تغفل. قال المحقق الخراساني رحمته الله: «إنَّه لو قام الاتفاق على ذلك لما كان وجهه للبطلان؛ لعدم كون المسألة - أي جواز التعبد وامتناعه - من الشرعيَّات كي تصحَّ التمسك فيها بالإجماع المصطلح، بل من العقليَّات التي يكون المنع فيها هو البرهان...»^(٢).

والثاني: أن العمل به موجبٌ لتحليل الحرام وتحريم الحلال^[١]؛ إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليّته حراماً وبالعكس.

وهذا الوجه - كما ترى - جارٍ في مطلق الظن، بل في مطلق الأمانة الغير العلميّة وإن لم يفد الظن^[٢].

[١] من هنا شرع ﷺ في تقريب دليله الثاني العامّ الشامل لجميع أفراد الظن، ولا يخفى أنّ هذا مبنيٌّ على مذهب المخطئة والالتزام ببطلان مذهب المصوّة كما هو الحق، ولذا قال المصنّف ﷺ في كلامه الآتي: «إلا أن يقال: إن كلامه ﷺ بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله من تحليل الحرام الواقعي»^(١). ثم لا يذهب عليك أنّ الإشكال الثاني^(٢) منه ﷺ قد أخذ فيه المحقق الخراسانيّ ﷺ نطاقاً أوسع وأضاف إلى محذور تحليل الحرام وتحريم الحلال محاذير أخر؛ كالإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة واجتماع الضدين واجتماع الحبّ والبغض واجتماع المصلحة والمفسدة وهكذا^(٣).

[٢] قد اعترض بعضُ على المصنّف ﷺ بأنّ الترقّي هنا بكلمة «بل» خروجٌ عن مفروض البحث بعد كون مفروضه في الأمارات المفيدة للظن، لكن يجاب عنه: بأنّ الخصم لم ينكر خصوص الأمارات الظنيّة فحسب، بل كلامه أعَمّ من الأمارات المفيدة للظن وغير المفيدة له.

(١) فرائد الأصول ١: ١١١.

(٢) أي ما يلزم من التعبد بغير العلم التحليل والتحريم.

(٣) انظر كفاية الأصول: ٢٧٧.

وعليه فكان ابن قبة رحمته الله قال: المعتبر عندنا خصوص الأمارات المفيدة للعلم - كالخبر المتواتر مثلاً -، وأما غير المفيدة له منها سواء كانت مفيدة للظن - كخبر الواحد والإجماع والاستصحاب - أو غير مفيدة له - كالقرعة وأصالة البراءة وأصالة الصحة في فعل المسلم مثلاً - فلا اعتبار لها، وعليه فلا يتم الاعتراض المذكور على المصنّف رحمته الله، وهو المطلوب ^(١).

والحاصل: أن غرض الخصم في استدلاله الثاني هو إبطال التعبد والأخذ بغير العلم والاعتماد عليه والحكم ببطلانه عقلاً سواء كان مفيداً للظن - كخبر الواحد الثقة مثلاً - أو غير مفيد له - كالأمور التي حجيتها مبنية على تعبد محض، أصلاً كانت - كالبراءة مثلاً -، أو أمارَةً - كالقرعة مثلاً -، والتفصيل في محله ^(٢).

وبعد ذلك كله إن الحق أن يؤتى الكلام هنا مثبتاً بأن يقال: «وإن أفاد الظن» بدل قوله رحمته الله: «وإن لم يفد الظن».

(١) أقول: ما أوضحناه في المقام إشكالاً وجواباً جاء في كلام بعض تلامذة المصنّف رحمته الله بتقريب آخر لا بأس بنقل نص كلامه، فإنه قال: «أقول: ربما يورد عليه: بأنه ليس هنا محل ذكر كلمة «بل»: لأن دليله (أي دليل الخصم) إذا جرى في مطلق الظن وحصل منه المنع عن العمل به، فمنعه عن العمل بالشك بطريق أولى، فلا معنى للترقي الذي هو معنى «بل»، ويمكن دفعه: بأن الترقى هنا إنما هو بالنسبة إلى العموم؛ يعني أن الدليل المزبور عام لمطلق الظن، بل عمومته محيط بالنسبة إلى غير الظن أيضاً، فتدبر» (قلائد الفرائد ١: ١١٤).

(٢) انظر على سبيل المثال: العدة في أصول الفقه ١: ٩٧ وما بعده.

واستدلّ المشهور على الإمكان: بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبد به محال^[١]. وفي هذا التقرير نظر؛ إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة وعلمه بانتفائها^[٢]، وهو غير حاصل في ما نحن فيه.

استدلال المشهور على الإمكان والمناقشة فيه

[١] لعلّ مرجع هذا الاستدلال من المشهور إلى ما ذكرناه سابقاً من كون الوقوع أخصّ من الإمكان، وهذا تامّ جدّاً لا يرد عليه شيء أصلاً كما لا يخفى، ولكن ستعرف من المصنّف رحمه الله الاعتراض عليهم بما ملخصه: أنّ القول الناقصة والأفكار الفاترة تقصر عن إدراك الجهات الواقعيّة النفس الأمريّة والإحاطة بها محسّنة كانت أو مقبّحة، وعليه فادّعاء القطع منهم في غير محلّه، واعتراض عليهم أيضاً المحقّق الهمداني رحمه الله بتقريب آخر، فقال: «لا يخفى أنّ دعوى القطع بالمدعى خارجة عن طريقة الاستدلال؛ لما عرفت في ما سبق من أنّ الدليل ما يقع وسطاً لإثبات أحكام المتعلّق، ولا يقع القطع وسطاً فلا يكون دليلاً، مع أنّ هذه الدعوى غير مُجدية إلّا لمُدّعياها»^(١).

[٢] الضمير المذكّر يعود إلى «العقل» والمؤنث يعود إلى «الجهات المحسّنة والمقبّحة».

فالأولى^[١] أن يقرّر هكذا: إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان^[٢].....

[١] لفظة «أولى» هنا ليست للترتيب، بل هي للتعين^(١) كقوله تعالى: ﴿أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾^(٢).

الاستدلال المتعين في المقام

[٢] إشارة إلى تأسيس أصل عند الشك في إمكان وقوع شيء في الخارج وعدمه، وهو أن العقلاء طريقتهم في أمثال هذه الموارد الحكم بإمكان الوقوع مادام لا يوجد وجه لامتناعه واستحالاته، كما يشهد عليه كلام الشيخ الرئيس ابن سينا حيث قال: «كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذكك عنه قائم البرهان»^(٣).

(١) هذه عبارة أخرى لقولهم: إن هذا ليس أفعال التفضيل، بل هو الأفعال الوصفية.

(٢) الأنفال: ٧٥.

(٣) الإشارات والتنبيهات: ٣٩١، النمط العاشر، وفي المصدر هكذا: «نصيحة: إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تبري منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جليته، دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يدك بينته، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف. وإن أزعجك استنكار ما يؤعاه سمعك ما لم تبرهن استحالاته لك، فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، ما لم يذكك عنها قائم البرهان...». ثم اعلم أن بعضاً من علمائنا الأخيار قد تصرفوا في الجملة الأخيرة وضبطها تارة: «واضح البرهان»، وأخرى: «قاطع البرهان»، وثالثة: «ساطع البرهان»، وهذا كله من قبيل قول الشاعر:

وكلُّ إلى ذاك الجمال يُشيرُ

عباراتنا شتى وحسنك واحدٌ

قال صاحب الأوثق ﷺ: «ولعلّ هذا التقرير مأخوذ من المحكيّ عن ابن سينا من قوله: كلّ ما قرع سمعك وشككت في إمكانه وامتناعه فذره في بُقعة الإمكان...»^(١).

وعلى أيّ حال، الأصل المؤسّس في المقام هو أنّ عدم الوجدان وإن لم يدلّ على عدم الوجود - يعني مجرّد عدم وجدان الاستحالة وإن لم يكن دليلاً على عدمها -، لكنّه يكفي في الحكم بالإمكان، وعليه فعند الشكّ في إمكان شيء واستحالته كان بناء العقلاء حمله على الإمكان.

والجدير بالذكر أنّ المحقّق الخراسانيّ ﷺ أنكر هذا الأصل وادّعى عدم جواز اتّباعه وحمل لفظة «الإمكان» في كلام الشيخ الرئيس ابن سينا على الاحتمال، فقال: «وليس الإمكان بهذا المعنى^(٢)، بل مطلقاً^(٣) أصلاً متّبِعاً عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع - إلى أن قال -: والإمكان في كلام الشيخ الرئيس (كلّ ما ...) بمعنى الاحتمال المقابل للقطع...»^(٤).

وكيف كان، فملخّص استدلال المصنّف ﷺ هو التمسك بالوجدان بأنّا بعد التأمل والرجوع إلى وجداننا لا نجد استحالةً من وقوع التعبد بالظنّ خارجاً وهو الأصل المؤسّس في المقام، فافهم.

(١) أوثق الوسائل: ٥٩.

(٢) أي الإمكان الوقوعيّ.

(٣) أي الوقوعيّ والذاتيّ.

(٤) كفاية الأصول: ٢٧٦.

والجواب عن دليله الأول : أَنَّ الإجماع إِنَّمَا قام على عدم الوقوع ، لا على الامتناع^(١).

وبعد كل ذلك فاللازم جداً التأمل والدقّة في الفرق بين استدلال المشهور واستدلال المصنّف ﷺ، فإنّ المشهور قد ادّعى القطع بعدم الاستحالة في التبعّد بالظنّ، وأمّا المصنّف ﷺ قد ادّعى أن مجرد عدم القطع بالاستحالة يكفي لإثبات المطلوب^(٢).

المناقشة في الدليل الأول لابن قبة

[١] من هنا شرع ﷺ في التشكيك والنقاش في الدليل الأول بوجوه ثلاثة، أحدها : ما أشار إليه هنا بقوله : « والجواب عن دليله الأول ... »، وثانيها : ما أشار إليه بقوله : « مع أنّ عدم الجواز ... »، وثالثها : ما أشار إليه بقوله : « بعد تسليمه ... ».

أمّا الوجه الأول ؛ فملخصه : عدم ثبوت الإجماع في التالي لِيُتَعَدَّى عنه إلى المقدّم، وقد مرّ توضيحه عند نقل كلام المحقّق الخراسانيّ ﷺ في ما تقدّم^(٣).

توضيح ذلك : أنّ العقلاء لم يُعاملوا مع إخبار المخبرين عن الله تعالى معاملة الحجّية، لا أنّه كان ممتنع الحجّية، وبعبارة أخرى : إنّ هذا لم يصل عندهم إلى مستوى الوقوع خارجاً، ومن المعلوم أنّ عدم الوقوع خارجاً كان أعمّ من الامتناع ؛ فإنّ عدم وقوع شيء خارجاً لا يدلّ على امتناعه واستحالته عقلاً.

(١) أي إمكان التبعّد بالظنّ.

(٢) انظر الصفحة ٢٠، الرقم [١]، ذيل توضيح قوله ﷺ : « والتالي باطل إجماعاً ». وانظر أيضاً درر الفوائد : ٦٦ عند قوله ﷺ : « وما ذكره في وجه البطلان. فيه مضافاً إلى أنّ دعوى الإجماع والاتفاق في مثل المسألة الغير المعنونة مجازفة ... ».

مع أن عدم الجواز^(١) قياساً على الإخبار عن الله تعالى - بعد تسليمه^(٢) - ..

والمثال الواضح للامتناع عقلاً هو اجتماع الضدين والنقيضين والمثال الواضح لعدم الوقوع خارجاً مع عدم امتناعه عقلاً هو جبلٌ من ذهب وبحرٌ من زبيق مثلاً. وبالجملّة: معقد الإجماع المدعى في كلام ابن قبة هو عدم الوقوع لا الامتناع كي يُتعدّى عن الإخبار عن الله إلى الإخبار عن النبي والإمام عليهما السلام.

[١] اعلم أن عدم الجواز هو عبارة أخرى عن الامتناع، فلا تغفل.

[٢] هذا يستفاد منه كنايةً نفى التلازم بين التعبد بالإخبار عن الله تعالى والإخبار عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وعليه فتقدير الكلام في المقام هكذا: أولاً: لا نسلم التلازم بينهما، وثانياً: على فرض التسليم فهو إنما يكون في ما إذا بُني تأسيس الشريعة أصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد.

قال صاحب الأوثق رحمه الله: «قوله رحمه الله: [بعد تسليمه^(١) ...] فيه إشارة إلى عدم تسليم القياس؛ لوجود الفارق من وجهين: أحدهما: أن دواعي الكذب في الإخبار عن الله تعالى كثيرة؛ لكونه منصب النبوة مشتملاً على الرياسة العامة عن الله سبحانه، فلا يقبل الإخبار عنه تعالى إلا بالاقتران بما يفيد القطع بصدقه، بخلاف التعبد بالإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الأحكام - إلى أن قال -: وثانيها: أن تحصيل العلم بالنبوة سهل يسير في حق كل أحد وإلا لم يقع التكليف به، بخلاف الأحكام الفرعية؛ لأنها على كثرتها وتشعبها يعسر تحصيل اليقين بجميعها والوصول

(١) المضبوط في نسخة الشيخ رحمه الله تعالى هكذا: «بعد تسليم صحة الملازمة» (انظر الرسائل المحشّية: ٢٥).

إنّما هو في ما إذا بني تأسيس الشريعة أصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد^(١).

إليها على وجه العلم لجميع المكلفين، فلا مانع من تجويز الشارع بملاحظة هذا العُسر الغالب التعبُّد بخبر الواحد في الأحكام الفرعية مطلقاً حتّى في الموارد التي يتيسّر فيها تحصيل العلم بها بأن يكون هذا العُسر حكمة في تشريع العمل بخبر الواحد^(٢). وهذا قد أوضحه المحقّق الهمداني رحمته الله أيضاً بتقريب آخر فقال: «إنّ الإخبار عن الله تعالى يتضمّن ادّعاء مرتبة الرسالة وصفاء النفس وكمالها، فدواعي الكذب فيها شديدة، بحيث لو بُني على تصديق كلّ من يدّعيه للزم الهرج والمرج، وهذا بخلاف الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام...»^(٣).

[١] الضمير المرفوع المنفصل يعود إلى «عدم الجواز»^(٤).

وعلى أيّ حال، فهذا آخر ما يُردّ به الدليل الأوّل لابن قبة. توضيحه: أنا ولو سلّمنا للقياس المدّعى في كلامه رحمته الله والالتزام بالملازمة اللذين كان نتيجهما ممنوعة العمل بخبر الواحد، لكن ندّعي اختصاصها^(٥) بصورة تأسيس الشريعة مطلقاً - أي أصولاً وفروعاً - على العمل بخبر الواحد، وبعبارة أخرى: معقد الإجماع في المسألة هو ممنوعة العمل بخبر الواحد أصولاً وفروعاً، وهذا غير ما نحن بصدد إثباته من العمل به في خصوص الفروع لا غيره - كالأصول.

(١) أوثق الوسائل: ٦٠.

(٢) حاشية فرائد الأصول: ٨٦.

(٣) أي الامتناع، ولا يخفى أنّ هذه الجملة يعبر عنها في الفارسية هكذا: «زیر بنای اسلام را

نمی شود با امور غیر علمی اثبات نمود».

(٤) أي الممنوعة.

أقول: والصواب أن يكون الجواب بنحو التفصيل وتوضيحه أن يقرّر هكذا:
أولاً: إنَّ معقد الإجماع كان على عدم الوقوع لا على الامتناع كي تصل النوبة
إلى التعدي عن ممنوعية العمل بخبر الواحد في الإخبار عن الله تبارك وتعالى إلى
الإخبار عن النبي ﷺ.

وثانياً: على فرض تسليم الامتناع في المقيس عليه كان القياس بينهما مع
الفارق بالتقريب المذكور آنفاً عن حاشية الأوثق والمحقق الهمداني رحمهما الله (١).
وثالثاً: على فرض تمامية القياس والتسليم له باعتبار أنَّ حكم الأمثال في ما
يجوز وفي ما لا يجوز واحد، لا نسلم الملازمة بينهما بعد قيام الدليل المعتبر كتاباً
وسنةً وعقلاً وإجماعاً على حجّية خبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ،
وانتفائه في الإخبار عن الله تعالى.

ورابعاً: على فرض صحة الملازمة، لا بدّ من حمل الامتناع في كلام المجمعين
على خصوص صورة العمل بخبر الواحد في الدين أصولاً وفروعاً لا مطلقاً.
 وخامساً: أنَّ مسألة الإمكان وعدمه هي مسألة عقلية لا ينفع فيها ادعاء
الإجماع وعدمه، فلا تغفل.

ثمّ اعلم أنَّ هذا الجواب الأخير من المصنّف رحمهما الله في غاية المتانة جدّاً؛ إذ نحن
بعد إثبات حقانية الشريعة الإسلامية بإخبار أنبياء السلف وبعد إثبات كمالها
أصولاً وفروعاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (٢) نبحت عن أنَّ

(١) تقدّم تخريجهما آنفاً.

(٢) المائدة: ٣.

لا مثل ما نحن فيه ممّا ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية^[١]، لكن عرض اختفاؤها من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحقّ. وأمّا دليله الثاني، فقد أُجيب عنه^[٢]:

خبر الواحد في المسائل الفرعية العملية المختفية علينا بأيدي الظالمين والباغين، هل هو حجة أم لا؟ ومن الواضح أنّ هذا غير معقد الإجماع المدعى في كلام ابن قبة رحمته الله، فافهم.

[١] إشارة إجمالية إلى أنّ أساس الدين أصولاً وفروعاً - كالتوحيد والنسبة والعدل والإمامة والمعاد وكالصوم والصلاة والحجّ والجهاد والخمس والزكاة - قد ثبت كلّ منها بالأدلة القطعية جزماً، إمّا عقلاً فقط وإمّا عقلاً ونقلًا. نعم، بعض خصوصيات الفروع التي تزيد وتنقص بأيدي الظالمين، فهي لا محذور في إثباتها بالأدلة الظنيّة - كخبر الواحد مثلاً -، وهو المطلوب^(١).

جواب صاحب الفصول عن الدليل الثاني لابن قبة

[٢] المُجيب هو صاحب الفصول رحمته الله^(٢)، وغرضه إيراد نقض عليه، وملخصه: أنّ محذور تحریم الحلال وتحليل الحرام لا يختصّ بخبر الواحد فقط، بل يشمل

(١) أقول: إنّ هذا قد اعترض عليه المحقّق الخراساني رحمته الله فقال: «فيه ما لا يخفى، حيث إنّ ثبوت الدين بجميع فروعه بالأدلة القطعية لم يتفق في زمان الأنسنة عليه السلام لجلّ الناس لولا كلّهم، فما ظنّك بزمان الغيبة، بل كان أخذ المعالم الدينية في زمانهم من الثقة حسب إرجاعهم، ولهذا وقع الشكوى إليهم من كثرة الخلاف بين أصحابهم...» (درر الفوائد: ٦٧).

(٢) انظر الفصول الغروية: ٢٧١.

تارةً: بالنقض بالأمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى والبيّنة واليد، بل القطع أيضاً^[١]؛ لأنّه قد يكون جهلاً مركّباً.

جميع الأمارات والأصول الشرعية - كاليد والبيّنة والفتوى وأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة وغيرها من الأمور الغير العلمية - فيلزم الحكم بعدم حجّيتها مع أنّ حجّيتها ممّا لا خلاف فيها بعد وقوع التعبد بها في الشريعة الإسلامية.

قال بعض المحشّين: «وقد وقع التعبد بها في الشريعة إمّا في الأحكام - كفتوى المفتي للمقلّد -، وإمّا في الموضوعات - كالبيّنة واليد والإقرار واليمين -، وإمّا مطلقاً - كالأصول اللفظية؛ مثل أصالة الحقيقة، فإنّ الشارع قد اعتبر ظواهر الألفاظ إذا ساعد عليها فهم العرف...»^(١).

[١] غرضه ﷺ إيراد نقض آخر على ابن قبة ﷺ، وملخصه: أنّ محذور تحليل الحرام وتحريم الحلال يجري في القطع أيضاً، فإنّ مع القطع بحلّيّة التنّ مثلاً إذا كان حراماً في الواقع يلزم منه أيضاً تحليل الحرام الواقعي، وعليه فاللازم الحكم بعدم اعتباره وعدم حجّيته، وهو كما ترى باطل جدّاً بعد إثبات حجّية القطع ذاتاً ووجوب متابعتة عقلاً مادام باقياً^(٢)، وهذا قد مرّ توضيحه في الجزء الأوّل عند قول المصنّف ﷺ: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً...»^(٣).

(١) تسديد القواعد: ١٢٠.

(٢) أقول: النقض الأخير - أعني النقض بالقطع - لعلّه لا يرد على ابن قبة ﷺ، كما سيجيء توضيح ذلك، نقلاً عن كلام صاحب الأوتق، (انظر الصفحة ٤٥، ذيل الرقم [١]، وأوتق الوسائل: ٦١).

(٣) انظر الجزء الأوّل، الصفحة ٦٥، ذيل عنوان «وجه لزوم متابعة القطع وكون طريقيّته ذاتية»، وفرائد الأصول ١: ٢٩.

وأخرى: بالحل^(١)،

[١] الجواب الحلّي لصاحب الفصول ﷺ قد أوضحه صاحب الأوثق ﷺ مفصلاً بقوله: «لا يخفى أن محتملات تحريم الحلال في كلام ابن قبة أربعة - إلى أن قال -: ومما ذكرناه يظهر الكلام في محتملات تحليل الحرام، وحاصل الجواب منع الملازمة على الثلاثة الأول ومنع بطلان التالي على الرابع...»^(١).

والمناسب هنا نقل كلام صاحب الفصول بعينه على قدر الحاجة منه فإنه ﷺ قال: «فالمعروف بين أصحابنا جواز التعبد به^(٢) عقلاً، وأنكره بعض قدماء أصحابنا - كابن قبة - فمنع منه عقلاً - إلى أن قال -: والجواب من وجهين: الأول: النقض بالفتوى بناءً على عدم التصويب^(٣) كما هو الصواب أو بشهادة الشاهدين وما قام مقامهما^(٤) وبالأصول المسلّمة كأصل البراءة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك - إلى أن قال -: وأمّا ثانياً: فبالحلّ، وهو أنّه إن أُريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال وتحليل ما هو حرام ظاهراً فالملازمة ممنوعة - إلى أن قال -: وإن أُريد تحليل ما هو حرام واقعاً وتحريم ما هو حلال واقعاً فإن اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة أيضاً ممنوعة وإن أُعتبر من حيث الظاهر فبطلان التالي ممنوع...»^(٥).

(١) أوثق الوسائل : ٦٠ .

(٢) أي بخبر الواحد .

(٣) أي بناءً على صحة مذهب التخطئة .

(٤) إشارة إلى اليد والإقرار واليمين .

(٥) الفصول الغروية : ٢٧١ و ٢٧٢ .

أقول: ملخص كلام صاحب الفصول رحمه الله في مقام الردّ على ابن قبة هو أنّه رحمه الله إن أراد من قوله: «إنّ التعبد بخبر الواحد يلزم منه ...» أنّ الحلال الظاهريّ كان حراماً ظاهراً أو عكسه - أي أراد أنّ الحرام الظاهريّ كان حلالاً ظاهراً - فحينئذٍ الحقّ معه؛ لبطلان إجتماع الضدين في شيء واحد كالنتين في المثال، لكنّ هذا لم يلتزم به أحد أصلاً، بل لا مورد له في الخارج قطعاً.

وأما إن أراد أنّه يلزم منه أنّ الحرام الواقعيّ كان حلالاً ظاهراً أو عكسه - أي أراد أنّ الحلال الواقعيّ صار حراماً ظاهراً - فإنّ هذا قد التزم به الأصحاب بلا شكّ وارتياح وليس بمحالٍ بعد فرض اختلاف الموضوع باختلاف الواقع والظاهر^(١). وعليه فما ادّعاه ابن قبة رحمه الله من استحالة التعبد بخبر الواحد عقلاً ليس تاماً صحيحاً جدّاً، وهو المطلوب.

وبعبارة أخرى: ما يتصوّر فيه المحذور - أي محذور اجتماع الضدين -، كما في الفرض الأوّل، فامتناعه وإن كان مسلماً قطعياً، لكن لا نسلم لزومه خارجاً؛ إذ لا مورد حقيقةً يلزم فيه عند الأخذ بخبر الواحد والتعبد به حليّةً ظاهريّة لما هو الحرام الظاهريّ، كما لا مورد حقيقةً يلزم فيه عند الأخذ بخبر الواحد والتعبد به حرمةً ظاهريّة لما هو الحلال الظاهريّ، والوجه فيه ما عرفته آنفاً من استلزامه لاجتماع الضدين في شيء واحد.

(١) أقول: هذه الصور الأربعة - أي الأصل والعكس في الموردين - ذكر المصنّف رحمه الله في المتن ثلاثة منها، وواحد منها - أي الصورة الثالثة - لم يذكرها، بل ولم يشر إليها أصلاً، فلا تغفل.

بأنّه إن أُريدَ تحريم الحلال الظاهريّ أو عكسه فلا نسلم لزومه^[١]، وإن أُريدَ تحريم الحلال الواقعيّ ظاهراً^[٢] فلا نسلم امتناعه .

وأما الفرض الثاني، فهو وإن التزم به الأصحاب، لكنّه لا يتصوّر فيه ذاك المحذور بعد اختلاف الموضوع فيه بتقريب أنّ الحكم الواقعيّ موضوعه الذات اللابشرط عن العلم والجهل والحكم الظاهريّ موضوعه الذات بشرط الجهل؛ بمعنى أنّ اتّصاف التتن بذاته - أي مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله بالحرمة مثلاً - لا يُنافي اتّصافه بالحليّة بلحاظ الجهل والشكّ فيه .

وبعبارة أوضح: إنّ حرمة التتن اللابشرط لا تنافي مع حليّة التتن بشرط كونه مشکوكاً، ولا يخفى أنّ مع هذا الاختلاف قد اختلف قهراً موضوع الحكمين ولا نعي من عدم تصوّر المحذور فيه إلّا هذا، فلا تغفل .

[١] هذه عبارة أخرى لقولنا آنفاً: ما يتصوّر فيه المحذور - إلى قولنا -: لا نسلم لزومه خارجاً؛ - أي لا ملازمة بين جواز التعبد بالخبر وبين تحريم الحلال الظاهريّ وبالعكس -^(١).

[٢] اعلم أنّ هذا إشارة إلى إحدى احتملات تحريم الحلال الواقعيّ في كلام ابن قبة ويظهر منه إحدى احتملات تحليل الحرام الواقعيّ ظاهراً، وعليه فالأولى تكرار كلمة «أو عكسه» هنا أيضاً وقد عرفت من الأوثق^(٢) احتمالات أربعة في كلا الطرفين^(٣)، وعلى أيّ حال المتن هنا كان عبارةً أخرى لقولنا آنفاً: أمّا الفرض

(١) يعني چیزی که حرام ظاهری است حلال ظاهری شود و چیزی که حلال ظاهری است حرام ظاهری شود .

(٢) راجع أوثق الوسائل : ٦٠ .

والأولى أن يقال ^[١]: إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر ^[٢].....

الثاني فهو وإن التزم به الأصحاب، لكنه لا يتصور فيه ذاك المحذور بعد اختلاف الموضوع فيه....

[١] لفظة «أولى» هنا أيضاً للتعيين لا للتفضيل كما مرّ سابقاً ^(١)، والوجه فيه ضعف كلام صاحب الفصول رحمته في جوابه الحلّي كما ستعرف أيضاً ضعف جوابه النقضي بالتقريب الآتي إن شاء الله ^(٢).

الامتناع وعدمه على فرضي انفتاح باب العلم وانسداده

[٢] الضمير المنصوب يعود إلى «ابن قبة» والمقصود هو الردّ عليه، لكن مشروطاً لا مطلقاً كما زعمه صاحب الفصول رحمته، فإنه منع عن التالي المدعى في كلام ابن قبة بلا تفصيل واشترط فيه خلافاً للمصنّف رحمته، فإنه أيضاً منع عنه ^(٣) لكن مع التفصيل بين زمن الانسداد وزمن الانفتاح بالردّ عليه في الفرض الأول والتسليم له في الفرض الثاني.

توضيح ذلك: أن غير المتمكّن من تحصيل العلم كما هو المفروض في زمن الانسداد لا بدّ له بحكم العقل المستقلّ الأخذ بالظنّ الذي هو دون العلم والوجه فيه هو أن العقل المستقلّ الحاكم بحجّة القطع ووجوب العمل به في زمان انفتاح باب العلم حكم بعينه مستقلاًّ بحجّة الظنّ في زمان انسداده.

(١) انظر الصفحة ٢٤، الرقم [١]، ذيل توضيح قوله رحمته: «فالأولى أن يقرّر...».

(٢) انظر الصفحة ٤٢ وما بعدها، ذيل عنوان «المناقشة في ما أفاده صاحب الفصول رحمته».

(٣) أي عن التالي.

وعليه فكان المصنّف رحمه الله قال: إنّ محذور استلزام تحريم الحلال وتحليل الحرام من ناحية التعبد بخبر الواحد يختص بصورة انفتاح باب العلم وإمكان الوصول إلى الواقعيّات علماً، وأمّا في صورة الانسداد له فلا يلزم من ناحية التعبد به محذور أصلاً^(١)؛ إذ بعد عدم إمكان إحراز الواقعيّات بالاحتياط التام^(٢) خارجاً كان الأخذ بخبر الواحد الثقة هو خير الطرق للوصول إليها^(٣) جدّاً ولو مع قلة إصابته للواقع؛ إذ القليل منها أيضاً يفوت لولا التعبد به^(٤)، وبذلك صرح المحقّق النائيّ رحمه الله في مطاوي كلماته المفصلة فقال: «الثالث: اختصاص المحذور بصورة انفتاح باب العلم وإمكان الوصول إلى الواقعيّات، وأمّا في صورة الانسداد، فلا يلزم محذور التفويت، بل لا بدّ من التعبد به، فإنّ المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح في حال انسداد باب العلم إلّا بالاحتياط التام، وتقدير الكلام هكذا: وحيث إنّّه ليس مبني الشريعة على الاحتياط في جميع الأحكام، فالمقدار الذي تصيب الأمارة للواقع يكون خيراً جاء من قِبَل التعبد بالأمارة، ولو كان مورد الإصابة أقلّ قليل، فإنّ ذلك القليل أيضاً كان يفوت لولا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلّا الخير...»^(٥).

(١) والوجه فيه أنّ المكلف في حال الانسداد لا يقدر على أكثر من اتّباع الظنّ.

(٢) أي الاحتياط في جميع المسائل الشرعيّة «فعلاً» في الشبهات الوجوبية و «تركاً» في الشبهات التحريميّة.

(٣) أي إلى الواقعيّات.

(٤) أي بخبر الواحد الثقة.

(٥) فوائد الأصول ٣: ٩٠.

في المسألة التي انسَدَّ فيها باب العلم بالواقع^[١]، فلا يعقل المنع عن العمل به،

والحاصل: أنَّ التعبد بخبر الواحد الثقة في صورة انسداد باب العلم مضافاً إلى عدم امتناعه عقلاً كان حسناً، بل واجباً جداً، وإليه أشار المصنّف رحمه الله بقوله: «فلا يُعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه...».

نعم، في صورة انفتاح باب العلم والتمكّن من الوصول إلى الواقعيّات النفس الأمريّة كان الحقّ مع ابن قبة جداً؛ إذ المتمكّن منه لا يُعقل إلزامه بالأخذ بخبر الواحد المفيد للظنّ المحتمل قوياً انحرافه عن تلك الواقعيّات، وهذا واضح ظاهر لا يخفى على المتأمل.

[١] المسألة هنا في المحرّمات تنطبق مع شرب التبن مثلاً وفي الواجبات تنطبق مع الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، والوجه فيه صدق الانسداد في كلّ منهما عقلاً وقد عرفت أنّها عدم تعقل المنع حينئذٍ عن العمل بخبر الواحد فيهما. ثمّ لا يخفى أنّ مجرد الجهل بالواقع في مسألة أو مسألتين لا يعدّ مصداقاً للانسداد المصطلح بين الأصحاب المجوّز للعمل بمطلق الظنّ بعد تماميّة المقدمات الآتية مفصلاً في مبحث الانسداد^(١).

والوجه فيه أنّ إحدى تلك المقدمات استلزام الاحتياط للغسر والخرج ومن المعلوم انتفاء ذلك جداً في الاحتياط بالنسبة إلى مسألة أو مسألتين، ولذا يقال:

(١) انظر فرائد الأصول ١: ٣٨٤ وما بعده، وقد تقدّم الإشارة إليها إجمالاً في الجزء الأوّل، الصفحة ٣٨٧ و٣٨٨، ذيل عنوان «الظنّ الخاصّ والمطلق ودليل اعتبارهما»، وسيجيء الإشارة إليها في المباحث الآتية أيضاً، انظر الصفحة ٥٣٦ و٥٣٧، ذيل عنوان «مناط حجّة قول اللغويّ عند المشهور ومختار المصنّف رحمه الله في المقام».

فضلاً عن امتناعه ؛ إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إمّا أن يكون للمكلف حكمٌ في تلك الواقعة^[١] ،

المجوز للأخذ بمطلق الظنّ والعمل عليه هو الانسداد النوعي الأغلب لا الانسداد الشخصي وفي بعض المسائل ، ولذا قال صاحب الأوثق رحمته الله في ضمن كلماته المفصلة : « إذ المسلّم من عدم وجوبه^(١) إمّا هو في صورة الانسداد الأغلب خلافًا للمحقّق القميّ رحمته الله كما سيّجيء في محلّه إن شاء الله تعالى ، ومما يدلّ على إرادته^(٢) ما ذكرناه قوله رحمته الله : [بل الظاهر أنّه^(٣) يدّعي ...] ؛ لأنّ المدّعين للانفتاح لا ينكرون الانسداد في بعض الموارد وقد صرّح السيّد رحمته الله بذلك في بعض كلماته^(٤) .

[١] إشارة إلى واقعة التتن والدعاء وغيرهما من موارد عدم تمكّن المكلف من العلم بها والوصول إليها ، ولا يخفى أنّ الشارع الأقدس لا بدّ له حينئذٍ من إرجاعه^(٥) إلى العمل بغير العلم بعد أن لم يكن كالبهائم والمجانين من حيث عدم تكليفهما لا واقعاً ولا فعلاً .

وعلى أيّ حال غرضه رحمته الله التنبيه على فعلية التكليف الواقعية وتوجّهها إلى المكلفين بلا دخل العلم فيها^(٦) كما هو مذهب المخطئة ، والشاهد عليه كلام

(١) أي الاحتياط .

(٢) أي إرادة المصنّف رحمته الله .

(٣) أي ابن قبة رحمته الله .

(٤) أوثق الوسائل : ٦٠ .

(٥) أي إرجاع المكلف .

(٦) أي العلم بالتكاليف في فعليّتها .

صاحب الأوثق رحمته حيث قال: «فيه تنبيه على أن المراد ببقاء التكليف عند تقرير دليل الانسداد بانسداد باب العلم وبقاء التكليف بالضرورة كما هو الدائر على الألسنة ليس بقاء التكليف بالأحكام الواقعية على ما هي عليها في الواقع لاستحالة بقائه كذلك؛ لكونه تكليفاً بما لا يُطاق لفرض تعذر العلم بها، بل المراد توجه التكليف إلى المكلف عند الانسداد في مقابل كونه كالبهائم والمجانين...»^(١).

ملخص ما يرد على ابن قبة على فرض انسداد باب العلم

اعلم أن ما يرد على ابن قبة قد أوضحه المصنف رحمته ملخصاً في ثلاث صور:
أحدها: ثبوت التكليف واقعاً وظاهراً^(٢)، وهذا سيشير إليه المصنف رحمته عند قوله: «فعلى الأول، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم...».
وثانيها: عدم ثبوت التكليف ظاهراً مع ثبوته واقعاً، وهذا سيشير إليه المصنف رحمته عند قوله: «وعلى الثاني، يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي^(٣)...».
وثالثها: عدم ثبوت التكليف واقعاً وظاهراً، وهذا سيشير إليه المصنف رحمته عند قوله: «فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم...».

وبعبارة أوضح: إن ابن قبة رحمته إما التزم بوجود حكم واقعي ثابت في اللوح

(١) أوثق الوسائل: ٦٠.

(٢) أي فعلاً.

(٣) غرضه رحمته أن العمل بالنظر أولى من ترخيص فعل الحرام الواقعي.

وإمّا أن لا يكون له فيها حكم^[١]، كالبهائم والمجانين^[٢].
فعلى الأوّل، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول^[٣] أو
الأمارات الظنيّة التي منها خبر الواحد.

المحفوظ، وإمّا أن لا يلتزم به^(١)، وعلى الأوّل إمّا التزم بثبوت ذاك الحكم الثابت
واقعاً للمكلّفين وتوجّه الخطابات الواقعيّة إليهم، وإمّا أن لا يلتزم، فصور المسألة
ثلاثة، وعلى أيّ تقدير لا يثبت مدّعه ﷺ، وهو المطلوب.

[١] إشارة إلى الصورة الثانية للمسألة وقد أوضحها صاحب الأوثق ﷺ بقوله:
«يعني في الظاهر^(٢) وإن ثبت في الواقع، وحينئذ لا يرد على قوله: [وعلى الثاني
يلزم ...] منع اللزوم بعد فرض كونه كالبهائم ...»^(٣).

[٢] لا يذهب عليك أن التشبيه بالبهائم والمجانين يتوهم من ظاهره عدم
ثبوت الحكم الواقعيّ للمكلّفين، لكنّ هذا ليس بمراد قطعاً، والشاهد عليه قوله ﷺ
عن قريب: «فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم...»، والشاهد الآخر تفسير
صاحب الأوثق ﷺ آنفاً بقوله: «يعني في الظاهر...».

[٣] إشارة إلى الأصول العمليّة الأربعة.

(١) لا يذهب عليك أن عدم الالتزام بثبوت الحكم الواقعيّ لازمه توقّف إنشاء أحكام الله على
العلم مع أن الله تبارك وتعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل، والتفصيل في محله (تقدّمت
الإشارة إجمالاً حول هذا الموضوع في الجزء الأوّل، الصفحة ٨٤، الهامش ٢، وسيجيء تفصيل
الكلام في الصفحة ٧٩، ذيل عنوان «الوجه الأوّل في سبب الأمارات (التصويب الأشعري)»).
(٢) أي فعلاً.

(٣) أوثق الوسائل : ٦١.

وعلى الثاني، يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وقد فرّ المستدلّ منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم؛ لأنّ الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه^[١].

قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه.

وكيف كان^[٢]: فلا نظنّ بالمستدلّ^[٣] إرادة الامتناع في هذا الفرض^[٤]، بل الظاهر أنّه يدّعي الانفتاح^[٥]؛ لأنّه أسبق من السيّد وأتباعه الذين ادّعوا انفتاح باب العلم.

[١] هذا بناءً على مذهب المصوّبة المدّعين بأخذ العلم في موضوع الحكم واختصاص الأحكام بالعالمين بها، فلا تغفل.

[٢] قال صاحب الأوثق رحمه الله: «هذا توجيه لكلام المستدلّ ودفع لجملة من النقوض المتقدّمة التي أوردها صاحب الفصول...»^(١)، ولا يخفى أنّ قوله رحمه الله: «وكيف كان» إشارة إلى الصور الثلاثة في المسألة.

[٣] أي ابن قبة.

[٤] أي فرض الانسداد.

[٥] إشارة إلى ما أوضحناه آنفاً من أنّ المحذور الناشئ من التعبد بالظنّ - كالخبر الواحد مثلاً - إنّما يختصّ بصورة زمان الانفتاح، وأمّا بالنسبة إلى

ومما ذكرنا^(١) ظهر: أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى ؛

زمان الانسداد فلا محذور في التعبد به بالتقريب المتقدم من المحقق النائيني رحمته الله مفصلاً^(١).

وعليه فما ادّعاه ابن قبة رحمته الله من امتناع التعبد به تامّ جداً بعد كونه رحمته الله في عداد الافتتاحيين، بل هو في الصّف المقدّم لهم؛ لأنه أسبق زماناً من السيّد المرتضى رحمته الله المعروف بكونه انفتاحياً^(٢).

المناقشة في ما أفاده صاحب الفصول رحمته الله

[١] إشارة إلى حمل كلام ابن قبة - أعني امتناع التعبد بخبر الواحد - على خصوص حال الانفتاح.

وعليه فلا يرد نقض صاحب الفصول في مقام الردّ بجواز التعبد بفتوى المجتهد المفتي بالنسبة إلى العامّي المستفتي، والوجه فيه صدق الانسداد له^(٣) وعدم صدقه للمفتي فإنّه^(٤) لمّا لم يصدق في حقّه الانسداد فلا يجوز له التعبد بالظنّ - كال تقليد عن الغير - حتّى بالنسبة إلى المسائل الغير المستنبطة.

(١) انظر الصفحة ٣٥ و ٣٦، ذيل عنوان «الامتناع وعدمه على فرضي انفتاح باب العلم وانسداد»، وفوائد الأصول ٣: ٩٠ و ٩١.

(٢) اعلم أنّ ابن قبة رحمته الله قد عاش في زمن الغيبة الصغرى التي انتهت في سنة ٣٢٩ هـ، والسيّد رحمته الله قد ولد في سنة ٣٥٥ هـ، ومن المعلوم أنّ السيّد إذا كان انفتاحياً فابن قبة كذلك بطريق أولى.

(٣) أي للعامّي المستفتي.

(٤) أي المفتي.

لأنَّ المفروض انسداد باب العلم على المستفتي، وليس له شيء^[١] أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتَّى أنَّه^[٢].....

وبالجملة: حرمة التعبد بالظن على فرض الانفتاح - كما في حق المفتي مثلاً - لا يُنافي جوازه على فرض الانسداد - كما في حق المستفتي مثلاً -، فافهم.

وبعبارة أخرى: نفي حجّية خبر الواحد عن ابن قبة عليه السلام بملاحظة زمان الانفتاح لا ينافي حجّية الفتوى بملاحظة زمان الانسداد، وعليه فصَحَّ من المصنّف عليه السلام ادّعاء عدم ورود النقض عليه، وبعبارة أوضح: أنَّ مورد النفي^(١) في كلام ابن قبة غير مورد الإثبات^(٢) فلا يصحّ النقض عليه بمثل الفتوى، فلا تغفل.

[١] لفظة «شيء» كناية عن الطريق، والضمير المجرور يعود إلى «المستفتي»، والمقصود أنَّ الرجوع إلى المفتي أحسن طريق لاستخلاص المستفتي عن محذور تحليل الحرام وتحريم الحلال بالنسبة إلى القياس والاستحسان وغيرهما من الأمور الغير المعتمدة شرعاً.

[٢] الضمير المنصوب يعود إلى «المستفتي»، والمقصود منه هو المستفتي البالغ مرتبةً من العلم المعبر عنه اصطلاحاً بالمتجزّي^(٣)، والتفصيل في محله^(٤).

(١) يعني امتناع التعبد بالخبر.

(٢) يعني إمكان التعبد بالفتوى.

(٣) قال المحقّق القميّ عليه السلام في القوانين: «والمراد بالمتجزّي عالم حَصَلَ له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه أو بحسب ظنه وإن لم يكن كذلك في نفس الأمر...» (قوانين الأصول ٢: ١٥٢).

(٤) راجع معالم الدين: ٢٣٨ و ٢٣٩، وكفاية الأصول: ٤٦٤ و ٤٦٧.

لو تمكّن من الظن الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير ^[١].

والحاصل: أنّ النقص المذكور بعد اختلاف مورد النفي والإثبات لم يرد على ابن قبة أصلاً حيث إنّه ﷺ ذهب إلى امتناع التعبد بالخبر في حال الانفتاح، وهذا لا ينافي مع ذهابه إلى إمكان التعبد بالفتوى في حال الانسداد.

[١] غرضه ﷺ أنّ المستفتي المتجزّي القادر على تحصيل الظن الاجتهادي بالنسبة إلى بعض المسائل للمشرعية حيث لا يجوز له العمل بفتوى الغير عند الأكثر ^(١) فاللازم عليه شرعاً الأخذ بظنونه الاجتهادية والعمل بها خارجاً،

(١) اختلف العلماء في حكم المتجزّي وأنه هل يجوز له العمل بظنه أم لا؟ على قولين: أحدهما: الجواز وحجّة ظنه؛ بمعنى أنّه يجوز له أن يعمل بظنه في المسألة التي اجتهد فيها - كما يجوز للمجتهد المطلق - ولا يجوز له الرجوع إلى الغير في ما استنبطه، وهو مذهب المشهور، بل صار إليه الأكثر. قال السيّد الطباطبائي ﷺ في المفاتيح: «وهو ظاهر التهذيب (تهذيب الوصول: ٢٧٩ و ٢٨٠)، والمبادئ (مبادئ الوصول: ٢٤٦ - ٢٥٠)، والقواعد (قواعد الأحكام ٣: ٤٢٣)، والتحرير (تحرير الأحكام ٥: ١١١)، والذكرى (ذكرى الشيعة ١: ٤٣) - إلى أن قال -: والظاهر أنّ القائلين بجواز التجزّي يذهبون إلى وجوب العمل بظنه كما صرح به جدّي ﷺ، فليس المراد من الجواز مجزّد الرخصة» (مفاتيح الأصول: ٥٨٢ - ٥٨٨)، وتأنيهما: المنع وعدم حجّة ظنه؛ بمعنى أنّه لا يجوز له العمل بظنه - كما لا يجوز للعامة - ويجوز له الرجوع إلى الغير، وهو ما ذهب إليه جماعة، منهم: الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني ﷺ في المعالم: ٢٣٩، فإنّه قال: «واعتماد المتجزّي عليه يفضي إلى الدور...»، والمحقّق البهبهاني ﷺ في الرسائل الأصولية: ٦٦ - ٨٦، ذيل عنوان «ردّ التجزّي في الاجتهاد». قال المحقّق النراقي في أنيس المجتهدين ٢: ٩٢٢ - ٩٢٦: «المتجزّي المتنازع فيه هو التجزّي في الفروع، وأمّا التجزّي في الأصول، فجائز إجماعاً؛ فإنّهم أجمعوا على أنّه يجوز لمن حصل له الظن بمسألة أن يعمل بمقتضاها...»، وانظر أيضاً تعليقه السيّد القزويني ﷺ على المعالم ٧: ١٥٦ و ١٥٧، والتفقيح ١: ٢١ و ٢٢.

وكذلك نقضه بالقطع^[١] مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً؛ فإنّ باب هذا الاحتمال^[٢] منسّد على القاطع.

والوجه فيه أنّ اجتهاده هذا كان أبعد له من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي.

وهذا أقوى شاهد على أنّ حجّة قول المفتي للمستفتي قد اختصّ بصورة انسداد باب العلم على المستفتي رأساً، ولا نعني من عدم ورود النقض على ابن قبة إلّا هذا.

[١] إشارة إلى عدم تماميّة النقض أيضاً بالنسبة إلى القطع، والوجه فيه هو أنّ العقل المستقلّ الحاكم بحجّة القطع حكم بها ولو مع كونه جهلاً مركباً، فإنّ غير القاطع وإن احتمل عدم إصابة قطع القاطع مع الواقع، لكن نفس القاطع قد انسّد عليه باب هذا الاحتمال جدّاً وإلّا لا يُعدّ قاطعاً كما لا يخفى، ولذا وجب عليه العمل على طبق قطعه ومتابعته عقلاً^(١).

[٢] إشارة إلى احتمال الجهل المركّب وعدم إصابة القطع مع الواقع الذي قد عرفت انسداد بابه بالنسبة إلى نفس القاطع وانفتاحه بالنسبة إلى غيره.

(١) أقول: عدم ردّ المصنّف رحمه الله لصاحب الفصول بالنسبة إلى انتقاض البيّنة واليد ظاهره التسليم من المصنّف رحمه الله له بورود النقض فيهما، لكن صاحب الأوتق رحمه الله قد ردّ على صاحب الفصول رحمه الله أيضاً بالنسبة إليهما، حيث قال: «ومنها: جواز العمل بالأمارات الشرعيّة - إلى أن قال -: ولعلّ لأجل ذلك سكّت المصنّف رحمه الله عن دفع النقض بالأمارات المذكورة» (أوتق الوسائل: ٦١).

وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم^(١) والتمكّن منه في مورد العمل بالخبر، فنقول:

الامتناع وعدمه على فرض الانفتاح بناءً على الطريقيّة والسببيّة

[١] اعلم أنّ المصنّف رحمه الله بعد أن أثبت إلى هنا تماميّة كلام ابن قبة رحمه الله بالنسبة إلى زمان انفتاح باب العلم وعدم تماميّته بالنسبة إلى زمان الانسداد بالتقريب المتقدّم توضيحه مفصلاً، شرع من هنا في تقريب مذهبين مختلفين في باب الخبر من أنّ حجّيته هل هي من باب الطريقيّة والكاشفيّة؛ بمعنى كون الخبر حاكياً وكاشفاً ظنّياً عن الواقع بلا عروض مصلحة ومفسدة في مؤداه ومن دون تغير وتبدّل في الواقع عمّا هو عليه من المصلحة والمفسدة الواقعيّتين عند تغايره^(١) مع الواقع، كما هو مذهب المشهور من الأصحاب، أو من باب السببيّة والموضوعيّة؛ بمعنى كون الخبر سبباً لحدوث مصلحة ومفسدة جديدتين في مؤداه عند تغايره^(٢) مع الواقع، كما هو مذهب غير المشهور^(٣)، بالتقريب الآتي مفصلاً^(٤).

أقول: المذهب الأوّل سيشير إليه المصنّف رحمه الله عند قوله: «أحدهما: أن يجب العمل به؛ لمجرّد كونه طريقاً إلى الواقع...»، والمذهب الثاني سيشير إليه عند قوله رحمه الله: «الثاني: أن يجب العمل به؛ لأجل أنّه يحدث فيه^(٥)...».

(١ و ٢) أي تغاير الخبر.

(٣) منهم: الشيخ الطوسي، والعلامة الحلّي رحمه الله.

(٤) انظر الصفحة ٨٨، ذيل عنوان «الوجه الثالث في سببيّة الأمارات (المصلحة السلوكيّة)».

(٥) أي في المخبر به المعبر عنه اصطلاحاً بمؤدى الخبر.

ولا يخفى أنّ الحقّ هو الأوّل منهما بعد أنّ العقلاء همّهم وحرصهم من الأخذ بخبر الثقة العدل والاعتماد عليه هو إمكان الوصول به إلى الواقع والكشف عنه .

وبعبارةٍ أخرى: العقلاء الذين منهم الشارع الأقدس أقصى نظرهم النيل إلى الواقع لا مجرّد السلوك في أمرٍ تعبّداً، وستعرف توضيح ذلك مفصّلاً في ضمن المثال الآتي الذي قد عرفته إجمالاً .

لا يذهب عليك أنّه بعد الدقّة والتأمّل في ما ذكرناه علم بالوضوح ورود اعتراض ابن قبة على خصوص المذهب الأوّل في فرض انفتاح باب العلم . والوجه فيه أنّه بناءً على انفتاح باب العلم وإمكان النيل إلى الواقع إن كانت الأخبار حجةً طريقاً فلا أثر للتعبّد بخبر الواحد إلّا البُعد عن الواقع وعدم الوصول إلى مطلوب الشارع غالباً، وهذا معنى قوله ﷺ: « يلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال »، وإليه سيشير المصنّف ﷺ عند قوله: « أمّا إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأوّل ... » .

وأما بناءً على المذهب الثاني فلا يتمّ إirاده أصلاً كعدم تماميّته في فرض انسداد باب العلم، والوجه فيه هو أنّ بعد إحداث المصلحة في مؤدّى الخبر ومطلوبيّة السلوك على طبق مقتضاه - كما هو مقتضى السببيّة - فلا معنى لمخالفة الواقع وعدم الإصابة إليه، ولذا قال المحقّق النائينيّ ﷺ في عداد الأمور المتوقّفة عليها الإيراد المذكور: « الثاني: الالتزام بأنّ المجعول في باب الأمارات نفس

إِنَّ التَّعَبُّدَ بِالْخَبَرِ حِينَئِذٍ يَتَصَوَّرُ عَلَى وَجْهَيْنِ^[١] :

أحدهما : أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنيّاً عنه ، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع ، كما قد يتفق ذلك^[٢] حين انسداد باب العلم وتعلّق الغرض^[٣] بإصابة الواقع ؛

الطريقة المحضة ولم نقل بالمصلحة السلوكية ، وإلاّ لم يلزم تفويت الملاك من التعبد بالظنّ ، وسيأتي المراد من المصلحة السلوكية ...»^(١).

وجه التعبد بالخبر الظنّي بناءً على مذهب المشهور وغير المشهور

[١] اعلم أن لفظة «حينئذٍ» التي كانت إشارة إلى الانفتاح لا يحتاج إلى ذكرها ، بل هو لغو جداً بعد تصوّر الوجهين المذكورين في فرض كلّ من الانفتاح والانسداد ، ولذا قال ﷺ : « كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم ... » ، فافهم .

[٢] أي «الكشف عن الواقع وعدم لحاظ مصلحة سواه» ، وغرضه ﷺ بيان عدم اختصاص كاشفية الأمانة وطريقيتها بصورة الانفتاح ، بل تصوّر في كلّ مورد تعلّق غرض الشارع الأقدس بإصابة الواقع فقط .

[٣] الألف واللام هنا عوض عن المضاف إليه ، والمقصود أن غرض الشارع من إيجاب التعبد بالخبر تعلّق بكاشفيته عن الواقع ولم يتعلّق بنفس التعبد بالخبر .

فإنَّ الأمر بالعمل بالظن^(١) الخبري أو غيره^(٢) لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع .

الثاني : أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه - بسبب قيام تلك الأمانة - مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمانة للواقع ، كأن يحدث في صلاة الجمعة - بسبب إخبار العادل بوجوبها - مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً .

[١] تعليلٌ لوجوب العمل بالخبر في حال الانفتاح والانسداد لأجل كاشفيته عن الواقع .

[٢] الضمير المجرور يعود إلى « الظنَّ الخبري » ولفظة « غير » مصداقه فتوى المجتهد مثلاً^(١) .

تنبيهه : اعلم أنَّ إيجاب الشارع الأقدس العمل بالظنَّ الخبري بأن قال : « صدَّق العادل » مثلاً يعدّ واجباً إرشادياً مقدّماً طريقياً للوصول إلى الواقع والكشف عنه - كما هو مقتضى مذهب المشهور - نظير إيجاب الاحتياط في الشبهات مثلاً ، وأما إيجابه^(٢) لنفسه مستقلاً - كما هو مقتضى مذهب غير المشهور -

(١) الأمر بالعمل بالظنَّ الخبري مثاله الواضح قوله ﷺ : « العمريُّ يفتي : فما أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي فَتَنِي يُودِّي ، وما قال لك عَنِّي فَتَنِي يَقُولُ ، فَاسْمَعْ لَهُ وَأَطِيعْ ، فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ » (وسائل الشريعة ١٨ : ١٠٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤) ، والأمر بالعمل بالظنَّ غير الخبري مثاله الواضح قوله ﷺ : « وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةِ حَدِيثِنَا ... » (كمال الدين : ٥١١ ، ضمن الحديث ٤ ، ووسائل الشريعة ١٨ : ١٠١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٩) .

(٢) أي إيجاب العمل بالظنَّ الخبري .

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأوّل^[١]، فهو وإن كان في نفسه^[٢]...

نظير إيجاب الصلاة مثلاً، فإنّ وجوبه^(١) حينئذٍ يعدّ واجباً مولوياً نفسياً ذاتياً بحيث أوجب مخالفته العقوبة كما في صورة ترك الصلاة بعينها، خلافاً للفرض الأوّل، فإنّه بناءً عليه فالمخالفة له لا توجب العقوبة كما في صورة ترك الاحتياط في الشبهات بعينها، والوجه فيه أنّ العقوبة كانت تابعة لمخالفة الواقع وعدمها، فلا تغفل.

وبعبارة أخرى: إنّ قول الشارع الأقدس: «صدّق العادل» بناءً على مذهب المشهور كان بمنزلة قوله: «احتط لدينك»، فكما أنّ المصلحة في إيجاب الاحتياط هي مجرد عدم وقوع المكلف في خلاف الواقع لانفس العمل بالاحتياط بما هو هو، كذلك المصلحة في إيجاب العمل بخبر العادل هي مجرد الإصابة إلى الواقع بلا ملاحظة شيء آخر غيرها.

خلافاً لمذهب غير المشهور، فإنّ قوله: «صدّق العادل» عندهم كان بمنزلة قوله: «أقيموا الصلاة» من حيث وجود المصلحة في نفس العمل بالخبر بحيث أوجب المصلحة الراجعة في المخبر به والمؤدّي، والفرق بينهما ممّا لا يخفى جداً، فافهم وتأمل جيّداً.

[١] أي الطريقة والكاشفة.

[٢] يعني مع قطع النظر عمّا سيأتي من كون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع عن الأدلّة القطعية^(٢).

(١) أي وجوب العمل بالظنّ الخبري.

(٢) أي كون الخبر أقلّ خطأ من القطع.

قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم^[١] - لما ذكره المستدلّ من تحريم الحلال وتحليل الحرام - لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع^[٢] من الأدلّة القطعيّة التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيّين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع.....

[١] تصديقٌ منه ﷺ لابن قبة ﷺ في ما ادّعاه من لزوم المحذور في التعبد بالخبر الواحد وغيره من الأدلّة الظنيّة، لكنّه عدل عنه فردّه بقوله ﷺ: «لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقةً للواقع في نظر الشارع...» وإن صدّقه ثانياً بقوله ﷺ: «إلا أن يقال: إنّ هذا رجوعٌ إلى فرض انسداد باب العلم - إلى أن قال -: فالأولى: الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع...»، وسيأتي عن قريب توضيح كلّ ذلك مفصلاً.

الضابطة الكلّيّة في المقام

[٢] شرع ﷺ في تقريب الردّ على ابن قبة ﷺ، وملخصه: أن لزوم المحذور المذكور وقبح التعبد بالخبر الظنّي كان مشروطاً بثلاثة شروط:

أحدها: انفتاح باب العلم.

ثانيها: حجّيّة الأخبار طريفاً وكاشفاً عن الواقع.

وثالثها: فرضها^(١) أقلّ مطابقةً للواقع^(٢).

(١) أي الأخبار.

(٢) أقول: ملاحظة كون الخبر أغلب مطابقةً للواقع أو أقلّ مطابقةً أو التساوي بينه وبين أسباب القطع سيأتي توضيحه من المصنّف ﷺ في ما بعد عند قوله: «أمّا القسم الأوّل، فالوجه فيه لا

إِلَّا أَنْ يَقَالَ^[١]:

وبعبارة أخرى: الأمور الثلاثة المذكورة بأجمعها توجب قبح التعبد بخبر الواحد الظني، وأما مع انتفاء واحد منها كما هو المفروض فعلاً، فلا قبح فيه أصلاً، وعليه فصَحَّ مَنَّا ادَّعاءُ أَنَّهُ لَا قبحَ أصلاً في التعبد بخبر الواحد على فرض انسداد باب العلم، وأيضاً على فرض الانفتاح وكون حجّة الأخبار من باب السببية، وأيضاً على فرض الانفتاح وكون حجّة الأخبار من باب الكشف والطريقة إذا كانت هي أكثر مطابقةً للواقع على ما هو المفروض فعلاً.

أما الفرض الأول والثاني فوجه عدم القبح فيهما ظاهر، وأما الفرض الأخير فوجهه أَنَّ الشارع الأقدس حيث قد أطلع بعلمه المحيط على أغلبية تطابق الخبر للواقع حتّى بالنسبة إلى الأسباب التي نحن نقطع بعقولنا القاصرة موصلينها إلى الواقع، فأمرنا بالأخذ به والتعبد له، ومن المعلوم أَنَّ معه لا محذور ولا قبح في حجّة الخبر الواحد الظني شرعاً، وهو المطلوب.

دفاع ابن قبة رحمته الله عن نفسه

[١] اعلم أَنَّ المصنّف رحمته الله في مقام الردّ على ابن قبة قد ادّعى الإمكان وعدم امتناع أغلبية تطابق الخبر الواحد الظني مع الواقع وأثبت بذلك جواز التعبد بالخبر وعدم قبحه شرعاً حتّى في زمان انفتاح باب العلم، وعليه فيمكن لابن قبة رحمته الله أن

→ يخلو من أمور... » (انظر الصفحة ٧٣، ذيل عنوان «وجوه التعبد بالأمارات بناءً على الطريقة»).

يدافع عن نفسه ويدّعي استلزام ذلك للخروج عما نحن فيه^(١) والدخول في غيره^(٢).
توضيح ذلك: أنّ الخبر الدالّ على وجوب صلاة الجمعة مثلاً لو قلنا بحجّيته
وحكمنا بلزوم التعبد به بحيث وجب على القاطع بخلافه أيضاً العمل على طبق
مؤداه شرعاً فكأنّه قلنا: لمّا لم نتمكن من النبل إلى الواقعيّات والوصول إليها
فبالضرورة والاضطرار نرجع إلى ما هو الأغلب مطابقةً للواقع ونتعبد به رجاءً
للوصول إليها.

ولا يخفى أنّ هذا عين الانسداد، وعليه فيتمّ ما ادّعاه ابن قبة رحمته من الخروج
عن مفروض البحث والدخول في غيره.

وحيث يحتمل أن يرد عليه بأنّ مع فرض انفتاح باب القطع كما هو المفروض
في المثال لا يلزم الخروج عن مفروض البحث فقد أجاب رحمته بأنّ المراد ليس
انسداد باب القطع حتّى يُنقض بالمثال ويدّعى انفتاحه بالنسبة إلى القاطع له، بل
المراد انسداد باب العلم، فإنّه لا منافاة بين فرض انفتاح باب القطع وانسداد باب
العلم، ولذا في مقام التعليل على إثبات مدّعه قال رحمته: «إذ ليس المراد انسداد باب
الاعتقاد...».

والجواب المذكور مع تعليله قد أوضحه بعض تلامذة المصنّف رحمته فقال:
«أقول: إنّ الكلام كما هو المفروض في المقام، إنّما هو في صورة انفتاح باب

(١) أي فرض الانفتاح.

(٢) أي فرض الانسداد.

إنّ هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع ؛ إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركّباً^(١) ،

العلم ، وفي الفرض المزبور - أعني إذا كان العمل بخبر الواحد أغلب مطابقةً للواقع في نظر الشارع من القطع الذي حصل للقاطع - يكون باب العلم منسداً على القاطع وإن كان باب الاعتقاد له مفتوحاً. وبالجملّة: فليس المراد انسداد باب الاعتقاد حتّى يقال: إنّ باب الاعتقاد للقاطع المزبور مفتوح ، بل المراد باب العلم ، وهو منسّد له ، وهذا خلاف الفرض ؛ لأنّ الكلام إنّما هو في صورة انفتاح باب العلم^(٢) .

[١] المتن هنا كما عرفت آنفاً تعليل لما ادّعاه ابن قبة رحمه الله من رجوع البحث إلى فرض انسداد باب العلم ، ثمّ لا يخفى أنّ لفظة «لو» هنا وصليّة مفسّرة لشيءٍ مقدّر قبلها وهو «مطلقاً» ، ولذا قال صاحب الأوثق رحمه الله : «المراد به انسداد باب الوصول إلى الواقع غالباً لا انسداد باب الاعتقاد مطلقاً...»^(٣) .

وعليه فتقدير الكلام في المقام هكذا: إذ ليس المراد انسداد باب القطع والاعتقاد مطلقاً - أي ولو كان جهلاً مركّباً لم يطابق الواقع - حتّى يُنقض بالمثال المذكور ويُدعى انفتاحه للقاطع بخلاف الواقع ، بل المراد انسداد باب العلم الذي يطابق الواقع ، ولا نغني من خروج البحث عمّا نحن فيه والدخول في غيره إلّا هذا. ثمّ لا يذهب عليك أنّ الاعتقاد والقطع كانا مترادفين كالإنسان والبشر ؛ إذ كلّ منهما باعتبار مطابقته للواقع يسمّى علماً وباعتبار عدم مطابقته له يسمّى جهلاً

(١) قلاند الفرائد ١: ١١٨ و ١١٩ .

(٢) أوثق الوسائل : ٦٣ .

كما تقدّم سابقاً^(١).

مركباً^(٢)، وقد ادّعى بعضُ كونهما متغايرين - كالإنسان والحجر - بتقريب أن القطع صفة للقلب والاعتقاد فعل القلب^(٣)، ولعلّ الحقّ ما ذكرناه، فلا تغفل.

[١] إشارة إلى الإيراد النقضيّ من صاحب الفصول ﷺ على ابن قبة من إمكان احتمال تخلف القطع عن الواقع المعبر عنه اصطلاحاً بالجهل المركّب^(٣).

لكن قال بعض تلامذة المصنّف ﷺ: «لا يخفى أنّه لم يتقدّم في السابق إلّا قوله ﷺ: [وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركّباً ...]، وهو كما ترى غير هذا التفصيل»^(٤).

(١) انظر نهج المسترشدين في أصول الدين: ٢٧، وإرشاد الطالبين: ٩٦ - ٩٨، ذيل عنوان «تعريف الاعتقاد»، وهو ما ذهب إليه السيّد المرتضى ﷺ حيث قال في الذخيرة: ١٥٤ «العلم ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله، غير أنّه لا يكون كذلك إلّا وهو اعتقاد يعتد على ما هو واقع به - إلى أن قال -: والذي يدلّ على أن العلم من قبيل الاعتقاد ...»، وهكذا العلامة الحليّ ﷺ قال في إبطال من ذهب إلى أن الاعتقاد والعلم متغايرين: «وهو خطأ أمّا أولاً: فللزوم الدور، وأمّا ثانياً: فلأنّ المعرفة والعلم لفظان مترادفان لمعنى واحد ...» (انظر نهاية الوصول ١: ٧٨، وانظر أيضاً الذريعة: ٤٢).

(٢) نسب إلى بعض الحكماء، وهو ما ذهب إليه أبو علي الجبائي وأتباعه. انظر إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٩٧ - ١٠٤، وشرح المصطلحات الكلامية: ٢٧ و ٢٢٩، الرقم (١١١ و ٧٨٢)، مادة «اعتقاد المقلّد» و «العلم»، ومعجم العناوين الكلامية: ٢١ و ٩٧، مادة «الاعتقاد» و «العلم»، ومعجم الفروق اللغوية: ٥٧، ذيل «الفرق بين الاعتقاد والعلم».

(٣) الجهل المركّب هو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع. يسمّى به: لأنّه يعتد الشيء على خلاف ما هو عليه، مقابل الجهل البسيط، وهو عدم العلم عمّا من شأنه أن يكون علماً (انظر كتاب التعريفات: ١٤٣، مادة «الجهل»).

(٤) قلاند الفرائد: ١: ١١٩.

فالأولى: الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع^(١).

[١] هذا تكرار لما تقدّم منه ﷺ آنفاً من تصديق ابن قبة ﷺ في اعتراضه عند فرض انفتاح باب العلم والتمكن من الوصول إلى الواقع مع حجّة الأخبار من باب الطريقيّة خلافاً لفرض الانسداد مطلقاً وخلافاً لفرض الانفتاح مع حجّة الأخبار من باب السببيّة، فإنّ كلامه حينئذٍ لا يتمّ جدّاً، بل باطل رأساً. وبالجملة: قبح التعبد بخبر العدل الواحد إنّما هو مختصّ بزمان انفتاح باب العلم بناءً على القول بحجّيته طريفاً، وأمّا بناءً على القول بحجّيته سبباً فقد عرفت مفصلاً أنّه لا قبح فيه أصلاً.

وبعبارة أخرى: بعد تسليم انفتاح باب العلم وتسليم حجّة الأخبار من باب الطريقيّة لا محيص من الالتزام والاعتراف بصحّة مذهب ابن قبة ﷺ - أي قبح التعبد بخبر الواحد - وأمّا في غير هذا الفرض فلا قبح فيه أصلاً بالتقريب المتقدّم توضيحه تفصيلاً، وسيشير إليه إجمالاً عند قوله ﷺ: «أمّا وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني، فلا قبح فيه أصلاً...».

وبعد ذلك كلّه المناسب هو الرجوع إلى تقارير المحقّق النائيني ﷺ لتوضيح معنى الانفتاح وأنّه هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن المعصوم عليه السلام، فكان ملازمة بين الانفتاح وبين عدم الوقوع في خلاف الواقع^(١).

وأما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني^[١]، فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفى.

قال في النهاية^[٢] في هذا المقام^[٣] - تبعاً للشيخ رحمه الله في العدة -: إن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة^[٤]،

معنى حجّة الخبر من باب السببية

[١] أي بناءً على السببية والموضوعية.

[٢] اعلم أن للعلامة رحمه الله كتباً عديدة في علم الأصول: أحدها: ما هو المعروف والمشهور المسمى بـ «نهاية الوصول إلى علم الأصول». ثانيها: «تهذيب الوصول إلى علم الأصول». ثالثها: «مبادئ الوصول إلى علم الأصول» وهكذا^(١). والمراد من النهاية في المتن «نهاية الوصول إلى علم الأصول»^(٢).

[٣] أي في مقام وجوب العمل بالخبر من باب السببية والموضوعية.

[٤] إشارة إلى مذهب العدلية المدّعين لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية النفس الأمرية، وعليه فتقدير الكلام هكذا: إن الأفعال الشرعية - كالصلوات اليومية مثلاً - تجب على المكلفين لكونها ذات مصلحة واقعية ذاتية نفس الأمرية.

(١) ذكرها الله في ترجمة نفسه في كتابه «الخلاصة». منها: «غاية الوصول» و «منتهى

الوصول» و «نهج الوصول» (انظر خلاصة الأقوال: ١٠٩ - ١١٣، الرقم ٢٧٤).

(٢) راجع نهاية الوصول ٣: ٣٧٦.

قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: «ملخص ما ذكره^(١): هو أنّ الجهات الموجبة لجعل الأحكام الشرعيّة في الأفعال لا يلزم أن تكون ذاتيّة في جميعها، بل يمكن أن تكون بالوجوه والاعتبارات التي منها أوصاف المكلف التي كان منها^(٢) الظنّ، فإنّ الظنّ كالعلم له تعلق بالظان وتعلق بالمظنون، فمن الحيثيّة الأولى من الأوصاف، ومن الثانية من الطرق والكواشف، والغرض من الاستشهاد بكلامه رحمه الله^(٣) إنّما هو مجرد عدم امتناع إيجاب الظنّ لحدوث المصلحة في ما قام عليه^(٤).

ولا يخفى أنّ جُلّ الأحكام الشرعيّة لولا كلّها كانت كذلك^(٥) جدّاً؛ بمعنى أنّ الواجبات منها^(٦) نشأت من المصالح النفس الأمريّة والمحرمات منها نشأت من المفاسد النفس الأمريّة أيضاً، وهو المتفق عليه عند العدليّة، لكنّ بعضاً منها قد يكون بالوجه والاعتبار كالكذب مثلاً، فإنّه وإن كان قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً، لكن قد يكون حسناً، بل واجباً كما في موارد توقّف نجاة مؤمنٍ عليه، وهكذا ضرب اليتيم وغيره من الأحكام التي تختلف حكمها باختلاف الخصوصيّات زماناً

(١) أي العلامة رحمه الله في النهاية تبعاً للشيخ في العدة ١: ١٠٣.

(٢) أي من الأوصاف.

(٣) أي بكلام العلامة رحمه الله.

(٤) قلاند الفرائد ١: ١١٩.

(٥) أي ذات مصلحة ذاتيّة نفس أمريّة.

(٦) أي من الأحكام الشرعيّة.

ومكاناً ومورداً، والتفصيل في محله^(١).

وعليه فكما أن الصلوات اليومية مثلاً تجب على المكلف لمصلحتها الذاتية، وكذلك صلاة الجمعة مثلاً وإن فرضنا حرمتها وأنها ذات مفسدة واقعة، أمكن اتصافها بالوجوب شرعاً عند قيام الخبر عليه، لكنّه لا مطلقاً، بل مشروطاً بوثاقة المخبر والظن بصدقه في إخباره.

وبعبارة أخرى: كما أن الكذب يمكن أن يكون ذاملاً لمصلحة مشروطاً بصدوره بعنوان نجاة المؤمن، كذلك صلاة الجمعة في الفرض المذكور يمكن أيضاً أن تكون ذات مصلحة مشروطة باتصاف المكلف بكونه ظاناً بصدق راويها، وعليه فالظن أيضاً يصلح لإحداث مصلحة غالبية على ترك الواقع على تقدير المخالفة^(٢)، ومن المعلوم أن معه لا قبح أصلاً في أمر الشارع الأقدس إيانا بالأخذ بالظن والعمل على طبق مؤداه ولو مع التمكن من تحصيل الواقع، ولا نعني من الوجه والاعتبار إلا هذا. وملخص الكلام: هو أن الأحكام الشرعية بناءً على مذهب العدالة لا بد من صدورها عن علّة وجهية؛ إمّا واقعية ذاتية وإمّا بالوجه والاعتبار، وأمّا غير ذلك المعبر عنه اصطلاحاً بالحكم الاعتباري^(٣) فيمتنع عندهم قطعاً.

(١) تقدّم تفصيل الكلام في هذا المقام في الجزء الأول، الصفحة ١٨٥ وما بعدها، ذيل عنوان «وجوه اتصاف الأفعال بالحسن والقبح».

(٢) أي مخالفة الظن مع الواقع.

(٣) أعلم أن الاعتبار الذي معناه الحكم بلا علّة وجهية كان مأخوذاً من الحديث الوارد عن

ولا يمتنع أن يكون مصلحةً إذا فعلناه ونحن على صفةٍ مخصوصة^[١]، وكوننا ظانين بصدق الراوي صفةً من صفاتنا^[٢]،

[١] هذه عبارة أخرى لقولنا آنفاً: أمكن أيضاً أن تكون ذات مصلحةٍ مشروطةً بالتّصاف المكلف بكونه ظاناً بصدق راويها.

ثم لا يخفى أنّ «الواو» في قوله ﷺ: «ونحن على صفةٍ...» كانت حاليةً، فلا تغفل. وعلى أيّ حال غرضه ﷺ هو أنّ الواجب الشرعي لا يلزم أن يكون ذا مصلحةٍ ذاتيةً، بل قد يكون ذا مصلحةٍ عَرَضِيَّةٍ وهي تكفي أيضاً لإيجابه، ولذا صلاة الجمعة في المثال في عين اشتمالها على المفسدة الواقعية قد صحَّ ادّعاء وجوبها عند الإخبار عنه، وعليه فكأنَّ الشارع الأقدس قال: المكلف إذا اتّصف بصفةٍ مخصوصة - ككونه ظاناً بصدق المُخبر - وجب عليه إقامة الجمعة شرعاً.

وبالجملة: الفعل الغير الواجب واقعاً يمكن أن يكون كونه ذا مصلحةٍ عَرَضِيَّةٍ بناءً على مذهب العلامة ﷺ باعتبار عروض صفةٍ خاصّةٍ للمكلف، ولا نعني من حجّة الخبر سببياً إلّا هذا.

[٢] هذه الجملة بأجمعها كانت عطفاً تفسيريّاً لما قبلها - أعني «نحن على صفةٍ مخصوصة».

→ المعصوم عليه السلام هكذا: قال الباقر عليه السلام: «كان الناس يعتبطون اعتباطاً فلما كان زمن إبراهيم عليه السلام قال: يا رب اجعل للموت علةً يؤجر بها الميت...» (انظر الكافي ٣: ١١١، باب علل الموت من كتاب الجنائز، الحديث الأول). قال في النهاية: «كلّ من مات بغير علة فقد اعتبط» (النهاية ٣: ١٥٦، مادة «عبط»). وانظر أيضاً بحار الأنوار ٨١: ١٨٩، ذيل الحديث

فدخلت^[١] في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة^[٢]، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلت: إن هذا^[٣] إنما يوجب التصويب^[٤]؛

[١] أي صفة الظن.

[٢] إشارة إلى الحالات الأخرى التي اتّصف المكلف بها لازم قطعاً، ككونه ظاناً بضبط الراوي وأنه لا يسهو في إخباره، وككونه ظاناً بعدم مخالفة الخبر مع الكتاب والسنة القطعية، وهكذا الأمور التي لها دخل في صيرورة الفعل ذاملاً لمصلحة عَرَضاً.

الإشكال الوارد في المقام وجوابه

[٣] المشار إليه هنا حجّة الأخبار سببياً، وقد عرفت أن بهذا الاعتبار قد ردّ المصنّف رحمه الله مذهب ابن قبة رحمه الله حيث قال: «فلا قبح فيه أصلاً...»^(١).

[٤] التصويب هنا يُراد منه التصويب المنسوب إلى المعتزلة القائلين بإنشاء الأحكام واقعاً ومحوها عند قيام الخبر على خلافها، خلافاً للتصويب المنسوب إلى الأشاعرة القائلين بنفيها^(٢) رأساً، وكلّ ذلك قبال التصويب المنسوب إلى بعض الإمامية الذي حقيقته التخطئة^(٣) كما ستعرف توضيحه مفصلاً^(٤).

(١) فرائد الأصول ١: ١١٠.

(٢) أي بنفي الأحكام.

(٣) تقدّم البحث عن التخطئة والتصويب إجمالاً في الجزء الأول، الصفحة ٨٤ ومابعداها، ذيل عنوان «بحث إجماليّ حول المخطئة والمصوبة».

(٤) انظر الصفحة ٨٨، ذيل عنوان «الوجه الثالث في سببية الأمارات (المصلحة السلوكية)».

لأنّ المفروض على هذا أنّ في صلاة الجمعة التي أُخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعيّة، فالمفسدة الواقعيّة سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها^[١]،

أقول : الإشكال هنا ملخصه : أنّ التصويب بعد بطلانه بضرورة المذهب وإجماع الأصحاب لا يصلح أن يُردّ به استدلال الخصم - أعني ابن قبة رحمه الله -، بل الصواب في فرض اعتبار الخبر سبباً للاعتراف بقيح التعبد بالخبر كالاقرار به آنفاً في فرض اعتبار الخبر طريقاً، وسيأتي توضيح ذلك مفصلاً.

[١] إشارة إلى إمكان صيرورة صلاة الجمعة واجبة ذات مصلحة شرعاً بمجرد قيام الخبر الظنيّ على وجوبها ولو مع حرمتها واقعاً واشتمالها على المفسدة الواقعيّة.

وبعبارة أخرى: المفسدة الواقعيّة للجمعة تبقى بحالها ما لم يرد دليل ظنيّ على وجوبها، وإلاّ فبمجرد وروده قد اضمحلّت مفسدتها بالمرّة وانقلبت بالمصلحة ومن المعلوم أنّ مع ارتفاع المقتضي - أي المفسدة - قد ارتفع المقتضي - أي الحرمة - ولا نغني من التصويب إلاّ هذا، وبذلك قد صرح المستشكل عند قوله: «فلو ثبت مع هذا الوصف تحریم ثبت بغير مفسدة توجبّه...».

والوجه في ذلك - أي ارتفاع الحرمة تبعاً لارتفاع المفسدة - هو إجماع الإماميّة - بل المعتزلة من العامة - على تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد الواقعيّة النفس الأمريّة، ولا نغني بالتصويب إلاّ تغيّر الحكم الواقعيّ بسبب قيام الظنّ على خلافه.

وبعد الإخبار يضمحلّ المفسدة؛ لعروض المصلحة الراجعة، فلو ثبت مع هذا الوصف [١] تحريمٌ ثبت بغير مفسدة توجبه [٢]؛ لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجعة [٣]، فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذٍ [٤] بمعنى أنّه حرامٌ لولا الإخبار، لا أنّه حرام بالفعل [٥] ومبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلّا المحبوبة والوجوب، فلا يصحّ إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجعة عليها.

[١] الوصف هنا يُراد منه اضمحلال المفسدة.

[٢] أي ثبت التحريم بغير مفسدةٍ موجبةٍ له.

[٣] الضمير المذكّر يعود إلى «التحريم» والمؤنث يعود إلى «المفسدة»، ولفظة «الإيجاب» معناه الاقتضاء، والمقصود أنّ اقتضاء المفسدة للتحريم ليس بنحو الإطلاق، بل كان مشروطاً بعدم معارضتها بالمصلحة الراجعة.

وبعبارةٍ أخرى: الالتزام بثبوت التحريم بعد اضمحلال المفسدة حين إخبار العدل بالوجوب لازمه بقاء مقتضى عند انتفاء المقتضي، وعليه فاللازم الالتزام بإزالة الحرمة الواقعية وتبديلها بالوجوب، ولا نعني من التصويب إلّا هذا. وبكلّ ذلك سيصرّح المصنّف ﷺ في كلامه الآتي عند قوله: «الصفة المزاحمة بصفةٍ أخرى لا تصير منشأً للحكم...»^(١).

[٤] أي حين إخبار العادل بوجوب الجمعة.

[٥] اعلم أنّ هذا دفع إيرادٍ أورده المستشكل على نفسه.

توضيحه: أنَّ المستشكل بعد أن ادّعى انتفاء الحرمة الواقعية تبعاً لانتفاء المفسدة الواقعية وأثبت بذلك التصويب، أورد عليه بأنَّ لازم ذلك عدم صحة إطلاق الحرام على صلاة الجمعة في المثال مع أنَّه صحيح قطعاً والشاهد عليه صحة إطلاق كلِّ من الحرام والواجب عليها بأنَّ يقال: إنَّ صلاة الجمعة محرمة واقعاً وواجبة ظاهراً.

فأجاب عنه: بأنَّ هذا صحيح، لكنّه بنحو التعليق دون التنجيز، وبعبارةٍ أخرى: إنَّ قولنا: «صلاة الجمعة محرمة واقعاً» ليس على حقيقته، بل هو مجاز^(١) بعلاقة ما كان، كإطلاق الحاجِّ مثلاً على من حجَّ في سابق الأيام.

وبالجملة: المستشكل يقول: بعد قيام الخبر على وجوب صلاة الجمعة - على ما هو المفروض فعلاً - أولاً: لا نسلم إطلاق الحرام عليها، وثانياً: على فرض التسليم له فنقول: لا يُراد من الحرمة معناها الحقيقي - أعني الحرمة الفعلية - بعد كون حكمها الفعليّ هو الوجوب ظاهراً، وعليه فإطلاق الحرام عليها مجازاً وباعتبار ما كان لا يدلّ على وجودها فعلاً حتّى يستشكل بمغايرتها لحكم جديد - أعني الوجوب المسبّب عن المصلحة الراجحة -، وبذلك كلّهُ أشار ﷺ بقوله: «فلا يصحّ إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليها. ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم^(٢) شرعيٍّ مغاير للحكم المسبّب من المصلحة الراجحة^(٣)...».

(١) والوجه فيه تجوُّز المشتقِّ في ما انقضى عنه التلبّس بالمبدأ.

(٢) أي الحرمة.

(٣) أي الوجوب.

ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي^[١] مغاير للحكم المسبب عن المصلحة الراجحة.

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنى^[٢]، إلا أن الظاهر بطلانه أيضاً؛ كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب، وأجاب به^[٣] صاحب المعالم - في تعريف الفقه - عن قول العلامة^[٤]: بأن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم.

[١] قال بعض تلامذة المصنف رحمه الله: «أقول: توضيحه: أنه لو فرض صحة إطلاق الحرام عليه، فلا يوجب هذا الإطلاق ثبوت حكم شرعي، وبعبارة أخرى: إن الحكم الشرعي لا يدور مدار الإطلاق والتسمية»^(١).

[٢] إشارة إلى التصويب المعتزلي الغير البالغ بطلانه إلى حد التصويب الأشعري، وستعرف بطلان كليهما مفصلاً^(٢).

[٣] الضميران المجروران - أعني الضميرين في «به» في الموضعين - يرجعان إلى «بطلان التصويب».

[٤] المستشكل المذكور غرضه تثبيت ما ادّعاه من ظهور كلام العلامة رحمه الله في التصويب، ولذا قال صاحب الأوثق رحمه الله: «المقصود^(٣) من نقل جواب صاحب

(١) قلاند الفرائد ١: ١١٩.

(٢) انظر الصفحة ٧٩ و ٨٣ وما بعدهما، ذيل عنوان «الوجه الأول في سببية الأمارات (التصويب الأشعري)» و «الوجه الثاني في سببية الأمارات (التصويب المعتزلي)».

(٣) أي مقصود المستشكل.

المعالم هنا هو الانتصار بفهمه لكون ما ذكره ^(١) تصويماً...» ^(٢).

توضيح ذلك: أن صاحب المعالم رحمته الله في مقام تعريف الفقه قال: «الفقه في اللغة: الفهم، وفي الاصطلاح هو: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية...» ^(٣)، وهو رحمته الله ^(٤) بعد ذكر التعريف المذكور نقل اعتراض البعض عليه بـ: «أن الفقه أكثره من باب الظن؛ لا بتناؤه غالباً على ما هو ظنيّ الدلالة» ^(٥) أو السند ^(٦) فكيف أطلق عليه العلم...» ^(٧).

وقد أجاب رحمته الله عنه مفصلاً، وقال في آخر كلامه: «وأما عن سؤال الظن، فيحمل «العلم» على معناه الأعم؛ أعني ترجيح أحد الطرفين...» ^(٨)، وبعد عدّة كلام له مفصلاً، أشار بما أجاب به العلامة رحمته الله فقال: «وما يقال في الجواب أيضاً

(١) أي العلامة رحمته الله، ونصّ كلامه في النهاية هكذا: «إن المجتهد إذا غلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظنيّ كخبر الواحد وشبهه قطع بوجوب العمل بظنه، فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه. لا يقال: إذا كانت إحدى مقدمات الدليل ظنيّة كان ظنيّاً؛ لأننا نقول: هنا مقدماتان قطعيتان: إحداهما: أن الحكم مظنون، وهي وجدانية، والثانية: وجوب العلم بالظن، وهي إجماعية، فيحصل القطع بالحكم...» (نهاية الوصول ١: ٦٥).

(٢) أوثق الوسائل: ٦٣.

(٣) معالم الدين: ٢٦.

(٤) أي صاحب المعالم رحمته الله.

(٥) كالكتاب.

(٦) كالسنة.

(٧) معالم الدين: ٢٦.

(٨) المصدر السابق: ٢٧.

- من أن الظن في طريق الحكم، لا فيه نفسه، وظنيّة الطريق لا تنافي علميّة الحكم - فضعه ظاهر عندنا، وأمّا عند المصوّبة القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب - كما سيأتي الكلام فيه، إن شاء الله تعالى، في بحث الاجتهاد^(١) - فله وجه، وكأنّه لهم، وتبعهم فيه من^(٢) لا يوافقهم على هذا الأصل، غفلة عن حقيقة الحال^(٣).

ولا يخفى أن قوله ﷺ^(٤): «وكانه لهم...» يعني هذا الجواب المنطبق كاملاً على التصويب كان بنفع المصوّبة الذين خالفهم العلامة ﷺ قطعاً، وهذا يؤيد به ما فهمه صاحب المعالم من جواب العلامة ﷺ من ظهور كلامه في التصويب، فافهم.

وبالجملة: كأنّ صاحب المعالم ﷺ قال في مقام الردّ على العلامة - أعلى الله مقامه -: ما أجاب به العلامة من أن ظنيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم قاله سهواً وغفلة عن استلزامه التصويب الذي أبطل نفسه الشريفة ﷺ إتياءه في موارد آخر في كلامه.

تنبيه: لقائل أن يقول: إنّ ما فهمه صاحب المعالم ﷺ من ظاهر كلام العلامة - أعلى الله مقامه - لا يتم حتّى يؤيد به ما ادّعاه المستشكل؛ إذ يحتمل أنّه^(٥) أراد من الحكم الذي يعتد بقطعيّته الحكم الظاهريّ الذي هو المقطوع به عند المجتهد ولو مع استفادته من الأدلّة الظنيّة، فافهم ولا تغفل.

(١) انظر معالم الدين: ٢٤٢.

(٢) أي العلامة ﷺ.

(٣) معالم الدين: ٢٧.

(٤) أي صاحب المعالم ﷺ.

(٥) أي العلامة ﷺ.

قلت^(١): لو سلم كون هذا^(٢) تصويباً مجمعاً على بطلانه وأغمضنا النظر عما سيحييء من عدم كون ذلك تصويباً، كان^(٣) الجواب به

[١] ملخص الجواب: أنه أولاً: مجرد الاعتراف بحدوث المصلحة بسبب قيام الخبر لا يستلزم التصويب، وثانياً: على فرض التسليم له فهو يكفي في الرد على الخصم؛ بمعنى أن مجرد إمكان جواز العمل بخبر ظني والتعبد به من باب السببية والموضوعية يكفي لدفع الاستحالة المدعاة في كلام ابن قبة عليه السلام ولو قلنا باستلزام ذلك - أي السببية والموضوعية - التصويب الباطل، فافهم.

[٢] أي كون حدوث المصلحة في صلاة الجمعة عند قيام الخبر على وجوبها.

[٣] الفعل هنا تامّ بمعنى «ثبت» ويُعدّ جزاءً للشرط المتقدم، والضمير المجرور في «به» يعود إلى «التصويب»، والمقصود كفاية التصويب في مقام الرد على ابن قبة ولو مع عدم تماميته عند الإمامية كثّرهم الله؛ يعني أن حدوث المصلحة بالخبر كان أمراً ممكناً يدفع به المحذور ولو مع بطلان التصويب عقلاً وشرعاً عند الإمامية.

قال بعض تلامذة المصنّف عليه السلام: «توضيح الجواب: أن الإيراد المزبور مدفوع بوجهين: أحدهما: أن هذا ليس التصويب الذي قام الإجماع على بطلانه - إلى أن قال -: وثانيهما: أن هذا وإن كان تصويباً، لكنّه أمر ممكن غير مستحيل^(١)، وهذا القدر يكفي في مقام الرد على ابن قبة حيث ادّعى محاليته^(٢).

(١) والشاهد عليه وجود القائل به خارجاً.

(٢) قلاند الفرائد ١: ١١٩ و ١٢٠.

عن ابن قبة من جهة أنه ^[١] أمر ممكن غير مستحيل ، وإن لم يكن واقعاً ^[٢] لإجماعٍ أو غيره ^[٣] ، وهذا المقدار يكفي في ردّه .
 إلا أن يقال : إن كلامه ﷺ بعد الفراغ عن بطلان التصويب ^[٤] ،

[١] الضمير المنصوب يعود إلى « حدوث المصلحة بالخبر » .

[٢] يعني وإن لم يكن التصويب واقعاً؛ للإجماع أو ضرورة من الدين .

[٣] الضمير يعود إلى « الإجماع » ، وغرضه ﷺ الإشارة إلى قولهم : « أن الله تبارك وتعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل » ^(١) ، مضافاً إلى قيام الضرورة على بطلان التصويب وعدم صحته عقلاً وشرعاً .

[٤] استثناء عما تقدّم وملخصه : أن ابن قبة بعد أن رأى بطلان التصويب عند الإمامية حكم بامتناع التعبد ، وإلا بناءً على صحته شرعاً فهو أيضاً كان موافقاً للمشهور في إمكانه وقوعاً ، وعليه فلا يصح ردّه من طريق التمسك بالتصويب المتدارك به تحليل الحرام وتحريم الحلال .

قال صاحب الأوثق ﷺ : « وحاصل الاستثناء : هو كون دعوى ابن قبة للاستحالة بعد الفراغ عن بطلان التصويب ؛ بمعنى كون مراده دعوى الاستحالة من غير جهة التصويب ... » ^(٢) .

(١) جاءت الإشارة إجمالاً حول هذه القاعدة في الجزء الأول ، الصفحة ٨٤ ، الهامش ٢ ، وسيجيء التفصيل ذيل قوله ﷺ : « وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار » ، انظر الصفحة ٨٢ ، ذيل الرقم [١] ، وفرائد الأصول ١ : ١١٣ .

(٢) أوثق الوسائل : ٦٣ .

كما هو ظاهر استدلاله^[١]: من تحليل الحرام الواقعي .
 وحيث انجزّ الكلام^[٢] إلى التعبد بالأمارات الغير العلميّة ، فنقول في توضيح
 هذا المرام وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام^[٣]:

[١] الضمير المرفوع المنفصل يعود إلى « بطلان التصويب » ، والمقصود أن ما
 استدللّ به ابن قبة رحمه الله من : تحليل الحرام وتحريم الحلال يُشعر بملاحظته الواقع ،
 ومن المعلوم تناسب ذلك مع التخطئة دون التصويب ؛ إذ بناءً عليه فالحلال والحرام
 هو خصوص مؤدّى الأمانة ورأي المجتهد من دون ملاحظة الواقع .

التعبد بالأمارات الغير العلميّة

[٢] إشارة إلى ما هو المبحوث عنه في المقام من جواز التعبد بجميع الأمارات
 الظنيّة لا خبر العدل وحده .

[٣] لعلّ وجهه أنّ البحث عن الإمكان والامتناع يرتبط بعلم الكلام والفلسفة
 حيث إنّه يبحث فيهما عن إمكان الأشياء واستحالتها ، ومن المعلوم عدم فائدة
 ذلك للأصوليّ الذي وظيفته البحث عن وقوع شيء في الخارج .
 اعلم أنّ علم الكلام يبحث فيه عن المبدأ والمعاد أيضاً عن أفعال الله تبارك
 وتعالى مثل أنّه هل جاز له عقلاً أن يكلف العباد على التعبد بالظنّ والأخذ به
 والعمل على طبقه وأنّه هل جاز له أن يكلف العباد بتكليف ما لا يطاق أم لا؟^(١)

(١) راجع على سبيل المثال : كشف المراد في تجريد الاعتقاد : ٣٩٢ و ٥٤٢ ، ذيل عنوان
 « المقصد الثالث في إثبات الصانع تعالى » ، و « المقصد السادس في المعاد » .

إن ذلك يتصور على وجهين^[١]:

الأول^[٢]: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحييره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك إلا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للإرشاد.

ولا يخفى أن البحث بهذا الاعتبار قد أدرج ما نحن فيه في علم الكلام وباعتبار أن الإمكان والامتناع كانا من الأحكام العقلية قد أدرجه في علم الفلسفة، وعليه فالمبحث عنه في المقام ليس بحثاً مستقلاً في علم الأصول، بل وقع فيه استطراداً وتطفلاً.

[١] أي التعبد بالأمارات الغير العلمية يتصور على نحو الطريقة والسببية، وقد مرّ توضيحهما في ما تقدّم مفصلاً^(١).

المراد من التعبد بالأمارات على وجهي الطريقة والسببية

[٢] إشارة إلى أن الصورة الأولى من الوجهين هي التعبد بالأمارات من باب الكشف والطريقة؛ بمعنى أن التعبد بالأمارات الغير العلمية كان كاشفاً ظنيّاً عن الواقع من دون تغييرٍ وتبدّلٍ فيه أصلاً عمّا هو عليه من المصلحة والمفسدة

(١) انظر الصفحة ٤٦ وما بعدها، ذيل عنوان «الامتناع وعدمه على فرض الانفتاح بناءً على الطريقة والسببية».

الثاني^[١]: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمانة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع، فالغرض^[٢] إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها.

الواقعيّتين، وهذا قد أشار إليه المصنّف ﷺ سابقاً عند قوله: «أحدهما: أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع...»، وعليه فيكون التعبد بالأمارات نظير أمر المولى عبده بالسؤال عن الأعراب الساكنين في الفلوات، ولا يخفى أن لزوم العمل بذلك حكم به العقل المستقلّ، وأمر الشارع بذلك يُعدّ إرشاداً إليه وتأكيده، وبعبارة أخرى: الأمر هنا هو نظير أوامر الطبيب كان إرشادياً وليس مولوياً - كالأمر بالصلاة مثلاً -، وعليه فلا يوجب مخالفته العقوبة.

[١] إشارة إلى أن الصورة الثانية من الوجهين هي التعبد بالأمارات من باب السببية والموضوعية؛ بمعنى أن التعبد بالأمارات الغير العلمية كان سبباً لحدوث مصلحة ومفسدة جديدتين في مؤداهما عند تغاير الأمارات مع الواقع، وهذا قد أشار إليه أيضاً سابقاً عند قوله: «الثاني: أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه...».

[٢] أي غرض الشارع من الأمر بالتعبد بالأمانة الغير العلمية هو مدخلية سلوك الأمانة لحدوث مصلحة في نفس العمل بها وإدراك المكلف إياها من هذا الطريق.

أما القسم الأول، فالوجه فيه لا يخلو من أمور^[١] :
 أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمانة للواقع وإن
 لم يعلم بذلك المكلف^[٢] .
 الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة^[٣] .
 الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقةً من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع ؛

وجوه التعبد بالأمارات بناءً على الطريقة

[١] إشارة إلى أن الأمارات الغير العلمية بناءً على الطريقة يتصور فيها وجوه
 ثلاثة؛ في بعض منها وجب التعبد بها وفي بعض آخر منها لا يجب، بل لا يجوز
 جداً بناءً على الانفتاح، وسيأتي توضيح كل ذلك عن قريب .
 [٢] الوجه الأول منها: هو دوام توافق الأمارات وتطابقها للواقع، مع ندرة
 تطابق الأسباب المفيدة للقطع به^(١)، وإن لم يعلم المكلف بذلك^(٢) .
 لا يخفى أن هذا الفرض خلاف الواقع كما صرح به بعض تلامذة المصنف رحمه الله
 عند قوله: «إن هذا مسلم، ولكنه خلاف الواقع؛ لأنه ليس لنا أمانة يكون دائم
 المطابقة للواقع»^(٣) .

[٣] الوجه الثاني منها: هو غلبة توافق الأمارات وتطابقها مع الواقع في نظر
 الشارع، قبال القطع؛ فإنه دائم الموافقة في نظره .

(١) أي بالواقع .

(٢) أي بدوام الموافقة وتطابقها للواقع .

(٣) قلاند الفرائد ١ : ١٢٠ .

لكون أكثرها^(١) في نظر الشارع جهلاً مركباً^(٢).

[١] الضمير المؤنث يعود إلى «العلوم».

[٢] الوجه الثالث منها: هو أغلبية التوافق والتطابق لها بالنسبة إلى العلوم، فإن أكثرها لعلّه جهل مركّب غير مطابق للواقع. قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: «غير خفيّ على الوفيّ: أنّ الوجه الثالث لا يمكن فرضه في صورة الانفتاح، بل إنّما هو في مقام الانسداد؛ لأنّ من حصل له القطع الذي يكون جهلاً مركباً في الواقع، باب العلم منسداً عليه، كما اعترف به المصنّف العلامة رحمه الله في السابق^(١)»^(٢).

وبالجملة: كون الأمارات دائم المطابقة هو خلاف الواقع لم يقل به أحد، وكونها أغلب المطابقة وإن وافق الواقع، لكنّه خلاف المفروض، وعليه فالمتعيّن هو الغلبة ومن المعلوم أنّ معه كان الحقّ مع ابن قبة رحمه الله، فلا تغفل.

ومع ذلك كلّ فهذان الوجهان^(٣) ممّا قد أوجب التعيّد بها شرعاً وعقلاً ولا يرد عليهما اعتراض ابن قبة أصلاً، بل لا يُعقل جدّاً، وإليه سيشير المصنّف رحمه الله بقوله: «الوجه الأوّل والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولو مع تمكّن المكلف...». وأمّا الوجه الثاني المقابل للوجه الأوّل، فهو كون الأمارات الظنيّة غالب المطابقة للواقع في نظر الشارع كما قلنا، وفي هذا الوجه لا يجب، بل لا يجوز

(١) المراد من «المصنّف العلامة» هو الشيخ الأنصاري رحمه الله، وغرضه الإشارة إلى ما يستفاد من مجموع كلام المصنّف رحمه الله سابقاً من أنّ فرض الأغلبية مرجعه إلى الانسداد، فراجع قوله رحمه الله: «إلا أن يقال...» (فرائد الأصول ١: ١٠٩).

(٢) قلاند الفرائد ١: ١٢٠.

(٣) أي الوجه الأوّل والثالث.

والوجه الأول والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمانة ولو مع تمكّن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع. والثاني لا يصحّ إلّا مع تعذّر باب العلم؛ لأنّ تفويت الواقع على المكلف - ولو في النادر - من دون تداركه بشيء، قبيح^(١).

التعبد بها شرعاً وعقلاً، وعليه فيرد عليه^(٢) الاعتراض^(٣)، وإليه سيشير بقوله: «والثاني لا يصحّ إلّا مع تعذّر باب العلم...»، وسيجيء تعليله.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ بعض صور المسألة لا تفاوت فيها بين الانفتاح والانسداد، كما في تساوي الأمارات الظنيّة مع الأسباب القطعيّة من حيث التطابق للواقع وعدمه، فافهم.

وبالجملة: بناءً على الانسداد يبطل كلام ابن قبة رحمته الله رأساً في جميع الوجوه الثلاثة المذكورة، وأمّا بناءً على الانفتاح فيبطل كلامه في خصوص الوجه الأول والثالث مع صحّته في الوجه الثاني.

[١] من هنا شرع رحمته الله في تقريب التعليل الموعود آنفاً.

توضيحه: أنّ غلبة تطابق الأمارات الظنيّة للواقع - كما هو المفروض في الوجه الثاني - لازمه ندرة عدم المطابقة له - بمعنى أنّه قد يتفق قليلاً عدم إصابة الأمارات للواقع - فحينئذٍ تفوت مصلحة واقعيّة على المكلف من قبيل الشارع الذي أمرنا بالتعبد بها، بل قد يلزم إلقاء المكلف^(٣) في المفسدة، ومن المعلوم قبح

(١) أي وعلى ما ذكرنا فيرد الاعتراض على هذا الوجه.

(٢) هذا وجهه أنّ المكلف إذا اتبع الأسباب المفيدة للعلم والقطع وصل إلى الواقع مائة في المائة مع أنّه إذا اتبع الأمانة وصل إلى الواقع ثمانين أو تسعين في المائة مثلاً.

(٣) أي إلقاء الشارع للمكلف.

وأما القسم الثاني^[١]، فهو على وجوه^[٢]:

ذلك واستحالته عقلاً ولو بالنسبة إلى موردٍ واحد، وحينئذٍ فالحقّ مع ابن قبة، ولذا قلنا آنفاً: فيرد عليه الاعتراض.

وجوه التعبد بالأمارات بناءً على السببية

[١] إشارة إلى التعبد بالأمارات الغير العلمية من باب السببية بأن يكون التعبد بالأمارات سبباً لحدوث المصلحة والمفسدة في مؤدّاهَا، والظاهر أنّ هذا القسم يرجع إلى التصويب المتصوّر فيه وجوهٌ ومذاهب عديدة، كما سيوضح مفصلاً.

التصويب وأقسامه

[٢] من هنا شرع ﷺ في توضيح التصويب وانقسامه بأقسام ثلاثة:

أحدها: التصويب الأشعري.

وثانيها: التصويب المعتزلي.

وثالثها: تصويب الإمامية^(١).

وقبل الخوض في تبين الأقسام لابدّ من ذكر مقدّمة مختصرة دخيلة في فهم المراد على نحو الخبريّة والبصيرة، وهي أنّ للأحكام - شرعيّة كانت أو دُوليّة -

(١) هذا القسم من التصويب كان في الحقيقة هو التخطئة جدّاً، كما سيوضح مفصلاً. انظر الصفحة ٨٨ وما بعدها، ذيل عنوان «الوجه الثالث في سببية الأمارات (المصلحة السلوكيّة)».

مراتب أربعة أشار إليها المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) وقد أوضحها بعض محشّيها مفصلاً، فقال رحمته الله: «للكم مراتب أربع: الأولى: الاقتضاء، الثانية: الإنشاء، الثالثة: الفعلية، الرابعة: التنجز، والمراد بالاقتضاء شأنيّة الحكم للوجود؛ بمعنى وجود ملائكة يقتضي إنشاء الحكم له - كمعراج المؤمن ^(٢)، فإنّه يقتضي إنشاء الشارع وجوب الصلاة لاستيفاء ذلك الملاك ^(٣) -، والمراد بالإنشاء جعل الحكم مجرداً عن البعث والزجر، بأن تجاوز عن مرتبة الاقتضاء وبلغ هذه المرتبة، فالحكم موجود لإنشاء وقانوناً من دون بعثٍ للمولى أو زجرٍ فعلاً - كأكثر أحكام الشرع ممّا لم يؤمر الرسول صلّى الله عليه وآله بتبليغه؛ لعدم استعداد المكلفين لها، وكأحكام الدّول وقوانينها الكلّيّة التي يُنشئها من بيده تأسيس القوانين من دون بعثٍ ولا زجرٍ إلّا بعد حينٍ -، كما لا يخفى. والمراد بالفعلية بعث المولى وزجره ^(٤)، بأن يقول: «افعل» أو «لا تفعل» ومع عدم وصوله إلى المكلف بحجّة معتبرة من علم أو علمي، فلا توجب مخالفته حينئذٍ ذمّاً ولا عقاباً، والمراد بالتنجز وصول هذا

(١) حيث قال رحمته الله: «ثم لا يذهب عليك أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصرف فعلياً، ومالم يصرف فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز...» (كفاية الأصول: ٢٥٨).

(٢) قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «الصلاة معراج المؤمن». (راجع الاعتقادات للمجلسي رحمته الله: ٣٩، ومستدرک سفينة البحار ٦: ٣٤٣).

(٣) وكالاتهاء عن الفحشاء، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥).

(٤) أي الطلب في الواجبات، والنهي في المحرمات.

الحكم البالغ مرتبة البعث أو الزجر إلى العبد بالحجة الذاتية^(١) أو المجعولة^(٢)، فتكون مخالفته حينئذٍ موجبةً لاستحقاق العقوبة...»^(٣).

ثم اعلم أنّ هذه المراتب كانت تدريجية؛ - أي كلّ مرتبة منها مقدّمة على الأخرى -، ولذا قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «ثم لا يذهب عليك أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصّر فعلياً، وما لم يصّر فعلياً لم يكّد يبلغ مرتبة التنجّز، واستحقاق العقوبة على المخالفة...»^(٤).

توضيح ذلك: أنّ صلاة الجمعة مثلاً لها شأنية جعل الحكم وإنشائه أولاً في علمه تبارك وتعالى، فيكتب لها الوجوب ثانياً في اللوح المحفوظ، وفي هذه المرتبة لا يجب الامتثالها^(٥) ولو مع العلم بها من طريق الإلهام وصفاء النفس مثلاً خلافاً للمرتبة الثالثة - أي بلوغ الحكم إلى حدّ الفعلية ووصوله بمرتبة الإعلام والإبلاغ من قِبَل الشارع الأقدس -، فإنّ المكلف لو علم بذلك لوجب عليه امتثاله، وأمّا المرتبة الرابعة، فحكمها واضح - أي وجب امتثالها -، والوجه فيه انقطاع العذر حينئذٍ بسبب بلوغ الحكم من ناحية المكلف وقدرة الامتثال من ناحية المكلف^(٦).

(١) كالقطع.

(٢) كالأمارات.

(٣) منتهى الدراية ٤: ٢٩ و ٣٠، وراجع أيضاً غناية الأصول ٢: ٥٣ - ٥٦.

(٤) كفاية الأصول: ٢٥٨.

(٥) أي إتيان صلاة الجمعة.

(٦) أقول: إنّ تلك المراتب لا تختصّ بقوانين الشرع فقط، بل القوانين المدنية والدولية أيضاً

أحدها: أن يكون الحكم - مطلقاً - تابعاً لتلك الأمانة^[١]، بحيث لا يكون في حق الجاهل - مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة وعدمها - حكم، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها،

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الالتزام بالمراتب المذكورة إنما يختص بغير الأشاعرة - كالعديّة والمعتزلة -، وأمّا الأشاعرة فقد أنكروها رأساً، وعليه ففي الالتزام بتلك المراتب وعدم الالتزام بها مذاهب ثلاثة بالتقريب الآتي.

الوجه الأول في سببية الأمارات (التصويب الأشعري)

[١] إشارة إلى مذهب الأشاعرة المنكرين لوجود الحكم الواقعي مطلقاً - أي شأنًا وإنشاءً وفعليّةً وتنجزاً - ولعلّ الوجه فيه إنكارهم للتحسين والتقييح العقلين بحيث ادّعوا أن الحسن والقبيح ما حسّنه وقبحه الشارع الأقدس^(١).

→ كانت كذلك اليّته، ثم لا يخفى أن هنا تسامحاً ما في المرتبة الأولى والرابعة، فإن إطلاق الحكم على هاتين المرتبتين لا يخلو عن إهمالٍ ما جدّاً؛ لأن المراتب الحقيقيّة للأحكام والقوانين - شرعيّة كانت أو دوليّة - هي اثنتان لا أربعة، وهما الإنشاء والفعليّة، فلا تغفل. ثم لا يخفى أن المرتبة الأولى يعبر عنها تارةً بالافتضاء، وأخرى: بالشأن.

(١) انظر الإحكام للآمدي (١ - ٢): ٧٢، المسألة الأولى حيث قال: «مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها...»، والصفحة ٨١، المسألة الثالثة حيث قال: «مذهب الأشاعرة وأهل الحقّ أنّه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع...»، و (٣ - ٤): ٤١٣، المسألة الخامسة حيث قال: «إنّ حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابع لظنّ المجتهد، فحكم الله في حقّ كلّ مجتهد ما أدّى إليه اجتهاده، وغلب على ظنّه...»، وانظر أيضاً إرشاد الفحول ١: ٥٤ و ٥٥، ذيل عنوان «البحث الثاني في الحاكم».

وعليه فوجوب صلاة الجمعة وهكذا حرمة شرب الخمر مثلاً يشبتان عندهم شرعاً بعد الاطلاع بهما من طريق قيام الأمانة ورأي المجتهد، وإلا فقبل ذلك لا حكم لهما أصلاً، لا شأنًا ولا إنشاءً ولا فعليةً ولا تنجزاً.

وبعبارة أخرى: الأمانة والفتوى عندهم كانا سببين لحدوث المصلحة والمفسدة بحيث لا يكون ورائهما^(١) حكم ثابت في الواقع للمكلفين، ولذا قد التزموا باختصاص الأحكام الشرعية بالعالمين بها، وأمّا الجهال بها فلا يكلّفون أصلاً.

ولا يخفى أنّ هذا^(٢) أولاً: مستلزم للدور^(٣). وثانياً: مخالف لقولهم: «إنّ الله تبارك وتعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل».

أقول: هذا كلّّه قد أشار إليه المحقّق النائيني رحمه الله بقوله: «الأوّل: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّي تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدّي حكم في حق من قامت عنده الأمانة، فتكون الأحكام

(١) أي وراء الأمانة والفتوى.

(٢) أي اختصاص الأحكام الشرعية بالعالمين بها.

(٣) أقول: تقريب الدور على ما ذكره المصنّف رحمه الله في مبحث الاشتغال (راجع فرائد الأصول ٢: ٢٨٠) عن العلامة رحمه الله ملخصه: أنّ قيام الأمانة على الحكم فرع ثبوته في الواقع فلو توقّف ثبوته على قيام الأمانة على فرض ثبوتها لزم الدور المصرّح، ولا يخفى أنّ الدور هنا بالتقريب المذكور نسبة المصنّف رحمه الله هناك إلى العلامة رحمه الله في كتابه التحرير، مع أنّ الصواب هو الإرجاع إلى كتابيه النهاية والمنتهى (انظر نهاية الوصول ٥: ٢٠٥، ومنتهى المطلب ٤: ٢٣٠).

والجاهل - مع قطع النظر عن قيام أمارَةٍ عنده على حكم العالمين - لا حكم له ^[١] أو محكوم ^[٢] بما يعلم الله أن الأمارَة تؤدّي إليه،

الواقعية ^(١) مختصة في حقّ العالم بها ولا يكون في حقّ الجاهل بها سوى مؤديات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعري» الذي قامت الضرورة على خلافه، وقد ادّعي تواتر الأخبار على أن الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل، أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ ^(٢).

ولا يخفى أن التصويب الأشعري لا ينحصر في ذلك، فإنّ لهم أقوالاً آخر سيصرّح المصنّف رحمه الله ببعض منها عند قوله: «محكومٌ...»، وأمّا صاحب الأوثق رحمه الله فقد صرّح بها مفصلاً ^(٣) وسنذكرها عن قريب إن شاء الله تعالى، وعليه فما ذكره المحقّق النائي رحمه الله هنا هو قول المشهور منهم الذين يدّعون اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها.

[١] هذا خبر لقوله: «الجاهل»، والمقصود عدم جعل الأحكام الواقعية للجاهل حتّى عند إصابة الأمارَة الموافقة لها.

[٢] هذا مذهب آخر في التصويب ألحقه المصنّف رحمه الله بتصويب الأشعري من حيث البطلان والفساد، وإن شئت توضيح جميع الأقوال في المسألة

(١) أي على فرض ثبوتها.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩٥.

(٣) انظر أوثق الوسائل: ٦٢.

وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئة، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل والأخبار والآثار^[١].

- أي التصويب الأشعري - فراجع كلام صاحب الأوثق ﷺ حيث قال: «ثم إنَّ للقائلين بالتصويب مذاهب أخر: أحدها: أن الله تعالى قد جعل في حق كل مجتهد في الواقع قبل حصول الظن له حكماً موافقاً لما يؤدي إليه ظنه؛ بمعنى أن الله تعالى لما علم بأن المجتهد الفلاني يظن كذا وضع ذلك المظنون قبل حصول ظنه. وثانيها: أن الله تعالى قد جعل في حق كل مجتهد حكماً في الواقع وأدى الله ظن كل إلى ما وضعه في حقه قسراً^(١). وثالثها: أن الله تعالى قد جعل في حق كل مجتهد حكماً في الواقع إلا أن المجتهد يناله اتفاقاً لا قهراً...»^(٢).

وبالجملة: الجاهل عند الأشاعرة إما أن لا يكون له حكم أصلاً، وإما أن يكون محكوماً بما أدى إليه ظنه، وقد عرفت بطلان وفساد كل ذلك، كما أوضحه المحقق الخراساني ﷺ^(٣).

[١] قال المحقق النائيني رحمه الله: «وقد ادّعي تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد^(٤)

(١) أي قهراً.

(٢) أوثق الوسائل: ٦٢.

(٣) انظر كفاية الأصول: ٤٦٨ و ٤٦٩.

(٤) انظر على سبيل المثال: وسائل الشيعة ١٨: ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي (باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين عليه السلام)، ٤٥ و ٤٥، الباب ٧، الحديث ١٧، و ٧٩، الحديث ١٣، والكافي ١: ٤٠، باب سؤال العالم وتذكره، الحديث ٢.

الثاني : أن يكون الحكم الفعلي تابِعاً لهذه الأمانة^(١)، بمعنى : أن الله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمانة على خلافه ، بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم ؛

التي ذكرها صاحب الحقائق في مقدّمات كتابه^(٢)، إلّا أن الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك ...»^(٣).

والجدير بالذكر أن العالم بالأحكام الواقعية ينطبق على الأنبياء والأولياء - صلوات الله عليهم أجمعين - وفي هذا الزمان مع الإمام الغائب (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، فإنّه عليه السلام علم بالجزم واليقين أن صلاة الجمعة حكمه كذا وشرب التتن حكمه كذا خلافاً لغيره سواء كان مجتهداً أو عواماً، فإنّه لمّا لم يعلم كذلك فلا يثبت في حقّه حكم في الواقع أصلاً إلّا بعد قيام الأمانة الغير العلمية فيثبت في حقّه مؤدّاه، فافهم وتأمل في جميع ما أوضحناه .

الوجه الثاني في سببية الأمارات (التصويب المعتزلي)

[١] إشارة إلى مذهب المعتزلة القائلين بتبدّل الواقع عند قيام الأمانة على خلافه بعد الاعتراف باشتراك الجاهل مع العالم في مرتبة الشأن والإنشاء^(٣)،

(١) راجع الحقائق الناضرة ١ : ٧٧ و ٧٨، المقدّمة الخامسة في حكم الجاهل بالأحكام .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١٢ .

(٣) انظر كتاب المعتمد لأبي الحسين البصريّ المعتزليّ ١ : ٣٣٤، ذيل عنوان «الكلام في الأفعال»، و ٢ : ٣٧٠، ذيل عنوان «باب القول في إصابة المجتهدين»، والإحكام للآمديّ

وبعبارة أخرى: التابع للأمرة عندهم هو خصوص مرتبة الفعلية والتنجز للحكم وأما مرتبة الشأن والإنشاء فلا تبعية فيهما أصلاً، وإليه يشير المصنف رحمته الله عند قوله: «بحيث يكون قيام الأمانة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم...».

توضيح ذلك: أنك قد عرفت أنفاً اعتراف المعتزلة بالمراتب المذكورة للأحكام، وعليه فإنّ الوجوب والحرمة في المثال قد ثبتا عندهم واقعاً وأنشأ في اللوح المحفوظ شرعاً حتى في حقّ الجاهل بهما كما هو الحقّ إلاّ أنهم يعتقدون بتبدل الواقع بمجرد قيام الأمانة الغير العلمية على خلافه، ولذا قد التزموا بانقلاب التكليف الفعلي حينئذٍ على طبق مؤدى تلك الأمانة.

وبعبارة أخرى: قيام الأمانة على خلاف الواقع - كعدم وجوب صلاة الجمعة وعدم حرمة شرب الخمر مثلاً - كان عندهم من قبيل العناوين المغيّرة للحكم والموضوع نظير «قاعدة الضرر والحرر».

وكلّ ذلك قد صرح به المحقق النائيني رحمته الله وقال: «الثاني: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى أيضاً أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلي في حقّ من قامت عنده الأمانة هو المؤدى، وإن كان في الواقع أحكاماً - ويشارك فيها العالم والجاهل - على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمريّة، إلاّ أنّ قيام الأمانة على الخلاف تكون من قبيل الطوارئ والعوارض

→ (١-٢): ٧١ و٨١، و(٣-٤): ٤١٣، وإرشاد الفحول ١: ٥٤ و٥٥، ذيل عنوان «البحث الثاني في الحاكم».

لكون مصلحة سلوك هذه الأمانة غالبية على مصلحة الواقع^[١]، فالحكم الواقعي فعلي^[٢] في حق غير الظان بخلافه، وشأنني في حقه، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم^[٣] لولا الظن على خلافه .

والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأوليّة المغيرة لجهة حُسنها وقبحها، نظير الضرر والحرَج - إلى أن قال - : وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلي» ويتلو الوجه السابق في الفساد والبطلان، فإنّ الإجماع انعقد على أنّ الأمانة لا تتغير الواقع...»^(١).

[١] إشارة إلى أمرٍ قد اعتبره المعتزليّ في تبدّل الواقع بمؤدّي الأمانة وقد أوضحه المحقّق النائيّ رحمته الله نقلاً عنهم بقوله: «ولابدّ وأن تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الأمانة أقوى من مصلحة الواقع؛ إذ لو كانت مساويةً لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدّي وبين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعليّ ليس إلّا المؤدّي...»^(٢).

[٢] هذا قد أوضحناه عند التمثيل بوجوب صلاة الجمعة وحرمة شرب الخمر .
[٣] اعلم أنّ المتن هنا يستفاد منه جواز التعبير عن المرتبة الأولى للأحكام بالشأن والاقتضاء معاً، وكيف كان، فالمراد من «الحكم» هو «الحكم الواقعي»^(٣).

(١) فوائد الأصول ٣: ٩٥ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) أي الحكم المشترك .

وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ؛ لأنّ الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأً للحكم^[١]، فلا يقال للكذب النافع : إنه قبيحٌ واقعاً .

والفرق بينه وبين الوجه الأول - بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه - : أنّ العامل بالأمانة المطابقة حكمه حكمُ العالم ، ولم يحدث في حقّه بسبب ظنّه حكم^[٢] ،

[١] هذه عبارة أخرى لقول المستشكل سابقاً: «فالمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض...»^(١)، والصفة المزاحمة هنا هي المفسدة الواقعية لصلاة الظهر مثلاً على ما هو المفروض في المثال ، وأمّا الصفة الأخرى فالمقصود منها المصلحة الظاهرية لها ، وغرضه ﷺ من الحكم هو الحرمة ، وعليه فكأنّه قال : إنّ مجرد مفسدة صلاة الظهر على تقدير حرمتها واقعاً لا تصير منشأً للحرمة شرعاً ؛ لوجود الأمانة على وجوبها ظاهراً وكونها ذات مصلحة ، كما أنّ مجرد مفسدة الكذب واقعاً لا تصير أيضاً منشأً للحرمة عند كونه نافعاً بحال المسلم المؤمن ، فافهم .

وجوه الاشتراك والافتراق بين التصويب الأشعري والمعتزلي

[٢] غرضه ﷺ أنّ العامل بالأمانة على مذهب المعتزلي لم يحدث له حكم جديد عند قيام الأمانة على وفق الواقع ومطابقتها له ؛ بمعنى أنّ الحكم الواقعي

على الوجه الثاني مشترك بين العالم والجاهل، ثم لا يخفى أن المراد من لفظة «ظنه» هنا وفي ما سيأتي هو الظن الموافق للواقع.

توضيح ذلك: أن المعتزلي كما عرفت سابقاً هو كالأشعري من جهة اعتقاده بأن التكليف الفعلّي للجاهل - القائم له الأمانة على خلاف الحكم الواقعي - هو خصوص مؤدّاه دون الواقع مع تفاوت بينهما من جهة أن الأشعري من أول الأمر حكم بانتفاء الواقع في حقّ الجاهل وأمّا المعتزلي فبعد قيام الأمانة المخالفة حكم بذلك، فهما يشتركان في نفي الواقع في الجملة.

وأما عند قيام الأمانة المطابقة للواقع - كالخبر الدالّ على حرمة صلاة الظهر مثلاً يوم الجمعة مع كونها حراماً واقعاً - فيفترقان من حيث النتيجة؛ إذ بناءً على مذهب الأشعري حدث من الآن حكم جديد مماثل لحكم العالم بالواقع، وأمّا بناءً على مذهب المعتزلي فلا يكون كذلك، بل الحكم الإنشائيّ الثابت في اللوح المحفوظ الذي يشترك فيه العالم والجاهل بعينه يصل إلى مرتبة الفعلية والتنجز، وعليه فصّح من المصنّف رحمه الله ادّعاء الافتراق بينهما بعد اشتراكهما عند قيام أمانة الخلاف له.

فملخص الفرق بين مذهب الأشعري والمعتزلي هو: أن بناءً على الأول كان المؤدّي هو الواقع مطلقاً - سواء كان مؤدّي الأمانة موافقاً للواقع أو مخالفاً له -، وأمّا بناءً على الثاني، كان المؤدّي هو الواقع مشروطاً بمخالفة الأمانة للواقع، وأمّا مع الموافقة له، فليس كذلك؛ لأنّ المأمور به حينئذٍ هو الواقع، وأمّا الأمانة فكانت تأكيداً وإرشاداً إليه.

نعم ^[١] كان ظنّه مانعاً عن المانع ، وهو الظنّ بالخلاف ^[٢] .
 الثالث : أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثيرٌ في الفعل ^[٣]

[١] استدراك عمّا ادّعاه آنفاً من أنّه : « لم يحدث في حقّه ... » .

[٢] الضمير المرفوع المنفصل يعود إلى « المانع » ؛ يعني المانع عن المانع عن الواقع يوجب فعلية الواقعة وتنجزه شرعاً .
 توضيح ذلك : أنّ قيام الأمانة المخالفة كما عرفته مكرراً يمنع عند المعتزليّ عن فعلية الحكم الواقعيّ وتنجزه بالنسبة إلى الجاهل وأما مع قيام الأمانة الموافقة قد يرتفع هذا المانع ويمنع عن تحقّقه ولذا تنجز في حقّه الواقع الشأنيّ الإنشائيّ ، وعليه فصحّ أن يُدعى أنّ الأمانة الموافقة تمنع عن الأمانة المخالفة التي هي تمنع عن تنجز الأحكام الواقعية وفعليتها ، فافهم .

الوجه الثالث في سببية الأمارات (المصلحة السلوكية)

[٣] إشارة إلى مذهب بعض الإمامية القائلين بحجّية الأخبار من باب السببية ^(١) المتوهّم من ظاهره التصويب ، لكن كما عرفته سابقاً لا يكون كذلك ، بل هو عين التخطئة .

توضيح ذلك : أنّ بعض الإمامية - رضوان الله عليهم - مضافاً إلى الاعتراف بتلك المراتب الأربع يعتقدون ببقاء الواقع على ما هو عليه من دون انقلابٍ وتبدّلٍ

(١) المراد من البعض هو الشيخ الطوسي رحمه الله (انظر العدة ١ : ١٠٣) ، والعلامة رحمه الله (انظر نهاية الوصول ٣ : ٣٧٦) ، كما مرّ سابقاً (انظر الصفحة ٥٧ وما بعدها ، ذيل عنوان « معنى حجّية الخبر من باب السببية ») .

فيه أصلاً، وعليه فعند قيام الأمانة على وجوب صلاة الظهر مثلاً في يوم الجمعة مع وجوب صلاة الجمعة فيها واقعاً، يُحكم على طبق مؤداها ظاهراً، فيرتب عليه أثره - أعني وجوب الإتيان شرعاً بالظهر -، وحينئذٍ فالمصلحة الفاتئة من ناحية ترك صلاة الجمعة الواقعيّة تُتدارك شرعاً وهذا يعبر عنه اصطلاحاً بالمصلحة السلوكيّة - التي اختارها المصنّف ﷺ لتصحيح جعل الأمارات -، ولا يخفى أنّ هذا ليس بتصويبٍ، بل كما عرفت آنفاً هو عين التخطئة جداً.

وهذا كله قد أشار إليه المحقق النائيّ رحمه الله بقوله: «الثالث: أن تكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدّى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث في المؤدّى مصلحة بسبب قيام الأمانة غير ما كان عليه قبل قيام الأمانة^(١)، بل المصلحة إنّما تكون في تطرّق

(١) لا يخفى أنّ هذا بظاهره - بل بصريحه - ينافي ما مرّ منّا سابقاً (انظر الصفحة ٤٦ و ٤٧، ذيل عنوان «الامتناع وعدمه على فرض الانفتاح بناءً على الطريقيّة والسببيّة») عند توضيح مذهب غير المشهور من الأصحاب - كالشيخ الطوسي والعلامة ﷺ - من كون الأمانة كخبر الواحد سبباً لحدوث المصلحة في المؤدّى. وعليه فاللازم حمل كلاهما ﷺ على مذهب المصنّف ﷺ بأن يقال: إنّ مرادهما من المصلحة في المؤدّى هي المصلحة السلوكيّة، وهذا قد صرح به الشيخ المظفر ﷺ في كتابه «أصول الفقه» حيث قال: «ذهب الشيخ الأنصاري ﷺ إلى فرض المصلحة السلوكيّة في الأمارات؛ لتصحيح جعلها - كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجزاء (راجع المقصد الثاني ٢٥٧ و ٢٥٨) -، وخُمل عليه كلام الشيخ الطوسي في «العدة والعلامة في «النهاية»، وإنّما ذهب إلى هذا الفرض؛ لأنّه لم يتمّ عنده تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقيّة المحضة. ووجد أيضاً أنّ القول

الطريق وسلوك الأمانة وتطبيق العمل على مؤداهما والبناء على أنه هو الواقع بترتب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدى، وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه - إلى أن قال -: والسببية بهذا المعنى عين الطريقة التي توافق أصول المخطئة، بل ينبغي عدّ هذا الوجه من وجوه الردّ على التصويب، بخلاف الوجه الثاني؛ فإنّه من أحد وجوه التصويب»^(١).

أقول: إلى هنا قد تمّ تقريب المذاهب الثلاثة في المقام تارةً بنحو الاختصار كما في المتن وأخرى بنحو التفصيل كما في الشرح، فافهم واغتنم.

→ بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية، فسلك طريقاً وسطاً، لا يذهب به إلى الطريقة المحضة، ولا إلى السببية المحضة، وهو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمانة وتطبيق العمل على ما أدّت إليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ؛ فتكون الأمانة من ناحية لها شأن الطريقة إلى الواقع، ومن ناحية أخرى لها شأن السببية، وغرضه من فرض المصلحة السلوكية أن نفس سلوك طريق الأمانة والاستناد إليها في العمل بمؤداهما فيه مصلحة تعود لشخص المكلف، يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن تحدث في نفس المؤدى - أي في ذات الفعل والعمل - مصلحة، حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدّت إليه الأمانة الذي هو نوع من التصويب... (أصول الفقه: ٤٠٦ و ٤٠٢، المقصد الثالث: مباحث الحجّة / ١٤ - المصلحة السلوكية)، وسيجيء معنى «السببية» نقلاً عن المحقق النائيني رحمته الله، انظر الصفحة ٩٩، الهامش ٣.

قال صاحب الأوثق رحمه الله: «وحاصل الوجوه الثلاثة: أن مقتضى الأول^(١) جعل مؤدى الأمانة هو الحكم الواقعي الأولي مطلقاً - طابق الواقع أو لا -، ومقتضى الثاني^(٢) جعل مؤداها هو الحكم الواقعي مع المخالفة خاصة، ومقتضى الثالث^(٣) بقاء الواقع بحاله مع الموافقة والمخالفة...»^(٤).

تنبيهه: لا يخفى أن الاختلاف في التخطئة والتصويب ينحصر في الأحكام الشرعية وأما الأحكام العقلية - كمسألة إعادة المعلوم أو مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد وغيرهما - فلا خلاف فيها أصلاً، بل التخطئة في الأحكام العقلية مما اتفقت عليه الكل؛ بمعنى أن الأحكام العقلية لعلها تُصيب الواقع ولعلها لا تُصيب، فراجع محله^(٥).

قال المحقق الخراساني رحمه الله: «فصل: اتفقت الكلمة على التخطئة في العقلية، واختلفت في الشرعية، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً، وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكماً يؤدي إليه الاجتهاد تارةً وإلى غيره أخرى، وقال مخالفونا بالتصويب...»^(٦).

(١) إشارة إلى مذهب الأشعري.

(٢) إشارة إلى مذهب المعتزلي.

(٣) إشارة إلى مذهب بعض الإمامية.

(٤) أوثق الوسائل: ٦٣.

(٥) انظر على سبيل المثال: قوانين الأصول ٢: ٢١٢، وأنيس المجتهدين ٢: ٩٥٠.

(٦) كفاية الأصول: ٤٦٨.

الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه^[١] مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به^[٢] في مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية^[٣] المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة^[٤]، فأوجه الشارع^[٥].
ومعنى إيجاب العمل على الأمانة: وجوب تطبيق العمل عليها^[٦]،

[١] الضمير المجرور في كلا الموضعين يعود إلى «الفعل».

[٢] الضمير المذكّر هنا وفي ما بعده - أعني قوله: «على أنه...» - يعود إلى «مضمون الأمانة»، وإن كان الصواب تأنيثه ليعود إلى نفس «الأمانة»، فلا تغفل.
[٣] هذا عطف على قوله ﷺ: «العمل...»، وعليه فتقدير الكلام هكذا: أن ترتيب الآثار الشرعية....

[٤] خبر لقوله ﷺ: «إلا أن العمل...»، وغرضه ﷺ الإشارة إلى ما أوضحناه آنفاً من المصلحة السلوكية، ولعلّ المناسب هنا نقل كلام المحقق الهمداني ﷺ بالمناسبة، فإنه قال: «يعني أن المصلحة إنما هي في نصب الطريق وتنزيل شيء منزلة العلم - كالتسهيل على المكلف ونحوه - من غير أن يكون له دخل في حسن متعلّقه، كنفس العلم الذي هو طريق عقلي، وبهذا التقرير لا يبقى مجال لتوهم رجوع هذا الوجه إلى الوجه الثاني كما لا يخفى»^(١).

[٥] إشارة إلى إيجاب الشارع الأقدس العمل بالأمانة الظاهرية.

[٦] المتن هنا وإن لم يذكر في بعض النسخ^(٢)، لكنّه بناءً على وجوده - كما في

(١) حاشية فرائد الأصول: ٩٤.

(٢) راجع فرائد الأصول ١: ١١٥، الهامش ٣.

لا وجوب إيجاد عملٍ على طبقها؛ إذ قد لا تتضمن الأمانة إلزاماً على المكلف، فإذا تضمنت استحباب شيءٍ أو وجوبه تخييراً أو إباحته، وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه^[١] على وجه الاستحباب أو الإباحة، بمعنى حرمة قصد غيرهما، كما لو قطع بهما^[٢].

أكثر النسخ المصححة - يكون جواباً عن إشكال مقدّر. أما الإشكال، فملخصه: هو أن الأمانة المعتبرة شرعاً قد تدلّ على الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة فحينئذٍ لا معنى للالتزام بها والحكم بوجوب العمل على طبقها.

وأما الجواب، فملخصه: هو أن إيجاب العمل هنا معناه تطبيق العمل خارجاً على الأمانة؛ مثلاً عند قيام خبر الثقة أو الفتوى على استحباب غسل الجمعة يجب على المكلف الإتيان به بنية الاستحباب فقط، فلا يجوز له نية غيره، كما في صورة القطع بالاستحباب.

[١] هذا بعد تأويله بالمصدر فاعل لقوله ﷺ: «وجب...».

[٢] يعني كما يحرم قصد غير الاستحباب أو الإباحة عند القطع بهما، كذلك يحرم قصد غيرهما عند قيام الأمانة عليهما، وهذا معنى قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض، والتفصيل في محله^(١).

(١) تقدّم تفصيل البحث في الجزء الأول، الصفحة ١٠٩ وما بعدها، ذيل قوله ﷺ: «ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع: قيام الأمانات الشرعية وبعض الأصول العملية مقامه في العمل...» (فرائد الأصول ١: ٣٣).

وتلك المصلحة لا بد أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم^[١]؛ وإلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قتيبة.

[١] الصواب هنا أيضاً تأنيث الضمير في قوله ﷺ: «به»؛ لرجوعه إلى «الأمانة»، إلا أن يؤجّه بإرجاعه إلى «مضمون الأمانة» كما قلنا آنفاً، وكيف كان، فغرضه ﷺ هو أن المصلحة الفاتنة وجب على الشارع الأقدس تداركها في فرض انفتاح باب العلم وتمكّن المكلف من الأخذ بالواقع، وإلا^(١) فيلزم منه صدور القبيح جداً وهو التفويت لها على المكلف.

لا يخفى أن التقييد بصورة التمكن وانفتاح باب العلم وجهه عدم صدق التفويت عند الانسداد؛ لعدم تمكّن المكلف من الأخذ بالواقع، ولذا قال المحقق النائيني رحمه الله في مبحث الخبرين المتعارضين: «... إن من التزم بالمصلحة السلوكية كالشيخ رحمه الله لم يلتزم بها مطلقاً، بل إنما يلتزم بها^(٢) في خصوص انفتاح باب العلم وتمكّن المكلف من تحصيل الواقع؛ لمكان قبح التعبد بالأمارات مع تمكّن المكلف من استيفاء المصلحة الواقعية...»^(٣).

ولعلّ المناسب للمقام توضيحاً للمرام نقل كلام من المصنّف رحمه الله في مبحث الانسداد، فهو قال: «فإن غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك

(١) أي وإن لم تكن تلك المصلحة بمقدار التدارك لزم تفويت المصلحة من قبل الشارع وهو قبيح جداً.

(٢) أي بالمصلحة السلوكية.

(٣) فوائد الأصول ٤: ٧٥٩.

فإن قلت ^(١): ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل بالأمانة وترتيب أحكام الواقع على مؤدّاه، وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمانة سبباً لجعل مؤدّاه على المكلف؟

المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحة الواقعية...» ^(١).

توهم انطباق المصلحة السلوكية على التصويب المعتزلي

[١] اعلم أنّ المصنّف رحمه الله بعد أن اعترف بأنّ العمل بمؤدّي الأمانة لابدّ أن تشتمل على مصلحة راجحة يتدارك بها ما فات عن المكلف من المصلحة الواقعية قد اعترض عليه بعدم الفرق بين مذهب المعتزلة وما اختاره بعض الإمامية ^(٢).

وملخصه: هو أنّ في صورة قيام خبر الثقة أو الفتوى على وجوب صلاة الجمعة مثلاً على تقدير حرمتها ووجوب صلاة الظهر واقعاً، هل تصير الجمعة ذات مصلحة بحيث لا يبقى مجال لمصلحة الظهر ووجوبه أم بقيت على مفسدتها الواقعية؟ فعلى الأوّل، يلزم التصويب المجمع على بطلانه كالقسم الأوّل والثاني. وعلى الثاني، يلزم تمامية اعتراض ابن قبة، كما لا يخفى.

(١) فرائد الأصول ١: ٤٥٠.

(٢) المعارض هنا هو الذي اعترف سابقاً (انظر الصفحة ٦٦، عند قوله رحمه الله: «إن قلت: إنّ هذا إنّما يوجب التصويب»، وذيل عنوان «الإشكال الوارد في المقام وجوابه»).

مثلاً: إذا فرضنا قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر، فصلاة الظهر في حق هذا الشخص^[١] خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي^[٢]، فهنا وجوب واحد - واقعاً وظاهراً - متعلق بصلاة الجمعة. وإن لم تكن في فعل الجمعة صفة^[٣] كان الأمر بالعمل بتلك الأمانة قبيحاً^[٤]؛ لكونه مفوّتاً للواجب مع التمكن من إدراكه بالعلم.

[١] أي من قامت الأمانة عنده على وجوب صلاة الجمعة.

[٢] هذا جواب للشرط المتقدم، والضмир المؤنث يعود إلى «صلاة الظهر» التي وجب على المكلف واقعاً المنتفية مصلحتها فعلاً بسبب قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة على ما هو المفروض في المثال، وعليه فالواجب الفعلي ظاهراً وواقعاً هو الجمعة، وليس وجوب الظهر إلا إنشاءً ولا يخفى أن هذا قد اعترف به المعتزلي أيضاً.

ثم لا يخفى أن «الصفة» هنا وفي ما سيأتي يراد منها «المصلحة».

[٣] المضبوط في بعض النسخ المصححة القديمة هو «المصلحة» بدلاً عن «الصفة»^(١) ولعله الأولى بعد توافقها مع الشرط المتقدم - أعني قوله ﷺ: «فإن كان في فعل الجمعة مصلحة...»، وبناءً على تمامية النسخة في ما بأيدينا لا بد من تفسير الصفة بالمصلحة كما قلنا، فلا تغفل.

[٤] اللازم اقتران هذه الجملة بالفاء كما هو شأن كل جواب للشرط وعلى أي

فالوجهان^[١] مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأمانة على وجوب صلاة الجمعة، فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني، وهو^[٢] كون الأمانة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير^[٣] وانحصار الحكم^[٤] في المثال بوجوب صلاة الجمعة، وهو التصويب الباطل.

حال المقصود منها تمامية اعتراض ابن قبة، وعليه فكأنه ﷺ قال: بناءً على فرض وجود المصلحة في مؤدى الأمانة - كما هو المفروض في الجملة الشرطية الأولى - لزم التصويب، وبناءً على فرض نفيها فيه - كما هو المفروض في الجملة الشرطية الثانية - لزم الاعتراف بتمامية الاعتراض، فافهم.

[١] أي الوجه الثاني والثالث من السببية.

[٢] الضمير هنا يعود إلى «الرجوع» المستفاد من قوله ﷺ: «فيرجع»، وعليه فكأنه قال: الرجوع هنا معناه هو كون الأمانة سبباً لجعل....

[٣] لفظة «لا غير» مفعول ثانٍ لـ «جعل»، والتقدير أنه ليس الحكم الواقعي الفعلي غير مؤدى الأمانة، والمقصود انطباق تصويب الإمامية على التصويب المعتزلي بعد كون الحكم الواقعي الأولي عند المعتزلي هو خصوص المؤدى لا غير.

[٤] عطفٌ على «الجعل»؛ أي قيام الأمانة على خلاف الواقع كان سبباً لانحصار الحكم الفعلي بوجوب صلاة الجمعة، ولعلّ الأظهر كونه عطفاً على «كون الأمانة...».

قلت [١]:

بيان بطلان التوهم والفرق بين الوجهين

[١] ملخصه: الافتراق بين المذهبين المذكورين وقد أوضحه صاحب الأوثق رحمته مفصلاً فقال: «حاصله: أن مقتضى الوجه الثاني هو جعل مؤدى الأمانة - بسبب ما يحدث في الفعل من المصلحة -؛ بمعنى كون ذلك حكماً واقعياً في حق من قامت عنده بحيث لو انكشف خلافها بالعلم أو بأمانة أخرى انقلب حكمه الواقعي بسبب انقلاب موضوعه الواقعي كصيرورة الحاضر مسافراً والصحيح مريضاً، فإذا قامت الأمانة على وجوب الجمعة وفرض كون الواقع وجوب الظهر كان حكمه الواقعي وجوب الجمعة وإذا انكشف خلافها انقلب حكمه الواقعي إلى وجوب الظهر؛ لأجل تبدل المصالح بانكشاف الخلاف، ومقتضى الوجه الثالث هي الرخصة في العمل بمؤدى الأمانة وفرض مؤداها واقعاً لأجل ما لاحظته الشارع من المصلحة في سلوكها من دون أن تحدث بسبب قيامها مصلحة في نفس الفعل توجب جعل مؤداها في حق من قامت عنده، فإذا قامت الأمانة المخالفة، فغاية ما تقتضيه المصلحة الموجودة في سلوكها هي الرخصة في العمل بها وفرض مؤداها واقعاً، لا جعل مؤداها في حق من قامت عنده كما هو مقتضى الوجه الثاني، فالواقع مع قيام الأمانة المخالفة باقٍ على ما هو عليه وإن رخص الشارع في مخالفته لأجل ما في سلوك هذه الأمانة من المصلحة، ومع انكشاف الخلاف

علماً أو ظناً ينكشف الواقع كذلك^(١)، لا أنَّ الواقع يتبدَّل بتبدُّل الأمانة وانكشاف الخلاف كما هو مقتضى الوجه الثاني...»^(٢).

والحاصل: أنَّ القائل بالسببية من الإمامية عليه السلام مراده إحداث المصلحة في السلوك بالأمانة والعمل على طبقها، وأمَّا القائل بالسببية من المعتزلة، فمراده إحداث المصلحة في مؤدَّاها، وبينهما بونٌ بعيد جداً، فلا تغفل.

وبعبارةٍ أخرى: المؤدَّى عند العامة هو نفس الواقع وعند الإمامية هو بمنزلة الواقع، وكم فرق بينهما.

وإن شئت التوضيح أكثر من ذلك فراجع كلام المحقق النائيني عليه السلام في مبحث الخبرين المتعارضين^(٣).

(١) أي علماً وظناً.

(٢) أوثق الوسائل: ٦٣ و٦٤.

(٣) قال عليه السلام في فوائد الأصول ٤: ٧٥٨ و٧٥٩: «وتوضيح الكلام في ذلك: هو أنَّ السببية تستعمل بمعنيين: أحدهما: ما ينسب إلى المعتزلة، وهو أنَّ قيام الأمانة على وجوب شيء أو حرمة سبب لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدَّى غالبية على ما هو عليه تقتضي وجوب المؤدَّى أو حرمة، فيكون حال قيام الأمانة على الشيء حال تعلُّق النذر به، وهذا المعنى من السببية لا ينطبق على مذهب المخطئة؛ فإنَّه من أحد وجوه التصويب الذي استقرَّ المذهب على بطلانه. ثانيهما: ما ينسب إلى بعض الإمامية، وهو أنَّ قيام الأمانة على وجوب الشيء أو حرمة وإن لم يكن من العناوين المغيرة للمصلحة أو المفسدة ولا يقتضي وجوب المؤدَّى أو حرمة، إلَّا أنَّ في سلوك الأمانة والتطوُّق بها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند عدم إصابة الأمانة له، وهذا المعنى من السببية لا ينافي التخطئة،

أمّا رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل ؛ لأنّ مرجع جعل مدلول الأمانة في حقّه ^[١] - الذي ^[٢] هو مرجع الوجه الثاني - إلى ^[٣] أنّ صلاة الجمعة واجبة عليه واقعاً ، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة ، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي ^[٤] ، فإذا انكشف مخالفة الأمانة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً ^[٥] إلى موضوع آخر ،

[١] أي في حقّ مَنْ قامت الأمانة عنده .

[٢] الموصول مع صلته صفة لقوله ﷺ : « جعل مدلول الأمانة » .

[٣] الجارّ يتعلّق بقوله ﷺ : « مرجع جعل ... » .

[٤] والوجه فيه هو أنّ الواجب واقعاً حينئذٍ هو مؤدّى الأمانة ، ليس إلّا .

[٥] هذا قد مرّ توضيحه آنفاً عند نقل كلام صاحب الأوثق ﷺ حيث قال : « لو انكشف خلافها بالعلم أو بأمانة أخرى ^(١) انقلب حكمه الواقعيّ بسبب انقلاب موضوعه الواقعيّ كصيرورة الحاضر مسافراً ... » ^(٢) ، والمقصود أنّ انكشاف الخلاف بناءً على مذهب المعتزليّ ليس من باب انكشاف الواقع ، بل هو من باب تبدّل الموضوع ، فلا تغفل .

→ فإنّ المصلحة السلوكيّة في طول الواقع لا في عرضه ، فلم يجتمع في المؤدّى مصلحتان أو حكمان متماثلان أو متضادّان ، بل المؤدّى بعدّ باقي على ما هو عليه ، غايته أنّ في سلوك الأمانة مصلحة تداركيّة ، فالسببيّة بهذا المعنى لا ترجع إلى التصويب ولا تنافي الطريقيّة

(١) بأن علم أو قامت الأمانة على وجوب صلاة الظهر مثلاً .

(٢) أوثق الوسائل : ٦٣ .

اعلم أنّ تبدّل الموضوع في مثل صيرورة الحاضر مسافراً وبالعكس وصيرورة المريض صحيحاً وبالعكس كان ممّا لا يُنكر، والشاهد عليه أنّ المسافر في أوّل الوقت هو موضوع حكمه وجوب القصر واقعاً بحيث لو صلّى كذلك لأدّى وظيفته الواقعيّة وإذا لم يصلّ في السفر حتّى صار حاضراً فهو موضوع آخر حكمه وجوب التمام واقعاً بحيث لو صلّى كذلك لأدّى وظيفته الواقعيّة.

إنّما الكلام في ما ادّعاه المعتزليّ الذي قد ادّعى ذلك^(١) بالنسبة إلى قيام الأمانة في المثال.

ولا يخفى أنّ هذا المدعى نتيجته أنّ المصلّي للجمعة مثلاً على طبق أمانة دالّة عليها قد أدّى وظيفته الواقعيّة وأيضاً المصلّي للظهر مثلاً على طبق أمانة أخرى هو أيضاً قد أدّى وظيفته الواقعيّة وهكذا، وهذا كم فرقيّ بينه وبين مذهب بعض الإماميّة القائلين بأنّ العامل على طبق أمانة قد أدّى وظيفته الظاهريّة بلا عروض تغيير في وظيفته الواقعيّة، فافهم.

وبالجملة: بناءً على مذهب المعتزليّ كان موضوع الوجوب قبل انكشاف الخلاف هو الجمعة واقعاً وبعد الانكشاف هو الظهر واقعاً، وأمّا عند الإماميّة فالموضوع مطلقاً - أي قبل الانكشاف وبعده - هو الظهر واقعاً، وإن شئت توضيح ذلك مفصلاً فراجع ما أفاده المحقّق النائينيّ رحمته الله^(٢).

(١) أي التبدّل.

(٢) انظر فوائد الأصول ٣: ٩٥ - ٩٧، وقد مرّ سابقاً نقل بعض كلامه (انظر الصفحة ٨٣، ذيل

كما إذا صار المسافر بعد فعل صلاة القصر حاضراً إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً^[١].

[١] احترازٌ عن القول الآخر الذي ادّعى قائله أن السفر في أول الوقت لا يكفي لصحة القصر واقعاً، بل يكفي ظاهراً، فأنكر تبدل الموضوع رأساً؛ لأنَّ صيرورته حاضراً قبل خروج الوقت تكشف عن كون الواجب عليه شرعاً هو التمام لا القصر.

توضيح ذلك: أنَّ المسألة ذات قولين:

أحدهما: ما اختاره المشهور من الكفاية واقعاً، وثمرته أنَّ المُسافر إذا صَلَّى صلاته قصرأ في أول الوقت لا تجب عليه الإعادة والقضاء تماماً ولو مع صيرورته حاضراً قبل انقضاء الوقت، وأمّا إذا لم يصلَّ وصار حاضراً والوقت باقٍ فعليه التمام^(١)، والوجه فيه هو تبدل الموضوع.

وثانيهما: ما اختاره غير المشهور من الكفاية ظاهراً، فإنَّ ثمرته وجوب الإعادة والقضاء تماماً عند صيرورة المسافر حاضراً؛ لأنَّ حضوره قبل انقضاء الوقت يكشف عن أنَّ حكمه واقعاً هو التمام^(٢).

→ عنوان «الوجه الثاني في سببية الأمارات (التصويب المعتزلي)»، والصفحة ٨٨ ومابعداها،

ذيل عنوان «الوجه الثالث في سببية الأمارات (المصلحة السلوكية)».

(١) انظر نهاية الأحكام ٢: ١٦٥، وتذكرة الفقهاء ٤: ٣٥٤، وجامع المقاصد ٢: ٥٠٩،

والدروس الشرعية ١: ٢١٢ و٢١٣، والروضة البهية ١: ٣١٢ و٣١٣، ومسالك الأفهام ١:

٣٤٩، ومدارك الأحكام ٤: ٤٧٨، ومنتهى المطلب ٦: ٣٧٤، وجواهر الكلام ١٤: ٣٦٠،

والمستند في شرح العروة الوثقى للسيد الخوئي ٢٠: ٣٨٥ - ٣٩٠، و....

(٢) لم نظفر بقائله ولعلّه لا قائل به، والله العالم.

ومعنى وجوب العمل^[١] على طبق الأمانة: وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع - كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهية^[٢] المتقدمتين -

وبعبارة أخرى: صحة القصر عند غير المشهور مشروط بعدم كونه حاضراً في الوطن قبل انقضاء الوقت وحيث لم يتحقق الشرط لم يتحقق الصحة، ونتيجة ذلك وجوب إتيان فعل التمام أداءً في الوقت وقضاءً في خارجه، والتفصيل في محله^(١). وعلى أي حال أن المصنّف رحمه الله غرضه من الاستشهاد أن تبدل الموضوع في بعض المسائل الشرعية ممّا لا يُنكر، لكن تبدل الموضوع في أمثال هذه المسألة في الفقه لا يدلّ على صحة الوجه الثاني وعدم الفرق بينه وبين الوجه الثالث، فتدبر ولا تغفل.

معنى المصلحة السلوكية والآثار الشرعية المترتبة عليها

- [١] إشارة إلى مذهب بعض الإمامية - رضوان الله عليهم - المعتقدين بعدم حدوث المصلحة في نفس المؤدى، بل هي في السلوك فقط كما عرفته مفصلاً^(٢).
- [٢] أي قول الشيخ والعلامة رحمه الله: بـ «أن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة...»^(٣) الذي ظاهره يوهم حدوث المصلحة في نفس الفعل - أي المؤدى.

(١) انظر على سبيل المثال: الذريعة إلى أصول الشريعة: ١٢٨ - ١٣٧، ذيل عنوان «الفصل الثامن عشر: في الأمر إذا تعلّق لفظه بوقت».

(٢) انظر الصفحة ٨٨، ذيل عنوان «الوجه الثالث في سببية الأمارات (المصلحة السلوكية)».

(٣) انظر نهاية الوصول ٣: ٣٧٦، والعدة في أصول الفقه ١: ١٠٣، وفرائد الأصول ١: ١١٠.

فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي، فإن كان في أول الوقت ^[١] جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها ^[٢]، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة ^[٣].....

[١] عدل هذا سيجيء عند قوله ﷺ: «وإن كان في آخر وقتها»، والضمير المستتر في الفعل في كلا الموضعين يعود إلى «قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة»، وغرضه ﷺ الإشارة إلى بعض ثمرات مذهب بعض الإمامية.

[٢] إشارة إلى جواز تأخير صلاة الجمعة إلى آخر وقتها الذي هو ^(١) وقت فضيلة الظهر، كجواز المبادرة إليها في أول وقتها، ولذا قال السيد اليزدي ﷺ: «وقت الجمعة من الزوال إلى أن يصير الظلّ مثل الشاخص، فإن أخرها عن ذلك مضى وقته ووجب عليه الإتيان بالظهر...» ^(٢).

وبالجملة: كما أنّ في صورة القطع بوجوب الجمعة واقعاً جاز للمكلف المبادرة بها في أول الوقت والتأخير لها عن أول الوقت، كذلك عند الظنّ بوجوبها من طريق الأمانة جاز له أيضاً المبادرة بها والتأخير لها.

[٣] لفظ «إن» هنا كانت وصلية، وغرضه ﷺ الإشارة إلى ثمرية أخرى لوجوب الجمعة ظاهراً مع كون الواجب واقعاً هو الظهر.

والمقصود أنّ المصلّي للجمعة مثلاً على طبق أمارته الدالة عليها جاز له الإقدام

(١) أي آخر وقت الجمعة.

(٢) عروة الوثقى ١: ٥١٧، ذيل عنوان «فصل في أوقات اليوميّة ونوافلها».

بالتطوع والصلوات النفلية ولو في فرض عدم الإتيان بوظيفته الواقعية - أعني الظهر - مع أنها كانت محتمل الحرمة شرعاً على ما هو الظاهر من بعض الروايات الدالة على حرمة النافلة عند دخول وقت الفريضة وعدم الإتيان بها.

والمناسب هو الإشارة إلى بعض تلك الروايات ففي الوسائل عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضة...»^(١)، وعنه عليه السلام: «إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع...»^(٢).

وبالجملة: الإقدام بصلوات التطوع والنوافل قبل إتيان الفريضة وإن كان حراماً بمقتضى هاتين الروايتين، لكنّه مع ذلك لا مانع منه في ما نحن فيه بعد تنزيل مؤدّى الأمانة منزلة الواقع الذي أثره الظاهري الإقدام بها شرعاً^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٣: ١٦٥، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ١٦٦، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.

(٣) أقول: إنّ منوعيّة النوافل في وقت الفريضة هو مذهب بعض الأصحاب عليهم السلام منهم: الشيخ المفيد في المقنعة: ١٤١، والشيخ الطوسي في المبسوط ١: ١١٧، والمحقق الحلي في الاعتبار ٢: ٥٩ و ٦٠، والعلامة في نهاية الأحكام ١: ٣١٢ و ٣٢٥، وإرشاد الأذهان ١: ٢٤٤، وقواعد الأحكام ١: ٢٤٧، والشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٤٩٦؛ لكنّ المشهور بين الأصحاب هو الجواز وحملوا الأخبار الدالة على النهي على الكراهة، جمعاً بينها وبين ما دلّ على الجواز. قال صاحب الجواهر رحمته الله: «أما إذا دخل [أي وقت الفريضة] فالأقوى في النظر جوازه أيضاً، وفقاً للشهيد والمحقق الثاني والكاشاني والخراساني وظاهر القاضي في ما حكى عنه والمدارك وربما مال إليه في كشف اللثام، بل لعلّه مذهب الكليني وغيره...» (جواهر الكلام ٧: ٢٤١)، وانظر ذكرى الشيعة ٢: ٤٠٣، وجامع المقاصد ٢: ٢٣ و ٢٤.

المفروض^[١] كونها في الواقع هي الظهر؛ لعدم^[٢] وجوب الظهر عليه فعلاً ورضه في تركها^[٣]. وإن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها^[٤] والاشتغال بغيرها.

[١] المضبوط في نسخة الشيخ رحمه الله ﷺ هو «المفروضة»^(١).

[٢] تعليل لقوله ﷺ: «جاز له فعل النافلة»، وغرضه ﷺ هو أن من قام عنده أمانة على وجوب صلاة الجمعة حيث إن الواجب عليه هو ترتيب آثار الجمعة واقعاً جاز له الإقدام بالنافلة حتى مع فرض وجوب صلاة الظهر عليه واقعاً.

[٣] عطف على ما قبله فيعدّ علّة ثانية لجواز الإقدام بالنافلة؛ يعني الرخصة في ترك الظهر شرعاً يُجوز الإقدام بالنوافل في وقت الفريضة الواقعية. وبالجملة: المكلف بعد أن رخص الشارع في ترك صلاة الظهر من ناحية إرجاعه إلى الأمانة الظنيّة الدالّة على وجوب الجمعة رخص له قطعاً الإتيان بالنافلة بعدها.

[٤] هذا عدل لقوله ﷺ: «فإن كان في أوّل الوقت...»، وغرضه ﷺ بيان ثمة أخرى لوجوب صلاة الجمعة ظاهراً، وهي حرمة تأخير صلاة الجمعة والاشتغال بغيرها إن كان قيام الأمانة الدالّة على وجوبها في آخر وقتها.

→ ومفاتيح الشرائع ١: ٩٧، مفتاح ١١٠، والوافي ٧: ٣٦٥، باب ٤٨، ذيل الحديث ١١، وذخيرة المعاد: ٢٠٢ و....

(١) انظر الرسائل المحشّية: ٢٨.

ثم إن استمرّ هذا الحكم الظاهري^[١] - أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - وجب كون الحكم الظاهري^[٢] بكون^[٣] ما فعله في أوّل الوقت هو الواقع - المستلزم^[٤] لفوت الواقع على المكلف - مشتقاً على مصلحة يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر؛ لئلا يلزم^[٥] تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به^[٦].

وإن لم يستمرّ، بل علم بوجوب الظهر في المستقبل^[٧]، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً، ووجب العمل على طبق عدم وجوبه^[٨] في نفس الأمر من أوّل الأمر؛

[١] من هنا شرع ﷺ في بيان ثمره ترخيص الشارع في ترك الظهر مع كونها واجبة واقعاً.

[٢] هذا جواب للشرط المتقدم وخبره يأتي عند قوله ﷺ: «مشتقاً على مصلحة...».

[٣] الجارّ متعلّق بـ «الحكم».

[٤] هذه صفة لـ «الحكم الظاهري».

[٥] تعليل لوجوب الاشتمال على المصلحة.

[٦] أي العلم بالواقع.

[٧] أي في بقية الوقت.

[٨] الصواب تأنيث الضمير بعد إرجاعه إلى «صلاة الجمعة»، لكنّه يُوجّه

بإرجاعه إلى «العمل بصلاة الجمعة».

لأنَّ المفروض ^[١] عدم حدوث الوجوب النفس الأمري، وإنَّما عمل على طبقه ^[٢] ما دامت أمارَة الوجوب قائمة، فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة، وجب حينئذٍ ^[٣] ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم ^[٤] - أعني وجوب الإتيان بالظهر - ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة ^[٥] إلا ما فات منها؛

[١] تعليل لقوله ﷺ: «بطل وجوب العمل»، والمقصود عدم تحقق الوجوب الواقعي خارجاً بسبب قيام الأمارَة الدالّة على وجوب الجمعة.

[٢] أي وجوب العمل على طبق ما أدى إلى وجوب صلاة الجمعة إنَّما يختصّ بصورة وجود أمارتها، وأمّا بعد فقدها بانكشاف وجوب الظهر واقعاً فالواجب هو العمل على طبقها.

[٣] أي حين انكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة واقعاً.

[٤] المعلوم لنا بعد الانكشاف هو وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة - وهذا يعبر عنه اصطلاحاً بالصغرى -، ويُضمّ إليه «كلّ معلوم الوجوب وجب الإتيان به» - وهذا يعبر عنه اصطلاحاً بالكبرى - فيترتب منهما القياس هكذا: وجوب الظهر معلوم لنا، وكلّ معلوم الوجوب وجب الإتيان به شرعاً، فوجب الإتيان بالظهر شرعاً.

[٥] النقض هنا يُراد منه الإبطال، والمقصود حرمة الاشتغال بالنوافل قبل إتيان الظهر المنكشف وجوبه واقعاً كما هو المفروض فعلاً.

وبالجملة: جواز الاشتغال بالنافلة حيث كان من الآثار الغير الفائتة فيحكم بانتفائه ^(١)، وأمّا وقت فضيلة الظهر فإنَّها بعد صيرورة الشاخص مثل الظلّ حيث

فقد تقدّم^[١] أنّ مفسدة فواته متداركة^[٢] بالحكم الظاهري^[٣] المتحقّق في زمان الفوت^[٤].

يفوت بسبب الحكم الظاهريّ الدالّ على وجوب الجمعة، فلا بدّ من الالتزام بتدارك مفسدة فوتها وإليه أشار بقوله: «إلا ما فات منها...».

[١] إشارة إلى قوله ﷺ سابقاً: «وتلك المصلحة لا بدّ أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع...»^(١).

[٢] الضمير المجرور هنا يرجع إلى الواجب المنطبق مع الظهر في المثال الذي عرفت آنفاً لا بدّيّة تدارك مفسدة فوات فضيلة أوّل الوقت، ولعلّ الأولى أن يقال: «إنّ المصلحة الفائتة من المكلف متداركة»، وعليه فلا ضمير أصلاً حتّى يدعى رجوعه إلى الواجب، فافهم.

[٣] الظاهر تعلّق الجارّ في المتن بقوله: «متداركة»، وعليه فتقدير الكلام هكذا: متداركة بسبب المصلحة الموجودة في الحكم الظاهريّ، ولا يبعد تعلّقه بقوله: «فواته» الغير المحتاج إلى التقدير المذكور، فافهم.

[٤] هذه صفة لـ «الحكم الظاهريّ»، والمراد من زمان الفوت هو زمان قبل انكشاف الواقع، والمقصود منه ما عرفته مكرّراً من لزوم تدارك الآثار الفائتة قبل زمان الانكشاف بالمصلحة الثابتة في سلوك الأمانة، وإن شئت توضيح ذلك كلّ مفصّلاً، فراجع كلام المحقّق النائينيّ ﷺ، فإنّه في تعقيب كلامه المذكور سابقاً قال:

فلو فرضنا العلم^[١] بعد خروج وقت الظهر ، فقد تقدّم^[٢] أن حكم الشارع بالعمل بمؤدّي الأمانة

«وبالجملة: المصلحة في الوجه الثالث: إنّما تكون في السلوك وتطبيق العمل على مؤدّي الأمانة لا في نفس المؤدّي، ولا بدّ وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأمانة على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك، فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يومها وعمل المكلف على طبقها ثمّ تبين مخالفة الأمانة للواقع وأنّ الواجب هو صلاة الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضيّ وقت فضيلة الظهر فلا شيء للمكلف؛ لأنّ قيام الأمانة على الخلاف لم توجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة؛ لتمكن المكلف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتّى الفضيلة الوقتيّة، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فبمقدار ما فات من المكلف من فضل أوّل الوقت يجب أن يُتدارك، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحة الوقتيّة، وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحة أصل الصلاة...»^(١).

[١] أي العلم بالخلاف، ولعلّ التعبير بالعلم باعتبار كون مفروض البحث هو انفتاح باب العلم والتمكن من الوصول إلى الواقع.

[٢] إشارة إلى قوله ﷺ: «ثمّ إن استمرّ هذا الحكم الظاهريّ» إلى قوله: «وإن لم يستمرّ...».

- اللازم منه ^[١] ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير ^[٢] - لا بدّ أن يكون ^[٣] لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر .
ثمّ إن قلنا : إنّ القضاء فرع صدق الفوت ^[٤]

- [١] هذا نعت لحكم الشارع، والضمير فيه يعود إليه .
[٢] إشارة إلى آخر وقت صلاة الظهر، ولعلّ الأولى أن يقال بدلاً عنه : «اللازم منه ترخيص ترك الظهر في تمام الوقت حتّى الجزء الأخير منه»، وعلى أيّ حال المقصود انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت، فلا تغفل .
[٣] هذا خبر لقوله ﷺ : «أنّ حكم الشارع»، والضمير المستتر في الفعل يعود إلى «حكم الشارع» .

بحث في وجوب القضاء

[٤] توضيح المتن هنا يحتاج إلى تمهيد مقدّمة مختصرة، وهي أنّ في باب قضاء الفوائت خلافاً كثيراً بين الأصحاب حيث إنّ جمعاً منهم ذهبوا إلى أنّ وجوب القضاء يحتاج إلى أمر جديد ^(١)، وجمع آخر منهم قد أنكروه وادّعوا تبعيته

(١) منهم : الشريف المرتضى في الذريعة : ١٠٨، والشيخ الطوسي في العدة : ٢٠٩ و ٢١٠، والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ٢٠٦، والمحقّق القميّ في القوانين ١ : ١٣٣، والمحقّق التراقي في مناهج الأحكام : ٤٧، وانظر أيضاً فوائد الأصول للنايني (١-٢) : ٢٣٦ - ٢٣٩، و...، وهو أيضاً مختار أكثر علماء العامة كالجويني، والفراي، والآمدي، والرازي، والشيرازي، وابن السبكي، وعامة أصحاب الشافعي، وهو مختار جمهور المعتزلة (راجع الإحكام للآمدي (١-٢) : ٣٩٩، والمنخول : ١٢٠، والمحصل ١ : ١١٤، وشرح اللّمع ١ : ٢٥٠، والمعتمد في أصول الفقه ١ : ١٣٥، وأصول السرخسي ١ : ٤٥ و ٤٦).

للأداء^(١)، والتفصيل في محلّه^(٢).

وبعبارة أخرى: الطائفة الأولى قالوا: إنّ دليل وجوب قضاء الفوائت شرعاً أمرٌ جديد صدر من المعصوم عليه السلام كقوله: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^(٣) فلو لم يرد هذا فلا دليل شرعاً على وجوبه.

وأما الطائفة الثانية فقد اكتفوا في ذلك بالأمر الأدائيّ كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٤) بتقريب أنّه كما دلّ على وجوب صلاة الظهر في الوقت أداءً، كذلك دلّ على الوجوب في خارج الوقت قضاءً، وإن شئت توضيح ذلك مفصلاً، فراجع مبحث البراءة^(٥).

ثمّ لا يخفى أنّ الأمر الجديد تارةً: يترتب على عنوان الفوت؛ كالرواية المذكورة، وأخرى: يترتب على عنوان الترك على ما يستفاد من مفهوم رواية

(١) منهم: العلامة الحلّي في تذكرة الفقهاء ٢: ٣٤٩، ومنتهى المطلب ٧: ٩٥ و١١٩، والفاضل الهندي في كشف اللثام ٤: ٤٣٨، وهو أيضاً مختار جمهور الأحناف والحنابلة والمالكية وعامة أصحاب الحديث وبعض المعتزلة. راجع المصادر المذكورة في الهامش السابق.

(٢) انظر على سبيل المثال: الذريعة إلى أصول الشريعة: ١٠٨، والعدة في أصول الفقه ١: ٢٠٩، وقوانين الأصول ١: ١٣٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٣: ١٧٩ و١٨٠، باب أحكام فوائت الصلاة، الحديث ١٤، وفيه هكذا: «يقضي ما فاتته كما فاتته»، ووسائل الشيعة ٥: ٣٤٨، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث الأول، وفيه هكذا: «يقضيها إذا ذكرها».

(٤) الإسراء: ٧٨.

(٥) انظر فراند الأصول ٢: ١٧٤ - ١٧٦.

محمد بن مسلم؛ فإنه قال: قلت له عليه السلام: رجلٌ مَرَضَ فترك النافلة، قال: «يا محمد، ليست بفريضة، إن قضاها فهو خيرٌ يفعله، وإن لم يفعل فلا شيء عليه»^(١). إذا عرفت ذلك فاعلم أن الرواية الأولى^(٢) مقتضاها عدم وجوب القضاء على التارك للظهر في ما نحن فيه؛ لعدم صدق عنوان الفوت عليه؛ لاختصاص إطلاق الفوت على الشيء المتروك بجميع مصالحه الواقعية الغير الشامل له^(٣)؛ نظير ترك الحائض صلواتها اليومية، فإنه أيضاً لا يصدق عليه عنوان الفوت بعد تدارك الشارع الأقدس جميع المصالح الفائتة عنها، ولذا لا يجب عليها القضاء.

وأما الرواية الثانية^(٤) فمقتضاها وجوب القضاء على التارك للظهر في ما نحن فيه؛ لصدق عنوان الترك حينئذٍ عليه ولو مع التدارك لها. فائدة: اعلم أنه قد قرّر في محلّه تفصيلاً^(٥) أن موضوع القضاء هل هو أمر وجودي كالفوت أو أمر عدمي كالترك وعدم الإتيان بالمأمور به، وتوضيحه هنا إجمالاً أن الفوت معناه الوجودي هو ذهاب شيء عن الكيس وتلفه من صاحبه بلا

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٨، الباب ٢٠ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث الأول.

(٢) أي قوله عليه السلام: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته».

(٣) أي لما نحن فيه.

(٤) أي قوله عليه السلام: «... وإن لم يفعل فلا شيء عليه».

(٥) انظر على سبيل المثال: فوائد الأصول (١ - ٢): ٢٣٩ و ٢٤٠، والمستند في شرح العروة الوثقى ١٦: ٦٧ عند قوله عليه السلام: «المعروف بينهم أن القضاء إنما هو بأمر جديد متعلق بعنوان الفوت ...».

المتوقّف على فوات الواجب من حيث إنّ فيه مصلحة^[١]، لم يجب في ما نحن فيه؛ لأنّ الواجب وإن ترك إلّا أنّ مصلحته متدركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت. وإن قلنا: إنّهُ متفرّع على مجرد ترك الواجب، وجب هنا^[٢]؛ لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه^[٣] واقعاً. إلّا أن يقال^[٤]:

جبرانٍ وتداركٍ له ومعناه العدميّ هو مجرد الترك وعدم الإتيان بشيءٍ في وقته^(١)، وعليه فالنسبة بين الفوت والترك عموم وخصوص مطلق لأخصيّة الأول عن الثاني^(٢). [١] هذه الجملة بأسرها صفة لـ «الفوت» وعبارة أخرى لقولنا آنفاً: «إطلاق الفوت على الشيء المتروك بجميع مصالحه الواقعيّة»، والضمير المجرور في «فيه» يعود إلى «فوات الواجب»، ولعلّ الأولى أن يقال: «الترك» بدلاً عن «الفوات»، وعلى أيّ حال لفظة «حيث» هنا يشير إلى حيثيّة تعليليّة لا تقيديّة^(٣). [٢] أي وجب القضاء في ما نحن فيه.

[٣] أي على مَنْ قامت الأمانة عنده على ترخيص ترك الظهر.

[٤] استثناء عن قوله ﷺ: «لم يجب في ما نحن فيه»، والمقصود تصحيح

(١) لا يذهب عليك أنّ ما أوضحنه في المقام استناداً إلى كلام المصنّف ﷺ مغاير لما سيذكره في مبحث البراءة حيث قال هناك: «المراد بالفوت مجرد الترك كما بيّناه في الفقه» (فرائد الأصول ٢: ١٧٤، وانظر أيضاً الرسائل الفقهيّة للمصنّف ﷺ ٢٢٣ و ٢٢٤)، ولعلّه يشير إليه هنا عن قريب بقوله: «فافهم».

(٢) يعني أنّه كلّما تحقّق الفوت تحقّق الترك ولا عكس؛ كترك الصلاة بالنسبة إلى الحائض.

(٣) يعني عدم تدارك المصلحة صار علّة لإطلاق الفوت.

وجوب القضاء مطلقاً - أي حتى بناءً على تفرّع وجوب القضاء على الفوت -، والوجه فيه الالتزام بما ذهب إليه الجُلّ - لولا الكلّ - من الاكتفاء بالمصلحة التسهيليّة، وإنكار المصلحة السلوكيّة.

اعلم أنّ المصلحة السلوكيّة يراد منها فائدة شخصيّة - أي يُراعى فيها مصلحة الشخص -، ولذا التزام المصنّف ﷺ بتدارك المصلحة الفائتة بالنسبة إلى ترك الظاهر الواقعيّ في المثال، وهذه هي المصلحة التي تمنع عن صدق الفوت - في ما نحن فيه - بالتقريب المتقدّم.

وأما المصلحة التسهيليّة، فالمراد منها فائدة نوعيّة - أي يُراعى فيها مصلحة النوع -؛ بمعنى أنّ الشارع الأقدس حيث رأى أنّ تحصيل العلم واليقين بالأحكام الشرعيّة الواقعيّة يستلزم غالباً الحرج الشديد والعسر الأكيد فأمر برجوع العباد إلى الأخذ بالأمارات الظنيّة - كخبر الواحد الثقة وفتوى المجتهد في الأحكام وكيد المسلم وسوقه في الموضوعات -، وهذا معنى قولهم: إنّ الحرج الغالب صار حكمةً لجعل الشارع الأمارات الغير العلميّة حتى بالنسبة إلى المتمكّن من تحصيل الواقع بالرجوع إلى الإمام عليه السلام والسؤال عنه.

وعليه فلاخذ بالأمارّة الدالّة على وجوب الجمعة في المثال والعمل على طبقها مع وجوب الظاهر واقعاً وإن أوجب للمكلّف تفويت المصلحة المترتبة على الظاهر، لكن رعاية المصلحة النوعيّة المترتبة على الأخذ بالأمارّة تُصحّح إيجاب الشارع الأقدس العمل على طبق الأمارة تسهيلاً على العباد، ولذا قال

صاحب الأوثق رحمته الله: «إن باب العلم بالأحكام الشرعية لمّا كان منسداً أو كان تحصيله موجباً للحرّج الشديد والعسر الأكيد في حق أكثر الناس حتّى في زمن النبي صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام - إلى أن قال -: صار هذا الانسداد الغالب أو الحرّج النوعي حكماً لوضع الأمارات الظنيّة، فوضعها الشارع مطلقاً حتّى في حق من تمكّن من تحصيل العلم بالأحكام بسؤال الإمام عليه السلام ونحوه تسهياً للطريق العامة...»^(١).

قال المحقّق النائيني رحمته الله: «وهذه مصلحة نوعيّة يصحّ للشارع مراعاتها، وإن كان رعاية ذلك يوجب تفويت بعض المصالح الشخصية، وكم من مصلحة نوعيّة قدّمت على المصلحة الشخصية! وليس ذلك بعزير الوجود في الشرعيّات، بل في العرفيّات...»^(٢).

ملخص الكلام: هو أنّ بناءً على الوجه الأوّل^(٣) والثاني^(٤) من السببيّة لا ريب في إجزاء صلاة الجمعة وكفايتها لبراءة ذمّة المكلف وعدم وجوب إعادة صلاة الظهر وقضائه كما هو شأن امتثال الأحكام الواقعيّة في جميع الموارد، وعليه فلا مجال للبحث فيه عن لزوم القضاء وعدمه خلافاً للسببيّة على الوجه الثالث^(٥).

(١) أوثق الوسائل: ٦٤ و ٦٥.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩٣.

(٣) أي أن يكون الحكم - مطلقاً - تابعاً لتلك الأمانة (التصويب الأشعري).

(٤) أي أن يكون الحكم الفعليّ تابعاً لهذه الأمانة (التصويب المعتزلي).

(٥) أي أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه.

فإنّ بناءً عليه كان مجال البحث عن لزوم القضاء وعدمه باقياً بحاله^(١) بأن يقال :
إنّ وجوب القضاء موضوعه :

إن كان مجرد الترك - الذي معناه عدم الإتيان بالمكلف به مطلقاً سواء يتدارك مصالحه الفائتة أم لا - فوجب القضاء ؛ يعني المصلي للجمعة والتارك للظهر بعد كشف الخلاف له وجب عليه قضاء الظهر ؛ لصدق الترك بالنسبة إليه كما لا يخفى ، وهذا أشار إليه المصنّف رحمه الله آنفاً بقوله : « وجب هنا ... » .

وأما إن كان موضوعه الفوت :

فإن قلنا : إنّ حكمة تشريع الأمارات الغير العلمية والأمر بالتعبد بها لو كانت لتسهيل الأمر على العباد - المعبر عنه اصطلاحاً بالمصلحة التسهيلية - ، فوجب أيضاً القضاء ؛ لصدق الفوت بعد كون المفروض حينئذٍ عدم تدارك مصلحة الواقع . غاية الأمر أن يكون المكلف معذوراً في ذلك بسبب حكم الشارع الأقدس الأمر بالعمل على طبق الأمانة الغير العلمية ، وهذا يشير إليه المصنّف رحمه الله بقوله : « لا ينافي ذلك صدق الفوت ... » .

وأما إن قلنا : إنّ حكمة تشريعها هو حفظ المنافع والمصالح الواقعية الفائتة عنهم بسبب العمل بتلك الأمارات - المعبر عنه اصطلاحاً بالمصلحة السلوكية - ،

(١) لا يذهب عليك أنّ بناءً على الوجه الثالث مجال البحث بالنسبة إلى خصوص القضاء كان باقياً بحاله وإلا فبالنسبة إلى وجوب الإعادة عند كشف الخلاف قبل انقضاء وقت الظهر ليس للبحث عنه مجالاً أصلاً ، بل حكم بوجودها بنحو الجزم والقطع .

إنَّ غاية ما يلزم في المقام^[١]، هي المصلحة في معذوريَّة هذا الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين^[٢]،

فلا يجب القضاء لانتفاء الموضوع فيه؛ أعني الفوت الذي معناه ترك الإتيان بالمكلف به بلا تدارك مصلحه الفائتة، وهذا أشار إليه المصنّف رحمه الله بأنّ بقوله: «لم يجب في ما نحن فيه ...».

[١] المراد من المقام هو الوجه الثالث من السببيّة الموجب لحدوث المصلحة في الحكم الظاهريّ بالنسبة إلى من قامت عنده الأمانة، وقد أوضحنا أنّاً تقريب المرام فيه عند قولنا: غاية الأمر كان المكلف معذوراً في ذلك

[٢] هذا أوضحناه أيضاً أنّاً عند قولنا: كانت لتسهيل الأمر على العباد

ثمّ لا يخفى أنّ هذا المدعى - الذي هو مختار المحقّق النائيني رحمه الله، بل المشهور - كان مؤيداً بقوله رحمه الله: «بعثت بالحنيفيّة السمحة السهلة»^(١).

اعلم أنّ المحقّق النائيني؛ في مبحث تعارض الخبرين أشار إلى هذا المبحث فقال: «وقد تقدّم في مبحث الظنّ: أنّ من التزم بالمصلحة السلوكيّة - كالشيخ رحمه الله - لم يلتزم بها مطلقاً، بل إنّما يلتزم بها في خصوص انفتاح باب العلم وتمكّن المكلف من تحصيل الواقع؛ لمكان قبح التعبد بالأمارات مع تمكّن المكلف من استيفاء المصلحة الواقعيّة، فلا بدّ وأن يكون في سلوك الأمارات مصلحة تداركيّة، ونحن قد منعنا عن المصلحة السلوكيّة حتّى في صورة انفتاح باب العلم وقلنا

(١) بحار الأنوار ٦٩: ٤٢، و ٧٢: ٢٣٤، ووسائل الشيعة ٥: ٢٤٦، الباب ١٤ من أبواب بقيّة

ولا ينافي ذلك صدق الفوت^[١]، فافهم^[٢].

ثم إن هذا كله^[٣].....

بكفاية مصلحة التسهيل في صحّة التعبد بالأمارات ولو مع تمكّن المكلف من إدراك الواقع...»^(١).

[١] لفظة «ذلك» إشارة إلى تسهيل الأمر على المكلفين، والمقصود أن الالتزام بالمصلحة التسهيلية وكون المكلف معذوراً في ترك مصلحة الواقع لا يمنع من صدق الفوت والحكم بوجوب القضاء في ما نحن فيه بالتقريب المتقدم.

[٢] لعلّه إشارة إلى ضعف الالتزام بالمصلحة النوعية العامة.

ولعلّ الأوضح كونه إشارةً إلى اختصاص الخلاف في المصلحة - تسهيلية^(٢) كانت أو سلوكية^(٣) - بصورة اعتبار الخبر طريقاً مع أنّ المفروض صورة اعتباره سبباً، وهذا استفدناه من كلام بعض محشّي الكفاية حيث قال ﷺ: «[وبالجملة:] بعد القول بالطريقة في الأمارات يمكن القول فيها بأنّ في سلوكها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع...»^(٤).

[٣] إشارة إلى التفصيل بين الوجه الثاني والثالث واختصاص ترتّب وجوب

الإعادة والقضاء على الثالث دون الثاني، فلا تغفل.

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٥٩.

(٢) أي المصلحة النوعية.

(٣) أي المصلحة الشخصية.

(٤) عناية الأصول ٣: ٨٩.

على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء^(١)، واضح.

[١] إشارة إلى ما هو المبحوث عنه في محله من اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء وعدمه^(٢)، ولا يخفى أن التفصيل المتقدم يتم بناءً على القول بعدم الإجزاء؛ إذ معه يبقى الحكم الواقعي النفس الأمري على ما هو عليه، فيجب إعادته في الوقت وقضائه في خارج الوقت بعد انكشاف الخلاف وإلا فبناءً على القول بالإجزاء لا يتم جدًّا؛ إذ معه لا واقع أصلاً حتى يجب تداركه قضاءً وأداءً ولو بعد انكشاف الخلاف كما هو مذهب المعتزلة القائلين بتبدل الموضوع في أمثال المقام^(٣)، ولذا قلنا سابقاً: إن انكشاف الخلاف عندهم كان من باب تبدل الموضوع لا من باب انكشاف الواقع^(٤).

وهذا كله سيشير إليه المصنّف رحمه الله عند قوله: «وأما على القول باقتضائه له، فقد يشكل الفرق...».

(١) مورد البحث في هذه المسألة: هو أنه لو ثبت حكم بأمر ظاهري - كالأمارات؛ مثل خبر الواحد - ثم انكشف الخلاف بالعلم - كالخبر المتواتر - هل الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري يوجب الإجزاء عن الأمر الواقعي إعادة وقضاء أو لا؟ وقد اختلفت الأقوال في هذه المسألة - أي كفاية امتثال الأمر الظاهري عن امتثال الأمر الواقعي - وإن شئت التفصيل، فراجع الذريعة: ١١٢، الفصل الرابع عشر، ونهاية الوصول ١: ٥٧٨، المبحث الثالث، ومطarach الأنظار ١: ١٠٩، الكلام في الإجزاء، وفوائد الأصول (١ - ٢): ٢٤٦ - ٢٥٥، والمحاضرات ٢: ٢٥٠، حيث عدّ فيه ستة أقوال.

(٢) وبعبارة أخرى: المصلحة المدعاة في المقام لا فرق فيها بين الالتزام بكونها في مؤدى الأمانة أو في سلوكها، فافهم.

(٣) انظر الصفحة ٨٣، ذيل عنوان «الوجه الثاني في سببية الأمارات (التصويب المعتزلي)».

وأما على القول باقتضائه له ، فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب^[١] ،

الفرق بين القول بالمصلحة السلوكية والتصويب المعتزليّ في مسألة الإجزاء
[١] من هنا شرع ﷺ في تقريب الفرق بين مذهب المعتزليّ ومذهب الإماميّة
القائلين باقتضاء امتثال الأمر الظاهريّ للإجزاء كما عرفته آنفاً ، وهنا نقول ثانياً :
إنّ بناءً على المذهب المختار - أعني عدم اقتضاء امتثال الأمر الظاهريّ
للإجزاء^(١) - الفرق بيننا وبين القول بالتصويب في غاية الوضوح .

وأما بناءً على المذهب الآخر - أعني الإجزاء - كما اختاره جمع من أعاضم
الفقهاء (رضوان الله عليهم)^(٢) فقد يشكل الفرق جدّاً ، ولذا اعتُرض عليهم بنفي
الثمرة عملاً بين رأيهم ورأي المصوّبة ؛ إذ كما أنّهم يعملون بالأمانة الدالة على
الجمعة مثلاً ويكتفون بها ولو مع كشف الخلاف وإحراز وجوب الظهر واقعاً ، كذلك
هؤلاء يعملون أيضاً بتلك الأمانة ويكتفون بها ولو مع كشف الخلاف وإحراز
وجوب الظهر واقعاً ، نعم هؤلاء يدّعون امتثال الأمر الظاهريّ وأنّهم يدّعون امتثال
الأمر الواقعيّ ، ومن المعلوم عدم دخالة ذلك في الثمرة والفرق بين المذهبين
عملاً ، وهو المطلوب .

(١) هذا هو المعروف بين المتأخّرين . انظر على سبيل المثال : مطارح الأنظار ١ : ١٢٧

ومابعده ، وفوائد الأصول (١ - ٢) : ٢٤٦ - ٢٥٥ ، والمحاضرات ٢ : ٢٥٤ ، و

(٢) منهم : السيّد المرتضى ﷺ في الذريعة : ١١٢ ، والعلامة الحلّيّ في النهاية ١ : ٥٧٨ ،

والشيخ المفيد ﷺ في التذكرة : ٣٠ ، والشيخ الطوسي ﷺ في العدة ١ : ٢١٢ و ٢١٣ ، و

وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد^(١)

قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: «أقول: كون القول بالإجزاء في الأمر الظاهري الشرعي - كما هو المفروض في المقام - مستلزماً للتصويب أمرٌ ظاهرٌ، ولذا اخترنا في مسألة الإجزاء عدم إفادته له، وجعلنا هذا من المحذورات الواردة على القائلين بالإجزاء، فراجع»^(١).

وبالجملة: إنّ المصنّف رحمه الله لما لم يقل بالإجزاء في ذلك المبحث الأصولي في المقام أيضاً عند كشف خلاف الأمانة الظنيّة مع الواقع قد أوجب الإعادة والقضاء كما هو لازم مذهب التخطئة، والمسافة بينه وبين مذهب التصويب هو المسافة بين المشرق والمغرب، فافهم.

لكن بعد كلّ ذلك المحقّق الهمداني رحمه الله لا يسلم الإشكال في المقام^(٢)، وهو الحقّ جدّاً.

[١] غرضه رحمه الله إثبات التلازم بين القول بالتخطئة وعدم الإجزاء، واستشهد له بكلام الشهيد الثاني رحمه الله في كتابه تمهيد القواعد^(٣).

أقول: التلازم المدّعى في كلام الشهيد رحمه الله لعلّه لا يتمّ، ولذا قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «الثاني: لا يذهب عليك أنّ الإجزاء في بعض موارد الأصول

(١) قلاند الفرائد ١: ١٢٢.

(٢) انظر حاشية فرائد الأصول: ٩٤.

(٣) انظر تمهيد القواعد: ٣٢٢ و ٣٢٣. ولا يخفى أنّ كتاب «تمهيد القواعد» يشتمل على جزئين: جزء منه في القواعد الأصوليّة والفروع الفقهيّة وجزء منه في القواعد العريّة.

استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء^[١]، قال ﷺ: «من فروع مسألة التصويب والتخطئة، لزوم الإعادة للصلاة بظن القبلة وعدمه^[٢]. وإن كان تمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر^[٣]».

والطرق والأمارات - على ما عرفت تفصيله - لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد...»^(١).

[١] قال صاحب الأوثق ﷺ: «الظاهر أنّ المراد كون القول بعدم الإجزاء لازماً مساوياً للقول بالتخطئة والقول بالإجزاء لازماً مساوياً للقول بالتصويب...»^(٢).

[٢] توضيح ذلك: أنّ المصلّي إلى الجهة التي ظنّ بكونها قبلة المنكشف له الخلاف بعد صلاته، على القول بالتخطئة يجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت وأمّا بناءً على القول بالتصويب فلا.

[٣] اعلم أنّ النظر هنا قد علّله صاحب الأوثق ﷺ بقوله: «لاختصاص نزاعهم في مسألة التخطئة والتصويب بالأحكام الكلّية؛ بمعنى اتّفاقهم على التخطئة في الموضوعات^(٣). نعم، ربّما حُكي عن بعض أواخر المتأخّرين القول بالتصويب فيها...»^(٤).

(١) كفاية الأصول: ٨٨.

(٢) أوثق الوسائل: ٦٥.

(٣) أقول: الأحكام الكلّية كصلاة الظهر والجمعة في المثال والموضوعات كاشتباه القبلة ونحوه، فافهم.

(٤) أوثق الوسائل: ٦٥.

فعلم من ذلك ^[١]: «أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً على مصلحة تتدارك مفسدة ترك الواجب ومعه يسقط عن الوجوب ^[٢]، ممنوع؛

وقال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: «أقول: وجه النظر ما مضى: من أن بطلان التصويب في الموضوعات الصرفة بمحلّ الاتفاق حتّى من القائلين بالتصويب في الأحكام» ^(١).

وبالجملة: الأحكام العقلية والموضوعات الصرفة ممّا اتّفق الكلّ فيها على التخطئة وبطلان التصويب، والخلاف هو في خصوص الأحكام الشرعية الكلية، والتفصيل في محله ^(٢).

بيان الفرق بين الوجهين

[١] لفظة «فاء» للنتيجة؛ أي ما ذكرناه إلى هنا بعنوان «قلت» نتيجته بطلان ما ذكره المستشكل بعنوان «إن قلت»، ولفظة «ذلك» إشارة إلى ما ذكره رحمه الله من الفرق بين الوجه الثاني والثالث - أي مذهب المعتزلي وبعض الإمامية - بأن لازم الوجه الثالث نقض آثار العمل المنطبق على الأمانة كالجمعة في المثال ولازم الوجه الثاني عدم النقض لها عند كشف الخلاف.

[٢] الضمير المجرور يعود إلى «التدارك» المستفاد من «تتدارك»، والضمير المستتر في قوله رحمه الله: «يسقط» يعود إلى «الواجب الواقعي».

(١) قلاند الفرائد ١: ١٢٢.

(٢) انظر تمهيد القواعد: ٣٢١ و ٣٢٢، وكفاية الأصول: ٤٦٨ و ٤٦٩.

ولا يخفى أن هذا تكرار إشكال المستشكل كما أن قوله ﷺ: «ممنوع» تكرار الجواب عنه مع الاختلاف في العبارة فيهما^(١)، وعليه فاللازم توضيحهما ثانياً، فنقول: المستشكل توهم في المقام ذهاب الإمامية ﷺ إلى المصلحة السلوكية مطلقاً - أي سواء انكشف الخلاف بعد إنقضاء الوقت أو قبله - وأيضاً توهم أن الإمامية ﷺ قد اعتقدوا صلاحية المصلحة السلوكية لإسقاط الواجب الواقعي، مع أن كلاً منهما باطل رأساً.

أما أولاً: فلأن بعض الإمامية قد التزموا بالمصلحة في خصوص صورة انكشاف الخلاف بعد الانقضاء لا قبله، ولذا أوجبوا الإعادة في الوقت عند كشف الخلاف فيه^(٢)، ففي المثال المذكور فائدة الأخذ بالأمرة الدالة على وجوب الجمعة تنحصر بجواز الدخول فيها بقصد الوجوب وإتيان النافلة بعدها، وإليه يشير المصنف ﷺ بقوله: «فعل الجمعة قد لا يستلزم إلا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته...».

وبالجملة: إن مصلحة السلوك هي بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأمانة على خلاف الواقع، لا مطلقاً - كما زعمه المستشكل -، وهذا قد مرّ

(١) أقول: الشاهد لما ادّعيناه من تكرار البحث هنا إشكالاً وجواباً هو حذف هذه السطور - أي من قوله: «فعل من ذلك» إلى قوله: «بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً» - في بعض النسخ المصححة، فلا تغفل (انظر فرائد الأصول ١: ١٢٠، الهامش ٢).

(٢) أي في الوقت.

لأنَّ فعل الجمعة قد لا يستلزم إلَّا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته ^[١].

توضيحه مفصلاً سابقاً عند نقل كلام المحقق النائيني رحمته الله ^(١).

وأما ثانياً: فلأنَّ المصلحة الثابتة بعد انقضاء الوقت عندهم لا يصلح لإسقاط الواجب الواقعي، بل هو باقٍ بحاله كما هو شأن مذهب المخطئة، وإليه أيضاً سيسير بقوله رحمته الله: «قد يترتب على وجوبه واقعاً حكمٌ شرعيٌّ وإن تدارك مفسدة تركه...» وبعد معرفة كلِّ ذلك علم بطلان ما ادَّعاه المستشكل سابقاً عند قوله: «فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي...» ^(٢).

[١] إشارة إلى صورة انكشاف الخلاف في الأثناء وقبل انقضاء الوقت، وبعد حذف كلمتي النفي والاستثناء صار الكلام هكذا: إنَّ فعل الجمعة والسلوك على طبق الأمانة الدالة عليها قد يستلزم ترك الظهر في تمام الوقت كصورة انكشاف الخلاف بعد انقضاء الوقت، واللازم في هذا الفرض تدارك ما فات عن المكلف من المصلحة الوقتية، وحينئذٍ الأمر بالعمل بالأمانة معناه الإذن لترك الظهر في تمام وقته.

وقد يستلزم ترك الظهر في بعض أجزاء وقته كصورة انكشاف الخلاف في الأثناء وقبل انقضاء الوقت، واللازم في هذا الفرض تدارك ما فات عن المكلف من مصلحة فضيلة أوَّل الوقت، وحينئذٍ الأمر بالعمل بالأمانة معناه الإذن لتفويت وقت الفضيلة والدخول في الجمعة بقصد الوجوب والشروع في النافلة بعدها من

(١) انظر الصفحة ١٠٩، ذيل الرقم [٤]، وفوائد الأصول ٣: ٩٦ و ٩٧.

(٢) فرائد الأصول ١: ١١٦.

فالعَمَل على الأَمارة معناه: الإِذْن في الدخول فيها على قصد الوجوب، والدخول في التطَوُّع بعد فعلها.

نعم ^[١]، يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحةٍ تُتدارك ^[٢]

دون احتياج إلى المصلحة المتدارك بها الواقع على ما هو مذهب بعض الإمامية المعتقدين بكون المصلحة بمقدار السلوك، كما عرفته آنفاً، خلافاً لمذهب المعتزلة المعتقدين بكون الواقع هو نفس المؤدّي، فإنّهم قد اعتقدوا بلزوم اشتمال فعل الجمعة على المصلحة المتدارك بها الواقع حين كشف الخلاف مطلقاً - أي سواء في صورة انكشاف الخلاف بعد الانقضاء أو قبله -، ولذا قلنا آنفاً المسافة بينهما هو المسافة بين المشرق والمغرب، فراجع ما تقدّم ^(١).

[١] هذا استدراك عن قوله ﷺ: «ممنوع»، وعليه فكأنه ﷺ قال: نحن وإن قلنا آنفاً بعدم اشتمال فعل الجمعة على مصلحةٍ يُتدارك بها مفسدة ترك الظهر، لكنّه يجب في الحكم بجواز فعل النافلة في وقت الفريضة كونه مشتملاً على مصلحةٍ يُتدارك بها مفسدة فعلها؛ لأنّ تجويز الشارع الأقدس فعل النافلة بلا تدارك لمفسدة فعلها في وقت الفريضة كان قبيحاً عليه ويُنافي لحكمته عقلاً.

[٢] قوله ﷺ: «اشتماله على مصلحةٍ» كان فاعلاً لقوله: «يجب»، والضمير المجرور يعود إلى «الحكم بجواز فعل النافلة» ^(٢).

(١) انظر الصفحة ١٢١ و١٢٢، ذيل عنوان «الفرق بين القول بالمصلحة السلوكية والتصويب المعتزلي في مسألة الإجزاء».

(٢) المضبوط في نسخة الشيخ رحمة الله هكذا: «اشتماله على مصلحةٍ يُتدارك به» (انظر

مفسدة فعل التطوع^[١] في وقت الفريضة لو شمل^[٢] دليله الفريضة الواقعية^[٣] المأذون في تركها ظاهراً؛ وإلا كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً.

[١] هذه عبارة أخرى لفعل النافلة وإشارة إلى قوله ﷺ: «لا تطوع في وقت الفريضة»^(١).

[٢] أي دليل عدم جواز فعل النافلة في وقت الفريضة لو شمل^(٢) الفريضة الواقعية بأن دلّ على عدم الجواز في وقت الفريضة ولو مع إذن الشارع في تركها ظاهراً فاللازم اشتماله على مصلحة يتدارك بها مفسدته.

[٣] الدليل يراد منه الرواية المذكورة، فإنها وإن لم يعمل بها المشهور من الأصحاب، لكنه قد أفتى بعض منهم على طبقها فمنعوا عن الإتيان بالنوافل الابتدائية في وقت الفريضة^(٣).

اعلم أن المستفاد من الرواية هو خصوص الفريضة الظاهرية - كالجمعة في

→ الرسائل المحشّى: ٢٩)، ولا يذهب عليك أن هذه النسخة بناءً على صحتها كان اللازم فيه تأنيث الضمير الثاني لرجوعه إلى «المصلحة»، فلا تغفل.

(١) أقول: أصل الرواية على ما في الوسائل هكذا: «إذا دخلت الفريضة فلا تطوع» (وسائل الشيعية ٣: ١٦٥، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٣ و٧)، وقد أشرنا إليها وإلى غيرها سابقاً (راجع الصفحة ١١١ وما بعدها، ذيل عنوان «بحث في وجوب القضاء»).

(٢) المضبوط في نسخة الشيخ رحمة الله ﷺ هكذا: «لو اشتمل دليله» (انظر الرسائل المحشّى: ٢٩)، ولعلّ الصواب النسخة الموجودة في ما بأيدينا.

(٣) كما ذهب إليه الشيخان والمحقق وغيرهم، كما مرّ سابقاً (انظر الصفحة ١٠٥، الهامش (٣)).

المثال -، ولذا بعد الإتيان بها خارجاً حكم المصنّف ﷺ بجواز الدخول في النافلة بلا وجود مفسدة فيها ليجتاج إلى التدارك، وإليه أشار بقوله ﷺ: «وإلا^(١) كان جواز المتطوع في تلك الحال حكماً واقعياً^(٢) لا ظاهرياً».

وأما بناءً على شمولها لوقت الفريضة الواقعية كالظهر في المثال، فحيث كانت فيها^(٣) مفسدة قبل الإتيان به^(٤) على مذهب بعض الأصحاب^(٥) فلا بدّ فيها من الالتزام بالمصلحة السلوكية المتدارك بها مفسدتها، وإليه أشار بقوله ﷺ: «نعم، يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة...».

ملخص الكلام: أن بناءً على شمول الرواية المذكورة وتعميم دلالتها على حرمة فعل النافلة في وقت الفريضة الواقعية - كصلاة الظهر - اللازم أن يكون في الحكم بجواز النافلة الالتزام باشتماله على مصلحة يتدارك بها مفسدته، وأما بناءً على اختصاصها بالفريضة الظاهرية ودلالتها على خصوص حرمة فعل النافلة في وقت الفريضة الظاهرية - كما هو الحق - ففي الإتيان بعد صلاة الجمعة لا مفسدة فيها أصلاً ليجتاج إلى التدارك.

(١) أي وإن لم يشمل دليله.

(٢) أي لا مفسدة فيها أصلاً كي يجتاج إلى التدارك، والوجه فيه أن المتطوع لم يفعل النافلة في وقت الفريضة الظاهرية - أي صلاة الجمعة -، بل فعلها بعد الجمعة كما هو المفروض.

(٣) أي في النوافل.

(٤) أي بالظهر.

(٥) انظر الصفحة ١٠٥، الهامش ٣.

وأما قولك : إنه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب ،
فممنوع أيضاً^[١] ؛ إذ قد يترتب^[٢] على وجوبه واقعاً حكم^[٣] شرعي

[١] تقدير الكلام هكذا : يسقط الوجوب عن أثره الشرعي - كالقضاء - ... ،
وسيجيء توضيحه .

وكان المستشكل بعد أن اعترف المصنف ﷺ باشتغال فعل الجمعة على
المصلحة بالنسبة إلى خصوص بعض الموارد - كصورة انكشاف الخلاف بعد
انقضاء تمام الوقت - قد اغتنم الفرصة واستفاد منه سوءً وادّعى أن الالتزام بهذا
المقدار من المصلحة والاعتراف به يستلزم أيضاً التصويب المعترلي ، لكن
المصنف ﷺ قد ردّه بقوله : «فممنوع أيضاً...» .

وملخصه : أن المصلحة الثابتة عند بعض الإمامية لا تكون في نفس المؤدى
ليسقط الوجوب الواقعي ، والشاهد عليه حكمهم بوجوب القضاء بعد كشف
الخلاف ، وبعبارة أخرى : مفسدة ترك الظاهر في المثال وإن تدارك بالمصلحة
الثابتة في الجمعة إلا أنها ليست بدرجة ومرتبّة بحيث يؤثر في الواقع ويسقطه
عن الوجوب كي يلزم ما ذكره المستشكل من التصويب ، بل هو باقٍ على حاله ،
وهو المطلوب .

[٢] اعلم أن جملة «قد يترتب...» مقابلها جملة أخرى مقدّرة ، وهي : «قد لا
يترتب» - كما في صورة عدم انكشاف الخلاف إلى الأبد - ، فافهم .

[٣] هذا فاعل لقوله ﷺ : «يترتب» ، وغرضه ﷺ الإشارة إلى الأثر المترتب
على الوجوب الواقعي للظاهر وهو وجوب قضائه بعد خروج الوقت بناءً على

وإن تدارك مفسدة تركه مصلحة فعل آخر^[١]، كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه^[٢] واقعاً.

وبالجملة: فحال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على حكم شرعيّ حال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة على الموضوع الخارجي^[٣]، كحياة زيد وموت عمرو، فكما أنّ الأمر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع،

صدق الفوت عليه، ولذا قال ﷺ: «كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً...»، ولا يخفى أنّ قوله ﷺ: «كوجوب قضائه» كان مثلاً للحكم الذي يترتب على وجوبه واقعاً، فلا تغفل.

وبالجملة: غرضه ﷺ هو أنّ ترتّب الحكم الشرعيّ على وجوب الظهر^(١) عند كشف الخلاف يكشف عن عدم سقوطه واقعاً، وهو المطلوب.

[١] لفظة «إن» هنا وصلية، والمقصود تدارك مفسدة ترك الواجب الواقعيّ -كالظهر- بمصلحة فعل آخر-كالجمعة-، كما هو المضبوط في نسخة الشيخ رحمة الله ﷺ^(٢).

[٢] الضمير المجرور في كلا الموضعين يعود إلى «الظهر».

[٣] هذا قد مرّ توضيحه سابقاً في ضمن أمثلة أخرى، وملخصه: هو أنّ إخبار البيّنة بموت عمرو مثلاً كما لا يجعله ميتاً واقعاً، بل يبقى على حاله^(٣)، كذلك إخبار العدل بوجوب الجمعة مثلاً لا يُصيّرها واجبةً واقعيّةً، بل تبقى على حالها.

(١) أي قضائه.

(٢) انظر الرسائل المحشّى: ٢٩.

(٣) أقول: الوجه في ذلك استحالة تعلّق الجعل الشرعيّ بالموضوعات الخارجيّة.

وإنما يوجب جعل أحكامه^[١]، فيترتب عليه الحكم ما دامت الأمانة قائمةً عليه^[٢]، فإذا فقدت الأمانة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع، ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك^[٣] الموضوع من أول الأمر^[٤]، فكذا حال الأمر بالعمل على الأمانة القائمة على الحكم.

وأيضاً كما أنه بعد كشف الخلاف وإحراز كون عمرو حياً يُحكم من الأول بارتفاع جميع الآثار الشرعية المترتبة على موته - من جواز تقسيم أمواله والزواج مع عياله ونحوهما -، كذلك في ما نحن فيه بعد كشف الخلاف يُحكم بترتب الآثار الشرعية المترتبة على وجوب الظهر، - كالقضاء له ونحوه.

[١] إشارة إلى تقسيم الأموال وصحة الزواج للذين قد عرفت أنفاً ارتفاعهما عند كشف الخلاف.

[٢] الضمير المجرور هنا وفي ما قبله يعود إلى «الموضوع».

[٣] هذه عبارة أخرى لقولنا أنفاً: بعد كشف الخلاف وإحراز كون عمرو حياً يُحكم من الأول بارتفاع جميع الآثار الشرعية....

[٤] أي لا من بعد كشف الخلاف، وغرضه ﷺ هو أن وجوب تسليم الأموال إلى عمرو وحرمة الزواج مع عياله لا يثبتان من حين كشف الخلاف، بل يثبتان من أول الأمر بحيث كأنه لم تقم أمانة على موته أصلاً، كما أن في ما نحن فيه أيضاً بعد كشف الخلاف ثبت عدم وجوب الجمعة ووجوب الظهر من أول الأمر لا من الآن، ولذا قاس المصنف ﷺ الأمانة القائمة على الأحكام بالأمانة القائمة على الموضوعات، فافهم.

وحاصل الكلام : ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمانة حكماً واقعياً^[١] والحكم بتحقيقه واقعاً عند قيام الأمانة^[٢]، وبين الحكم واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة^[٣]،

قال بعض المحشّين : «الأمارات القائمة على الأحكام عند أهل الصواب من التخطئة يكون حالها حال الأمانة القائمة على الموضوع من دون فرق بينهما...»^(١).

[١] إشارة إلى مذهب المعتزلي، كما عرفته مفصلاً.

[٢] هذا عطفٌ تفسيري لما قبله، والضمير المجرور فيه يعود إلى «مدلول الأمانة».

[٣] إشارة إلى مذهب بعض الإمامية الذي مقتضاه وجوب تطبيق العمل على مفاد الأمانة بحيث يُعامل معها معاملة الحكم الواقعي، ثم لا يخفى أن عبارة «الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمانة...» عبارة أخرى عن الواقع الواصل، وإن شئت التوضيح له فراجع مبحث البراءة، قال المصنّف رحمه الله هناك بتوضيح منّا : «أنّ المكلف به هو الواقع الواصل لا الواقع من حيث هو - ولو مع عدم وصوله - كي يجب الاحتياط في المشتبهات، ولا مؤدّى الأمارات من حيث هو - ولو مع عدم مطابقتها للواقع - كي يلزم التصويب الباطل»^(٢).

(١) تسديد القواعد : ١٢٦.

(٢) انظر فرائد الأصول ٢ : ٨٩.

كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمانة^[١].

وأما قولك : إن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمانة إلى التصويب^[٢] الباطل ؛ نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذٍ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة^[٣] ، ففيه :

[١] قد مرّ منه ﷺ أمثلة ذلك عند قيام الأمانة على حياة زيد وموت عمرو^(١).

[٢] الجازّ هنا يتعلّق بقوله : « مرجع ».

توهم عدم الفرق بين الوجهين والجواب عنه

[٣] هذا بعينه ذكره المستشكل سابقاً عند قوله ﷺ : « فإن كان في فعل الجمعة مصلحةٌ يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر ، فصلاةُ الظهر في حقّ هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة - إلى أن قال - : فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني... »^(٢).

ثم لا يخفى أن جملة : « تكون في فوتها المفسدة » هي عبارةٌ أخرى عن تفويت الواقع عن المكلف وإلقائه في المفسدة وقد عرفت سابقاً استحالاته عقلاً وقبحه بالنسبة إلى الشارع الأقدس ولو في موارد قليلة ، فراجع ما تقدّم^(٣).

(١) انظر الصفحة ١٣١ ، ذيل الرقم [٣] وما بعده ، وفرائد الأصول ١ : ١٢٠ .

(٢) انظر الصفحة ٩٥ وما بعدها ، ذيل عنوان « توهم انطباق المصلحة السلوكية على التصويب المعتزلي » ، وفرائد الأصول ١ : ١١٦ .

(٣) انظر الصفحة ٧٥ ، ذيل الرقم [١] .

منع كون هذا تصويباً^[١]؛ كيف والمصوِّبة يمنعون حكم الله في الواقع، فلا يعقل عندهم^[٢] إيجابُ العمل بما^[٣].....

[١] من هنا شرع ﷺ في تقريب الردّ على المستشكل، وملخصه: توقف التصويب على عدم الالتفات وعدم التوجّه إلى الأحكام الواقعيّة، وهو منفيّ في المقام جدّاً بعد ملاحظة الإماميّة ﷺ إياها دائماً، وبعبارةٍ أخرى: مجرد لحاظ الواقع ينافي التصويب جدّاً، بل هو عين التخطئة حقيقةً، ولذا قال المصنّف ﷺ في السطور الآتية: «بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ على المصوِّبة...»، وقد أوضحنا ذلك سابقاً بنحو التفصيل نقلاً عن كلام المحقّق النائينيّ ﷺ^(١).

[٢] أي عند «المصوِّبة».

اعلم أنّ المخطئة لو سُئلوا عن وجه الأخذ بالأمانة الدالّة على وجوب الجمعة مثلاً لأجابوا بأنّه للوصول إلى الواقع رجاءً، وعليه فالأمانة عندهم كانت بمنزلة الوصول إلى المطلوب حقيقةً، خلافاً للمصوِّبة حتّى المعتزليّ منهم؛ فإنّهم حيث لا يعتقدون بالواقع، بل بعد قيام الأمانة لا يتصوِّرون شيئاً آخر غير مؤدّاها فلا يفهمون ولا يتعلّلون الواقع أصلاً، ومن المعلوم أنّ مع هذا الفرق البيّن كيف يمكن الالتزام بما التزمه المستشكل من إرجاع الوجه الثالث إلى الثاني؟!

[٣] الموصول هنا مصداقه الأمارات المجعولة طريقاً إلى الواقع.

(١) راجع الصفحة ٨٨ وما بعدها، ذيل عنوان «الوجه الثالث في سببية الأمارات (المصلحة السلوكيّة)»، وفوائد الأصول ٣: ٩٥ و٩٦.

جعل طريقاً إليه والتعبد^[١] بترتيب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عدّ مثل هذا^[٢] من وجوه الردّ على المصوّبة.

وأما ما ذكر: من أنّ الحكم الواقعيّ إذا كان مفسدة مخالفته متدركة بمصلحة العمل على طبق الأمانة، فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة^[٣]، وإلا^[٤] ثبت انتفاء الحكم في الواقع، وبعبارة أخرى^[٥]:

[١] عطف على «الإيجاب»، أي لا يُعقل عندهم التعبد.

[٢] إشارة إلى الالتزام بالمصلحة السلوكيّة.

إشكال اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهريّ والجمع بينهما

[٣] هذه الجملة بمضمونها قد تكرّرت سابقاً في موضعين^(١) والضمير المستتر في قوله: «بقي» يعود إلى «الحكم الواقعيّ»، والمقصود من الصفة هو المصلحة.

[٤] يعني: وإن لم يبق حكم في الواقع.

[٥] اعلم أنّ الأمانة القائمة على وجوب صلاة الجمعة، كما هو المفروض في المثال السابق معناها المطابقيّ وإن كان وجوب صلاة الجمعة، لكنّها بالالتزام تدلّ على حرمة صلاة الظهر في يوم الجمعة، كما أنّ وجوب صلاة الظهر واقعاً يدلّ بالالتزام على حرمة صلاة الجمعة، وعليه فعند قيام الأمانة على وجوب صلاة

(١) انظر فرائد الأصول ١: ١١٠ عند قوله: «فلو ثبت مع هذا الوصف تحریم ثبت بغير مفسدة توجهه...»، و ١: ١١٤ عند قوله: «الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأً للحكم...».

إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمانة على تحريمه ، فإن لم يحرم ذلك الفعل ^[١] لم يجب العمل بالأمانة ، وإن حرم ، فإن بقي الوجوب ^[٢] لزم اجتماع الحكمين المتضادين ، وإن انتفى ثبت ^[٣] انتفاء الحكم الواقعي ، ففيه :

الجمعة لا يخلو الأمر عن ثلاث احتمالات ^(١) :

الأول : احتمال عدم حرمة صلاة الظهر .

الثاني : احتمال حرمة صلاة الظهر مع بقائها على وجوبها واقعاً .

الثالث : احتمال حرمة صلاة الظهر مع انتفاء وجوبها .

فعلى الأول يلزم طرح الأمانة الدالة على الحرمة وعزلها خارجاً ؛ لأن وجوب العمل بها معناه ترتب آثار الحرام الواقعي على ما أدت إليه الأمانة ، فإذا لم يترتب عليه تلك الآثار علم أنه لا يجب العمل بها مع أن المفروض وجوب الأخذ بها والعمل عليها شرعاً .

وعلى الثاني يلزم اجتماع الضدين .

وعلى الثالث يلزم التصويب ، والكل باطل كما لا يخفى .

[١] إشارة إلى الفعل الذي قامت الأمانة على تحريمه - كالظهر في المثال .

[٢] أي بقي الوجوب الواقعي مع كونه حراماً ظاهراً بعد قيام الأمانة على

تحريمه .

[٣] لعل الأولى أن يقال : «لزم» بدلاً عن قوله : «ثبت» .

(١) اعلم أن هذه الاحتمالات الثلاثة قد أبدأها المصنف رحمته الله من قبل نفسه وإلا فلم توجد في كلام المستشكل لا سابقاً ولا لاحقاً ، فانتظر ردّها .

أَنَّ المراد بالحكم الواقعي^(١).....

[١] من هنا شرع ﷺ في الردّ على الإشكال المذكور من طريق اختيار الشقّ الثاني من الاحتمالات الثلاثة مع المنع من اجتماع الضدين ، والوجه فيه تغاير الموضوع فيهما ؛ أي حرمة الظهر ظاهراً مع بقاءه على ما كان عليه واقعاً من الوجوب .

اعلم أَنَّ ما سنوضحه في المقام لم يصرّح به المصنّف ﷺ في المتن هنا إلاّ أنّه يستفاد من تضايف كلامه ؛ فإنّ المصرّح به في كلامه هو خصوص تعريف الحكم الواقعيّ مع ذكر خصوصيّات له ، على ما ستعرف توضيحه مفصّلاً^(١) بالنقل عن كلام بعض المحشّين^(٢) .

توضيح ذلك : أَنَّ التناقض على ما يقرّر في محله لا بدّ فيه من رعاية وحدّاتٍ ثمانية^(٣) ، منها : الوحدة في الموضوع المنتفية في المقام جدّاً ؛ إذ الحكم الظاهريّ - أي حرمة صلاة الظهر في المثال - موضوعه هو الشكّ فيه ، وأمّا الحكم الواقعيّ - أي الوجوب له - فلا يقيّد بالشكّ فيه .

وبعبارة أخرى : إنّ موضوع الوجوب هو ذات الظهر من حيث هو هو - أي مع قطع النظر عن كونه معلوماً أو مظنوناً أو مشكوكاً عند المكلف - المعبر عنه

(١) انظر الصفحة ١٤٢ ، الرقم [٢] ، ذيل توضيح قوله ﷺ : « هو الحكم المتعين المتعلّق بالعباد ... » .

(٢) انظر تسديد القواعد : ١٢٦ عند قوله ﷺ : « أمّا الحكم الواقعيّ فهو الحكم المجعول للموضوعات بالجعل الأوّليّ الابتدائيّ ... » .

(٣) انظر الحاشية على تهذيب المنطق : ٧١ .

اصطلاحاً «اللابشرط» وأما موضوع الحرمة هو الظهر المشكوك المعبر عنه اصطلاحاً «بشرط الشيء»، وعليه فصلاة الظهر بعد إمكان تصوّرها ذات موضوعين يمكن أن يحكم لها أيضاً بحكمين متغايرين بلا استلزامهما التناقض ومحذور اجتماع الضدين^(١)، وهو المطلوب، وبذلك سيصرّح المصنّف ﷺ في أوّل مبحث التعادل والتراجع حيث يقول: «فلا يتحقّق^(٢) إلّا بعد اتّحاد الموضوع وإلّا لم يمتنع اجتماعهما»^(٣).

تنبيهه: إنّ محذور اجتماع الضدين في المقام وإن دفعناه إلى هنا من طريق اختلاف الموضوع بالتقريب المذكور، لكن له طريق آخر أيضاً وهو حمل الأحكام الواقعية على مرتبة الإنشاء والأحكام الظاهرية على مرتبة الفعلية.

ولا يخفى أنّ المصنّف ﷺ في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي كان ذا طريقتين كما صرّح به بعض الأكابر^(٤) إلّا أنّ مقصوده هنا بخصوصه الأخذ بالطريق

(١) لا يخفى أنّ الضدين في الاصطلاح أمران وجوديان، والمتناقضين أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي، وأما في اللغة والعرف فلا فرق بينهما، بل هما مترادفان بمعنى المتنافيين، فافهم ولا تغفل. (انظر معجم الفروق اللغوية: ٣٢٦، الرقم ١٣٠٤، الفرق بين الضد والنقيض)، وكتاب التعريفات (الضد: ٢١١، والنقيض: ٣٣٧). وعلى أي حال إنّ اجتماع الضدين فيه محذور خطابي ومحذور ملاكي، فلا بدّ في دفعه من الالتزام بإحدى الطرق الآتية.

(٢) أي التعارض والتناقض.

(٣) فرائد الأصول ٤: ١١.

(٤) لم نعر عليه.

الثاني له ، ولذا قال المحقق المشكيني رحمته في حاشيته على الكفاية : « مراد الشيخ رحمته ليس الإنشائي الصرف ، بل الإنشائي المعلق ... »^(١).

ثم اعلم أنّ الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في موضوع واحد له طرق متعددة قد أوضحها بعض المحشّين مفصلاً بحيث بين أموراً سبعة وقد أطال البحث عنه ، ونسب الطريق السابعة منها إلى المصنّف رحمته فقال : « إذا عرفت هذا كله فاعلم - إلى أن قال - : السابع : ما هو ظاهر كلام علم الهدى شيخنا المحقق المرتضى الأنصاري رحمته في أول مبحث الظن^(٢) وأول مبحث البراءة^(٣) وأول مبحث التعادل والترجيح^(٤) على بعض النسخ ، وهو اختلاف الموضوع في الحكم الواقعي والظاهري ... »^(٥).

تتميم : بعد ذلك كله لا يبعد نسبة كلا الطريقتين المذكورين معاً إلى المصنّف رحمته ؛ أحدهما : اختلاف الموضوع بحمل موضوع الحكم الواقعي على

(١) كفاية الأصول مع حواشي المحقق المشكيني ٣ : ١٧٧ .

(٢) يريد منه ما نحن فيه أي قوله رحمته : « أنّ المراد بالحكم الواقعي ... » .

(٣) يريد منه ما ذكره المصنّف رحمته هناك وقال : « ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي ... » (فرائد الأصول ٢ : ١١) .

(٤) يريد منه ما ذكره المصنّف رحمته هناك وقال : « لأنّ موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم ، وفي الدليل نفس ذلك الشيء من دون ملاحظة ثبوت حكم له فضلاً عن الجهل بحكمه ، فلا منافاة بين كون العصير المتصف بجهالة حكمه حلالاً على ما هو مقتضى الأصل ، وبين كون نفس العصير حراماً كما هو مقتضى الدليل الدالّ على حرمة » (فرائد الأصول ٤ : ١١ و ١٢) .

(٥) تسديد القواعد : ١٥١ .

اللابشرط وموضوع الحكم الظاهريّ على بشرط الشيء بالتقريب المتقدم توضيحه آنفاً، فكما لا تناقض في قولنا: «زيد كاتبٌ وعمروٌ ليس بكاتبٍ»، فكذلك لا تناقض في ما نحن فيه .

وثانيهما: اختلاف المرتبة بحمل الحكم الواقعيّ على مرتبة الإنشاء والحكم الظاهريّ على مرتبة الفعلية، فكما لا تناقض بين قولنا: «زيد مجتهدٌ» مثلاً بالنسبة إلى المرتبة السفلى للاجتهاد - المعبر عنه اصطلاحاً بالمتجزّي - و «زيد ليس بمجتهدٍ» مثلاً بالنسبة إلى المرتبة العليا منه - المعبر عنه اصطلاحاً بالمجتهد المطلق^(١) -، فكذلك لا تناقض في ما نحن فيه، فافهم وتأمل في كلّ ما أوضحناه من الأوّل إلى هنا في مقام الردّ على إشكال اجتماع الضدّين، فإنّه وإن لم يصرّح به المصنّف رحمه الله، لكن قد عرفت أنّه يستفاد من أثناء كلامه: أمّا الطريق الأوّل، فيستفاد من قوله رحمه الله: «الغير المقيّدة بعلم المكلفين...»،

(١) قال المحقّق الخراسانيّ رحمه الله في كفاية الأصول: ٤٦٤: «ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّي، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها، والتجزّي هو يقتدر به على استنباط بعض الأحكام...»، وقال السيّد الخوئيّ رحمه الله في التنقيح ١: ١٦: «لا ريب ولا إشكال في أنّ المجتهد المطلق الذي قد استنبط جملة وافية من الأحكام يحرم عليه الرجوع إلى فتوى غيره، ويجوز أن يراجع إليه في التقليد ويتصدّى للقضاء ويتصرّف في أموال القصر ونحوه - إلى أن قال -: وفي المتجزّي الذي يتمكّن من استنباط بعض الأحكام دون بعض إذا استنبط جملة منها بالفعل، فابحث يقع في مرحلتين...»، وقد تقدّم البحث حول حكم المتجزّي، انظر الصفحة ٤٤، الهامش ١.

الذي يلزم بقاؤه^[١]، هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد^[٢] الذي يحكي عنه الأمانة ويتعلق به العلم أو الظن^[٣] وأمر السفراء بتبليغه، وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة على خلافه^[٤]، إلا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي:

وأما الطريق الثاني، فيستفاد من قوله ﷺ: «نعم هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي...»^(١).

[١] هذا ردُّ على المعتزليّ المعتقد بتغيّر الحكم الواقعيّ عند قيام الأمانة على خلافه، وغرضه ﷺ هو أن الحكم الواقعيّ الذي وجب الالتزام ببقائه كي لا يلزم التصويب المعتزليّ هو الحكم الإنشائيّ المشترك فيه جميع العباد.

[٢] التعلّق يُراد منه التوجّه، وغرضه ﷺ بيان خصوصيات الحكم الواقعيّ؛ أحدها: الثبوت والبقاء من دون عُروض التغيّر عليه، وثانيها: توجّهه إلى جميع العباد، وثالثها: حكاية الأمارات عنه، ورابعها: تعلّق العلم والظنّ به، وخامسها: مأمورية السفراء الإلهيّ بتبليغه، فافهم.

[٣] الأولى ضميمة الشكّ إليهما أيضاً، فلا تغفل.

[٤] الضمائر المجرورة في قوله ﷺ: «عنه» و«به» و«بتبليغه» و«امتثاله» و«خلافه» تعود إلى «الحكم الواقعيّ».

(١) أقول: هذا أورد عليه بأن الحكم الظاهريّ وإن كانت متأخّرة عن الواقع وليس في درجته ومرتبته، لكنّ الحكم الواقعيّ موجود في مرتبة الحكم الظاهريّ، والتفصيل في محله (انظر كفاية الأصول: ٢٧٩).

أنّه لا يعذر^(١).....

[١] الضمائر الثلاثة في المتن الأوّل للشأن والثاني يعود إلى «الحكم المتعلّق بالعباد» والثالث يعود إلى «المكلّف»، وقوله ﷺ: «أنّه لا يعذر» بعد تأويله بالمصدر كان فاعلاً لقوله: «يكفي»، والجملة بأسرها جواب عن إشكال مقدّر. أمّا الإشكال، فحاصله: هو أنّ بقاء الحكم الواقعيّ وجعل الشارع الأقدس إياه - كوجوب صلاة الظهر في المثال - بعد عدم وجوب امتثاله كان لغواً جذاً. أمّا الجواب عنه، فحاصله: كفاية وصول الواقع إلى مرتبة الفعلية والتنجز للمكلّف عند العلم به أحياناً^(١)، ولذا قال المحقّق الخراسانيّ ﷺ: «لو علم به المكلّف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية...»^(٢).

لا يقال: الحكم الواقعيّ الإنشائيّ خاصيّة عدم التنجز على المكلّفين وأنّه لا يجب عليهم امتثاله ولو مع علمهم به من طريق الرياضة وتصفية النفس مثلاً، وعليه فلا يصحّ ما ادّعاه المصنّف ﷺ من عدم معذوريّة العالم به.

فإنّه يقال: الحكم الواقعيّ هنا لا يُراد منه الإنشائيّ، بل المراد منه مرتبة أخرى من مراتب الحكم وهي التي تجاوز عن مرتبة الإنشاء ولم تصل إلى مرتبة الفعل^(٣). وبعبارة أخرى: الحكم الواقعيّ هنا يُراد منه مرتبة بين مرتبة الإنشاء المحض ومرتبة الفعل المحض المعبر عنها بالفعل من بعض الجهات، وإليه أشار المحقّق

(١) أي اتفاقاً وتصادفاً.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٨.

(٣) أي الفعل من جميع الجهات.

فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً^[١]، والرخصة في تركه عقلاً^[٢] كما في الجاهل القاصر، أو شرعاً^[٣] كمن قامت عنده أمانة معتبرة على خلافه.

الخراساني رحمه الله عند قوله: «يمكن أن يكون الحكم فعلياً؛ بمعنى أنه لو تعلّق به القطع^(١) - على ما هو عليه من الحال - لتنجّز واستحقّ على مخالفته العقوبة...»^(٢).
[١] الجاهل المقصّر هو الذي لا يكون جهله عذراً له، خلافاً للجاهل القاصر الذي جهله كان عذراً له، والمقصود إلحاق الجاهل المقصّر بالعالم الذي قد عرفت عدم معذوريته في مخالفة الحكم الواقعي بعد تنجّز التكليف له ووصوله إلى مرتبة الفعلية.

وبالجملة: الجاهل المقصّر القادر على الفحص عن الواقع وتحصيل العلم به إذا أتى بالجمعة مثلاً مع احتمال وجوب صلاة الظهر واقعاً لا يُعذر في مخالفته كالعالم بوجوب الظهر بعينه، خلافاً للجاهل القاصر الغير المتوجّه إلى الواقع أصلاً؛ فإنّه معذور في المخالفة ومُرخص فيها عقلاً كمن قامت عنده الأمانة المعتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، فإنّه أيضاً معذور في المخالفة ومُرخص فيها شرعاً.

[٢] «الرخصة» بعد كونها في قبال «لا يُعذر» كان معناها العذر، وعليه فكأنّه رحمه الله قال: كما يكفي عدم العذر لدفع اللغوية بالنسبة إلى الجاهل المقصّر، كذلك يكفي العذر أيضاً لدفع اللغوية بالنسبة إلى الجاهل الذي كان معذوراً عقلاً.
[٣] عطفٌ على قوله: «عقلاً»، والمقصود أنّ مَنْ قامت عنده الأمانة المعتبرة

(١) إشارة إلى الفعلية من بعض الجهات.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦٧.

ومما^[١] ذكرنا^[٢] يظهر حال الأمانة على الموضوعات الخارجية؛ فإنها من هذا القسم الثالث.

والحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي، هي: مدلولات الخطابات الواقعية^[٣] الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الأمانة على خلافها^[٤]،

الدالة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً كان مرخصاً شرعاً في ترك الحكم الواقعي - كوجوب صلاة الظهر مثلاً.

[١] أي من عدم تأثير الأمانة في الحكم الواقعي بناءً على مذهب المخطئة.

[٢] لعل المناسب ذكر هذا المتن بعد توضيح متحصل المراد بقوله: «والحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي...»، وعلى أي حال غرضه ﷺ إلحاق الموضوعات الخارجية^(١) بالأحكام الشرعية واندراجها في الوجه الثالث من السببية بالتقريب المتقدم توضيحه مفصلاً، وهو لزوم تطبيق العمل على مؤدى الأمانة وترتيب آثار الواقع عليه بلا حدوث تغيير في الواقع^(٢).

[٣] اعلم أن لفظة «الواقعية» صفة لقوله: «مدلولات»، والمقصود منها الأحكام الواقعية.

[٤] اعلم أن هذه الجملة في عين دلالتها على الطريق الأول منه ﷺ للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، كانت ردّاً على مذهب الأشعري والمعتزلي أيضاً.

(١) قد مرّ منه ﷺ توضيح ذلك سابقاً في ضمن التمثيل بحياة زيد وموت عمرو، انظر فرائد الأصول ١: ١٢٠، وقد أوضحناه مفصلاً، فراجع الصفحة ١٣١، ذيل الرقم [٣] وما بعده.

(٢) انظر الصفحة ٩٨ وما بعدها، ذيل عنوان «بيان بطلان التوهم والفرق بين الوجهين».

ولها^[١] آثارٌ عقليةٌ وشرعيةٌ تترتب عليها^[٢] عند العلم بها أو قيام أماره^[٣] حكم
الشارع

وتمام الكلام هكذا: الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بجهلهم ولا بقيام الأماره على
وفاقها ولا على خلافها.

[١] المضبوط في نسخة الشيخ رحمه الله ﷺ هو «لها» بلا «واو»^(١)، ولعلّ
الصواب ذكرها كما في النسخة الموجودة في ما بأيدينا، فلا تغفل، وعلى أي حال
الضمير المؤنث هنا وفي ما قبله وفي ما بعده يعود إلى «مدلولات الخطابات
الواقعية»، وغرضه ﷺ الإشارة إلى الآثار المترتبة على الحكم الواقعي عقلاً
- كجوب الامتثال - وشرعاً - كجواز النافلة.

وبالجملة: الحكم الواقعي هو عبارة عن المنشآت الأزلية ومدلول الخطابات
الواقعية التي لها آثار عقلية وشرعية بحيث لا يلغو اعتباره من جانب الشارع
الأقدس كما عرفت توضيحه آنفاً في مقام الردّ على المستشكل، فراجع هناك^(٢)،
وعليه فالمتن هنا تكرر لما تقدّم، فلا تغفل.

[٢] أي تترتب تلك الآثار على المدلولات، ولا يخفى أنّ المضبوط في نسخة
الشيخ رحمه الله ﷺ هو تذكير الفعل هنا^(٣)، والصواب تأنيثه.
[٣] أي عند قيام أماره.

(١) انظر الرسائل المحشّية: ٣٠.

(٢) انظر الصفحة ١٤٣ الرقم [١]، ذيل قولنا: «أما الإشكال ...».

(٣) انظر الرسائل المحشّية: ٣٠.

بوجوب البناء على كون مؤدّاهها هو الواقع^[١]، نعم هذه^[٢] ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي.

وتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ ما ذكره ابن قبة - من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة الغير العلمية - ممنوع على إطلاقه، وإنّما يقبح^[٣] إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدّم تفصيل ذلك.

[١] هذه الجملة بأسرها كانت صفةً للأمانة، وتقدير الكلام هكذا: الأحكام الواقعية لها آثار تترتب عليها عند قيام الأمانة التي حكم الشارع بوجوب العمل بها والبناء....

[٢] إشارة إلى أنّ الأحكام الواقعية صارت فعلية عند العلم بها أو قيام أمانة عليها وإلا عدّت إنشائية ولها آثار عقلية وشرعية كما عرفته آنفاً.

ملخص الكلام في إمكان التعبد بالأمانة الظنية وامتناعه

[٣] المضبوط في أكثر النسخ المصحّحة هو «يقبح» كنسختنا هذه، لكنّ المضبوط في بعض منها هو «يصح»^(١)، وكلاهما صحيحان؛ إذ لا فرق بين أن يقال: «التعبد بالأمانة يصح بالنسبة إلى بعض الموارد» وأن يقال: «التعبد بالأمانة يقبح بالنسبة إلى بعض الموارد»، وقد عرفت سابقاً اشتراط قبحه بأمر ثلاثة^(٢).

(١) لم نعر عليها.

(٢) راجع الصفحة ٧٣، ذيل عنوان «وجوه التعبد بالأمارات بناءً على الطريقة».

ثمَّ إنَّه ربما ينسب إلى بعض^[١] : إيجابُ التعبُّد بخبر الواحد أو مطلق الأمانة على الله تعالى ، بمعنى قبح تركه منه ، في مقابل قول ابن قبة .
فإن أراد به^[٢] وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به^[٣] عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف ، فحسن^[٤] .

[١] المقصود من البعض هو ثلاث من علماء العامة وهُم الفقَّال^(١) وابن الشريح وأبو الحسين البصري^(٢) .

والمناسب نقل كلام صاحب بحر الفوائد ﷺ لاشتماله على استدلال هؤلاء العامة فقال : « أقول : ذلك البعض من العامة كالعقَّال وابن الشريح وأبي الحسين البصريّ ومُستندهم على ما حكى وجهان : أحدهما : أنَّ ترك العمل بخبر الواحد مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجبٌ عقلاً . ثانيهما : أنَّه لو لم يجب العمل بخبر الواحد للزم خلوُّ أكثر الوقائع عن الحكم^(٣) واللازم قبيحٌ فكذا المقدَّم ، والقبيح محال على الحكيم تعالى ... »^(٤) .

[٢] أي بإيجاب التعبُّد .

[٣] أي بخبر الواحد وسائر الأمارات الغير العلميّة .

[٤] الردّ على هؤلاء العامة كان بعكس الردّ على ابن قبة بأن يقال : ما ادّعاه

(١) ضبطه المحقِّق الآشتياني بـ « العقَّال » (انظر بحر الفوائد ١ : ٣٦٣) .

(٢) راجع الإحكام للآمدي (١ - ٢) : ٢٨٨ ، المسألة السابعة ، والمعتمد ٢ : ٩٨ و ١٠٦ ، وإرشاد الفحول ١ : ٢٠٢ ، وإن شئت التفصيل انظر العدة في أصول الفقه ١ : ٩٧ وما بعده .

(٣) لعلّ الأولى أن يقال : « للزم تفويت الواقع ... » .

(٤) بحر الفوائد ١ : ٣٦٣ و ٣٦٤ .

ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد كان باطلاً إن أراد به في زمان الانسداد وبعض صور الانفتاح وما ادّعاه هؤلاء من إيجاب ذلك على الشارع كان باطلاً إن أراد به في زمان الانفتاح وبعض صور الانسداد بالتقريب الآتي توضيحه مفصلاً. أقول: الشقّ الأول من المتن^(١) كان عبارة أخرى عن التأكيد؛ بمعنى أنّه وجب على الشارع تأكيد حكم العقل الحاكم بحجّة الظنّ في فرض الانسداد وتعدّر تحصيل القطع بالأحكام الواقعيّة، وأمّا الشقّ الثاني^(٢) فكان عبارة أخرى عن التأسيس؛ بمعنى أنّ الشارع وجب عليه التصريح بحجّة الظنّ مع قطع النظر عن حكم العقل بها.

وعلى الأول، فلا مانع من الالتزام به، بل هو حسنٌ جداً، وأمّا على الثاني، فهو ممنوع. نعم، على فرض خصوصيّة بعض الظنون في نظر الشارع فهو أيضاً لا مانع منه على ما سيجيء توضيحه عن قريب عند قوله ﷺ: «إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصيّة...»، ولتوضيح ذلك إثباتاً ونفيّاً قال بعض المحشّين: «إنّه إن أريد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف فهو حسنٌ بناءً على تماميّة مقدّمات دليل الانسداد، ولكنّ الشأن في تماميّة تلك المقدّمات كما هو غير خفيّ على من راجع بحث دليل الانسداد، وإن أريد به وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد فممنوع؛

(١) أي قوله ﷺ: «فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به...».

(٢) أي قوله ﷺ: «وإن أراد وجوب العمل بالخصوص في حال الانسداد...».

وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فممنوع؛ إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنمّا يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقليّ وهو الظن^[١]، إلّا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصيّة^[٢].

إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنمّا يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقليّ وهو الظنّ إلّا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصيّة، وإن أريد [به] حكم صورة الانفتاح، فإن أريد وجوب التبعّد العينيّ فهو غلط؛ لجواز^(١) تحصيل العلم معه قطعاً، وإن أريد وجوب التبعّد به تخييراً فهو ممّا لا يدركه العقل؛ إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمانة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمانة^(٢).

تنبيه: لا يذهب عليك أنّ الوجوب الإمضائيّ والتأكيديّ يُعدّ واجباً أخلاقياً عاطفياً امتنائياً، ومن المعلوم عدم كفاية ذلك لإثبات مطلوب المستدلّ، وعليه فلا يتمّ ما ادّعاه المصنّف ﷺ من تسليم كلامه بقوله: «فحسن».

[١] إشارة إلى طريقيّة الظنّ واعتباره عقلاً^(٣) للوصول إلى الواقعيّات عند تعذّر تحصيل العلم، وعليه فلا حاجة إلى جعل الشارع، بل لعلّه كان لغواً، فافهم.

[٢] تصحيح منه ﷺ للشقّ الثاني، وغرضه ﷺ من الخصوصية لبعض الظنون هو أغلبيّة المطابقة أو دوام المطابقة - كخبر الثقة مثلاً -، فإنّ له خصوصيّة عند الشارع

(١) أي الإمكان.

(٢) تسديد القواعد: ١٣٠.

(٣) بمعنى أنّ العقل حكم بطريقيّة مطلق الظنّ.

وإن أراد حكم صورة الانفتاح :

فإن أراد وجوب التعبد العيني^(١) فهو غلط ؛

الأقدس بحيث لا يدركه العقل أصلاً، والشاهد عليه الاهتمام جداً بالنسبة إلى بعض الرواة عليه السلام؛ مثل قول الإمام الهادي عليه السلام في حق العمري: «العمري ثقتي، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون»^(١)، وأيضاً قال الإمام العسكري عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني فعني يؤديان...»^(٢)، وأيضاً قال الإمام الصادق عليه السلام في حق زرارة: «فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يروي عنا ثقتانا»^(٣)، وأيضاً قال عليه السلام في حق جماعة من أصحابه: «لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست»^(٤). وبالجمله: فأمثال هذه الظنون الخاصة لا بأس بأن يلتزم فيها بوجوب جعلها من ناحية الشارع ولو مع حكم العقل باعتبار الظن، ولا نغني من الخصوصية إلا هذا، وهو المطلوب.

[١] لعل الأولى التعبير بوجوب التعيني مقابل التخييري؛ لأن العيني مقابل الكفائي، وعلى أي حال غرضه عليه السلام وجوب الأخذ بالأمانة الظنيّة معيّناً، لكن قد ردّه عليه السلام بقوله: «فهو غلط...»؛ أي مع انفتاح باب العلم وإمكان الوصول بالواقع لا معنى للزوم الأخذ بالظن والعمل عليه شرعاً.

(١ و٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١٠٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

لجواز تحصيل العلم معه ^[١] قطعاً .

وإن أراد وجوب التعبد به تخييراً ، فهو ممّا لا يدركه العقل ^[٢] ؛ إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمانة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمانة .

وبعبارة أخرى : لا وجه لإيجاب الشارع إتياء تعيناً مع التمكن من تحصيل العلم بأن قال : اعملوا بالأمانة الظنيّة فقط دون العلم .

[١] الضمير هنا يعود إلى « الانفتاح » ، و « الجواز » معناه « الإمكان » ، فلا تغفل .

[٢] غرضه ﷺ هو أنّ تدارك المفسدة الواقعيّة بالمصلحة الظاهريّة ليس من المدركات العقلية بعد قصور العقل في أمثال هذه الأمور .

وملخصه : هو أنّ العقل في صورة انفتاح باب العلم - كما هو المفروض فعلاً - لا يرى مصلحة في الأخذ بغير العلم ولو مخيراً ^[١] كي يتدارك بها المصلحة الفائتة عنه ، وهو واضح ظاهر جداً ، فافهم .

وبالجملة : التخيير الشرعي يختصّ بموارد إدراك العقل إتياءه كالتخيير بين قراءة الحمد والتسبيحات في الركعة الثالثة والرابعة مثلاً ^[٢] ، فإنّه حيث علم أنّ وجهه تساوي المصلحتين فيهما فأمكن منه الالتزام بالتخيير بينهما .

وأما في المقام ، فحيث لم يدرك فيه المصلحة السلوكيّة فلا يمكن للعقل الالتزام بالتخيير فيه ، وهو واضح ظاهر جداً .

(١) بأن يقول الشارع : أنتم مخيرون بالعمل بأيّهما شئتم .

(٢) وكالتخيير بين خبرين متعارضين متكافئين .

اللهم إلا أن يكون في تحصيل العلم حرج^[١] يلزم في العقل رفع إيجابه^[٢]
 بنصب أماره هي أقرب من غيرها إلى الواقع أو أصح في نظر الشارع من غيره^[٣]
 في مقام البدلية^[٤] عن الواقع ،

[١] لعله تصحيحٌ للتخيير؛ أي من باب تسهيل الأمر على العباد ومن باب اللطف عليهم ورفع الحرج النوعي عنهم يتصور التخيير بأن قال الشارع الأقدس: «اعمل بالأماره الظنيّة أو حصّل العلم مخيراً بينهما»، فافهم.

[٢] أي حينئذٍ حكم العقل برفع لزوم تحصيل العلم وإيجاب العمل به وأوجب على الشارع الأقدس جعل الأماره الظنيّة والأخذ بها مخيراً بينهما.

[٣] الضمير هنا وإن كان مذكراً في جميع النسخ المصححة حديثاً وقديماً، لكنّ الصواب تأنيثه كالضمير الأوّل بعد رجوعهما معاً إلى «الأماره»، وعلى أيّ حال لفظة «غير» في كلا الموضعين مصداقها القطع الحاصل من طريق القياس والاستحسان وغيرهما من الأمور المفيدة للظنّ.

ثمّ لا يخفى أنّ الجملة الأولى^(١) من المتن هنا إشارة إلى حجّة الأمارات من باب الطريقيّة، والثانية منه^(٢) إشارة إلى حجّيتها من باب السببيّة، والشاهد عليه عطفها بكلمة «أو» المشعرة بالتنوع والترديد، فافهم.

[٤] غرضه ﷻ هو أنّ الأماره الظنيّة التي لها خصوصيّة عند الشارع من جهة أقربيها إلى الواقع أو بدليتها عنه، إن توجد خارجاً يجب على الشارع أن ينصبها

(١) أي قوله ﷻ: «هي أقرب من غيرها إلى الواقع».

(٢) أي قوله ﷻ: «أصح في نظر الشارع من غيره».

وإلا فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد^[١].

ويعرفها للمكلفين تسهياً لأمرهم كما فعله الإمام عليه السلام في حق العمري ووزارة، كما عرفته آنفاً.

وأما إن لم توجد بهذه الخصوصية، فلا يجب عليه شيء سوى الإمضاء لها وعدم الردع عنها، كما سيشير إليه بقوله عليه السلام: «وإلا فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن...».

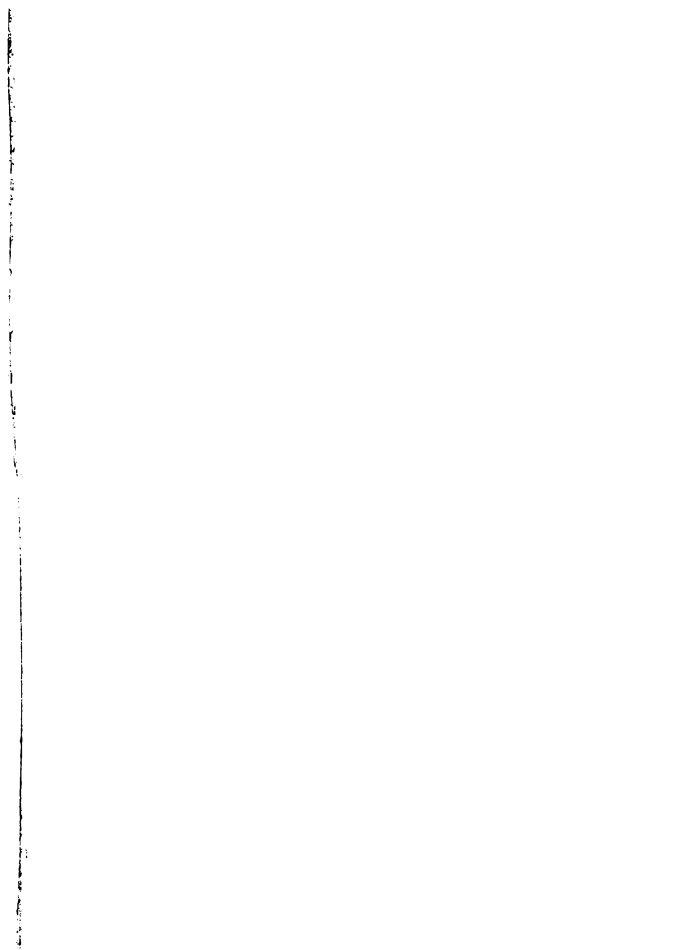
وبعبارة أخرى: إن لم توجد الأقربى بين الطرق والأمارات الظنية، بل كان كلها في عرض واحد، يكفي للشارع إمضاؤها والحكم بالعمل عليها كصورة الانسداد بعينه.

والحاصل: أن اللازم على الشارع الأقدس عقلاً تسهيل الأمر على العباد ورفع الحرج عنهم بنصب أمارَةٍ خاصة - كخبر العدل مثلاً - إن كان له مزية عنده بالنسبة إلى غيره، وأما مع التساوي وعدم المزية له فاللازم عليه هو مجرد الإمضاء وعدم الردع عنه، فافهم؛ فإن قوله: «وإلا فيكفي إمضاؤه» يعني: وإن لم تكن الأمارَةُ أقرب إلى الواقع وأصح فلا يجب على الشارع إيجاب التعبد بالعمل بها، بل يكفي منه الإمضاء لحكم العقل بالعمل بمطلق الظن كما في صورة الانسداد.

[١] أي كما يكفي عند فرض الانسداد الإمضاء لها بالتقريب المتقدم يكفي أيضاً عند فرض الانفتاح مشروطاً بانتفاء الخصوصية، فلا يجب عليه حينئذٍ نصب شيء بالخصوص، فافهم.

المقام الثاني

في وقوع التعبّد بالظنّ



ثمّ إذا تبَيَّن عدم استحالة تعبّد الشارع بغير العلم ، وعدم القبح فيه ولا في تركه ^[١]، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبّد به في الأحكام الشرعيّة ^[٢] مطلقاً، أو في الجملة ^[٣].
وقبل الخوض في ذلك ، لا بدّ من تأسيس الأصل الذي يكون عليه ^[٤]

البحث في وقوع التعبّد بالظنّ

[١] الضمير في كلا الموضعين يعود إلى « التعبّد »، والمقصود هو الرّدّ على ابن قبة القائل بالقبح في التعبّد بالظنّ من قِبَل الشارع، وبعض علماء العامّة القائلين بالقبح في ترك التعبّد به من قِبَله .

[٢] بعد الفراغ عن الرّدّ على ابن قبة رحمته وإنابات إمكان الوقوعيّ للتعبّد بالأمارات الغير العلميّة شرعاً ينجزّ الكلام في أنّه هل هو واقع خارجاً أم لا؟

[٣] قوله رحمته: « مطلقاً » إشارة إلى جميع الظنون وقوله: « في الجملة » إشارة إلى بعض الظنون - كخبر الثقة مثلاً -، وعليه فكأنّه رحمته قال: هل وقع التعبّد بجميع الظنون أو ببعضها؟

[٤] الجارّ هنا يتعلّق بـ « المعوّل ».

المعول^[١] عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة^[٢]، فنقول :

التعبد بالظن^[٣] الذي لم يدلّ على التعبد به دليل ، محرّم بالأدلة الأربعة^[٤] .

الأصل الأولي في التعبد بالظن عند المصنّف ﷺ

[١] المعول سواء كان مصدرًا ميميًّا أو اسم المفعول معناه المرجع ، وغرضه ﷺ إثبات حرمة العمل بالظن بمقتضى الأصل الأولي^(١) إلّا ما خرج بالدليل - كخبر العادل مثلاً - ، وعليه فغيره - أعني خبر الفاسق وخبر المشكوك فسقاً وعدلاً - يُحكم بحرمة الأخذ به وعدم اعتباره^(٢) ، وبذلك سيصرّح ﷺ عند قوله : « محرّم بالأدلة الأربعة ... »^(٣) .

[٢] أي جميع الظنون أو بعضها - كخبر الثقة .

[٣] هذا مبتدأ خبره قوله ﷺ : « محرّم » .

[٤] لا يذهب عليك أنّ الأصل الذي أسسه المصنّف ﷺ - أعني الحرمة - يعبر

(١) قال السيّد الخوئي رحمه الله : « لا بدّ لنا من البحث عن مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّية ليكون هو المرجع على تقدير عدم الدليل على الحجّية ، وليس المراد من الأصل في المقام هو خصوص الأصل العمليّ ، بل المراد منه القاعدة الأوليّة المستفادة من حكم العقل وعمومات النقل ... » (مصباح الأصول ٢ : ١١١) .

(٢) أمّا الأوّل - أي خبر الفاسق - ، فلدلالة الدليل عليه ، وأمّا الثاني - أي خبر المشكوك فسقاً وعدلاً - ، فلاندراجه تحت الأصل المذكور - أي حرمة العمل بالظن - ، وسيجيء توضيح كلّ ذلك في مبحث حجّية خبر الواحد (انظر فرائد الأصول ١ : ٢٤٢) .

(٣) فرائد الأصول ١ : ١٢٥ .

ويكفي من الكتاب: قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآلَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [١].

عنه اصطلاحاً بالأصل التكليفي مع أنَّ المناسب - بل المهم - هو تأسيس الأصل الوضعي - أعني عدم الحجية -، ولذا اعترض عليه بعض المحشّين وقال: «إنَّ كلامه - طاب ثراه - إنّما هو في تأسيس الأصل بالنسبة إلى الحكم التكليفي والمهم إنّما هو تأسيس الأصل في الحكم الوضعي - أعني حجية الظن الذي لم يثبت اعتباره - وذلك لأنَّ الغرض الأصلي من اعتبار الأمانة هو تنجّز التكليف الواقعي بها إذا صادفته وصحة المؤاخذه على مخالفته...» [١].

أقول: يؤيد ذلك بما قاله المحقّق الخراساني رحمه الله من: «إنَّ الأصل في ما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يُحرز التعبد به واقعاً عدم حجّيته جزماً...» [٢].

الاستدلال بالكتاب على حرمة التعبد بالظن

[١] المقصود من الاستشهاد بالآية الشريفة (٣) دلالتها ظاهراً على حرمة التعبد بأمرٍ ظني غير معلوم صدوره من الشارع، وعليه فالأخذ به يعدّ من موارد الافتراء على الله - المعبر عنه اصطلاحاً بالتشريع -، ثم لا يخفى أنَّ المصنّف رحمه الله نظره الشريف في المقام ليس إثبات حرمة العمل بالظن بما هو هو، بل نظره إثباتها بما هو من مصاديق التشريع والشاهد عليه استشهاد الله بآية واحدة مشتملة على

(١) تسديد القواعد: ١٨٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٩.

(٣) يونس: ٥٩.

دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله^(١) من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء.

لفظة الافتراء، وإلا فادّلة حرمة العمل بالظنّ كتاباً وسنةً لعلّها لا تحصى كثرة^(٢)، وستعرف الاستشهاد ببعض منها بالتقريب الآتي في ما بعد^(٣).

[١] اعلم أنّ التشريع هو إدخال ما يُعلم خروجه من الدين في الدين، بل أعمّ منه؛ لشموله إدخال ما لا يُعلم كونه من الدين في الدين، ويعبّر عنه بالافتراء أيضاً.

وعليه فنسبة حكم إلى الشارع الأقدس من غير إذنٍ منه وبيانٍ قطعيّ عنه كما صحّ التعبير عنه بالتشريع، كذلك صحّ أن يعبّر عنه بالافتراء، ولذا قال المصنّف ﷺ: «ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء...»، والنسبة بينه وبين الكذب عموم وخصوص مطلق^(٣).

قال المحقّق النائيني رحمه الله: «المبحث الثاني: في تأسيس الأصل عند الشكّ في التعبد بالأمانة، ولا ينبغي التأمل والإشكال في أنّ الأصل يقتضي حرمة التعبد بكلّ أمانة لم يُعلم التعبد بها من قبل الشارع، ويدلّ على ذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآلَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٤) بناءً على شمول الافتراء لمطلق

(١) قال رحمه الله في أوثق الوسائل: ٦٦: «وقد ذكر بعض مشايخنا أنّ بعضهم قد جمع في رسالة مفردة مائتي آية وخمس مائة حديث في حرمة العمل بالظنّ».

(٢) انظر الصفحة ٢١٧، ذيل عنوان «الاستدلال على أصالة حرمة العمل بالظنّ».

(٣) راجع معجم الفروق اللغوية: ٤٤٩، الرقم ١٨٠١، الفرق بين الكذب والافتراء والبهتان.

(٤) يونس: ٥٩.

ومن السنّة: قوله ﷺ في عداد القضاة من أهل النار: «ورجلٌ قضى بالحقِّ وهو لا يعلم»^(١).

إسناد الشيء إليه تعالى ولو مع عدم العلم بأنّه منه تعالى، لا خصوص ما علّم أنّه ليس منه تعالى كما قيل...»^(٢).

الاستدلال بالسنّة على حرمة التعبد بالظن

[١] تمام الحديث هكذا: «عن أبي عبد الله ﷺ قال: القضاة أربعة: ثلاثة في النار، وواحد في الجنّة؛ رجلٌ قضى بجورٍ وهو يعلم، فهو في النار، ورجلٌ قضى بجور وهو لا يعلم، فهو في النار، ورجلٌ قضى بالحقِّ وهو لا يعلم، فهو في النار، ورجلٌ قضى بالحقِّ وهو يعلم، فهو في الجنّة»^(٣).

ثمّ اعلم أنّ القضاء وإن كان قطع الخصومة ظاهراً في الموارد الجزئية إلاّ أنّه في الواقع يتضمّن نسبة الحكم الكلّي إلى الشارع الأقدس من غير إذن منه.

(١) فوائد الأصول ٣: ١١٩. أقول: الجملة الأخيرة من كلام المحقّق المذكور ردّ لمن عرّف التشريع والافتراء بإدخال ما يعلم خروجه من الدين في الدين، وعليه فالحقّ مع المحقّق المذكور، ولذا قال صاحب الأوثق ﷺ: «دعوى اشتراط العلم في تحقّق موضوع التشريع فهي ممنوعة...» (أوثق الوسائل: ٦٦). ثمّ لا يخفى عليك أنّ منشأ هذا الاشتراط زعم أنّ الافتراء معناه خصوص الكذب عن عمدٍ الذي هو أجنبني عن المقام، بعد كون المبحوث عنه فعلاً هو الشكّ في التعبد بالأمارّة الغير العلميّة، مع أنّه ليس كذلك، فإنّ عنوان الافتراء وإن لم يشمل صورة الشكّ في التعبد به موضوعاً إلاّ أنّه يشمل حكماً ولا نعني من شمول الافتراء لمطلق إسناد الشيء إلى الله تعالى إلّا هذا.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

ومن الإجماع: ما ادّعاه الفريد البهبهاني^[١] في بعض رسائله:

وبالجملة: إنَّ استحقاق القاضي المذكور للعقوبة وكونه في عداد أهل النار سببه استناد حكمه إلى الله تعالى مع جهله بأنَّه منه تبارك وتعالى ولا نغني من التشريع إلَّا هذا، فيعاقب لأجل ذلك وهو المطلوب، وهذا كلُّه قد أوضحه صاحب الأوثق^{للّه} مفصلاً^(١).

قال بعض تلامذة المصنّف^{للّه}: «الحديث الشريف لا يدلُّ على حرمة العمل بغير العلم من حيث التدبُّين والتشريع، بل الظاهر منه أنَّ مجرد العمل بغير العلم حرام ذاتاً وإن صادف الواقع، فتأمل»^(٢).

وعلى أيِّ حال غرضه^{للّه} هو أنَّ الدخول في النار مناطه الأخذ بغير العلم سواء كان في القضاء أو في غيره، وعليه فدلالة الحديث الشريف على ما نحن فيه واضح جدًّا، فافهم؛ فإنَّه كان من قبيل العلل المنصوصة في الأمور الجزئية.

الاستدلال بالإجماع على حرمة التعبد بالظنّ

[١] الإجماع هنا لا بدّ أن يُحمل على المُحصِّل، والوجه فيه عدم اعتبار الإجماع المنقول بخبر الواحد. نعم، المنقول بالمتواتر لا محذور في اعتباره كالمُحصِّل^(٣)، ولا يخفى أنَّ الجارّ في قوله: «من الإجماع» يتعلّق بقوله^{للّه}:

(١) انظر أوثق الوسائل: ٧٤.

(٢) قلاند الفرائد ١: ١٢٥.

(٣) اعلم أنَّ الإجماع إمّا محصِّل أو منقول، والمحصِّل هو الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبُّع آراء

«يكفي»، وفاعله الموصول في قوله: «ما ادّعاء».

اعلم أن للمحقق البهبهاني عباراتٍ مختلفة في المقام لأنه قال: تارة: «عدم جواز العمل بالظن وأنه إجماعي أيضاً عند جميع المسلمين فضلاً عن الشيعة»^(١)، وأخرى: «أن الأصل عدم حجية الظن، وهو محل اتفاق جميع أرباب المعقول والمنقول»^(٢)، وثالثة: «إجماع جميع المسلمين على أنه في نفسه ليس بحجة»^(٣)، ورابعة: «العمل بالظن حرام إجماعاً»^(٤).

ولا يخفى أن الاستدلال بالإجماع في ما نحن فيه لا يخفى ما فيه من الفساد، أولاً: من ناحية أنه إجماع مدركي؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى الآيات

→ جميع الفقهاء في جميع العصور بحيث يحصل منه القطع أو الظن المتأخّم به، والإجماع المنقول هو الذي لم يحصله الفقيه بنفسه، وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء، والمنقول إما منقول بالتواتر أو بالأحاد، وبالجملّة: أن حجية الإجماع المحصل والمنقول بالتواتر متساوية، وإثبات الخلاف في حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد، وقد وقع الخلاف في حجيته على أقوال: الأول: إنه حجة مطلقاً، الثاني: إنه ليس بحجة مطلقاً، الثالث: التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم عليه السلام، فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة التي يُستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم عليه السلام، فلا يكون حجة، وإلى هذا التفصيل مال المصنف رحمه الله كما سيجيء توضيحه مفصلاً في الجزء الثالث، مبحث الإجماع، إن شاء الله.

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٠٣ و ٢٠٨ و ٤٦٩.

(٢) الرسائل الأصوليّة: ١٢.

(٣) الفوائد الحائريّة: ١٣٦ و ١٣٩ و ٤١٩، والرسائل الأصوليّة: ٧٨.

(٤) الفوائد الحائريّة: ٢٠٣ و ٤٥٢ و ٤٦٩.

من كون عدم الجواز^[١] بديهياً عند العوامّ فضلاً عن العلماء .
ومن العقل : تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم^[٢]

والروايات الناهية عن العمل بالظنّ والتعبد به ، وثانياً: المسألة الأصولية لا يصحّ في إثباته التمسك بالإجماع بعد اختصاص اعتباره بالمسائل الفرعية ، فافهم .
[١] الألف واللام هنا عوض عن المضاف إليه ؛ أي عدم جواز التعبد بالظنّ .

الاستدلال بالعقل على قبح التعبد بالظنّ

[٢] لعلّ التعبير بـ « التعبد » بدلاً عن « التكلف » أولى ، فافهم .
قال المحقّق النائيّ رحمه الله : « ومن العقل : إطباق العقلاء على تقبيح العبد وتوبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنّه منه ، فإنّ ذلك تصرف في سلطنة المولى وخروج عمّا يقتضيه وظائف العبودية . وبالجملّة : لا إشكال ولا كلام في قبح التشريع واستتباعه استحقاق العقوبة ... »^(١) .
والحاصل : إلى هنا ثبت حرمة الأخذ بالظنّ والاعتماد عليه بالأدلة الأربعة كتاباً وسنّة وعقلاً وإجماعاً ، لكن حرمة كانت تشريعية - كصلاة الحائض مثلاً - لا ذاتية - كشرب الخمر مثلاً - ، فراجع محله^(٢) .

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٢٠ .

(٢) قال المحقّق الآشتيانيّ في بحر الفوائد ١ : ٣٧٣ و ٣٧٤ : « أقول : لا يخفى عليك أنّه أراد (دام ظلّه) بذلك الكلام : بيان الحرمة الثابتة لغير العلم ما لم يقدّم دليل على ورود التعبد به من الشارع ، ردّاً على ما ربّما توهم من كلام جماعة : من كون حرمة العمل بالظنّ ذاتية كسائر

بوروده عن المولى ولو كان جاهلاً^[١] مع التقصير^[٢].

نعم، قد يتوهم^[٣] متوهمٌ:

[١] المضبوط في نسخة الشيخ رحمة الله ﷺ هكذا: «ولو كان عن جهل»^(١)، والمقصود من الجهل هنا - كما صرح المصنف ﷺ في مجلس درسه - الجهل المركب لا البسيط^(٢)؛ لأن المتصور فيه التقصير هو خصوص الأول دون الثاني على ما صرح به المحقق الآشتياني ﷺ^(٣).

[٢] الجاهل المقصر - كما مرّ سابقاً^(٤) - قبال الجاهل القاصر الذي لا يحتمل فيه أصلاً قبح التشريع، ولذا إنَّ العقلاء لا يقبّحونه، خلافاً للمقصر؛ فإنهم يقبّحونه قطعاً وبلا شك، فافهم.

[٣] التوهم هنا ملخصه: عدم الفرق بين المحتاط والآخذ بالظن بعد كون المحتاط أيضاً لا يعلم بأن ما احتاط فيه هو من الدين أم لا.

→ المحرمات الذاتية فيلزمه عدم تحقق الاحتياط فيه موضوعاً كما هو ظاهر...». وانظر أيضاً أوثق الوسائل: ٦٧، حيث قال: «ثم إنه قد ظهر ممّا قدّمناه كون حرمة العمل بالظن تشريعية لا ذاتية وربما يظهر من المحكي عن الوحيد البهبهاني وصاحب الرياض كون حرمة من حيث كونه عملاً بالظن...».

(١) انظر الرسائل المحشّى: ٣١.

(٢) تقدّم تعريف الجهل البسيط والمركب سابقاً (انظر الصفحة ٥٥، الهامش ٣)، نقلاً عن كتاب التعريفات: ١٤٣.

(٣) انظر بحر الفوائد ١: ٣٧٢ و ٣٧٣.

(٤) انظر الصفحة ١٤٤، الرقم [١]، ذيل توضيح قوله ﷺ: «إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً...».

أن الاحتياط من هذا القبيل ^[١].

وهو غلط واضح ؛ إذ فرق بين الالتزام بشيء ^[٢] من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه ^[٣]، وبين الالتزام بآتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، وشتان ^[٤] ما بينهما ؛ لأن العقل يستقلّ بقبح الأول وحسن الثاني .
والحاصل : أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به ، وأما العمل به من دون تعبد بمقتضاه :

وأما الدفع ، فملخصه : أن المحتاط لا يلتزم بوجوب عمله شرعاً ، بل أتى به احتياطاً ورجاءً لمطلوبيته في الواقع عند المولى ، وكم فرق بينه وبين الآخذ بالظن ، فلا تغفل .

[١] أي من قبيل التشريع والتعبد من حيث إنه لا يعلم صدوره عن المولى ، وعليه فالعمل المحتاط فيه تشمله أيضاً الأدلة على قبح التشريع والتعبد بغير العلم .
[٢] لفظة « الشيء » هنا كناية عن الحكم .

[٣] الضمير المنصوب في قوله ﷺ : « أنه » في كلا الموضعين يعود إلى « الشيء » ، كما أن الضمير المجرور في قوله « منه » في كلا الموضعين يعود إلى « المولى » ، فلا تغفل .

[٤] لفظة « شتان » هو اسم الفعل بمعنى « بُعد » ، والمقصود إبطال عدّ عنوان الاحتياط من أفراد التشريع بعد كونه رافعاً لموضوعه رأساً ، بل كان ضدّاً له ، كما لا يخفى .

فإن كان لرجاء إدراك الواقع ، فهو حسنٌ ما لم يعارضه احتياط آخر ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه^(١)، كما لو ظنَّ الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة ؛ فإنَّ الإتيان بالفعل محرَّم وإن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به .

مقتضى العمل بالظن على غير وجه التعبد

[١] إشارة إلى أنَّ حُسْنَ الأخذ بالظنَّ الغير المعلوم اعتباره كان مشروطاً بشرطين وقد أشار إليه في مبحث الانسداد أيضاً^(١)، ولعلَّ الأولى نقل كلام صاحب الأوثق ﷺ حيث قال : « اعلم أنَّ العمل بالظنَّ على ما يظهر من كلامه^(٢) على وجوه : أحدها : أن يعمل به على وجه التعبد والتدين به . وثانيها : أن يعمل به لرجاء مطابقته بالواقع . وثالثها : أن يعمل به بمعنى جعل الأفعال على طبقه من دون تدين به ولا بعنوان احتمال المطابقة للواقع ، بل من باب عدم المبالاة بالأحكام والاقتراح والتشهي فيها ، وهذه الأقسام مختلفة في الحكم ؛ أمَّا الأول ، فهو حرام مطلقاً^(٣) وهو مورد للأدلة الأربعة التي أقامها حرمة العمل بالظنَّ ؛ لعدم شمولها^(٤) للقسمين الآخرين كما هو ظاهر كلامه أيضاً ، ووجهه واضح ؛

(١) انظر فرائد الأصول ١ : ٣٧٢ عند قوله ﷺ : « ... إذا لم يدل دليل من الأصول والقواعد المعتبرة يقيناً على خلاف مؤدى هذا الظنَّ ... » .

(٢) أي من كلام المصنَّف ﷺ .

(٣) أي سواء استلزم طرح الأصل المعتبر أم لا يستلزم .

(٤) أي الأدلة الأربعة التي استدلَّ بها المصنَّف ﷺ عند تأسيس الأصل .

إذ غايتها^(١) إثبات حرمة التشريع وهو غير متحقق في الآخرين؛ لاختصاصه^(٢) بصورة التدين - إلى أن قال - : وأما الثاني، فلا إشكال في جوازه، بل ولا في حسنه ولكن بشرطين، أحدهما: عدم معارضته بالاحتياط من جهة أخرى كصلاة الحائض في أيام الاستظهار بناءً على حرمة صلاتها ذاتاً لا تشريعاً؛ لأن الإتيان بها في أيام الاستظهار برجاء وجوبها في الواقع منافٍ لاحتمال حرمتها الذاتية^(٣)، فلا إشكال في عدم حُسن الفعل حينئذٍ، وأما حرمة، فهي تابعة للواقع. نعم، لو قلنا بحرمة التجزّي كان الفعل حراماً مطلقاً. وثانيهما: عدم مخالفته لمقتضى دليل آخر كما مثّل له المصنّف رحمه الله، ولا إشكال في حرمة الفعل حينئذٍ لأجل مخالفة الدليل،

(١) أي الأدلة الأربعة التي استدلّ بها المصنّف رحمه الله عند تأسيس الأصل.

(٢) أي اختصاص التشريع.

(٣) أقول: إن أيام الاستظهار على قسمين: أحدهما: أنها قد يجب على المرأة فيها ترك العبادة قطعاً ليظهر حالها بعداً؛ كالمرأة المبتدئة الغير ذات العادة، فإنها بمجرد رؤية الدم لا بدّ لها من ترك الصلاة ثلاثة أيام، فإن استمرّ الدم في جميع هذه المدّة، فكانت حائضاً لا تقضي شيئاً من صلواتها، وأما إن انقطع قبلها فكانت مستحاضةً وجب عليها قضاء ما فات منها فيها. وثانيهما: أيام الاستظهار للمرأة ذات العادة، فإنها إذا تجاوز دمها عن عاداتها السابقة لا بدّ لها أيضاً من ترك الصلاة شرعاً بناءً على حرمتها ذاتاً، وأما بناءً على حرمتها تشريعاً - كما هو الحق -، فالأمر بالعكس بمعنى أنه وجب عليها الإتيان بالصلاة ليظهر حالها بعد، فإن انقطع الدم قبل العشرة فكانت محكومة بالحيض الكاشف عن عدم وجوب الصلاة عليها، وإن استمرّ بعد العشرة، فكانت محكومة بالاستحاضة التي يكشف عن وجوبها عليها. وبالجمله: فأيام الاستظهار في الأوّل هو الأيام الثلاثة الأولى، وفي الثاني هو الأيام المتجاوزة عن يوم عاداتها، وهو الذي أشار إليه صاحب الأوثق رحمه الله في ضمن كلماته.

وأما الثالث: فلا ريب في تحقّق موضوعه في ما لا يعتبر فيه قصد القرية كالمعاملات؛ لاقتحام أكثر الناس من التجّار وغيرهم فيها وإنشائهم للنقل والانتقال من دون أخذ أحكامها من العارفين بها، بل وكذلك في ما يعتبر فيه قصد القرية أيضاً^(١) - كالعبادات -؛ إذ العوامّ كثيراً ما يدخلون فيها ويقصدون بها القرية مع جهلهم بكثير من أحكامها وأجزائها وشرائطها وهو واضح لمن تتبع طريقة الجهّال والمسامحين في الأحكام»^(٢).

ملخص الكلام: هو أنّ المحرّم خصوص الأخذ بالظن متعبداً ومتديناً والاعتماد عليه تشريعاً - أي استناداً إلى الظن - سواء يستلزم منه طرح الأصل أم لا.

وأما العمل على طبقه والأخذ به احتياطاً وبرجاء إدراك الواقع، فإنّه مضافاً إلى عدم حرمة كان حسناً عقلاً وشرعاً.

وأما الأخذ به لا بعنوان التشريع ولا بعنوان الاحتياط والرجاء، فحكمه متوسّط بينهما - أي لا يحرم ولا يحسن، بل الجواز المحض - مشروطاً بعدم استلزامه طرح الأصل المعتبر أو الدليل المعتبر الآخر وإلا فلا، فافهم.

(١) أقول: غرضه ﷺ أنّ العمل في القسم الثالث مع رعاية شرائطه جائز حتّى في التعبدات مشروطاً بإمكان تمثي قصد القرية فيها، وأما في التوصلات - كالمعاملات مثلاً - فالأمر أوضح، فافهم.

(٢) أوثق الوسائل: ٦٦ و ٦٧.

وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع :

فإن لزم منه طرح أصل دَلِّ الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافه [١] ،
كان محرماً أيضاً ؛ لأنّ فيه طرحاً للأصل الواجب العمل ، كما في ما ذكر من مثال
كون الظنّ بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم .

وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل ، كما لو ظنّ بوجوب ما تردّد بين الحرمة
والوجوب [٢] ،

[١] غرضه ﷺ هو أنّ المرأة الظانّة بوجوب الصلاة في أيّام الاستظهار حيث
يوجب الأخذُ بظنّها طرحَ الاستصحاب الذي دَلِّ الدليل - أعني قوله ﷺ :
« لا تَنْقُضُ اليقين أبداً بالشك » (١) - على اعتباره ووجوب الأخذ به لا يجوز لها
أيضاً العمل بالظنّ .

اعلم أنّ الظاهر من كلام المصنّف ﷺ هنا - بل المصرّح في كلامه الآتي - هو
استلزام مخالفة الأصل للعقوبة مع أنّه ليس كذلك ؛ لأنّ وجوب العمل بالأصل ليس
واجباً ذاتياً نفسياً مولوياً كي يلزم من مخالفته العقوبة ، بل يقرّر في محله أنّ وجوبه
طريقياً مقدّماً إرشادياً لا يترتب على مخالفته شيء سوى ما يترتب عليه واقعاً ،
فافهم .

[٢] توضيح ذلك بالمثل : هو ذهاب بعض إلى وجوب دفن الميت المنافق
إلحاقاً له بالمسلم وذهاب بعض آخر إلى حرمة إلحاقاً له بالكافر ، وحينئذٍ
المكلّف الظانّ بالوجوب مثلاً جاز له الأخذ بالأوّل والإقدام بدفنه .

فإن الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائز. لكن في تسمية هذا عملاً بالظن مسامحة^[١]، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط^[٢].

[١] إشارة إلى القسم الثالث، والوجه فيه ما سيذكره المصنف رحمه الله عند قوله: «حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه...»^(١).

[٢] إشارة إلى القسم الثاني، والوجه فيه أيضاً ما سيذكره في كلامه الآتي، وعليه فكما أن الأخذ بالظن في القسم الثالث لا يعدّ عملاً بالظن حقيقةً، كذلك في القسم الثاني أيضاً لا يعدّ عملاً بالظن؛ لعدم استناد العمل في كليهما إليه، فيندرجان في باب التسامح، فلا تغفل.

ثم لا يخفى أن هذين القسمين بعد اشتراكهما في عدم حرمة الأخذ بالظن فيهما قد اختلفا بعد رعاية الشرطين المذكورين؛ لأن القسم الثاني منهما كان متصفاً بالحسن مضافاً إلى الجواز، وأمّا القسم الثالث فقد اتّصف بالجواز فقط، وعليه فيصح أن يقال: العمل بالظن حرامٌ تارةً، وحسنٌ أخرى، وجائزٌ ثالثةً، فافهم.

قال صاحب الأوثق رحمه الله: «ثم الظاهر من العمل بالظن هو ما كان على وجه الاستناد والتعبد والتدين لا على أحد الوجهين الآخرين من وجوه العمل به كما هو ظاهر [عبارة] المصنف رحمه الله أيضاً، وقد عرفت حرمة العمل به بهذا الوجه مطلقاً - سواء طابق الواقع أم خالفه -، وحينئذٍ يصح إطلاق القول بحرمة العمل بالظن من دون تقييد. وبما ذكرناه يظهر أنه لو كان العمل بالظن على وجه الاستناد والتعبد

وبالجملة^[١]: فالعمل بالظنّ إذا لم يصادف الاحتياط محرّم^[٢] إذا وقع على وجه التعبد به والتدينّ، سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، وإذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرّم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها.

هذا^[٣]،

مصادفًا لمخالفة الواقع تجتمع فيه جهتان للحرمة كما في سائر الموارد التي اجتمع فيها عنوانان من عناوين الحرام - كأكل النجس المغصوب والإفطار بالمحرّم في شهر رمضان -...»^(١).

[١] ملخص الكلام في المقام: هو أنّ الأخذ بالظنّ الغير المصادف للواقع محرّم مطلقاً إذا وقع على وجه التعبد والتدينّ، وأمّا إذا وقع على غير هذا الوجه فحرّمته لا تكون مطلقة، بل يتوقّف على استلزامه لطرح أصل أو دليل معتبرين، وإلى ذلك كلّه قد أشار المصنّف رحمه الله بقوله: «فالعمل بالظنّ إذا لم يصادف الاحتياط^(٢) محرّم...».

[٢] هذا وجهه واضح ظاهر، وهو التشريع.

[٣] أي خذ ما ذكرناه في مقام تأسيس الأصل.

(١) أوتق الوسائل: ٦٧.

(٢) أي لم يكن من باب الاحتياط ورجاء درك الواقع.

وقد يقرّر الأصل^[١] هنا بوجوهٍ أُخر :

منها : أن الأصل عدم الحجية^[٢] ، وعدم وقوع التعبد به^[٣] وإيجاب العمل به^[٤] .

تأسيس أصول آخر في التعبد بالظن

[١] إلى هنا علم كاملاً أن حرمة الأخذ بالظن والاعتماد عليه عملاً عند المصنّف ﷺ وجهه التشريع الذي هو محرّم بالأدلة المعتبرة كتاباً وسنةً وعقلاً وإجماعاً، لكن في المسألة أقوال ومذاهب أخرى كلٌ ذهب إلى تأسيس أصل غير ما أسسه المصنّف ﷺ .

قال بعض تلامذة المصنّف ﷺ : « قوله ﷺ : [وقد يقرّر الأصل هنا بوجوهٍ أُخر ...] أقول : لا يخفى عليك أن بعضاً من الوجوه المزبورة ما هو مطابق للمدعى الذي اختاره المصنّف ﷺ في صدر الباب وبعضاً غير مطابق له ، وبعضها في موضعٍ مطابق وفي الآخر غير مطابق »^(١) .

١ - أصل عدم حجية التعبد بالظن والردّ عليه

- [٢] الأصل هنا يُراد منه الاستصحاب ؛ بمعنى أن الحجية بعد كونها من الحوادث المسبوقّة بالعدم يُستصحب عدمها بالنسبة إلى الظنون إلّا ما خرج بالدليل .
- [٣] أي يستصحب عدم وقوع التعبد بالظن من ناحية الشارع الأقدس .
- [٤] عطف على المتقدّم ، - أي يستصحب عدم إيجاب الشارع العمل بالظن .

وفيه : أَنَّ الأصل وإن كان ذلك ^[١]، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَى مَقْتَضَاهُ شَيْءٌ ^[٢]؛

[١] إشارة إلى كُلِّ من الاستصحابات الثلاثة .

[٢] من هنا شرع ﷺ في تقريب الردّ على الأصل المذكور، وملخصه : أَنَّ حرمة العمل بالظنّ كان أثر الشكّ في الحجّية ^(١) لا أثر المشكوك كي يحتاج إلى الاستصحاب، وعليه فلا مجال لجريانه بالتقريب الآتي توضيحه .

والمناسب في المقام جدّاً نقل كلام المحقّق النائيني ﷺ، فَإِنَّهُ قَالَ : « قَدْ يُقَرَّرُ الأصل بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجّية؛ لِأَنَّ حُجَّةَ الأمانة من الحوادث وكلّ حادث مسبوق بالعدم . وقد منع الشيخ ﷺ عن جريان استصحاب عدم الحجّية، وأفاد في وجهه بما حاصله : أَنَّهُ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَى مَقْتَضَى الاستصحاب أثر عمليّ، فَإِنَّهُ يَكْفِي فِي حرمة العمل والتعبّد نفس الشكّ في الحجّية، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبّد بالأمانة حتّى يجري استصحاب العدم؛ فَإِنَّ الاستصحاب إنّما يجري في ما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع المشكوك فيه، لا على نفس الشكّ ^(٢). هذا حاصل ما أفاده الشيخ ﷺ في وجه المنع عن جريان استصحاب عدم

(١) ولذا يقال : الشكّ في الحجّية مساوٍ للعلم بعدم الحجّية . قال المحقّق الخراساني ﷺ : « مع الشكّ في التعبّد به يقطع بعدم حجّيته ... » (كفاية الأصول : ٢٨٠) .

(٢) أقول : إنّ موضوع الحرمة هو نفس الشكّ وعدم العلم بالحجّية لا عدم الحجّية كي يحتاج في إحرازه إلى استصحاب عدم الحجّية ليرتّب عليه حكمه - أي الحرمة - نظير الشكّ في طهارة ماء هذا الإناء مثلاً، فَإِنَّ مجرّد الشكّ في طهارته يكفي لإنبات الطهارة من دون احتياج إلى استصحاب طهارته سابقاً والحكم ببقائها لاحقاً، وأيضاً نظير الشكّ في إتيان الصلاة مع بقاء الوقت والسعة لها، فَإِنَّ مجرّد الشكّ فيه يكفي لإنبات الاشتغال وجوب الإتيان بها بلا احتياج إلى استصحاب بقاء الاشتغال الثابت في أوّل الوقت لها .

الحجّية، وردّه المحقّق الخراساني رحمته الله بما حاصله: أنّ الحاجة إلى الأثر في جريان الأصل إنّما هو في الأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة^(١)، وأمّا الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة^(٢) فلا يتوقّف جريانها على أن يكون في البين أثر عمليّ ما وراء المؤدّي^(٣)، بل يكفي في صحّة جريان الأصل ثبوت نفس المؤدّي - من بقاء الحكم في الاستصحابات الوجوديّة وعدمه في الاستصحابات العدميّة - بداهة أنّ وجوب الشيء أو عدم وجوبه بنفسه من الآثار التي يصحّ جريان الأصل بلحاظها، فلا حاجة إلى أثر آخر وراء ذلك، والحجّية وعدمها من جملة الأحكام، فيجري استصحاب عدم الحجّية عند الشكّ فيها بلا انتظار أثر آخر وراء عدم الحجّية، فإنّ استصحاب عدم الحجّية كاستصحاب عدم الوجوب؛ فكما أنّه لا يتوقّف استصحاب عدم الوجوب على أثر آخر وراء نفس عدم الوجوب، كذلك استصحاب عدم الحجّية...»^(٤).

اعلم أنّ صاحب الأوثق رحمته الله قد أوضح ردّ الشيخ رحمته الله بما حاصله: أنّه إن أردنا إثبات وجوب العمل بالظنّ والأمارات الغير العلميّة فنحتاج إلى العلم بالحجّية وإحراز اعتباره شرعاً، وأمّا إثبات حرمة العمل به فغنيّ عن هذا التكلف؛ إذ المحذور في التعبد بالظنّ والعمل على طبقه هو التشريع - كما هو مفاد الأدلّة

(١) كما في المثال الآتي.

(٢) كما نحن فيه.

(٣) انظر كفاية الأصول: ٢٧٩ و ٢٨٠.

(٤) فوائد الأصول ٣: ١٢٦ و ١٢٧.

فإنَّ حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد ، من غير حاجةٍ إلى إحراز عدم ورود التعبد به لاحتاج في ذلك ^[١] إلى الأصل ، ثم إثبات الحرمة .
والحاصل : أنَّ أصالة عدم الحادث ^[٢]
.....

الأربعة - ، وهو ثابت بمجرد عدم العلم بالحجّة من دون احتياج إلى إجراء الأصل المذكور ، وعليه فيندرج تحت عمومات الأدلة ... ^(١) .

والحاصل : أنَّ الأصل الجاري في ما نحن فيه ، وإن كان تامّاً صحيحاً يترتب عليه حرمة العمل بالظنّ ، لكنّ هذا الأثر حيث يترتب من دون احتياج إلى إجراء الأصل المذكور ، فالأخذ به يلزم منه اللغوّة جدّاً وعدم الاحتياج إليه رأساً ^(٢) ، وبذلك سيصرّح ﷺ في كلامه الآتي مكرّراً ، منها في مبحث الاستصحاب حيث قال : « يظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال ... » ^(٣) .

[١] أي في إثبات الحرمة .

[٢] أي أصالة عدم حجّة الظنّ في ما نحن فيه .

(١) انظر أوثق الوسائل : ٧٢ . أقول : إنَّ المحسّي المذكور وإن قرّر في المقام مراد المصنّف ﷺ بلا اعتراض عليه ، لكنّه ﷺ قد اعترض عليه في مقام آخر وادّعى منوّة الأصل المذكور رأساً ، لا لمجرد اللغوّة وعدم الاحتياج كما هو ظاهر كلام المصنّف ﷺ ، بل صريحه .

(٢) أقول : ما ادّعاء المصنّف ﷺ من لزوم التأثير في جريان الأصول قد اعترض عليه المحقّق الخراسانيّ ﷺ - على ما في بعض نسخ الكفاية - فقال : « والتحقيق في جريانها اعتبار شيء في ذلك عدا قابليّة المورد للحكم إثباتاً ونفيّاً ... » (انظر كفاية الأصول : ٣١٠ ، الهامش ١ ، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي ، ومنتهى الدراية ٤ : ١٤٣ ، ذيل علامة « X ») .

(٣) فرائد الأصول ٣ : ٢١٩ .

إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث^[١]، وأمّا الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

[١] المناسب هنا تقدير كلمة «واقعا»، وعليه فكأنّه ﷺ قال: الأصل المذكور إنّما يحتاج إليه في الحكم المترتب على عدم ذلك الحادث واقعا، وأمّا الحكم في ما نحن فيه - أي الحرمة - حيث يترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه نفس الشك ومجرد عدم العلم به.

وبعبارة أخرى: كان فرق بين الأثر المترتب على عدم حدوث شيء واقعا والأثر المترتب على عدم العلم بحدوثه، من جهة الاحتياج إلى الأصل في الأوّل وعدمه في الثاني، والوجه فيه أنّ نفس الشك كافٍ في نفي الحكم المترتب عليه بحيث يكون الأخذ بالأصل لغواً جداً وقد يقرّر في محله أنّ الأصول لا بدّ في جريانها من ترتب الأثر الشرعي كما عرفته آنفاً، وهذا هو السرّ في الحكم بلغوية استصحاب الاشتغال بالتقريب الآتي في مبحث الاستصحاب مفصلاً^(١)، وملخصه: عدم احتياج الشاك في براءة ذمّته عن الصلاة في الوقت إلى الأخذ بالاستصحاب - أي استصحاب بقاء اشتغال الذمّة - والحكم بوجوب إتيان

(١) انظر فرائد الأصول ٣: ٢١٩، وملخص الكلام: هو أنّ ما نحن فيه من قبيل الصلاة في المثالين المذكورين آنفاً، فكما أنّ موضوع وجوب الإتيان بالصلاة فيهما هو مجرد الشك - أي الشك في فراغ الذمّة - فيحكم بوجوب الإتيان بلا احتياج إلى استصحاب المشكوك - أي بقاء الاشتغال - فكذا موضوع حرمة العمل بالظن هو مجرد الشك - أي الشك في الحجّة - لا المشكوك - أي بقاء عدم الحجّة -، فافهم واغتنم ما أوضحناه إلى هنا.

وهذا نظير^(١) قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ؛

الصلاة، والوجه فيه عدم وصول النوبة إليه مع وجود نفس قاعدة الاشتغال الثابتة في أوّل الوقت بحكم العقل المستقلّ، وهكذا الآتي بالصلاة إلى بعض الجهات عند اشتباه القبلة، وهذا كم له من نظير.

نعم، في فرض ترتّب الأثر على العلم بالعدم فاللازم جريان الأصل أولاً والحكم عليه ثانياً؛ كذّر إعطاء الصدقة بشرط أن لم يجعل الشارع الحجّة للظنّ ولم يوجب الأخذ به والعمل عليه مثلاً، فإنّ الناذر عند الشكّ في ذلك إثباتاً ونفيّاً جاز له إجراء الأصل واستصحاب عدم الجعل وعدم الإيجاب ليتربّب عليه الوفاء بنذره وإعطاء الصدقة للفقير.

وبالجملة: فرق بين كون موضوع الحكم^(١) هو عدم العلم به والعلم بعدمه من حيث جريان الأصل في الثاني وعدمه في الأوّل^(٢) احترازاً عن اللغو.

[١] لفظة «هذا» إشارة إلى التمسك بأصالة عدم الحجّة في المقام وتشبيهه بقاعدة الاشتغال، لكنّه يحتمل عدوله ﷺ عن هذا التشبيه بقوله: «فافهم»؛ بمعنى أنّ الحاجة إلى الأثر تعتبر في الشبهات الموضوعيّة فقط - كالصلاة في المثال المذكور -، وأمّا في الشبهات الحكميّة - كالمقام - فلا حاجة إليه أصلاً كما عرفته آنفاً.

(١) أي حرمة العمل بالظنّ.

(٢) وبعبارة أخرى: فرق بين كون موضوع الحكم هو الشكّ أو المشكوك من حيث جريان الأصل في الثاني وعدمه في الأوّل.

فإنّه لا يحتاج في إجرائها^[١] إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمّة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم^[٢].

ومنها: أن الأصل هي إباحة العمل بالظن^[٣]؛

[١] الضمير المؤنث هنا وفي ما بعده يعود إلى «قاعدة الاشتغال».

[٢] المضبوط في بعض النسخ القديمة هو «فتأمل»، والفرق بينهما هو أن بناءً على الأوّل^(١) أشار المصنّف ﷺ بذلك إلى تماميّة ما ادّعاه في تقريب بطلان تأسيس الأصل المذكور وبناءً على تلك النسخة القديمة أشار بذلك إلى العدول عمّا ادّعاه إلى هنا المعبر عنه اصطلاحاً بالتمريض - أي بطلان ما ادّعاه في المقام^(٢).

٢ - أصل إباحة العمل بالظن والمناقشة فيه

[٣] اعلم أن الأصل المتقدم آنفاً في عين مغايرته مع الأصل المقرّر عند المصنّف ﷺ قد اتّحد معه في النتيجة - أي حرمة الأخذ بالظن وممنوعيّة التعبد به -، وأمّا الأصل هنا الذي قرّره المحقّق الكاظمي ﷺ على ما قيل^(٣) فهو مغاير له بالمرّة جدّاً بعد ما كان نتيجة الترخيص وجواز التعبد به شرعاً.

(١) أي قوله ﷺ: «فافهم».

(٢) أقول: الشيخ رحمه الله ﷺ بعد أن كانت النسخة الموجودة في اختياره هي بعينه النسخة الموجودة في ما بأيدينا قال في الحاشية: «قوله ﷺ: [فافهم] أقول: وليّته أمر [المصنّف ﷺ] بالتأمّل الصريح في التمريض بحسب الاصطلاح - إلى أن قال -: فأصل عدم الحجّيّة في محلّه» (الرسائل المحشّى: ٣١).

(٣) حكاه عنه السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٤٥٢، وانظر الوافي في شرح الوافية للمحقّق الكاظمي (مخطوط): الورقة ٢٩، نقلاً عن فرائد الأصول ١: ١٢٨، الهامش ١.

لأنّها الأصل في الأشياء^(١)،

وبعبارة أخرى: الأصل المؤسّس عند المصنّف ﷺ حرمة العمل بالظنّ والمنع عنه إلى أن يثبت جوازه شرعاً، وأمّا عند المحقّق الكاظمي ﷺ فبالعكس - أي الجواز له - إلى أن يثبت منعه شرعاً، والفرق بينهما في غاية الوضوح.

[١] إشارة إلى مبنى المشهور من: «أنّ الأصل في الأشياء الإباحة حتّى يثبت حرمتها»، وهذا مضافاً إلى حكم العقل وبناء العقلاء عليه يؤيّد بالكتاب والسنة - كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(١)، وكقوله ﷺ: «كُلَّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ»^(٢)، - كما يؤيّد أيضاً بكلام الصدوق ﷺ حيث ادّعى أنّ من دين الإماميّة «أنّ الأصل في الأشياء الإباحة حتّى يثبت الحظر...»^(٣). هذا نقله المصنّف ﷺ عنه في مبحث البراءة^(٤)، ولا يخفى أنّ من جملة الأشياء العمل بالظنّ فكان محكوماً بالجواز.

ومقابل ذلك مبنى غير المشهور، فإنّ الأصل في الأشياء عندهم الحظر حتّى يثبت إباحتها، وستعرف توضيحه مفصّلاً في مبحث البراءة^(٥).

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

(٣) انظر الاعتقادات للشيخ الصدوق (المطبوع ضمن مصنّفات الشيخ المفيد ٥): ١١٤، الرقم [٤٣] باب الاعتقاد في الحظر والإباحة عند قوله ﷺ: «اعتقادنا في ذلك أنّ الأشياء كلّها مطلقة حتّى يرد في شيء منها نهْيٌ»، واستظهر المحقّق القميّ في القوانين ٢: ١٦ من عبارته هذه: أنّه من دين الإماميّة.

(٤) انظر فرائد الأصول ٢: ٤٣ و ٥٢.

(٥) انظر فرائد الأصول ٢: ٩٠، حيث قال ﷺ: «أنّ الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر، كما نسب إلى طائفة من الإماميّة...»، نسبة إليهم المحقّق في المعارج: ٢٠٣.

حكاه بعض^[١] عن السيّد المحقّق الكاظمي^[٢].

وفيه - على تقدير صدق النسبة - :

أولاً: أن إباحة التعبد بالظن غير معقول^[٣]؛

[١] المقصود من «بعض» هو السيّد المجاهد^{رحمته الله} في المفاتيح^(١).

[٢] الأصل المذكور وإن نسبته بعض إلى المحقّق الكاظمي^{رحمته الله}^(٢)، لكنّه غير معلوم عند المصنّف^{رحمته الله}، والشاهد عليه قوله^{رحمته الله}: «وفيه على تقدير صدق النسبة...».

[٣] لا يذهب عليك أن عدم التعقّل هنا معناه عدم التصرّو.

اعلم أن الإباحة معناها الترخيص في الفعل والترك وتساويهما شرعاً كالسفر مثلاً، فإنّه كما جاز الإقدام به شرعاً، كذلك جاز تركه بلا لزوم الإقدام بشيء آخر بدلاً عنه - كالتصدّق مثلاً - كما هو شأن جميع المباحات، وبعبارة أخرى: التارك لأمرٍ مباح كالسفر لا يجب عليه الإتيان بأمرٍ آخر بدلاً عنه - كالتصدّق.

وبعد معرفة ذلك، علّم كاملاً عدم انطباق أصالة الإباحة على ما نحن فيه، بل لا يتصوّر ذلك جدّاً للظانّ بوجوب صلاة الجمعة مثلاً، فإنّ جواز ترك التعبد بالظنّ

(١) انظر مفاتيح الأصول: ٤٥٢.

(٢) أقول: المحقّق المذكور قد يطلق عليه أيضاً المحقّق البغداديّ إلّا أنّ المشهور هو الإطلاق الأوّل - أي المحقّق الكاظمي -، كما عبّر عنه المصنّف^{رحمته الله} هنا وأيضاً في مبحث البراءة (انظر فرائد الأصول ٢: ٢١٠)، وفي موضع آخر عبّر عنه ببعض السادة الأجلّة في شرحه على الوافية (انظر فرائد الأصول ١: ٢٠٠). وعلى أيّ حال، إنّ له^{رحمته الله} كتباً عديدة في الفقه والأصول؛ فأما كتابه في الفقه يُسمّى بـ «وسائل الشيعة»، وأما في الأصول، فله كتابان: أحدهما: المستقلّ ويُسمّى بـ «المحصول»، وثانيهما: شرحٌ على الوافية للفاضل التوني^{رحمته الله}، ثمّ لا يخفى أنّه^{رحمته الله} في زمان حياته كان معروفاً بالسيّد الأعرجي.

إذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل ، غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله ^[١]

هنا يتوقف ويستلزم الإقدام بشيء آخر وهو الأخذ بالطريق المقابل له ، أصلاً كان - كاستصحاب وجوب الظهر مثلاً الثابت في جميع أيام الأسبوع - أو دليلاً - كإخبار الثقة عن وجوب الظهر مثلاً - مع أن المباح - كما عرفت آنفاً - جواز تركه لا يستلزم الإقدام بشيء آخر بدلاً عنه .

وبالجملة : الظان في المثال بعد إحراز كونه مكلفاً بالأحكام الشرعية الفرعية دار أمره بين وجوب إقامة الجمعة بناءً على اعتبار ظنه واقعاً وبين حرمتها بناءً على عدم اعتباره واعتبار مقابله المخالف لمؤدى ظنه ، ومن المعلوم أن هذا حكمه التخيير بينهما ، لا الترخيص فيهما - كما هو لازم كلام المحقق المذكور رحمته الله - ، ولذا قد ردّه المصنّف رحمته الله فقال : « غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن ... » .

ثم لا يخفى أن الاعتراف بالتخيير من المصنّف رحمته الله والتسليم له كان لمجرد المماشة مع الخصم وإلا فلا معنى له واقعاً بعد وجود الأصل والدليل الاجتهاديّ الاعتباريين شرعاً وتقدّمهما قطعاً على أمر شك في اعتباره رأساً - كما هو المفروض فعلاً - ، فلا تغفل ، والشاهد على ما ادّعيناه لفظة « غاية الأمر » الكاشفة عن عدم تسليمه رحمته الله إيّاه ، فافهم .

[١] الضمير المجرور يعود إلى « الظن » ، وغرضه رحمته الله من التقييد « مقابله » هو أن مفاد كلٍّ من الأصل والدليل لا بد أن يكون مخالفاً لمفاد مؤدى الظن وإلا فبناءً على موافقتهما له يلزم اللغوية كما لا يخفى ، ولذا قال صاحب الأوثق رحمته الله : « وإنما

الذي يتعيّن الرجوع إليه ^[١] لولا الظنّ، فغاية الأمر وجوب التعبد به ^[٢] أو بالظنّ تخييراً، فلا معنى للإباحة ^[٣] التي هي الأصل في الأشياء. وثانياً: أن أصالة الإباحة إنّما هي في ما لا يستقلّ العقل بقبحه، وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظنّ ^[٤] من دون العلم بوروده من الشارع.

قيّد كون الأصل أو الدليل في قبال الظنّ الظاهر في اعتبار كونه مخالفاً لهما؛ لكون التخيير بين الظنّ والأصل أو الدليل الموافقين له لغواً؛ لكون العمل بأحدهما محضاً للعمل بالآخر...» ^(١).

[١] اعلم أنّ هذه الجملة بأسرها صفة لـ «الأصل أو الدليل»، والضمير فيها يعود إلى «كلّ من الأصل والدليل» اللذين لولا الظنّ المذكور لوجب شرعاً الرجوع إليهما متعيّناً، لكن مع وجوده ^(٢) - كما هو المفروض - وجب الرجوع إليه أو إلى الدليل أو الأصل مخييراً، وقد عرفت أنّ هذا ^(٣) غاية ما في الباب، وكيف كان، فلا معنى للإباحة، وهو المطلوب.

[٢] الضمير هنا أيضاً يعود إلى «كلّ من الأصل والدليل»، الذي وجب الرجوع إليهما على سبيل البدليّة من الرجوع إلى الظنّ.

[٣] هذا قد مرّ توضيحه آنفاً عند قولنا: ومن المعلوم أنّ حكمه التخيير بينهما لا الترخيص فيهما....

[٤] إشارة إلى قوله ﷺ سابقاً: «ومن العقل تقبيح العقلاء...»، وملخصه على ما

(١) أوثق الوسائل: ٧٣.

(٢) أي الظنّ.

(٣) أي التخيير.

ومنها: أن الأمر في المقام^[١] دائر بين الوجوب والتحريم،

أوضحه صاحب الأوثق رحمته هو: أن الاختلاف في كون الأصل في الأشياء هل هو الحظر أو الإباحة قد اختصّ بموارد الخلوّ عن المفسدة كأكل التفاح وشمّ الطيب وأمثال ذلك، فلا يشمل لما نحن فيه الموجودة فيه المفسدة من ناحية حكم العقل...^(١).

اعلم أن هنا إشكالاً آخر على المحقق الكاظمي رحمته لم يذكره المصنّف رحمته وهو عدم ثبوت الحكم الوضعي - أعني الحجّيّة - بالحكم التكليفي - أعني الإباحة -، وهذا قد صرح به صاحب الأوثق، كما تقدّم نصّ كلامه. وأضف إلى ذلك كلّهُ أن بعد ورود الأدلّة الأربعة الدالّة على الحظر - أعني حرمة العمل بالظنّ - لا مجال للاستدلال بقانون أصالة الإباحة في الأشياء، فلا تغفل.

٣ - أصل التخيير أو ترجيح الحرمة والمناقشة فيه

[١] الضمير المؤنث في المتن هنا يعود إلى «الوجوه»، والمراد من «المقام» العمل بالظنّ؛ وغرضه رحمته الإشارة إلى تقريب أصل آخر في المقام مغاير للأصلين المذكورين.

وملخصه: أن الأمانة المشكوك اعتبارها^(٢) بناءً على حجّيّتها واقعاً وجب التعبد بها شرعاً وبناءً على عدم حجّيّتها واقعاً يحرم التعبد بها شرعاً

(١) انظر أوثق الوسائل: ٧٣.

(٢) كالإجماع مثلاً.

ومقتضاه^(١) التخيير أو ترجيح جانب التحريم؛ بناءً على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة^(٢).

بمقتضى الأدلة الأربعة، وعليه فأمرها يدور بين المحذورين ومقتضاه إما التخيير بينهما - كما هو مذهب المشهور -، وإما ترجيح جانب الحرمة - كما هو مذهب العلامة رحمته.

[١] أي مقتضى دوران الأمر بين المحذورين إما التخيير وإما ترجيح جانب الحرمة.

[٢] هذه القاعدة صرح بها العلامة - أعلى الله مقامه - في كتاب النهاية^(١) على ما ادّعاه المصنف رحمته في مبحث البراءة والاشتغال عند البحث عن دوران الأمر بين المحذورين^(٢)، وقد أشار إليها رحمته أيضاً بالمناسبة في ذلك المبحث^(٣).

وبالجملة: إن حرمة الأخذ بالأمانة المشكوك اعتبارها عند المصنف رحمته وجهه التشريع وعند المستدل ترجيح جانب الحرمة بعد دوران أمرها بين الوجوب والحرمة، والحق مع المصنف رحمته ولذا قال في مقام الردّ عليه: «عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحريم؛ لما عرفت من إطباق الأدلة الأربعة...».

وهذا قد أوضحناه سابقاً في تقريب الأصل المتقدم، وقلنا هناك: فيكفي فيه نفس الشك وعدم العلم به...^(٤).

(١) انظر نهاية الوصول ٥: ٣٢٤ - ٣٣٠.

(٢) انظر فرائد الأصول ٢: ١٨٥ و ١٨٦.

(٣) انظر فرائد الأصول ٢: ١٠٣.

(٤) انظر الصفحة ١٧٣ وما بعدها، ذيل عنوان «١ - أصل عدم حجّة التعبد بالظن والردّ عليه».

وفيه^[١]: منع الدوران ؛ لأنّ عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحريم ؛ لما عرفت : من إطباق الأدلّة الأربعة على عدم جواز التعبد بما لم يعلم وجوب التعبد به من الشارع ؛ ألا ترى : أنّه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها ، كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها^[٢] .

[١] ملخص الردّ عليه هو أنّه بعد تعميم التشريع وشموله لإدخال ما لا يُعلم من الدين في الدين بالتقريب المتقدّم سابقاً توضيحه^(١) ، علّم كاملاً اندراج ما نحن فيه - أي الأمانة المشكوك اعتبارها - في الأدلّة الأربعة المتقدّمة ، فيحرم الأخذ بها ؛ لكفاية نفس الشكّ وعدم العلم باعتبارها ، مضافاً إلى اختصاص الحكم بالتخيير أو الترجيح لجانب الحرمة بالواجب والحرام الذاتيين دون ما نحن فيه الذي كان دوران أمره بينهما في الواجب والحرام التشريعيين ، فافهم .

[٢] اعلم أنّ ظاهر كلامه ﷺ ادّعاء الحرمة التشريعيّة لعبادة يُشكّ في عباديّتها وفي ورود الأمر بها شرعاً^(٢) ولو مع الإتيان بها احتياطاً مع أنّه ليس بصحيح جدّاً ، والشاهد عليه قوله ﷺ في مبحث البراءة والاشتغال : « بناءً على أنّ هذا المقدار من الحُسن العقليّ يكفي في العبادة ومنع توقّفها على ورود أمرٍ بها ، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً... »^(٣) .

(١) انظر الصفحة ١٦٠ ، الرقم [١] ، ذيل توضيح قوله ﷺ : « دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله ... » .

(٢) كالصلاة في أيام الاستظهار بالتقريب المتقدّم توضيحه مفصلاً (انظر الصفحة ١٦٨ ، الهامش (٣) .

(٣) فرائد الأصول ٢ : ١٥١ .

ومنها ^[١]: «أن الأمر في المقام ^[٢].....»

وعلى أي حال في المقام فكأنه ﷺ قال: كما أن مجرد الشك في رجحان صلاة الحائض في أيام الاستظهار يكفي في الحكم بحرمتها شرعاً بلا حاجة إلى توقف العلم بعدم كونها راجحة، كذلك في ما نحن فيه أيضاً لا حاجة إلى العلم بورود النهي عن التعبد بالظن، بل مجرد الشك في جواز التعبد به يكفي في الحكم بحرمة، وهو المطلوب.

٤ - أصل لزوم رعاية جانب التعيين

[١] المستدل بهذا الأصل كالمستدل بالأصل الأول أيضاً يوافق مع المصنف ﷺ من حيث حرمة الأخذ بالظن والعمل عليه مع مخالفته له من حيث الاستدلال وكيفية.

توضيحه: أن المستدل المذكور بعد إرجاع الشك في المثال الآتي بالشك في المكلف به الممنوع فيه عقلاً المخالفة الاحتمالية، حكم بحرمة ما أوجبها ^(١) كالأخذ بالظن، وأما المصنف ﷺ فسيرده مفصلاً وبعد ذلك يقول: «هذا أشبه شيء بالأكل من القفا...».

[٢] أي العمل بالظن والتعبد به.

(١) الضمير هنا يعود إلى «المخالفة الاحتمالية» الحاصلة من ناحية الأخذ بالظن والعمل به.

دائرُ بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد^(١) بالأحكام الشرعية المعلومة إجمالاً، وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي، فيرجع إلى الشك في المكلف به وتردّده بين التخيير والتعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي؛ تحصيلاً لليقين بالبراءة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام.

[١] لا يذهب عليك أنّ تحصيل مطلق الاعتقاد يشمل الأخذ بالقطع والظن والعمل بهما، والمقصود اندراج ما نحن فيه^(١) في باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير وعدّه من صغريات ذاك الباب الذي مقتضاه الاحتياط عقلاً ولزوم رعاية جانب التعيين^(٢) تحصيلاً للبراءة اليقينية عن الاشتغال اليقينيّ نظير مسألة التقليد الدائر أمره بين الأعلم وغيره، فإنّ العقل الحاكم بتحصيل البراءة اليقينية عن الاشتغال اليقينيّ حكم هنا أيضاً بلزوم ترجيح الأوّل على الثاني، والوجه فيه رجوع المسألة حينئذٍ إلى الشك في المكلف به، ولذا قال المصنّف رحمه الله في مبحث الاشتغال: «والمسألة في غاية الإشكال؛ لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين - إلى أن قال -: فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط وإحاقه بالمتباينين^(٣) لا يخلو عن قوّة...»^(٤).

والحاصل: أنّ أصل التكليف - أعني وجوب التقليد للعوام - لا شبهة ولا شك فيه أصلاً، بل الشك كان في متعلّقه وأنّ المكلف به هل هو التعيين أو التخيير،

(١) أي مسألة العمل بالظن.

(٢) بل محتمل التعيين.

(٣) كالظهر والجمعة مثلاً.

(٤) فراند الأصول ٢: ٣٥٨.

ومن المقرر في محلّه حكم العقل بأصالة الاشتغال والأخذ بالمتيقّن، ففي ما نحن فيه أيضاً وجوب تحصيل المعرفة بالأحكام الشرعيّة ولزوم الاعتقاد بها لا شبهة ولا شكّ فيه أصلاً، بل الشكّ كان في متعلّقه وأنّ المكلف به هل هو تحصيلها على نحو الجزم والقطع بخصوصه أو التخيير بينه وبين الظنّ بها، فالحاكم بأصالة الاشتغال هنا - كالمستدلّ - حكم بالأوّل بمقتضى القاعدة العقلية المتقدّمة، وأمّا الحاكم بأصالة البراءة عن تلك الخصوصية - كالمحقّق السبزواري رحمته الله - فقد حكم بكفاية مطلق تحصيل المعرفة سواء كان جزئياً علمياً أو ظنيّاً تخمينياً.

وبالجملة: بناءً على فرض مسألة ما نحن فيه من صغريات ذلك الباب فالحقّ مع المستدلّ، وأمّا بناءً على عدم فرضه كذلك فالحقّ مع المحقّق السبزواري رحمته الله، فافهم. وبعد توضيح المرام كاملاً لا بأس بنقل كلام بعض المحشّين مزيداً للتوضيح. قال صاحب الأوثق رحمته الله: «حاصله: أنّ معرفة الأحكام الشرعيّة واجبة إمّا نفساً - كما يراه جماعة - أو من باب المقدّمة والتوصّل إلى امتثال الأحكام الواقعيّة^(١) - كما هو الحقّ - وعلى كلّ تقدير فالتكليف ثابت والشكّ إمّا هو في كون المكلف

(١) أقول: إنّ القائل بوجوب معرفة الأحكام الشرعيّة نفساً هو المحقّق الأردبيلي (انظر مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠) وتلميذه صاحب المدارك (انظر مدارك الأحكام ٢: ٣٤٤ و ٣٤٥)، كما سيجيء توضيحه في محلّه مفصلاً، وأمّا القائل بوجوب المعرفة لها من باب المقدّمة - أي الوجوب الغيري - فهو المشهور، وستعرف في محلّه أنّه الحقّ جدّاً، فانتظر توضيحه في مبحث البراءة ضمن قوله رحمته الله: «لكنّ الإنصاف: ظهور أدلّة وجوب العلم في كونه وجوباً غيريّاً...» (فراند الأصول ٢: ٤٢٢).

وفيه :

أولاً: أن وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدّمةً عقليةً للعمل بها^(١)
وامثالها،

به تحصيل الاعتقاد الجزميّ المانع من النقيض أو مطلق الاعتقاد، فيكون من قبيل ما أحرز الوجوب وشكّ في متعلّقه تعييناً أو تخيراً، فمن قال بالاحتياط والأخذ بالمتيقّن في مثل المقام - كما سيأتي في مسألة البراءة - فلا بدّ له من الالتزام بوجوب الأخذ بالاعتقاد الجزميّ وعدم جواز العمل بالظنّ. نعم، من قال بالتخير في تلك المسألة يجوز له العمل بالظنّ هنا؛ لكون المقام من جزئيات تلك المسألة»^(٢) انتهى كلامه ﷺ في تقريب الأصل المذكور^(٣).

المناقشة الأولى في الأصل الأخير

[١] ردّ لمدّعي وجوب تحصيل العلم بالوجوب النفسيّ الذاتيّ مع أن الحقّ كونه واجباً بالوجوب المقدّميّ الغيريّ؛ لأنّ المقصود من تحصيل الأحكام ولزوم الاعتقاد بها هو مجرّد الامتثال والوصول إلى الواقع، على ما سيبيح توضيحه مفصلاً في محله^(٣).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن وجوب المقدّمة كان عقلياً دائماً نظير نصب السُّلّم

(١) أوثق الوسائل : ٧٣.

(٢) أي أصل دوران الأمر بين التعيين والتخير.

(٣) انظر فرائد الأصول ٢ : ٤٢١ و ٤٢٢.

فالحاكم بوجوبه ^[١] هو العقل ، ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه ، و ^[٢] أن الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم ، بل إما أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي - على ما هو التحقيق - ، وإما أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد . ولا يتصور الإجمال في موضوع الحكم العقلي ^[٣] ؛

الحاكم بوجوب تحصيله ولزوم تهيئته هو العقل بعد أمر المولى بالكون على السطح فإنّ المأمور به لا يتحقق ولا يُوصل إليه خارجاً إلاً بذلك ، ولذا عُرفّ المقدمة بـ « ما لا يتم الشيء إلا به » ، فراجع محلّه ^(١) .

وبعد كون الوجوب في ما نحن فيه مقدّمياً حكم به العقل ثبت بطلان تقريب الأصل المذكور ؛ لعدم تصوّر الدوران والترديد في الأحكام العقلية أصلاً حتّى يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المكلف به وتصل النوبة إلى جريان أصالة الاشتغال والحكم بوجوب تحصيل القطع واليقين وحرمة الأخذ بالظنّ وغير العلم كما زعمه المستدلّ .

[١] أي بوجوب تحصيل الاعتقاد .

[٢] توضيح لقوله ﷺ : « لا معنى » ويعبّر عنه اصطلاحاً بالعطف التفسيري ، ويُفسّر به تردد العقل في موضوع حكمه .

[٣] هذه عبارة أخرى لقولهم : إنّ الأحكام العقلية لا يتطرّق فيها الإبهام والترديد ، والوجه فيه عدم تردد العقل في موضوع حكمه ، وهذا قد أوضحه

لأنّ التردّد في الموضوع يستلزم التردّد في الحكم^[١]،

المصنّف رحمه الله إجمالاً في مبحث الاستصحاب^(١)، ونحن أوضحناه مفصلاً في ذيل كلامه هناك.

[١] غرضه رحمه الله هو أنّ ترديد العقل في أنّ موضوع حكمه هل هو مطلق الاعتقاد^(٢) أو خصوص الاعتقاد الجزميّ يسري قهراً إلى التردد في حكمه مع أنّه قد عرفت أنّ الأحكام العقلية لا يتطرّق فيها الإيهام والترديد. وبعبارة أخرى: الحاكم المتردد في حكمه ليس بحاكم أصلاً كي تصل النوبة إلى تردّده فيه، وهذا واضح ظاهر جدّاً.

لا يذهب عليك أنّ هذا قد أورد عليه الشيخ رحمة الله عليه في الحاشية وقال: «لقائل أن يقول: إنّ العقل يحكم صريحاً بوجوب تحصيل مطلق الاعتقاد، وإنّما نشأ التردّد له بملاحظة احتمال المنع الشرعيّ...»^(٣).

والحاصل: أنّ الموضوع في الأحكام العقلية المستقلة كان علّة تامّة لحكمه وهو معلول له^(٤)، ومن المقرّر في محلّه عدم إمكان انفكاك العلّة عن المعلول،

(١) انظر فرائد الأصول ٣: ٣٧، حيث قال رحمه الله: «إنّ الأحكام العقلية كلّها مبيّنة مفصلة...»، وقال المحقّق الخراساني رحمه الله: «لعدم تطرّق الإهمال والإجمال في حكم العقل» (كفاية الأصول: ٣٢٢)، وقال المحقّق النائيني رحمه الله: «الأحكام العقلية لا يكاد يتطرّق الإهمال والإجمال فيها، فإنّ العقل لا يستقلّ بقبح شيء، أو حسنه إلّا بعد الالتفات إلى الموضوع» (فوائد الأصول ٤: ٣٢٠، الأمر الخامس).

(٢) الشامل للعلم والظنّ.

(٣) الرسائل المحشّية: ٣٢.

(٤) أي الحكم معلول للموضوع.

وهو لا يتصور من نفس الحاكم^[١]، وسيجيء الإشارة إلى هذا^[٢] في ردّ من زعم أن نتيجة دليل الانسداد مهمة مجملة، مع عدّه^[٣] دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً يستقلّ به العقل.

وعليه فالترديد في كلّ منهما يسري إلى الآخر^(١)، وحينئذٍ قد تمّ ما ادّعاه المصنّف رحمه الله من استلزام الترديد في أحدهما الترديد في الآخر.

[١] إشارة إلى ما ذكرناه من عدم تصوّر الترديد من العقل في أحكامه، وغرضه رحمه الله الاحتراز عن غير الحاكم كالمكلفين المتصوّر فيهم الترديد والشكّ في الأحكام الشرعيّة، ولذا قال المحقّق المشكيني رحمه الله في حاشيته على الكفاية بالمناسبة: «الشكّ يتصور من غير الحاكم والمفروض أن الحاكم في المقام هو العقل، فكيف يمكن أن يشكّ في حكمه...»^(٢).

[٢] أي عدم تصوّر الترديد من العقل.

[٣] الضمير المجرور يعود إلى الموصول الذي مصداقه القائل بالحكومة في باب الانسداد مع اعتقاده بإهمال النتيجة فيه وإجمالها^(٣).

(١) وجه سراية الترديد في الموضوع إلى الحكم سيأتي توضيحه مفصلاً في مبحث الاستصحاب (انظر فرائد الأصول ٣: ٣٧ و ٣٨).

(٢) كفاية الأصول مع حواشي المحقّق المشكيني ٣: ٤٥١.

(٣) أقول: الفرق بين الإهمال والإجمال هو أن الأوّل في مقام الثبوت - أي الواقع - والثاني في مقام الإثبات - أي الدلالة -، وبعبارة أخرى: الكلام الذي لا يُعلم المراد منه إن كان للمتكلّم داعٍ في ذلك يُعَبَّر عنه بالمجمل وأما إن لم يكن له داعٍ به فَيُعَبَّر عنه بالمهمّل، فافهم.

اعلم أَنَّ القائلين بالانسداد الذين أقاموا المقدمات الأربعة أو الخمسة لإثبات حجّية مطلق الظنّ^(١) قد اختلفوا في الكشف والحكومة، واختار بعضهم الأوّل فادّعوا أَنَّ تلك المقدمات يُكشف منها حجّية الظنّ شرعاً، فكانَ الشارع الأقدس أمرنا باتّباعه والاعتماد عليه في مقام العمل، واختار الآخرون الثاني فادّعوا حكومة العقل بحجّيته، وسيشير إليه المصنّف ﷺ هناك فيقول: «إِنَّ مقدمات دليل الانسداد، إمّا أَنْ تُجعل كاشفةً عن كون الظنّ في الجملة حجّةً علينا بحكم الشارع^(٢) - إلى أَنْ قال -: وإمّا أَنْ تُجعل منشأً لحكم العقل بتعيّن إطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظنّ^(٣)...»^(٤).

فعلى الأوّل^(٥)، نتيجة دليل الانسداد كانت مهمة مجملّة؛ بمعنى أَنَّ تلك المقدمات تدلّ على حجّية الظنّ في الجملة لا مطلقاً. وأمّا على الثاني^(٦)، فالنتيجة مُطلقة مرسلة؛ بمعنى أَنَّها تدلّ على حجّيته مطلقاً،

(١) القائل بالمقدمات الأربعة هو المصنّف ﷺ عند قوله: «فلنشرع في الأدلّة التي أقاموها على حجّية الظنّ - إلى أَنْ قال -: وهي أربعة...» (فرائد الأصول ١: ٣٦٧)، والقائل بالمقدمات الخمسة هو المحقّق الخراسانيّ (انظر كفاية الأصول: ٣١١).

(٢) لا يخفى أَنَّ الكشف أيضاً كان بحكم العقل كما لا يخفى.

(٣) أقول: إِنَّ مقدمات الانسداد نتيجتها التبعيض في الاحتياط فقط دون حجّية الظنّ حكومة أو كشفاً، وتفصيل ذلك يقرّر في محلّه.

(٤) فرائد الأصول ١: ٤٧٩ و ٤٨٠.

(٥) أي على القول بالكشف.

(٦) أي على القول بالحكومة.

وهذا سيشير إليه المصنّف ﷺ هناك فيقول: «ثم على تقدير صحّة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف، فالذي ينبغي أن يقال: إنّ اللازم على هذا - أولاً - هو الاقتصار على المتيقّن من الظنون - إلى أن قال -: وأمّا على ما هو المختار من كونه حاكماً فسيجيء الكلام فيه^(١)...»^(٢).

توضيح ذلك: أن بناءً على الكشف يحكم بحجّة القدر المتيقّن منه - كالظنّ القويّ الحاصل من طريق متعارف في خصوص مسائل غير مهمّة.

وأما بناءً على الحكومة فيحكم بحجّة الظنّ مطلقاً أي سواء حصل من طريق متعارف - كالظنّ الحاصل من خبر الثقة مثلاً - أو من طريق غير متعارف - كالظنّ الحاصل من طيران الغراب وجريان الميزاب - وسواء كان الظنّ الحاصل قوياً أو ضعيفاً وسواء تعلّق الظنّ بأمرٍ مهمّ - كالأعراض والأموال والدماء - أو بأمرٍ غير مهمّ - كمسألة الطهارة والنجاسة مثلاً -، ولذا قال المحقّق الخراسانيّ ﷺ: «وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً^(٣) ومورد^(٤)» ومرتبة^(٥)؛ لعدم تطرّق الإهمال والإجمال في حكم العقل...»^(٦).

(١) انظر فرائد الأصول ١: ٥٠٢.

(٢) فرائد الأصول ١: ٤٩٠ - ٤٩٢.

(٣) إشارة إلى الطريق المتعارف وغيره.

(٤) إشارة إلى المسألة المهمّة وغيرها.

(٥) إشارة إلى الظنّ القويّ وغيره.

(٦) كفاية الأصول: ٣٢٢.

وَأَمَّا ثَانِيًا^[١]:

وبعد معرفة ذلك كله علم كاملاً أَنَّ الحقَّ مع المصنَّف ﷺ في الردِّ على القائل بالحكومة في باب الانسداد المعتقد بإهمال النتيجة مع أَنَّ الإهمال لابدُّ أن يعتد به القائل بالكشف لا غير .

المناقشة الثانية في الأصل الأخير

[١] بعد الفراغ عن تقريب الإيراد الأوَّل على المستدلِّ بالأصل المذكور في ما نحن فيه شرع ﷺ من هنا في تقريب الإيراد الثاني عليه، وملخصه على ما سيصرح به المصنَّف ﷺ عن قريب : استلزام هذا الاستدلال الأكل عن القفا بالتقريب الآتي توضيحه .

وهنا لا بأس بنقل كلام صاحب الأوثق ﷺ لتوضيح كلِّ من الإيراد الأوَّل والثاني وإن أوضحنا الأوَّل منهما مفصلاً، فإنه قال : « فقد أجاب عنه المصنَّف ﷺ أولاً: بأنَّ ما ذكر من القولين من الأخذ بالمتيقَّن - لقاعدة الاشتغال - أو الحكم بالتخيير - لقاعدة البراءة في ما دار الأمر فيه بين التعيين والتخيير - إنما هو في الأحكام التعبدية دون العقلية ؛ لأنَّ الأولى هي التي يمكن فيها حصول الشكِّ ودوران الأمر بين الأمرين بخلاف الثانية ؛ لأنَّ الحاكم فيها حيث كان هو العقل فلا يمكن الإجمال في موضوع حكمه حتَّى يحصل بسببه التردد في حكمه كما أشار إليه في مسألة البراءة والاستصحاب - إلى أن قال :- وثانياً: بما حاصله : أنَّ الكلام في المقام إنما هو في ما كان الظنَّ مخالفاً للأصول والقواعد المعتمدة شرعاً ؛ إذ لا

فلأن العمل بالظن^[١] في مورد مخالفته للأصول والقواعد

أثر للخلاف في الموافق للأصل؛ لكون العمل بالظن حينئذٍ عملاً بالأصل^(١)،
وحينئذٍ فالتمسك في إثبات حرمة العمل بالظن المخالف للأصل بقاعدة الاشتغال
المبنية على حرمة المخالفة الاحتمالية للتكليف الثابت يقيناً وترك التمسك بكون
العمل بالظن مخالفة قطعية للأصل الجاري في مورد أشبه شيء بالأكل من
القفا...»^(٢).

اعلم أن الجواب الأول، ملخصه: إنكار عد ما نحن فيه صغرى لتلك الكبرى،
والوجه فيه كون الحاكم له هو العقل الغير المتصور فيه الإهمال والترديد.

أما الجواب الثاني، فملخصه: هو أننا بعد تسليم عدّه صغرى لها لا نحتاج إلى
الأصل المذكور الموجب للتكلف، والوجه فيه أن غاية ما في الاستدلال هو حرمة
المخالفة الاحتمالية مع أن اللازم من العمل بالظن المخالف للأصل المعتبر هو
المخالفة القطعية لحكم الشارع الأقدس^(٣).

[١] المقصود منه هنا هو العمل بالظن بلا تعبدٍ وتدينٍ، وأما مع التعبد فقد
عرفت حرمة مطلقاً^(٤).

(١) يعني لا أثر للبحث والنزاع في العمل بالظن الموافق للأصل؛ لأن العمل بالظن الموافق له
حقيقته العمل بالأصل.

(٢) أوثق الوسائل: ٧٣.

(٣) أقول: وبعد ذلك كله لقائل أن يقول المبحوث عنه من أول الأمر هو بيان حكم العمل بالظن
سواء كان في مقابله أصل معتبر أم لا، وعليه فلعله لا يتم الجواب الثاني عن الاستدلال
المذكور، فافهم.

(٤) انظر الصفحة ١٦٧، ذيل عنوان «مقتضى العمل بالظن على غير وجه التعبد».

- الذي هو محلّ الكلام - مخالفةً قطعيةً لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتّى يعلم خلافها، فلا حاجة في ردّه إلى مخالفته^(١) لقاعدة الاشتغال الراجعة إلى قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقّن.

والغرض أنّ الظنّ المبحوث عنه في المقام المحكوم بحرمة الأخذ به هو خصوص الظنّ المخالف للأصل أو الدليل - كالمثال السابق -؛ أي الظنّ بوجوب الدعاء مع اقتضاء الاستصحاب الحرمة له أو بالعكس مثلاً، وهكذا الظنّ بوجوب الصلاة في أيّام الاستظهار مثلاً بالتقريب المتقدّم^(٢).

وأما الموافق لهما فلا يكون محلّ البحث، بل ولا معنى لدخوله في البحث عن حرمة الأخذ به أو جوازه، وعليه فالواجب حينئذٍ على المكلف ترك الدعاء مثلاً عملاً بما^(٣) وجب الأخذ به شرعاً حتّى يعلم بالقطع واليقين على خلافه، فلو أتى به عملاً بظنه لخالف أمر الشارع الأقدس بقوله ﷺ: «لا تَنْقُضِ اليقين أبداً بالشك»^(٤)؛ لعدم القطع واليقين على خلاف الاستصحاب.

[١] الضمير في كلا الموضعين يعود إلى «العمل بالظنّ».

وغرضه ﷺ أنّ مع فرض انفتاح باب العلميّ والتمكّن من الوصول إلى الواقع - ولو من طريق الأصول والقواعد المعتمدة شرعاً - لا شبهة في حرمة الأخذ بما يقابلها شرعاً^(٥)، ومن المعلوم أنّ معه لا حاجة - بل ولا وجه أصلاً -

(١) انظر الصفحة ١٦٧، ذيل عنوان «مقتضى العمل بالظنّ على غير وجه التعبد».

(٢) الوصول هنا مصداقه الأصل والدليل.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

(٤) أي الأخذ بالظنّ المقابل للأصول والقواعد المعتمدة شرعاً.

مثلاً: إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب، والظن حاصل بالحرمة،
 فحينئذٍ^[١] يكون العمل بالظن مخالفةً قطعيةً لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير
 اليقين، فلا يحتاج إلى تكلف^[٢] أن التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني، ولا
 نعم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجع^[٣] فيها،

إلى إعمال التكلف بإرجاع الشك فيه إلى الشك في المكلف به وإثبات
 الحرمة من طريق بقاء اشتغال الذمة وارتكاب المخالفة الاحتمالية كما فعله
 المستدل.

وبعبارة أخرى: بعد كون البحث في الظنون المخالفة للأصول والأدلة المعتمدة
 - كما هو المفروض فعلاً - لثبوت حرمة الأخذ بالظن المشكوك اعتباره من جهة
 كونه مخالفةً قطعيةً لحكم الشارع الموجب لحكم العقل أيضاً بحرمة، ومعه فلا
 يحتاج أصلاً إلى الأخذ بقاعدة الاشتغال وإثبات كون المخالفة فيه مخالفةً
 احتمالية، وعليه فصّح منه؛ جداً ادّعاء أن ما ارتكبه المستدل هو من مصاديق
 الأكل من القفا، فافهم.

[١] أي حين كون الاستصحاب يقتضي الوجوب.

[٢] يعني أن إثبات حرمة العمل بالظن لا يحتاج إلى مشقة تحمّلها المستدل
 في تقريب الأصل المذكور الدال على حرمة تحصيل المعرفة الظنية لمخالفتها
 - ولو احتمالاً - مع قاعدة الاشتغال.

[٣] هذه عبارة أخرى لقوله ﷺ: «تحصيل مطلق الاعتقاد...».

أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي^[١] وأن في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفةً احتماليةً للتكليف المتيقن، فلا يجوز^[٢]، فهذا أشبه شيء بالأكل من القفا.
فقد تبين ممّا ذكرنا^[٣]: أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، وحاصله:

أن التّعبد بالظنّ مع الشكّ في رضا الشارع بالعمل به في الشريعة تعبدٌ بالشكّ^[٤]، وهو باطل عقلاً ونقلاً، وأمّا مجرد العمل على طبقه، فهو محرّم^[٥] إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية.....

[١] هذا عطف تفسيري لما قبله، والتقدير هكذا: لا يحتاج إلى تكلف أن في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية....
[٢] الضمير المستتر في الفعل يعود إلى «تحصيل الاعتقاد الراجح».

التشريع وطرح الأصل المعتبر جهتان لحرمة العمل بالظنّ

[٣] إشارة إلى الرد على الوجوه الأربعة المتقدمة لتأسيس الأصل الأولي.
[٤] هذه عبارة أخرى لقوله ﷺ في مبحث البراءة: «ثم إن الظنّ الغير المعتبر حكمه حكم الشكّ...»^(١).

وبالجملة: التّعبد والتدينّ بالشكّ وما في حكمه - كالظنّ الغير المعتبر - باطل عقلاً وشرعاً، وهو المطلوب.

[٥] إشارة إلى الأخذ بالظنّ والعمل عليه بناءً على الوجه الثاني والثالث من

أو العملية^(١) الدالة على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع .
فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة ، كما إذا عمل به ملتزماً أنه حكم الله
وكان العمل مخالفاً لمقتضى الأصول .

الوجه الثلاثة المتقدمة^(١) ، وعليه فتقدير الكلام كان هكذا : أن مجرد العمل على
طبق الظن بما هو هو لا يحرم ما دام لم يكن على وجه التشريع بأن عمل به رجاءً
واحتياطاً أو تَشَهُّياً واقتراحاً . نعم ، عند استلزامه لطرح دليل أو أصل معتبرين
شريعاً فإنه كان محرماً أيضاً كما في صورة العمل به تشريعاً^(٢) .

[١] الأصل العملي قد مرّ توضيحه مكرراً في ضمن التمثيل بالاستصحاب .
وأما الأصل اللفظي ، فمثاله الواضح قول الثقة : « صل الجمعة » مثلاً ، و « لا تقرأ
الدعاء عند رؤية الهلال » مثلاً ، فإن الأمر والنهي بعد ظهورهما في الوجوب
والحرمة قد أوجبا على المكلف إتيان الصلاة وترك الدعاء ولو مع الظن بخلافهما ،
والوجه فيه هو أن العمل بالظن^(٣) حينئذٍ يلزم منه طرح الأصل اللفظي - أعني

(١) الوجه الثلاثة قد مرّ توضيحها سابقاً بنحو التفصيل نقلاً عن كلام صاحب الأوثق ﷺ (انظر
الصفحة ١٦٧ - ١٦٩ ، ذيل عنوان « مقتضى العمل بالظن على غير وجه التعبد » ، وانظر أيضاً
أوثق الوسائل : ٦٦ و ٦٧) ، ولا يخفى أن قول المصنف ﷺ : « التعبد بالظن مع الشك في رضا
الشارع ... » إشارة إلى الوجه الأول منها ، وقوله : « أمّا مجرد العمل على طبقه ... » إشارة إلى
الوجه الثاني والثالث منها .

(٢) أقول : نفي الحرمة في كلامنا هذا لا ينافي إثباتها في المتن ؛ فإن كلامنا ناظر إلى الذات
والمتن ناظر إلى التشريع ، فلا تغفل .

(٣) أي الظن الحاصل من طرق غير معتبرة كالشهرة مثلاً بعدم وجوب صلاة الجمعة وعدم
حرمة الدعاء مثلاً .

وقد تتحقّق فيه جهةٌ واحدة^[١]، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم ولم يخالف مقتضى الأصول.

وقد لا يكون فيه عقابٌ أصلاً، كما إذا لم يلتزم^[٢] بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً، وحينئذٍ قد يستحقّ عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط^[٣].

هذا، ولكن حقيقة العمل بالظنّ هو الاستناد إليه في العمل^[٤] والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقّه^[٥]،

أصالة الظهور وأصالة الحقيقة -، وهو محرّم شرعاً.

[١] المضبوط في بعض النسخ هو «يجتمع» بدلاً عن قوله «تتحقّق»^(١).

[٢] نفي العقوبة من العمل بالظنّ في الفرض المذكور مفهومه إثباته في سائر الفروض مع أنّه ليس بصحيح بعد كون وجوب العمل بالأصل أو الدليل واجباً غيريّاً إرشادياً حال كون العقوبة تترتب على مخالفة الوجوب النفسيّ المولويّ، والتفصيل في محله.

[٣] إشارة إلى صورة العمل بالظنّ لرجاء إدراك الواقع.

[٤] إشارة إلى ما ادّعاه سابقاً من تسامح إطلاق العمل بالظنّ على العمل به احتياطاً أو تشهياً؛ يعني العمل بالظنّ حقيقةً هو ما كان العمل مستنداً إليه.

[٥] الضميران في المتن هنا، الأوّل منهما يعود إلى «الظنّ»، والثاني منهما يعود إلى «العامل» المستفاد من سياق الكلام، وغرضه ﷻ الإشارة إلى أثر محرّم

فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملاً به^[١]، فصَحَّ أن يقال: إنَّ العمل بالظنَّ والتعبد به حرام مطلقاً، وافق الأصول أو خالفها، غاية الأمر أنَّه إذا خالف الأصول يستحقَّ العقاب من جهتين: من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتَّى يعلم بخلافه.

وقد أُشير في الكتاب والسنة^[٢] إلى الجهتين^[٣]:

آخر وهو الالتزام بكون مؤدَّى الظنَّ هو حكم الله الواقعي في حقِّ العامل به، وهو حرام أيضاً حرمة الاستناد إليه في مقام العمل^(١).

[١] توضيحه: هو أنَّ الظانَّ بوجود الدعاء عند رؤية الهلال إذا أتى به احتياطاً ورجاءً لدرك الواقع بلا استنادٍ إليه في مقام العمل لا يُعدَّ عاملاً بالظنَّ، بل يُعدَّ عاملاً بما يوافق الظنَّ.

[٢] أي مضافاً إلى دلالة الإجماع والعقل على حرمة الجهتين المذكورتين.

[٣] إشارة إلى حرمة الالتزام بما لا يعلم كونه من الشارع وحرمة طرح الأصل المعتبر الذي يجب العمل به حتَّى يعلم بخلافه - كالاستصحاب مثلاً.

(١) أقول: إنَّ هذين الأثرين - أي صحة إسناده مؤدَّى الأمانة إلى الشارع وصحة الاستناد إليها في مقام العمل - منتفیان بالنسبة إلى الظنَّ الذي دلَّ الدليل الخاصُّ على اعتباره. ثمَّ لا يخفى عليك أنَّ هذين الأثرين قد ردَّ عليهما المحقِّق الخراساني رحمه الله بقوله: «فليسا من آثارها...» (كفاية الأصول: ٢٨٠).

فمِمَّا أُشِيرَ فِيهِ إِلَى الْأُولَى قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ أَلَمْ أَذِّنْ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^[١] بِالتَّقْرِيبِ الْمُسْتَقَدِّمِ، وَقَوْلُهُ ﷺ: «رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ».

وَمِمَّا أُشِيرَ فِيهِ إِلَى الثَّانِيَةِ^[٢] قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، وَقَوْلُهُ ﷺ: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ مَا يَفْسُدُهُ أَكْثَرَ مِمَّا يَصْلُحُهُ»،

الاستدلال بالكتاب والسنة على حرمة التشريع

[١] إشارة إلى الآية المذكورة سابقاً^(١) المستشهد بها لحرمة العمل بالظن على وجه التشريع والإسناد إلى الله بناءً على كون الافتراء بمعنى التشريع والاستناد بلا إذن، فراجع ما تقدم توضيحه مفصلاً آيةً وروايةً^(٢).

الاستدلال بالكتاب والسنة على حرمة طرح الأصل المعتمد

[٢] إشارة إلى حرمة العمل بالظن الموجب لطرح دليل أو أصلٍ معتبرين وهذه الجهة وإن صرح بها سابقاً^(٣)، لكنّه حيث لم يستشهد لإنباتها بالآية والرواية قد ذكرها هنا مستشهداً بهما؛ أمّا الآية، فكقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ

(١) يونس: ٥٩.

(٢) انظر الصفحة ١٥٩ و ١٦١ وما بعدهما، ذيل عنوان «الاستدلال بالكتاب على حرمة التعبد بالظن» و «الاستدلال بالسنة على حرمة التعبد بالظن».

(٣) عند قوله ﷺ: «وإذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرّمٌ إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها» (فرائد الأصول ١: ١٢٧).

شَيْئاً^(١)، وأما الرواية، فكقوله ﷺ: «من أفتى الناس بغير علم، كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه»^(٢).

توضيح الاستدلال بهما هو أن العامل بالظن المخالف للدليل أو الأصل المعبرين شرعاً فكأنه رفع اليد عن الحق ظاهراً، فأخذه بالظن يعدّ باطلاً بتقريب أن كلّ ما ليس بحقّ كان باطلاً قطعاً؛ لأنّه ليس بينهما واسطة خارجاً، كما أن رفع اليد عن العلم الظاهريّ المُنزّل عند الشارع منزلة العلم الواقعيّ تبعيّة عن الجهل، ومن المعلوم أنّ التبعيّة عن الجهل نتيجته الفساد والإفساد في الدين المنتهيان إلى العقوبة. ولا يذهب عليك أنّ الحقّ لم ينحصر بما هو المطابق للواقع، بل هو أعمّ منه وممّا ثبت اعتباره عقلاً أو شرعاً أو عرفاً - كالأصول العمليّة واللفظيّة -، فإنّها بعد كون مؤدّاه بمنزلة الواقع مادام لم ينكشف خلافها خارجاً فرفع اليد عنها يُعدّ طرحاً للواقع وتفويتاً للحقّ فيشمّله الذمّ الوارد في الآية الشريفة، وبعبارة أخرى: الذمّ الوارد على طرح الواقع يشمل أيضاً طرح الأصل الذي مؤدّاه بمنزلة الواقع، ولا نغني من دلالة الآية الشريفة على حرمة العمل بالظنّ الموجب للطرح إلاّ هذا. وبما ذكرناه في المقام ثبت شمول الذمّ الوارد في الرواية المذكورة للعمل بالظنّ المستلزم لطرح الأصول، فإنّها أيضاً بعد فرض مؤدّاه منزلة العلم عند الشارع

(١) يونس: ٣٦.

(٢) لا يخفى أنّ المضبوط في البحار هكذا: «ما يفسده من الدين أكثر ممّا يصلحه»، انظر بحار الأنوار ٢: ١٢١، الحديث ٣٥، وأيضاً مستدرک الوسائل ١٧: ٢٤٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

ونفس أدلة الأصول^[١].

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من جهتين^[٢]

فرفع اليد عنها والإفتاء على طبق الظن الواقع على خلافها يصدق عليه الإفتاء بغير علم، وهو المطلوب.

[١] عطف على قوله: «مما أشير فيه إلى الثانية»، والمقصود من أدلة الأصول هو قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(١) الذي دلّ على اعتبار الاستصحاب، وقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(٢) الذي دلّ على اعتبار أصالة البراءة وهكذا، وعليه حرمة طرح الأصول تثبت بوجوه ثلاثة: أحدها: الآية، وثانيها: الرواية، وثالثها: نفس أدلة الأصول^(٣).

وجه اعتبار الأصول وما يقتضيه التحقيق في المقام

[٢] إشارة إلى حرمة العمل بالظن إما من جهة التشريع والالتزام بكون مؤداه هو حكم الله وإما من جهة طرح الأصل أو الدليل المعبرين.

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧ و١٢٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

(٣) اعلم أنّ بعض الأصول العملية كالاستصحاب يُحرز به الواقع ولذا كثيراً ما - بل دائماً - يعبر عنه بالأصل المحرز قبل أصالة البراءة مثلاً، فإنها كانت ناظرة إلى الظاهر فقط لا غير، لكنّه حيث ثبت اعتبارها عقلاً وشرعاً فلا يجوز العمل بالظن الموجب لطرحها؛ وبعبارة أخرى: الأصول العملية محرزة كانت - كالاستصحاب - أو غير محرزة - كالبراءة - حيث دلّ الدليل المعبر على وجوب الأخذ بها والعمل عليها فلا يجوز طرحها ورفع اليد عنها بسبب الأخذ بالظن المشكوك اعتباره - كما هو المفروض فعلاً.

مبني على ما هو التحقيق^[١]:

[١] إشارة إلى ما هو التحقيق عند المشهور.

توضيحه: أنه وقع الخلاف بين الأصحاب في وجه اعتبار الأصول، فذكروا فيه وجوهاً عديدة:

الأولى: اعتبارها مشروطاً بعدم الظن على خلافها بحيث إذا ظنَّ بالخلاف - ولو ظناً غير معتبر شرعاً أو عقلاً - لا يجوز الأخذ بتلك الأصول والاعتماد عليها؛ لعدم اعتبارها حين عدم إحراز شرطها - وهو انتفاء الظن على خلافها -، وعليه فجرى الانسحاب يختص بموارد الشك فقط لا غير، وهذا القول وإن اختاره جمع من الأصحاب، لكنّه ضعيف جداً.

ولا يذهب عليك أن مع وجود الظنّ المعتبر الذي هو بمنزلة العلم والقطع لا خلاف ولا إشكال في عدم جريان الأصل أصلاً؛ لارتفاع موضوعه رأساً، وعليه ففي صورة اليقين بطهارة شيء سابقاً مع الشك في بقائها لاحقاً إذا قامت البيّنة الشرعيّة على نجاسته لا يجري قطعاً استصحاب الطهارة كما هو مقتضى قاعدة: «الأصل أصيل حيث لا دليل».

فعلم اختصاص النزاع والخلاف بصورة الظنّ الغير المعتبر على خلاف الأصل، فلا تغفل، وهذا سيصرّح به المصنّف ﷺ في مبحث الاستصحاب ضمن قوله «والتحقيق...»^(١).

وبالجملة: إن غير المشهور من الأصحاب لا يتفاوت عندهم قيام الظنّ المعتبر

أو غير المعتبر على خلاف الأصل، ولذا حكموا بعدم اعتبار الأصول حين وجود الظن على خلافها مطلقاً.

الثانية: اعتبارها مطلقاً - أي بلا اشتراط له بشيء أصلاً -؛ بمعنى أن الأصول وجب الأخذ بها والعمل عليها سواء ظن بخلافها من طريق غير معتبر أو لم يُظن، وهو الصواب جداً المختار عند المشهور من الأصحاب قبال الوجه الأول الذي اختاره جمع منهم، لكنّه قد عرفت ضعفه آنفاً.

اعلم أن الوجه الثاني يُعبر عنه اصطلاحاً بالتعبد المحض - أي بلا ملاحظة ظنٍّ أو غيره - مقابل الوجه الأول الملحوظ فيه الظن، ويُعبر عنه اصطلاحاً بالسببية المقيّدة - أي الحجّية المقيّدة بعدم حصول الظن الشخصي بالخلاف - مقابل الظن النوعي - أي الالتزام بالحجّية عند إفادة الظن النوعي - الذي هو الوجه الثالث في المسألة كما سيوضح إن شاء الله^(١).

وعليه فالوجوه في المسألة ثلاثة:

الأول: الالتزام بالتعبد المحض.

الثاني: الالتزام بالسببية المقيّدة أي مقيّداً بعدم حصول الظن الشخصي على الخلاف.

الثالث: الالتزام بالحجّية عند إفادة الظن النوعي.

وكلّ ذلك أوضحه بعض تلامذة المصنّف رحمه الله^(٢).

(١) انظر الصفحة ٤٨٨ و ٤٨٩ وما بعدها، الرقم [١]، ذيل قولنا: «أقول: طرح النزاع المذكور

يمكن تقريبه هكذا: ...».

(٢) انظر قلائد الفرائد ١: ١٢٧.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الصواب بين تلك الوجوه في وجه اعتبار الأصول هو الوجه الأول وهو الالتزام بالتعبد المحض، وثمرته جريان الاستصحاب مطلقاً للشاك في بقاء الطهارة في المثال؛ بمعنى أنه جاز فيه التمسك بالاستصحاب والحكم ببقاء الطهارة حتى مع الظن بالخلاف لها.

وبعد هذا الوجه الصواب بين الوجهين الثاني والثالث، هو الالتزام بالظن النوعي كما هو مختار أكثر القدماء، وأما الظن الشخصي المستفاد من ظاهر بعض كلمات شيخنا البهائي عليه السلام ^(١) فهو باطل جداً.

وإن شئت توضيح كل ذلك مفصلاً، فراجع مبحث الاستصحاب حيث قال المصنف عليه السلام هناك: «الرابع: أن المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهري، هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة، وأما على القول بكونه من باب الظن، فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام ^(٢) - إلى أن قال -: نعم، ذكر شيخنا البهائي عليه السلام في الحبل المتين - إلى أن قال -: ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال ...» ^(٣).

ثم لا يخفى عليك أن محل الخلاف في اشتراط اعتبار الأصول بشيء أو عدمه هو خصوص الظن الغير المعبر الذي هو المبحوث عنه في المقام، وإلا فالظن

(١) انظر الحبل المتين ١: ١٦٤.

(٢) إشارة إلى الظن الشخصي.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٢١.

من أن اعتبار الأصول - لفظية^[١] كانت أو عملية - غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها^[٢]، وأما إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها، فلنقتل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا على وجه الالتزام ولا على غيره^[٣].

المعتبر - كخبر الثقة وغيره من الظنون الخاصة الدال على اعتبارها أدلة مخصوصة - لا خلاف في تقدمه على الأصول كما هو مقتضى قاعدة «الأصل أصيل حيث لا دليل».

إذا عرفت ذلك كله، اعلم أن ما ادّعاه المصنّف ﷺ من حرمة العمل بالظن من جهتين مبناه هو الوجه الثاني - أعني عدم الاشتراط -، وأما بناءً على الوجه الأول - أعني الاشتراط -، فلا حرمة أصلاً، بل ولا يتصور الحرمة جداً، والوجه فيه ما عرفته آنفاً من عدم اعتبار الأصول عقلاً وشرعاً حين عدم إحراز شرطها.

[١] لا يخفى أن الأصل اللفظي - كأصالة الحقيقة مثلاً - بعد كونه في عداد الأمارات والأدلة الاجتهادية المعتبرة من باب الظهور العرفي لعلّه لا يناسب إلحاقه بالأصل العملي - كالاستصحاب مثلاً - الذي اعتباره من باب التعبد المحض، فافهم.

[٢] إشارة إلى مذهب المشهور من الأصحاب الذي قد عرفت أنه التحقيق جداً.

[٣] اعلم أن الجملة الأخيرة من المتن هنا توضيح وتفسير لقوله ﷺ: «مطلقاً» وكانت هذه عبارة أخرى لقولنا آنفاً: فلا حرمة أصلاً، بل ولا يتصور الحرمة جداً، والوجه فيه عدم اعتبار الأصول حين عدم إحراز شرطها.

أما مع عدم تيسر العلم في المسألة^[١]؛ فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن، وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل^[٢]؛

ولا يخفى أن لفظة «على غيره» إشارة إلى العمل بالظن تشهياً، قبال «الالتزام»، فإنه إشارة إلى العمل بالظن تديناً، والكل قد أضحناه سابقاً بالنقل عن حاشية الأوثق^{(١)(٢)}.

المنع عن حرمة العمل بالظن وعدم الرجوع إلى الأصل مع انسداد باب العلم
[١] إشارة إلى زمان انسداد باب العلم^(٣)، كما أن قوله في ما بعد: «أما مع التمكن من العلم» إشارة إلى زمان انفتاحه، والمقصود تفصيل صور المنع عن حرمة العمل بالظن.

[٢] أما الأول^(٤) فلأن المبحوث عنه من ابتداء البحث هو الظن الغير المعبر،

(١) انظر الصفحة ١٦٧، ذيل عنوان «مقتضى العمل بالظن على غير وجه التعبد»، وأوثق الوسائل: ٦٦.

(٢) لا يذهب عليك أن المتن هنا قاصر عن إثبات مراده ﷺ. توضيحه: أن المعتقد باعتبار الأصول مشروطاً بعدم الظن على خلافها قد اعتقد بحرمة العمل بالظن في خصوص صورة التعبد والتدين به، وأما في غير هذه الصورة فقد أنكرها ومنع عنها سواء خالف بذلك أصلاً عملياً أو لفظياً أم لا؟ وهذا معنى إنكاره لحرمة العمل بالظن مطلقاً، لا ما هو الظاهر من المتن من الإنكار لها رأساً، فافهم.

(٣) بل انسداد باب العلمي - كخير الثقة.

(٤) أي نفي الدليل على التعبد بالظن.

لأنّه المفروض ^[١]، فغاية الأمر التخيير بينهما ^[٢]، أو تقديم الظن؛

وأما الثاني ^(١) فلا تنفاء اشتراط اعتبار الأصول عمليّة كانت أو لفظيّة.

أقول: لا بدّ لتوضيح المرام في المقام بحيث لا يبقى التردد والإبهام أن نقول: إنّ المكلف في صورة الظنّ بوجوب شيء - كصلاة الجمعة مثلاً - واقتضاء الاستصحاب حرمتها، لمّا لم يتمكّن من تشخيص وظيفته علماً - كما هو المفروض في زمان الانسداد - يدور أمره بين العمل بظنّه وإتيان الجمعة وبين الأخذ بالاستصحاب وتركها وحيث لا دليل على اعتبارهما شرعاً وعقلاً فيتساقطان فيرجع إلى التخيير بينهما، ولا نغني من عدم حرمة العمل بالظنّ إلّا هذا.

[١] إشارة إلى فرض حجّيّة الأصل مشروطة بعدم الظنّ على خلافه ونفي الدليل على اعتباره.

[٢] يعني أولاً: إنّ مقتضى القاعدة تساقط الكلّ رأساً، بعد كونهما كالعدم جدّاً من ناحية فقد الدليل على اعتبارهما - كما هو المفروض -، وثانياً: على فرض اعتبارهما حكمه التخيير بين العمل بالظنّ والأصل.

لكنّ هذا قد اعترض عليه المحقّق الهمداني رحمه الله بقوله: «ليس مقتضى المقدمات ^(٢) التي رتبها جواز الالتزام والتعبد بالظنّ في الفرض ولو على سبيل التخيير ...» ^(٣).

(١) أي نفي الدليل على التعبد بالأصل.

(٢) أي مقدمات الانسداد.

(٣) حاشية فرائد الأصول: ٩٥.

لكونه أقرب إلى الواقع^(١)، فيتعين بحكم العقل^(٢).

[١] إشارة إلى أرجحية الظن من الأصل - ولو مع كونه مشكوك الاعتبار -، والوجه فيه طريقته إلى الواقع وكاشفيته عنه - ولو ناقصاً - كما هو شأن الأمارات بأجمعها سواء كانت معتبرة أو غيرها.

وبعبارة أخرى: الأمانة شأنها إراءة الواقع، ولذا الظان بشيء - ولو من طريق غير المعتمد - يكشف له الواقع حقيقةً خلافاً للأصول، فإنها إما أن لا تنظر إلى الواقع أصلاً ولا إراءة لها رأساً - كأصالة البراءة -، وإما أن تنظر إليه، لكن جهة الكشف فيها ملغاة - كالاستصحاب، على ما هو المقرر في محله مفصلاً^(٣)، وعليه فصَحَّ منه ﷺ ادعاء الأقرية للظن بالنسبة إلى الأصل، فافهم.

قال المصنف ﷺ في مبحث الاستصحاب: «ثم المراد بالدليل الاجتهادي: كل أمانة اعتبرها الشارع من حيث إنها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة - إلى أن قال -: فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظراً لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية^(٢)، بل من حيث مجرد احتمال مطابقتها للواقع...»^(٣).

[٢] إشارة إلى حكم العقل المستقل بالعمل بالظن متعيناً في الفرض المذكور - أعني تسليم مذهب غير التحقيق وعدم تيسر تحصيل العلم في المسألة -، فافهم.

(١) ولمزيد الاطلاع راجع الجزء الأول، الصفحة ١١٠، ذيل عنوان «الفرق بين الدليل والأصل»، وانظر أيضاً فوائد الأصول ٤: ٦٠٢.

(٢) إشارة إلى قولنا: لكن جهة الكشف فيها ملغاة.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٣١٨.

وأما مع التمكن من العلم في المسألة^[١]؛ فعدم جواز الاكتفاء فيها^[٢]

فائدة: اعلم أن تعيين العمل بالظن وجهه هو أن الظن لأجل كاشفيته عن الواقع - ولو ناقصاً - صار محتمل التعيين بحيث كان العمل به مبرئاً للذمة قطعاً خلافاً للعمل بالأصل الذي مع وجود الظن كان مشكوك الإبراء كما لا يخفى، وعليه فكان المقام صار من صغريات باب دوران الأمر بين محتمل التعيين والتخيير الذي لا بد فيه من الأخذ بمحتمل التعيين عقلاً.

وجوب الأخذ بالأصل وحرمة العمل بالظن مع انفتاح باب العلم

[١] إشارة إلى زمان الانفتاح وتيسر تحصيل العلم في المسألة.

[٢] المضبوط في نسخة الشيخ رحمه الله ﷺ هكذا: «فلأن عدم جواز الاكتفاء فيها»^(١)، وهو الصواب جداً^(٢)، وعلى أي حال، بناءً على القول بانفتاح باب العلم والعلمي وتمكن المكلف من الوصول إلى الواقع الحقيقي أو التعبدّي صارت المسألة ذات وجهين:

أحدهما: للمشهور وهو لزوم تحصيل الطريق العلمي وطرح الطريق الظني، والوجه فيه: أولاً؛ لأنه القدر المتيقن المبرئ للذمة يقيناً، وثانياً؛ لوجوب دفع الضرر عقلاً المحتمل وجوده في الأخذ بالظن.

(١) الرسائل المحشّية: ٣٣.

(٢) ولعلّ الأصوب منه أن يقال: «فلعدم جواز الاكتفاء فيها»، فافهم.

وثانيهما: للمحقق السبزواري رحمته الله، وهو جواز طرح طريق العلم أو العلمي والاكتفاء بالظن والاعتماد عليه شرعاً^(١)، والوجه فيه أولاً: تكلف تحصيل طريق خاص مُتَعَيِّناً، وثانياً: عدم وجوب دفع الضرر المحتمل - فضلاً عن الموهوم - بعد حكم العقل بكفاية الطريق الظني وعدم وجوب تحصيل الأزيد منه في مقام الامتنال، فافهم.

والحاصل: أن المشهور في مقام الرد على المحقق السبزواري رحمته الله فكأنهم قالوا: إنه على فرض تسليم عدم حرمة العمل بالظن المستلزم لطرح الأصل في صورة الانسداد لانسلم ذلك في صورة الانفتاح؛ إذ مع التمكن عن تحصيل المعرفة علماً وحكم العقل بتحصيل البراءة اليقينية ووجوب دفع الضرر المحتمل لا مجال للالتزام بجواز العمل بالظن الكذائي.

وأما المحقق المذكور في مقام الرد عليهم فيدعي عدم حكم العقل بأزيد من تحصيل المعرفة ظناً وعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، ولذا جَوَّز العمل بالظن مطلقاً - أي حتى في زمان الانفتاح - فضلاً عن الانسداد الموجب للأخذ بجميع الظنون المعبر عنها بالظن المطلق.

وبالجملة: العمل بالظن عنده رحمته الله ليس فيه محذور مطلقاً، لا في زمان الانفتاح ولا في زمان الانسداد ولا من ناحية التشريع، بعد فرض كون العقل حاكماً بكفاية

(١) قال رحمته الله في كفاية الأحكام ١: ٥٤: «والأقوى عندي عدم التعويل على الظن مطلقاً، لكن في صورة إخبار العدلين بالنجاسة تردّد».

بتحصيل الظنّ ووجوب تحصيل اليقين، مبنيٌّ^[١] على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً^[٢]، أمّا إذا ادّعي^[٣] أنّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظنّ، وأنّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن^[٤].

الظنّ في مقام الامتثال ولا من ناحية طرح الأصل بعد فرض مناط اعتباره نفي الظنّ على خلافه.

[١] هذا خبر لقوله ﷺ: «فعدم جواز الاكتفاء».

[٢] القائل بذلك هو المشهور لأجل قاعدة أن: «الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية».

[٣] الصواب قراءة الفعل هنا بصيغة المجهول، والمدّعي لذلك هو المحقّق السبزواري رحمه الله على ما ادّعاه صاحب الأوثق رحمه الله^(١).

وقد عرفت ابتناء المسألة على قاعدتي الاشتغال والبراءة عند دوران الأمر بين التعيين والتخير، والأوّل مختار المشهور، والثاني مختار المحقّق السبزواري رحمه الله. وبالجملة: بناءً على مذهب أكثر القدماء في باب اعتبار الاستصحاب يجوز للظانّ بخلاف الحالة السابقة الأخذ بظنّه والعمل على طبقه ولو يطرح به الاستصحاب، سواء كان في زمان الانسداد - لكاشفيّه عن الواقع - أو في زمان الانفتاح بناءً على مذهب الفاضل السبزواري رحمه الله.

[٤] لعلّ الأولى أن يقال: حتّى مع التمكن منه.

ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية^(١) عن العمل بالظن، وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام^(٢)

الاستدلال على أصالة حرمة العمل بالظن

[١] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿مَّا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٣)، والأولى ضمنية الأخبار الناهية إليها كقوله ﷺ: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْكَذِبِ»^(٤) إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الأخر الكثيرة جداً بحيث يُدعى بلوغها إلى عشرات آيات ومآت أخبار^(٥).

أقسام صور الأخذ بالظن

[٢] اعلم أن أكثرهم إطالة لتصدّي النقض والإبرام هو المحقق القمي رحمه الله تارة: ضمن مباحث السنة^(٦)، وأخرى: ضمن مباحث الاجتهاد والتقليد^(٧).

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) الجاثية: ٢٤.

(٣) الأنعام: ١١٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٣٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

(٥) لا يخفى أن المستدل بها هو السيد عبدالله الشبر مؤلف كتاب مصابيح الأنوار، ولذا قال بعض المحشّين: «الاستدلال بالآيات والأخبار الناهية منسوب إلى السيد عبدالله الشبر رحمه الله» (تسديد القواعد: ١٩٢).

(٦) انظر قوانين الأصول ١: ٤٥٣.

(٧) انظر قوانين الأصول ٢: ١٠٩.

في هذا المقام بما لا ثمرة مهمّة في ذكره بعد ما عرفت [١].

لأنّه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدّي الظنّ [٢]، فقد عرفت أنّه من ضروريّات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلّة الثلاثة النقليّة عليه [٣].

وإن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظنّ [٤] وإن لم يكن عن استنادٍ إليه :

[١] إشارة إلى أقسام صور الأخذ بالظنّ والعمل به التي قد مرّ توضيحها وبيان أحكام كلّ منها مفصّلاً^(١)، وملخصه: أنّ الأخذ بالظنّ والعمل عليه يتصوّر فيه احتمالان.

[٢] إشارة إلى الاحتمال الأوّل في المسألة، وهو الأخذ بالظنّ على وجه الاستناد إليه والتعبد به تشريعاً، وقد عرفت أنّاً ضرورة حرمة وأنّ وجه حرمة الأخذ به التشريع المحرّم بالأدلّة الأربعة المتقدّمة هناك، وعليه فلا يحتاج إثبات ذلك إلى الاستدلال بتلك الآيات والروايات بعد كونها إرشاداً إلى الحرمة التي حكم بها العقل، فافهم.

[٣] إشارة إلى الكتاب والسنة والإجماع، ولا يخفى أنّ الأولى - بل الصواب - تأنيث الضمير في كلا الموضعين - أعني قوله ﷺ: «أنّه» و«عليه» -؛ لرجوعهما إلى «حرمة التعبد»، والأمر سهل جدّاً بعد إمكان تأويل الحرمة بالتحريم، فلا تغفل.

[٤] إشارة إلى الاحتمال الثاني في المسألة، وهو الأخذ بالظنّ على غير وجه

(١) انظر الصفحة ١٦٧ وما بعدها، ذيل عنوان «مقتضى العمل بالظنّ على غير وجه التعبد»، وفراد الأصول ١: ١٢٦.

فإن أُريدَ حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم^[١] به، فيكفي في ذلك^[٢] الأدلة الواقعية.

وإن أُريدَ حرمة إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم^[٣]،

الاستناد سواء أخذ به احتياطاً ورجاءً أو تشهياً واقتراحاً، فإنه على ثلاثة شقوق بالتقريب الآتي عن قريب: الأولى والثانية منها وإن توجبان الحرمة قطعاً، لكنّها كانت هي بمقتضى الأدلة الواقعية والأصول العملية من دون احتياج إلى تلك الآيات، وأمّا الشقّ الثالث، فلا دليل على حرمة أصلاً بتلك الآيات ولا بغيرها، وستعرف الآن حكم الكلّ واحداً بعد واحد، فانتظر.

[١] من هنا شرع ﷺ في تقريب حكم الشقّ الأوّل من الشقوق الثلاثة المتصورة في الاحتمال الثاني، وملخصه: عدم الاحتياج إلى تلك الآيات بعد وجود نفس الدليل الواقعي، والوجه فيه هو أنّ المكلف الظانّ بوجوب الدعاء وإباحة استعمال التتن مثلاً مع كونهما محرّمين في الواقع، لو عمِلَ على طبق ظنّه وطرح الأخذ بالواقع مع تمكّنه من تحصيل العلم به لا ارتكب الحرام قطعاً وكان عاصياً عقلاً وشرعاً؛ لصدق المخالفة للواقع عمداً - ولو مع عدم الاستناد إلى الظنّ -، وإليه أشار المصنّف رحمه الله بقوله: «فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية»، ولعلّ الأولى ضميمة لفظة «نفس» إليه بأن يقال: «نفس الأدلة الواقعية».

[٢] أي في حرمة العمل بالظنّ.

[٣] من هنا شرع ﷺ في تقريب حكم الشقّ الثاني من الشقوق الثلاثة المتصورة في الاحتمال الثاني، وملخصه: عدم الاحتياج أيضاً بتلك الآيات بعد

فيكفي فيه - أيضاً - أدلة الأصول ؛ بناءً على ما هو التحقيق ^(١) :

وجود الأصول العملية - كاستصحاب مثلاً - ، والوجه فيه أن المكلف الظان بوجود الدعاء في صورة اقتضاء الاستصحاب الحرمة له مثلاً لو عمل على طبق ظنه وطرح الأصل الذي وظيفته الرجوع إليه - لانسداد باب العلم عليه - لا ارتكب الحرام وكان عاصياً عقلاً وشرعاً ؛ لصدق المخالفة عمداً حينئذٍ كما في الشق الأول .

وبالجملة : الدليل الواقعي في الشق الأول والاستصحاب في الشق الثاني قد يُنادي بأعلى صوته : أيها المكلف ، لا تقرأ الدعاء عند رؤية الهلال وهو لتمكنه من الإجابة لهما عرفاً لو قرء الدعاء لصدق عليه المخالفة عقلاً وشرعاً ، فيستحق العقوبة ولو لم يكن مُشرعاً ، وإليه أشار المصنّف رحمه الله بقوله : « فيكفي فيه ^(١) - أيضاً - أدلة الأصول ... » .

[١] إشارة إلى أن المانع عن جريان الأصول هو خصوص العلم والقطع على خلافها ، وأما الظن بالخلاف ، فالتحقيق عدم مانعيته عنها ، وعليه فيحكم بجريان الاستصحاب في المثال وطرح الظن على خلافه مشروطاً بعدم اعتباره كما مرّ آنفاً ^(٢) .
وبعبارة أخرى : بناءً على القول بكون مجاري الأصول هو خصوص الشك - كما هو مذهب جمع من الأصحاب - فاللزام الالتزام بعدم حجّة الأصول عند

(١) الضمير هنا بعد رجوعه إلى « الحرمة » لا بدّ من تأنيته إلا أن يدعى رجوعه إلى « عدم الجواز » - أي عدم جواز العمل بالظن .

(٢) انظر الصفحة ٢٠٦ وما بعدها ، ذيل عنوان « وجه اعتبار الأصول وما يقتضيه التحقيق في المقام » .

من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن^[١].
 وإن أريد حرمة العمل المطابق للظن^[٢] من دون استناد إليه وتدين به، وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك، ولا وجه لحرمة أيضاً.
 والظاهر: أن مضمون الآيات هو التعبد بالظن والتدين به، وقد عرفت أنه ضروري التحريم، فلا مهم في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها.

حصول الظن بخلافها، وأمّا بناءً على القول بالأعم - أي فرض المجاري لها هو عدم العلم الشامل للظن كما هو مذهب الآخرين ومنهم المصنف رحمته الله - فنقول بحجبتها ولو مع الظن بخلافها مشروطاً بعدم اعتباره.

[١] لعل الأولى أن يقال: الشامل للشك والظن، فلا تغفل.

[٢] من هنا شرع رحمته الله في تقريب حكم الشك الثالث من الشقوق الثلاثة المتصورة في الاحتمال الثاني، وملخصه: عدم دلالة تلك الآيات على الحرمة أصلاً كما لا دلالة لغيرها عليها، والوجه فيه انتفاء محذور التشريع بعد العمل بالظن احتياطاً وعدم استلزامه لطرح دليل أو أصل معتبرين كما هو المفروض فعلاً، وإليه أشار بقوله رحمته الله: «فلا دلالة فيها ولا في غيرها^(١) على حرمة ذلك...».

والحاصل: أن الآيات المذكورة التي قد استدلل بها بعض^(٢) لإثبات حرمة الأخذ بالظن كانت منصرفةً جداً عن الاحتمال الثاني مع جميع شقوقه الثلاثة

(١) أي وغيرها من الأدلة الأخر الدالة على حرمة التعبد بالظن.

(٢) قد عرفت سابقاً أن المراد به هو السيد عبد الله الشير (انظر الصفحة ٢١٧، الهامش ٥).

إنّما المهمّ - الموضوع له هذه الرسالة - بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل^(١)،

وتختصّ بالاحتمال الأول - أي الأخذ بالظنّ - والعمل عليه من باب التعبد والاستناد، وقد عرفت أنّ حرمة ضروريّ الثبوت عقلاً من دون احتياجٍ إلى تلك الآيات، وإليه أشار بقوله: «قد عرفت أنّه ضروريّ التحريم...». وبعد معرفة ذلك كلّهُ علم أنّ حرمة العمل بالظنّ ليست ذاتيّة كحرمة شرب الخمر مثلاً، بل كانت عَرَضِيّة من ناحية التشريع أو مخالفة الواقع أو مخالفة أصلٍ معتبر، فعند انتفاء هذه المحاذير العَرَضِيّة - كما هو المفروض في الشقّ الثالث - لا مجال للحكم بحرمة، وهو المطلوب.

الأصل الثانوي في التعبد بالظنّ

[١] لفظة «الموضوع» صفة لقوله: «المهمّ»، والمقصود المهمّ الذي وضعت هذه الرسالة لأجله هو بيان ما خرج عن الأصل الأوّليّ المؤسّس لإثبات حرمة الأخذ بالظنّ^(١).

اعلم أنّ خروج بعض الظنون من الأصل المذكور قد اتّفق عليه الأصوليون حتّى السيّد المرتضى^(٢)؛ كالظنّ الحاصل من طريق ظواهر الألفاظ المعبر عنها

(١) المتن هنا يعينه ذكره المحقّق الخراساني^(١) في الكفاية. انظر كفاية الأصول: ٢٨٠ حيث قال^(٢): «إنّ الصواب في ما هو المهمّ في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيّداً. إذا عرفت ذلك فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول». .

من الأمور الغير العلميّة^[١] التي أُقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم^[٢]

اصطلاحاً بالأصول اللفظيّة - كأصالة العموم والإطلاق وأصالة عدم القرينة وأصالة الحقيقة^(١).

وأما بعض آخر منها، فخروجه عنه كان محلّ الكلام بين الأعلام - كالظنّ الحاصل من إجماع العلماء وشهرتهم وسيرتهم -، وستعرف مفصلاً عدم اعتباره عند المصنّف رحمته^(٢) ومن تبعه^(٣)، وعليه فقوله رحمته: «ما خرج» إشارة إلى القسم الأوّل وقوله: «ما قيل بخروجه» إشارة إلى القسم الثاني، فلا تغفل.

[١] بيان للموصول في قوله رحمته: «ما خرج أو قيل بخروجه».

[٢] هذه عبارة أخرى عن الظنّ الخاصّ.

توضيح ذلك: أنّ الأدلّة المُستدلّ بها على اعتبار الظنّ على قسمين:

أحدها: ما تدلّ على اعتباره مطلقاً سواء قلنا بانفتاح باب العلم والعلميّ أو انسدادهما، وهذا يُعبّر عنه بالظنّ الخاصّ؛ كخبر الواحد العدل الثقة مثلاً الدالّ

(١) اعترض عليه بعض المحشّين فقال: «لا يخفى أنّ حجّية ظواهر الألفاظ ليست من حيث حصول الظنّ، بل من جهة بناء العقلاء والظهور العرفيّ، وستسمع من المتن أنّه لا فرق بين إفادتها الظنّ بالمراد وعدمها ولا بين وجود الظنّ الغير المعتمد على خلافها وعدمه، فلا وجه لإخراج الأصول اللفظيّة...» (تسديد القواعد: ١٩٤).

(٢) انظر فرائد الأصول ٢: ٢١٢ و٢١٣، عند قوله رحمته: «حاصل الكلام من أوّل ما ذكرنا إلى هنا...».

(٣) انظر فوائد الأصول ٣: ١٤٦ - ١٥٠، وأصول الفقه للمُظفّر: ٤٥٩ - ٤٦٧، ذيل عنوان «الإجماع عند الإماميّة»، وسيجيء توضيحه في الجزء الثالث إن شاء الله.

الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظن^[١] مطلقاً أو في الجملة^[٢]،

على اعتباره الأدلة الخاصة كتاباً وسنةً وعقلاً وإجماعاً^(١).

وثانيها: ما تدلّ على اعتباره في خصوص صورة الانسداد، وهذا يعبر عنه بالظن المطلق؛ كالظنّ الحاصل من المقدمات الأربعة أو الخمسة على ما استعرفها مفصلاً في محلّه^(٢).

[١] هذه الجملة صفة لانسداد باب العلم، والضمير المنسوب يعود إلى «الانسداد».

[٢] قوله: «مطلقاً» إشارة إلى أنّ اعتبار الظنّ في زمن الانسداد كان مطلقاً مرسلًا بلا ملاحظة خصوصيّة فيه بناءً على الحكومة، وقوله: «في الجملة» إشارة إلى أنّ اعتباره كان مجعلاً مهملاً بناءً على الكشف كما مرّ سابقاً^(٣).

توضيح ذلك: أنّ القائلين بالانسداد المشهور منهم ذهبوا إلى الحكومة؛ بمعنى أنّه بعد تماميّة مقدمات الأربعة أو الخمسة لانسداد باب العلم حكم العقل المستقلّ بحجّة الظنّ مطلقاً - أي سبباً وموردًا ومرتبّةً -؛ يعني أنّ الظنّ حجة سواء حصل من طريق المتعارف أو غير المتعارف وسواء حصل في أمور مهمّة - كالأعراض والأموال والدماء - أو غير مهمّة - كالطهارة والنجاسة مثلاً -

(١) أقول: الخبر العدل الثقة في الأحكام قد دلّ الدليل الخاصّ على اعتباره، وأمّا في الموضوعات - كالبينة وسوق المسلم ويده - قد دلّ على اعتباره أيضاً الدليل الخاصّ.

(٢) انظر فرائد الأصول ١: ٣٨٤، وكفاية الأصول: ٣١١.

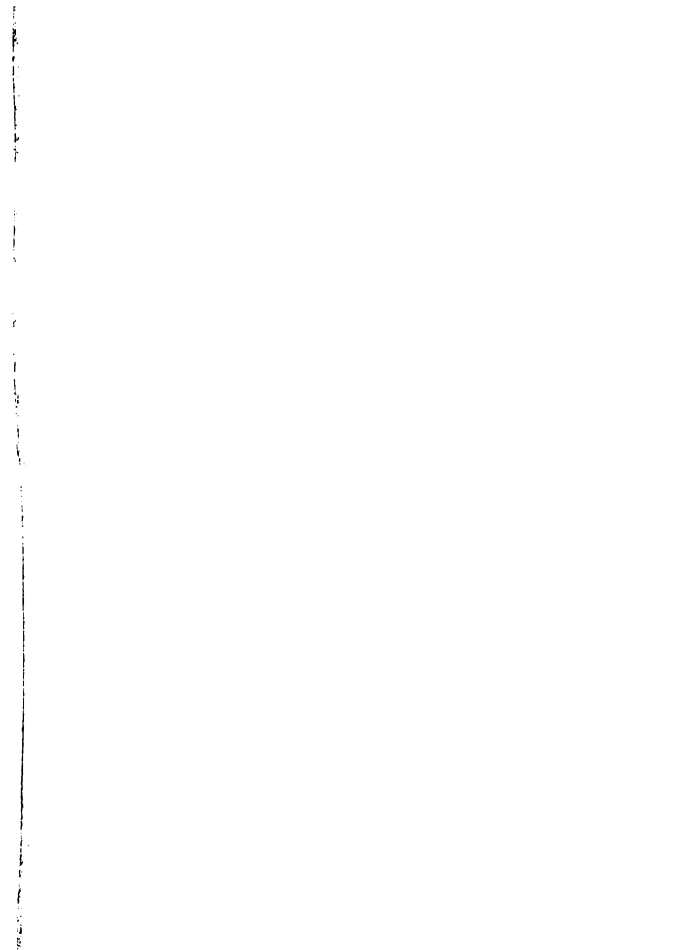
(٣) انظر الصفحة ١٩٣ و١٩٤ وما بعدها، ذيل توضيح قوله ﷺ: «من زعم أنّ نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة...»، وذيل قولنا: «اعلم أنّ القائلين بالانسداد...».

وهي ^[١]أمور:.....

وسواء كان الظن قوياً أو ضعيفاً، وهذا معنى قولهم: الأحكام العقلية لا إهمال فيها ولا إجمال.

وأما غير المشهور منهم فقد ذهبوا إلى الكشف؛ بمعنى أنه بعد تمامية تلك المقدمات يكشف العقل عن أن الشارع حكم بحجية الظن، وحيث إن هذا بنحو الإجمال والإبهام فاللازم الأخذ بقدر المتيقن منه؛ بمعنى حجية الظن الحاصل من خصوص الطريق المتعارف لا غير، وأيضاً الحاصل في الأمور المهمة لا غير، وأيضاً خصوص الظن القوي لا غير، وبذلك كله قد أشار المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية بنحو الإجمال فقال: «فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلّا على نحو الحكومة دون الكشف، وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً ومورداً ومرة؛ لعدم تطرّق الإهمال والإجمال في حكم العقل، كما لا يخفى» ^(١).

[١] الضمير هنا يعود إلى «الأمر الغير العلمية».

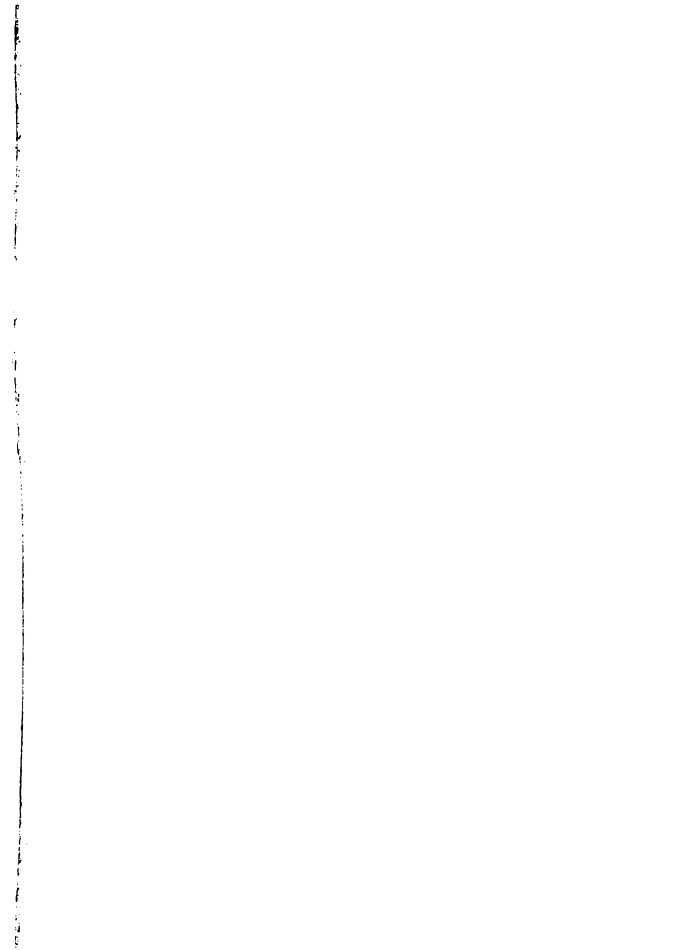


الظنون المعتبرة

١

الظنّ الحاصل من ألفاظ الكتاب والسنة

وهو على قسمين



منها^[١]: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة^[٢].

تحديد موضوع البحث

[١] أي من الظنون التي أُقيم الدليل على اعتبارها شرعاً أو عقلاً أو عرفاً - المعبر عنها بالظن الخاص - التي قد عرفت آنفاً اعتبارها حتى في زمن انفتاح باب العلم والتمكّن من الوصول إلى الواقع علماً، والمبحوث عنه فعلاً هو الظنّ الحاصل من ظواهر الكتاب والسنة والإجماع المنقول والشهرة الفتوائية على قول وخبر الواحد الثقة.

الأصول المعمولة لاستنباط الأحكام من ألفاظ الكتاب والسنة

[٢] من هنا شرع ﷺ في تقريب البحث عن الظنّ الخاص الحاصل من ظهور الألفاظ^(١) المستنبط به الحكم الشرعي من الكتاب والسنة، وهو على قسمين:

(١) المعبر عنها اصطلاحاً بـ «الظهورات».

الأول: الظنون التي وجب اتباعها في تشخيص وتعيين مراد المتكلم - شارعاً كان أو غيره -: كالظنّ الحاصل من أصالة العموم والإطلاق وأصالة عدم القرينة وغيرها لاستنباط وجوب الصلاة والزكاة مثلاً من صيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) الظاهرة في الوجوب لغةً وعرفاً ما لم ينصب على خلافه^(٢) قرينة كما هو مقتضى أصالة عدم القرينة بالتقريب الآتي.

الثاني: الظنون التي وجب اتباعها في تشخيص وتعيين أوضاع الألفاظ المستعملة في لسان المتكلم - شارعاً كان أو غيره -: كالظنّ الحاصل من قول اللغويّ مثلاً لاستنباط جواز التيمم على مطلق وجه الأرض المستفاد من حمل الصعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٣) عليه^(٤) لغةً بالتقريب الآتي^(٥).

(١) البقرة: ٤٣ و ٨٣ و ١١٠، والنور: ٥٦.

(٢) أي خلاف الوجوب.

(٣) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٤) أي على مطلق وجه الأرض.

(٥) انظر الصفحة ٢٤٧، ذيل عنوان « القسم الثاني: الأمارات المعمولة لتشخيص أوضاع الألفاظ ».

وهي على قسمين :

القسم الأول : ما يُعمل لتشخيص مراد المتكلم^(١) عند احتمال إرادته خلاف ذلك^(٢)، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز^(٣)،

القسم الأول : الأصول المعمولة لتشخيص المراد^(١)

[١] إشارة إلى الأصول المعمولة لتشخيص مراد المتكلم^(٢)، ولا يخفى أن المقصود هو تشخيص المراد بمقتضى ظاهر اللفظ لا مراده واقعاً كما صرح به صاحب الأوثق رحمته الله^(٣).

[٢] أي احتمال المكلف أن المتكلم أراد خلاف الظاهر من كلامه .

منها : أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق

[٣] توضيح ذلك : أن المولى لو أمر عبده بمجيئه بالأسد مثلاً بلا نصب قرينة على إرادة المعنى المجازي له - كالرجل الشجاع - ، لما جاز للعبد حمله على هذا

(١) ويسمى هذا القسم بـ «الدلالة التصديقية» والمتكفل لإثباته قد يعبر عنه تارة : بـ «الأصول المعمولة لتشخيص مراد المتكلم» كما عبر به المصنف رحمته الله ، وأخرى : بـ «الظهورات» ، وثالثة : بـ «الأصول اللفظية» ، وإن شئت التوضيح ، فراجع فوائد الأصول ٣ : ١٤٠ و ١٤١ ، وأصول الفقه للمظفر : ٤٦ .

(٢) قال بعض محققي الكفاية : «وقد عبر الشيخ - أعلى الله مقامه - عن الظهورات بالأصول المعمولة لتشخيص مراد المتكلم ...» (عناية الأصول ٣ : ١١١) .

(٣) راجع أوثق الوسائل : ٧٤ .

المعنى^(١) استناداً إلى احتمال غفلة المولى عن نصب القرينة، بل اللازم عليه بمقتضى أصالة الحقيقة حملها على معناه الحقيقي^(٢).

وهكذا لو أمره بـ «إكرام العلماء» و «عق الرقبة» مثلاً بلا نصب قرينة على إرادة خصوصية فيهما كالعدالة في الأول والإيمان في الثاني لما جاز له أيضاً التصرف فيهما وحملهما على التخصيص والتقييد استناداً إلى احتمال إرادة المولى خصوصية ما فيهما مع غفلته عن ذكرها، بل اللازم عليه بمقتضى أصالتي العموم والإطلاق حملهما على ظاهرهما والحكم بوجوب إكرام كل عالم عادلاً وفاسقاً وأيضاً الحكم بكفاية عتق مطلق الرقبة مؤمناً وكافراً، ولا نعني من تشخيص مراد المتكلم - شارعاً كان أو غيره - إلا هذا.

وبالجملة: هذه الأصول اللفظية^(٣) وإن كانت من الأمور الغير العلمية، لكنها كانت خارجةً بلا خلاف عن تحت الأصل الأولي - أي حرمة التعبد بالظن -، وهو المطلوب. قال المحقق الخراساني رحمه الله: «لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح»^(٤).

(١) أي على المعنى المجازي.

(٢) أي الحيوان المفترس.

(٣) أي أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق.

(٤) كفاية الأصول: ٢٨١.

وبعد ذلك كلّه المناسب نقل كلام المحقّق النائيّ رحمه الله بمقدار الحاجة ، فإنّه - على ما في التقارير - قال : « لا إشكال في أنّ بناء العقلاء على ذلك ^(١) في الجملة ، بل عليه يدور رحى معاشهم ونظامهم ، فإنّه لولا اعتبار الظهور والبناء على أنّ الظاهر هو المراد ، لاختلّ النظام ولما قام للعقلاء سوق ؛ ومن المعلوم : أنّه ليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبدّ بذلك ، بل لمكان أنّهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادة المتكلّم ما يكون الكلام ظاهراً فيه ؛ لأنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر إنّما ينشأ من احتمال غفلة المتكلّم من نصب قرينة الخلاف ، أو احتمال عدم إرادة استيفاء مراده من الكلام ، ونحو ذلك ممّا يوجب انقذاح احتمال عدم إرادة المتكلّم ظاهر الكلام ، وكلّ هذه الاحتمالات منفيّة بالأصول العقلانيّة التي جرت عليها طريقتهم ، والشارع قرّرها عليها ولم يردع عنها ، بل اتخذها طريقة له أيضاً ؛ لأنّه أحدهم ^(٢) ، فإنّه ليس للشارع طريق خاصّ في بيان مراداته ، بل يتكلّم على طبق تكلم العقلاء ... » ^(٣) .

ثمّ لا يخفى أنّ الأصلين الأخيرين ^(٤) كانا من مصاديق أصالة الحقيقة ، ولذا قال المصنّف رحمه الله : « ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة ... » وقال صاحب الأوثق رحمه الله أيضاً : « هما من جزئيات ذاك الأصل ^(٥) ، والوجه في إفرادهما بالذكر هو

(١) أي على الأخذ بالظاهر .

(٢) بل رئيسهم .

(٣) فوائد الأصول ٣ : ١٣٥ .

(٤) أي أصالة العموم والإطلاق .

(٥) أي أصالة الحقيقة .

وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي^(١).....

الاهتمام بشأنهما؛ لكثرة موردهما كأنهما صارا أصليين مستقلّين في قبال أصالة الحقيقة^(١).

تنبية: الأولى في المتن التعبير بأصالة الظهور بدلاً عن أصالة الحقيقة وأصالة العموم والإطلاق، والوجه فيه شمولها^(٢) للكلّ بنحو الاختصار، وبذلك صرح بعض محشّي الكفاية حيث قال: «ولو عبّر^(٣) - أعلى الله مقامه - بدلاً عن أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق بأصالة الظهور كان أخصر وأجمع...»^(٤).

ثم لا يخفى أنّ وجه التعبير عن هذه الأصول بالأمانة كونها من الأدلة الاجتهادية، ولذا قد يقال: الأصول اللفظية تعدّ أمارات وأدلة شرعية.

[١] هذا بظاهره - بل صريحه - يشمل كلّاً من المعنى الحقيقي والعموم والإطلاق؛ بمعنى أنّ في فرض احتمال المجاز كان مرجع أصالة الحقيقة إلى أصالة عدم قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، وفي فرض احتمال التخصيص كان مرجع أصالة العموم إلى عدم قرينة صارفة عن العموم، وفي فرض احتمال التقييد كان مرجع أصالة الإطلاق إلى عدم قرينة صارفة عن الإطلاق.

(١) أوثق الوسائل: ٧٥.

(٢) أي أصالة الظهور.

(٣) أي المصنّف رحمه الله.

(٤) عناية الأصول ٣: ١١٢.

يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له ^[١] لو حصل القطع بعدم القرينة ، وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع ^[٢]

[١] المقصود من المتكلم الحكيم هو المتكلم القاصد لإفهام المخاطب بنحو الجدّ، والضمير المجرور في « له » يعود إلى « المعنى » .
 إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ هذا كله إشارة إلى ما أوضحناه آنفاً في الأمثلة الثلاثة ؛ أعني لزوم حمل اللفظ بلا قرينة على معناه الحقيقي ولزوم إرادة العموم والإطلاق من العامّ والمطلق ، فكما أنّ في تلك الأمثلة عند القطع واليقين بعدم إرادة المتكلم المجاز والتخصيص والتقييد يُحكم بوجود المجيء بالحيوان المفترس ولزوم إكرام العلماء عادلاً وفاسقاً وجواز عتق الرقبة مؤمناً وكافراً ، كذلك يُحكم أيضاً بجميع تلك الأحكام عند الشكّ فيها بمقتضى الأصول المذكورة ، وإليه أشار ﷺ عند قوله : « لو حصل القطع بعدم القرينة » .

والحاصل : أنّ أصالة عدم القرينة كانت نتيجتها نتيجة القطع بعدم القرينة ؛ بمعنى أنّه كما في صورة القطع بعدم القرينة في مثل : « رأيت أسداً » مثلاً يُحكم بأنّ مراد المتكلم من الأسد هو الحيوان المفترس ، كذلك عند الشكّ في وجود القرينة يُحكم أيضاً بذلك استناداً إلى أصالة عدم القرينة ، وهكذا المثالان الآخران .

منها : غلبة الاستعمال

[٢] عطف على قوله « كأصالة الحقيقة ... » ، وعليه فغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع البارز تُعدّ من الأمور الغير العلميّة الخارجة عن الأصل الأوّلي .

ولا يخفى أنها كانت من مصاديق القرائن المفهومة مقابل القرائن الصارفة والمعيّنة.

توضيح ذلك: أنّ القرينة اللفظية على ثلاثة أقسام:

أحدها: القرينة الصارفة، كما في الحقيقة والمجاز؛ كلفظ «يرمي» مثلاً في كلام المولى: «جئني بأسدٍ يرمي»، فإنّ اختصاص الرمي بالإنسان صارفنا عن إرادة الحيوان المفترس، بحيث لا بدّ من حمله على الرجل الشجاع.

وثانيها: القرينة المعيّنة، كما في المشترك اللفظي^(١)؛ كلفظة «الجارية» مثلاً في كلام مَنْ أخبر عن رؤية عينٍ جاريةٍ، فإنّ العين مع سعة معناها المتجاوز عن سبعين، يُتعيّن حمله هنا على النهر، ولذا يقال لها^(٢) القرينة المعيّنة.

وثالثها: القرينة المفهومة، كما في المشترك المعنوي^(٣)؛ كصيغة فعل الماضي مثلاً في كلام مَنْ قال: «جائني رجلٌ»، فإنّ لفظة «الرجل» وإن دلّت بحسب الوضع على الجنس المعهود المقابل للمرأة، لكنّها تختصّ هنا برجلٍ معيّنٍ بحيث نفهم من إخبار مجيئه شخصاً خاصاً منطبقاً على فرد واحد دون غيره، ولذا مجرّد صيغة

(١) المشترك اللفظي: هو ما وُضع اللفظ للدلالة على معاني متعدّدة بأوضاع عديدة ككلمة «العين» مثلاً ويسمّى بـ «المشترك اللغوي» أيضاً، راجع كتاب التعريفات: ٣٠٠، مادة «المشترك اللفظي».

(٢) أي للفظ «الجارية».

(٣) المشترك المعنوي: هو ما وُضع لمفهوم مشترك بين معنيين فصاعداً، ثمّ يستعمل لكلّ منهما على جهة الاستقلال كلفظ «القرء» مثلاً، راجع كتاب التعريفات: ٣٠٠، مادة «المشترك المعنوي».

الفعل بلفظ الماضي صحّ إطلاق القرينة المفهومة عليها، وما نحن فيه من هذا القبيل ولذا قال صاحب الأوثق رحمته: «وهذه الغلبة من القرائن المفهومة...»^(١).

توضيحه: أن كثرة استعمال لفظٍ وغلبته في معنىٍ خاصّ كلفظ الماء مثلاً المستعمل غالباً في الماء العذب المقابل لماء الزاج والكبريت وغيرهما من المياه المعدنية، تفهمنا أن المولى الأمر بمجيء الماء مراده العذب منه لا غير، والوجه فيه انصراف الماء إليه بمعونة غلبة استعماله فيه^(٢)، وعليه فيصحّ ادّعاء أن الغلبة أيضاً ممّا يتشخص بها مراد المتكلم، وهو المطلوب^(٣).

قال بعض تلامذة المصنّف رحمته: «لا يخفى عليك أن مرجع التمسك بغلبة استعمال المطلق والقرائن المقامية أيضاً إلى التمسك بأصالة عدم القرينة الصارفة عن ظاهر اللفظ، إلا أنه رحمته أراد بذكره ثانياً الإشارة إلى أن ظهور اللفظ بالنسبة إلى معناه - بحيث لو أراد غيره من دون نصب قرينة مع تعلق غرض المتكلم بإفهامه،

(١) أوثق الوسائل : ٧٥.

(٢) اعلم أن الماء بعد وضعه لمعنى واحد عامّ - وهو الجسم السيّال الشامل لجميع المياه - يُعدّ مشتركاً معنوياً، خلافاً للمعنى مثلاً؛ فإنّها حيث وضعت بأوضاع عديدة لمعانٍ متعدّدة فيُعدّ مشتركاً لفظياً.

(٣) أي الغلبة أيضاً كانت من الأمارات المشخّصة الدالّة على أن مراد المتكلم من المطلق هو الفرد الشائع، ثمّ لا يخفى أن غلبة الاستعمال التي يعبّر عنها كثيراً ما بد «كثرة الاستعمال» مقابل غلبة الوجود وكثرته، والصالح للانصراف هو خصوص الأوّل دون الثاني، كما صرح به الشيخ الأنصاري رحمته في كتاب المكاسب ١: ٥٣ حيث قال: «على فرض تسليم كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأً للانصراف».

بناءً على عدم وصوله ^[١] إلى حدّ الوضع ^[٢]،

عدّ ذلك منه قبيحاً - لا يفرّق فيه بين ما إذا حصل الظهور المزبور من طرف الوضع أو غيره» ^(١).

[١] أي عدم وصول استعمال المطلق في الفرد الشائع إلى حدّ الوضع التعيّن.

[٢] احترازٌ عن الغلبة البالغة حدّ الوضع، والوجه فيه خروج مثل هذه الغلبة عن تحت الأمانة الغير العلمية بحيث يُنتفى فيها احتمال الخلاف.

توضيح ذلك: أنّ الماء في عين شموله للمياه المعدنية - مثل ماء الزاج والكبريت - بحسب الوضع، كان معناه المتعارف عند أبناء المحاورة هو الماء العذب - المعبر عنه في زماننا هذا بالماء الجاري في شَبَكَاتِ المياه -، فصار حينئذٍ بحيث وصل إلى حدّ الوضع التعيّن، وعليه فأمرُ المولى بمجيء العبد بالماء لا بدّ وأن يُحمل على هذا المعنى بمقتضى أصالة الحقيقة، والوجه فيه إلغاء الغلبة حينئذٍ. ولذا قال صاحب الأوثق رحمته: «والوجه في ما قيّد به المصنّف رحمته هو إلغاء الغلبة بناءً على وصول الاستعمال إلى حدّ الوضع ...» ^(٢).

ملخص الكلام: أنّ غلبة استعمال الماء في العذب إن لم تصل إلى حدّ الوضع التعيّن فإرادة العذب منه كانت من باب الغلبة، وأمّا إن وصلت إليه فكانت من باب استعمال اللفظ في معناه الحقيقيّ الثانويّ بلا احتمال إرادة خلاف الظاهر فيه أصلاً كي تحتاج إرادة معناه إلى الغلبة، فافهم.

(١) فلانْد الفرائد ١: ١٣٠.

(٢) أوثق الوسائل: ٧٥.

وكالقرائن المقاميّة^(١) التي يعتمدها أهل اللسان في محاوراتهم ،

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما أوضحناه هنا في كَيْفِيَّةِ دلالة المطلق على الفرد الشائع له هو أحد الأقوال في المسألة، وفيه أقوالٌ خمسةٌ آخر، وعليه فالمسألة ذات أقوال ستّة قد أوضحها صاحب الأوثق رحمته مفصلاً فقال: «أحدها: كونها لأجل النقل بأن كانت المطلقات لأجل كثرة استعمالها في تلك الأفراد منقولة عرفاً عن الطبيعة إلى تلك الأفراد، وثانيها: كونها لأجل الاشتراك بأن بلغت لكثرة استعمالها في تلك الأفراد إلى مرتبة الاشتراك بينهما وبين الطبيعة، لكنّ الشهرة قرينة معيّنة لإرادة خصوص تلك الأفراد، وثالثها: كونها لأجل صيرورة المطلقات مجازات مشهورة في تلك الأفراد، ورابعها: كون العمل بالأفراد الشائعة من باب القدر المتيقّن وقاعدة الاشتغال؛ لأنّها متيقّنة الإرادة من بين أفراد الطبيعة كما يظهر من المحقّق القمّي رحمته، وخامسها كونها من باب تعدّد الدالّ والمدلول بأن كان المطلق دالّاً على الطبيعة وشيوع تلك الأفراد على إرادتها في ضمنها، وسادسها: التفصيل بين أقسام التشكيك ...»^(٢).

منها: القرائن المقاميّة

[١] هذا أيضاً عطفٌ على قوله رحمته: «كأصالة الحقيقة ...».

اعلم أنّ القرينة في الكلام قد تكون «حاليّة»، وقد تكون «مقاليّة»، والأوّل منهما يُعبّر عنها تارةً بـ: «العقليّة» - كما سيجيء من المصنّف رحمته -،

(١) أوثق الوسائل : ٧٥.

(٢) انظر فرائد الأصول ١ : ١٦٣.

كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر^(١)،

وأخرى بـ: «المقامية» - كما هنا -، وثالثة بـ: «العامة» - كما سيجيء من المحقق النائيني رحمته الله -، وأما الثانية منهما، فقد يُعبر عنها تارة بـ: «النقلية» - كما سيجيء^(١) -، وأخرى بـ: «اللفظية» - كما في الكتب النحوية -، وثالثة بـ: «الخاصة» الغير الكائنة تحت ضابطة - كما سيجيء في كلام المحقق النائيني رحمته الله^(٢).

وبالجملة: القرينة الغير الدخيل فيها اللفظ صحّ إطلاق الحالية والعقلية والمقامية والعامة عليها، كما أنّ الدخيل فيها اللفظ صحّ إطلاق النقلية واللفظية والمقالية والخاصة عليها، فافهم.

[١] المتن هنا وفي ماسيأتي في القسم الثاني ناقص حيث اكتفي فيهما بالأمر الواقع عقيب توهم الحظر بلا إشارة إلى الأمر الواقع عقيب الحظر، فلا بدّ من تكميله بذكر التمثيل المناسب لهما معاً فنقول: الأمر الواقع عقيب الحظر مثاله الواضح: قول الطبيب للمريض: «من هذا اليوم كُلّ الحوامض» بعد نهيه عنها قبل اليوم، فإنّ أمره بأكل الحوامض من هذا اليوم معناه مجرد رفع المنع الثابت سابقاً لا إيجابه عليه، ومثاله الشرعيّ قوله تعالى: ﴿إِذَا خَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٣) عقيب قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^(٤).

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر فوائد الأصول ٣: ١٤١.

(٣) المائدة: ٢.

(٤) المائدة: ٩٥.

والأمر الواقع عقيب توهم الحظر مثاله الواضح: أن يسأل العبد عن مولاه عن حلّية الشيء الفلانيّ وحُرْمته فأجاب له المولى: افعله، فإنّ الأمر هنا أيضاً معناه مجرّد رفع المنع لا الإيجاب، ولذا في كلا الموضوعين ذهب المشهور من الإماميّة عليه السلام إلى دلالة صيغة الأمر حينئذٍ على الإباحة، وهو المطلوب، وضمناً لا يخفى أنّ في المسألة أقوالاً أخر، فراجع محلّه ^(١).

قال صاحب الكفاية عليه السلام: «إنّه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً في ما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة ^(٢)، وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب ^(٣)، وإلى بعضٍ تبعيته لما قبل النهي ^(٤) إن علّق الأمر بزوال علّة النهي،

(١) انظر الفصول الغروية: ٧٠، وبدائع الأفكار: ٢٩٤، وهداية المسترشدين ١: ٦٦٣، وأصول الفقه للمظفر: ٨٣.

(٢) قال الشيخ محمد تقي الإصفهانيّ في هداية المسترشدين ١: ٦٦٣ «وقد صرح بعض الأفاضل بتفسير الإباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل»، وعليه فهذا القول منسوب إلى أكثر الفقهاء. راجع العدّة ١: ١٨٣، وذهب إليه المحقّق القميّ في القوانين ١: ٨٩، وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة: ٣٠، وقاله الآمديّ في الإحكام (١ - ٢): ٣٩٨، وابن الحاجب في منتهى الوصول: ٩٨.

(٣) وهو مختار العلامة في تهذيب الوصول: ٩١، والشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ١٢٤، قاعدة ٣٢، وذهب إليه بعض العامة، منهم: الرازيّ في المحصول ٢: ٩٦، والبصريّ في المعتمد ١: ٧٥، باب في صيغة الأمر الواردة بعد حظر، والبيضاويّ وغيره. راجع الإبهاج في شرح المنهاج للسبكيّ ٢: ٤٣.

(٤) اختاره السيّد المرتضى في الذريعة: ٧٩، والشيخ الطوسيّ في عدّة الأصول ١: ١٨٣،

إلى غير ذلك^(١)»^(٢).

والمناسب للمقام نقل كلام المحقق النائيني رحمته الله بمقدار الحاجة ، فإنه رحمته الله قال : « وهي^(٣) قد تكون من القرائن العامة المضبوطة ؛ كوقوع الأمر عقيب الحظر أو توهم الحظر وكلاستثناء [الواقع] عقيب الجمل المتعددة وكتعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ، ونحو ذلك من القرائن العامة التي ادّعي أنها توجب انعقاد الظهور للكلام على خلاف ما يقتضيه لولا احتفافه بتلك القرينة - إلى أن قال - : وقد تكون من القرائن الخاصة في الموارد الجزئية ، وهي ليست تحت ضابطة كليّ ، بل تختلف باختلاف الخصوصيات والحالات والمتكلمين ... »^(٤).

ملخص الكلام في المقام : هو أنّ صيغة « افعل » بحسب وضعها اللغويّ ، وإن أفادت الوجوب - كما هو مذهب المشهور^(٥) - أو مشتركة بين الوجوب والتدب

→ والعلامة الحلّي في نهاية الوصول ١ : ٤٣٢ ، والعضدي (انظر شرح مختصر الأصول : ٢٠٥ ، في مسألة وقوع صيغة الأمر بعد الحظر) .

(١) كالندب (حكاة الأسنوي عن القاضي حسين في التمهيد : ٢٧١) والوقف (حكاة الآمدي في الإحكام (١ - ٢) : ٣٩٨) ، انظر أيضاً هداية المسترشدين ١ : ٦٦٣ ، وأنيس المجتهدين ٦١٥ : ٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٧٦ و ٧٧ .

(٣) أي القرائن .

(٤) فوائد الأصول ٣ : ١٤١ .

(٥) منهم صاحب المعالم : ٤٦ ، حيث قال رحمته الله : « صيغة « افعل » وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقاً لجمهور الأصوليين ... » .

- كما هو مذهب السيّد المرتضى عليه السلام^(١) - إلاّ أنّهم قد اتّفقوا في الجملة في إفادتها الإباحة عند وقوعها بعد الحظر أو توهمه بقرينة عامّة مقاميّة.

فائدة: اعلم أنّ القرائن المقاميّة وإن شملت غلبة الاستعمال، لكنّ المصنّف عليه السلام جاء بها على حدة وذكرها مستقلاً، ولذا قال صاحب الأوثق عليه السلام: «ثمّ إنّ إفراد الغلبة بالذكر مع شمول قرائن المقام لها إنّما هو لكون المراد بقرائن المقام هي قرائن المجاز فلا تشمل الغلبة التي هي من القرائن المّفهومة، وتخصيص القرائن المقاميّة بالذكر إنّما هو لعدم وجود قرينة عامّة في القرائن المقياليّة بحيث ترجع إلى قاعدة، ومقصود المصنّف عليه السلام هي الإشارة إلى القرائن الكلّيّة. نعم، ما ذكره من الكلّيّة يشمل جميع القرائن، وهو واضح»^(٢).

تنبيه: اعلم أنّ هنا إشكالاً وهو عدم تناسب ذكر «الغلبة» و «وقوع الأمر عقيب توهم الحظر» في القسم الأوّل؛ لأنّ محلّه المناسب هو القسم الثاني حيث إنّهما^(٣) كانا من أسباب تشخيص أصل الظهور لا من أسباب حجّة الظهور؛ يعني لا بدّ أولاً؛ من تشخيص معنى الأمر الواقع عقيب توهم الحظر مثلاً وإحراز كونه ظاهراً لغّة في الإباحة لا الوجوب، وثانياً؛ بعد الفراغ عنه والشكّ في أنّ الطبيب ماذا أراد من قوله للمريض: «اشرب الماء» بعد منعه من شرب الماء وعندما

(١) انظر الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٦.

(٢) أوثق الوسائل: ٧٥.

(٣) أي «الغلبة» و «وقوع الأمر عقيب توهم الحظر».

ونحو ذلك^[١]،

يتوهم المريض أنه ممنوع منه ومحظور عليه شربه، فلتشخيص المراد منه لا بد من حمله على ظاهره - أي الإباحة -، وهكذا.

والشاهد عليه أن المصنف رحمه الله ذكر الأمر عقيب توهم الحظر في القسم الثاني أيضاً. لكنه يجاب عنه بأن هذا الإشكال منتفٍ بعد إحراز صلاحية ذكره^(١) في كلا القسمين.

وبعبارة أخرى: الأمر الواقع عقيب توهم الحظر له جهتان، فمن جهة يُبحث عنه في القسم الأول، ومن جهة أخرى يُبحث عنه في القسم الثاني، وسيأتي توضيح كل ذلك في القسم الثاني.

وهذا سيصرّح به بعض تلامذة المصنف رحمه الله حيث قال: «أقول: غير خفي على الوفي أن للأمر الواقع عقيب توهم الحظر جهتين من الكلام؛ حيث إن الكلام تارة يقع في أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة أم لا؟ ومن هذه الجهة مثال للقسم الثاني، وأخرى: بعد ثبوت ظهوره في الإباحة المطلقة يقع الكلام في أن المتكلم هل أراد هذا الظهور أم غيره؟ ومن هذه الجهة مثال للقسم الأول»^(٢).

[١] إشارة إلى الأمارات الأخرى المستفاد منها مراد المتكلم، منها: أن رجلاً من أهل الكوفة مثلاً سئل الصادق عليه السلام في المدينة عن مقدار الكر فقال عليه السلام:

(١) أي الأمر الواقع عقيب توهم الحظر.

(٢) قلاند الفرائد ١: ١٣٠.

وبالجملة^[١]:

أَلْفٌ وَمِائَتَا رَطْلٍ، فَإِنْ كَوْنَ السَّائِلُ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ يُعَدُّ قَرِينَةً عَلَى أَنْ مَرَادُهُ رَطْلٌ
مِنَ الرُّطْلِ هُوَ خُصُوصُ الرُّطْلِ الْعِرَاقِيِّ لَا الْمَدَنِيِّ^(١). وَمِنْهَا: أَنْ ضَمِيرَ جَمْعِ الْمُؤَنَّثِ
فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ عَقِيبُ قَوْلِهِ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢) يُعَدُّ قَرِينَةً عَلَى أَنْ الْمَرَادُ مِنَ الْمُطَلَّقَاتِ هُوَ خُصُوصُ
الْمُطَلَّقَاتِ الرَّجَعِيَّةِ، فَإِنْ بُعُولَتُهُنَّ كَانُوا أَحَقَّ وَأَوْلَى مِنْ غَيْرِهِمْ، وَأَمَّا بُعُولَةُ
الْمُطَلَّقَاتِ الْبَائِنَاتِ فَلَيْسَ لَهُنَّ الْأُولَوِيَّةُ بِحَيْثُ جَازَ لَهُنَّ الرَّجُوعُ إِلَيْهِنَّ مِنْ دُونِ
اِحْتِيَاجٍ إِلَى عَقْدٍ جَدِيدٍ، بَلْ هُنَّ مُسَاوُونَ شَرْعاً مَعَ سَائِرِ الرِّجَالِ الْأَجْنَبِيِّينَ فِي
الْاِحْتِيَاجِ إِلَى عَقْدٍ جَدِيدٍ، وَالتَّفْصِيلُ فِي مَحَلِّهِ^(٣).

وجه اعتبار أصول القسم الأول

[١] أي ملخص الكلام: أَنَّ الْأُمُورَ الْمُتَقَدِّمَةَ كَانَتْ مُعْتَبَرَةً عِنْدَ أَهْلِ اللِّسَانِ فِي
مُحَاوَرَاتِهِمُ الْعَرَفِيَّةِ بِحَيْثُ إِنَّ الْمُتَكَلِّمَ الْحَكِيمَ الْقَاصِدَ لِلْإِفْهَامِ وَالتَّفْهِيمِ لَوْ أَرَادَ
خِلَافَ مُقْتَضَى تِلْكَ الْأُمُورِ بَلَا نَصَبِ قَرِينَةٍ مُعْتَبَرَةٍ لَعُدَّ مَرْتَكِباً لِلْقَبِيحِ جَدّاً.

(١) انظر إشارات الأصول للمحقق الكلباسي رحمه الله: ٣٩ و ٤٠ عند قوله: «لو كان اللفظ اصطلاحاً خاصاً كما يكون لبلد المتكلم، أو المخاطب، أو بلد السؤال اصطلاحاً - إلى أن قال -: فالذي يظهر منهم في اعتبار الرطل في الكثر...».

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) انظر قوانين الأصول ١: ٣٠٠، ذيل قوله: «إذا تعقّب العام ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله...».

الأُمور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث^(١) لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة، عُدَّ ذلك منه قبيحاً.

وبعبارة أوضح: المتكلم الغير اللاهني الغير المازح في تكلمه لو أراد من مثل «رأيت أسداً» الرجل الشجاع، ومن «أكرم العلماء» خصوص العدول منهم، ومن «أعق رقبة» خصوص المؤمنة بلا نصب قرينة صارفة على مراده، لكان هذا منه^(٢) أمراً قبيحاً جداً، والوجه فيه صدق الإغراء بالجهل عليه قطعاً، وعليه فلاخراج كلام المتكلم عن هذا العنوان^(٣) لا بد في تعيين مراده وتشخيص مرامه من إعمال تلك الأمارات، وعليه فاللازم إمّا إرادة المعنى الحقيقي منها أو المعنى المجازي مع نصب القرينة، وهذا كله واضح ظاهر لا يخفى على أحدٍ جداً بعد التأمل في ما ذكرناه.

[١] الجارّ هنا يتعلّق بعاملٍ مقدّر هو خبر لقوله: «الأُمور» وهو لفظة «كانت»، وعليه فالتقدير هكذا: وبالجملّة: هذه الأُمور المذكورة المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم كانت بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة، عُدَّ ذلك منه قبيحاً....

(١) أي من المتكلم الغير اللاهني.

(٢) أي الإغراء بالجهل.

والقسم الثاني^[١]:

القسم الثاني: الأمارات المعمولة لتشخيص أوضاع الألفاظ^(١)

[١] إشارة إلى الأمارات المعمولة لتشخيص وضع الألفاظ، وبعبارة أخرى: الأمارات المأخوذة في القسم الثاني هي طرقٌ غير علميّة تدلّ على تعيين الموضوع له للألفاظ وتشخيص مجازاتها من حقائقها.

والمناسب لتوضيح المقام جدّاً نقل كلام المحقّق النائيّ رحمته الله لكن بتوضيح وتصرفٍ منّا في بعض كلماته، فإنّه على ما في التقارير قال: «خلاصة الكلام هو أن كلّ كلامٍ متضمّنٍ للنسبة التامة الخبريّة - كقولنا: «رأيت أسداً» - والنسبة التامة الإنشائيّة - كقولنا: «جنني بأسدٍ» - له دلالة تصوّريّة ودلالة تصديقيّة، ونعني بالدلالة التصرّويّة دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويّة والعرفيّة - كالرؤية وحدها وكالأسد وحده - ونعني بالدلالة التصديقيّة دلالة مجموع الكلام على المعنى المستفاد منه - كرؤية الأسد وتحققها خارجاً.

ومتى لم يحتفّ الكلام بقرينة المجاز توافق دلالة التصديقيّة - أي دلالة مجموع الكلام - مع الدلالة التصرّويّة - أي دلالة المفردات -، وأمّا إذا احتفّ بالقرينة العامة أو الخاصّة - كقولنا: «يرمي» مثلاً -، فيحكم بتغاير الدالتين، ولذا الدلالة

(١) ويسمّى هذا القسم بـ «الدلالة التصرّويّة» والمتكفّل لإنباته قد يعبر عنه تارة:

بـ «الأصول المعمولة لتشخيص أوضاع الألفاظ» كما عبر به المصنّف رحمته الله، وأخرى:

بـ «علامات الحقيقة والمجاز»، وإن شئت التوضيح مفصلاً فراجع هداية المسترشدين ١:

٢١٣، الفائدة التاسعة، وفوائد الأصول ٣: ١٤٠ و١٤١، وأصول الفقه للمظفر: ٤٠.

التصديقية تتوقف على فراغ المتكلم عن كلامه ، فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن ، فما دام متشاغلاً بالكلام لا ينقد لكلامه الدلالة التصديقية ، فإنه لا يصح الإخبار بما قال ونقل كلامه بالمعنى إلا بعد الفراغ من الكلام ، فبمجرد قول المتكلم : « رأيت أسداً » لا يصح الإخبار عنه بأنه أخبر عن رؤية حيوان مفترس إلا إذا سكت ولم يضم إليه لفظة « يرمي » .

وبعبارة أخرى : مقام التصديق والإخبار عن مراد المتكلم يتوقف على انعقاد الظهور للكلام ، وهو لا يمكن إلا بعد فراغه عن التكلم ، خلافاً لمقام التصور ؛ فإنه لا يتوقف على ذلك ، فإن السامع العارف بأوضاع اللغة انتقل ذهنه بالمعاني المفردة حتى حين اشتغاله بالتكلم .

والحاصل : أنه عند عدم احتفاف الكلام بالقرينة القطعية لا يمكن افتراق الدلالة التصديقية والتصورية ، فعلى هذا في مثل : « رأيت أسداً » لا يجوز للسامع رفع اليد عن معناه الحقيقي - أعني تحقق رؤية حيوان المفترس - ولا يجوز له حمله على معناه المجازي - أعني رؤية الرجل الشجاع - بمجرد احتمال غفلة المتكلم من نصب القرينة كما هو طريق العقلاء وديذنه^(١) في محاوراتهم الاجتماعية ومنهم - بل أكملهم - الشارع الأقدس الذي ليس له طريق خاص في بيان مراداته ... »^(٢) .

(١) يعني عاداتهم ، ثم لا يخفى أن ضمير الجمع المذكّر هنا وفي ما سيأتي يعود إلى « العقلاء » .

(٢) انظر فوائد الأصول ٣ : ١٣٩ - ١٤٠ .

ما يُعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ^[١]،

طرق تشخيص أوضاع الألفاظ

[١] اعلم أنّ طريق التعيين والتشخيص في باب أوضاع الألفاظ :

قد يكون علميّة - كإخبار الواضع بنفسه عن ذلك؛ بمعنى أنّ واضع اللغة قد صرّح بأن هذا اللفظ كالأسد مثلاً وضعته لذلك المعنى كالحيوان المقترس مثلاً -، وهذا خارج عمّا نحن بصدد البحث عنه فعلاً^(١).

وقد يكون غير علميّة وهو محطّ البحث، وهذا القسم على ما عدّه المحقّق الخراسانيّ ﷺ ثلاثة :

أحدها: التبادر، ولذا قال: «لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ وانساقه إلى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه ...».

وثانيها: عدم صحّة السلب، ولذا قال: «ثمّ إنّ عدم صحّة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك - عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه ...».

وثالثها: الاطراد، ولذا قال: «ثمّ إنّ قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً...»^(٢)، وهذا كلّ قد أوضحه المحقّق القميّ ﷺ مفصّلاً مع زيادة طريق آخر كتصريح اللغويّ بأنّ هذا اللفظ معناه ذاك المعنى^(٣).

(١) وسيجيء الكلام حول دلالة اللفظ على المعنى والإشارة إلى الأقوال في وضع اللغات، والفرق بين واضع اللغة وقول اللغويّ. انظر الصفحة ٥٢٦، ذيل عنوان «بحث إجماليّ حول وضع الألفاظ والفرق بين الواضع واللغويّ».

(٢) كفاية الأصول: ١٨ - ٢٠.

(٣) انظر قوانين الأصول ١: ١٣ - ٢٩.

وتميز مجازاتها من حقائقها^[١]، وظواهرها عن خلافها^[٢]، كتشخيص^[٣] أن لفظ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص؟ وتعيين^[٤] أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر.....

[١] هذا عطفٌ تفسيري لما قبله، والوجه فيه هو أن اتّصاف اللفظ بالحقيقة والمجاز يعدّ أيضاً من أوضاع اللفظ وأحواله، والضمير المؤنث في الموضعين يعود إلى «الألفاظ»، ثم لا يخفى أن المضبوط في نسخة الشيخ رحمة الله ﷺ هو «تشخيص» بدلاً عن «تميز»^(١)، والأمر سهل كما لا يخفى.

[٢] قال صاحب الأوثق ﷺ: «قوله ﷺ: [وظواهرها عن خلافها ...] من قبيل عطف الأعمّ على الأخصّ؛ لعدم اختصاص الكلام بتشخيص الحقائق عن مجازاتها كما يظهر من ذكر الأمثلة»^(٢).

أقول: الفرق بين هذه الأمانة والأمانة المتقدمة ممّا لا يخفى، فإنّ هذه^(٣) يتشخص بها الظواهر عن خلافها بعد العلم بالمعنى الحقيقي والوضع اللغوي، بخلاف تلك الأمانة؛ فإنّها تكون لتشخيص أصل المعنى الحقيقي والوضع اللغوي.

[٣] لا يخفى أن لفظة «تشخيص» هنا بيان لتشخيص أوضاع الألفاظ.

[٤] إن لفظة «تعيين» هنا بيان لتميز الظواهر عن خلافها.

(١) انظر الرسائل المحشّى: ٣٤.

(٢) أوثق الوسائل: ٧٦.

(٣) أي الأمانة المستعملة لتشخيص الظواهر عن خلافها.

هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة؟^[١] وأن^[٢] الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة^[٣] عن الظهور العرضي المسبّب من الشهرة^[٤]،

[١] «الإباحة المطلقة» يُعبّر عنها اصطلاحاً بـ «الجواز بالمعنى الأعمّ» الشامل لجميع الأحكام التكليفية إلّا الحرمة، فافهم.

[٢] هذا عطفٌ على قوله: «أنّ وقوع الأمر...»: أي كتعيين أنّ الشهرة....

[٣] قد عرفت سابقاً بالمناسبة أنّ صيغة «افعل» عند المشهور حقيقةً في الوجوب ومجاز في النذب، وأمّا عند السيّد رحمه الله فكانت مشتركة بينهما^(١).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ لصاحب المعالم رحمه الله هنا مبنى آخر وهو كون الصيغة حقيقةً في الوجوب، لكنّها صارت بالعرض مجازاً مشهوراً في النذب^(٢)، وعليه فاللازم حينئذٍ تعيين أنّ هذه الشهرة العرضيّة هل توجب ظهورها في النذب بحيث كانت إرادة معناها الحقيقيّ تحتاج إلى القرينة الصارفة أم لا؟ فبناءً على الأوّل^(٣)، الشهرة تُعدّ من الأمارات التي يُحرز بها ظهور الصيغة - بل صريحها - في معناها المجازي وانصرافها عن معناها الحقيقيّ الموضوع له أولاً، وأمّا بناءً على الثاني^(٤) فلا تُعدّ من تلك الأمارات، فافهم.

[٤] إشارة إلى الظهور الحاصل من ناحية الشهرة لصيغة الأمر مثلاً.

(١) انظر الصفحة ٢٤٢، ذيل قولنا: ملخص الكلام في المقام....

(٢) انظر معالم الدين: ٤٦ و ٥٣.

(٣) أي أنّ توجب ظهورها في النذب.

(٤) أي أنّ لا توجب ظهورها في النذب.

نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفرادهِ؟^[١]
وبالجملة: فالمطلوب في هذا القسم^[٢] أن اللفظ ظاهرٌ في هذا المعنى أو
غير ظاهر؟ وفي القسم الأول^[٣] أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراداً
أو لا؟
والشك في الأول^[٤] مسبب عن الأوضاع اللغوية والعرفية، وفي الثاني عن
اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه.

-
- [١] مثاله الواضح: الماء الذي قد عرفت غلبة استعماله في العذب بحيث كانت
إرادة معناه الحقيقي العامّ الشامل لجميع المياه تحتاج إلى القرينة^(١).
[٢] أي الأمانة المستعملة لتشخيص أوضاع الألفاظ.
[٣] أي الأمانة المستعملة لتشخيص مراد المتكلم.

الفرق بين القسم الأول والثاني

- [٤] المقصود من الأول هنا هو القسم الثاني والتعبير عنه بـ «الأول» كان
باعتبار ذكره هنا أولاً، فلا تغفل.

أقول: إلى هنا عُلِمَ كاملاً الفرق بين القسم الأول والثاني في المقام، وملخصه:
هو أن الأمارات المبحوث عنها في القسم الثاني هي عبارة عما يُحرز به أصل
الظهور - كإخبار اللغوي عن وضع لفظ الأسد مثلاً للحيوان المفترس وكونه مجازاً
في الرجل الشجاع -، وأمّا في القسم الأول، فهي عبارة عما يُحرز به المراد منه

(١) انظر الصفحة ٢٣٥، ذيل عنوان «منها: غلبة الاستعمال».

فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد^[١].

— كأصالة الحقيقة مثلاً، المحرز بها إرادة المتكلم المعنى الحقيقي له عند احتمال إرادته المعنى المجازي بلا نصب قرينة في البين —، فافهم .
وبالجملة : الشك في أحد القسمين المذكورين نشأ من ناحية أن لفظة «الأسد» مثلاً معناه لغةً وعرفاً هذا أو ذاك ، وفي الآخر منهما نشأ من ناحية أن المتكلم — أي الأمر بالمجيء بالأسد مثلاً — هل اعتمد على القرينة — كـ « يرمي » — ليُعلم أن مراده معناه المجازي أو لم يعتمد عليها ليُعلم أن مراده معناه الحقيقي ، وإليه أشار بقوله : « وفي الثاني عن اعتماد المتكلم ... » .

الصواب في بيان القسمين هو التعاكس

[١] اعلم أن القسم الأول يُعدّ كبرى والقسم الثاني يُعدّ صغرى له ، وعليه فالمناسب ذكر الأول ثانياً والثاني أولاً .

توضيح ذلك : إنَّ اللازم علينا أولاً : تشخيص معنى «الصعيد»^(١) مثلاً وأنه ظاهر لغةً في مطلق وجه الأرض — حتّى أرض الجصّ مثلاً — لا خصوص التراب الخالص^(٢) .
وثانياً : بعد الفراغ عنه والشك في أن الله تعالى ماذا أراد بقوله : «فَتَنِيْمُوا صَعِيداً طَيِّباً»^(٣) ، فلا بدّ لتشخيص المراد منه من حمله على مطلق وجه الأرض

(١) في قوله تعالى : «فَتَنِيْمُوا صَعِيداً طَيِّباً» النساء : ٤٣ .

(٢) اعلم أن الصعيد معناه الحقيقي لغةً هو التراب الخالص ، وأما مطلق وجه الأرض فهو معناه المجازي (انظر مجمع البحرين ، مادة «ص ع د») .

(٣) النساء : ٤٣ ، والمائدة : ٦ .

فِيحْكَم بِجَوَازِ التَّيَمِّمِ مُطْلَقاً - سواء كان على التراب أو الحجر أو المدَر أو الرمل - وهكذا.

وأيضاً اللازم علينا أولاً: تشخيص معنى الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهم الحظر مثلاً وأنه ظاهر لغةً في الإباحة لا الوجوب، وثانياً: بعد الفراغ عنه والشك في أن الله تعالى ماذا أراد من قوله: ﴿إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) عقيب قوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾^(٢) فلتشخيص المراد منه لا بد من حمله على الإباحة، وهكذا.

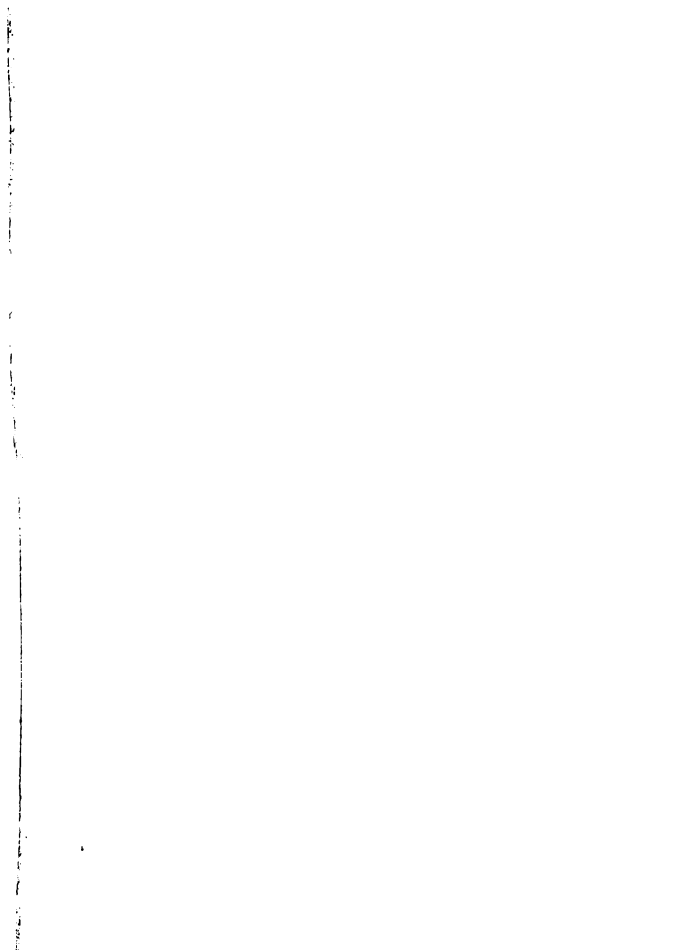
قال صاحب الأوثق رحمه الله: «ثم إن مقتضى الترتيب الطبيعي هو تعاكس القسمين بجعل القسم الثاني أولاً؛ لأن الكلام في القسم الثاني كما سيشير إليه في إثبات الظهور وفي هذا القسم في إثبات كون الظاهر المفروغ من ظهوره مراداً للمتكلم، فالقسم الثاني بمنزلة المقدمة لإثبات القسم الأول، فهو أولى بالتقديم، إلا أن المصنّف رحمه الله قدّمه اهتماماً بشأنه؛ لكثرة ما يتعلّق به من الكلام ولكونه من أوضح أفراد الظنون الخاصّة؛ لعدم مخالفة أحدٍ في اعتبار الظواهر وعليه إجماع أهل اللسان في كلّ زمان...»^(٣).

(١) المائدة: ٢.

(٢) المائدة: ٩٥.

(٣) أوثق الوسائل: ٧٤ و٧٥.

القسم الأول
في حجّة ظواهر الكتاب



أما القسم الأول^[١]:

فاعتباره في الجملة ممّا لا إشكال فيه^[٢] ولا خلاف ؛ لأنّ المفروض كون

البحث في اعتبار القسم الأول

[١] من هنا شرع ﷺ في بيان حكم قسم الأول من الأمارات المعمولة لتشخيص مرادات المتكلّمين - كأصالة الحقيقة وغيرها .

وملخصه : اعتبار الظنّ الحاصل من تلك الأمارات إجمالاً مع قطع النظر عن التفاصيل والاختلافات الآتية ، وبعبارة أخرى : اعتبار الظهورات ولزوم التبعية عنها بنحو الإيجاب الجزئيّ ممّا اتّفق عليه الكلّ جدّاً ، وإن كان في إيجابه الكلّيّ خلاف وإشكال على ما سيّجيء توضيحه مفصّلاً .

[٢] اعلم أنّ لفظة « في الجملة » إشارة إلى مخالفة بعض الأصحاب بالنسبة إلى بعض الظواهر - كالأخباريين الذين أنكروا حجّية الظواهر القرآنيّة وقيدوها بغير الكتاب^(١) ، والمحقّق القميّ ﷺ الذي قيّد حجّية الظواهر بالمقصودين بالإنفهام^(٢) ،

(١) انظر على سبيل المثال : الفوائد المدنيّة : ١٠٤ و ٢٦٩ و ٢٧١ ، ووسائل الشيعة ١٨ : ١٢٩ و ١٥٢ ، الباب ١٣ و ١٤ ، والحدائق الناضرة ١ : ٢٦ و ٢٧ ، ذيل « المقدّمة الثالثة » .

(٢) انظر قوانين الأصول ١ : ٣٩٨ و ٤٠٣ ، و ١٠٣ .

تلك الأمور معتبرةً عند أهل اللسان^(١) في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، ومن المعلوم بديهةً أنَّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً للطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم.

وتفاصيل آخر^(١)، وسيجيء توضيح كل ذلك مفصلاً مع بيان الفرق بينها في الأبحاث الآتية إن شاء الله تعالى^(٢).

قال المحقق الخراساني^(٣): «فصل: لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات...»^(٤).

وهذا قد أوضحه بعض محشّي الكفاية بقوله^(٥): «إنَّ عدم الشبهة في لزوم اتباع الظواهر إنّما هو بنحو الإيجاب الجزئيّ في قبال التفاصيل الآتية...»^(٦).

[١] إشارة إلى اعتبار أصالة الحقيقة وأصالة العموم والإطلاق بالإجماع الثابت عند أهل اللسان وأبناء المحاورة، ومن المعلوم أنَّ الشارع الأقدس

(١) كالتفصيل المنسوب إلى الشيخ محمد تقي الإصفهانيّ في هداية المسترشدين ١: ٢١٢ و٢١٣، وأيضاً التفصيل المنسوب إلى السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٣٥ و٣٦، وغيرهما.

(٢) انظر الصفحة ٢٦٥، ٤٢٦، ٤٩٧، ٥٠٣ و٥١٥، ذيل العناوين التالية: «عدم حجّة ظواهر الكتاب عند الأخباريين»، «تفصيل المحقق القميّ بين المقصودين وغير المقصودين بالإفهام»، «نظرية المحقق الكلباسي في المقام والمناقشة فيها»، «تفصيل صاحب هداية المسترشدين في المقام» و «تفصيل خامس في المسألة والمناقشة فيه».

(٣) كفاية الأصول: ٢٨١.

(٤) منتهى الدراية ٤: ٢٧٧.

وإنّما الخلاف والإشكال وقع في موضعين^[١]:

أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

لا يكون له طريقاً آخر مغايراً لطريقتهم، والشاهد عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(١) وقوله ﷺ: «إِنَّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»^(٢)، كما تقدّم آنفاً^(٣).

وقوع الخلاف في القسم الأوّل في موضعين

[١] اعلم أنّ الخلاف هنا الواقع بين الأصحاب ﷺ صغرويٌّ لا كبرويٌّ على ما سيصرّح به المصنّف ﷺ عن قريب، وهو في موضعين:

أحدهما: للأخباريين المنكرين للأخذ بظواهر القرآن لا بمعنى أنّ له ظاهراً لكن لا يجوز الأخذ به، بل بمعنى إنكاره رأساً^(٤)؛ لأجل دلالة بعض الروايات على اختصاص فهم القرآن بالنبي وأوصيائه ﷺ كقوله ﷺ: «... إنّما يعرف القرآن من خُوطب به»^(٥) وكقوله ﷺ: «... أنّ القرآن لا يكون حجّةً إلّا بقيّم...»^(٦)

(١) إبراهيم: ٤.

(٢) بحار الأنوار ١: ٨٥، الحديث ٧.

(٣) انظر الصفحة ٢٣١، ذيل عنوان «منها: أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق»، نقلاً عن فوائد الأصول ٣: ١٣٥.

(٤) سنذكر بعض آرائهم حول هذه النسبة في الأبحاث الآتية (انظر الصفحة ٢٦٥، ذيل عنوان «عدم حجّة ظواهر الكتاب عند الأخباريين»).

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩ و ١٣٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

وغيرهما من الروايات الآتية عن قريب^(١)، وهذا الخلاف سيشير إليه المصنف رحمه الله بقوله: «الخلاف الأول ناظرٌ إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً...».

قال المحقق القمي رحمه الله: «قانون: الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصاً كان أو ظاهراً، خلافاً للأخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكلمة على ما نسب إليهم بعضهم، وقال: إن مذهبهم: إن كل القرآن متشابه بالنسبة إلينا ولا يجوز أخذ حكم منه إلا من دلالة الأخبار على بيانه^(٢)...»^(٣).

ثانيهما: للمحقق القمي رحمه الله المنكر للأخذ بالظواهر مطلقاً - كتاباً وغيره - لمن لا يقصد إفهامه، لا بمعنى أن غير المقصود بالإفهام انعقد له ظهور كلامي لكن لا يجوز له الأخذ به، بل بمعنى إنكار انعقاد الظهور له^(٤)؛ لأجل اختصاص بناء أهل اللسان وأبناء المحاورة برعاية حال المقصودين بالإفهام لا غير^(٥).

(١) انظر الصفحة ٢٦٨ ومابعداها، ذيل عنوان «الدليل الأول: تواتر الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي»، وفرائد الأصول ١: ١٣٩ - ١٤٢.

(٢) الناسب هو السيد نعمة الله الجزائري رحمه الله في الأنوار النعمانية ١: ٣٠٨.

(٣) قوانين الأصول ١: ٣٩٣.

(٤) أي غير المقصود بالإفهام.

(٥) انظر قوانين الأصول ١: ٣٩٨ - ٤٠٣، و٢: ١٠٣، وسيجيء توضيح مذهبه، انظر الصفحة

٤٢٦، ذيل عنوان «تفصيل المحقق القمي بين المقصودين وغير المقصودين بالإفهام»،

وفرائد الأصول ١: ١٦٠.

والثاني: أنّ العمل بالظواهر مطلقاً في حقّ غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص^[١].....

[١] الأولى - بل الصواب - ضمنية كلمة «هل» إلى المتن هنا، وبعد تلك الضمنية تُعدّ جملة: «قام الدليل عليه بالخصوص» خبراً لقوله: «إنّ العمل بالظواهر...»، وغرضه ﷺ الإشارة إلى الخلاف الواقع في أنّ العمل بالظواهر مطلقاً - أي كتاباً وغيره^(١) - هل قام على حجّيتها دليل بالخصوص بحيث تكون حجّة من باب الظنّ الخاصّ مع قطع النظر عن دليل الانسداد، أم لم يقيم دليل عليها بالخصوص، بل إثبات حجّيتها قد احتاج إلى إثبات انسداد الكبير - أي انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة.

وبعبارة أخرى: مسؤوليّة المتكلّم بالنسبة إلى مخاطبه المقصود بالافهام قد أوجب عليه رعاية ما وجب على كلّ متكلّم حكيم في قبال مخاطبه من نصب قرينة وغيرها، وأمّا في مقابل غير المخاطب له، فلا يجب عليه تلك الرعاية، بل لا يعدّ نفسه مسؤولاً بالنسبة إليه أصلاً، ومن المعلوم أنّ معه لا مجال له^(٢) الأخذ بظاهر كلامه، وعليه ففي صورة إخبار المتكلّم عن رؤية الأسد بلا نصب قرينة لا يصحّ لغير المخاطب له الأخذ بظاهره والحكم بتحقيق الرؤية للحيوان المفترس بعد احتمال إرادته الرجل الشجاع استناداً إلى قرينة حالّة أو مقاميّة بين المتكلّم ومخاطبه، وهذا الخلاف سيشير إليه المصنّف ﷺ بقوله: «والخلاف الثاني ناظرٌ إلى

(١) كالوصايا والأقارير مثلاً.

(٢) أي لغير المخاطب.

منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب». .
هذا كله إجمال من التفصيل الآتي من المصنّف ﷺ بالنسبة إلى الموضوعين المذكورين، وسيجيء توضيحهما منه ﷺ بنحو التفصيل إن شاء الله^(١).

فائدتان

الأولى: النسبة بين الخلاف الأول والثاني عموم وخصوص من وجه، كما أوضحه صاحب الأوثق ﷺ حيث قال: «النسبة بين الخلافين عموم من وجه؛ لا اختصاص الخلاف الأول بالكتاب^(٢) وعمومه للمخاطبين الحاضرين في مجلس الوحي ولغيرهم - سوى النبي ﷺ والأئمة ﷺ - واختصاص الثاني بغير المخاطبين المشافهين وعمومه للكتاب والسنة»^(٣).

الثانية: الخلاف الأخير - أي الخلاف في اعتبار الظواهر وعدمه بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام - كان بملاحظة الظن الخاص، وأمّا بملاحظة مطلق الظن الذي دلّ عليه مقدّمات الانسداد فلا خلاف فيه أصلاً، بل اعتبره الكلّ حتّى

(١) ذيل قوله ﷺ: «أما الكلام في الخلاف الأول...»، وقوله: «وأما التفصيل الآخر...» (انظر الصفحة ٢٦٤ و ٤٢٥، ذيل عنوان «الخلاف الأول في حجّة ظواهر الكتاب» و «الخلاف الثاني في حجّة ظواهر الكتاب والسنة بالنسبة إلى غير المقصودين بها»).

(٢) أقول: إنّ حجّة ظواهر الكتاب بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام بناءً على مذهب المحقق القميّ ﷺ كانت من باب الظن المطلق لا من باب الظن الخاصّ.

(٣) أوثق الوسائل: ٧٦.

- بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية - أم لا؟^[١]
والخلاف الأول^[٢] ناظرٌ إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً.

والخلاف الثاني ناظرٌ إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على^[٣] ما يستفاده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب.

المحقق القمي^{رحمته الله}، فافهم. وكلتا الملاحظتين قد أشار إليهما^{رحمته الله} بقوله: «قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم...».

[١] تقدير الكلام هكذا: اعتبار الظواهر وحجّيتها بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام هل قام عليه الدليل الخاص - كما هو مذهب المشهور - أم لم يقم - كما هو مذهب المحقق القمي^{رحمته الله}؟

[٢] إشارة إلى نفي كون القرآن من قبيل المحاورات العرفية، وعليه فلا ظهور له أصلاً كي يؤخذ به مستقلاً بلا ضمنية تفسير أهل البيت^{عليهم السلام}.

[٣] الجارّ هنا يتعلق بـ «الاعتماد» وملخصه: اختصاص حجّة الظواهر بالنسبة إلى المخاطبين بها، وأمّا غيرهم فلا يصحّ لهم الأخذ بها والاعتماد عليها لتشخيص مراد المتكلم.

وبالجملة: المتعارف عند أهل اللسان هو أنّ خصوص المقصودين بالإفهام جاز لهم أن يعتمدوا على الظهورات - كأصالة عدم القرينة مثلاً - لاستفادة المراد من الخطاب دون غيرهم^(١)، والوجه فيه عدم صدور الخطاب للإفهام بالنسبة إليهم.

(١) أي غير المقصودين بالإفهام.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى . وأمّا الكبرى ^[١] - أعني كون الحكم ^[٢] عند الشارع في استنباط مراداته من خطابه المقصود بها التفهيم ، ما هو المتعارف ^[٣] عند أهل اللسان في الاستفادة - فممّا لا خلاف فيه ولا إشكال .
 أمّا الكلام في الخلاف الأوّل ^[٤] ، فتفصيله :

- [١] جواب «أمّا» يأتي عند قوله ﷺ : « فممّا لا خلاف فيه ... » .
 [٢] هذا اسم «كون» وخبره سيأتي عند قوله ﷺ : « ما هو المتعارف » .
 [٣] لا يخفى أنّ لفظة «الحكم» معناها «الطريق» ، وعليه فكأنّه ﷺ قال :
 الطريق عند الشارع هو الطريق المتعارف عند أهل اللسان ، والمقصود هو أنّ الشارع الأقدس بعد أن لم يكن له طريق خاصّ مخترع في محاوراته غير الطريق المتعارف عند العقلاء في محاوراتهم فجاز لنا في الاستفادة مراده ومرامه الاعتماد على أصالة عدم القرينة إلّا أنّ خصوص القرآن وخصوص غير المقصودين بالإفهام كانا مستثنى من هذه الطريقة ، وعليه فلا يجوز لنا في الاستفادة مراد الشارع ومرامه الاعتماد على أصالة عدم القرينة .

الخلاف الأوّل في حجّة ظواهر الكتاب

- [٤] من هنا شرع ﷺ في تبين الخلاف الأوّل الناظر إلى مسألة جواز العمل بظواهر الكتاب ، وسيجيء الكلام في الخلاف الثاني عند قوله ﷺ : « وأمّا التفصيل الآخر ... » ^(١) .

(١) فرائد الأصول ١ : ١٦٠ ، وانظر الصفحة ٤٢٥ ، ذيل عنوان « الخلاف الثاني في حجّة ظواهر الكتاب والسنة بالنسبة إلى غير المقصودين بها » .

أَنَّهُ ذهب جماعةٌ من الأخباريين إلى المنع^[١].....

عدم حَجَّية ظواهر الكتاب عند الأخباريين

[١] هذه النسبة من المصنّف ﷺ إلى جمع من الأخباريين تامةً جداً^(١)، والدليل عليه عقد بعضهم باباً في ذلك، منهم: صاحب الوسائل ﷺ فَإِنَّهُ عقد باباً تحت عنوان: «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة (عليه السلام)»^(٢)، بل عقد في موضع آخر باباً آخر تحت عنوان: «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كلام النبي ﷺ المروي

(١) اعلم أَنَّ الأخباريين - على ما صرح به المحدث البحراني ﷺ في الحقائق الناضرة ١: ٢٦ و ٢٧، والدرر النجفية: ١٦٩ - في مسألة ظواهر الكتاب بين إفراط وتفریط، فمنهم: من ذهب إلى عدم حَجَّية القرآن كُلِّهِ، وهو الذي نقله المحدث السيد نعمة الله الجزائري ﷺ في الأنوار النعمانية ١: ٣٠٨ حيث قال: «ومن هذا ذهب بعض مشايخنا المحققين إلى أَنَّ القرآن كُلَّهُ متشابه بالنسبة إلينا لا يجوز أَنْ نتكلّم في محكمه على ما هو الظاهر منه...»، ومنهم: من ذهب إلى عدم حَجَّية ظواهر الكتاب، بل ظواهر السنّة المروية عن النبي ﷺ أيضاً، فقد نقل عن المحدث الأسترآبادي ﷺ أَنَّهُ قال: «لا يجوز استنباط الأحكام النظرية عن ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبوية إلا بعد ورود التفسير من أهل الذكر» (انظر الفوائد المدنية: ١٠٤ و ٢٦٩ و ٢٧١)، ومنهم: من ذهب إلى التفصيل بين النصوص والظواهر وهو السيد الصدر ﷺ (انظر حاشية الوافية: ١٤٠)، وسيجيء نقل كلامه (انظر الصفحة ٣٤٤، ذيل عنوان «كلام السيد الصدر وتفصيله بين حَجَّية ظواهر الكتاب والسنّة»، وفرائد الأصول ١: ١٥١)، ومنهم: من قال: إنَّ النزاع في عدم حَجَّية الظواهر إنّما هو في الظواهر المتعلقة بالأحكام الفرعية لا مطلقاً وهو المستفاد من بعض المفسّلين كصاحب الحقائق ﷺ (انظر الحقائق الناضرة ١: ٢٦ - ٣٤)، وهناك تفاصيل آخر.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

من غير جهة الأئمة عليهم السلام ما لم يُعلم تفسيره منهم عليهم السلام»^(١).

والشاهد الآخر على صحة هذه النسبة أنَّ صاحب الوسائل عليه السلام قد ادَّعى ذلك في كتابه الموسوم بـ «الفوائد الطوسية» فقال بما حاصله: أنَّ الأحاديث المتواترة دالة على عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها عن الأئمة عليهم السلام، وتلك الأحاديث تزيد على مائة وعشرين حديثاً^(٢).

وبالجملة: بناءً على مذهب الشيخ الحرَّ العاملي عليه السلام لا يجوز استنباط حُرمة الغيبة من النهي في قوله تعالى: ﴿لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضاً﴾^(٣)، وهكذا لا يجوز استنباط حرمة أكل غير المذكي من النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٤)، وهكذا لا يجوز استنباط وجوب الحجَّ والصلاة والزكاة من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٦) وما ورد بهذا المضمون في آيات أخرى، مع أنَّ الأصوليين قد استنبطوا جميع تلك الأحكام منها، بل ألَّفوا في هذا الباب

(١) راجع وسائل الشيعة ١٨: ١٥٢، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي.

(٢) انظر الفوائد الطوسية: ١٦٩ و ١٩١، وفيه: «تزيد على مأتين وعشرين».

(٣) الحجرات: ١٢.

(٤) الأنعام: ١٢١.

(٥) آل عمران: ٩٧.

(٦) البقرة: ٤٣ و ٨٣ و....

عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير^[١] وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم .

وأقوى ما يُتمسك لهم على ذلك وجهان^[٢]:

كُتباً متعدّدة وسمّوها بآيات الأحكام المعداد فيها خمسمائة آية^(١)، والتفصيل في محله^(٢).

[١] لفظة «ما» هنا مصدرية، فلا تغفل.

استدلال الأخباريين على منع العمل بظواهر الكتاب

[٢] هذان الوجهان يستفاد منهما وجهان آخران، بل ومع زيادة وجه آخر تصوير وجوه الاستدلال خمسة^(٣) والكلّ قد أوضحه المحقّق الخراسانيّ رحمه الله بقوله: «ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب، إمّا بدعوى...»^(٤).

(١) منها: كتاب «زبدة البيان» للمحقّق الأردبيليّ رحمه الله، و«فقه القرآن» لقطب الدين الراونديّ رحمه الله، و«كنز العرفان» للفاضل المقداد رحمه الله و....

(٢) انظر زبدة البيان: ٦، المقدّمة.

(٣) قال السيّد الخوئي رحمه الله: «وقد خالف جماعة من المحدثين، فأنكروا حجية ظواهر الكتاب ومنعوا عن العمل به واستدلّوا على ذلك بأمر: ١ - اختصاص فهم القرآن.... ٢ - النهي عن التفسير بالرأي.... ٣ - غموض معاني القرآن.... ٤ - العلم بإرادة خلاف الظاهر.... ٥ - المنع عن اتباع المتشابه.... ٦ - وقوع التحريف في القرآن....» (انظر البيان في تفسير القرآن: ٢٦٥ - ٢٧١، ذيل عنوان «أدلة إسقاط حجية ظواهر الكتاب...».

(٤) كفاية الأصول: ٢٨١ و٢٨٢.

أحدهما: الأخبار المتواترة^(١) المدعى ظهورها في المنع عن ذلك :
 مثل النبوي ﷺ: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من
 النار»^[٢].

الدليل الأول: تواتر الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي

[١] الوجه الأول هو ادّعاء تواتر الأخبار الدالة على عدم حجّية ظواهر
 الكتاب^(١)، ثم لا يخفى أنّ التواتر المدعى في الأخبار المذكورة يشمل التواتر
 اللفظي والتواتر المعنوي والتواتر الإجمالي^(٢)، فلا تغفل.
 والوجه الآخر سيذكر في ما بعد عند قوله ﷺ: «الثاني من وجهي المنع...»^(٣)،
 وانتظر توضيحه مفصلاً^(٤).

[٢] هذا الحديث بعينه ذكره ابن أبي جمهور الاحسائي رحمه الله في عوالي اللآلي^(٥)،

(١) المدعى هو الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في وسائل الشيعة ١٨: ١٥١ و١٥٢، الباب ١٣ من
 أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٨٠ و٨٢، والفوائد الطوسية: ١٦٩، كما حكاه
 المصنّف رحمه الله عند قوله: «مما ادّعى في الوسائل...» (فرائد الأصول ١: ١٤٢)، وسيأتي
 توضيح ذلك في الصفحة ٢٧٤، ذيل الرقم [٢].

(٢) سيأتي توضيح الخبر المتواتر وأقسامه الثلاثة ذيل قوله ﷺ: «ما ورد في الأخبار
 معنى...»، انظر الصفحة ٤٦٥، ذيل الرقم [١]، والهامش ٢.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٤٩.

(٤) انظر الصفحة ٣٢٩، ذيل عنوان «الدليل الثاني: عروض الإجمال المانع عن الأخذ
 بظواهر الكتاب».

(٥) عوالي اللآلي ٤: ١٠٤، الحديث ١٥٤.

وفي رواية أخرى: «من قال في القرآن بغير علمٍ فليتبوأ...»^[١].
وفي نبوي ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»^[٢].
وعن أبي عبد الله عليه السلام: «من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ سقط أبعد من السماء»^[٣].

ومعناه أن المفسّر بالرأي هيأ منزله في النار^(١).
قال صاحب الأوثق عليه السلام: «سُمّي المنزل مبائة لكون صاحبه يرجع إليه إذا خرج منه» وقال أيضاً: «وأصله الرجوع من «باء» إذا رجع...»^(٢).
[١] تتمة الحديث هكذا: «... مقعده من النار»^(٣).
[٢] ذكره صاحب الوسائل^(٤).
[٣] هذا أيضاً ذكره صاحب الوسائل عليه السلام إلا أن المضبوط فيه «خر» بدلاً عن «سقط»^(٥).

وأما العياشي فقد ذكره في تفسيره هكذا: «إن أخطأ، فهو أبعد من السماء»^(٦).

(١) هذا التعبير صدر عن المعصوم عليه السلام أيضاً بالنسبة إلى مدّعي الرئاسة الاجتماعية مع وجود الأعلام منه، وإن شئت توضيحه، فراجع بحار الأنوار ٢: ١١٠، الحديث ١٦، قال رسول الله ﷺ: «من تعلّم علماً ليماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول: «أنا رئيسكم» فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعى الناس إلى نفسه وفهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة».

(٢) أوثق الوسائل: ٨٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠، ١٤١، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٩، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٦.

(٦) تفسير العياشي ١: ١٧، الحديث ٤.

وفي النبويّ العامّي: «من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»^[١].
وعن مولانا الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال:
«قال رسول الله ﷺ: إن الله عزّ وجلّ قال في الحديث القدسيّ^[٢]: ما آمن بي من
فسّر كلامي برأيه^[٣]، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل
القياس في ديني».

[١] أي أخطأ عن الطريق، والمضبوط في الوسائل «فأصاب الحق»^(١).
[٢] الفرق الأوّل بين القرآن والحديث القدسيّ - بعد اشتراكهما في كونهما
كلام الله تبارك وتعالى - هو: أنّ القرآن هو المنزل للتحدّي والإعجاز، بخلاف
الحديث القدسيّ^(٢).
والفرق الثاني: أنّ القرآن عرّفه النبيّ ﷺ بالاستماع والحديث القدسيّ بالإلهام.
قال الطريحيّ رحمته الله في مجمع البحرين: «القرآن مختصّ بالسماع من الروح الأمين،
والحديث القدسيّ قد يكون إلهاماً أو نَفْثاً في الروح أو نحو ذلك، وإنّ القرآن
مسموعٌ بعبارةٍ بعينها وهي المشتملة على الإعجاز بخلاف الحديث القدسيّ»^(٣).
[٣] المضبوط في الوسائل والبحار هكذا: «مَنْ فسّر برأيه كلامي...»^(٤)،
والأمر سهل.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٥١، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٩.

(٢) قاله المحقّق القميّ رحمته الله في القوانين (انظر قوانين الأصول ١: ٤٠٩).

(٣) مجمع البحرين ٢: ٥٩٠، ذيل الفوائد المذكورة في خاتمة الكتاب، الفائدة ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٢٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢، وبحار الأنوار

وعن تفسير العياشي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ^[١] ، ومن فسّر برأيه آيةً من كتاب الله فقد كفر » ^[٢] .

وعن مجمع البيان : أنه قد صحّ عن النبي صلى الله عليه وآله ^[٣] وعن الأئمة القائمين مقامه : أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنصّ الصريح .

وقوله عليه السلام : « ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ؛ إنّ الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء ، وهو كلام متصل ينصرف إلى وجوه » ^[٤] .

وفي مرسله شبيب ^[٥] بن أنس ،

[١] أي من حيث العمل .

[٢] أي من حيث الاعتقاد ، راجع الوسائل ^(١) .

[٣] غرضه عليه السلام أن الطبرسي رحمته الله صاحب مجمع البيان قد روى عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بطريق صحيح أنه قال : « إنّ تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنصّ الصريح » ^(٢) .

[٤] المضبوط في الوسائل هكذا : « كلام متصرف على وجوه » ^(٣) ؛ أي له معان متعددة .

[٥] هذا مطابق لما هو المضبوط في الوسائل ^(٤) ، وأيضاً لما هو المضبوط في

(١) تفسير العياشي ١ : ١٨ ، الحديث ٦ ، ووسائل الشيعة ١٨ : ٣٩ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٥ .

(٢) مجمع البيان (١ - ٢) : ٨٠ ، الفن الثالث ، ووسائل الشيعة ١٨ : ١٥١ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٧٨ .

(٣) وسائل الشيعة ١٨ : ١٤٢ و ١٥٠ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤١ و ٧٤ .

(٤) وسائل الشيعة ١٨ : ٢٩ و ٣٠ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٧ .

عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟»^[١] قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام: يا أبا حنيفة، لقد ادّعت علماً! ^[٢] ويلك، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك، ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً».

وفي رواية زيد الشحام، قال: «دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام ^[٣]، فقال له: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن، قال: نعم...» - إلى أن قال له -:

بعض النسخ المصححة للفرائد، وأما المضبوط في البحار هو «شعيب» بدلاً عن «شبيب»^(١).

[١] المضبوط في الوسائل هكذا: «فيم تفتيهم...»^(٢).

[٢] أي علماً كثيراً، وعليه فالتنكير هنا فائدة التأكيد والتفخيم فكأنه عليه السلام قال: ادّعت أمراً عظيماً.

[٣] المضبوط في الوسائل هكذا: عن زيد الشحام، قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام...^(٣).

(١) انظر بحار الأنوار ٢: ٢٩٢، الحديث ١٣.

(٢) انظر وسائل الشيعة ١٨: ٢٩ و ٣٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

« يا قتادة ، إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك ^[١] فقد هلكت وأهلك ^[٢] ، وإن كنت قد فسّرتَه من الرجال ^[٣] فقد هلكت وأهلك ، ويحك ^[٤] يا قتادة ، إنّما يعرف القرآن من خوطب به » .

[١] أي من عند نفسك .

[٢] هذان الفعلان هنا وفي ما سيأتي يُستعملان في من ارتكب أمراً عظيماً ، والصحيح قراءة الأوّل منهما بالتشديد كما هو في بعض كتب اللغة ^(١) .

[٣] أي من أفواه الرجال الذين لم يأخذوا العلم من الحجج المنصوبين من قبّل الله تعالى ، وعليه فكأنّه قال ﷺ : التفسير الصادر من غيرنا قد أوجب الهلاكة والإهلاك سواء تفسّره من قبل نفسك أو من قبل رجال آخرين ، وفي بعض الروايات ورد أن : « كلّ شيء لم يخرج من هذا البيت فهو وبال » ^(٢) و « كلّ ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل » ^(٣) .

[٤] اعلم أن هذه الكلمة فيها خلاف من حيث المعنى ، فإن بعضاً كالطريحي قد ادّعى أنّها كلمة « الرحمة » مقابل « الويل » التي كلمة « العذاب » ^(٤) ، وعليه فهي اسم فعل معناه الترحّم للضعيف ، وأمّا سيبويه فقد ادّعى أنّهما بمعنى واحد إلّا أنّ « الويل » يقال لمن وقع في الهلكة ، و « الويح » يقال لمن كان مُشرفاً

(١) انظر المنجد في اللغة : مادة « هلك » .

(٢) الاختصاص : ٣١ .

(٣) بحار الأنوار ٢ : ٩٤ ، الحديث ٣٢ .

(٤) انظر مجمع البحرين ، مادة « ويح » .

إلى غير ذلك^[١] ممّا ادّعى في الوسائل - في كتاب القضاء - تجاوزها عن حدّ التواتر^[٢].

بالهلكة^(١)، ولعلّه الصواب بقرينة المقام، وعليه فكلّ من الخبيثين المذكورين قد ذمهما الإمام عليه السلام إلّا أنّ ذمّ قتادة كان أخفّ من ذمّ أبي حنيفة بلحاظ رعايته الأدب لمحضره عليه السلام.

[١] مثل قوله عليه السلام: «... أنّ القرآن لا يكون حجة إلّا بقيم»^(٢).

[٢] إشارة إلى كلام صاحب الوسائل عليه السلام، حيث قال: «وإنما اقتضت على ما ذكرت؛ لتجاوزه حدّ التواتر»^(٣)، لكنّ المدّعى في كلام صاحب الوسائل عليه السلام في موضع آخر هو مجرد التواتر لا التجاوز عنه؛ فإنّه عليه السلام بعد نقل روايات عديدة تتجاوز عن ثمانين عدداً في مقام الردّ على القائلين بجواز الأخذ بظواهر الكتاب قال: «إنّ ما يتخیل معارضته هنا ظاهر ظنّي الدلالة، لا يعارض النصّ المتواتر القطعيّ الدلالة»^(٤)، وهذا الباب قد أشرنا إليه إجمالاً^(٥).

(١) انظر الكتاب ١: ٣٨١ و ٣٩٥ - ٣٩٨، و ٤: ٥١٦، وتهذيب اللغة ٥: ٢٩٤، مادة «ويح» (ونسبه إلى إسحاق الفرج والخليل واليزيدي)، والغريبين في القرآن والحديث ٦: ٢٠٤٢، مادة «ويح» و «ويل»، ومعجم الفروق اللغوية: ٥٧٩، الرقم ٢٣٤٥، ذيل عنوان «الفرق بين ويح وويل».

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩ و ١٣٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٥١، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٨٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١٥٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٨٢.

(٥) انظر الصفحة ٢٦٥، ذيل عنوان «عدم حجّة ظواهر الكتاب عند الأخباريين».

وحاصل هذا الوجه ^[١] يرجع إلى :

محصل الدليل الأول ومرجه

[١] أي ملخص الوجه الأول ^(١) عدم انعقاد ظهور القرآن أصلاً وخروجه عن تحت المحاورات العرفية رأساً المعبر عنه اصطلاحاً بالنزاع الصغويّ. لا يخفى أنّ مرجع الخلاف بالنسبة إلى هذه الطائفة من الروايات لا يكون إلى منع الصغرى، كما هو مدعى المصنّف رحمته الله آنفاً ^(٢)، بل مرجعها إلى منع الكبرى؛ لدلائلها على عدم حجّة ظواهر الكتاب. نعم، يتمّ ما ادّعاه بالنسبة إلى طائفة أخرى من الروايات كما ستعرف بعداً ^(٣)، وعليه فالأولى ما ادّعاه صاحب الكفاية رحمته الله حيث قال: «ولا يخفى أنّ النزاع يختلف صغرياً وكبرياً بحسب الوجوه...» ^(٤). وقد صرح بذلك بعض تلامذة المصنّف رحمته الله فقال: «أقول: إنّ الفرق بين الوجهين: أنّ الثاني راجع إلى منع الصغرى؛ بمعنى أنّه ليس للقرآن ظواهر؛ للعلم الإجماليّ بطرؤ التقييد والتخصيص إلى آخره، والأوّل راجع إلى منع الكبرى؛ بمعنى أنّ للقرآن ظواهر، لكنّها ليست بحجّة؛ للأخبار المزبورة سابقاً» ^(٥).

(١) أي تواتر الأخبار.

(٢) عند قوله رحمته الله: «فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى...»، انظر الصفحة ٢٦٤، وفرائد الأصول ١: ١٣٧.

(٣) انظر الصفحة ٢٩٤، ذيل عنوان «الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب».

(٤) كفاية الأصول: ٢٨٢.

(٥) قلاند الفرائد ١: ١٣٣ و ١٣٤.

أَنَّ منع الشارع عن ذلك^[١] يكشف عن أَنَّ مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام^[٢]، فليس من قبيل المحاورات العرفية .
والجواب عن الاستدلال بها^[٣] :

[١] لفظة « ذلك » إشارة إلى العمل بطواهر القرآن^(١).

[٢] المراد من الكلام هو القرآن المجيد، وغرضه ﷻ أَنَّ الشارع الأقدس لا يريد تفهيم مطالبه إلا بضميمة تفسير أهل البيت ﷺ .

الجواب الحلّي عن الدليل الأول (الاستدلال بالأخبار)

[٣] ملخصه: هو أَنَّ الأخذ بطواهر الكلمات الواضحة المعنى بعد الفحص واليأس عن مخصّصها ومقيدها وبعد تمييز ناسخها عن منسوخها وبعد عدم وجود قرينة على إرادة خلاف ظاهرها لا يُعدّ تفسيراً أصلاً كي يشمل الروايات الناهية عنه، بل يُعدّ ترجمة^(٢)، كما لا يخفى^(٣)، ولذا العبد العامل بطواهر كتاب مولاه وامتنال أوامره

(١) أقول: إنّ هنا إشكالاً وهو أَنَّ النزاع بين الأصولي والأخباري كان لفظياً بعد ورود الروايات المتعددة في تفسير كلّ آية من القرآن، وانتظر توضيحه مفصلاً مع الجواب عنه في التنبيه الأول من التنبيهات الآتية. انظر الصفحة ٣٧٠، ذيل عنوان « الأول: توهم عدم ترتب الثمرة على النزاع في حجّة ظواهر الكتاب ».

(٢) ترجمة القرآن الكريم: هي الترجمة التفسيرية المعنوية لا الحرفية اللفظية المستحيلة التي إن قُدر لها تلمس معجزة القرآن اللغوية ومعالم البلاغة الرفيعة فيه ... (انظر كتاب التعريفات: ١٢٠، مادة « ترجمة القرآن الكريم »).

(٣) أقول: الردّ على الأخباري كان أكثر ممّا ذكره المصنّف ﷻ. منها: الدور وملخصه: أَنَّ اعتبار قول النبي والائمة ﷺ مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (النجم: ٣)

الموجودة فيه لا يُعدّ عند العرف مفسراً له بعد كون التفسير معناه إظهار ما خُفي^(١)، ومن المعلوم أنّ ما كان ظاهراً بنفسه لا خفاء فيه ليصدق عليه الإظهار، والشاهد عليه كون «التفسير» مشتقاً بالاشتقاق الكبير^(٢) من السّفر الذي معناه الظهور والكشف كقوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا أَسْفَرٌ﴾^(٣)؛ أي أقسم بالصبح عند ظهوره وكشفه^(٤)، ولعلّ

→ ومن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً﴾ (السبا: ٢٨)، وعليه فالالتزام بتوقّف اعتبار ظاهر الكتاب على بيانهم ﷺ يستلزم منه الدور الصريح، ومنها: الآيات الدالة على التعقّل والتفكّر كقوله تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤، الرعد: ٤، النحل: ٦٧، العنكبوت: ٣٥، الروم: ٢٤ و٢٨، الجاثية: ٥) و﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (يونس: ٢٤، الرعد: ٣، النحل: ١١ و٦٩، الروم: ٢١، الزمر: ٤٢، الجاثية: ١٣)، فافهم.

(١) قاله الطريحي في مجمع البحرين، ذيل مادة «سفر»، كما سيجيء نقل كلامه.

(٢) لا يخفى أنّ «الاشتقاق» في اللغة بمعنى نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيباً ومغايرتهما في الصيغة، وهو على أقسام ثلاثة: (١) «الاشتقاق الصغير»: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب، نحو: ضَرَبَ، من الضرب: (٢) «الاشتقاق الأكبر»: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج، نحو: نَعَقَ، من النهق: (٣) «الاشتقاق الكبير»: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب من اللفظ والمعنى دون الترتيب، نحو: جذب، من الجذب (انظر كتاب التعريفات: ٨٤، مادة «الاشتقاق»، وهذا كم له من نظير، كلفظة «جاء» مثلاً المشتقة من «الوجه»، وكلفظة «نساء» أيضاً المشتقة من «الأنس»، ولذا في حديث طويل قال أبو عبد الله ﷺ: «سُمِّيَ النساءُ نساءً لأنّه لم يكن لآدم أنثى غير حواء» (بحار الأنوار ١١: ١٠٩، الحديث ٢٠).

(٣) المدّثر: ٣٤.

(٤) قال الطريحي في مجمع البحرين: «التفسير في اللغة كشف معنى اللفظ وإظهاره، مأخوذ من الفسر، وهو مقلوب السفر، يقال: أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفتها، وأسفرت الصبح إذا ظهر...» (انظر مادة «سفر»).

أنّها لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار؛ إذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمّى تفسيراً؛ فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيءٍ بلسانه المتعارف في مخاطبته له - عربياً أو فارسياً أو غيرهما - فعمل به وامثله، لم يُعدّ هذا تفسيراً؛ إذ التفسير كشف القناع^(١).

إطلاق المُسافر كان من هذا القبيل؛ لظهور حاله لرفقائه المصاحبين له، وهكذا إطلاق السفير على مَنْ أُرسل من ناحية دولةٍ مثلاً إلى مملكةٍ أُخرى، فإنّه بعد طول بقائه في تلك المملكة ظهر له حال نوع أفرادها من حيث العادات والرسوم وغيرها. [١] هذا أحد تعاريف التفسير ومعناه: «رفع الستر»^(٢)، وعرفه بعض بـ «كشف الغطاء»^(٣)، وعرفه الآخرون بـ «كشف المراد عن الألفاظ المُشكلة»^(٤) - كالمجملات والمتشابهات -، ومن المعلوم أنّ الأخذ بالظاهر لا يندرج في التفسير بجميع معانيه الثلاثة، وهو المطلوب.

قال المحقّق القمّي رحمه الله: «إنّ المراد بالتفسير كما ذكره المحقّق الطبرسي رحمه الله أيضاً كشف المراد من اللفظ المشكل، وقيل: التفسير: كشف الغطاء»^(٥).

(١) ذكره السيّد الخوئي في البيان: ٢٦٦ و٢٦٧، ذيل عنوان «أدلة إسقاط حجّة ظواهر الكتاب (١ - اختصاص فهم القرآن)».

(٢) أي كشف المُعْطَى، ونقل ذلك ثعلب عن الأعرابيّ [الْقَشْرُ: كَشَفَ مَا عُطِيَ]، (انظر تهذيب اللغة ١٢: ٤٠٦، مادة «فسر»).

(٣) انظر مجمع البيان (١ - ٢): ٨٠، ولسان العرب ٥: ٥٥، مادة «فسر»، والغريبين في القرآن والحديث ٥: ١٤٤٧، مادة «فسر».

(٤) قوانين الأصول ١: ٣٩٨.

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني^[١] الراجع إلى الاستحسان،

قال المحقق الخراساني رحمه الله: «فبمع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع ولا قناع للظاهر...»^(١).

وأيضاً قال المحقق النائيني رحمه الله: «العمل بالظاهر لا يندرج في التفسير؛ لأنه عبارة عن «كشف القناع»، فلا يعم الظاهر الذي لا قناع عليه...»^(٢).

[١] أي الرأي المنهني عنه في الروايات المذكورة ظاهره إعمال السليقة والأخذ بالاستحسانات والاعتبارات العقلية^(٣)، وعليه فالعمل بظواهر الكلمات

(١) كفاية الأصول: ٢٨٤.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٣٦ و١٣٧.

(٣) اعلم أنه قد وردت أخبار كثيرة عن أهل البيت (عليهم السلام) في المنع عن التفسير بالرأي ذكرها المولى الفيض الكاشاني رحمه الله حيث عقد المقدمة الخامسة تحت عنوان «في نبذ مما جاء في المنع من تفسير بالرأي والسر فيه» ومن جملة كلامه أنه قال: «فلا بد من تنزيل التفسير المنهني عنه على أحد الوجهين: الوجه الأول: أن يكون للمفسر في الشيء رأي إليه ميل من طبعه، وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتج على تصحيح غرضه ومذعاه... فيكون قد فسر القرآن برأيه، أي رأيه هو الذي حمّله على ذلك التفسير ولولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه - إلى أن قال -: الوجه الثاني: أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل في ما يتعلّق بغرائب القرآن...» (تفسير الصافي ١: ٣٠)، وقال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «فالتفسير بالرأي المنهني عنه أمر راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف - إلى أن قال -: والمحصل: أن المنهني عنه إنما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، ولازمه وجوب

فلا يشمل^[١] حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية .

وحينئذٍ^[٢] : فالمراد بالتفسير بالرأي^[٣] :

الواضحة المعنى وحملها على معانيها اللغوية والعرفية لا يصدق عليه الرأي أصلاً حتى يُعدّ منهياً عنه ، فافهم .

[١] الضمير المستتر يعود إلى « التفسير بالرأي » .

[٢] أي حين عدم شمول التفسير بالرأي لما نحن فيه .

أنحاء التفسير بالرأي وخروج الأخذ بالظاهر عن الأدلة الناهية عنه

[٣] التفسير بالرأي له معنيان^(١) :

أحدهما : أشار إليه ﷺ عند قوله : « إِمَّا حَمَلَ اللَّفْظَ عَلَى خِلَافِ ظَاهِرِهِ ... » .

وثانيهما : سيشير إليه ﷺ عند قوله : « وَإِمَّا حَمَلَ عَلَى مَا يَظْهَرُ لَهُ فِي بَادئِ

الرأي ... » ، والتفصيل في محله^(٢) .

→ الاستمداد من الغير بالرجوع إليه ، وهذا الغير لا محالة إمّا هو الكتاب أو السنّة ... (الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٧٦ و ٧٧ ، ذيل الآيات ٧ - ٩ من سورة آل عمران ، تحت عنوان « في المراد من تفسير القرآن بالرأي ... ») .

(١) أقول : ولعلّ هنا معنى ثالث للتفسير بالرأي وهو أنّ أحداً قبل الرجوع إلى المعارف والقوانين الإسلامية يسلك مسلكاً ويعتقد به كمذهب الاشتراكية مثلاً في باب الاقتصاد ، لكنّه حفظاً لوجهته بين الناس يتمسك بقوله تعالى : ﴿ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾ (النجم : ٣٩) .

(٢) قال العلامة الطباطبائي رحمه الله : « ومن هنا يظهر حال ما فسروا به حديث التفسير بالرأي ، فقد تشبّثوا في معناه على أقوال : أحدها : أنّ المراد به التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز

إمّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه^[١]؛ لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر .

وعلى أي حال ، الأخذ بالظاهر والعمل عليه خرج تخصصاً عن تحت الأدلة الناهية عن التفسير بالرأي بحيث لا تشمله^(١) أصلاً . نعم ، إن للمحقق الخراساني رحمه الله جواباً آخر ملخصه : خروجه^(٢) عنها^(٣) تخصيصاً ، فقال : « هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك ... »^(٤).

[١] إشارة إلى المعنى الأوّل للتفسير بالرأي المنقسم إلى قسمين :

أحدهما : حمل اللفظ على خلاف ظاهره ؛ كحمل العذاب مثلاً في قوله تعالى :

→ معها التفسير ... ، الثاني : أن المراد به تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ، الثالث : التفسير المقرّر للمذهب الفاسد بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تبعاً فيردّ إليه بأيّ طريق أمكن وإن كان ضعيفاً ، الرابع : التفسير بأن مراد الله تعالى كذا على القطع من غير دليل ، الخامس : التفسير بالاستحسان والهوى ، وهذه الوجوه الخمسة نقلها ابن النقيب على ما ذكره السيوطي في الإتيان ، وهنا وجوه أخر تنبئها بها ، السادس : أن المراد به هو القول في مشكل القرآن ... ، السابع : القول في القرآن بما يعلم أن الحقّ غيره ، نقلها ابن الأنباري ، الثامن : أن المراد به القول في القرآن بغير علم وتنبّت ، سواء علم أن الحقّ خلافه أم لا ، التاسع : هو الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أنه لا ظهور له ... ، العاشر : أنه الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أن له ظهوراً لا نفهه ، بل الغتبع في تفسير الآية هو النصّ عن المعصوم ... » (الميزان في تفسير القرآن ٣ : ٧٧ و٧٨ ، ذيل الآيات ٧ - ٩ من سورة آل عمران) .

(١) أي العمل بالظاهر .

(٢) أي خروج العمل بالظاهر .

(٣) أي عن الأدلة الناهية .

(٤) كفاية الأصول : ٢٨٤ .

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١) على العذب^(٢) على ما نُسب إلى بعض المتصوفة كمحي الدين العربي^(٣) وغيره^(٤).

وثانيهما: حمل اللفظ المشترك على أحد معانيه بخصوصه: كحمل «القرء» مثلاً في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٥) على الحيض فقط^(٦)، مع أنه مشترك بين الحيض والطهر^(٧)، فافهم.

(١) البقرة: ١٧٤ و....

(٢) المعبر عنه بالفارسية بـ «گوارا» و «لذيد».

(٣) قال في فصوص الحكم: ٩٤:

«وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم
نعيم جنات الخلد، فالأمر واحد
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه
وعلى لذة فيها نعيم مباين
وبينهما عند التجلي تباين
وذاك له كالقشر، والقشر صائن».

(٤) مثل: القيصريّ و صدر المتألهين (انظر مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم (شرح فصوص الحكم) ١: ٤٣١ - ٤٣٦، فضّ إسماعيلية، والحكمة المتعالية ٩: ٥٠٨، فصل [٢٨] في كيفية خلود أهل النار في النار).

(٥) البقرة: ٢٢٨.

(٦) وهو قول أبي حنيفة وأصحابه (انظر الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٣: ٢٧، مادة «قُرء»، وزاد المسير في علم التفسير ١: ٢٥٩ و ٢٦٠).

(٧) انظر مفردات ألفاظ القرآن: ٦٦٨، مادة «قرأ»، فإنه قال: «والقرء في الحقيقة: اسم للدخول في الحيض عن طهر، ولما كان اسماً جامعاً للأمرين الطهر والحيض والمتعقب له أطلق على كلّ واحد منهما - إلى أن قال -: وليس القرء اسماً للطهر مجزئاً، ولا للحيض مجزئاً...»، وانظر أيضاً مجمع البحرين: مادة «قرأ»، وجمهرة اللغة ٣: ١٠٦، مادة «قرأ»، وكتاب الأضداد: ٢٧، الرقم ٨، مادة «القرء».

تنبيه: لا يذهب عليك أن أمثلة حمل اللفظ على خلاف ظاهره لا تنحصر في ما ذكرناه آنفاً من العذب، بل هي كثيرة جداً وكلّها قد صدر من العرفاء الذين قد أولوا لفظ الجنّة والنار والحدود والقصور والفواكه والأشجار وغيرها بالذات والآلام الروحانيّة الحاصلة للنفس^(١) بسبب تذكّر النفس إياها عند تذكّرها الأعمال الحسنة والسيئة^(٢)، لكن أهل الحقّ الذين أخذوا دينهم عن المعصومين عليهم السلام قد ردّوا هذه التأويلات الواهية مفصلاً^(٣)، والتفصيل في محله^(٤).

(١) قال صاحب الأوثق عليه السلام نقلاً عن كتاب الإتيان للسيوطي (انظر الإتيان في علوم القرآن: ٥٨٤، النوع الثامن والسيمون، ذيل عنوان «فصل في تفسير الصوفيّة»): «أن رجلاً مَنَّ يَدْعِي الباطن قال في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥): إِنَّ معناه «من ذلّ» أي من الذلّ، «ذي» إشارة إلى النفس، «يشف» من الشفاء جواب مَنْ، و«ع» أمر من الوعي...» (أوثق الوسائل: ٨٠).

(٢) انظر الحكمة المتعالية ٩: ٢٩٥، فإنّه قال: «لذات الآخرة وآلامها ليست من مقولة لذات الدنيا وآلامها حتّى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا - إلى أن قال -: بخلاف اللذات الأخروية، فإنّها ابتهاجات للنفس بذاتها...»، وفي موضع آخر: ٥١٢ قال: «إنّ صورة جهنّم في الآخرة هي صورة الآلام التي هي أعدام ونقائص حاصلة للنفس...»، وانظر أيضاً الكلمات المكنونة: ٢٤٠، ذيل عنوان «كلمة فيها إشارة إلى حقيقة جهنّم وأنها مخلوقة بالعرض».

(٣) الشاهد على بطلان حمل الفواكه على اللذات الروحانيّة هو قوله تعالى: «أَكُلْهَا ذَائِمٌ» (الرعد: ٣٥)؛ يعني: خور دنى هاى بهشت دائمي است.

(٤) انظر على سبيل المثال: الميزان في تفسير القرآن ٣: ١٠ - ١٥، ذيل الآيات ١ - ٦ من سورة آل عمران، تحت عنوان «كلام في معنى العذاب في القرآن».

ويرشد إليه ^[١]: المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: «رَبِّمَا هلك الناس في المتشابه؛ لأنَّهم لم يقفوا على معناه ^[٢] ولم يعرفوا حقيقته،

والحاصل: أنَّ حمل اللفظ الواحد المعنى على خلاف ظاهره كالمثال الأوَّل وأيضاً حمل اللفظ المتعدّد المعنى - المعبر عنه اصطلاحاً بالمتشابه ^(١) - كالمثال الثاني، على أحد احتمالاته بمجرد رجحان عقلي واستحسان ذوقي من دون رجوع إلى المعصومين عليه السلام كانا قطعاً مشمولين للروايات المتقدمة ^(٢) مضافاً إلى كونهما مشمولين أيضاً للرواية الآتية عن قريب ^(٣)، خلافاً لحمل اللفظ على معناه الظاهر الواضح عند العرف واللغة؛ فإنَّه لا يشمل الروايات الماضية ولا الرواية الآتية، وهو المطلوب.

[١] الضمير المجرور يعود إلى «حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو على أحد احتماليه».

[٢] قوله عليه السلام: «لم يقفوا» أي لم يطلّعوا، ولا يخفى أنَّ هذه الجملة كانت في ذيل حديث طويل ذكره الشيخ الحرّ العاملي عليه السلام بتمامه ^(٤).

(١) قال الشيخ الطوسي عليه السلام في تفسيره: «والمتشابه ما كان المراد به لا يعرف بظاهره، بل يحتاج إلى دليل وذلك ما كان محتملاً لأمر كثيرة أو أمرين ولا يجوز أن يكون الجميع مراداً، فإنَّه من باب التشابه، وإنَّما سمي متشابهاً لاشتباه المراد منه بما ليس بمراد...» (التبيان في تفسير القرآن ١: ١٠).

(٢) مثل النبوي ﷺ: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، تقدّم تخريجه، انظر الصفحة ٢٦٨، ذيل عنوان «الدليل الأوَّل: تواتر الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي».

(٣) يعني قوله عليه السلام: «إنَّما هلك الناس في المتشابه...».

(٤) انظر وسائل الشيعة ١٨: ١٤٧ و ١٤٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٢،

وليس فيه: «فيعرفونهم».

فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك^[١] عن مسألة الأوصياء عليهم السلام فيعرفونهم»^[٢].

وإنما الحمل على ما يظهر له في بادية الرأي^[٣] من المعاني العرفية واللغوية،

[١] أي بسبب حمل اللفظ على خلاف الظاهر أو على أحد معانيه.

[٢] المضبوط في الوسائل هكذا: «واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء ونبذوا قول رسول الله ﷺ وراء ظهورهم»^(١).

ملخص الكلام: هو أن بعد كون المراد من الرأي الاعتبار الظنيّ الراجع إلى الاستحسان، صار المراد من التفسير بالرأي أيضاً إمّا حمل اللفظ الواحد المعنى على خلاف ظاهره وإمّا حمل اللفظ المتعدد المعنى على أحد احتماليه الذي قد عرفت إرشاد الرواية الطويلة إليه، وحيث لا يندرج ما نحن فيه - أي حمل اللفظ على معناه الظاهر الواضح - فيهما فلا يشملهما الروايات أصلاً، وكلّ ذلك قد صرح به المحقق الخراساني رحمته الله أيضاً حيث قال: «إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظنيّ الذي لا اعتبار به، وإنّما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار، من دون السؤال عن الأوصياء، وفي بعض الأخبار: «إنّما هلك الناس في المتشابه، لأنّهم لم يقفوا على معناه...»^(٢).

[٣] هذا عدل لقوله ﷺ: «إمّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه»،

(١) انظر المصدر السابق.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٤.

وغرضه ﷺ الإشارة إلى معنى آخر للتفسير بالرأي، وأمثلة ذلك في الآيات والروايات كثيرة جداً؛ كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١) وكقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٢) وكقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٣) وغيرها من الآيات الأخر الدالة بظاهرها على التجسم وأن الله تعالى متحيّز شاغل للمكان^(٤).

فإن المفسر بالرأي يحمل الآيات على ما يظهر في بادئ الرأي من دون تأمل في الأدلة العقلية الدالة على نفي التجسم قطعاً ومن دون تتبع في الآيات النافية

(١) أقول: الاستواء في الآية الشريفة يُراد منه الاستيلاء، انظر على سبيل المثال: الميزان في تفسير القرآن ٨: ١٥٣ - ١٥٥، ذيل تفسير الآيات ٥٤ - ٥٨ من سورة الأعراف، ذيل عنوان «كلام في معنى العرش»، وكتاب التوحيد: ٣٠٧، باب ٤٨، باب معنى قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾. قال المحدث المجلسي رحمه الله: «اعلم أن الاستواء يطلق على معانٍ: الأول: على الاستقرار والتمكّن على الشيء. الثاني: قصد الشيء والإقبال إليه. الثالث: الاستيلاء على الشيء، وقال الشاعر:

قد استوى بشرٌ على العراق من غير سيفٍ ودِمٍّ مُهراقٍ

بحار الأنوار ٣: ٣٣٧، ذيل الحديث ٤٧، وانظر أيضاً مجمع البيان في تفسير القرآن (٣-٤): ٣٨٤، ذيل الآية ١٠٠ من سورة المائدة.

(٢) طه: ٥.

(٣) قال الطبرسي رحمه الله في تفسيره: «اختلف فيه على وجهين: أحدهما: أن معناه نظر العين، والثاني: أنه الإنتظار...» (مجمع البيان (٩ - ١٠): ١٠٦، ذيل الآية ٢٣ من سورة القيامة).

(٤) القيامة: ٢٢ و ٢٣.

(٥) الفجر: ٢٢.

(٦) انظر سورة البقرة: ٢١٠، والمائدة: ٦٤، والنور: ٣٥، والزمر: ٦٧.

من دون تأملٍ في الأدلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقليّة، مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى^[١]، والأخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين^[٢] ناسخها من منسوخها.

لنلك الدالة صريحاً على خلاف ذاك المعنى المستفاد من ظاهرها؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^(٢) وتزاني^(٣) وغيرهما من الآيات الأخر^(٤)، ومن دون الرجوع إلى الأخبار الواردة في بيان المراد، منها: عن عليّ بن فضال، عن أبيه، قال: سألت الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، فقال عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا يُوصَفُ بِالْمَجِيءِ وَالذَّهَابِ، تعالى الله عن الانتقال، إنّما يعني بذلك وجاء أمر ربك والملك صفًّا صفًّا»^(٥).

[١] إشارة إلى المعنى المستفاد من ظاهر اللفظ بالنظر البدويّ.

[٢] عطف على قوله ﷺ: «بيان»، أي من دون بيان المراد من الآيات ومن دون تتبع في الأخبار الواردة في تعيين الآيات الناسخة والمنسوخة بأن يُعيّن أنّ أيّاً منها ناسخة وأيّاً منها منسوخة.

(١) الأنعام: ١٠٣.

(٢) اعلم أنّ لفظة «لن» للنفي الأبديّ، فتدلّ على عدم رؤيته تعالى لا في الدنيا ولا في الآخرة.

(٣) الأعراف: ١٤٣.

(٤) انظر سورة البقرة: ٥٥، والنساء: ١٥٣.

(٥) البرهان في تفسير القرآن ٨: ٢٨٢، الحديث ١٢، وعيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١١٥.

الباب ١١، الحديث ١٩، وبحار الأنوار ٣: ٣١٨، الحديث ١٥.

ومما يقرب هذا المعنى الثاني^[١] وإن كان الأول أقرب عرفاً^[٢] : أن المنهي في تلك الأخبار^[٣] المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن أهل البيت عليهم السلام ، بل يخطئونهم به^[٤] ، ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن^[٥] ، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس .

- [١] استشهد منه عليه السلام لظهور التفسير بالرأي في المعنى الأخير منه ؛ أعني حمل اللفظ على ما يظهر في بادئ الرأي ، من دون تتبع وتأمل في سائر الأدلة .
- [٢] هذه الجملة معترضة بين المبتداء والخبر ، وغرضه عليه السلام أن المتبادر عند العرف من التفسير بالرأي هو المعنى الأول بكلا قسميه .
- [٣] إشارة إلى الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي .
- [٤] إشارة إلى تخطئة مخالفي أئمة أهل البيت عليهم السلام بسبب كتاب الله حيث أخذوا بظاهره وعملوا به ، بل خطأوا - لعنهم الله - إياهم عليهم السلام في جميع أفعالهم وأقوالهم ، والشاهد عليه مخالفة أبي حنيفة لمولانا الصادق عليه السلام في غمض العين وفتحها في حال الركوع والسجود^(١) ، كما سيذكره المصنف عليه السلام تارة : في مبحث الظن^(٢) ، وأخرى : في مبحث التعادل والتراجيح^(٣) .
- [٥] إشارة إلى ما قد قرّر في محله عند علماء الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين -

(١) حكاة المحدث الجزائري في زهر الربيع : ٥٢٢ .

(٢) انظر فرائد الأصول ١ : ٦١٥ .

(٣) راجع فرائد الأصول ٤ : ١٢٤ و ١٢٥ ، عند قوله عليه السلام : « ما حكى عن أبي حنيفة من قوله : خالف جعفر في كل ما يقول ، إلا أنني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما [...] » .

ويرشدك إلى هذا: ما تقدم في ردّ الإمام عليه السلام على أبي حنيفة^[١] حيث إنه يعمل بكتاب الله، ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان يؤوله^[٢] بالرأي؛ إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة^[٣].

من: «تقديم المخصّصات والمقيّدات الروائية على العمومات والإطلاقات الكتابية^(١)»، فإن أخذهم بظاهر كتاب الله عموماً وإطلاقاً كان بعد الرجوع إلى السنة والياس عن التخصيص والتقييد، خلافاً لعلماء العامة؛ فإنهم - هداهم الله - أخذوا بظواهر الكتاب بلا فحصٍ ورجوعٍ إليها أصلاً كعدم رجوعهم إلى الأدلة العقلية بالنسبة إلى الآيات الدالة بظواهرها على التجسّم، كما عرفته آنفاً.

[١] إشارة إلى مقرّب آخر يؤيّد به إرادة المعنى الثاني من التفسير بالرأي وهو ردّ الإمام عليه السلام على أبي حنيفة العامل بالكتاب على ما يظهر منه في بادئ الرأي بلا فحصٍ ورجوعٍ إلى أدلّة أخرى كتاباً وسنةً وعقلاً.

[٢] الضمير المنصوب بالفعل يعود إلى «ظاهر الكتاب».

[٣] غرضه ﷺ أن أبا حنيفة وإن كان من أصحاب الرأي والقياس، لكنّ هذا بالنسبة إلى خصوص موارد فقد دليلٍ ظاهر كتاباً وسنةً، فإنّه - لعنه الله - حينئذٍ وإن لم يكن مؤولاً لظاهر الكتاب برأيه - بل هو عاملٌ به - إلا أنه حيث

(١) لا يخفى أنّ هذه القاعدة قد يعتر عنها تارة: بـ «لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص»، وأخرى: بـ «هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص»، وثالثة: بـ «الفحص عن المخصّص» وإن شئت التوضيح مفضلاً فراجع على سبيل المثال: فوائد الأصول (١-٢): ٥٣٩-٥٤٨، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٢٤٨-٢٧٢، وأصول الفقه للمظفر: ١٧٠، و....

ويرشد إلى هذا^[١]: قول أبي عبد الله عليه السلام في ذمّ المخالفين: «إنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض»^[٢]، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنون أنّه الناسخ^[٣]،

كان بلا رجوع إلى الأدلّة العقلية والنقلية فردّه الإمام عليه السلام جداً وذمّه على فعله شديداً.

[١] إشارة إلى مقرّب آخر لإرادة المعنى الثاني للتفسير بالرأي.

[٢] هذه من فقرات الرواية المتقدمة التي ذكر المصنّف عليه السلام فقرةً أخرى منها^(١).

وبهذا المضمون ورد روايات أخرى دالّة على النهي عن ضرب القرآن بعضه ببعض^(٢)؛ كقول عليّ عليه السلام: «ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا كفر»^(٣).

[٣] شرع عليه السلام في التوضيح لضرب القرآن بعضه ببعض والتمثيل له وإن كان فيه

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٧ و ١٤٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٢.

(٢) أقول: ضرب القرآن بعضه ببعض عبارة عن تفسير الآيات بالآيات، لكنّه بلا ملاحظة الروايات وإلّا فمع تلك الملاحظة لا يُنهي عنه، بل ورد في بعض الروايات: «القرآن يفسر بعضه بعضاً»، انظر تفسير الصافي ١: ٢٩ و ٥٧، ذيل المقدّمة الخامسة والثانية عشرة، والميزان في تفسير القرآن ٣: ٣٢-٥٧، وبحار الأنوار ٥٧: ٢١٨.

(٣) انظر الكافي ٢: ٦٣٢، الحديث ١٧، وثواب الأعمال: ٣٢٩، ومعاني الأخبار: ١٩٠، الحديث الأوّل، وبحار الأنوار ٩٢: ٣٩، الحديث الأوّل، قال المحدث المجلسي عليه السلام في البحار (٩٢: ٣٩، ذيل الحديث الأوّل): «قال الصدوق عليه السلام: وسألت ابن الوليد عن معنى هذا الحديث فقال: هو أن تجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى»، وقال المحدث الفيض عليه السلام في كتاب الوافي ٩: ١٧٨٣، باب النوادر: «لعلّ المراد بضرب بعضه ببعض تأويل بعض متشابهاته إلى بعضٍ بمقتضى الهوى من دون سماع من أهله أو نوّره وهديّ من الله تعالى».

واحتجوا بالخاص^[١] وهم يظنون أنه العام^[٢]،

بحث وكلام على ما استعرف مفصلاً^(١)، لكنّه صحّ الاستشهاد به في الجملة للأخذ بالمنسوخ بزعم أنّه الناسخ.

[١] المراد منه هو الخاصّ واقعاً؛ بمعنى أنّهم احتجّوا واستدلّوا بعامّ مخصّص واقعاً بحيث لم يبق على عمومّه ظناً منهم أنّه عامّ غير مخصّص باقي على عمومّه - كاستدلالهم بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٢)، - فحكموا بإباحة جميع الأشياء المشكوكة مع خروج أمور كثيرة منه لا يعلمه إلّا الله وحججه المعصومين عليه السلام، كالعصير العنبيّ المغليّ مثلاً الدالّ على حرمة قوله عليه السلام: «العصير العنبيّ إذا غلى يحرم»^(٣)، مع أنّهم إذا رجعوا إليهم عليه السلام لأرشدوهم إلى الحقّ وأبعدهم عن الباطل.

[٢] إشارة إلى ما فعله المخالفون غالباً من استدلالهم بالعامّ الكتابيّ بظنّ عدم عروض التخصيص له مع تخصيصه واقعاً في روايات أهل البيت عليه السلام، كأخذهم بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٤)، فحكموا بحلّيّة النبيذ ولحم الأرنب والبيضتان وغيرها مع حرمتها جميعاً على ما في الروايات^(٥).

(١) انظر الصفحة ٣٠٧ و٣٠٨، ذيل الرقم [١].

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٣، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث الأوّل، وفيه: «كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه».

(٤) البقرة: ٢٩.

(٥) انظر وسائل الشيعة ١٧: ٢٨٢، الباب ٢٤ (باب تحريم النبيذ) من أبواب الأشربة

واحتجوا بأول الآية وتركوا السنة في تأويلها^(١)،

[١] المثال الموضح له الأخذ بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(١) و﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢) فإن لفظة «أُولِي الْأَمْرِ» قد أطبقها العامة على غير المعصوم عليه السلام؛ كقوله عليه السلام: «نحن أولو الأمر الذين أمر الله عز وجل بالرد إلينا»^(٤) وقوله عليه السلام: «إِنَّمَا عَنْيِ خَاصَّةٌ...»^(٥)، والتفصيل في محله^(٦).

→ المحرمة، و١٦: ٣١٧، الباب ٢ (باب تحريم لحوم المسوخ) من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ١٣ و١٤، و٣٥٩، الباب ٣١ (باب ما يحرم من الذبيحة) من أبواب الأطعمة المحرمة، و١٧: ٢٢٣، الباب ٢ (باب تحريم العصير العنبي إذا غلا...) من أبواب الأشربة المحرمة.

(١) النساء: ٨٣.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) قال الفيض الكاشاني رحمه الله في تفسيره: «أقول: إنه قد وردت أخبار جُمعة عن أهل البيت عليه السلام في تأويل كثير من آيات القرآن بهم وبأوليائهم وبأعدائهم حتى أن جماعة من أصحابنا صنفوا كتاباً في تأويل القرآن على هذا النحو وجمعوا فيها ما ورد عنهم عليه السلام في تأويل آية آية إِنَّا بِهِمْ أَوْ بِشِعْثِهِمْ، أَوْ بَعْدَهُمْ على ترتيب القرآن...» (تفسير الصافي ١: ٢١، ذيل المقدمة الثالثة)، ومن جملة الكتب التي أُلِّفَتْ حول هذا الموضوع كتاب «تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة» للسيد شرف الدين علي الحسيني الأسترآبادي رحمه الله، وقد أُلِّفَ قبله وبعده في ذلك ما يتجاوز العشرات، ذكر جملة منها العلامة الطهراني رحمه الله في الذريعة ٣: ٣٠٢، ذيل مادة «التأويل».

(٤) مستدرک الوسائل ١٧: ٢٧١، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، الحديث [٢١٣١٤] ١٣.

(٥) الكافي ١: ٢٧٦، الحديث الأول، وتفسير العتاشي ١: ٢٤٧، الحديث ١٥٣.

(٦) انظر تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة ١: ١٢٩ - ١٤١ (سورة النساء

ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يخرجه^[١]، ولم يعرفوا موارده ومصادره^[٢]، إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا^[٣].

وبالجملة: فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام؛ كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه، دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام^[٤].

[١] أي لم يفهموا ابتداء الكلام واختتامه.

[٢] هذا توضيح وتفسير للموارد، والمقصود عدم معرفتهم بشأن النزول المذكور في الروايات.

[٣] أي ضلوا أنفسهم وأضلوا الناس.

الجواب النقضي عن الدليل الأول (الاستدلال بالأخبار)

[٤] هذا جواب نقضي بعد تقريب الجواب الحلّي إلى هنا، ولعلّ الأولى - بل الصواب - بدلاً عن «أحاديث أهل البيت عليهم السلام» أن يقال: «الأحاديث النبويّة»، وعلى أيّ حال، غرضه عليه السلام عدم صحّة التفكيك بين الكتاب والسنة، والشاهد عليه قوله عليه السلام: «... فإنّ أمر النبيّ صلى الله عليه وآله مثل القرآن...»^(١).

→ وما فيها من الآيات في الأئمة الهداة)، وانظر أيضاً الأحاديث الواردة ذيل أبواب كتاب الحجّة من الكافي ١: ١٦٨ وما بعده.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٥٣، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي^[١]، عن أمير المؤمنين عليه السلام : «إن أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخٌ ومنسوخٌ، وخاصٌ وعامٌ، ومحكمٌ ومتشابهٌ، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله»^[٢] الكلام له وجهان، وكلامٌ عامٌ وكلامٌ خاصٌ، مثل القرآن.»

الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب

[١] هذه الرواية مفصلة ذكرها الشيخ الحرّ العاملي عليه السلام بحذف فقراتٍ منها^(١)، وأما المحدث المجلسي عليه السلام فذكرها بتمامها^(٢)، وعلى أي حال الصواب ظاهراً قراءة «سليم» بضمّ السين لا فتحها كما زعمه بعضٌ.

[٢] اعلم إحدى الكلمتين - أعني «كان» و«يكون» - هنا حملها بعض على الزيادة، لكنّه لا يصحّ بعد وجودهما معاً في جميع نسخ الروايات، وعليه فاللازم حمل الثانية منهما على التامة بمعنى الوقوع والصدور^(٣)، والمقصود أنّ النبي صلى الله عليه وآله كثيراً ما يصدر منه كلام ذو احتمالين كما في القرآن وهذا معنى التشابه، فافهم.

(١) انظر المصدر السابق.

(٢) انظر بحار الأنوار ٢: ٢٢٨ و٢٢٩، الحديث ١٣.

(٣) لا يذهب عليك أنّ الأولى من هاتين الكلمتين - أعني «كان» - هي ناقصة اسمها ضمير الشأن المستتر فيه وخبرها كلمة «يكون» مع فاعله التي هي تامة لا يحتاج إلى الخبر، فلا تغفل.

وفي رواية ابن مسلم^[١]: «إن الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن». هذا كله، مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين- المشهور بين الفريقين^[٢] -.....

[١] المراد منه قطعاً هو «محمد بن مسلم»، وعليه فالمضبوط في نسخة الشيخ رحمة الله ﷺ (سلم بن مسلم)^(١) وأيضاً المضبوط في نسخة أخرى (أسلم بن مسلم)^(٢) هو غلط قطعاً، فراجع أصل الرواية^(٣).
مضافاً إلى أن المصنف ﷺ أيضاً في موضع آخر من الكتاب ضبط «محمد بن مسلم»^(٤).

وعلى أي حال، غرضه ﷺ أن السنة كالقرآن من حيث الجهات المذكورة بحيث إن الالتزام بعدم جواز العمل بظواهر الكتاب يوجب الالتزام بعدم جواز العمل بظواهر السنة، ولا نغني من الجواب النقضي إلا هذا.

[٢] الأولى - بل الصواب - ادعاء التواتر لخبر الثقلين، ولذا قال الشيخ الحر العاملي ﷺ: «أقول: وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي ﷺ أنه قال: «إني تارك فيكم الثقلين»^(٥) ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي

(١) انظر الرسائل المحشّية: ٣٦.

(٢) لم نعر عليها.

(٣) انظر وسائل الشيعة ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، وبحار الأنوار ٢: ٢٢٨، الحديث ٩.

(٤) انظر فرائد الأصول ٤: ٦٧.

(٥) أقول: لفظة «الثقلين» جاز قرائتها بكسر التاء وسكون القاف، وحينئذ تسمية الكتاب

وإنهما لن يفترقا حتى ير دا عليّ الحوض»^(١).

وعلى أي حال، غرضه ﷺ الاستدلال بقوله ﷺ: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا...» حيث تدلّ على الأخذ بظواهر الكتاب ولو مع عدم ورود نصّ لها كسائر الظواهر العرفيّة، وهو المطلوب.

قال المحقق القميّ رحمه الله: «ومنها خبر الثقلين الذي ادّعوا تواتره بالخصوص، فإنّ الأمر بالتمسك بالكتاب سيّما مع عطف أهل البيت عليهم السلام عليه صريح في كون كلّ منهما مستقلاً بالإفادة، وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدلّ على توقّف

→ والعرة بذلك وجهه يُقَلّ العمل بهما على المكلف، وجاز أيضاً قرائنها بفتحهما ويكون معناه متاع المسافر، وحينئذ تسمية الكتاب والعرة بذلك وجهه كونهما متاع سفر الآخرة، وفي بعض الروايات في ذيل قوله تعالى: «سَنَقَرُكُمْ أَيْهُ الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ٣١) قال العلامة: «نحن وكتاب الله، والدليل على ذلك قول رسول الله ﷺ: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي» (تفسير القميّ: ٦٨٠)، وكلّ ذلك أشار إليه صاحب حاشية القلاندي (انظر قلاندي الفرائد ١: ١٣٢).

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٩، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩. اعلم أنّ حديث الثقلين عدّ من الأحاديث القطعيّة الصدور، وقد رزق شهرةً فاقت الحدّ ممّا أغنى عن تعقيب مصادره ورواته، فقد روته السنّة قبل الشيعة، واعترف به العامة قبل الخاصة، وحفظه الكبير، بل الصغير، والعالم والجاهل، فقد اشتهر وانتشر حتّى جاوز حدّ التواتر إلى المسلّمات ولمزيد الاطلاع والمعرفة. انظر للمثال: مسند أحمد بن حنبل ٣: ٢٠ و ٢٥ و ٣٦ و ٧٨، الحديث ١١١٠٤ و ١١١٣١ و ١١٢١١ و ١١٥٦١، و ٤: ٤١١، الحديث ١٩٢٨٥، والمستدرك على الصحيحين ٤: ١٢٩، الرقم ١٨٥٥، الحديث ٤٧٦٥، والمعجم الكبير ٥: ١٦٦ و ١٦٩ و ١٧٠ و ١٨٢ و ١٨٣ و ١٨٦، الحديث ٤٩٦٩ و ٤٩٨٠ و ٤٩٨١ و ٥٠٢٥ و ٥٠٢٨ و ٥٠٤٠، وغيرها كثيراً جداً.

فهم جميع القرآن ببيان أهل البيت (عليه السلام) ...»^(١).

اعلم أنّ هنا إشكالاً أجاب عنه بعض المحشّين فقال: «لا يقال: إنّهُ لا يدلّ على كون القرآن حجةً بالاستقلال، بل مع الانضمام إلى التمسك بالعترة، وهذا معنى عدم جواز التمسك به إلّا بتفسير منهم (عليه السلام)؛ لأنّا نقول: لو كان كذلك لزم - والعياذ بالله - أن لا يكون العترة أيضاً حجةً إلّا بالانضمام إلى الكتاب. والمراد - كما هو الظاهر منه - أنّ كلّاً منهما حجةً بالاستقلال يجب التمسك به - إلى أن قال -: كما ورد بهذا المضمون أخبار كثيرة، ومنها: الأخبار الدالة على الأمر بالعمل بالكتاب ووجوب التمسك به من غير أن يُذكر فيها العترة وهي كثيرة خارجة عن حدّ الإحصاء...»^(٢).

تتميم: الخبر الصريح في وجوب التمسك بالقرآن الذي غفل عنه المحشّي المذكور هو قول عليّ (عليه السلام): «وَاللّٰهُ اَللّٰهُ فِي الْقُرْآنِ لَا يَسْبِقُكُمْ بِالْعَمَلِ بِهِ غَيْرُكُمْ...»^(٣)، وقوله (عليه السلام): «اتَّقُوا بَيِّنَاتِ اللَّهِ وَاتَّعِظُوا بِمَوَاعِظِ اللَّهِ، وَاقْبَلُوا نَصِيحَةَ اللَّهِ - إلى أن قال (عليه السلام) -: وَمَا جَالَسَ هَذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلَّا قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ: زِيَادَةٍ فِي هُدًى أَوْ نُقْصَانٍ مِنْ عَمَى، وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ»^(٤)، وَلَا لِأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غِنًى - إلى أن قال (عليه السلام) -:

(١) قوانين الأصول ١: ٣٩٤.

(٢) تسديد القواعد: ١٩٦.

(٣) نهج البلاغة: ٤٧، ٥٤٠ (ومن وصيّة له (عليه السلام) للحسن والحسين (عليه السلام)).

(٤) أي فقر.

وغيرها^[١] ممّا دلّ على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه^[٢]، وعرض^[٣] الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار^[٤] عليه،

وَاسْتَدِلُّوهُ^(١) عَلَى رَبِّكُمْ، وَاسْتَنْصَحُوهُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ، وَاتَّهَمُوا عَلَيْهِ آرَاءَكُمْ، وَاسْتَعِشُوا فِيهِ أَهْوَاءَكُمْ...»^(٢).

[١] الضمير يعود إلى «الأكثر»، والأولى تذكيره ليعود إلى «خبر الثقلين»، فافهم.

[٢] إشارة إلى ما أوضحناه آنفاً من كلام علي عليه السلام.

[٣] عطف على قوله عليه السلام: «الأمر».

[٤] الأخبار الدالة على وجوب عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب كثيرة، منها: ما ذكره صاحب الوسائل^(٣)، وأكثر منها: الأخبار الدالة على وجوب عرض كلّ خبر على القرآن ولو مع عدم التعارض، منها: ما ذكره أيضاً صاحب الوسائل عليه السلام^(٤).

أقول: هذا الاستشهاد وأيضاً الاستشهادات الآتية الدالة على جواز الأخذ بظاهر الكتاب قد ذكره الشيخ الحرّ العاملي عليه السلام، لكنّه حيث كان على خلاف مبناه - كما أشرنا إليه سابقاً^(٥) - فشرع في الردّ عليه في كتابه «الفوائد الطوسيّة» وأجاب عنه مفضلاً^(٦).

(١) أي القرآن.

(٢) نهج البلاغة: ٣٠٩ - ٣١١، الخطبة ١٧٦.

(٣) انظر وسائل الشيعة ١٨: ٨١ - ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١ و....

(٤) انظر وسائل الشيعة ١٨: ٧٨ و ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ و ١١.

و ١٢ و ١٤ و ١٥ و ١٨ و....

(٥) انظر الصفحة ٢٦٥، ذيل عنوان «عدم حجّية ظواهر الكتاب عند الأخباريين».

(٦) راجع الفوائد الطوسيّة: ١٦٣ - ١٩٥، فائدة ٤٨ (في ظواهر القرآن).

ورد^(١) الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود^(٢)، والأخبار الدالة^(٣) - قولاً وفعلاً وتقريراً - على جواز التمسك بالكتاب .

ولا يخفى أن الطائفة الأولى من أخبار العرض سيذكرها المصنف ﷺ في مبحث التعادل والتراجيح^(٤)، وأمّا الطائفة الثانية منها فسيذكرها ﷺ في مبحث حجة الخبر الواحد^(٥).

والكلّ دالّ على المطلوب - أعني حجة ظواهر الكتاب -؛ إذ العرض عليه^(٦) فرع على حجة ما هو الظاهر منه؛ إذ لا معنى للعرض عليه بلا حجة له، وهو واضح ظاهر جداً.

[١] عطف على قوله ﷺ: «الأمر».

[٢] إشارة إلى طائفة أخرى من الأخبار الدالة على حجة ظواهر الكتاب؛ كقوله ﷺ: «كلّ شرط خالف الكتاب باطل»^(٧).

تقريب الاستدلال بها ما تقدّم آنفاً من التفرّع؛ إذ الرّد على الكتاب فرع لحجة ظاهر الكتاب واعتباره لنا شرعاً، وهو المطلوب.

[٣] عطف على قوله ﷺ: «مما دلّ...» والتقدير هكذا: مما دلّ على جواز

(١) انظر فرائد الأصول ٤: ٥٧ - ٦٨، ذيل قوله ﷺ: «المقام الثاني: في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين...».

(٢) انظر فرائد الأصول ١: ٢٤٣ و ٢٤٤، ذيل قوله ﷺ: «والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور...».

(٣) الضمير المجرور هنا وفي ما بعد يعود إلى «الكتاب».

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٣، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

مثل قوله ﷺ لَمَّا قَالَ زَرَارَةُ: مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ؟^(١)
فَقَالَ ﷺ:

التمسك بظاهر الكتاب هو الأخبار الواردة عن الأئمة ﷺ الدالة على تمسكهم بالكتاب قولاً وفعلًا وتقريراً^(١).

[١] هذه الرواية سأل فيها زرارَةَ عن أبي جعفر ﷺ عن الفرق بين الوجه واليد اللذين وجب غسل جميعهما والرأس والرجل اللذين وجب مسح بعضهما لا جميعهما، وأجاب ﷺ عنه بوجود الباء التبعيضية في المسح - كقوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾^(٢) - وانتفائها^(٣) في الغسل - كقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^(٤) - والرواية بتمامها ذكرها المحدث الكليني والنوري ﷺ^(٥).

ثم لا يخفى أنَّ المضبوط في الوسائل هكذا: «من أين علمت وقلت: إنَّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ﷺ فقال: يا زرارَةَ...»^(٦).

(١) انظر وسائل الشيعة ١: ٢٩١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأول، و ٨: ٦١٩، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠، و ١٣: ٢٣٠، الباب ٦ من أبواب أحكام الودعة، الحديث الأول.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) أي انتفاء الباء.

(٤) المائدة: ٦.

(٥) انظر الكافي ٣: ٣٠، باب مسح الرأس والقدمين، الحديث ٤، ومستدرک الوسائل ١: ٣١٤، الباب ٢١ من أبواب الوضوء، الحديث الأول.

(٦) وسائل الشيعة ١: ٢٩٠ و ٢٩١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأول.

«لِمَكَانِ الْبَاءِ»^[١]، فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب .
وقول الصادق عليه السلام في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النّمام : «إِنَّهُ فَاسِقٌ ؛

[١] هذا محلّ الاستشهاد بالحديث المذكور؛ لدلالته على جواز الأخذ بالظاهر - أعني كون الباء للتبويض - وإلاّ فالواجب على الإمام عليه السلام أن يجيب بأنّ حكم الله كذلك ، لا أن يُعلّله بقوله عليه السلام : «لِمَكَانِ الْبَاءِ» ، وإليه أشار المصنّف رحمه الله بقوله : «فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب ...» ، ثمّ لا يخفى أنّ ذلك كلّه مبنيٌّ على تسليم دلالة الباء للتبويض^(١) وإلاّ فمع إنكارها لا يدلّ على المطلوب .
لا يذهب عليك أنّ بعض النحاة وإن أنكروا التبويض للباء^(٢) ، لكنّه لا يضّر بالاستدلال عليه بعد تصريح المعصوم عليه السلام بذلك ، هذا أولاً وثانياً : إنّّه عليه السلام عرب فصيح ، والشاهد عليه قوله عليه السلام : «اعربوا حديثنا فإنّا قوم فصحاء»^(٣) ، وأيضاً

(١) قال المحقّق التراقي رحمه الله : «الباء موضوعة لمعانٍ معروفة ، وقد وقع الخلاف في كونها للتبويض ، وأنكره سيبويه في سبعة عشر موضوعاً من كتابه ، وقد ورد به النصّ الصحيح عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى : ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ ، وعليه بعض المحقّقين من النحاة ، فلا اعتداد بكلام سيبويه ، ويظهر منه جواز المسح بيض الرأس كما هو مذهبنا» (أنيس المجتهدين ١ : ٨٨) ، وانظر أيضاً تهديد القواعد : ٤١٧ - ٤١٩ ، قاعدة ١٥٠ ، ونهاية الوصول ١ : ٣٢٦ و ٣٢٧ .

(٢) كما هو مذهب سيبويه (انظر الكتاب ١ : ١٤٧ و ١٤٨ ، و ٤ : ٣٣٩ ، ونسبه الرضّي والدسوقي إلى ابن جنّي أيضاً) انظر شرح الرضّي على الكافية ٤ : ٢٨١ ، ومفني اللبيب عن كتب الأعاريب وبهامشه «حاشية الدسوقي» ١ : ٢٣٨ ، ذيل حرف «الباء» ، وراجع أيضاً البحر المحيط في التفسير ٤ : ١٩٠ ، والدرر المصنّون في علوم الكتاب المكنون ٢ : ٤٩٣ ، ذيل الآية ٦ من سورة المائدة ، والمحصل ١ : ٣٧٩ .

(٣) الكافي ١ : ٥٢ ، الحديث ١٣ ، ووسائل الشيعة ١٨ : ٥٨ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٥ .

وقال الله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ الآية [١].

وقوله ﷺ لابنه إسماعيل: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [٢]، فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ».

قوله ﷺ: «أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ، بَيَّنَّدَ أَنِّي مِنْ قَرِيشٍ»^(١)، ومع قطع النظر عن ذلك قد سَلَّمَ بعض النحاة إِيَّاهُ، بل نسب ابن هشام إلى جماعة فقال: «الحادي عشر: التبعية، أثبت ذلك الأصمعي والفارسي والقُتبي وابن مالك، قيل: والكوفيون، وجعلوا منه ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^(٢)...»^(٣).

[١] الشاهد فيه استدلاله ﷺ بظاهر الآية المباركة في مقابل أخبث الخبيثين، فيعلم منه حجّية الظواهر بالنسبة إلى الكلّ، وهو المطلوب، والرواية هكذا: «فَإِنَّ النَّمَامَ شَاهِدٌ زُورٍ، وَشَرِيكَ إِبْلِيسَ فِي الْإِغْرَاءِ بَيْنَ النَّاسِ، فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٤)...»^(٥).

[٢] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ

(١) سفينة البحار ٣: ٩٠٢، مادة «فصح»، والاختصاص: ١٨٧، حديث سقيفة بني ساعدة، وبحار الأنوار ١٧: ١٥٨، الحديث ٢. لا يخفى أنّه ورد في الأخيرين هكذا: «أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ، مَيَّنَّدَ أَنِّي مِنْ قَرِيشٍ» قال الطريحي: «بَيَّنَّدَ بمعنى غير قاله الجوهري وغيره»، وقال في موضع آخر: «مَيَّنَّدَ لغة في بَيَّنَّدَ بمعنى غير» (مجمع البحرين، مادة «ب ي د» و«م ي د»).

(٢) تمتنها: «يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا» الإنسان: ٦.

(٣) مغني اللبيب: ١٤٢، الباب الأوّل، حرف الباء.

(٤) الحجرات: ٦.

(٥) نقلها صاحب البحار في ضمن رواية مفصلة، انظر بحار الأنوار ٤٧: ١٦٧ و١٦٨، الحديث ٩، وأيضاً نقلها صاحب الوسائل مختصرة، فراجع وسائل الشيعة ٨: ٦١٩، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠.

أَذُنْ خَيْرٌ لَكُمْ يَوْمُنْ بِاللَّهِ وَيَوْمُنْ لِلْمُؤْمِنِينَ^(١).

و «الأذن» هنا ليس معناه «العضو الخاص»، بل المراد منه هو «سريع القطع»^(٢)، و «الإيمان» معناه «التصديق»، والمقصود مدح النبي ﷺ بأنه لا يسوء الظن بأحدٍ حتى المنافق المؤذي له، بل يُصدّق ربّه ويُصدّق أيضاً كل أفراد المجتمع الإنساني احتراماً لهم، ووجه استشهاد الإمام عليه السلام بها هو أن: لابنه إسماعيل دنائير أعطاها لرجلٍ يتجر له وهو الذي شهد الناس عليه وادّعوا أنه شارب الخمر، وبعد تلف تلك الدنائير ذمه الإمام عليه السلام لعدم احترامه واعتناؤه بشهادة الناس، والرواية بطولها ذكرها الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في الوسائل.

وأصل الرواية هكذا: عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عيسى، عن حريز، قال: كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنائير وأراد رجلاً من قريش أن يخرج إلى اليمن فقال لإسماعيل: يا أبت، إن فلاناً يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً أفترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر؟» فقال لإسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال: «يا بني لا تفعل»، فعصى إسماعيل أباه ودفع إليه دنائيره فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها، فخرج لإسماعيل وقضى أن أبا عبد الله عليه السلام حجّ وحجّ إسماعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت ويقول: «اللهم

(١) التوبة: ٦١.

(٢) المعبر عنه في الفارسيّة بـ «خوش باور».

وقوله عليه السلام لمن أطل الجلوس في بيت الخلاء^(١) الاستماع الغناء ،

أجرني واخلف عليّ» فلحقه أبو عبد الله عليه السلام ، فهمزه بيده من خلفه فقال له : « مه يا بني ، فلا والله ما لك على الله [هذا] حجة ولا لك أن يأجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته » ، فقال إسماعيل : « يا أبت ، إني لم أره يشرب الخمر ، إنما سمعت الناس يقولون ، فقال : « يا بني إن الله عز وجل يقول في كتابه : ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ... »^(١) .

وأنت إذا تأملت فيها اعترفت قطعاً بحجّة ظواهر الكتاب ؛ إذ لو لم يكن حجةً لما كان وجه لذم الإمام عليه السلام ابنه في عدم اعتناؤه بشهادة الناس ، وسيجيء في ما بعد من المصنّف الاستدلال بهذه الرواية والآية الشريفة لحجّة خبر الواحد فضلاً عن إخبار جماعة من الناس^(٢) .

[١] هذه الرواية ذكرها المحدث الكاشاني رحمه الله في تفسيره نقلاً عن الكافي وتفسير العياشي ومن لا يحضره الفقيه هكذا : عن مسعدة بن زياد قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له رجل : إن لي جيراناً ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود ، فربما دخلت المخرج^(٣) فأطيل الجلوس استماعاً مني لهنّ ، فقال الصادق عليه السلام : « لا تفعل » ، فقال : والله ما هو شيء آتية برجلي ، إنما هو سماع لهنّ ، فقال له الصادق عليه السلام : « تالله أنت ، أما سمعت الله يقول : ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ

(١) الكافي ٥ : ٢٩٩ ، كتاب المعيشة ، الحديث الأول ، ووسائل الشيعة ١٣ : ٢٣٠ ، الباب ٦ من

أبواب أحكام الوديعه ، الحديث الأول ، وبحار الأنوار ٢ : ٢٧٣ ، الحديث ١٣ .

(٢) راجع فرائد الأصول ١ : ٢٩١ و ٢٩٢ .

(٣) أي بيت الخلاء .

اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله^[١]: «أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾». وقوله ﷺ في تحليل العبد للمطقة ثلاثاً: «إنه زوج»^[٢]؛ قال الله عز وجل: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾^[٣]،

أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»^(١)، فقال الرجل: كأنني لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربي ولا عجمي. لاجرم أنني قد تركتها وأنا أستغفر الله»^(٢).

[١] الضمير المنصوب البارز في قوله ﷺ: «بأنه» والمرفوع المستتر في قوله: «لم يكن» يعود إلى «الاستماع»، وأما في قوله ﷺ «أتاه» فيعود إلى «الشيء» المنطبق مع الاستماع وفي الأخير يعود إلى الموصول في قوله: «من أطال...»؛ يعني دخوله في بيت الخلاء لم يكن لاستماع التغني وضرب العود، بل أتى لمجرد التخلي، والسماع والاستماع وقعا قهراً وتصادفاً.

[٢] هذا مقول قوله ﷺ.

[٣] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾^(٣).

(١) الإساءة: ٣٦.

(٢) تفسير الصافي: ٢: ٣٥٥، ذيل الآية ٣٦ من سورة الإساءة، والكافي ٦: ٤٣٢، باب الغناء الحديث ١٠، وتفسير العياشي ٢: ٢٩٢، الحديث ٧٦، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٤٥، باب الأغسال، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٢: ٩٥٧، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث الأول.

(٣) البقرة: ٢٣٠.

وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع^[١]: «إِنَّهُ تَعَالَى قَالَ: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾^[٢]».

اعلم أَنَّ السائل هنا وإن علم حرمة المطلقة ثلاثاً وعدم حلّيتها شرعاً إلا بعد أخذ المحلل - أي الزواج الجديد -، لكنّه كان جاهلاً في أنّه هل هو مشروط بالحرية أم لا، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّه زوج، أي يكفي في صدق عنوان المحلل الزواج مع العبد أيضاً؛ لصدق لفظة ﴿زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ في الآية عليه، كما لا يخفى.

وأصل الحديث هكذا: عن إسحاق بن عمار قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طلق امرأته طلاقاً لا تحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره، فترّجّعها عبد، ثمّ طلقها، هل يهدم الطلاق؟ قال: «نعم، لقول الله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾، وهو أحد الأزواج»^(١).

[١] إشارة إلى عدم كفاية العقد المنقطع في صدق عنوان المحلل ولزوم العقد الدائم^(٢)، وعليه فكأنّه قال: المطلقة ثلاثاً لا تحلّ بالمتعة، بل تحلّ منحصرّاً بالعقد الدائم، لكنّه عليه السلام لم يقله بالصراحة، بل قاله بالكناية كاعتبار الطلاق فقال: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾.

[٢] هذا ذيل الآية الشريفة المذكورة آنفاً، فلا تغفل. وهذا كلّ ذكره السيّد هاشم البحراني رحمته الله في التفسير وأصل الحديث هكذا: «عن الحسن الصيقل، عن

(١) البرهان في تفسير القرآن ١: ٤٩٣، الحديث ١٤، ووسائل الشيعة ١٥: ٣٧٠، الباب ١٢ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الحديث الأول.

(٢) انظر على سبيل المثال: جواهر الكلام ٣٢: ١٦٢، والمهذب البارع ٣: ٤٧٥.

وتقريره ﷺ التمسك بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [١]،

أبي عبدالله ﷺ، قال: قلت له: رجل طلق امرأته طلاقاً لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره فتزوجها رجل متعة، أتحل للأول؟ قال: لا، لأن الله يقول: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾، والمتعة ليس فيها طلاق» (١).

ولا يخفى أن هذا مورد رابع لتمسك الإمام ﷺ بظاهر الكتاب قولاً، وسيأتي عن قريب توضيح ذلك تقريراً وفعلاً.

لا يقال: إن استشهد الإمام ﷺ بظواهر الكتاب لعله لم يدل على جواز الاستشهاد بالنسبة إلينا.

لأننا نقول: دلالة على ذلك مما لا خفاء فيه بعد تمكنه ﷺ لجواب المسألة فقط بلا استشهاد بالآيات قولاً وفعلاً، بل في صورة التقرير الأمر أوضح، كما لا يخفى. وبالجمل: الاستشهاد منه ﷺ بالآيات المذكورة لا داعي له إلا الإرشاد بجواز ذلك بالنسبة إلينا أيضاً، وإلا فكان لغواً جداً.

[١] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ

وَأَنَّهُ نُسِخَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾^[١].

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ»^(١).

[١] إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ﴾^(٢).

اعلم أن الآية الأولى نسخت بالثانية ؛ يعني أن حليّة نكاح المحصنات من أهل الكتاب - أي العفاف من اليهود والنصارى - نسخت بقوله تعالى : ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ ، كما صرح به المصنف رحمته الله عند قوله : «وَأَنَّهُ نُسِخَ...» ، وأيضاً نسخت بآية أخرى كقوله تعالى : ﴿وَلَا تُفْسِكُوا بَعْضَ الْكُوفِرِ﴾^(٣).

ولذا قال المحقق الطبرسي صاحب تفسير مجمع البيان رحمته الله في تفسير آية المائدة الدالة على حليّة النكاح مع غير المسلمة : «قد روى أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام : أَنَّهُ مَنْسُوخٌ بِقَوْلِهِ : ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ ، ويقول : ﴿وَلَا تُفْسِكُوا بَعْضَ الْكُوفِرِ﴾...»^(٤).

ثم لا يخفى أن نسخ آية المائدة بآية الممتحنة ورد فيه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام روايتان صريحتان ذكرهما السيّد هاشم البحراني رحمته الله في تفسير البرهان^(٥).

(١) المائدة : ٥.

(٢) البقرة : ٢٢١.

(٣) الممتحنة : ١٠.

(٤) مجمع البيان (٣ - ٤) : ٢٥١.

(٥) انظر البرهان في تفسير القرآن ٢ : ٤٠٣ و ٤٠٤ ، الحديث ٧ و ١٢.

فإلى هنا قد ثبت حرمة نكاح المسلم مع غير المسلمة دوماً ومتعةً كما هو مقتضى نسخ الآية الأولى بالثانية والثالثة.

تنبيهه: اكتفاء المصنف عليه السلام في النسخ بآية البقرة وجهه التناسب لما نحن بصدد إثباته وهو تقرير الإمام عليه السلام للمتمسك بظاهر القرآن من الحسن بن الجهم، فإنه في محضر الإمام الرضا عليه السلام تمسك لإثبات حرمة النكاح مع غير المسلمة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾، والإمام عليه السلام قد قرره، بل صار مسروراً بذلك بحيث تبسم عليه السلام وسكت، والرواية ذكرها المفسرون^(١) وأيضاً المحدث المجلسي^(٢).

وأصل الحديث هكذا: «عن الحسن بن جهم، قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد، ما تقول في رجل يتزوج نصرانية على مسلمة؟ قلت: جعلت فداك، وما قولي بين يديك، قال: لتقولنَّ، فإنَّ ذلك يُعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة ولا غير مسلمة، قال: ولم؟ قلت: لقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾، قال عليه السلام: فما تقول في هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾؟ قلت: فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ نسخت هذه الآية، فتبسم ثم سكت»^(٣).

(١) انظر البرهان في تفسير القرآن ١: ٤٧٢، الحديث الأول.

(٢) انظر بحار الأنوار ٢: ٢٧٨، الحديث ٣٨، وفيه: «وعلى غير مسلمة» بدل «ولا غير مسلمة».

(٣) الكافي ٥: ٣٥٧، باب نكاح الذميمة، الحديث ٦، وتهذيب الأحكام ٧: ٣٤٨، باب ٥

أقول : بعد ذلك كله فليعلم أنّ الأمر عند المشهور هو العكس ؛ يعني أنّ آية البقرة نسخت بآية المائدة لتأخرها عنها نزولاً ولا معنى لنسخ المقدم المؤخر ، ولذا قال صاحب الجواهر رحمته الله : « قال رسول الله ﷺ : إنّ سورة المائدة آخر القرآن نزولاً فأحلّوا حلالها وحرموا حرامها^(١) » - إلى أن قال في مطاوي كلماته المفصلة :- وأما النسخ بقوله تعالى : ﴿وَلَا تَتَكَبَّحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ ، فيتوجّه عليه منع دخول الكتابيّة في المشركة^(٢) ؛ لأنّ المتبادر من الشرك في إطلاق الشرع غير أهل الكتاب^(٣) ، كما يؤيده عطف المشركين على أهل الكتاب وبالعكس في كثير من الآيات^(٤) - إلى أن قال :- ويمكن أن يكون تبسّمه عليه السلام على اشتباهه^(٥) ، خصوصاً والإمام عليه السلام سأله عن تزويج النصرانيّة على المسلمة الظاهر في المفروغيّة من

→ (باب من يحرم نكاحهنّ بالأسباب دون الأنساب) ، الحديث (٢٠٠) الأوّل ، ووسائل

الشيعة ١٤ : ٤١٠ و ٤١١ ، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه ، الحديث ٣ .

(١) تفسير الصافي ١ : ٣٩٤ ، ذيل الآية ٥ من سورة المائدة ، والدر المنثور ٣ : ٤ .

(٢) إشارة إلى الإشكال الوارد عليه .

(٣) أقول : إنّ المشرك في إطلاق الشرع هو خصوص عبّاد الأصنام ، وعليه فلا يشمل الكتابيّ

الموحد ولو مع اعتقاد اليهود بأنّ عزير هو ابن الله ، والنصارى بأنّ المسيح هو ابن الله ،

والتفصيل في محلّه (راجع على سبيل المثال : زبدة البيان : ٦٨ - ٦٦٦ - ٦٦٩ ، ومصباح

الفقيه ٧ : ٢٣٥ و ٢٣٦ ، وكتاب الطهارة ٥ : ١٠٠ ، والبيان : ٣٠٤ و ٣٠٥) .

(٤) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ﴾ البيّنة : ١ ،

وقوله تعالى : ﴿مَا يَزِدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة : ١٠٥) .

(٥) أي لا على تقريره .

جواز نكاحها لا على مسلمة ...»^(١)، وبعد ذلك شرع ﷺ في نقل الأخبار المتواترة الدالة على الجواز صريحاً^(٢).

وعليه فيحل نكاح غير المسلمة أيضاً، وبذلك قد أفتى من القدماء علي بن إبراهيم القمي رحمه الله^(٣) ومن المتأخرين المعاصرين السيد الخوئي رحمه الله^(٤)، والبحث فيه مفصل جداً قد تصدى له العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسيره، فإنه أيضاً قد اختار الحلّة ولذا قال: «لما كانت الآية واقعة موقع الامتنان والتخفيف لم تُقبل النسخ بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾»^(٥) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنْفِسُكُوا بِعِصْمِ الْكُوفِرِ﴾»^(٦) وهو ظاهر ...»^(٧).

هذا كله، مع أن آية المائدة ناظرة إلى نكاح نساء أهل الكتاب المقرّات بالتوحيد والرسالة وهو أجنبي عن المشركات المنهيّ نكاحهنّ بمقتضى سورة البقرة والكافرات المنهيّ نكاحهنّ بمقتضى سورة الممتحنة، فافهم وتأمل في ما

(١) جواهر الكلام ٣٠: ٣١ - ٣٥.

(٢) انظر المصدر السابق، الصفحة ٣٦ وما بعدها.

(٣) انظر تفسير القمي: ١٥٦، ذيل الآية ٥ من سورة المائدة.

(٤) قال رحمه الله: «الرابع من أسباب التحريم: الكفر فلا يجوز للمسلم أن ينكح غير الكتابيّة إجماعاً لا دوماً ولا انقطاعاً وفي الكتابيّة قولان أظهرهما الجواز في المنقطع، بل في الدائم أيضاً...» (منهاج الصالحين ٢: ٢٧٠، كتاب النكاح، أحكام الرضاع، مسألة ١٢٨٧).

(٥) البقرة: ٢٢١.

(٦) الممتحنة: ١٠.

(٧) الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٠٥.

وقوله ﷺ في رواية عبد الأعلى^[١] - في حكم من عثر، فوق ظفْرُهُ^[٢]، فَجَعَلَ
على إصْبَعِهِ مَرَارَةً^[٣] -:
.....

ذكرناه أولاً وآخرأً، وستعرف في ما بعد عدم إطلاق المشرك في القرآن على أهل
الكتاب^(١).

ثم لا يخفى أن كل ما أدعيناها إلى هنا من منسوخية سورة البقرة والممتحنة
بالمائدة وفتوى القميّ ﷺ بالحليّة قد أوضحه المحدث الكاشاني ﷺ مفصلاً في
تفسيره^(٢).

[١] ذكرها المحدث المجلسي، والشيخ الحرّ العامليّ ﷺ^(٣).

[٢] أي من سقط على الأرض وجرحَ ظفْرُهُ شديداً بحيث بان وقطع عن اللحم.

[٣] «المرارة» هنا لا تكون في مقابل الحلاوة^(٤)، بل المقصود منها الخرقعة
الملفوفة على الجراحة للالتيام، وقد أمر بذلك الإمام ﷺ للمسح عليها.

(١) انظر الصفحة ٣٧٩، الهامش ١.

(٢) انظر تفسير الصافي ١: ٣٩٣ - ٣٩٥.

(٣) انظر بحار الأنوار ٢: ٢٧٧، الحديث ٣٢، ووسائل الشيعة ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب
الوضوء، الحديث ٥.

(٤) قال الطريحي: «المَرَارَةُ بفتح الميم ضدّ الحلاوة، والمَرَارَةُ التي تجمع المُرَّة الصفراء
معلّقة مع الكبد كالكيس فيها ماء أخضر، وهي لكلّ حيوانٍ إلّا البعير، فإنّه لا مَرَارَةَ له،
والجمع مَرَارٌ ...» (مجمع البحرين، مادة «مر»). أقول: «المرارة» تطلق هنا على ما
يُعطى به الإصبع المجروح إذ كما أن المرارة كالكيس يجمع الصفراء كذا المرارة التي يُعطى
بها الإصبع أيضاً يجمع الإصبع المجروح ويحفظه عن إصابة الماء إليه، ويعبر عنه في
الفارسية بـ «ضماد».

« إِنَّ هَذَا ^[١] وَشَبَّههُ يُعْرِفُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ، ثُمَّ قَالَ : امْسَحْ عَلَيْهِ » ^[٢] ، فَأَحَالَ عَلَيْهِ مَعْرِفَةَ حُكْمِ الْمَسْحِ عَلَى إصْبَعِهِ الْمُغَطَّى بِالْمَرَارَةِ إِلَى الْكِتَابِ ^[٣] ، مَوْمِياً إِلَى أَنَّ هَذَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى السُّؤَالِ ؛ لَوْجُودِهِ فِي ظَاهِرِ الْقُرْآنِ .

وَلَا يَخْفَى : أَنَّ اسْتِفَادَةَ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ ^[٤] مِنْ ظَاهِرِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ ^[٥] مِمَّا لَا يَظْهَرُ إِلَّا لِلْمَتَأَمِّلِ الْمَدَقِّقِ ؛

[١] هَذَا مَقُولُ الْقَوْلِ .

[٢] الضَّمِيرُ الْمَجْرُورُ الْمَذْكُورُ يَعُودُ إِلَى مَا هُوَ الْمُسْتَفَادُ مِنْ سِيَاقِ الْكَلَامِ وَهُوَ الإِصْبَعُ الْمُغَطَّى . نَعَمْ ، لَوْ كَانَ مُؤْتَنِئاً يَعُودُ إِلَى « الْمَرَارَةِ » بَلَا احتِجَاجٍ إِلَى التَّوْجِيهِ الْمَذْكُورِ .

[٣] هَذَا الْجَارُ يَتَعَلَّقُ بِقَوْلِهِ ﷺ : « أَحَالِ » .

[٤] أَيُّ الْمَسْحِ عَلَى الإِصْبَعِ الْمُغَطَّى بِالْمَرَارَةِ .

[٥] إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ^(١) .

اعْلَمْ أَنَّ الْآيَةَ الشَّرِيفَةَ تَنْفِي خُصُوصِ الْفِعْلِ الْحَرْجِيِّ - أَيُّ الْمَسْحِ عَلَى الْبَشْرَةِ - ، وَأَمَّا الْمَسْحُ عَلَى الإِصْبَعِ الْمُغَطَّى بِإِمْرَارِ الْيَدِ فَحِثَّ لَا تَكُونُ فِيهِ حَرْجٌ فَلَا تَنْفِيهِ أَصْلاً ، فَيَجِبُ فَعْلُهُ شَرْعاً ، وَلِذَا قَالَ ﷺ : « امْسَحْ عَلَيْهِ » .

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ هَذَا التَّقْرِيرَ سَتَعْرِفُ اعْتِرَاضَ الْمُصَنِّفِ ﷺ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ : « فَهُوَ بظَاهِرِهِ لَا يَدُلُّ عَلَى مَا حُكِمَ بِهِ الْإِمَامُ ﷺ ... » ، وَالْوَجْهُ فِيهِ مَا هُوَ الْمَقَرَّرُ فِي مُحَلِّهِ مِنْ أَنَّ

نظراً^[١] إلى أَنَّ الآيةَ الشريفةَ إِنَّمَا تدلّ على نفي وجوب الحرج^[٢]،

أدلة «الضرر»^(١) و«الحرج»^(٢) تدلّ على النفي فقط - أي مجرد نفي التكليف دون إثباته^(٣) -، لكن ستعرف عنه ﷺ توجيهه بلا فصلٍ بقوله: «لكن يُعلم عند التأمل ...». [١] تعليل لقوله ﷺ: «لا يظهر».

[٢] الصواب أن يقال: الآية الشريفة إِنَّمَا تدلّ على نفي وجوب الفعل الحرجي، فلا تغفل.

(١) إشارة إلى «قاعدة لا ضرر» وقد يعبر عنها أيضاً تارةً: بـ «قاعدة نفي الضرر»، وأخرى: بـ «قاعدة الضرر والضرار»، وثالثةً: بـ «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، وهذه القاعدة من حيث نفي الضرر ناظرة إلى الأحكام الثابتة للأفعال بالأدلة الأولية من العمومات والإطلاقات الدالة على التكالييف التي قد تكون ضرورية وقد لا تكون ضرورية كالوضوء والغسل والصوم فتقيد تلك الإطلاقات والعمومات بمقتضى أدلة هذه القاعدة بصورة عدم لزوم الضرر على المكلف من ناحية هذه التكالييف كدليل «لا حرج» ومن حيث نفي الضرر فهي ناظرة إلى حرمة ضرار المكلف بغيره فهي تتضمن أمرين: الأول: محدودية الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة إلى حدّ لا ينشأ منها أو من متعلقاتها ضرر على أفراد الأمة. الثاني: النهي من كون الشخص في مقام الإضرار بالغير، والتفصيل في محله (انظر على سبيل المثال: عوائد الأيام: ٤٣ - ٦٥، عائدة ٤، وفرادئ الأصول ٢: ٤٥٧ - ٤٧٢، ورسالة الشيخ الأنصاري في قاعدة نفي الضرر، ومصباح الأصول ٢: ٥١٨، والعناوين ١: ٣٠٤، عنوان ١٠، و...).

(٢) إشارة إلى قاعدة «نفي الحرج والعسر والمشقة» وقد يعبر عنها تارةً: بـ «لا حرج في الدين»، وأخرى: بـ «قاعدة نفي الحرج»، وثالثةً: بـ «نفي العسر والحرج والمشقة في الدين»، وهذه من القواعد الامتنانية المهمة التي يتكلّ الفقيه كثيراً عليها في مقام الاستنباط والفتوى وقد ذكرها التراقي في عوائده، فقال: «قد شاع وذاع بين الفقهاء استدلالهم بنفي الحرج والعسر والمشقة»، ولتوضيحها راجع المصادر التالية: عوائد الأيام: ١٧٣ - ٢٠٤، عائدة ١٩، والعناوين ١: ٢٨٢ عنوان ٩، و....

(٣) راجع المصادر المذكورة في الهامشين السابقة.

أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادية النظر بين سقوط المسح رأساً^[١]، وبين بقاءه^[٢] مع سقوط قيد «مباشرة الماسح للممسوح»^[٣]، فهو بظاهره^[٤] لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل :

[١] لعل وجه سقوط المسح رأساً - أي حتى على الممرارة - هو ملاحظة القاعدة الأولية الدالة على انتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه.

[٢] أي بقاء أصل المسح.

[٣] هذا وجه ملاحظة القاعدة الثانوية: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١)، ولا يخفى أن القاعدة الأولية كانت عقلية والثانوية كانت شرعية، ولا منافاة بين كون الشيء حكمه كذا عقلاً وحكمه كذا شرعاً، فافهم واغتنم^(٢).

[٤] الضمير المرفوع المنفصل يعود إلى «دليل نفي الحرج» المستفاد من سياق الكلام.

(١) هذا قد يعبر عنها تارة: بقاعدة «لا يسقط الميسور بالمعسور»، وأخرى: بقاعدة «الميسور»، وثالثة: بقاعدة «عدم سقوط الميسور بالمعسور»، وهكذا: بقاعدة «ما لا يدرك كله لا يترك كله»، توضيحها: إذا أمر الشارع بمركب له أجزاء وشرائط وموانع وتعذر أحد الأجزاء أو بعض الشرائط أو تعسر عسرأ يرفع التكليف، فلا يسقط التكليف بالمرة، بل يرتفع حكم خصوص ما تعذر فيجب إتيان الباقي. ولزميد الإطلاع راجع القواعد الفقهية للبيجنوردي ٤: ١٢١، وفوائد الأصول ٤: ٢٥٤، ومصباح الأصول ٢: ٤٧٧، والعناوين ١: ٤٦٤، عنوان ١٩، و....

(٢) لا يقال: إن ادعاء التنافي بين حكم العقل والشرع يُنافي مع ما هو المعروف من قاعدة التلازم بين العقل والشرع بحيث يقال: كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، فإنه يقال: هذه القاعدة تختص بالأحكام العقلية المستقلة - كقبح الظلم وحسن الإحسان - فلا تشمل ما نحن فيه، فلا تغفل.

أنَّ الموجب للخرج هو اعتبار المباشرة^(١) في المسح؛ فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفي الخرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطى.

[١] شروع في تقريب التوجيه الموعود، وملخصه: هو أنَّ ما هو المقرّر في محلّه وإن كان مقتضاه سقوط أصل المسح ونفيه رأساً إلا أنَّ الموجب للخرج حيث كان خصوص المباشرة وملاقاة الماسح للممسوح، فهو الساقط متعيّناً؛ لأنّه المتعدّر، كما لا يخفى.

وأما غيرها - كما مرار الماسح على الإصبع المغطى - فلا وجه لسقوطه بعد عدم تعدّره خارجاً، وإليه سيشير المصنّف رحمه الله في مبحث الاشتغال عند قوله: «ويمكن أن يُستدلّ على عدم سقوط المشروط بتعدّر شرطه برواية عبد الأعلى...»^(١).

وبعبارة أخرى: نفي وجوب المسح على البشرة يستفاد من آية الخرج وإثبات وجوبه على الإصبع المغطى يستفاد من آية الوضوء ومن قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، والتفصيل في محلّه^(٢).

وبالجملة: الحكم الثبوتي - أي وجوب المسح على المرارة - في ما نحن فيه لا يستفاد من الآية الشريفة ابتداءً كي يلزم مخالفته مع القاعدة المذكورة^(٣).

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٩٧.

(٢) انظر كتاب الطهارة ٢: ٣٧١ و٣٧٢.

(٣) أي أدلة الضرر والخرج التي شأنها النفي دون الإثبات.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب^[١]،

بل يستفاد بعد التأمل في مضمونها وملاحظة أنّ الموجب للخرج هو خصوص المباشرة لا غير، وهذا معنى عدم سقوط المشروط بتعذر الشرط، فافهم. ثمّ اعلم أنّ للمحقّق الهمداني عليه السلام توجيهاً آخر لعلّه أولى من توجيه المصنّف عليه السلام، فإنّه قال: «الظاهر أنّه عليه السلام أحال معرفة سقوط المسح على البشرة على ظاهر الكتاب، وأمّا استفادة كفاية المسح على المرارة من ظاهر الكتاب - كما هو ظاهر الرواية - فلعلمها بواسطة ما هو المفروض في الأذهان من أنّ «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فكأنّ السائل لم يكن تحريره إلّا في كفيّة وضوئه من حيث تعسّر المسح على البشرة، لا في أصل التكليف به، والله العالم»^(١).

ملخص الكلام: هو أنّ نفي الخرج في الآية الشريفة وإن لم يدلّ بظاهره على ما حكم به الإمام عليه السلام من وجوب المسح على المرارة تعيّن - لكونه عامّاً يشمل سقوط أصل المسح رأساً وبقاء الأصل مع سقوط قيد المباشرة -، لكنّه بعد التأمل والدقّة في أنّ الموجب للخرج هو خصوص اعتبار المباشرة لا غير، حكم بالسقوط له فقط، فتعيّن وجوب المسح على الإصبع المغطّى جمعاً بين قاعدتي: «الخرج» و«الميسور»، وهذا مستفاد من مجموع كلام المصنّف والهمداني عليه السلام.

[١] غرضه عليه السلام الإشارة إلى الحكم المحتاج إلى التأمل، وعليه فكأنّه عليه السلام قال: الحكم المحتاج إلى التأمل إذا جاز فيه الأخذ بظاهر الكتاب، فالحكم الغير المحتاج إليه - كالغسل والوضوء الحرجيّين مثلاً -، فبطريق أولى جاز فيه الأخذ

فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد^[١] من ظاهر الآية المذكورة، أو غير ذلك^[٢] من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلى ورود^[٣] التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.
ومن ذلك^[٤]: ما ورد من أن المصلّي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة، وإلا فلا^[٥]،

بظاهر الكتاب كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١)، وإليه أشار المصنّف رحمته الله بقوله: «فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج...».
[١] لفظة «المستفاد» صفة لقوله رحمته الله: «نفي وجوب»، فلا تغفل.

[٢] أي غير نفي وجوب الغسل أو الوضوء من الأحكام الحرجية التي يعرفها كل عارف باللسان - كالصوم للمريض والحج للعاجز عنه و....

[٣] الجارّ هنا يتعلّق بقوله رحمته الله: «كيف يحتاج...».

[٤] أي من الأخبار الدالة قولاً على حجّة ظواهر الكتاب.

[٥] المضبوط في مستدرك الوسائل هكذا: «مَنْ صَلَّى أربعاً في السفر أعاد، إلّا أن يكون لم يقرأ الآية عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه»^(٢).

أقول: هذه الرواية الشريفة تُعدّ من أدلّة معذوريّة الجاهل بالحكم.

توضيح ذلك: أنّ الجاهل بالحكم كان معذوراً في موضعين: أحدهما: في مسألة القصر والإتمام، وثانيهما: في مسألة الجهر والإخفات، والمعذوريّة كانت

(١) الحج: ٧٨.

(٢) مستدرك الوسائل ٦: ٥٣٩، الباب ١٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث الأول.

من حيث الحكم الوضعي - كالإعادة والقضاء - وإلا فمن حيث الحكم التكليفي وترتب العقوبة على المخالفة فليس بمعذور عقلاً وشرعاً. وهذا سيصرح به المصنف رحمته في محله فقال: «الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله، وقد استثنى الأصحاب من ذلك: القصر والإتمام والجهل والإخفات، فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين^(١). وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي - وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً - دون المؤاخذه، وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين أيضاً...»^(٢).

وعلى أي حال المراد بآية القصر هو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^(٣)، والمقصود أن مَنْ صَلَّى صلاته في السفر تماماً إن قرئت عليه الآية الشريفة الدالة على وجوب الصلاة على المسافر قصرأ فكانت صلاته تماماً باطلة شرعاً وجب عليه الإعادة عقلاً، والوجه فيه أن المكلف حينئذ كان من مصاديق العالم بالحكم وعمله من مصاديق كون المأتي به على خلاف المأمور به.

والحاصل: أن ابتناء الإمام عليه السلام وجوب الإعادة على قراءة آية القصر وابتناء

(١) انظر مفتاح الكرامة ٩: ٢٧٨ و ٢٧٩، و ١٠: ٦١٧.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٣٧.

(٣) النساء: ١٠١.

وفي بعض الروايات: «إن قرئت عليه وفُسِّرت له»^[١].

عدم وجوبها على عدم قرائتها يُعدُّ أقوى شاهدٍ على حجّية ظواهر الكتاب، وهو المطلوب.

[١] هذه الرواية ذكرها الشيخ الحرّ العامليّ رحمته الله هكذا: عن زرارة ومحمّد بن مسلم، قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً، أُعيد أم لا؟ قال عليه السلام: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفُسِّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»^(١).

ولا يخفى أنّ اشتمال هذه الرواية على لفظة «فُسِّرت» لا يضّرّ بما نحن بصدد إثباته - أعني حجّية ظهور الآية في المطلوب مستقلاًّ بلا احتياج إلى التفسير لها من ناحية المعصوم عليه السلام -، لكنّ الأخباريّ بمقتضى قاعدة: «حمل المطلق على المقيد»^(٢)، قد أنكر ذلك جدّاً وادّعى أنّ كلّاً من تلك الروايتين مستقلاًّ يُعدُّ

(١) وسائل الشيعة ٥: ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٢) أي حمل الرواية الأولى على الرواية الثانية.

(٣) هذا قد يعتر عنها تارة: بقاعدة «تقديم المقيد على المطلق»، وأخرى: بـ «الجمع بين المطلق والمقيد»، وثالثة: بقاعدة «التقييد» وتوضيحها: إذا ورد مطلق ومقيد متنافيان، مثل: «أعتق رقبة» و «لا تعتق الرقبة الكافرة»؛ حيث إنّ الأمر المطلق ظاهر في وجوب عتق أي رقبة - مؤمنة كانت أم كافرة - والنهي المقيد ظاهر في حرمة عتق الرقبة الكافرة، فإنّه على أساس هذه القاعدة يقدّم ظهور المقيد على ظهور المطلق، وهذا هو المراد من «حمل المطلق على المقيد»، أي: رفع اليد عن ظهور المطلق في الإطلاق وحمله على إرادة المقيد، وتقييده به، والتفصيل في محلّه (انظر على سبيل المثال: تمهيد القواعد: ٢٢٢، قاعدة ٨٣، ومعالن الدين: ١٥٠، ومفاتيح الأصول: ١٩٨، ذيل عنوان «في بيان كيفية

والظاهر - ولو بحكم أصالة الإطلاق في باقي الروايات ^[١] - :

أقوى شاهد وأظهر دليل على مدّعاء - أعني عدم حجة ظواهر الكتاب ولزوم تفسير الأئمة عليهم السلام لها.

أقول : ملخص الرد عليهم أنه أولاً: « حمل المطلق على المقيد » ليس أمراً اتفاقاً مُجمِعاً عليه عند الكلّ، بل مذهب بعض المحققين هو العكس - أي حمل المقيد على المطلق ^(١) -، ولذا في مثل « أعتق رقبةً » و « أعتق رقبةً مؤمنةً » حملوا الأخير على الأوّل فحكموا بكفاية مطلق العتق مع حملهم الإيمان على الرجحان دون الوجوب. وثانياً: على فرض تسليم لزوم حمل المطلق على المقيد نقول: إنّ هذا يختصّ بالمقيد المتعين للتقييد - كالمثال المذكور - وأمّا المقيد في ما نحن فيه فليس كذلك بعد كون المراد من « التفسير » فيه هو التبيين والتوضيح لإرادة وجوب القصر متعيّناً من الآية الشريفة بالتقريب الآتي توضيحه من المصنّف رحمه الله ^(٢).

[١] المقصود من باقي الروايات هي الرواية الأولى الغير المشتملة على كلمة

« التفسير ».

→ الجمع بين المطلق والمقيد ». ومحاضرات في أصول الفقه ٥ : ٣٧٤، ذيل عنوان « هل يحمل المطلق على المقيد »، و

(١) من أراد الخوض والتحقيق في ذلك فالمناسب هو الرجوع إلى حاشية سلطان العلماء رحمه الله على المعالم (الطبعة الحجرية : ١٥٥)، الحاشية المبدّوة بقوله: « الجمع بين الدليلين لا ينحصر ... » وأيضاً إلى تعلية السيّد القزويني على المعالم (تعلية على معالم الأصول ٤ : ٨٣٣ - ٨٥٥، ذيل عنوان « المقام الثالث »، وانظر أيضاً فرائد الأصول ٢ : ٣٥٤ - ٣٥٧، مضافاً إلى المصادر المذكورة في الهامش السابق).

(٢) عند قوله رحمه الله : « والظاهر ... ».

أَنَّ المراد من تفسيرها له بيان أَنَّ المراد من قوله تعالى : ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا﴾^[١] بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه^[٢] مبنياً على التخفيف ،

[١] إشارة إلى الردّ الثاني، وملخصه: أَنَّ المراد من «التفسير» في الرواية الثانية هو توضيح أَنَّ المراد من قوله تعالى : ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا﴾^(١) هو وجوب القصر متعيّناً لا ما هو المتبادر منه^(٢) ظاهراً - أي ترخيص القصر شرعاً - نعم، ترخيصه في أصل التشريع غير منافٍ لوجوبه وتعيّنه^(٣) واقعاً.

[٢] الضمير هنا يعود إلى «تشريع القصر»، وغرضه ﷺ توضيح الردّ المذكور. وملخصه: أَنَّ ذكر التفسير في بعض الأخبار ليس باعتبار كون الأخذ بالظاهر والعمل عليه مشروطاً بورود التفسير عن الأئمة ﷺ بأن لا ينعقد للكلام ظهور أصلاً عند عدم وروده ولا يكون حجةً شرعاً، كما زعمه الأخباري، بل كان باعتبار إرادة خلاف الظاهر من قوله تعالى : ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ...﴾؛ إذ الظاهر منه حيث هو الترخيص في القصر - المعبر عنه اصطلاحاً بالجواز بالمعنى الأعمّ الشامل لكلّ من الواجب والمستحب والمكروه -، فإرادة الوجوب منه متعيّناً يحتاج إلى تفسير وتبيين من الأئمة ﷺ الذين هم المفسرون لكتاب الله تبارك وتعالى،

(١) النساء : ١٠١.

(٢) أي من قوله تعالى.

(٣) الضمائر المجرورة في «ترخيصه» و «لوجوبه» و «تعيّنه» تعود إلى «القصر».

وإليه سيشير المصنّف رحمه الله بقوله: «مثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة...».

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾^(١)، فإنّ الظاهر منه هي الأمكنة المعهودة مع أنّ الإمام الجواد عليه السلام لإرادة مواضع السجود منها تمسك به في سؤال المعتصم إياه^(٢)، ولولا هذا التمسك منه عليه السلام الذي هو بمنزلة التفسير لما جاز إرادة ذلك المعنى شرعاً، وهذا كم له من نظير، فافهم.

وبالجملة: قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^(٣) حيث كان ظاهره الترخيص والتخير بين القصر والإتمام، فلا شك في أنّ إرادة خلاف الظاهر منه - كالوجوب مثلاً - قد احتاج إلى التفسير، فعلم أنّ التفسير هنا كان لإرادة خلاف الظاهر لا لإرادة الظاهر، وبعبارة أخرى: التفسير المعتبر في بعض روايات الباب كان لرفع اليد عن الظاهر لا لعدم انعقاد الظهور له بدونه، فافهم.

قال صاحب الأوثق رحمه الله: «بل لما كان نفي الجناح ظاهراً في مجرّد الترخيص وكان المراد من الآية وجوب القصر، فأشار المصنّف رحمه الله ببيان الفرد الخفي أولاً: على وجه الاستظهار، وثانياً: بمقتضى الأصل إلى كون المراد باعتبار التفسير هو

(١) الجن: ١٨.

(٢) انظر تفسير العياشي ١: ٣١٩ - ٣٢١، الحديث ١٠٩، والبرهان في تفسير القرآن ٨:

١٤٣، الحديث ١٦.

(٣) النساء: ١٠١.

فلا ينافي تعيين القصر على المسافر^[١] وعدم صحّة الإتمام منه ، ومثل هذه المخالفة للظاهر^[٢] يحتاج إلى التفسير بلا شبهة .

اعتباره في استفادة ما هو خلاف الظاهر من الآية لا في العمل بظاهرها ...»^(١) .
[١] أي لا تنافي بين كون مفاد الآية أولاً لمحض التشريع وثانياً لزوم القصر وعدم صحّة الإتمام بدليل خارجي خاص .

وبعبارة أخرى : المسلمون في صدر الإسلام كان يأنس أذهانهم منحصراً بالصلاة تماماً واستبعدوا جداً قصرها بمجرد طي مسافة مختصرة والآية الشريفة - أي قوله تعالى : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحُ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾ - نزلت لمجرد رفع الاستبعاد منهم ، وعليه فلا منافاة بينه^(٢) وبين إرادة الوجوب منه بدليل خاص عبّر عنه في الرواية بـ « التفسير » .

ونظير ذلك الطواف والسعي في الحج فإنّ المسلمين في صدر الإسلام أيضاً كان يأنس أذهانهم بحرمتهما شرعاً لشبهة الشرك فيهما باعتبار وجود الأصنام في الكعبة أو في الجبلين الصفا والمروة والآية الشريفة - أي قوله تعالى : ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾^(٣) - نزلت لمجرد رفع هذه الشبهة ، وعليه فلا منافاة بينه وبين إرادة وجوب السعي والطواف منه بدليل خاص ، فافهم .

[٢] أي إرادة الوجوب من التعبير بـ ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحُ... ﴾ .

(١) أوتق الوسائل : ٨١ .

(٢) أي بين التعبير بـ ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحُ... ﴾ .

(٣) البقرة : ١٥٨ .

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام ^(١): «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، ولم يقل: افعلوا، فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾.»

[١] إشارة إلى الرواية الثالثة في ما نحن فيه التي تدل على المطلوب تقريراً، وهذا لا يتضح إلا بنقل عينها بطولها فنقول:

قال صاحب الوسائل رحمته الله: «وبإسناده (الصدوق) عن زرارة ومحمد بن مسلم أنهما قالاً: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر، كيف هي؟ وكم هي؟ فقال عليه السلام: إن الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ ^(١) فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر. قالاً: قلنا له: قال الله عز وجل: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ ولم يقل: افعلوا، فكيف أوجب ذلك؟ فقال عليه السلام: أو ليس قد قال الله عز وجل في الصفا والمروة: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ^(٢) ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض لأن الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي ﷺ وذكر الله في كتابه... ^(٣)، وذكرها أيضاً المحدث المجلسي رحمته الله ^(٤).

(١) النساء: ١٠١.

(٢) البقرة: ١٥٨.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٥٣٨، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٤) انظر بحار الأنوار ٢: ٢٧٦، الحديث ٢٦.

وهذا - أيضاً - يدلّ على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرّض لاستفادة الأحكام من الكتاب والدخل^[١] والتصرّف في ظواهره .

ومن ذلك : استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة^[٢] ، مثل الاستشهاد لحليّة بعض النسوان بقوله تعالى : ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^[٣] ،

وبعد التأمل فيها ، تجد صدق ما ادّعيناه آنفاً من دلالة هذه الرواية على حجّية ظاهر الكتاب تقريراً ، ولذا قال المصنّف رحمه الله : « وهذا أيضاً يدلّ على تقرير الإمام عليه السلام لهما ... » .

[١] عطف على « التعرّض » .

[٢] لا يخفى أنّ الآيات السابقة التي استشهد بها الإمام عليه السلام عند الجواب عن الأسئلة تندرج تحت عنوان « القول » ، وأمّا الآيات المستشهد بها هنا فتندرج تحت عنوان « الفعل » ، وبينهما عنوان « التقرير » . فإلى هنا قد ثبت حجّية ظواهر الكتاب قولاً وفعلاً وتقريراً ، وهو المطلوب ، وعليه فتقدير الكلام هكذا : ممّا دلّ على جواز الرجوع إلى ظواهر الكتاب هو استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة

[٣] إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(١) .

(١) النساء : ٢٤ . لا يخفى أنّ المراد من « الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ » هي المؤمنات ذوات الأزواج (راجع مجمع البيان في تفسير القرآن (٣ - ٤) : ٥١ . ذيل الآية المذكورة) .

وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله : ﴿عَبْدٌ مَمْلُوكٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^[١].

اعلم أَنَّ الآيةَ السابقةَ عليها^(١) قد حُرِّمَ فيها الزواجُ مع الأمّهات من النسب والبنات والأخوات والعَمَّات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت والأمّهات والأخوات من الرضاعة وغيرها من النساء الأخر، وفي هذه الآية^(٢) الدّالة بظاهرها على حرمة الزواج مع المؤمنات ذوات الأزواج أيضاً إلاّ الأسراء منهنّ المأخوذات من الحروب بعنوان الغنيمة، وبعد كلّ ذلك قال الله تبارك وتعالى : ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَزَاءَ ذَلِكَ﴾، والرواية ذكرها الشيخ الحرّ العامليّ رحمته الله في الوسائل^(٣).

[١] إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^(٤)، واستشهد الإمام عليه السلام بظاهره على بطلان إيقاع الطلاق عن العبد لزوجته بلا إجازة مولاه.

ولا يخفى أنّ ذكر الطلاق في المتن هو من باب التمثيل، وإلاّ فكلّ فعلٍ صادرٍ من العبد كانت صحّته مشروطة بإجازة مولاه وتنفيذه^(٥)، والسرّ فيه ما هو

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرُّضَاعَةِ...﴾ (النساء : ٢٣).

(٢) النساء : ٢٤.

(٣) انظر وسائل الشيعة ١٤ : ٣٧٧، الباب ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١١.

(٤) النحل : ٧٥.

(٥) انظر زبدة البيان : ٦٢١، والروضة البهيّة ٣ : ٢٤٩، الفصل الخامس من كتاب النكاح، والتفتيح في شرح العروة الوثقى ٣٣ : ١٣ و ١٤، فصل في نكاح العبيد والإماء.

ومن ذلك: الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾ الآية ^[١]، إلى غير ذلك مما لا يحصى ^[٢].

المعروف بين الأدباء من أن وقوع النكرة في سياق النفي يفيد العموم ^(١)، والرواية ذكرها الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في الوسائل ^(٢).

[١] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ ^(٣)، والشاهد فيه جملة ﴿لَا أَجِدُ...﴾ الدالة بظاهرها على حلية غير المذكورات في الآية صريحاً، وهو المطلوب، والرواية ذكرها الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في الوسائل ^(٤).

ولا يذهب عليك أن هذه الآية الشريفة استشهد بها النبي ﷺ ردّاً على اليهود الذين حرّموا بعض الأشياء من عند أنفسهم، فراجع محله ^(٥).

[٢] إشارة إلى روايات أخر دالة على حجّة ظواهر الكتاب، وقد ذكرنا بعضاً منها سابقاً ^(٦)، وإن شئت توضيحاً أكثر من ذلك، فراجع كلام المحقق القمي رحمه الله

(١) انظر تمهيد القواعد: ١٦٠ - ١٦٤، قاعدة ٥٣.

(٢) انظر وسائل الشيعة ١٥: ٣٤١، الباب ٤٣ من أبواب مقدّمات الطلاق، الحديث ٢.

(٣) الأنعام: ١٤٥.

(٤) انظر وسائل الشيعة ١٦: ٣٢٤، الباب ٤ من أبواب كراهة لحوم الخيل والبالغ، الحديث ٦.

(٥) انظر تفسير العياشي ١: ٣٨٢، الحديث ١١٨، وتفسير الصافي ١: ٥٠٨، ذيل الآية ١٤٥ من سورة الأنعام.

(٦) انظر الصفحة ٢٩٤، ذيل عنوان «الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب».

الثاني من وجهي المنع^(١):

أنا نعلم بطرّ والتقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب ، وذلك ممّا يُسقطها عن الظهور .

وفيه :

أولاً: النقض بظواهر السنّة ؛ فإنّا نقطع بطرّ ومخالفة الظاهر في أكثرها .

ضمن قوله : « قانون : الحقّ جواز العمل بمحكمات الكتاب نصّاً كان أو ظاهراً... »^(١).

الدليل الثاني : عروض الإجمال المانع عن الأخذ بظواهر الكتاب

[١] من هنا شرع ﷺ في تقريب الوجه الثاني لعدم جواز الأخذ بظاهر الكتاب ، والوجه الأوّل تقدّم ذكره والجواب عنه مفصّلاً^(٢).

وملخصه : علمنا إجمالاً بعروض التخصيص والتقييد والنسخ والتجوّز وغيرها في القرآن الكريم بحيث أوجب الإجمال فيه جدّاً ، والوجه فيه هو أنّ كلّ عامٍ أو مطلقٍ صادفناه فيه ، يُحتمل تخصيصه أو تقييده بما لم يصل إلينا من جهة اختفاء الظالمين وبغهم على المسلمين ، ومن المعلوم أنّ مع هذا لا ينعقد له ظهور أصلاً كي تصل النوبة إلى الأخذ به ، فيجب علينا التوقّف فيه ، وهو المطلوب ، ولذا قلنا

(١) قوانين الأصول ١: ٣٩٣.

(٢) انظر الصفحة ٢٦٨ و ٢٧٦ ومابعدهما ، ذيل عنوان « الدليل الأوّل : تواتر الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي » و « الجواب الحليّ عن الدليل الأوّل (الاستدلال بالأخبار) » .

سابقاً: إِنَّ النزاع في المقام صغروي لا كبروي^(١).

لا يخفى أَنَّ الدليلين المذكورين قد استدلَّ بهما صاحب الوسائل ﷺ، أمَّا الدليل الأول، فقد عرفته سابقاً^(٢) عند ادّعائه التواتر للروايات الناهية^(٣)، وأمَّا الدليل الثاني، فقد صرَّح به ﷺ عند قوله: «لا يجوز الجزم بإرادة الظاهر أيضاً؛ لاحتمال النسخ والتخصيص والتأويل وغير ذلك...»^(٤).

الجواب عن الدليل الثاني

اعلم أَنَّ المصنَّف ﷺ كما ردَّ مفصلاً دليلهم الأول - أي الروايات الناهية عن التفسير بالرأي المدَّعى دلالتها على عدم حجّية ظواهر الكتاب وعدم جواز الأخذ بها -، كذلك قد ردَّ هنا أيضاً دليلهم الثاني نقضاً وحلّاً في ضمن قوله: «أولاً...، وثانياً...».

(١) انظر الصفحة ٢٥٩، ذيل عنوان «وقوع الخلاف في القسم الأول في موضعين»، وصرَّح به المصنَّف ﷺ عند قوله: «فرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى، وأمَّا الكبرى فممتا لا خلاف فيه ولا إشكال» (فراند الأصول ١: ١٣٧).

(٢) انظر الصفحة ٢٦٥ و٢٦٨، ذيل عنوان «عدم حجّية ظواهر الكتاب عند الأخباريين» و«الدليل الأول: تواتر الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي».

(٣) انظر الفوائد الطوسية: ١٦٩ - ١٩١، فائدة ٤٨ (في ظواهر القرآن)، ووسائل الشيعة ١٨: ١٥١، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٨٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١٥٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٨٢، والفوائد الطوسية: ١٦٣ و١٨٦.

وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط، وإنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر^[١].

[١] لا يخفى أن اعتبار الفحص قد صرح به عند ردّ دليلهم الأول أيضاً فقال: «إنها لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها...»^(١).

والوجه فيه هو أن الأصوليين عليه السلام القائلين بحجة ظواهر الكتاب لم يقولوا بذلك ابتداءً؛ لأنه من مصاديق التفسير بالرأي قطعاً كما مرّ توضيحه مفصلاً عند توضيح المعنى الثاني للتفسير بالرأي^(٢)، ولذا أنهم عليه السلام بمجرد ملاحظة العموم المستفاد من ظاهر: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»^(٣) لم يفتوا بحلّة الأشياء المشكوكة، بل بعد الفحص عن المخصّص واليأس عنه قد أفتوا بها، والشاهد عليه حكمهم بحرمة البيضان والعصير العنبي وغيرهما^(٤) من الأمور الوارد عليها دليل الحرمة ولو كان خبراً واحداً، ولذا قد قرّر في محلّه جواز تخصيص العمومات الكتابيّة بخبر الواحد العدل على ما هو الحقّ عند الإماميّة رضوان الله عليهم^(٥).

(١) فرائد الأصول ١: ١٤٢.

(٢) أي ما يظهر في بادئ الرأي، انظر الصفحة ٢٨٠ وما بعدها، ذيل عنوان «أنحاء التفسير بالرأي» وخروج الأخذ بالظاهر عن الأدلة الناهية عنه.

(٣) البقرة: ٢٩.

(٤) كلحم الأرنب مثلاً.

(٥) انظر الصفحة ٢٨٨، ذيل الرقم [٥]، و٢٨٩، الهامش ١.

وبعد ذلك كله فالدليل الثاني للأخباريين يُنتقض بظواهر السُّنة بعد عروض الإجمال واحتمال خلاف الظاهر فيها^(١) أيضاً مع أنهم ﷺ يقولون بحجّيتها قطعاً^(٢)، وعليه فكلّ ما أجابوا عنه في السُّنة فنحن نُجيب عنه في الكتاب.

وأما الجواب الحليّ لهم فهو أنّ الاحتمال المذكور قد أوجب الفحص عن القرينة المخالفة لها لا سقوطها رأساً.

أقول: الردّ الثالث عليهم الذي غفل عنه المصنّف ﷺ هو كون الشبهة فيه غير محصورة جداً لا يجب الاجتناب عنها شرعاً وعرفاً على ما صرّح به ﷺ في مبحث

(١) أقول: إرادة خلاف الظاهر في السُّنة كثيرة جداً، منها قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم» (تهذيب الأحكام ٧: ٤٢٩، الباب ١٠، باب المهور والأجور، الحديث (٤٦٠) ٦٥، ووسائل الشيعة ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤)، فإنّه يختصّ بالشروط الغير المخالف للكتاب، ولذا قال بعض تلامذة المصنّف ﷺ: «أقول: وذلك كما في قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»، وقوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» (عوالي اللآلي ١: ٢٢٤، الحديث ١٠٦). إلى غير ذلك؛ ضرورة أنّ طرؤ مخالفة الظنّ في خطاب: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (المائدة: ١) ليس بأكثر من الطرؤ المزبور في الخبرين المذكورين، مع أنّ الخصم قد التزم بحجّية الأخبار» (قلائد الفرائد ١: ١٣٤).

(٢) لا يذهب عليك أنّ هذا الإيراد لا يرد على بعض الأخباريين كالمحدّث الأسترآبادي والشيخ الحرّ العاملي ﷺ حيث إنهما ذهبا إلى عدم حجّية ظواهر السُّنة أيضاً، قال المحدّث الأسترآبادي في الفوائد المدنيّة: ٢٧١: «وأما استنباط الأحكام النظرية من السُّنة النبوية من غير تفحص عن حالها هل هي منسوخة أم لا، مقيّدة أم لا، مأوّلة أم لا؟ بسؤال أهل الذكر ﷺ عن ذلك - إلى أن قال -: وهو أيضاً غير جائز بعين الوجوه المذكورة آنفاً في التمسك بظواهر القرآن من غير سؤالهم ﷺ عن حالها...». وانظر أيضاً وسائل الشيعة ١٨: ١٥٢، الباب ١٤ (باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كلام النبي ﷺ ...).

فإن قلت ^[١]:

البراءة والاشتغال، ولذا قال ﷺ هناك بالمناسبة: «إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الإجمالية المترتب عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام...» ^(١).

الشبهة الواردة في المقام

[١] حاصله: الرد على الجواب الحلّي الذي عبّر عنه ﷺ بقوله: «وثانياً...». توضيح ذلك: أنّ المصنّف ﷺ بعد تسليم العلم الإجمالي بطرّو احتمال إرادة خلاف الظاهر في الكتاب قد ادّعى وجوب الفحص وجواز الأخذ بالظاهر بعد اليأس عن القرينة الصارفة عنه في الروايات؛ لارتفاع أثر العلم الإجمالي حينئذٍ، لكنّ المستشكل قد أنكر ذلك وادّعى بقاء أثره حتّى بعد الفحص، فيجب عنده التوقّف. وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي المذكور عند المصنّف ﷺ كان علّة تامّة لوجوب الفحص بحيث يمنع عن الأخذ بالظاهر قبل الفحص فقط، وأمّا بعده فلا، لكنّه عند الخصم كان علّة تامّة لوجوب التوقّف - أي التوقّف عن الأخذ بعمومات الكتاب ومطلقاته - بلا فرق بين قبل الفحص وبعده.

وبعبارة أوضح: هذا العلم الإجمالي أوسع دائرة عند الخصم ممّا فرضه المصنّف ﷺ بحيث لا ينحلّ بالفحص، ولذا قال صاحب الأوثق ﷺ:

العلم الإجماليّ بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره - وهو وجوب التوقّف - بالفحص^[١]؛

« حاصل السؤال هو عدم ارتفاع أثر العلم الإجماليّ وهو وجوب الفحص بالفحص عن الأخبار التي يمكن الفحص عنها؛ لعدم ارتفاع العلم الإجماليّ بذلك؛ لأنّ أطراف الشبهة أوسع من ذلك؛ لاندراست كثير من الأخبار، ولعلّها أكثر ممّا بقي بأيدينا، ومجرّد الفحص عمّا يمكن الفحص عنها ووجدان مخصّصاتٍ ومقيّداتٍ عديدة لا يجدي في ارتفاع العلم الإجماليّ... »^(١).

قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: « أقول: لا يخفى أنّ أثر العلم الإجماليّ هو الإجمال^(٢) وأثر الإجمال هو وجوب التوقّف، فكون وجوب التوقّف أثراً للعلم الإجماليّ إنّما هو مع الوساطة^(٣) »^(٤).

وبالجملة: فكأنّ الخصم قال: كما أنّ في صورة اشتباه النجس بين الإناءين - المعبر عنها بالشبهة المحصورة - قد وجب التوقّف والاجتناب عن جميع أطراف الشبهة - ولو بعد الفحص واليأس عن تعيين النجس فيها - كذلك في مانحن فيه بعد الفحص أيضاً قد وجب الاحتياط والتوقّف عن الأخذ بجميع ظواهر الكتاب - كالمطلقات والعمومات وغيرهما -، وهو المطلوب له.

[١] الجارّ يتعلّق بقوله رحمه الله: « لا يرتفع ».

(١) أوثق الوسائل: ٨١ و ٨٢.

(٢) أي صيرورة الكلام مجملاً.

(٣) لعلّ إشارة إلى قياس المساواة: أعني « أثر الأثر أثر ».

(٤) قلاند الفرائد ١: ١٣٤.

ولذا لو تردّد اللفظ بين معنيين^[١]، أو علّم إجمالاً بمخالفة^[٢] أحد الظاهرين لظاهرة - كما في العامّين من وجه^[٣] وشبههما -

[١] المثال الموضح له هو «الصعيد» في قوله تعالى: ﴿فَتَتِمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(١)؛ لأنّه يُعلم إجمالاً بأنّ المراد منه إمّا هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض، فبعد الفحص عن تعيينهما وعدم وجدان قرينة مُعيّنة لأحدهما لا يرتفع أثر العلم الإجمالي - وهو وجوب التوقّف - فيه.

والمثال الآخر هو «العين» في قول المولى: «جنّني بعينٍ» مثلاً المردّدة بين المعاني العديدة التي يُعلم إجمالاً بإرادة واحدٍ منها لا بعينه بلا قرينة مُعيّنة، وهكذا وهكذا.

[٢] المخالفة هنا معناها القرينية، فلا تغفل.

[٣] إشارة إلى العموم والخصوص من وجه الذي له مادّة اجتماع ومادّتي افتراق، ومثاله الواضح هو «أكرم العلماء» و«لا تكرم الشعراء»، فمادّة الافتراق في الأوّل هو العالم الغير الشاعر الذي يجب إكرامه بلا معارضة له من ناحية الدليل الثاني ومادّة الافتراق في الثاني هو الشاعر الغير العالم الذي يحرم إكرامه بلا معارضة له من ناحية الدليل الأوّل، خلافاً لمادّة الاجتماع - وهو العالم الشاعر -، فإنّهما يتعارضان فيها؛ لدلالة الأوّل على وجوب إكرامه ودلالة الثاني على حرّمته.

وجب التوقّف فيه ^[١] ولو بعد الفحص .

فهنا علم إجمالاً بقرينة أحد الظاهرين لرفع اليد عن ظاهر الآخر، لكنّه لا يُعلم بعينه، وبعد الفحص عمّا يصلح للتعيّن وعدم وجدانه خارجاً لا يرتفع أثر العلم الإجمالي - وهو وجوب التوقّف -، بل يبقى بحاله .

وبالجملة: كما أنّ الفحص هنا لا يُغني ولا يُسمن من جُوع أصلاً، بل وجب التوقّف في كلتا حالتَي الفحص وعدمه، كذلك الفحص في مانحن فيه، فإنّه أيضاً لا يرتفع به أثر العلم .

[١] الضمير المجرور المفرد يعود إلى كلّ من الأمور المتقدّمة الباقي فيها أثر العلم الإجماليّ بزعم المستشكل، وأمّا المجرور المثنّى قبله فهو يحتمل عوده إلى «العامين من وجه» وأيضاً إلى الأمرين المذكورين - أعني «تردّد اللفظ بين معنيين» و«العامين من وجه» -، ولعلّ الأولى هو الأوّل .

وعلى أيّ حال، قد صحّ انطباق لفظة «شبههما» بأمثلة متعدّدة، منها: قولنا: «لا تكرم الفسّاق» وقولنا: «أكرم عالماً»، ولا يخفى أنّ الأوّل منهما بمقتضى اشتماله على الجمع المحلّي باللام أفاد العموم الدالّ على حرمة إكرام الفسقة بأجمعهم عالماً وجاهلاً بحيث يوجب رفع اليد عن إطلاق الثاني وحمله على وجوب إكرام العالم العادل فقط لا غير، كما أنّ الثاني بمقتضى إطلاقه دلّ على وجوب إكرام واحدٍ واحدٍ من العلماء بحيث يُوجب رفع اليد عن عموم الأوّل وحمله على حرمة إكرام الفاسق الغير العالم فقط

قلت^[١]:

لا غير^(١)، فيدور الأمر بين تحفّظ عموم العامّ ورفع اليد عن إطلاق المطلق وتقيّده بالعامّ وبين تحفّظ إطلاق المطلق ورفع اليد عن عموم العامّ وتخصيصه بالمطلق، فحينئذٍ علم إجمالاً وجوب تحفّظ أحدهما لا بعينه^(٢).

ومن المعلوم أنّ مع الفحص عمّا يصلح لتعيّنه وعدم وجدان القرينة عليه^(٣) لا يرتفع أثر العلم الإجماليّ. نعم، إذا ثبت بدليل خارجيّ وجوب تحفّظ أحدهما بعينه وتقديمه على الآخر فهو خارج عن محلّ البحث.

تقرير ثانٍ للشبهة

[١] لا يذهب عليك أنّ هذا ليس بجواب عن الشبهة، بل هو تقرير آخر للشبهة والجواب عنها سيجيء عن قريب إن شاء الله عند قوله ﷺ: «تندفع هذه الشبهة...».

(١) أقول: الفرق بين العامّ والمطلق - بعد اشتراكهما في سريان الحكم وتوسعته - هو أنّ العموم يستفاد من الأداة الموضوعية في اللغة لإفادة العموم - مثل لفظة «كلّ» و «الجمع المحلّي باللام» وغيرهما -، وأمّا الإطلاق فيستفاد من مقدّمات الحكمة التي أحدها: كون المتكلّم في مقام البيان بلا ذكر قيد في كلامه، وإن شئت التفصيل فراجع أصول الفقه للمظفر: ١٥٢ و ١٩٦، ذيل عنوان «ألفاظ العموم» و «المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة».

(٢) أقول: إنّ المصنّف رحمه الله تبعاً لسلطان العلماء رحمه الله (انظر معالم الأصول [الطبعة الحجرية] الصفحة ١٥٥، مباحث المطلق والمقيّد، الحاشية المبدّوة بقوله: «الجمع بين الدليلين...») قد اختار في محلّه ترجيح التقييد على التخصيص ولزوم تحفّظ العامّ على عموميه، وإن شئت توضيحه مفصلاً، فراجع فرائد الأصول ٤: ٩٧ و ٩٨.

(٣) أي على أحدهما لا بعينه.

هذه شبهةٌ ربما تورّد على من استدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص في العمومات بثبوت ^[١] العلم الإجمالي بوجود المخصّصات ؛ فإنّ العلم الإجمالي ^[٢] إمّا أن يبقى أثره ^[٣] ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدّة مخصّصات ^[٤] ،

[١] الجارّ هنا يتعلّق بقوله ﷺ : «استدلّ» ، والمقصود تعميم الإشكال ووروده على المستدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص بالعلم الإجمالي بالمخصّصات في مبحث العام والخاصّ أيضاً ، وسيأتي توضيحه مفصّلاً .

[٢] تقرير وتوضيح للشبهة المذكورة .

[٣] اعلم أنّ هذا - كما ادّعى صاحب الأوثق ﷺ ^(١) - تقريرٌ ثانٍ للشبهة المتقدّمة ، لكنّ ببيانٍ وتقريب آخر ؛ بمعنى أنّ الشبهة الواردة من جانب المستشكل أنّفأكرّرها المصنّف ﷺ ببيان آخر وأجاب عنه عن قريب بقوله : «تندفع هذه الشبهة ...» ، وتقريبه هو : أنّ العلم الإجمالي بوجود تلك المخصّصات هل يقتضي صيرورة العمومات مُجملةً بحيث أوجب إجمالها التوقّف فيها أو لا يقتضي ذلك ؟ فبناءً على الأوّل يبقى الإجمال بعد الفحص أيضاً بحاله ؛ إذ المجلّ لا يخرج عن إجماله بسبب الفحص عن المخصّصات خارجاً ، وبناءً على الثاني فلا إجمال في البين أصلاً حتّى وجب التوقّف الموجب للفحص من أوّل الأمر .

[٤] المخصّصات هنا مصداقها الواضح هو العصور العنبي المغليّ ولحم الأرنب والبيضتان والتراب ، والمقصود عدم انحلال العلم الإجمالي المذكور بمجرد وجدان هذه الأمور بعد الفحص ، ولا نعني من بقاء أثره إلّا هذا .

وإمّا أن لا يبقى ، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص ، وإلا^[١] فلا مقتضي للفحص^[٢] .

وعليه فكأنه ﷺ قال : إنّ مجرد وجدان بعض المحرّمات تفصيلاً ببركة الفحص في السنّة لا يصحّ الأخذ بظاهر الكتاب في مثل : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(١) والحكم بحلّة ما عداها ، والوجه فيه ما أشرنا إليه سابقاً عن كلام الأوثق ﷺ من أوسعيّة العلم الإجمالي^(٢) .

[١] أي وإن لم يبق أثر العلم الإجمالي .

اعلم أنّ المصنّف ﷺ والمستدلّ المتقدّم ، وإن كان كلّ منهما مشمولاً لتوجّه الإيراد المذكور تحت عنوان «إن قلت ...» إلّا أنّ المصنّف ﷺ احترازاً عن التفسير بالرأي بالمعنى الثاني^(٣) قد ادّعى عدم جواز الأخذ بعمومات الكتاب إلّا بعد الفحص عن مخصّصاتها ، وأمّا المستدلّ فقد ادّعى ذلك أيضاً في مبحث العامّ والخاصّ مطلقاً - سواء كان في عموم الكتاب أو غيره - ، فاشتراط في الأخذ بالعمومات مطلقاً الفحص عن مخصّصاتها استناداً إلى العلم الإجمالي بعدم إرادة العموم في كثيرٍ من العمومات الصادرة عن المولى .

[٢] أي من أوّل الأمر .

(١) البقرة : ٢٩ .

(٢) انظر الصفحة ٣٣٣ ، ذيل عنوان «الشبهة الواردة في المقام» ، وأوثق الوسائل : ٨١ و٨٢ .

(٣) أي ما يظهر في بادئ الرأي .

وتندفع هذه الشبهة^(١):

تقريب دفع الشبهة

[١] من هنا شرع ﷺ في تقريب الردّ على الشبهة من طريق منع توسعة العلم الإجماليّ وبقائه بحاله بعد الفحص، ووجهه^(١) على ما صرح به الأوثق ﷺ ملخصاً احتمال أن الأخبار المندرسة الغير الواصلة إلينا بسبب اختفاء الظالمين هي ممّا لا دخل لها في الأحكام - كالمواظظ والقصص والحكايات وفضائل أمير المؤمنين (عليه السلام) ومطاعن أعدائه لعنهم الله -، وعليه فبمجرّد الفحص ووجدان بعض المخصّصات واحتمال انطباقها^(٢) مع ما هو المعلوم بالإجمال قد انحلّ العلم الإجماليّ الثابت قبل الفحص بحيث يشكّ جدّاً بالنسبة إلى غيرها - المعبر عنه اصطلاحاً بالانحلال الحكمي -؛ لانحلال العلم الإجماليّ حينئذٍ بالعلم التفصيليّ بالنسبة إلى المخصّصات الحاصلة بالفحص، والشكّ البدويّ بالنسبة إلى غيرها، فراجع عين كلامه وتاممه^(٣).

وبالجملة: الثابت قبل الفحص هو العلم وبعد الفحص هو مجرّد الاحتمال، ومن المعلوم أن المضرّ بالاستدلال هو العلم دون الاحتمال، وبعبارة أخرى: العلم الإجماليّ حدوثاً وبقاءً كان له أثر عقلاً وشرعاً وحيث إنّه بعد الفحص لا بقاء له بعد ضيق دائرته فلا مجال للشبهة المذكورة، وهو المطلوب.

(١) أي وجه منع التوسعة.

(٢) الضمير المؤنث يعود إلى «المخصّصات».

(٣) انظر أوثق الوسائل: ٨١ و٨٢.

قال المحقق الخراساني رحمته الله في مطاوي كلماته المفصلة: «قلت: إنّما يلزم ذلك لو لم يكن الفحص موجباً لانحلال العلم الإجماليّ إلى التفصيليّ والشكّ البدويّ لا في ما يوجب ذلك أيضاً، كما هو الحال ها هنا؛ لعدم بقاء الاحتمال حينئذٍ بعده^(١) على ما هو عليه قبله، بل هو غيره...»^(٢).

اعلم أنّ النزاع هنا لعلّه لفظيّ بعد احتمال أنّ الانحلال المدّعى في كلام المصنّف رحمته الله حكماً وفي كلام الخصم حقيقةً.

توضيح ذلك: أنّ الانحلال على قسمين: حكميّ وحقيقيّ، مثلاً الإناءان المشتبهان بالنجس اللذان وجب الاجتناب عنهما معاً عقلاً وشرعاً بمقتضى العلم الإجماليّ بوقوع النجس في أحدهما لا بعينه، إذا تعيّن النجس منهما بالقطع واليقين ينحلّ العلم الإجماليّ فيهما حقيقةً، وأمّا إذا قام البيّنة الشرعيّة - كإخبار العدلين مثلاً - على نجاسة أحدهما المعيّن واحتمل انطباقه مع المعلوم بالإجمال ينحلّ هنا العلم الإجماليّ فيهما حكماً، وفي كلّ منهما يكفي عند المصنّف رحمته الله والمحقق الخراساني رحمته الله^(٣) الاجتناب عن أحدهما المعلوم نجاسته، إمّا وجداناً - كالفرض الأوّل -، وإمّا تعبدّاً - كالفرض الثاني -، والوجه فيه انحلال العلم الإجماليّ حقيقةً في الأوّل وحكماً في الثاني، وعليه فجاز عنده رحمته الله

(١) أي بعد الفحص.

(٢) درر الفوائد: ٩٠.

(٣) انظر كفاية الأصول: ٢٨٣.

أيضاً في مانحن فيه الأخذ بعمومات الكتابية بعد الفحص عن مخصّصاته الروائية، وهو المطلوب^(١).

وبالجملة: العلم الإجمالي بوجود صوارف ومخالفات لعمومات الكتاب قد أوجب الفحص في خصوص الأخبار الموجودة في ما بأيدينا - كالكتب الأربعة مثلاً -، وعليه فبمجرد اليأس عنها رأساً أو وجدان بعض منها لا مانع شرعاً من الأخذ بها؛ إذ بالنسبة إلى غير الموجود منها صار الشك فيه بدوياً مجزئاً للأصل ولو مع احتمال صارفٍ آخر لها، وإليه سيشير ﷺ بقوله: «وأما وجود مخالفاتٍ في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم...».

أقول: ملخّص التوهّم في المقام هو: ادّعاء العلم الإجمالي الكبير الغير المرتفع إلّا بالانحلال الحقيقي.

وملخّص الدفع عنه هو: ادّعاء العلم الإجمالي الصغير المرتفع حتّى بالانحلال الحكمي، ولعلّه الحقّ، ولذا قال المحقّق الخراساني ﷺ: «مع أنّ دعوى اختصاص أطرافه^(٢) بما إذا تفحص عمّا يخالفه لظفر به غير بعيدة...»^(٣).

(١) أقول: قال بعض محسّي الكفاية في توضيح ذلك: «إذا تفحصنا في خصوص ظاهري من الظواهر ولم نظفر فيه بشيء، جاز العمل به وإن كان العلم الإجمالي بالنسبة إلى سائر الظواهر باقياً على حاله...» (عناية الأصول ٣: ١٢٧).

(٢) أي العلم الإجمالي.

(٣) كفاية الأصول: ٢٨٣.

بأنّ المعلوم إجمالاً هو وجود مخالقات^[١] كثيرة في الواقع في ما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص^[٢]، وأمّا وجود مخالقات في الواقع زائداً على ذلك^[٣] فغير معلوم، فحينئذٍ^[٤] لا يجوز العمل قبل الفحص؛ لاحتمال وجود مخصّص يظهر بالفحص^[٥]، ولا يمكن نفيه بالأصل؛ لأجل العلم الإجمالي^[٦]، وأمّا بعد الفحص فاحتمال وجود المخصّص في الواقع ينفي بالأصل السالم عن العلم الإجمالي^[٧].
والحاصل: أنّ المنصف لا يجد فرقاً بين ظواهر الكتاب والسنة^[٨]،

[١] المقصود منها هو المقيّدات والمخصّصات.

[٢] تقدير الكلام هكذا: تلك المخصّصات والمقيّدات المعلوم وجودها في الأخبار الموجودة في ما بأيدينا كانت بحيث لو ثبتت لظهرت لنا بالفحص.
[٣] أي زائداً على المقدار الذي وجدناه في الأخبار الموجودة في ما بأيدينا.
[٤] أي حين علمنا بوجود المخصّصات والمقيّدات في الأخبار الموجودة في ما بأيدينا.

[٥] هذه عبارة أخرى لقوله ﷺ: «إنّما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر...».

[٦] إشارة إلى ما سيقرّر في مبحث البراءة والاشتغال من عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي واختصاصه بالشبهات البدويّة^(١).

[٧] هذه صفة للأصل، وغرضه ﷺ ادّعاء صيرورة الشبهة حينئذٍ بدويّة.

[٨] ردّ على الأخباريّ المفضّل بين الكتاب والسنة بجواز الأخذ بالظاهر في

لا قبل الفحص ولا بعده^[١].

ثم إنك قد عرفت: أن العمدية في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر - شارح الوافية^[٢] -

الثاني وعدمه في الأول.

قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: «قوله رحمه الله: [والحاصل: أن المُنصف لا يجد فرقاً...] أقول: لا يخفى عليك أن هذا حاصل الجواب الأول لا الثاني، فلا يرتبط بالمقام»^(١)، لكنّه لا بأس بحمل كلام المصنّف رحمه الله على كونه محصلاً للجواب النقضي، فلا تغفل.

[١] يعني كما لا يجوز الأخذ بظاهر الكتاب قبل الفحص عن قرينة الخلاف له، كذلك لا يجوز أيضاً الأخذ بظاهر السُنّة قبله، وهكذا كما يجوز الأخذ بظاهر السُنّة بعد الفحص عن قرينة الخلاف له، كذلك يجوز أيضاً الأخذ بظاهر الكتاب بعده، وعليه فلا وجه للتفصيل في المقام، كما فعله الأخباري وسيصرّح بذلك السيّد الصدر رحمه الله في كلماته الآتية.

كلام السيّد الصدر وتفصيله بين حجّة ظواهر الكتاب والسُنّة

[٢] السيّد الصدر رحمه الله كان أحد أكابر العلماء الأخباريين القائل بالتفصيل بين الكتاب والسُنّة، ولا يذهب عليك أنّه رحمه الله لا يثبت حرمة الأخذ بظاهر الكتاب سلك

في آخر كلامه : أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل^[١]، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل ؛ حيث قال^[٢] - بعد إثبات أن في القرآن محكمات وظواهر^[٣]،

طريقاً آخر وهو تأسيس الأصل الأولي الخارج عنه السنة بدليل خاص^(١)، وانتظر توضيحه إثباتاً ونفيّاً.

[١] «الأصل» هنا يُراد منه القاعدة المستفادة من أدلة حرمة العمل بالظن^(٢) لا الأصل العملي، وعليه فالأصل هنا هو عبارة أخرى عن الأصل الذي أسسه المصنّف ﷺ سابقاً^(٣)، فحينئذ فكأن السيد الصدر ﷺ قال: أصالة حرمة العمل بالظن تشمل ظواهر الكتاب، وأمّا ظواهر السنة فتخرج عنه بأدلة خاصة، وعليه فلا ينصاف التفكيك بينهما، كما هو مذهب بعض الأخباريين.

[٢] مقول القول يأتي عند قوله ﷺ: «ما خلاصته...».

[٣] اعلم أن في القرآن محكماً ومتشابهاً وظاهراً^(٤)، أمّا الأولان،

(١) ذكره في حاشية الوافية (مخطوط) : ١٤٠ - ١٤٦، ولا يخفى أن الوافية كتاب أصولي نفيس للفاضل التوحي ﷺ وقد شرحها السيد الصدر الأخباري كما شرحها أيضاً المحقق الكاظمي الأصولي ﷺ.

(٢) انظر فرائد الأصول ١ : ١٢٥.

(٣) انظر الصفحة ١٥٨، ذيل عنوان «الأصل الأولي في التعبد بالظن عند المصنّف ﷺ».

(٤) قال المحقق النراقي ﷺ: «في القرآن محكم ومتشابه، ونصّ وظاهر، ومؤول ومجمل، قد عرّف المحكم بتعريفات كثيرة وأصحبها: أنه ما اتضح معناه، والمتشابه خلافه، والنص: ما لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة. والظاهر: ما دلّ على أحد احتمالاته دلالة مساوية...»، وفي

وأَنَّهُ^[١] مِمَّا لَا يَصِحُّ إنْكَارُهُ،

فلا نزاع أصلاً في وجوب العمل بالنسبة إلى الأول وحُرْمَتِهِ بالنسبة إلى الثاني،
وأما الثالث ففيه نزاع بين الأصوليِّ والأخباريِّ، وقد عرفت إلى هنا مفصلاً أنَّ
الحقَّ مع الأصوليِّ، لكنَّ السيّد الصدر رحمته الله قد حكم بالعكس وقال: «ينبغي النزاع
في جواز العمل بالظواهر وأنَّ الحقَّ مع الأخباريِّين ...».

[١] الضمير المنصوب يعود إلى المحكم المستفاد من «المحكمات»،
وغرضه رحمته الله الإشارة إلى ما ذكرناه آنفاً من وجوب العمل بالنسبة إلى الأول ولعلَّ
الأولى ضميمة الثاني إليه.

→ موضع آخر قال: «اعلم أنَّ الظاهر» في اللغة: الواضح. وفي الاصطلاح: قيل: ما دلَّ على
معنى دلالة ظنيّة. وقيل: دلالة واضحة...» (أنيس المجتهدين ١: ١٩٥، و٢: ٨٤٧). أقول:
المحكم في الاصطلاح هو ما يتّضح معناه وعلم المراد منه لكلِّ عالم باللغة - كقوله تعالى: ﴿إِنَّ
اللّهَ لَا يُظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾ (يونس: ٤٤) - قبال المتشابه الغير المعلوم المراد منه - كالقرء في
قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨) - هذا في مصطلح القرآن، وأما في مصطلح
الحديث فالمحكم هو الذي وجب الإيمان والتدين به والعمل على طبقه، والمتشابه هو الذي
وجب الإيمان والتدين به بلا لزوم العمل عليه، والتفصيل في محلّه (انظر على سبيل المثال:
الميزان في تفسير القرآن ٣: ٣١، ذيل الآيات ٧-٩ من سورة آل عمران؛ ذيل عنوان «كلام
تفصيلي في المحكم والمتشابه والتأويل»، ومجمع البيان (١-٢): ٦٩٩ و٧٠٠، ذيل الآية ٧
من سورة آل عمران، ومجمع البحرين: مادة «حكم»، ومفردات ألفاظ القرآن: مادة
«شبه»، وكتاب التعريفات: ٢٨٠ و٢٨٨، مادة «المتشابه» و«المحكم»، وقوانين الأصول
١: ١٦٣ و٣٩٣، وبهجة الخاطر ونزهة الناظر: ١٥٨، الرقم ٣٤٦، ذيل عنوان «الفرق بين
المحكم والمتشابه»، وأما معنى «المحكم» و«المتشابه» في مصطلح الحديث ورد في بحار
الأنوار ٩٢: ٨١، الحديث (١٠).

وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر^[١]، وأن الحق مع الأخباريين - ما خلاصته :

أن التوضيح يظهر بعد مقدّمتين^[٢]:

الأولى^[٣]: أن بقاء التكليف ممّا لا شكّ فيه، ولزوم العمل بمقتضاه موقوفٌ على الإفهام، وهو يكون في الأكثر بالقول، ودلالته في الأكثر تكون ظنيّة؛ ...

[١] في قبال «المحكم»، فإنّه لا ينبغي النزاع في جواز العمل به، بل في وجوبه.

[٢] لا يذهب عليك أن المقدّمة الأولى بمنزلة الكبرى الغير الصالح لوقوع الخلاف فيها، وأمّا الثانية فهي بمنزلة الصغرى الصالح لوقوع الخلاف فيها، وبعبارة أخرى: السيّد الصدر الأخباريّ رحمه الله يسلم أيضاً حجة ظواهر المحاورات العرفيّة كالأصوليين إلّا أنّه يدّعي خروج الكتاب عن تحتها، وإليه قد أشار المصنّف رحمه الله سابقاً فقال: «فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى، وأمّا الكبرى فممّا لا خلاف فيه ولا إشكال...»^(١).

[٣] اعلم أن هذه المقدّمة تشتمل على أمور أربعة:

الأولى: بقاء التكليف وجوباً وحرمةً علينا إلى يوم القيامة^(٢).

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٧.

(٢) إشارة إلى قوله عليه السلام: «حلالٌ لمحمد ﷺ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرّاه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة» (الكافي ١: ٥٨، الحديث ١٩، ووسائل الشيعة ١٨: ١٢٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧).

إذ مدار^(١) الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة

الثانية: أن العمل بالتكليف موقوف على إفهام المكلف وتفهمه من قبل الشارع الأقدس .

الثالثة: وقوع الإفهام في الخارج غالباً بسبب اللفظ والقول^(١).

الرابعة: كونهما^(٢) ظنّين جداً باعتبار احتمال خفاء القرائن وبعض أمور آخر، وإلى ذلك كَلَّه قد أشار بقوله ﷺ: «إِنْ بَقَاءَ التَّكْلِيفِ مِمَّا لَا شَكَّ فِيهِ، وَلِزُومِ الْعَمَلِ بِمَقْتَضَاهُ مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِفْهَامِ، وَهُوَ يَكُونُ فِي الْأَكْثَرِ بِالْقَوْلِ، وَدَلَالَتُهُ فِي الْأَكْثَرِ ظَنِّيَّةٌ...».

[١] تعليلٌ لظنّيّة دلالة القول غالباً، والمقصود أن المتداول بين الناس في مُحاوراتهم العرفيّة إرادة معاني ظاهريّة متبادرة من اللفظ ابتداءً ولذا إذا أخبر المتكلّم عن رؤية الأسد مثلاً بلا ذكر أوصافه الشائعة له - كالأخريّة والجُرّة والحِمَى وغيرها من الأمور المختصّة به - حملوا كلامه على ما هو الظاهر المتبادر منه - أي الحيوان المفترس - مع احتمال إرادة المتكلّم معناه المجازي - أي الرجل الشجاع - وغفلته عن نصب القرينة له .

والوجه فيه: أولاً: اعتماد المتكلّم على فهم المخاطبين - كما صرّح به السيّد الصدر رحمه الله .

(١) أقول: إفهام التكليف خارجاً باللفظ والقول في الغالب احتراز عن إفهامه أحياناً بالفعل، ومثاله الواضح قوله ﷺ: «خُذُوا مِنِّي مَنَاسِكُمْ» (مستدرک الوسائل ٩: ٤٢٠، الباب ٥٤ من أبواب الطواف، الحديث ٤) وأيضاً قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (عوالي اللآلي ١: ١٩٨، الحديث ٨).

(٢) أي اللفظ والقول .

وعلى ما يفهمون^[١]، وإن كان احتمال التجوّز وخفاء القرينة باقياً.

الثانية^[٢]:

وثانياً: عدم اعتناء العقلاء بأمثال هذه الاحتمالات - كما صرح به المحقق النائيني رحمته الله^(١).

وعلى أيّ حال دلالة الأسد على الحيوان المفترس في المثال كانت ظنيّة لاحتمال التجوّز وخفاء القرينة، فافهم.

[١] أي المتكلّم قد اعتمد في إفادة مقاصده على فهم المخاطبين.

[٢] أي المقدّمة الثانية، فإنّها أيضاً تشتمل على أمور أربعة ذكرها صاحب الأوثق رحمته الله مفصّلاً^(٢).

أحدها: نزول القرآن على أسلوب خاصّ؛ لاشتماله على كلمات لا يعرفها العرب.

ثانيها: الذمّ على اتّباع المتشابه في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾^(٣).

ثالثها: نهى النبي صلّى الله عليه وآله عن التفسير بالآراء.

رابعها: أصالة حرمة العمل بالظنّ عند العلماء إلّا ما أخرججه الدليل.

(١) انظر فوائد الأصول ٣: ١٣٥ حيث قال رحمته الله: «ومن المعلوم: أنّه ليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد بذلك، بل لمكان أنّهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادة المتكلّم ما يكون الكلام ظاهراً فيه ...».

(٢) انظر أوثق الوسائل: ٨٣.

(٣) آل عمران: ٧.

أنَّ المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح^[١]،

ولا يذهب عليك أنَّ المقدِّمة الأولى مقتضاها جواز الأخذ بظاهر القرآن الشريف والعمل عليه كسائر الكتب، خلافاً للمقدِّمة الثانية التي سيأتي توضيحها؛ فإنَّها تمنع عن ذلك ونتيجتها عدم جوازه، ومن المعلوم أنَّ مع وجود المانع لا أثر لوجود المقتضي.

[١] التشابه الشامل لكلِّ من اللغويِّ والاصطلاحيِّ قد عبَّر عنه المصنَّف ﷺ في مبحث التعادل والتراجيح بالمجمل والمؤوَّل وقال: «المتشابه إمَّا المجمل وإمَّا المؤوَّل...»^(١).

والتشابه اللغويِّ عبارة أخرى عن التشابه الذاتيِّ كـ «القرء» في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢) وكـ «العين»، وغيرها من الألفاظ المشتركة الغير المعلوم معناها أصلاً بلا قرينة معيَّنة.

وأما التشابه الاصطلاحيِّ، فهو عبارة أخرى عن التشابه العرضيِّ^(٣)، فإنَّه على ما أدعاه السيّد الصدر ﷺ وإن لم يشتمل على لفظٍ مجملٍ مبهم ذاتاً، لكنَّه عرض عليه الإجمال من ناحية خصوصيات توجب امتيازَه عن سائر المحاورات العرفيَّة؛ كالخطاب إلى شخص مثل النبيِّ ﷺ وإرادة أشخاص آخر كالأمَّة مثلاً،

(١) فرائد الأصول ٤: ٧٢.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) قال صاحب الأوثق ﷺ: «وحاصل ما ذكره: كون مراد الأخباريين من تشابه القرآن هو التشابه الذاتيِّ مثل الإنفاذ والتعمية، لا العرضيِّ الناشئ من احتمال التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها...» (أوثق الوسائل: ٧٧).

مثل أن يقول أحدٌ: أنا أستعمل العمومات، وكثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة، وربما أخطب أحداً وأريد غيره، ونحو ذلك، فحينئذٍ^(١) لا يجوز لنا القطع بمراده، ولا يحصل لنا الظن به، والقرآن من هذا القبيل؛ لأنّه نزل على اصطلاح خاص،

كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾^(٢)، فكأنه قيل: أيها المسلمون، استغفروا لذنوبكم، ولذا في حديث قال الإمام الصادق عليه السلام: «نزل القرآن بآيائك أعني واسمعي يا جارة»^(٣)، وهكذا خصوصيات أخر سيصرح بها السيد رحمه الله في ضمن كلماته الآتية.

والحاصل: أنّ المتكلم المصريح بأنّي ربّما أخطب أحداً وأريد غيره أو أنّي ربّما أستعمل العموم مثلاً وأريد الخصوص بلا قرينة أو أنّي ربّما أستعمل المطلق مثلاً وأريد المقيّد بلا قرينة وهكذا، ليس كلامه من قبيل المحاورات العرفيّة حتّى يجوز الأخذ بظاهره والعمل على طبقه، وهو المطلوب.

[١] أي حين اشتغال الكلام على التشابه الاصطلاحي لا يمكن للمخاطب القطع - بل الظن - بمراد المتكلم، ولذا قلنا بخروجه عن تحت المحاورات العرفيّة.

(١) الفاهر: ٥٥، ومحمد بن الفضل: ١٩.

(٢) انظر تفسير الصافي ١: ٢٥، المقدّمة الرابعة، والبرهان في تفسير القرآن ١: ٥٥، أقول: «إياك أعني واسمعي يا جارة» أصله: صدر من عاشق كانت معشوقته في قسّاط خاص، فأنّه في الظاهر وإن خاطب وعاشق مع القسّاط فقال: «إياك أعني»، لكن في الحقيقة كان قصده تلك المعشوقة التي هي جار القسّاط ولذا أنث الفعل فقال: «اسمعي يا جارة» أي يا جار القسّاط، قال في مجمع الأمثال ١: ٨٠، الرقم ١٨٨: «مثل: يُضرب لمن يتكلم بكلام ويريد به شيئاً غيره»، وهذا نظيره في الفارسيّة يقال: «به در میگویم دیوار تو گوش کن».

لا أقول على وضع جديد^[١]، بل أعمّ من أن يكون ذلك^[٢] أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب^[٣]،

[١] كاستعمال النهار وإرادة الليل مثلاً.

[٢] لفظة «ذلك» إشارة إلى وضع جديد، وغرضه ﷺ من التعميم هو أن القرآن، كما يشتمل على التراكيب والأساليب المعهودة المطابقة للقواعد المتداولة عند أهل المحاورة، كذلك يشتمل على التراكيب والأساليب الغير المعهودة عندهم^(١) التي بها يمتاز عن محاوراتهم العرفية.

[٣] أي الامتياز الآخر للقرآن أنه يكون فيه مجازات لا يعرفها حتى أهل اللسان في زمان صدوره؛ كالصلاة والزكاة والحج وغيرها من ألفاظ العبادات المستعملة لمعانٍ مستحدثه بناءً على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية^(٢)، كما أوضحه صاحب الأوثق ﷺ^(٣).

وكلفظة «جزء» في قوله تعالى: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا﴾^(٤)، فإنّ العامّة فسّروه بالرّبع استناداً إلى الطيور الأربعة^(٥)، وأمّا الإمام عليه السلام فقد فسّره بالعشر استناداً إلى الجبال العشرة في تلك

(١) كاشتماله على الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وغيرها.

(٢) أي بأن يدعى أنّ الشارع الأقدس لم ينقلها من المعنى اللغوي إلى معناها الاصطلاحي يعرفها أهل اللسان، وإن شئت التوضيح فراجع تهذيب الوصول: ٦٥ و٦٦، ومعالم الدين: ٣٤ - ٣٨، وهداية المسترشدين ١: ٤٠٥ - ٤٣٣.

(٣) انظر أوثق الوسائل: ٨٣.

(٤) البقرة: ٢٦٠.

(٥) انظر الدر المنثور ٢: ٣٤، ذيل الآية ٢٦٠ من سورة البقرة.

ومع ذلك^[١] قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطّعات .

ثمّ قال :

قال سبحانه : ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ... ﴾
الآية^[٢] ، ذمّ على اتباع المتشابه ،
.....

القصة ، ولذا المرأة المتوفّاة التي أوصت في مالها جزءاً لشخصٍ حمّله الإمام عليه السلام
على عشر الثلث لها^(١) واستدلّ بالآية الشريفة المذكورة^(٢) .

هذا كلّه مضافاً إلى اشتماله على أسرارٍ ورموزٍ لا يطّلع عليها أحدٌ مثل :
﴿الم﴾^(٣) ، ﴿حم * عسق﴾^(٤) ، ﴿كهيعص﴾^(٥) وغيرها من الكلمات المقطّعة
المرموزة^(٦) بحيث يقال في حقّها :

«بين المحبّين سرٌّ ليس يُفشيهِ قولٌ ولا قلمٌ للخلق يحكيهِ»^(٧)

فبذلك كلّه علم أنّ القرآن لم ينزل لغرض الإفهام والتفهيم حتّى صحّ الأخذ بظواهره .
[١] أي مع أنّه ليس على وضع جديد .

[٢] إشارة إلى قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ
هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ

(١) أي للوصيّة .

(٢) انظر وسائل الشيعة ١٣ : ٤٤٣ ، الباب ٥٤ من أبواب الوصايا ، الحديث ٢ .

(٣) البقرة : ١ ، آل عمران : ١ ، العنكبوت : ١ ، الروم : ١ ، لقمان : ١ ، السجدة : ١ .

(٤) الشورى : ١ و ٢ .

(٥) مريم : ١ .

(٦) مثل ﴿المص﴾ (الأعراف : ١) ، و ﴿ص﴾ (ص : ١) ، و ﴿حم﴾ (غافر : ١) ، وفضلت (١) .

(٧) انظر تفسير الصافي ١ : ٦٨ ، ذيل الآية ١ من سورة البقرة .

ولم يبيّن لهم المتشابهات^[١] ما هي؟ وكم هي؟^[٢] بل لم يبيّن لهم المراد من هذا اللفظ^[٣]،

مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ^(١)، ولا يخفى أَنَّ هذا هو الأمر الثاني من الأمور الأربعة للمقدمة الثانية.

[١] يعني المتشابه الممنوع اتّباعه بمقتضى الآية الشريفة حيث لم يُبيّن المراد منه يحتمل شموله للظاهر فهو أيضاً يُمنع عن اتّباعه، وبعبارةٍ أخرى: الجائز عند السيّد الصدر رحمته الله الأخذ بالمحكم، وأمّا غيره سواء كان ظاهراً أو متشابهاً فلا يجوز الأخذ به والاعتماد عليه؛ لاحتمال شمول المتشابه إتياءه واندراجه فيه، وإليه أشار المحقّق الخراساني رحمته الله عند قوله: «أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتّباعه للظاهر لا أقلّ من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله...»^(٢).

وبالجملة: بعد العلم بحرمة الأخذ بالمتشابه في الآية الشريفة وجب الاحتراز عن الأخذ بمحتمل التشابه أيضاً؛ ليقطع بامتنالها، وعليه فلا يجوز الأخذ بالظاهر كعدم جواز الأخذ بالمتشابه المقطوع به، وهو المطلوب.

[٢] إشارة إلى احتمال اندراج الظواهر في المتشابهات؛ لأنّها لم يُبيّن عددها ومقدارها.

[٣] إشارة إلى أنّ لفظة «المتشابهات» أيضاً عدّت متشابهاً، ولذا قال المحقّق المذكور رحمته الله: «لتشابه المتشابه وإجماله...».

(١) آل عمران: ٧.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٢.

وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه، والنبّي ﷺ نهى الناس عن التفسير بالآراء^[١]، وجعلوا الأصل عدم العمل بالظن^[٢] إلا ما أخرجه الدليل.

إذا تمهّدت المقدّمتان، فنقول: مقتضى الأولى العمل بالظواهر، ومقتضى الثانية عدم العمل^[٣]؛ لأنّ ما صار متشابهاً لا يحصل الظنّ بالمراد منه، وما بقي ظهوره مندرجٌ في الأصل المذكور، فنطالب بدليل جواز العمل؛ لأنّ الأصل الثابت عند الخاصّة هو عدم جواز العمل بالظنّ إلا ما أخرجه الدليل.

[١] الفاعل في قوله ﷺ: «جعل» هو الله تبارك وتعالى، والفاعل في قوله: «نهى» الضمير الراجع إلى النبي ﷺ، والفاعل في قوله «جعلوا» هو العلماء، فلا تغفل.

[٢] إشارة إلى الأصل المؤسّس في أوائل مبحث الظنّ الذي قد عرفت هناك دلالة الأدلّة الأربعة عليه عند الأصوليّ والأخباريّ^(١).

[٣] أي المقدّمة الأولى وإن دلّت على جواز الأخذ بظاهر الكتاب، لكن بمقتضى المقدّمة الثانية لما عدّ «الظاهر» من مصاديق المتشابه الممنوع اتّباعه فلا يجوز الأخذ به إلا ما دلّ عليه دليل خاصّ، وبعبارة أخرى: بعد عروض التشابه في القرآن الشريف - بالتقريب المتقدّم في المقدّمة الثانية - لا مجال لحصول الظنّ بالمراد منه أصلاً بالنسبة إلى ظواهره كما هي خصوصيّة المتشابه، وعلى فرض تسليم حصوله يندرج تحت الأصل الأوّليّ المعتبر عند الكلّ، وإليه أشار بقوله ﷺ: «ما صار متشابهاً لا يحصل الظنّ بالمراد منه، وما بقي ظهوره مندرجٌ في الأصل...».

(١) انظر الصفحة ١٥٨، ذيل عنوان «الأصل الأوّلي في التعبد بالظنّ عند المصنّف ﷺ».

لا يقال : إن الظاهر من المحكم ، وجوب العمل بالمحكم إجماعياً^(١) .

الإشكال الوارد على كلام شارح الوافية والجواب عنه

[١] هذا الإيراد المركّب من صغرى وكبرى الشكل الأوّل أورده بعضٌ على السيّد الصدر^(١) ، وتقريبه هكذا : « الظاهر » يُعدّ من المحكم ، والمحكم وجب العمل به إجماعاً ، فالظاهر وجب العمل به إجماعاً . وبالجملّة : « الظاهر » بعد عدّه من المحكم لا يشمل الأدلّة الناهية عن الأخذ بالمتشابه .

اعلم أنّ « المحكم » عند الأصوليّين مشترك بين النصّ والظاهر^(٢) ، وأمّا عند الأخباريّين فهو عبارة عن النصّ فقط^(٣) ولذلك ألحقوا الظاهر بالمتشابه والمقتضي

(١) لم نعر على من أورده .

(٢) قال العلامة رحمه الله في تهذيب الوصول : ٤٩ : « اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير معناه فهو النصّ . وهو الراجح المانع من النقيض ، وإن احتمل وكان راجحاً فهو الظاهر ، والمشارك بينهما [أي بين النصّ والظاهر] - وهو مطلق الرجحان - : المحكم ، وإن تساوى فهو المجل ، والمرجوح الظاهر المؤوّل والمشارك بينه وبين المجل - وهو الرجحان - : المتشابه » ، وانظر أيضاً زبدة الأصول : ٥٥ ، وقوانين الأصول ١ : ١٦٣ ، وأنيس المجتهدين ١ : ١٩٥ .

(٣) هذا صرح به السيّد الصدر رحمه الله حيث قال : « إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ ، وأمّا شموله للظاهر فلا ، كيف وهم قد عزّوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلاً على أنّ المعنى الشامل به للظاهر هو المراد منه في القرآن والأخبار ولا يظهر أيضاً من الأحاديث الواردة في تفسيره هذا الشمول ، بل ادّعى الشيخ الفاضل المحدّث حسين بن شهاب الدين العاملي رحمه الله في كتابه أيضاً أنّ الذي يظهر من الأخبار مساواة المحكم للنصّ ... » (حاشية الوافية : ١٤٢) .

لأنّا تمنع الصغرى ، إذا المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ ، وأمّا شموله للظاهر فلا .

إلى أن قال ^[١]:

لا يقال : إنّ ما ذكرتم - لو تمّ - لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً ^[٢]؛ لما فيها من الناسخ والمنسوخ ، والمحكم والمتشابه ، والعامّ المخصّص ، والمطلق المقيّد .

للأخذ به وإن كان عندهم موجوداً بعد تماميّة المقدّمة الأولى ، لكنّ المانع منه ليس مفقوداً ، بل هو موجود بعد تماميّة المقدّمة الثانية .

ولذا قد ردّ السيّد رحمه الله الإشكال من طريق منع الصغرى ؛ إذ المحكم عنده أيضاً عبارة عن النصّ ومساوٍ له ، فكما لا يشمل النصّ للظاهر ، كذلك المحكم أيضاً لا يشمل ، فيندرج في المتشابه ، وبعبارة أخرى : بعد تساوي المحكم مع النصّ ومغايرة النصّ مع الظاهر ثبت بقياس المساواة مغايرة المحكم مع الظاهر ، وعليه فيلحق بالمتشابه الممنوع اتّباعه ، وهو المطلوب .

[١] أي السيّد الصدر رحمه الله .

[٢] هذا إيراد آخر أورده المستشكل على السيّد رحمه الله ، وملخصه : أنّ المقدّمة الثانية وإن اختصّ بعض موادّها بظاهر الكتاب - كالنهي عن اتّباع المتشابه والنهي عن التفسير بالرأي - إلّا أنّ بعضاً آخر منها قد اشترك فيه الكتاب والسنة - كأصالة حرمة العمل بالظنّ والوضع والأسلوب الجديد - بعد اشتغال السنة أيضاً على

لأنّا نقول: إنّنا لو خُلينا وأنفسنا^[١]، لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها، ولكن مُنعنا من ذلك في القرآن؛ للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته^[٢]، ومنَعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن، ولا ريب في أنّ غير النصّ^[٣] محتاجٌ إلى التفسير.

الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والخاص^(١) وغيرها كالقرآن بعينه، وعليه فلا وجه للتفكيك بينهما بجواز الأخذ بالظاهر في السنة وعدمه في القرآن، فإن قلنا بالجواز فيها فلا بدّ من القول بالجواز فيه؛ إذ حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد.

وهذا الإشكال أيضاً قد ردّه السيّد ﷺ مفصلاً، وملخصه: أنّ اختصاص بعض تلك الموادّ - أعني النهي عن المتشابه والنهي عن التفسير بالرأي - بالكتاب يكفي في الحكم بالتفكيك بينهما، وبعبارةٍ أخرى: النهيان المذكوران في المقدمة الثانية بعد اختصاصهما بالكتاب يوجب امتيازَه عن غيره ولولا ذلك لَعملنا بظاهر الكتاب أيضاً كالسنة بمقتضى المقدمة الأولى، وإليه أشار ﷺ بقوله: «لكن مُنعنا من ذلك في القرآن؛ للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته، ومنَعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن...».

[١] أي لو بقينا على الطبع الأولي.

[٢] هذه عبارة أخرى لقوله ﷺ آنفاً: «لم يُبين لهم المتشابهات...».

[٣] أي سواء كان ظاهراً أو متشاهماً.

وأيضاً: ذمَّ الله تعالى على اتِّباع الظَّنِّ^(١) وكذا الرسول ﷺ وأوصيائه عليهم السلام، ولم يستثنوا ظواهر القرآن.

إلى أن قال:

وأما الأخبار، فقد سبق أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الآحاد من غير فحصٍ عن مخصِّصٍ أو معارضٍ ناسخٍ أو مقيدٍ، ولولا هذا^(٢) لَكُنَّا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقِّفين، انتهى^(٣).

[١] إشارة إلى المانع الثالث، وهو أصالة حرمة العمل بالظنِّ الدالِّ عليه آيات عديدة كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) وهكذا أخبار عديدة كقوله ﷺ: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْكَذِبِ»^(٣).

لا يذهب عليك أن الآيات الدالَّة على حرمة العمل بالظنِّ لعلَّها تبلغ المائة وأيضاً الأخبار الدالَّة عليها لعلَّها تبلغ خمس مائة، وكلَّ ذلك قد ادَّعاه صاحب الأوثق^(٤).

[٢] أي لولا إجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام.

[٣] أي انتهى كلام السيّد الصدر^(٥).

(١) الأنعام: ١١٦.

(٢) الإسراء: ٣٦.

(٣) قرب الإسناد: ٢٩، الحديث ٩٤، ووسائل الشيعة ١٨: ٣٨، باب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

(٤) قال ﷺ في أوثق الوسائل: ٦٦: «وقد ذكر بعض مشايخنا أن بعضهم قد جمع في رسالة مفردة مائتي آية وخمس مائة حديث في حرمة العمل بالظنِّ».

(٥) انظر حاشية الوافية (مخطوط): ١٤٠ - ١٤٦.

أقول: وفيه مواقع للنظر^[١]، سيّما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العمليّ، ولولاه لتوقّف في العمل بها أيضاً؛ إذ لا يخفى أنّ عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن لدليل شرعيّ خاصّ وصل إليهم من أئمّتهم، وإنّما كان أمراً مركزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلّم لأجل الإفادة والاستفادة^[٢]، سواء كان من الشارع أم غيره، وهذا المعنى جارٍ في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقّي للإفادة والاستفادة، على ما هو الأصل في خطاب كلّ متكلّم.

مواقع النظر في كلام السيّد الصدر عليه السلام

- [١] المذكور في المتن بيان موقعين منها، ولعلّه عليه السلام أحال غيرهما إلى وضوحه أو إلى ما ذكره سابقاً، كما ادّعاه صاحب الأوثق عليه السلام^(١).
- [٢] ملخص الردّ عليه هو: أنّ الأخذ بالظنّ والاعتماد عليه وإن كان محرّماً بالأدلة الأربعة المتقدّمة سابقاً^(٢)، لكنّ الظنّ الحاصل من ظواهر الكلمات الصادرة عن المتكلّمين في مقام الإفادة والاستفادة كان خارجاً عن تلك الأدلة، والمُخرج^(٣) ليس له دليل خاصّ مقيد، بل هو أمر مركز ثابت عند العقلاء^(٤).

(١) انظر أوثق الوسائل: ٨٣.

(٢) انظر فرائد الأصول ١: ١٢٥ و ١٢٦.

(٣) أي عمل الأصحاب بظواهر الأخبار.

(٤) أقول: الارتكاز المدعى في كلام المصنّف عليه السلام هنا لعلّه يؤيد بما سيذكر في مبحث حجّية

نعم، الأصل الأولي هي حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مفصلاً، لكنّ الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتّى يبقى الباقي^[١]، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كلّ متكلمٍ ألقى إلى غيره للإفهام.

بأجمعهم من دون فرقٍ في ذلك بين الكتاب والسنة والمحاورات العرفية، وعليه فما ادّعاء السيّد الصدر رحمته من: أنّه لولا عمل الأصحاب بظواهر الأخبار لكنّا من المتوقّفين فيها كالوقوف في ظواهر الكتاب، ادّعاء باطل وكلام بلا طائل جداً. وبالجملّة: الأصل الأولي وإن كان حرمة العمل بالظنّ والتعبد به، لكن خرج منه مطلق الظواهر كتاباً أو سنةً أو غيرهما بالأصل الثانوي وهو بناء العقلاء، وعليه فلا مجال للتفصيل بين هذا وذاك، وهو المطلوب.

أضف إلى ذلك كلّ الأدلّة النقلية التي ذكرها المصنّف رحمته سابقاً الدالّة على جواز الاعتماد بالظواهر قولاً وفعلًا وتقريراً^(١)، وأضف إليها أيضاً الآيات الكريمة الدالّة على التدبّر في القرآن والتذكّر به^(٢).

[١] أي حتّى يبقى الكتاب تحت الأصل.

→ خير الواحد من سؤال بعض الرواة - عن الإمام عليه السلام - عن الصغرى بقوله: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟» (وسائل الشيعة ١٨: ١٠٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣، ورجال النجاشي: ٤٤٦ و ٤٤٧، الرقم ١٢٠٨)، والوجه فيه مسلميّة الكبرى عند السائل: أعني حجة خير الواحد الثقة، انظر فرائد الأصول ١: ٣٠٠.

(١) انظر الصفحة ٢٩٤، ذيل عنوان «الأخبار الدالّة على جواز التمسك بظواهر الكتاب».

(٢) أقول: تلك الآيات كثيرة متعدّدة جداً، منها: قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد عليه السلام: ٢٤)، ومنها: قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَذَّبُوا آيَاتِهِ وَلِيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩).

ثمَّ إنَّ ما ذكره - من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ^[١] - ممنوعٌ:
أولاً: بأنَّ المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغةً ولا عرفاً ^[٢]،

[١] إشارة إلى موقع آخر من مواقع النظر في كلام السيّد الصدر عليه السلام، وانتظر توضيحه.

ثمَّ لا يخفى أنَّ الصواب المنطبق مع كلام السيّد عليه السلام هو «عدم الشمول» بدلاً عن «عدم العلم...» حيث إنّه عليه السلام قال: «أما شموله للظاهر فلا»، وعليه فالمراد هو: عدم الشمول لا عدم العلم، وعلى أيِّ حال، إنَّ هذا الإيراد لعلّه لا يتوجّه على السيّد الصدر عليه السلام، كما صرّح به المحقّق الخراساني عليه السلام في الحاشية ^(١).

[٢] اعلم أنَّ «المتشابه» معناه في اللغة تارةً: الأمر المجمل المبهم، وأخرى: الشبيه ^(٢).

(١) انظر درر الفوائد: ٩٠، حيث قال عليه السلام: «ثمَّ لا يخفى أنَّ ما أورده عليه السلام في المقام بقوله عليه السلام: [ثمَّ إنَّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات ...] لا يتوجّه عليه أصلاً...».

(٢) أقول: المتشابه بكلا معنييه قد استعمل في القرآن الشريف. أمّا الأوّل، فكقوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧). وأمّا الثاني، فكقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثُهُ وَالرَّيْثُونَ وَالرُّمَانُ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ﴾ (الأنعام: ١٤١). انظر مجمع البيان (١ - ٢): ٦٩٩ و ٧٠٠، ذيل الآية ٧ من سورة آل عمران، و (٣ - ٤): ٥٧٨، ذيل الآية ١٤١ من سورة الأنعام، ومجمع البحرين: مادة «حكم»، ومفردات ألفاظ القرآن: مادة «شبه»، وكتاب التعريفات: ٢٨٨، مادة «شبه».

بل يصحّ سلبه عنه ^[١]، فالنهيّ الوارد عن اتّباع المتشابه لا يمنع ^[٢]؛ كما اعترف به في المقدّمة الأولى ^[٣]،

وأما عند العرف، فهو مساوٍ للمعنى الأوّل في اللغة - أي الشيء المجمل الغير الواضح معناه -، ومن المعلوم عدم صدق ذلك على الظواهر الواضحة المعنى؛ كصيغة «افعل» مثلاً التي كانت ظاهرة في الجوب، وكلفظة «كلّ» مثلاً التي كانت ظاهرة في العموم، وهكذا.

[١] الضمير الأوّل يعود إلى «المتشابه»، والثاني يعود إلى «الظاهر»، والمقصود صحّة سلب المتشابه عن مثل صيغة «افعل» ولفظة «كلّ» في المثال، وقد قرّر في محله أن صحّة السلب علامة التجوّز - كصحّة سلب الأسد عن الرجل الشجاع - ^(١)، فافهم.

[٢] أي قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ ^(٢)، لا يمنع عن الأخذ بالظاهر والعمل عليه، والوجه فيه ما ذكرناه آنفاً من عدم صدق المتشابه على الظاهر.

[٣] إشارة إلى قول السيّد رحمه الله: «فنقول مقتضى الأولى ^(٣) العمل بالظواهر ...»، ولا يخفى أن هذا الكلام منه رحمه الله اعتراف بأنّ النهي عن المتشابه ليس نهياً عن العمل بالظواهر، فلا تغفل.

(١) انظر قوانين الأصول ١: ١٧.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) أي المقدّمة الأولى.

من أن مقتضى القاعدة^[١] وجوب العمل بالظواهر .
 رانياً : بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل^[٢] الذي
 اعترف به .

[١] إشارة إلى القاعدة المستفادة من المقدمة الأولى الدالة على جواز الأخذ ،
 - بل وجوبه - بظاهر صيغة « افعل » في مثل « فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى
 الْمَرَافِقِ »^(١) ، والحكم بوجوب غَسْل الوجوه والأيدي إلى المرافق .
 [٢] إشارة إلى الأصل العقلاني الذي أسسه السيّد ﷺ في المقدمة الأولى ، وهو
 جواز الأخذ بالظاهر - بل وجوبه - كما في الآية المذكورة ، وغرضه ﷺ هو أن
 مجرد الشك في المانع بعد إحراز المقتضي له لا ينفع في الحكم بخروج الظاهر عن
 الأصل استناداً إلى احتمال اندراجه في المتشابه ؛ نظير محتمل الخمرية مثلاً ، فإن
 مجرد الاحتمال فيه لا ينفع في خروجه عن تحت أصالة الحليّة ، فكما أن النهي
 عن الخمر في الكتاب والسنة لا يكفي في حرمة المائع المحتمل الخمرية^(٢) ، كذلك
 النهي عن المتشابه في الكتاب والسنة أيضاً لا يكفي في حرمة محتمل التشابه ، فافهم .

(١) المائدة : ٦ .

(٢) أقول : عدم كفاية النهي عن الخمر في : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْخَمْرُ » - المستفاد من قوله
 تعالى : « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ » (البقرة : ٢١٩) وقوله تعالى :
 « إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ
 تَفْلِحُونَ » (المائدة : ٩٠) - لإثبات حرمة المائع المحتمل الخمرية صرح به المصنف ﷺ في
 مبحث البراءة (انظر فرائد الأصول ٢ : ١٢١) عند الردّ على من توهم كفايته ، وملخصه : هو
 أن بيان الكبرى من جانب الشارع الأقدس وإحراز الصغرى من جانب المكلف قد أوجبا
 الاجتناب ، وأما محتمل الخمرية فحيث لا يحرز خمريته فلا يجب الاجتناب عنه .

قال صاحب الأوثق رحمته الله: «لكون المقام حينئذٍ من قبيل الشكّ في مانعيّة الآية من العمل بالظواهر بعد إحراز المقتضي للعمل بها، وهو غير صالح لرفع اليد عنها؛ إذ كما أنّه مع الشكّ في وجود القرينة أو المعارض لا يجوز رفع اليد عن الظواهر كذلك مع الشكّ في كون الموجود قرينةً أو معارضاً...»^(١).

والحاصل: أنّ «الظاهر» في ما نحن فيه أولاً: لا نحتمل كونه من المتشابه بعد صحّة سلبه عنه، وثانياً: على فرض احتمال لا يترتب عليه حكمه بعد إحراز المقتضي للعمل به^(٢).

وبعبارة أخرى: إنّ مجرد احتمال كون الظاهر من المتشابه لا يكفي لإثبات ممنوعيّة العمل به والردع عنه شرعاً، بل لابدّ من إحراز ذلك خارجاً؛ لعدم كفاية بيان الكبرى لإثبات الحكم ما لم يُحرز المكلف الصغرى، فكما أنّ عند الشكّ في مائع محتمل الخمرية تمسكنا بأصالة الإباحة كذلك عند الشكّ في الظاهر المحتمل دخوله في المتشابه تمسكنا بأصالة حجّة الظواهر، وهو المطلوب.

ملخص الكلام: أنّ الشبهة الحكميّة - كحرمة شرب التن - وإن كان مختلفاً فيه بين الأصوليّ والأخباريّ من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه^(٣)، وأمّا الشبهة

(١) أوثق الوسائل: ٨٣.

(٢) أي للعمل بالظاهر.

(٣) قال المصنّف رحمته الله: «الأولى ما لا نصّ فيه، وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين: أحدهما: إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك. والثاني: وجوب الترك، ويعتبر عنه بالاحتياط. والأول منسوب إلى المجتهدين، والثاني إلى معظم الأخباريّين...» (فرائد

الموضوعية - كالمائع المحتمل الخمرية مثلاً - قد اتفق الكلّ في جريان أصالة البراءة فيها^(١)، وعليه فالظاهر في ما نحن فيه بعد كونها شبهة موضوعية لا وجه للحكم بالاحتياط فيه والالتزام بحرمة العمل به كما ذهب إليه السيّد الصدر رحمته الله.

تنبيه: الأعجب من ذهاب السيّد رحمته الله إلى الاحتياط ذهاب بعض الأصوليين إلى الاحتياط في المائع المحتمل الخمرية^(٢)، فإنّه مع كونه في ما نحن فيه من المعتقدين بالبراءة في الشبهات الحكمية ذهب إلى الاحتياط في الشبهة الموضوعية كالمائع المذكور وحكم بوجوب الاجتناب عنه ليحصل العلم واليقين بالاجتناب عن الخمر المحرّم المنهي عنه قطعاً.

أقول: بعد ذلك كلّه فإنّ هنا بحثاً مفصلاً في الشبهة الموضوعية وقد فصل المحقّق الخراساني رحمته الله فيها بين موارد تعلّق النهي بالطبيعة وبين موارد تعلّقه بالأفراد وذهب رحمته الله بوجوب الاحتياط في الأوّل والبراءة في الثاني^(٣).

→ (الأصول ٢: ٢٠)، وانظر أيضاً قوانين الأصول ٢: ١٦، والفصول الغروية: ٣٥٢، والفوائد الحائرية: ٢٤٠، والرسائل الأصولية: ٣٤٩ و ٣٥٠، والفوائد المدنية: ٣٢٥، ذيل عنوان «السؤال الرابع»، والحدائق الناضرة ١: ٤٤، ذيل المقدّمة الثالثة.

(١) قال الوحيد البهبهاني رحمته الله: «وصرح بعضهم: بأنّ هذه المذاهب في ما إذا احتمل الحرمة وغيرها من الأحكام، وأمّا إذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة، فهم مثل المجتهدين يقولون بالبراءة. هذا في ما لا نصّ فيه، وأمّا في الشبهة في موضوع الحكم فهم مثل المجتهدين يقولون بالبراءة...» (الفوائد الحائرية: ٢٤٠) وانظر أيضاً فرائد الأصول ٢: ١١٩، والرسائل الأصولية: ٣٩٧، والحدائق الناضرة ١: ٤٣، ذيل المقدّمة الثالثة.

(٢) لم نعر على قائله.

(٣) انظر كفاية الأصول: ٣٥٣ و ٣٥٤.

ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم^[١] هدمٌ لما اعترف به من أصالة حجّية الظواهر؛ لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه متأنهى الشارع عنه^[٢].

[١] تقدير الكلام هكذا: إنّ السيّد رحمه الله إنّ ادّعى اشتراط العمل بالظواهر بالعلم باندراجها في المحكم فنقول له: إنّ هذا بمنزلة أن يدّعى اشتراط إباحة الأشياء بالعلم بحليّتها، فكما لا يصحّ هذا، كذلك لا يصحّ ذاك.

توضيح ذلك: أنّ حرمة الأخذ بالظواهر يحتاج إلى إحراز دخولها في المتشابهات، وأمّا جوازها فلا يحتاج إلى إحراز دخولها في المحكمات^(١)، وكذا حرمة شرب مائع خارجي يحتاج إلى إحراز خمريّته، وأمّا جوازها فلا يحتاج إلى إحراز مائيّته، والوجه فيه على ما يقرّر في محلّه مفصلاً هو كفاية الشكّ لجريان الأصل^(٢)، فافهم.

[٢] إشارة إلى أنّ الأصل العقلانيّ المؤسّس في المقدّمة الأولى مقتضاه أنّ جواز الأخذ بالظواهر كان مغيباً بالعلم بالنهي عنه ومجرّد احتماله لا يكفي في

(١) أقول: هذا وجهه ما هو المعروف عند الجلّ - لولا الكلّ - من أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة، والمنع عنها يحتاج إلى الدليل، وإن نسب إلى طائفة من الإماميّة رضي الله عنهم العكس، فذهبوا إلى المنع حتّى يثبت بالدليل إباحته، بل نسب الصدوق رحمه الله هذا إلى دين الإماميّة، كما نقل عنه المصنّف رحمه الله في مبحث البراءة (انظر فرائد الأصول ٢: ٤٣ و ٥٢)، وقد مرّ التوضيح حول هذا الموضوع سابقاً، انظر الصفحة ١٧٩ و ١٨٠، ذيل عنوان «٢ - أصل إباحة العمل بالظنّ والمناقشة فيه».

(٢) قال المصنّف رحمه الله في بيان مجاري الأصول العمليّة: «فإن حصل له [أي المكلف] الشكّ، فالرجوع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بـ «الأصول العمليّة» ...» (فرائد الأصول ١: ٢٥).

وبالجملة: فالحق ما اعترف به ﷺ، من أنا لو خُلِّينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، ولا بدّ للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت ممّا ذكرنا^[١]: أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا، من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لإفادة المطالب واستفادتها، وإنّما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر، أو أنّها ليست بظواهر^[٢] بعد احتمال كون محكمها من المتشابه^[٣]، كما عرفت من كلام السيّد المتقدّم.

رفع اليد عنه، كجريان أصالة الحلية مثلاً، فإنّه أيضاً كان معيّناً بالعلم بالحرمة، كما سيجيء توضيحه مفصّلاً في مبحث البراءة^(١)، وإليه أشار ﷺ بقوله: «هدمّ لما اعترف به...».

[١] إشارة إلى قوله ﷺ سابقاً: أن خلاف الأخباريين كان في الصغرى دون الكبرى^(٢).

[٢] عطف على قوله ﷺ: «خطابات الكتاب...»، والضمير المؤنث يعود إليها.

[٣] الضمير المؤنث يعود إلى «الظواهر»، ولا يخفى أن لفظة «المحكم» هنا زائدة قطعاً قد غفل عنها المصنّف ﷺ، ولذا قال صاحب الأوثق ﷺ: «قوله ﷺ: [بعد احتمال كون محكمها ...] الأولى أن يقول: «كونها»؛ يعني الظواهر»^(٣).

(١) انظر فرائد الأصول ٢: ٤٥ - ٥٠.

(٢) حيث قال ﷺ: «فرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى وأما الكبرى فمما لا خلاف فيه ولا إشكال» (فرائد الأصول ١: ١٣٧).

(٣) أوثق الوسائل: ٨٣.

وينبغي التنبيه على أمور: [١]

اعلم أن هنا توجيهاً آخر، وهو كون «المحكم» في خصوص المقام معناه «الظاهر» وفي غيره معناه النصّ، والشاهد عليه كلام الطريحي رحمته الله، فإنه رحمته الله قال: «وينقسم المحكم إلى «النصّ» - وهو الراجح المانع من النقيض، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١) - و «الظاهر» - وهو الراجح الغير المانع من النقيض، كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢) ونحوه»^(٣).

وعليه فلفظة «محكم» في المتن هنا معناها «الظاهر»، وبعد إرجاع ضمير المؤنث فيها إلى «خطابات الكتاب» يصير تقدير الكلام هكذا: بعد احتمال كون ظاهر خطابات الكتاب من المتشابه، والوجه فيه أن السيّد الصدر رحمته الله لم يدّع في كلامه المتقدم كون المحكم من المتشابه، بل ادّعى كون الظاهر داخلاً في المتشابه وخارجاً عن المحكم^(٤)، فافهم.

تنبيهات أربع

[١] من هنا شرع رحمته الله في ذكر التنبيهات الأربعة النافعة جداً لما تقدّم ولما سيأتي.

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) التوبة: ٥.

(٣) مجمع البحرين: مادة «حكم».

(٤) حيث قال رحمته الله: «إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ، وأما شموله للظاهر فلا» (فرائد الأصول ١: ١٥٢).

الأول: أنه ربما يتوهم بعض^[١] أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى؛ إذ ليست آية متعلقة بالفروع أو الأصول إلا وورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبراً أو أخباراً كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها^[٢].

الأول: توهم عدم ترتب الثمرة على النزاع في حجة ظواهر الكتاب

[١] المتوهم هو الفاضل النراقي رحمته الله، وملخص كلامه: عدم ترتب الثمرة على النزاع الموجود في المقام بين الأصولي والأخباري بعد ورود أخبار كثيرة مفسرة لكل آية من آيات الكتاب أصولاً وفروعاً^(١)، وعليه فالنزع في المقام كان لفظياً قليل الجدوى.

[٢] الضمير المؤنث هنا وفي ما قبله يعود إلى «الآيات»، والمقصود هو أنه على فرض عدم ورود الخبر في تفسير آية من آيات الكتاب قد انعقد الإجماع على معناها وقد يقرر في محله اعتبار الإجماع الكاشف عن رضا الأئمة عليهم السلام^(٢)، وعليه فلا يمكن لأحد أن يدعي جواز العمل بظواهر الكتاب من دون ورود تفسير عنهم عليهم السلام، فلا نعي من كون البحث هنا قليل الجدوى إلا هذا.

وبالجملة: الآيات المتمسك بها في الأصول والفروع على طوائف ثلاثة:

(١) قال رحمته الله في كتابه مناهج الأصول: ١٥٨: «الثالثة: اعلم أن الظاهر أن هذه المسألة قليلة الجدوى - إلى أن قال -: إذ ليست آية متعلقة بالفروع أو الأصول إلا وورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبراً أو أخباراً كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها».

(٢) انظر فرائد الأصول ١: ١٨٥، حيث قال رحمته الله: «ثم إنه لما كان وجه حجة الإجماع عند الإمامية اشتماله على قول الإمام عليه السلام، كانت الحجية دائرة مدار وجوده عليه السلام ...».

مع أن جُلَّ آيات الأصول والفروع^[١] - بل كلّها - ممّا تعلق الحكم فيها بأُمورٍ مجملّةٍ لا يمكن العمل بها إلّا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار، انتهى.

بعض منها ورد في تفسيرها وتوضيحها أخبار عديدة عن الأئمة عليهم السلام.
وبعض آخر من تلك الآيات كان مفادها موافقاً للأخبار الكثيرة وإن لم يرد في تفسيرها بالخصوص خبرٌ عنهم عليهم السلام.

وثالثة منها كان مفادها مطابقاً للإجماع الكاشف عن رضاهم عليهم السلام.
ومن المعلوم أن مع هذا، فالبحث عن حجة ظواهر الكتاب وعدمها كان قليل الجدوى، بل هو لغوٌ لا طائل تحته أصلاً.

[١] تشديد وتأکید من المتوهم عليه السلام لعدم ترتّب الثمرة على النزاع المذكور، وعلى فرض الترتّب لعلّ الحقّ مع الأخباري جدّاً.

توضيح ذلك: أن الحكم في كثير من الآيات قد تعلق بالأُمور المجملّة - كقطع يد السارق وفعل الحجّ وأداء الخمس وإيتاء الزكاة وإقامة الصلاة^(١) وغيرها من الأحكام الآخر - فإنّ الأخذ بها والعمل عليها لا يمكن إلّا بعد أخذ تفسيرها وتفصيلها شرطاً وشطراً من الأئمة عليهم السلام، والوجه فيه اعتراف الكلّ - حتّى

(١) هذا كلّهُ تمثيل للفروع الفقهيّة المجملّة الغير المعلوم حقيقتها شرعاً من حيث الأجزاء والشرائط والموانع، وأمّا الأصول الاعتقاديّة فهي أيضاً أمثلتها كثيرة جدّاً، منها: قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦)، فإنّ انطباقه على أمير المؤمنين عليه السلام لا يستفاد إلّا من طريق الأخبار الواردة فيه، ومنها: قوله تعالى: ﴿كُونُوا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ﴾ (التوبة: ١١٩)، فإنّ انطباقه على الأئمة المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - لا يستفاد إلّا من طريق الأخبار الواردة فيه. (انظر البرهان في تفسير القرآن ١: ١١٨، الحديث ٢٠ و ٢٣، ٣: ٥١٥ - ٥١٧، الحديث ١ - ١٤).

أقول: ولعلّه قصّر نظره على الآيات الواردة في العبادات؛ فإن أغلبها من قبيل ما ذكره^(١)،

الأصوليين - بعدم اعتبار المجملات - بل حرمة الأخذ بها - بعد كونها^(١) من المتشابهات المنهي عنها شرعاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾^(٢).

وبعد معرفة ذلك كله علماً كاملاً عدم ترتّب الأثر على النزاع في المقام المعبر عنه اصطلاحاً بالنزاع اللفظي.

وبالجملة: كأن الفاضل النراقي رحمه الله أورد إشكالين على النزاع بين الأصولي والأخباري في حجّية ظواهر الكتاب وعدمها.

أحدهما: ورود أخبار كثيرة وإجماعات عديدة في تفسير الآيات وتبيينها أصولاً وفروعاً بحيث تُغني عن الاحتياج إلى العمل بظواهر الكتاب.

ثانيهما: إجمال الآيات أصولاً وفروعاً بحيث لا يمكن الأخذ بشيء منها عقلاً وشرعاً بعد كونها من مصاديق المتشابهات المنهي عنها، ولا نعني من النزاع اللفظي إلا هذا.

تصحيح النزاع وإثبات ترتّب الثمرة عليه

[١] اعلم أن ما ادّعاه المتوهم من عدم ترتّب الثمرة هو كلام تامّ بالنسبة إلى خصوص آيات الأحكام سيّما العباديّة منها - كالأمثلة المذكورة -، لكن ظواهر

(١) أي المجملات.

(٢) آل عمران: ٧.

والآ فالإطلاقات الواردة في المعاملات^[١].....

القرآن لا تنحصر في تلك، بل فيها ما يستفاد من العمومات والإطلاقات الواردة فيه. وأمثلة ذلك كثيرة، منها: بيع المعاوضة مثلاً الذي دلّ على صحته عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) وإطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢).

ومنها: جواز دفع الأفسد بالفساد فإنه مضافاً إلى حكم العقل بذلك يستفاد من قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْباً﴾^(٣)، وفي حديث مفصل قال الصادق عليه السلام خطاباً لزرارة: «فإنما أعيبك لأنك رجلٌ اشتهرت بنا وبمهلك إلينا» - إلى أن قال عليه السلام -: «يقول الله جلّ وعزّ: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْباً﴾...»^(٤). ولا يخفى أنّ هذا وحده يكفي في تصحيح النزاع وإثبات ترتب الثمرة عليه فضلاً عن تعدّده وكثرته، وإليه أشار المصنّف عليه السلام في مقام الردّ عليه بقوله: «لعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات...».

[١] أي الفاضل التراقي عليه السلام إن لم يقصر النظر إلى خصوص الآيات الواردة في باب العبادة ونظر إلى غيرها - كالأيات الواردة في باب المعاملات - أيضاً فقد اعترف قطعاً ببطالان مختاره في المقام.

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) الكهف: ٧٩.

(٤) بحار الأنوار ٢: ٢٤٦ و ٢٤٧، الباب ٢٩ من كتاب العلم، الحديث ٥٩.

مما يُتَمَسَّكُ بها في الفروع الغير المنصوصة^[١] أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة^[٢]،

[١] مثاله الواضح ما ذكرناه آنفاً من جواز بيع المعاطة الغير المنصوص عليه في الروايات مع دلالة ظاهر الكتاب عليه كعموم: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) وإطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) و ﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٣)، وقد عرفت كفاية مورد واحد في تصحيح النزاع فضلاً عن تعدده وكثرته.

[٢] إشارة إلى الخبرين المتعارضين المتكافئين بناءً على تساقطهما رأساً والرجوع إلى العمومات والإطلاقات الواردة في الكتاب، وإلّا فبناءً على ترجيح الموافق منهما مع تلك العمومات والإطلاقات^(٤) - كما هو مذهب المشهور - خرج عما نحن فيه^(٥).

وعليه فإذا دلّ خبرٌ على اعتبار العربيّة والماضيّة في صيغ العقود وبطلانها فارسيّاً وخبر آخر دلّ على عدم اعتبارهما فبناءً على الفرض المذكور يُحكم بتساقطهما رأساً ويُرجع في تصحيح البيع الفارسيّة مثلاً بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ مثلاً وهكذا.

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) النساء: ٢٩.

(٤) انظر فرائد الأصول ٤: ٣٣ - ٤٦، ذيل قوله ﷺ: «المقام الأول: في المتكافئين»، ومعالم

الدين: ٢٥٠، ومفاتيح الأصول: ٦٨٣.

(٥) أي التكافؤ.

كثيرة^[١] جداً، مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^[٢]، و﴿أَحْلِلْ آلَهُ الْبَيْعِ﴾، و﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ﴾، و﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾، و﴿لَا تُوْثِقُوا الْسُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾، و﴿لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾، و﴿أَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، و﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَنَّبِئُوا﴾، و﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾، و﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، و﴿عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾، و﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾،

وبالجملة: على فرض تسليم الإجماعات العديدة وورود الروايات الكثيرة عن الأئمة عليهم السلام في تفسير آيات العباداة وعدم ترتب الثمرة فيها يوجد في آيات المعاملات ما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة الغير السليم عن التعارض، وأمثله لا تنحصر بما ذكرناه، بل كانت كثيرة كالبيع بالصيغة الفارسية وبيع الدم - كما أفتى به السيد الخوئي رحمته الله^(١) - وكمسألة التلقيح والسرقة والأمين وغيرها من المسائل المستحدثة.

[١] هذا خبر لقوله عليه السلام: «الإطلاقات».

[٢] اعلم أن المصنف رحمته الله من هنا ذكر اثنا عشر آية من القرآن للتمسك في باب المعاملات - أي المعاملات بمعنى الأعم الشاملة للنكاح وغيره -، والمناسب هنا تقريب تلك الآيات وتطبيقها على موضوعاتها شرعاً.

كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)، فإنه يدلّ بعمومه على الوفاء بجميع العقود فارسيّاً وغيره معاطاةً وغيره.

(١) انظر موسوعة إحياء آثار الإمام الخوئي: ٣٥ (مصباح الفقاهة ١: ٨٥، ذيل عنوان «جواز بيع الدم نجساً كان أم طاهراً»).

(٢) المائدة: ١.

وقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، فإنه يدلّ بعمومه على صحّة البيوع الغير المذكورة في الروايات - كبيع الدم مثلاً لقصدٍ عقلائيّ.

وقوله تعالى: ﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢)، فإنه يدلّ على صحّة كلّ ما يتراضى به المتعاقدان من النكاح وغيره.

وقوله تعالى: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾^(٣)، فإنه يدلّ على اعتبار القبض في الرهان منقولاً أو غيره، فإنه ورد في روايةٍ ذكرها العياشيّ في تفسيره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا رهن إلا مقبوضاً»^(٤).

وقوله تعالى: ﴿لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^(٥)، فإنه يدلّ بمقتضى ظاهر صيغة النهي على حرمة إيتاء المال على السفه المحجور عن التصرف، سواء كان ذاك المال قليلاً، أو كثيراً، وسواء كان منقولاً أو غير منقول.

وقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾^(٦) الدالّ بإطلاقه على حرمة التصرف قليلاً أو كثيراً بالنسبة إلى أموال الأيتام.

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) البقرة: ٢٨٣.

(٤) تفسير العياشيّ ١: ١٥٦، الحديث ٥٢٥.

(٥) المراد هو أموالهم، فراجع مجمع البيان (٣ - ٤): ١٣ و ١٤، والبرهان في تفسير القرآن ٢:

١٦٨، الحديث ١١.

(٦) النساء: ٥.

(٧) الأنعام: ١٥٢، والإسراء: ٣٤.

وقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾^(١) الدالّ على جواز النكاح لجميع النساء^(٢) الغير المذكورة في صدر الآية.

وقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِيقٌ بِبَنَاتٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٣) الدالّ على اعتبار خبر العدل وحجّيته بلا بيّنة سواء علم بصدقه أم لا.

وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾^(٤) الدالّ على وجوب تحصيل علم الدين كفاية سواء رضي الوالدان أم لا.

وقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(٥) الدالّ على حجّة الفتوى وجواز التقليد على ما سيصرّح به المصنّف ﷺ في ما بعد^(٦). وبعبارة أخرى: الآية الشريفة مفادها اعتبار قول المسؤول عنه وحجّيته مطلقاً - أي سواء كان مجتهداً بالنسبة إلى المقلّد أو غير مجتهد بالنسبة إلى مطلق الجاهل -، والتفصيل في محله^(٧).

(١) النساء: ٢٤.

(٢) أي سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة.

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) التوبة: ١٢٢.

(٥) النحل: ٤٣، والأنبياء: ٧.

(٦) انظر فرائد الأصول ١: ٢٩٠ عند قوله ﷺ: «فينحصر مدلول الآية في التقليد، ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامّي (منهم: الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٣١٩، قاعدة ١٠٠، والمحقق القميّ في القوانين ٢: ١٦١، وصاحب الفصول في الفصول: ٤١١).

(٧) انظر قوانين الأصول ٢: ١٩١ و١٩٢.

وغير ذلك ممّا لا يحصى^[١].

بل وفي العبادات أيضاً^[٢] كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ

وقوله تعالى: ﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^(١)، فإنّه بمقتضى وقوع النكرة في سياق النفي يدلّ على بطلان تطليق العبد زوجته بلا إذن مولاه وهكذا تزويجه، كما صرح به المصنّف رحمه الله سابقاً^(٢).

وقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(٣) الدالّ على عدم ضمان الودعيّ الأمين^(٤) الغير المفرط في التحفّظ على الوديعة، سواء كان ذاك المال المودوع عنده أغلى أو أسفل^(٥).

[١] هذا كناية عن الكثرة.

[٢] تشديد وتأكيد منه ﷺ في الردّ على المتوهّم حيث إنّ في باب العبادات أيضاً أحكام يُمسك فيها بظاهر الكتاب من دون ورود رواية عليها؛ كحرمة دخول المشرك في المسجد الحرام الدالّ عليها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^(٦).

(١) النحل: ٧٥.

(٢) انظر فرائد الأصول ١: ١٤٩.

(٣) التوبة: ٩١.

(٤) والشاهد عليه ما ورد في بعض الأخبار: سئل الصادق عليه السلام عن المودع إذا كان غير ثقة هل يقبل قوله؟ قال: «نعم ولا يمين عليه» (وسائل الشيعة ١٣: ٢٢٨، الباب ٤ من أبواب أحكام الوديعة، الحديث ٧).

(٥) انظر الروضة البهية ٢: ٤٧٥، كتاب الوديعة.

(٦) التوبة: ٢٨.

فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ﴿١﴾، وَآيَتِي ﴿٢﴾ التَّيَمُّمَ وَالْوُضُوءَ وَالْغَسْلَ ﴿٣﴾.

ثم لا يخفى أن المشرك المحكوم بالنجاسة في القرآن لا يشمل أهل الكتاب كاليهود والنصارى -، بل المراد منه خصوص عبّاد الأصنام^(١).

أقول: الآية الشريفة كانت أجنبية عن المقام؛ لأن الحكم بعدم جواز قربهم إلى المسجد ليس حكماً عبادياً كما لا يخفى، فافهم.

وعلى أي حال، الآية الشريفة بإطلاقها تدلّ على حرمة قرب المشرك إلى المسجد الحرام، سواء عبد الأصنام المعروفة المشهورة - كاللات والعزى مثلاً - أو غيرها - كفرعون ونمرود مثلاً -، والتفصيل في محله^(٢).

[١] المضبوط في نسخة الشيخ رحمة الله ﷺ: «آيات» بدلاً عن «آيتي»^(٣).

[٢] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ - إِلَى قوله تعالى -: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٤).

(١) أقول: اليهود والنصارى باعتبار كونهم معتقدين بكون «عزير» و «عيسى» هما ابني الله تبارك وتعالى (إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ - إلى قوله تعالى -: غَفَا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠)) لعله صح إطلاق المشرك عليهم (انظر كتاب الطهارة للمصنف ﷺ ٥: ١٠٠)، لكن في لسان الشرع سيما القرآن الكريم المراد من المشرك هو خصوص عبّاد الأصنام، وقد قلنا إجماله سابقاً (انظر الصفحة ٣١٠، الهامش ٣).

(٢) انظر كتاب الطهارة ٥: ٩٩ - ١٥٤.

(٣) انظر الرسائل المحشّى: ٤٠.

(٤) المائدة: ٦، والنساء: ٤٣.

وهذه العمومات وإن ورد فيها أخباراً في الجملة، إلا أنه ليس كل فرع ممّا يتمسك فيه بالآية ورد فيه [١] خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ وتتبّع.

الثاني:

أنّه إذا اختلفت القراءة في الكتاب [٢].....

لا يذهب عليك أنّ هذه الآية - الدالّة صريحاً على وجوب الوضوء للحدث الأصغر والغسل للحدث الأكبر والتميم لكلّ منهما عند عروض الغدر - كانت من الأمثلة الواردة في الفروع المنصوصة بالنصوص المتعارضة المتكافئة.

وبعبارة أخرى: الآية الشريفة وإن ورد فيها النصوص الكثيرة، لكنّها لا تسلم عن التعارض، فبمقتضى قاعدة التعارض والتساقط يرجع إلى ظاهرها ويحكم بوجوب تحصيل الطهارة على المحدث مطلقاً - ولو مع استلزامه لبذل المال الكثير مثلاً -، ولذا قال المصنّف رحمه الله: «ليس كلّ فرع ممّا يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ»؛ يعني في مورد كلّ فرع ممّا يتمسك فيه بالآية لم يرد عن المعصومين رضي الله عنهم خبر سليم عن المعارض كي يُعدّ البحث عن حجّة ظاهر الكتاب لغواً لا طائل تحته، بل في بعض الفروع ينحصر الدليل بالآية فقط، فافهم.

[١] الضمير المجرور في كلا الموضعين يعود إلى «الفرع».

الثاني: توهم أنّ اختلاف القراءات يمنع من التمسك بظواهر الكتاب

[٢] اعلم أنّ القراء المعروفين هم سبعة: أولهم: ابن عامر المتوفّى سنة ١١٨ هـ، وثانيهم: ابن كثير المتوفّى سنة ١٢٠ هـ، وثالثهم: عاصم المتوفّى سنة ١٢٧ هـ

أو ١٢٨ هـ، ورابعهم: أبو عمرو المتوفى سنة ١٥٤ هـ، وخامسهم: حمزة المتوفى سنة ١٥٦ هـ، وسادسهم: نافع المتوفى سنة ١٦٩ هـ، وسابعهم: الكسائي المتوفى سنة ١٨٩ هـ^(١).

ولا يخفى أن بعضاً من الفقهاء^(٢) زادوا على هؤلاء القراء ثلاثة أخرى فهم أبو جعفر المتوفى سنة ١٣٠ هـ، ويعقوب المتوفى سنة ٢٠٥ هـ، وخلف المتوفى سنة ٢٨٦ هـ، وعليه فصار عددهم عشرة^(٣)، وسيشير إليه المصنف رحمه الله عند قوله: «فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد رحمه الله بتواتر القراءات الثلاث، أعني قراءة أبي جعفر وأخويه^(٤)...»^(٥).

(١) أقول: ما ذكرناه في تاريخ وفاتهم أخذناه من كلام مفصل للسيد الخوني رحمه الله، وقد اختلف بينه وبين غيره - كالسيد الحكيم رحمه الله -، ولعل الخلاف بينهما كان باعتبار اختلافهما في المدارك والمصادر، فراجع (البيان في تفسير القرآن: ١٢١ - ١٤٦، ذيل عنوان «أضواء على القراء»، والمستمسك ٦: ٢٤٢، ذيل عنوان «حكم اختلاف القراءات»، وانظر أيضاً كتاب السبعة في القراءات: ٥٣، ذيل عنوان «أئمة القراء وأنسابهم...»، ومعجم القراءات القرآنية ١: ٧٩ - ٩١، ذيل عنوان «تراجم موجزة للقراء السبعة»).

(٢) كالشهيد الأول رحمه الله في الذكرى ٣: ٣٠٥، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ٢: ٢٤٥ و ٢٤٦، والمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٢: ٢١٧ و ٢١٨.

(٣) لاحظ تراجمهم في كتاب معجم القراءات القرآنية ١: ٩١ - ٩٤، ذيل عنوان «القراءات الثلاث المكملة للعشر».

(٤) الأخ هنا معناه «المثل»، لا ما هو المتبادر منها من النسب، نظير قولهم: كان وأخواتها - أي أمثالها -، فلا تغفل.

(٥) فرائد الأصول ١: ٢٢٨ و ٢٢٩.

على وجهين مختلفين في المؤدّى^(١)،

أقول: إنّ بعضاً آخر من العلماء زادوا عليهم أربعة أخرى وهم: الحسن البصريّ المتوفى سنة ١١٠ هـ، وابن محيصن المتوفى سنة ١٢٣ هـ، واليزيديّ المتوفى سنة ٢٠٢ هـ، والأعمش المتوفى سنة ١٤٠٨ هـ، وعليه فصار عددهم أربعة عشر^(٢)، لكنّ الحقّ في المقام قول المشهور من أنّ عددهم سبعة.

وعلى أيّ حال حاصل التوهم هو: أنّ اختلاف القراءة في الكتاب - خصوصاً القراءات المختلفة المؤدّية إلى اختلاف المعنى - تمنع من التمسك بظواهر الكتاب.

[١] المقصود من المؤدّى هو المفاد والمعنى، وغرضه ﷻ الإشارة إلى القراءات المختلفة المؤدّية إلى اختلاف المعنى^(٢)؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ

(١) قد أشار صاحب الإتحاف في مقدّمة كتابه إلى هذه القراءات من حيث السند والرواية، فقال: «والحاصل: أنّ السبع متواترة اتفاقاً، وكذا الثلاثة: أبو جعفر، ويعقوب، وخلف على الأصحّ، بل الصحيح المختار، وأنّ الأربعة بعدها: ابن محيصن، واليزيديّ، والحسن، والأعمش شاذّة اتفاقاً...» (إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: ٧، نقلًا عن معجم القراءات القرآنيّة ١: ٩٥ - ٩٨، ذيل عنوان «القراءات الأربع الزائدة على العشر»).

(٢) قال السيّد عليّ القزوينيّ ﷻ في تعليقه على معالم الأصول ٥: ١٣١ و١٣٢: «إذا اختلفت القراءة في لفظ الكتاب فهو على قسمين: أحدهما: أن لا يوجب اختلافها اختلافًا في المؤدّى بحيث لزم منه اختلاف الحكم الشرعيّ المستفاد منها،

عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا الشَّعَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ^(١).

والشاهد هنا في قوله: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾، فإنَّ القراء السبعة قرأه بعض بالتخفيف^(٢) - كما هو المضبوط فعلاً في القرآن المنتشر في العالم - وبعض آخر قرأه بالتشديد^(٣).

فعلى الأول، معناه جواز الوطئ بمجرد طهارة الرحم وانقطاع الدم عنه ولو مع عدم الاغتسال خارجاً، وأمّا على الثاني، فلا يجوز إلّا بعد الاغتسال وإن طهر

→ كما في قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِبَنٍ فَقَبِلُوهُ﴾ (الحجرات: ٦) كما في الأكثر، أو «فتقبّلوا» كما عن بعضهم، ومؤداهما واحد، ولذا يعبر كثيراً في كلماتهم مكان «التبّين» بالتبّت، وهذا ممّا لا كلام لنا فيه هنا. والقسم الآخر: ما يختلف المؤدّى بسبب اختلاف القراءة بحيث [لزم منه] اختلاف الحكم الشرعيّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) حيث قرئ تارةً: بالتخفيف من الطهر الظاهر في النقاء عن الحيض، وأخرى: بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال. وفائدة الاختلاف تظهر في حلّ الوطئ بعد النقاء وقبل الاغتسال وعدمه على ما هو مفاد الغاية ...».

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) أي ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ وهي قراءة ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وابن عامر، انظر كتاب السبعة في القراءات: ١٨٢، الرقم ٧٤، والحجة للقراء السبعة ٢: ٣٢١، والحجة في القراءات السبع: ٩٦، ذيل الآية ٢٢٢ من سورة البقرة.

(٣) أي ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ وهي قراءة حمزة، والكسائي، وعاصم في رواية أبي بكر والمفضل، انظر المصادر السابقة.

كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرَ﴾، حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال^[١]، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء^[٢] من الحيض، فلا يخلو:

الرحم وانقطع الدم عنه، والتفصيل في محله^(١).

وبالجملة: فبناءً على قراءة التخفيف صار الفعل مشتقاً من الطهارة وبناءً على قراءة التشديد صار مشتقاً من التطهر، ولذا عبّرنا عنه آنفاً بالقراءات المختلفة المؤدية إلى اختلاف المعنى، ولتوضيح ذلك كلّ مفصلاً راجع كلام المحقق الخراساني رحمه الله^(٢).

[١] ذكر الطريحي: «﴿حَتَّى يَطْهُرَ﴾؛ أي ينقطع الدم عنهنّ ويطهرن يغتسلن بالماء، وأصله «يَطْطَهُرْنَ» فأدغمت التاء بالطاء»^(٣)، فعلى هذه القراءة تدلّ الآية على حرمة المقاربة قبل الاغتسال.

[٢] «النقاء» معناه الطهارة والنظافة مشتقاً من النقي^(٤).

(١) انظر على سبيل المثال: التبيان في تفسير القرآن ٢: ٢١٩ - ٢٢٢، ومجمع البيان

(٢-١): ٥٦٣، وتفسير الطبري ٣: ٧٣١ و٧٣٢، والبحر المحيط في التفسير ٢: ٤٢٤، ذيل

الآية ٢٢٢ من سورة البقرة.

(٢) انظر درر الفوائد: ٩٢.

(٣) مجمع البحرين: مادة «طهر».

(٤) انظر مجمع البحرين، والمصباح المنير: مادة «نقي».

إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها^[١].....

دفع التوهّم بناءً على تواتر القراءات وعدمه

[١] من المقرّر في محله لزوم التواتر في ثبوت القرآنيّة^(١)، خلافاً للسنة الكافي في ثبوتها الخبر الواحد أيضاً، وعليه ففي اختلاف مشايخ القراءة المعروفين بالقراء السبعة أو العشرة في كثير من الآيات هل يُعدّ قراءة كلّ منهم قرآناً متواتراً بحيث كلّ قراءة يترتب عليه حكم القرآن ظاهراً وواقعاً، أو لا يكون كذلك؟ وبعبارة أخرى: إن اعتبار التواتر في إثبات القرآنيّة ممّا لا خلاف فيه جدّاً، وإمّا الخلاف في أنّ قراءة السبعة عند اختلافهم في القراءة هل يصح الالتزام

(١) انظر على سبيل المثال: رسالة في الاعتقادات للشيخ الصدوق (المطبوع ضمن مصنفات الشيخ المفيد ٥): ٨٣ و ٨٥، الرقم [٣٢ و ٣٣]، باب الاعتقاد في القرآن، وباب الاعتقاد في مبلغ القرآن، وكتاب تهديد الأصول في علم الكلام للشيخ الطوسي: ٣٢٥، والأنوار النعمانية ٢: ٣٥٧، وقوانين الأصول ١: ٤٠٣، وقال السيّد الخوئي في تفسيره (البيان: ١٢٣): «قد أطبق المسلمون بجميع نحلهم ومذهبهم على أنّ ثبوت القرآن ينحصر طريقه بالتواتر والاستدلال كثير من علماء السنة والشيعة على ذلك: بأنّ القرآن تتوافر الدواعي لنقله - إلى أن قال -: وعلى كلّ حال فلم يختلف المسلمون في أنّ القرآن ينحصر طريق ثبوته والحكم بأنّه كلام إلهي بالخبر المتواتر»، وقال ﷺ في موضع آخر (البيان: ١٤٩): «إنّ المسلمين قد أطبقوا على تواتر القرآن نفسه»، ثم لا يخفى عليك أنّ المتنازع فيه في المقام هو تواتر القراءات وعدمها، وإلا فتواتر القرآن كما عرفته لا ينكره أحد، وأن لا ملازمة بين المسألتين ولذا قال السيّد الخوئي في تفسيره (البيان: ١٢٤): «إنّه ليست بين تواتر القرآن، وبين عدم تواتر القراءات أية ملازمة...»، وقال في موضع آخر (البيان: ١٥٦): «إنّ تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات...»، وقال الزركشي: «اعلم أنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان...» (البرهان في علوم القرآن ١: ٣١٨).

بتواترها والحكم بقرآنيّة كلّ منها أم لا؟ فيه بحثٌ وكلام بين العلماء الأعلام من الشيعة والسنة^(١).

ولقد اختلفت الآراء حول تواتر القراءات وعدمها، فذهب جمع غفير من أصحاب الإماميّة^(٢)، وأكثر علماء العامة^(٣) إلى تواتر القراءات السبع المشهورة واستدلّوا لإثبات مدّعاهم بوجوه^(٤)؛ منها: ما ورد في الأخبار

(١) انظر على سبيل المثال: مفاتيح الأصول: ٣٢٢ - ٣٢٧، ومناهج الأحكام: ١٥٢ و ١٥٣، وقوانين الأصول ١: ٤٠٦ - ٤٠٩، والبحر المحيط في أصول الفقه ١: ٤٦٦، والبرهان في علوم القرآن ١: ٣١٨، ومعتزك الأقران في إعجاز القرآن ١: ١٢١، و....

(٢) منهم: الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة ٣: ٣٠٥، والشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٧٠٠، ومقاصد العليّة: ٢٤٥ و ٥٢٩ و ٥٣٠، والعلامة الحلّي في تذكرة الفقهاء ٣: ١٤١، ونهاية الإحكام ١: ٤٦٥، ومنتهى المطلب ٥: ٦٤، ونهاية الوصول ١: ٣٣٩، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٢٤٥ و ٢٤٦، والمحدّث الكاشاني في مقدّمات تفسيره الصافي ١: ٤٧ - ٤٩، ذيل المقدّمة الثامنة، وغيرهم من علماء الخاصّة.

(٣) كابن حاجب في منتهى الوصول: ٤٦، والعضديّ في شرح المختصر: ١١١، والسبكيّ في رفع الحاجب ٢: ٩١، وانظر أيضاً البحر المحيط في أصول الفقه ١: ٤٦٦، وغيرهم من علماء العامة.

(٤) منها: دعوى قيام الإجماع عليه كادّعاء الشهيد الثاني في روض الجنان ٢: ٧٠٠، وفيه: «قد أجمع العلماء على تواتر السبعة»، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٢٤٥، وفيه: «فقد اتّفقوا على تواتر السبع»، وغيرهما. ومنها: ما نقل عن العلامة في نهاية الوصول ١: ٣٣٩، والحاجبيّ في منتهى الوصول: ٤٦ (انظر بيان المختصر ١: ٤٧١، وشرح المختصر للعضديّ: ١١١ و ١١٢، ورفع الحاجب ٢: ٩٢) من: «أنّ القراءات السبع لو لم تكن متواترة لخرج بعض القرآن عن كونه متواتراً كـ «مالك» و «ملك» وأشباههما، والتالي باطل

من «أن القرآن نزل على سبعة أحرف»^(١) بناءً على ما عليه بعضهم من: أن المراد بالأحرف السبعة القراءات السبع^(٢)، وذهب بعض إلى تواتر العشر^(٣)، لكن الحق هو القول بعدم تواتر القراءات كلها وهو الذي ذهب إليه الأكثر^(٤).

→ فالمتقدم مثله، وغيرها من أدلة آخر، ومن شاء ملاحظة أدلة القول بتواتر القراءات وتوضيحها مع ردّها مفصلاً فالمناسب الرجوع إلى تعلية القزويني على معالم الأصول ٥: ١٣٢ - ١٤٤، ومفاتيح الأصول: ٣٢٢ و ٣٢٣، ومناهج الأحكام: ١٥٢، والبيان في تفسير القرآن: ١٥٥ - ١٦٣، ذيل عنوان «أدلة تواتر القراءات...»، و....

(١) روته العامة عن النبي ﷺ وأدعى بعضهم تواتره قال الطبري في تفسيره: «الأخبار قد تظاهرت عنه ﷺ ... إن رسول الله ﷺ قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف...» (تفسير الطبري ١: ٢١ - ٤٢)، وانظر أيضاً الخصال: ٣٩٢، باب السبعة، الحديث ٤٤، ووسائل الشيعة ٤: ٨٢٢، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٦.

(٢) قال الزركشي في البرهان: «والثاني - وهو أضعفها - أن المراد سبع قراءات، حكى عن الخليل بن أحمد والحرف هاهنا القراءة...» (انظر البرهان في علوم القرآن ١: ٢١٤).

(٣) كالشهيد الأول في ذكرى الشيعة ٣: ٣٠٥، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٢٤٥ و ٢٤٦، والمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ٢: ٢١٧ و ٢١٨، وانظر أيضاً إتحاف فضلاء البشر: ٧، و....

(٤) مثل الطبرسي في مجمع البيان (١ - ٢): ٧٨، الفقيه الثاني، والشيخ الطوسي في التبيان ١: ٧، ونجم الأئمة الرضي في شرح الكافية ٢: ٣٣٦، والسيد ابن طاوس في سعد السعود: ٣٦٢ و ٣٦٣، والسيد الجزائري في نور البراهين ١: ٥٣١ عند قوله: «ويظهر من هذا الكلام كله القدح في تواتر القراءات السبع لوجوه»، والمحقق النراقي في أنيس المجتهدين ١: ١٨٩، وفيه: «والحق أن تواترها لم يثبت، لأن خلافه كاد أن يكون إجماعاً»، والسيد الخوئي في تفسيره البيان: ١٢٣ عند قوله: « والمعروف عند الشيعة أنها غير متواترة... »،

بل المشهور^(١)، ولذا قال السيّد الخوئي رحمه الله في تفسيره: «والمعروف عند الشيعة أنها غير متواترة، بل القراءات بين ما هو اجتهاد من القارئ وبين ما هو منقول بخبر الواحد - إلى أن قال -: وهذا القول هو الصحيح، ولتحقيق هذه النتيجة لا بدّ لنا من ذكر أمرين: الأوّل: قد أطبق المسلمون بجميع نحلهم ومذاهبهم على أن ثبوت القرآن ينحصر طريقه بالتواتر - إلى أن قال -: وعلى كلّ حال فلم يختلف المسلمون في أن القرآن ينحصر طريق ثبوته والحكم بأنّه كلام إلهي بالخبر المتواتر - إلى أن قال -: الثاني: أن الطريق الأفضل إلى إثبات عدم تواتر القراءات هو معرفة القراء أنفسهم، وطريق رواتهم، وهم سبعة قراء وهناك ثلاثة آخرون تتمّ بهم العشرة...»^(٢).

ثمّ لا يذهب عليك أن التواتر المبحوث عنه هنا نفيّاً وإثباتاً هو التواتر عن

→ وغيرهم من الخاصّة، ومن العامّة: كالرازي في تفسير الكبير ١: ٦٣، وفيه: «اتفق الأكثرون على أن القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه إشكال...»، والزركشي في البرهان في علوم القرآن ١: ٣١٨ و٣١٩، وانظر أيضاً البحر المحيط في أصول الفقه ١: ٤٦٦، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١ - ٢): ١٣٧.

(١) اعلم أن القائلين بعدم تواتر القراءات استدّلوا بوجوه ذكرها السيّد الخوئي رحمه الله في تفسيره البيان: ١٤٩ عند قوله: «والآن نبدأ بالاستدلال على ما اخترناه من عدم تواترها بأمر...»، وأيضاً راجع كلام الشيخ الطوسي في التبيان ١: ٧، وكلام السيّد الجزائري في نور البراهين ١: ٥٣١، ومفاتيح الأصول: ٣٢٢ و٣٢٣، وأنيس المجتهدين ١: ١٨٩ و١٩٠، ومناهج الأحكام: ١٥٢ و١٥٣.

(٢) البيان في تفسير القرآن: ١٢٣ و١٢٤.

النبي ﷺ^(١) دون التواتر عن القراء كما زعمه بعض^(٢) إذ هو لا فائدة فيه أصلاً، ولذا قال صاحب الأوثق ﷺ: «وليس المراد من تواتر السبع أو العشر تواترها عن مشايخها إلينا، كما توهمه بعض من لاحظ له في العلم...»^(٣) وبعض آخر ادعى أن المقصود من تواتر القراءات الترخيص في القراءة بجمعها^(٤)، وإليه أشار الإمام ﷺ: «اقرأ القرآن كما يقرأ الناس»^(٥).

أقول: الحق كما عرفته في صدر البحث هو إنكار تواتر القراءات وبطلان القول بتواترها والشاهد على بطلانه هو:

(١) بمعنى أن القراء يُسندون قراءتهم إلى النبي ﷺ، وأن الاختلاف قد ينشأ من ذلك، فإنه نقل أن عاصم الكوفي قرأ القراءة على جماعة منهم: أبو عبد الله عبد الرحمان، وهو أخذها من مولانا أمير المؤمنين ﷺ، وهو من النبي ﷺ، وأن حمزة الكوفي أخذها من جماعة منهم: مولانا الصادق ﷺ، وهم يوصلون سندها إلى النبي ﷺ، وهكذا سائر القراء (انظر مصباح الفقيه ١٢: ١١٤).

(٢) لم نعتز عليه.

(٣) أوثق الوسائل: ٨٤.

(٤) انظر قوانين الأصول ١: ٤٠٦، حيث قال ﷺ: «كان مرادهم تواترها عن الأنسة ﷺ بمعنى تجويزهم ﷺ قراءتها والعمل على مقتضاها...»، وأيضاً قال في مناهج الأحكام: ٢٤١ - «ويمكن - بعد إثبات رخصة العمل على قراءة القراء من الشارع - الاكتفاء بنقل التواتر أيضاً...».

(٥) الكافي ٢: ٦٣٣، الحديث ٢٣، ووسائل الشيعة ٤: ٨٢١، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأول، وأصل الرواية هكذا: عن سالم بن سلمة قال: قرأ رجل على أبي عبد الله ﷺ وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس، فقال أبو عبد الله ﷺ: «كف عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ﷺ...».

أولاً: أن هؤلاء القراء لم يدركوا أصلاً النبي ﷺ، بل كان ولادتهم بعد مضي سنوات عن هجرته ﷺ، وهذا أقوى دليل على بطلان القول بتواتر قراءتهم عنه ﷺ، ولذا في مقام الردّ عليه قال السيّد الحكيم رحمه الله: «إنّه خلاف المقطوع به من سيرة المسلمين في الصدر الأوّل، لتأخّر أزمنة القراء السبعة كما يظهر من تراجمهم وتاريخ وفاتهم...»^(١).

وثانياً: تخطئة كلّ من القراء السبع الآخرين منهم مع أن القراءات لو وصلت إليهم عن النبي ﷺ لما أمكن ذلك بعد عدم جواز تخطئة القرآن الحقيقي، بل اختلافهم مستند إلى اجتهاداتهم المبنية على القواعد العربيّة والاستحسانات الاعتباريّة^(٢).

وثالثاً: وردت روايات متعدّدة بمضمون: «أنّ القرآن نزل من عند واحد بحرفٍ واحد»^(٣)، وفي حديث آخر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس

(١) المستمسك ٦: ٢٤٤، وانظر أيضاً كتاب السبعة في القراءات: ٥٣، ذيل عنوان «أئمة القراء وأنسابهم...»، ومعجم القراءات القرآنيّة ١: ٧٩ - ٩١، ذيل عنوان «تراجم موجزة للقراء السبعة».

(٢) قال المحقّق الهمداني رحمه الله: «فالذي يغلب على الظنّ أنّ عمدة الاختلاف بين القراء نشأ من الاجتهاد والرأي والاختلاف في قراءة المصاحف العثمانيّة العارية من الإعراب والنقط» (مصباح الفقيه ١٢: ١١٤).

(٣) انظر الكافي ٢: ٦٣٠، الحديث ١٢ و١٣. قال الشيخ الطوسي رحمه الله: «واعلموا أنّ العرف من مذهب أصحابنا والشائع من أخبارهم ورواياتهم أنّ القرآن نزل بحرف واحد، على نبيٍّ واحد...» (التبيان في تفسير القرآن ١: ٧).

يقولون: إنَّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال ﷺ: «كذبوا أعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد، ولكنَّ الاختلاف يجيء من قبل الرواة»^(١).

ورابعاً: لم يثبت أنَّ المراد من سبعة أحرف القراءات السبع، بل اختلفوا في تأويل الخبر وقد ذكروا في توجيه نزول القرآن على سبعة أحرف وجوهاً كثيرة^(٢): منها: أنَّ بعض أهل اللغة فسَّر سبعة أحرف بسبعة لغات لسبع قبائل من العرب وهي لغات: «قريش»، و«هذيل»، و«تميم»، و«هوازن»، و«يمن»، و«قيس»، و«أسد»^(٣).

ومنها: أنَّ المراد سبعة أوجه من المعاني المتقاربة بألفاظ مختلفة نحو «عَجَل»، و«أَسْرَع»، و«إِشْعَ»، وهكذا^(٤).

ومنها: «البطن»، وهذا يؤيِّد بالروايات الدالة على أنَّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن^(٥).

ومنها: «القسم»، وهذا يؤيِّد بكلام عليّ عليه السلام: «إنَّ الله تعالى أنزل القرآن على

(١) انظر الكافي ٢: ٦٣٠، الحديث ١٣، وذكره السيّد الحكيم في المستمسك ٦: ٢٤٤.

(٢) قال المحقّق القميّ رحمه الله: «وقد ادّعى بعض العامة تواترها، واختلفوا في معناه على ما يقرب من أربعين قولاً...» (قوانين الأصول ١: ٤٠٧)، وانظر أيضاً تفسير الصافي ١: ٤٧، المقدّمة الثامنة.

(٣) فسّر بذلك ابن الأنثير في النهاية في غريب الحديث ١: ٣٥٥، مادة «ح ر ف»، وانظر أيضاً القاموس المحيط ٣: ١٢٧، ومجمع البحرين، مادة «ح ر ف».

(٤) انظر البرهان في علوم القرآن ١: ٢٢٠، ذيل عنوان «الخامس».

(٥) انظر تفسير الصافي ١: ٤٧، وعوالي اللآلي ٤: ١٠٧، الحديث ١٥٩.

سبعة أقسام كلها شاف كافٍ: «أمر» و «زجر» و «ترغيب» و «ترهيب» و «جدل» و «مثل» و «قصص»^(١)، وهكذا، والتفصيل في محله^(٢).

تنبيهه: قال المحدث المجلسي رحمه الله: «المشهور بين الأصحاب عدم جواز قراءة الشواذ^(٣) في الصلاة^(٤)، بل في غيرها أيضاً، ولا خلاف في جواز قراءة أي

(١) بحار الأنوار ٩٣: ٩٧.

(٢) قال السيد الخوئي في تفسيره: «قد يتخيل أن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع، فيتمسك لإبنتاتها كونها من القرآن بالروايات التي دلت على أن القرآن نزل على سبعة أحرف، فلا بد لنا أن ننبه على هذا الغلط، وأن ذلك شيء لم يتوهمه أحد من العلماء المحققين - إلى أن قال -: وقد ذكروا في توجيه نزول القرآن على سبعة أحرف وجوهاً كثيرة نتعرض للمهم منها مع مناقشتها وبيان فسادها...» (البيان في تفسير القرآن: ١٥٩ و ١٧٨، ذيل عنوان «وجوه الأحرف السبعة»)، ولزميد الإطلاع راجع: مجمع البيان في تفسير القرآن (١ - ٢): ٧٨ - ٨٠، الفن الثاني، والبيان في تفسير القرآن ١: ٧ و ٨، وقوانين الأصول ١: ٤٠٦ - ٤٠٩، ومفاتيح الأصول: ٣٢٢ - ٣٢٧، ومناهج الأحكام: ١٥٢ و ١٥٣.

(٣) ذكر للقراءة الشاذة عدة معانٍ منها: «المراد بها هو غير القراءات السبع المشهورة» قاله العلامة في نهاية الإحكام ١: ٤٦٥، ومنتهى المطلب ٥: ٦٤. ومنها: «ما زاد على العشرة»، قاله الشهيد الأول في ذكرى الشيعة ٣: ٣٠٥، والشهيد الثاني في المقاصد العلية ٢٤٦، وروض الجنان ٢: ٧٠٠، والزرشمي في البحر المحيط ١: ٤٧٤. ومنها: «ما نقل آحاداً وما لم يكن متواتراً»، ذهب إليه العلامة في نهاية الإحكام ١: ٤٦٥، ومنتهى المطلب ٥: ٦٤، والشهيد الثاني في المقاصد العلية ٢٤٦، والآمدي في الإحكام (١ - ٢): ١٣٨، والعضدي في شرح المختصر: ١١٢، وابن حاجب في البحر المحيط ١: ٤٧٤، والسبكي في رفع الحاجب ٢: ٩٥، وفيه: «وهو ما نقل آحاداً مثل ما نقله ابن مسعود في مصحفه»، و... و

(٤) اعلم أن الفقهاء من الخاصة والعامة متفقون على عدم جواز العمل بالقراءة الشاذة ومن

السبع شاء، واختلّفوا في بقية العشر^(١)، ورجّح في الذكرى جوازها مدّعياً تواترها كالسبع^(٢)، والأحوط الاقتصار على السبع...»^(٣).

وأيضاً قال ﷺ في موضع آخر: «قد صحّ عن أئمتنا عليهم السلام أنهم أمروا بقراءة ما بين الدفتين وأن لا نتعدّاه بلا زيادة فيه ولا نقصان منه، حتّى يقوم القائم

→ الخاصة مثل: العلامة في نهاية الإحكام ١: ٤٦٥، ومنتهى المطلب ٥: ٦٤، وتذكرة الفقهاء ٣: ١٤١، والشهيد الأول في ذكرى الشيعة ٣: ٣٠٥، والشهيد الثاني في المقاصد العلية: ٢٤٦، وروض الجنان ٢: ٧٠٠، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٢٤٥، ومن العامة كالزركشي في البرهان ١: ٤٦٧، وابن حاجب في منتهى الوصول: ٤٦، والعضدي في شرح المختصر: ١١٢، و....

(١) انقسم علماء المسلمين من الفريقين الخاصة والعامة في ما بينهم في مسألة ما ينبغي الأخذ به من القراءات وبالأخص في مواضع الابتلاء كالصلاة التي هي عمود الدين على أقوال متعدّدة: فمنهم من ذهب إلى وجوب الأخذ بالقراءات السبع المشهورة وعدم جواز الأخذ بغيرها وهو ما ذهب إليه العلامة في نهاية الإحكام ١: ٤٦٥، ومنتهى المطلب ٥: ٦٤، وتذكرة الفقهاء ٣: ١٤١. ومنهم من ذهب إلى جواز القراءة بال عشرة قاله الشهيد الأول في ذكرى الشيعة ٣: ٣٠٥، والشهيد الثاني في المقاصد العلية: ٢٤٦، وروض الجنان ٢: ٧٠٠، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٢٤٦، والزركشي في البحر المحيط ١: ٤٧٤، والسيوطي في معترك الأقران ١: ١٢٥، وذهب العلامة الحلّي رحمته الله إلى عدم جواز القراءات الثلاث المكملّة للعشر (انظر نهاية الإحكام ١: ٤٦٥، وتذكرة الفقهاء ٣: ١٤١)، ومن أراد التفصيل فليراجع على سبيل المثال: مفتاح الكرامة ٧: ٢٠٩ - ٢٢٤، ذيل عنوان «وظيفة المكلف في القراءات السبع أو العشر»، وجواهر الكلام ٩: ٢٩١، ومفاتيح الأصول: ٣٢٦، وإتحاف الفقهاء: ٦٨ - ٩١.

(٢) انظر ذكرى الشيعة ٣: ٣٠٥.

(٣) بحار الأنوار ٨٥: ٢٣.

كما هو المشهور^[١]،

- إلى أن قال :- وإِنَّمَا نَهَوْنَا ﷺ عَنْ قِرَاءَةِ مَا وَرَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ مِنْ أَحْرِفٍ يَزِيدُ عَلَى الثَّابِتِ فِي الْمَصْحَفِ؛ لِأَنَّهَا لَمْ يَأْتِ عَلَى التَّوَاتُرِ وَإِنَّمَا جَاءَ بِالْأَحَادِ - إلى أن قال :- فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: كَيْفَ يَصَحُّ الْقَوْلُ بِأَنَّ الَّذِي بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْحَقِيقَةِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نَقْصَانٍ وَأَنْتُمْ تَرَوْنَ عَنْ الْأَئِمَّةِ ﷺ أَنَّهُمْ قَرَأُوا - إلى أن قال :- قِيلَ لَهُ: قَدْ مَضَى الْجَوَابُ عَنْ هَذَا وَهُوَ أَنَّ الْأَخْبَارَ الَّتِي جَاءَتْ بِذَلِكَ أَخْبَارُ أَحَادٍ لَا يَقْطَعُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بِصَحَّتِهَا...»^(١).

[١] النسبة إلى المشهور أخذها ﷺ من القوانين^(٢)، لكنَّها باطلَّةٌ جدًّا، ولذا قال المحقِّق الخراسانيّ ﷺ: «وإنْ نُسِبَ إِلَى الْمَشْهُورِ تَوَاتُرُهَا، لَكِنَّهُ مِمَّا لَا أَصْلَ لَهُ...»^(٣).

لا يخفى أنَّ مَا ادَّعَاهُ الْمُحَقِّقُ الْمَذْكُورُ مِنْ إنْكَارِ التَّوَاتُرِ لَا يَنَافِي مَعَ تَجْوِيزِ الْأَئِمَّةِ ﷺ تِلْكَ الْقِرَاءَاتِ السَّبْعَ فِي الصَّلَاةِ بِقَوْلِهِمْ ﷺ: «اقْرَأُوا الْقُرْآنَ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ»^(٤)، ولذا قال صاحب العروة الوثقى ﷺ: «الأحوط القراءة بإحدى القراءات السبعة وإن كان الأقوى عدم وجوبها...»^(٥).

(١) بحار الأنوار ٩٢: ٧٤ و ٧٥.

(٢) انظر قوانين الأصول ١: ٤٠٦ عند قوله ﷺ: «وَادَّعَى عَلَى تَوَاتُرِهَا الْإِجْمَاعُ، جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا...».

(٣) كفاية الأصول: ٢٨٥.

(٤) تقدَّم تخريجه آنفًا.

(٥) العروة الوثقى ١: ٦٥٥، في أحكام القراءة، مسألة ٥٠.

خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادّة^[١]،

[١] إشارة إلى الاختلاف بين القائلين بتواتر القراءات السبع حيث إن بعضاً منهم قد ادّعى تواترها من جميع الجهات - أي مادّةً وهيئةً^(١) - ومنهم من ادّعى التواتر في خصوص المادّة^(٢)، وعليه فالتواتر في المادّة مسلّم عند كلٍّ منهم، وإليه أشار المصنّف رحمه الله بكلمة «خصوصاً...»، والتفصيل في محله^(٣).

اعلم أن اختلاف القراءة، تارةً: يعرض على الهيئة وكيفية التلفّظ والأداء، وأخرى: على المادّة وجوهر اللفظ، وهذا ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: يسري الاختلاف فيها إلى اختلاف المعنى والمفاد - كقراءة التشديد والتخفيف في مثل «يطهرن» -، بالتقريب المتقدّم آنفاً.

وثانيهما: لا يسري إليه - مثل «السرائ» و «الصراط»، و «مَلِك» و «مالك»^(٤).

وأما الاختلاف في الهيئة، فهو كالقصر والمدّ والإدغام والإخفاء والإمالة والإشباع وغيرها من موارد الاختلاف في كيفية التلفّظ والأداء.

(١) نقله المحقّق التراقي في مناهج الأحكام: ١٥٢ عند قوله: «وقيل بتواترها مطلقاً»، وانظر أيضاً مفاتيح الأصول: ٣٢٢. ولكن نحن لم نظفر على القائل به حسب تنبّعنا.

(٢) ذهب إليه الفاضل البهائي في زبدة الأصول: ٨٦، والحاجبي في منتهى الوصول: ٤٦ (انظر بيان المختصر ١: ٤٦٩)، والعضدي في شرح المختصر: ١١١ و ١١٢.

(٣) قال المحقّق القمي رحمه الله في القوانين ١: ٤٠٦: «ثم إن ظاهر الأكثر أنها متواترة إن كانت جوهرية - إلى أن قال -: وأما إن كانت أدائيّة، فلا...»، وانظر أيضاً مفاتيح الأصول: ٣٢٢. وأنيس المجتهدين ١: ١٨٩، ومناهج الأحكام: ١٥٢، و....

(٤) أقول: أمثلة ذلك كثيرة كقراءة «بصطة» في قوله تعالى: ﴿زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧) وكقراءة «فتنبّوا» في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِيقٌ فَاسْتَأْذِنُوا﴾ (الحجرات: ٦).

وإمّا أن لا نقول كما هو مذهب جماعة^[١].

فعلى الأوّل: فهما^[٢] بمنزلة آيتين تعارضتا^[٣]، لا بدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو على الأظهر، ومع التكافؤ لا بدّ من الحكم بالتوقّف والرجوع إلى غيرهما.

وعليه فالأقسام في المقام ثلاثة والمبحوث عنه في ما نحن فيه هو خصوص القسم الثاني، أي الاختلاف في المادّة الساري إلى اختلاف المعنى، والتفصيل في محله^(١).
[١] بعد التأمل في ما أوضحناه آنفاً علم أنّ الصواب نسبة هذا القول إلى المشهور لا إلى الجماعة.

الجمع بين القراءات المختلفة بناءً على القول بتواترها

[٢] أي القراءتان المختلفان في المعنى.

[٣] أي القول بالتواتر لازمه قرآنيّة جميع تلك القراءات، وعليه فيحصل التضادّ والتعارض بين آيتين من القرآن الواقعيّ لدلالة إحدیهما مثلاً على جواز الوطي والمقاربة بعد حصول النقاء والأخرى على الحرمة، وحينئذٍ فكما وجب

(١) قال السيّد القزويني رحمه الله في تعليقه على المعالم (٥ : ١٣٤): «المراد بالجوهريّة ما يتعلّق بأصل الكلمة وحروفها كما في «مالك» و«ملك» بإنبات الألف وإسقاطه، و«يطهّر» و«يطهّرن» بالتخفيف والتشديد وما أشبه ذلك. وبالأدائيّة ما يتعلّق بكيفيّة أداء حروف الكلمة كالمدّ والإمالة واللين فهي من قبيل صفات الكلمة وحروفها...»، وقال المحقّق النراقي رحمه الله: «والأولى أن يفسّر الجوهريّة بأنّها ما يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادّة ويقابلها الأدائيّة وهي ما كان من قبيل الهيئة...» (مناهج الأحكام : ١٥٢).

الجمع بين الخبرين المتعارضين، كذلك هنا أيضاً وجب الجمع بين الآيتين مع تفاوتٍ ما بينهما، وهو أنّ الجمع بين الآيتين وترجيح إحدیهما على الأخرى ينحصر في الترجيح الدلاليّ بعد تكافؤهما سنداً وصدوراً على ما هو شأن القرآن، خلافاً للجمع بين الخبرين؛ فإنّ الترجيح فيهما كان أولاً من حيث السند والصدور - كالأعدلية والأشهرية ومخالفة العامة وغيرها - وبعد التكافؤ من هذه الحيثية تصل النوبة إلى الترجيح الدلاليّ؛ كتقدّم الأظهر والنصّ منهما على الظاهر؛ مثل «لا تكرم الفساق من العلماء» مثلاً، فإنّه بالنسبة إلى «أكرم العلماء» يعدّ أظهر دلالةً، وعليه فيُرفع اليد عن ظهور الثاني - أعني وجوب إكرام العلماء عدولاً وفساقاً - ويُخصّص بالأوّل، فيحكم بوجوب إكرام خصوص العدول منهم وهكذا قولنا: «يُحرم إكرام الفساق من العلماء»؛ فإنّه بالنسبة إلى «أكرم العلماء» يُعدّ نصّاً من حيث الدلالة فيُرفع اليد عن ظهور الثاني ويُخصّص بالأوّل، فيحكم بوجوب إكرام خصوص العدول منهم.

وبالجملة: كلّ من النصّ والأظهر في المثالين كان قرينةً لرفع اليد عن الظاهر فيهما، فيحكم بأنّ المراد الجدّي فيهما هو مؤدّى النصّ والأظهر لا الظاهر على ما سيجيء توضيحه مفصلاً في مبحث التعادل والتراجع^(١).

(١) انظر فرائد الأصول ٤: ٩٣ و ١١٤، ذيل عنوان «المرجّحات الدلالية» و «المرجّحات السندية».

أقول: هذا كله في صورة اختلاف الآيتين الشريفين من حيث الدلالة وإلا ففي صورة التساوي وتكافؤهما بأن تكونا نصّين أو ظاهرتين فاللازم الالتزام بالتوقف عملاً والرجوع إلى غيرهما من الأدلة والأصول العملية المناسبة للمقام.

قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: «إنّ المرجّحات السندية والصدورية ممّا لا مجال لجريانها في الكتاب، كما تجري في السنّة في صورة التعارض، كيف والكتاب قطعيّ السند ولا يمكن فيه فرض الصدور لأجل التقيّة حتّى يجري فيه المرجّحات الصدورية...»^(١).

لا يذهب عليك أنّ الآية الشريفة - أعني قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرَ﴾ - يدّعى فيه ترجيح قراءة التشديد على التخفيف^(٢) ويدّعى العكس^(٣)، أمّا العكس فلأنّ قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرَ﴾ يُعَدُّ تأكيداً لقوله: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ الظاهر في وجوب الاعتزال في أيام الحيض، وأمّا الأصل أولاً: لوجود قرينة داخلية - كـ «تطهرهن» - بعد قوله تعالى: ﴿يَطْهُرَ﴾ في قوله تعالى:

(١) قلائد الفرائد ١: ١٣٨.

(٢) أي ﴿حَتَّى يَطْهُرَ﴾ وهي - كما مرّ سابقاً (انظر الصفحة ٣٨٣، الهامش ٣) - قراءة حمزة، والكسائي، وعاصم في رواية أبي بكر والمفضل. هذا ما رجّحه العلامة الحلّي في منتهى المطلب ٥: ٦٤، والفاضل التوّني في الوافية: ١٤٩، والطبري في تفسيره ٣: ٧٣١ و٧٣٢، ذيل الآية ٢٢٢ من سورة البقرة.

(٣) أي ﴿حَتَّى يَطْهُرَ﴾ وهي - كما مرّ سابقاً (انظر الصفحة ٣٨٣، الهامش ٢) - قراءة ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وابن عامر، وهذا ما رجّحه الفارسي في كتاب الحجّة للقرّاء السبعة ٣٢١-٣٢٣، ذيل الآية ٢٢٢ من سورة البقرة.

﴿لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾^(١)، فإن قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ يؤيد به التطهير المستفاد من قراءة التشديد، وثانياً: فوجود قرينة خارجية وهي: «أَنَّ التأسيس خير من التأكيد».

والمناسب هنا نقل كلام بعض المحشّين المؤيد لبعض ما ذكرناه فإنّه قال: «التطهر ظاهر في الاغتسال والطهارة ظاهرة في النظافة والنقاوة، والأوّل وإن لم يكن نصّاً، فهو أظهر من الثاني مضافاً إلى ما يقال من: أَنَّ المنع المستفاد من المقاربة قبل الغسل على قراءة التشديد يكون بالمنطوق والجواز المستفاد على التخفيف من جهة مفهوم الغاية والمنطوق مطلقاً أقوى دلالة من المفهوم نوعاً وإن كان المفهوم في بعض الموارد الخاصّة أقوى دلالة من المنطوق. وقد يقال بوجود الترجيح لقراءة التخفيف؛ لأنّ قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ في مقام التأكيد لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ ولا إشكال في ظهوره في وجوب الاعتزال في زمان الدم، وفيه ما لا يخفى، بل هذا من وجوه الترجيح للحمل على ما يستفاد من قراءة التشديد؛ لوضوح أَنَّ التأسيس أولى من التأكيد...»^(٢).

قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: «أقول: لا يخفى عليك أَنَّ ما نحن فيه - أعني الآية المزبورة - من قبيل حمل الظاهر على الأظهر، وذلك لأنّ دلالتها على عدم

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) تسديد القواعد: ١٩٧ و ١٩٨.

وعلى الثاني^[١]:

جواز المقاربة في أيام النقاء بناءً على القراءة الأولى^(١) إنما هو بحسب المنطوق، وعلى القراءة الثانية^(٢) يكون بحسب المفهوم - أعني مفهوم الغاية -، ولا ريب أن المنطوق أظهر من المفهوم^(٣).

ملخص الكلام: هو أنه بعد الالتزام بتواتر القراءات وتعارض الآيتين في المقام، فبناءً على وجود الترجيح لإحديهما على الأخرى بالتقريب المتقدم فلا بد من الأخذ به والعمل على طبق ذي المرجح منهما، وأما بناءً على التساوي وعدم الرجحان بينهما، فلا بد من التوقف وطرحهما معاً والرجوع إلى غيرهما من الأصل أو الدليل^(٤) بالتقريب الآتي كما هو شأن كل متعارضين، وإليه أشار المصنف رحمه الله بقوله: «ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما».

وجوب التوقف والرجوع إلى قواعد التعارض بناءً على إنكار تواتر القراءات
[١] إشارة إلى الاختلاف بين القائلين بعدم تواتر القراءات حيث إن بعضاً منهم قد ادّعى جواز الاستدلال بها ادّعاءً للملازمة بينه وبين رخصة

(١) أي التشديد.

(٢) أي التخفيف.

(٣) فلاند الفرائد ١: ١٣٧.

(٤) أقول: الرجوع إلى الأصل والدليل مبني على وجودهما كما في ما نحن فيه على ما ستعرف توضيحه مفصلاً، وأما بناءً على عدمهما، فالحكم فيه التخيير الذي حكم به العقل في جميع موارد دوران الأمر بين المحذورين، فافهم.

فإن ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءة - كما ثبت بالإجماع جواز القراءة^[١]

القراءة لها^(١) وأنكره الآخرون إنكاراً للملازمة بينهما^(٢)، ولعلّه الحقّ، ولذا قال المحقّق الخراسانيّ رحمه الله: «وإنّما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما...»^(٣). [١] لا يخفى أنّ ادّعاء الإجماع في المتن ناظرٌ إلى جواز القراءة^(٤)، ولذا قال

(١) ومّا يشير إليه ما قاله العلّامة البهبهانيّ رحمه الله في حاشية المدارك ١: ٣٨١: «... لأنّ الشرع أمضى كلّ هذه القراءات مع أنّ الحقّ واحد منها، بل ربّما كان الحقّ القراءة المنسوبة إلى أهل البيت عليه السلام، فالشرع جعل هذه القراءات ممّا يجوز لنا التمسك به، فالعبرة بتجوز الشرع لا بكونها موافقة للواقع...»، وانظر أيضاً نفس المصدر ٣: ٢٠ و٢١، ومّا يشير إليه أيضاً كلام الشيخ الطوسي والطبرسيّ رحمه الله في تفسيرهما التبيان ١: ٧، ومجمع البيان (١ - ٢): ٧٩.

(٢) ومّا يشير إليه ما قاله المصنّف رحمه الله في كتاب الطهارة ٣: ٤٠٠ و٤٠١: «إنّ وجوب الجمع بينهما فرع ثبوت تواتر كلّ من القراءتين بناءً على تواتر جميع القراءات السبع، أو ثبوت الإجماع على جواز العمل بكلّ واحد منهما، كما ثبت على جواز القراءة بكلّ منهما، وفي كلا الأمرين تأمل، بل منع كما سيجيء في قراءة الصلاة (انظر كتاب الصلاة ١: ٣٦٢ - ٣٦٤)»، وقال السيّد الزيدّي رحمه الله في حاشيته على الفرائد ١: ٣٣٦: «... وما ورد من قوله عليه السلام: «اقرأوا القرآن كما يقرأ الناس» إنّما يثبت به جواز القراءة لا العمل به وهو إجماعيّ» وانظر أيضاً بحر الفوائد ١: ٤٤٩، وفيه: «الظاهر عدم التلازم بين جواز القراءة والبناء على القرآنية بالنسبة إلى سائر الآثار والأحكام...». (٣) كفاية الأصول: ٢٨٥.

(٤) انظر التبيان في تفسير القرآن ١: ٧، وفيه: «إنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء وأنّ الإنسان مخير بأيّ قراءة شاء قرأ...»، وقال الطبرسيّ رحمه الله في تفسيره مجمع البيان (١ - ٢): ٧٩: «الظاهر من مذهب الإماميّة أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما تتداوله القراء»، وانظر أيضاً مفتاح الكرامة ٧: ٢٢١، وفيه: «اتّفاق المسلمين على جواز الأخذ بها...».

بكلّ قراءة - كان الحكم كما تقدّم^[١]،

المحقّق الخراسانيّ رحمته الله: «كما نقل الإجماع على جواز القراءة بكلّ قراءة...»^(١).
وبالجملة: كما أنّ المثبتين للتواتر قد اختلفوا من حيث وقوعه مادّةً فقط أو
مادّةً وهيئةً، كذلك المنكرون له قد اختلفوا أيضاً من حيث جواز الاستدلال وعدمه.
وعليه فالنزاع المتصور في المقام هكذا: التواتر هل هو واقع أم لا؟ الحقّ
عدمه، وبناءً على إنكار التواتر، هل الاستدلال بكلّ قراءة جائز أم لا؟ الحقّ فيه
أيضاً عدمه.

ولذا قال بعض محشّي الكفاية: «ثمّ إنّ المصنّف رحمته الله^(٢) قد اختار من التشقيق
الأوّل عدم القول بتواتر القراءات - إلى أن قال -: واختار من التشقيق الثاني عدم
جواز الاستدلال بكلّ قراءة...»^(٣).

[١] أي بناءً على القول بالتلازم بين ترخيص القراءات المختلفة وبين تجويز
الاستدلال بها كالقرآن الحقيقيّ يجب الجمع بين الآيتين إن أمكن والتوقّف فيهما إن لم
يمكن بالتقريب المتقدّم والرجوع إلى غيرهما من الأصل أو الدليل بالتقريب الآتي.
قال بعض تلامذة المصنّف رحمته الله: «قوله رحمته الله: [كان الحكم كما تقدّم] أقول:
يعني إذا ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءة فتصيرا بمنزلة الآيتين المتعارضتين،
فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الدلالية، ومع فقدانها وحصول التكافؤ يتوقّف

(١) درر الفوائد: ٩٢.

(٢) أي المحقّق الخراسانيّ رحمته الله.

(٣) عناية الأصول ٣: ١٣٤، وانظر أيضاً كفاية الأصول: ٢٨٥ عند قوله رحمته الله: «ثمّ إنّ التحقيق
أنّ الاختلاف في القراءة...».

وإلا^(١) فلا بدّ من التوقّف في محلّ التعارض والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجّح^(٢)،

ويرجع إلى غيرهما، كما تقدّم. فإن قلت: إذا ثبت جواز الاستدلال بكلّ منهما بالدليل، فلا بدّ من التخيير بينهما فمن أين التوقّف؟! قلت: إنّ غاية ما يدلّ عليه الدليل إنّما هو جواز الاستدلال بكلّ منهما في غير صورة التعارض، وأمّا في صورة التعارض، فلم يعلم دلّالته^(١).

[١] أي وإن لم نقل بجواز الاستدلال بالقراءات الغير المتواترة وحصرناه في المتواتر فاللازم التوقّف مطلقاً - أي سواء أمكن الجمع بينهما أم لم يمكن -، والوجه فيه وقوع التعارض هنا بين غير حجّتين. لكن لا يخفى أنّ الحقّ أنّه كان من باب اشتباه الحجة بلا حجة لا من باب التعارض بين غير حجّتين.

[٢] اعلم أنّ الترجيح هنا يُراد منه الدلاليّ والسنديّ معاً، خلافاً للترجيح المتقدم آنفاً الذي عرفت اختصاصه بالدلاليّ فقط.

والوجه فيه هو أنّ هناك حيث فرغنا عن تماميّة السند والصدور لتلك القراءات - كما هو خاصيّة القول بالتواتر - فينحصر الترجيح فيه بالدلاليّ، وكذلك على القول بعدم التواتر والالتزام بجواز الاستدلال، فإنّه حينئذٍ وإن لم يثبت القرآنيّة لجميع تلك القراءات إلاّ أنّ ترخيص القراءة بها من ناحية الأئمة عليهم السلام قد دلّ بالملازمة - أي بدلالة الالتزامية - على تماميّة صدورها وسندها بحيث صار المجموع قرآناً تعبدّاً.

أو مطلقاً^[١] بناءً على عدم ثبوت الترجيح هنا^[٢]،

وأما هنا، فحيث لا يتم سندها ولا صدورها - لا بالمطابقة ولا بالملازمة - فلا بدّ فيه من الترجيح بينها سنداً ودلالة؛ لصيرورتها حينئذٍ كالأدلة الظنيّة، فيُرجّح القراءة المشهورة على غيرها وقراءة المخالف للعامة مثلاً على غيرها.

قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله في مطاوي كلماته: «فهما حينئذٍ^(١) بمنزلة الخبرين الظنّيين فيجري فيهما غير المرجّحات الدلاليّة أيضاً من سائر المرجّحات مثل أعدليّة القارئ وأضبطيّته، إلى غير ذلك»^(٢).

[١] أي حتّى مع وجود المرجّح.

[٢] إشارة إلى ما هو المقرّر في محلّه من اختصاص إعمال الترجيح بالمعارضين من الأخبار لا غيرها - كالاتين المتعارضتين أو الإجماعين المتعارضين وغيرهما.

والوجه فيه هو أنّ بناءً على حجّيّة الأمارات الشرعيّة طريقيّاً - كما هو مذهب الحقّ - فعند التعارض بينها مقتضى القاعدة الأوّليّة التساقط في مؤدّاهما، وعليه فإعمال الترجيح بينها والحكم بوجوب الأخذ بذوي الراجح من المتعارضين يُعدّ حكماً على خلاف القاعدة الذي ثبت في محلّه أنّ الحكم على خلاف القاعدة لا بدّ فيه من الاقتصار على مورده، وحينئذٍ، فأدلة الترجيح بين الخبرين المتعارضين لا يشمل الآيتين المتعارضتين، ولذا قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «فلا وجه لملاحظة

(١) أي حين عدم جواز الاستدلال بكلّ قراءة.

(٢) قلاند الفرائد ١: ١٣٨ و١٣٩.

فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال؛ إذ لم يثبت تواتر التخفيف^(١)،

الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناءً على اعتبارها من باب الطريقة...^(٢) وبالجمله: إلى هنا علم ثلاثة أمور:

الأول والثاني منها، هو أنّ بناءً على القول بتواتر القراءات وجواز الاستدلال بها فلا بدّ من الجمع بين القراءتين وإعمال الترجيح الدلاليّ بينهما بحمل الظاهر منهما على النصّ والأظهر، وعلى فرض التكافؤ يجب التوقّف والرجوع إلى القواعد والأصول العمليّة، والوجه فيه تعارض الحجتين المتكافئتين الموجب للإجمال وهما يمكن أن تكونا قرآنيين حقيقة أو تعبدًا.

والثالث منها، هو أنّ بناءً على القول بإنكار التواتر وبطلان الاستدلال بالقراءات وجب التوقّف فيها والرجوع إلى القواعد والأصول الآتية مطلقاً - أي حتّى بناءً على وجود المرجّح فيها - والوجه فيه فقد الدليل الموجب للرجوع إلى الأصول بمقتضى قاعدة: «الأصل أصيل حيث لا دليل»، ولذا قال المحقّق الخراسانيّ رحمته الله في تعقيب كلامه المتقدّم: «فلا بدّ من الرجوع حينئذٍ إلى الأصل أو العموم...»^(٣).

[١] إشارة إلى فقد الدليل في الفرض الأخير حيث إنّ مع ثبوت القراءة الدالّة على جواز الوطئ قبل الاغتسال لا تصل النوبة أصلاً إلى جريان الأصل بمقتضى القاعدة المتقدّمة، فيُرجع حينئذٍ إمّا إلى الاستصحاب - أي استصحاب الحرمة

(١) كفاية الأصول: ٢٨٥.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٥.

أوبالجواز^[١] بناءً على عموم قوله تعالى : ﴿فَاتُوا خَزَائِكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصّص أو العمل بالعموم الزماني^[٢].

الثابتة شرعاً من حين عروض الدم - وإما إلى العموم - أي عموم الحليّة في كلّ زمان الثابتة شرعاً بقوله تعالى : ﴿نِسَاءُكُمْ حَرَثٌ لَكُمْ فَأْتُوا خَزَائِكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(١).
أمّا الاستصحاب ، فالوجه فيه مسبوقة الوطي بالحرمة شرعاً^(٢) ، وأمّا العموم ، فالوجه فيه وجود كلمة ﴿أَنَّى﴾ في الآية التي تدلّ بعمومها على جواز الوطي في كلّ من الأزمنة إلّا ما خرج بالدليل - وهو خصوص زمان خروج الدم المنتفي في الفرض - ، كما لا يخفى^(٣).

[١] شروع في تقريب القواعد والأصول الموعودة آنفاً.

[٢] غرضه ﷺ اندراج هذا البحث تحت قاعدة كليّة مقرّرة في مبحث الاستصحاب مفصلاً^(٤).

(١) البقرة: ٢٢٣.

(٢) أقول: القائل بالاستصحاب في المقام يقول به مطلقاً وهكذا القائل بالعموم ، لكنّه ستعرف مفصلاً في مبحث الاستصحاب أنّ الزمان إن فرضناه قيداً ومُفْرَداً ، فالحقّ الرجوع إلى العموم ، وإن فرضناه ظرفاً ، فالحقّ الرجوع إلى الاستصحاب ، وانتظر توضيحه ذيل قوله ﷺ : «إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً - إلى أن قال - : فحينئذٍ يعمل عند الشكّ بالعموم - إلى أن قال - : فالظاهر جريان الاستصحاب ...» (فرائد الأصول ٣: ٢٧٤).

(٣) أقول: هذا مبنيّ على تسليم كلمة ﴿أَنَّى﴾ في الآية «زمانيّة» - أي بمعنى «متى» - ، وإلّا فبناءً على كونها «مكانيّة» - كما هو المشهور عند الإماميّة - فلا ربط للاستدلال بها لما نحن فيه ، فافهم. (انظر مجمع البيان (١-٢): ٥٦٤ و ٥٦٥ ، ذيل الآية ٢٢٣ من سورة البقرة).

(٤) انظر فرائد الأصول ٣: ٢٧٣ - ٢٧٨ ، ذيل «الأمر العاشر».

توضيح ذلك مختصراً: أنَّ ما نحن فيه - أي صورة انقطاع الدم وعدم الاغتسال - الذي يُشكَّ فيه في حرمة الوطئ وعدمها كان من صغريات الكبرى الكليَّة التي يبحث فيها عن أنَّ موارد الشكِّ هل يؤخذ فيها باستصحاب حكم المُخصَّص أو يُرجَّع فيها إلى عموم العام؛ مثلاً إذا قال المولى: «أكرم كلَّ عالم» وبعد ذلك خصَّصه ببعض الأفراد وبعض الأزمنة، فقال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» ففي صورة الشكِّ - أعني إكرام زيد في يوم السبت - ذهب بعض إلى الاستصحاب فادَّعى حرمة إكرامه في يوم السبت وذهب آخرون إلى العموم فادَّعى وجوب إكرامه فيه. وهذا له أمثلة كثيرة في الفقه منها: خيار الغبن على ما أوضحه المصنَّف رحمته الله مفصلاً في مبحث خيارات المكاسب، ومجماً في مبحث الاستصحاب^(١).

وملخصه: أنَّ المغبون الذي لم يستفد من حقِّه في أوَّل زمن أطلَّعه على الغبن إذا شكَّ في بقاء حقِّه وعدمه، فهل له الخيار أم لا؟ ذهب بعض^(٢) إلى الأوَّل استناداً إلى الاستصحاب - أي استصحاب الخيار الثابت له بالأدلة الشرعيَّة - وذهب آخرون^(٣) إلى الثاني؛ استناداً إلى عموم: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤)، والتفصيل في محله^(٥).

(١) انظر كتاب المكاسب ٥: ٢٠٦ - ٢١٢، وفرائد الأصول ٣: ٢٧٣ - ٢٧٨، ذيل «الأمر العاشر».

(٢) منهم: الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك ٣: ١٩٠ و ٢٠٤، وتبعه بعض كالمحدِّث البحراني رحمته الله

في الحقائق ١٩: ٤٣، وصاحب الجواهر رحمته الله في الجواهر ٢٢: ٤٧٦، و ٢٣: ٤٣.

(٣) منهم: المحقِّق الثاني رحمته الله في جامع المقاصد ٤: ٣٨.

(٤) المائدة: ١.

(٥) انظر على سبيل المثال: مفتاح الكرامة ١٤: ٢٤٢.

الثالث :

أَنَّ وقوع التحريف في القرآن^[١] - على القول به - لا يمنع من التمسك بالظواهر^[٢]؛

الثالث : توهم أَنَّ وقوع التحريف في القرآن يمنع من التمسك بالظواهر

[١] الغرض من عنوان هذه المسألة بيان أَنَّ التحريف على تقدير وقوعه في القرآن هل يمنع من العمل بظواهره أو لا ؟ والحقّ العدم ، خلافاً لمن توهمه كما ستعرف توضيحه .

[٢] « التحريف في القرآن » معناه : « الزيادة » و « النقيصة »^(١) إلاَّ أَنَّ التحريف

(١) قال السيّد الخوئي رحمه الله بما حاصله : « يطلق لفظ التحريف ويراد منه عدّة معان على سبيل الاشتراك : الأوّل : « نقل الشيء عن موضعه وتحويله إلى غيره » [ويعتبر عنه بالتحريف المعنوي] ولا خلاف بين المسلمين في وقوع مثل هذا التحريف في كتاب الله . الثاني : « النقص أو الزيادة في الحروف أو الحركات ، مع حفظ القرآن وعدم ضياعه » والتحريف بهذا المعنى واقع في القرآن قطعاً . الثالث : « النقص أو الزيادة بكلمة أو كلمتين ، مع التحفظ على نفس القرآن المنزل » والتحريف بهذا المعنى قد وقع في الإسلام ، وفي زمان الصحابة قطعاً . الرابع : « التحريف بالزيادة والنقيصة في الآية والسورة ، مع التحفظ على القرآن المنزل » والتحريف بهذا المعنى أيضاً واقع في القرآن قطعاً . الخامس : « التحريف بالزيادة ، بمعنى أَنَّ بعض المصحف الذي بأيدينا ليس من الكلام المنزل » والتحريف بهذا المعنى باطل بإجماع المسلمين ، بل هو ممّا علم بطلانه بالضرورة . السادس : التحريف بالنقيصة ، بمعنى أَنَّ المصحف الذي بأيدينا لا يشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء ، فقد ضاع بعضه على الناس » والتحريف بهذا المعنى هو الذي وقع فيه الخلاف فأثبتته قوم ونفاه آخرون ... » (البيان في تفسير القرآن : ١٩٧ - ٢٠٠) ، وانظر أيضاً مجمع البحرين : مادة « ح ر ف » .

بالزيادة قد انعقد الإجماع على عدمه في القرآن الشريف^(١).
وأما التحريف بالنقيصة، فهو محلّ الكلام بين الأعلام من الشيعة والسنة^(٢)،
والحق فيه أيضاً عدمه^(٣)، كما هو مذهب الأصوليين من الإمامية رضوان الله عليهم^(٤).

(١) قال الشيخ الطوسي^{رحمته الله} في تفسيره التبيان ١: ٣: «إن الزيادة فيه مجمع على بطلانها...»،
وقد صرح بذلك أيضاً الطبرسي^{رحمته الله} في تفسيره مجمع البيان (١ - ٢): ٨٣، الفن الخامس،
حيث قال: «أما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه...»، وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء^{رحمته الله}:
«لا زيادة فيه، من سورة، ولا آية، من بسملة، وغيرها، لا كلمة، ولا حرف، وجميع ما بين
الدفتين مما يُتلى كلام الله تعالى بالضرورة من المذهب، بل الدين، وإجماع المسلمين...»
(كشف الغطاء ٣: ٤٥٣، كتاب القرآن، المبحث السابع).

(٢) انظر على سبيل المثال: التبيان في تفسير القرآن ١: ٣، ومجمع البيان (١ - ٢): ٨٣،
وقوانين الأصول ١: ٤٠٣، وأنيس المجتهدين ١: ١٩٣، ومناهج الأحكام: ١٥٣ و١٥٤.

(٣) قال السيد الخوئي^{رحمته الله}: «المعروف بين المسلمين عدم وقوع التحريف في القرآن، وأن
الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المنزل على النبي الأعظم^{صلوات الله عليه}، وقد صرح بذلك كثير
من الأعلام منهم: رئيس المحدثين الصدوق محمد بن بابويه، وقد عدّ القول بعدم التحريف
من معتقدات الإمامية [انظر الاعتقادات للشيخ الصدوق، وتصحيح اعتقادات الإمامية
للشيخ المفيد (المطبوع ضمن مصنفات الشيخ المفيد ٥): ٨٢ و١٢٣]، ومنهم شيخ الطائفة
أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، وقد صرح بذلك في أول تفسيره التبيان [١: ٣]، ونقل
القول بذلك أيضاً عن شيخه علم الهدى السيد المرتضى، ومنهم المفسر الشهير الطبرسي في
مقدمة تفسيره مجمع البيان [١ - ٢): ٨٣ و٨٤، الفن الخامس]، ومنهم: شيخ الفقهاء
الشيخ جعفر في بحث القرآن من كتابه كشف الغطاء، وادّعى الإجماع على ذلك [انظر كشف
الغطاء ٣: ٤٥٣]، - إلى أن قال - : وجملته القول: إن المشهور بين علماء الشيعة ومحققهم،
بل المتسالم عليه بينهم هو القول بعدم التحريف...» (البیان في تفسير القرآن: ٢٠٠ و٢٠١).

(٤) منهم: الشيخ المفيد^{رحمته الله} في أوائل المقالات (مصنفات الشيخ المفيد ٥): ٨٠ - ٨٢، الرقم

وأما الأخباريون من الإمامية، وأيضاً الأخباريون من العامة المسمون بالحشوية، فذهبوا إلى وقوعه^(١)، واستدلوا لإثبات مدّعاهم بوجوه^(٢): الأول: الأخبار الدالة على وقوع التحريف والزيادة في القرآن^(٣):
منها: قوله ﷺ: «لو قرئ القرآن كما أنزل لألفيتنا فيه مسمّين»^(٤).
ومنها: قول عليّ ﷺ: «إنّه قد سقط أكثر من ثلث القرآن في قوله تعالى:

→ ٥٩ (القول في تأليف القرآن وما ذكر قوم من الزيادة فيه والنقصان، وانظر أيضاً نفس المصدر: ١٨٦ و ١٨٧، ذيل عنوان «تعليقة على القول ٥٩»، والشيخ البهائيّ ﷺ في الزبدة: ٨٢-٨٦، والفاضل التونيّ ﷺ في الوافية: ١٤٧، وكثير من الأعظم، ونسبه المحقّق القميّ ﷺ إلى جمهور المجتهدين (انظر قوانين الأصول ١: ٤٠٣).

(١) منهم: السيّد نعمّة الله الجزائريّ ﷺ فقد صرّح بذلك في كتابه «نور البراهين» حيث قال: «إنّ القرآن قد عرض له التحريف وكثير من النقصان وبعض الزيادة...» (نور البراهين ١: ٥٢٦) وانظر أيضاً البرهان في تفسير القرآن (المقدّمة: ٦٢-٨٧ (المقدّمة الثانية)، قال الطبرسيّ ﷺ في تفسيره: «وأما النقصان فيه فقد روى جماعة من أصحابنا، وقوم من حشوية العامة أنّ في القرآن تغييراً وتقصّناً...» (انظر مجمع البيان ١ - ٢: ٨٣، الفنّ الخامس).

(٢) قال المحقّق القميّ ﷺ في القوانين ١: ٤٠٣: «والأدلة على الأوّل [أي وقوع التحريف في القرآن] على ما ذكره الفاضل السيّد نعمّة الله ﷺ في رسالته «منبع الحياة» وجوه...»، وانظر أيضاً أنيس المجتهدين ١: ١٩٣ و ١٩٤، ومناهج الأحكام: ١٥٤.

(٣) قال السيّد الجزائريّ ﷺ في نور البراهين ١: ٥٢٦: «روى أصحابنا ومشايخنا في كتب الأصول من الحديث وغيرها أخباراً كثيرة بلغت حدّ التواتر في أنّ القرآن قد عرض له التحريف وكثير من النقصان وبعض الزيادة...».

(٤) تفسير العيّاشي ١: ١٣، الحديث ٤، وتفسير الصافي ١: ٣٣ (المقدّمة السادسة).

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا﴾^(١)...»^(٢)، وغير ذلك من الروايات البالغة إلى حدود ألف عدداً على ما ادّعاه المحدث النوري رحمه الله في فصل الخطاب^(٣)، وإن شئت توضيح الردّ عليه، فعليك بالرجوع إلى المقدمة السادسة من تفسير الصافي للمحدث الكاشاني رحمه الله، فإنّه رحمه الله بعد نقل كثير منها قال: «أقول: ويرد على هذا كله إشكال، وهو أنّه على هذا التقدير لم يبق لنا اعتماد على شيء من القرآن - إلى أن قال - لا يبعد أيضاً أن يقال: إنّ بعض المحذوفات كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من أجزاء القرآن، فيكون التبديل من حيث المعنى؛ أي حرّفوه وغيروه في تفسيره وتأويله»^(٤)، وقد أوضحه مجملاً المحدث الصدوق رحمه الله في اعتقاداته^(٥)، فراجع إليه تجده نافعاً إن شاء الله.

هذا كله مضافاً إلى ضعف تلك الأخبار^(٦)، وأضف إلى ذلك مخالفتها لصريح

(١) النساء: ٣.

(٢) نور الثقلين ١: ٤٣٨، الحديث ٣٤.

(٣) لا يوجد لدينا الكتاب.

(٤) تفسير الصافي ١: ٤١ و ٤٢.

(٥) انظر الاعتقادات للشيخ الصدوق (المطبوع ضمن مصنفات الشيخ المفيد ٥: ٨٤ - ٨٨، الرقم ٣٣، باب الاعتقاد في مبلغ القرآن، وانظر أيضاً البيان في تفسير القرآن: ٢٢٠ - ٢٣٤، ذيل عنوان «شبهات القائلين بالتحريف».

(٦) قال السيد الخوئي رحمه الله في تفسيره: «إنّ هذه الروايات لا دلالة فيها على وقوع التحريف في القرآن بالمعنى المتنازع فيه، وتوضيح ذلك: إنّ كثيراً من الروايات، وإن كانت ضعيفة السند، فإنّ جملة منها نقلت من كتاب أحمد بن محمد السياري، الذي اتفق علماء الرجال

الآيات كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^(٢)، وأضف إلى ذلك كله اهتمام النبي ﷺ بحفظ القرآن بحيث حكم ﷺ بمهدورية دم من بدل بعض كلمات القرآن بأن قرء «عزيز عليم» بدلاً عن «عزيز حكيم»، وأيضاً اهتمام المسلمين بذلك بحيث جعلوا تعليم القرآن صداقاً لِنِكَاحِ أزواجهم، والتفصيل في محله.

وبعد ذلك كله، فالحق جداً ما ادّعاه المحدث المجلسي ﷺ في البحار^(٣) من حمل الأخبار الدالة على التحريف على كونها آحاداً لا اعتبار بها^(٤) مضافاً إلى

→ على فساد مذهبه، وأنه يقول بالتناسخ، ومن علي بن أحمد الكوفي الذي ذكر علماء الرجال أنه كذاب، وأنه فاسد المذهب...» (البيان في تفسير القرآن: ٢٢٥).

(١) الحجر: ٩.

(٢) فصلت: ٤٢.

(٣) انظر بحار الأنوار: ٩٢: ٧٥، وانظر أيضاً التبيان في تفسير القرآن ١: ٣ حيث قال: «طريقها الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً...».

(٤) أقول: إن بعد إثبات عدم التحريف في القرآن نقلاً عن كلام المحدث المجلسي ﷺ صادفت بكلام آخر له قد أثبت فيه التحريف، فإنه ﷺ في ذيل رواية عن الصادق ﷺ: «أَنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جَبْرِئِيلُ ﷺ إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ» (الكافي: ٢: ٦٣٤، الحديث ٢٨) قال: «فَالْخَبَرُ صَحِيحٌ، وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا الْخَبَرَ وَكَثِيرٌ مِنَ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ صَرِيحَةٌ فِي نَقْصِ الْقُرْآنِ وَتَغْيِيرِهِ وَعِنْدِي أَنَّ الْأَخْبَارَ فِي هَذَا الْبَابِ مُتَوَاتِرَةٌ مَعْنَى، وَطَرَحَ جَمِيعُهَا يُوجِبُ رَفْعَ الْإِعْتِمَادِ عَنِ الْأَخْبَارِ رَأْساً، بَلْ ظَنَنْتِي أَنَّ الْأَخْبَارَ فِي هَذَا الْبَابِ لَا يَقْصُرُ عَنِ أَخْبَارِ الْإِمَامَةِ كَيْفَ يَثْبُتُونَهَا بِالْخَيْرِ. فَإِنْ قِيلَ: إِنَّهُ يُوجِبُ رَفْعَ الْإِعْتِمَادِ عَلَى الْقُرْآنِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا ثَبِتَ تَحْرِيفُهُ فِي كُلِّ آيَةٍ يَحْتَمِلُ ذَلِكَ وَتَجْوِيزُهُمْ ﷺ عَلَى قِرَاءَةِ هَذَا الْقُرْآنِ وَالْعَمَلِ

انتساب أكثرها - التسعين في المائة (٩٠٪) - إلى السياري الذي اعتقد الرجالون بأجمعهم أنه كذاب وضاع ضال^(١).

أقول: واللازم علينا فعلاً الرجوع إلى البحث الأصولي فيه بأن يبحث عن أن القول بالتحريف هل يمنع عن الأخذ بظواهر القرآن أم لا؟ ولعل الحق هو الأول جداً كما صرح به شريف العلماء^(٢)، لكن المصنف رحمه الله قد اختار الثاني فقال: «على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر...» وتبعه في ذلك المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: «دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو - إما بإسقاط، أو بتصحيف - وإن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الأخبار، ويساعده الاعتبار، إلا أنه لا يمنع عن حجة ظواهره...»^(٣).

والحاصل: أن المصنف رحمه الله فكأنه قال: أولاً: القول بالتحريف زيادةً ونقصاناً باطل جداً، وثانياً: على فرض التسليم له والالتزام بوقوعه في القرآن بمقتضى

→ به متواتر معلوم...» (مرآة العقول ١٢: ٥٢٥، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ذيل الحديث ٢٨)، والشاهد على حقائمه ما في البحار وبطلان ما في غيره هو أن علياً عليه السلام بعد غضب حقه لم يستشهد في قبال الغاصبين - عليهم لعائن الله - حتى في مورد واحد بالآيات المشتملة على ذكر اسمه الشريف في القرآن صريحاً مع استشهاده عليه السلام بحديث الغدير ونصب النبي ﷺ إياه، والتفصيل في محله.

(١) قال العلامة الحلي رحمه الله: «أحمد بن محمد بن سيار - يعرف بالسياري - ضعيف الحديث، فاسد المذهب» (إيضاح الاشتباه: ٩٨، الرقم ٥٢) وانظر أيضاً اختيار معرفة الرجال:

٤٩٩، الرقم ٤٠٥، ومعجم رجال الحديث ٣: ١٤، الرقم ٧٩٤.

(٢) انظر مفاتيح الأصول: ٣٢٢.

(٣) كفاية الأصول: ٢٨٤ و ٢٨٥.

لعدم العلم الإجمالي^(١) باختلال الظواهر بذلك.....

ظواهر بعض الأخبار لا يمنع عن الأخذ بظاهره، وعليه فلا يصح ما ادّعاه الأخباري من الإصرار في التحريف، وأيضاً ما ادّعاه شريف العلماء رحمته من الإصرار على مانعته له، وبعد ذلك قد عرفت أنفاً صحة مذهب الشريف جداً بحيث ينبغي للأخباريين الاستدلال بذلك^(٢) لإثبات مدّعاهم^(٣)، لكنهم قد غفلوا عنه بحمد الله والمنّة.

قال بعض محشي الكفاية: «وهو^(٣) من أقوى دليل صحّ للأخباريين أن يستدلّوا به للمنع عن العمل بظواهر الكتاب غير أنهم غفلوا عنه ولم يستدلّوا به، (وعلى كلّ حال) حاصل الدعوى أننا نعلم إجمالاً بوقوع التحريف في القرآن المجيد فهو ممّا يمنع عن التمسك بظواهره...»^(٤).

[١] تعليل لقوله رحمته: «لا يمنع...»، وغرضه رحمته الردّ على مدّعي التحريف إجمالاً الموجب للاختلال بالظواهر جداً، وله تعليل آخر ستعرف توضيحه.

ملخص الردّ الأوّل على الأخباري هو: إنكار الاختلال بسبب وقوع التحريف بعد احتمال كون المحرّفات والمحذوفات من قبيل التفسير والبيان ومن قبيل مثالب المناققين وفضائل الأئمة الطاهرين عليهم السلام وهكذا الأمور الأخر الغير المخلة بالظواهر، ولعلّه لهذه الجهة لم يستدلّ الأخباري بذلك لمنع الأخذ بظواهر الكتاب.

(١) أي القول بالتحريف.

(٢) من عدم جواز الأخذ بظواهر القرآن.

(٣) أي التحريف.

(٤) عناية الأصول ٣: ١٣١.

مع أنه^[١] لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة^[٢]. مع أنه^[٣] لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه ؛

[١] أي وقوع التحريف .

[٢] هذارد آخر عليهم، وملخصه : إلحاق ما نحن فيه بموارد القليل في الكثير المعبر عنه اصطلاحاً بالشبهة الغير المحصورة، كالعلم الإجمالي بنجاسة إناءٍ واحدٍ من آلاف إناءٍ مثلاً، فكما لا اعتبار بهذا العلم عرفاً وعقلاً على ما سيجيء توضيحه مفصلاً في مبحث البراءة والاشتغال^(١)، كذلك لا اعتبار بالعلم الإجمالي باختلال بعض ظواهر الكتاب .

وبالجملة : العلم الإجمالي في كلا الموردين عند العرف والعقلاء كان كلا علم جدّاً، وقد أوضحه المصنّف ﷺ هناك بذكر تمثيل له كما أن ضابطة الشبهة المحصورة والغير المحصورة قد أوضحه هناك مفصلاً^(٢).

[٣] هذارد ثالث على الأخباري، وملخصه : أن الشبهة هنا - كالعلم الإجمالي باختلال عشر ظواهر الكتاب مثلاً - لو كانت ملحقه بموارد القليل في القليل أو الكثير في الكثير المعبر عنه اصطلاحاً بالشبهة المحصورة، لكنّها مع ذلك لا تضر بالمقصود - أي الأخذ بالظواهر - بعد احتمال كون الظاهر المصروف عنه هو من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية، ومن المعلوم أنه حينئذ لا تأثير للعلم الإجمالي، مع أن المقرر في محلّه اعتبار التأثير فيه بحيث لو لم يؤثر في التكليف - بل وجوده وعدمه سيان - لا يلزم رعايته .

(١) انظر فرائد الأصول ٢ : ٢٧١ و ٢٧٢ .

(٢) انظر فرائد الأصول ٢ : ٢٦٩ و ٢٧٠ .

لا يخفى أنّ هذا قد اعترض عليه بعض محشّي الكفاية بقوله: «إنّ مجرد احتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره هو غير الظواهر المتعلقة بالأحكام ممّا لا يخرج الظواهر المتعلقة بالأحكام عن كونها طرفاً للعلم الإجماليّ، ولعلّ الشيخ إليه أشار أخيراً بقوله ﷺ: [فافهم]...»^(١).

توضيح ذلك: أنّ تنجّز التكليف بالعلم الإجماليّ ووجوب رعايته عقلاً وشرعاً كان مشروطاً بشرائط متعدّدة سيذكرها المصنّف ﷺ في مبحث البراءة والاشتغال مفصلاً، منها ابتلاء جميع أطراف الشبهة، ولذا عند العلم الإجماليّ بنجاسة هذا الإناء أو الإناء الموجود عند سلطان الهند مثلاً لا يجب الاجتناب عن هذا الإناء، والوجه فيه سلامة الأصل الجاري فيه عن المعارض كما أوضحه المصنّف ﷺ هناك مفصلاً^(٢).

قال بعض تلامذة المصنّف ﷺ في مطاوي كلماته المفصلة: «وأما ثالثاً: فلو سلّم كون الشبهة محصورة، لكن نقول بعدم قدح العلم الإجماليّ بعد خروج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء؛ لاحتمال كون التحريف في ما لا يتعلّق بالعمل، وقد تقرّر في مسألة العلم الإجماليّ في باب الشكّ في المكلف به أنّ العلم الإجماليّ المورث لتنجّز التكليف وطرح الأصول في الشبهة المحصورة، هو ما كان جميع أطرافه محلاً لابتلاء المكلف. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى الأصول العمليّة لا الأصول اللفظيّة التي تدور مدار الظهور العرفي؛ لدعوى أنّ

(١) عناية الأصول ٣: ١٣١.

(٢) انظر فرائد الأصول ٢: ٢٣٣ - ٢٣٨ (التنبية الثالث).

لا احتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره^[١] من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها^[٢] إلى ظاهر الكتاب ، فافهم^[٣].

اللفظ يحصل فيه الإجمال بالعلم الإجمالي بالخلاف - ولو كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء - وأنت خبير بما فيه من السخافة كما يأتي في محله^(١). وفي ما نحن فيه أيضاً حيث كان محلّ ابتلاء الفقيه خصوص آيات الأحكام لا غير ، فشرط تأثير العلم الإجمالي فيه منتفٍ أيضاً كالمثال ، وعليه فلا بأس لإهماله والحكم بعدم وجوب رعايته بحيث جاز الأخذ بجميع ظواهر القرآن ، والوجه فيه أيضاً سلامة الأصل الجاري فيه عن المعارض ، فافهم ، ولذا قال بعض المحشّين في تضاعيف كلماته المفصلة : « وعليه تكون أصالة الظهور في آيات الأحكام حجة بلا معارض ؛ لعدم كون سائر الظواهر محلاً للإبتلاء بأجمعها حتّى يكون الأصل المذكور معارضاً بالمثل ... »^(٢).

[١] إشارة إلى الظاهر المختلّ ظهوره إجمالاً.

[٢] الضمير المؤنث يعود إلى « الأحكام ».

[٣] لعلّ غرضه ﷺ التشكيك في الجواب الأخير ، وهو الحقّ جدّاً ؛ لبعده صدور مثل هذا الجواب عن مثل المصنّف ﷺ ، بل لا يبعد أن غرضه ﷺ التشكيك في الكلّ لبطان جميع أجوبته الثلاثة ، ولذا قال صاحب الأوثق ﷺ : « لا يذهب عليك أن هذه الأجوبة عليلة ... »^(٣).

(١) قلاند الفرائد ١ : ١٤٠ .

(٢) تسديد القواعد : ١٩٨ .

(٣) أوثق الوسائل : ٩٢ .

الرابع :

قد يتوهم^(١) : أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره ؛ لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتى ظواهر الكتاب .

اعلم أن الجواب الصحيح ردّاً للأخباري ما ذكره السيّد الخوئي رحمه الله ، فإنه قال : « التحريف - على تقدير تسليم وقوعه - لا يقدر في الظهور ؛ للروايات الدالة على وجوب عرض الأخبار المتعارضة - بل مطلق الأخبار - على كتاب الله ، وعلى ردّ الشروط المخالفة للكتاب والسنة ، فإن هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين عليه السلام بعد التحريف^(٢) ، فيعلم من هذه الروايات أن التحريف على تقدير وقوعه غير قاذح في الظهور »^(٣).

الرابع : توهم عدم اعتبار الظنّ الحاصل من ظواهر الكتاب

[١] المتوهم هنا هو المحقق القمي رحمه الله^(٣) ، وملخص كلامه هو : أن ظواهر بعض الآيات الشريفة تدلّ على حرمة العمل بظواهر الكتاب ، وهذا يُعبّر عنه اصطلاحاً

(١) أي بعد تقدير تسليم وقوعه .

(٢) مصباح الأصول ٢ : ١٢٤ .

(٣) أقول : كلام المحقق القمي هكذا : «إنّه مستلزم لحجّة الظنّ الحاصل من قوله تعالى : ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء : ٣٦) - إلى أن قال :- فالإجماع على حجّة الظواهر حتّى الظاهر الدالّ على حرمة العمل بالظنّ عموماً يثبت عدم حجّة الظنّ الحاصل من القرآن ، وما يثبت من وجوده عدمه فهو محال ... » (قوانين الأصول ٢ : ١٠٩) .

وفيه: أن فرض وجود الدليل^[١] على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر.

بدليل يلزم من وجوده عدمه. وبعبارة أخرى: إن إثبات حجية ظواهر الكتاب بالإجماع يلزم منه عدم حجيتها، فإن مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) وأيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢) وغيرهما من الآيات الأخر الظاهر دلالتها على حرمة العمل بغير العلم مطلقاً - كتاباً كان أو غيره^(٣) - والأخذ بالظاهر حيث لا يفيد العلم - كما لا يخفى - فيحرم شرعاً، ويصدق أنه يلزم من وجوده عدمه، وما كان كذلك فهو باطل، فافهم.

الإجماع على حجية الظواهر وجواز الأخذ بها

[١] المقصود من الدليل هنا الإجماع والاتفاق من أهل اللسان على حجية الظواهر وجواز الأخذ بها والعمل عليها، وهذا مع عدم الردع عنه شرعاً يُعدّ دليلاً شرعياً على المطلوب، وعليه فلا مجال لشمول تلك الآيات لما نحن فيه، مضافاً إلى روايات متواترة دالة على ذلك كما مرّ منه عليه السلام سابقاً^(٤)، وعليه فاللازم حمل

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦، والنجم: ٢٨.

(٣) انظر الصفحة ١٥٩، ذيل عنوان «الاستدلال بالكتاب على حرمة التعبد بالظن»، وانظر أيضاً الصفحة ٣٥٩، ذيل الرقم [١].

(٤) انظر الصفحة ٢٩٤، ذيل عنوان «الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب»، وفرائد الأصول ١: ١٤٤-١٤٦.

مع أنّ ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّية أنفسها، إلّا أن يقال: إنّها لا تشمل^[١] أنفسها^[٢]،

تلك الآيات على حرمة الأخذ بالظنّ الحاصل من غير الظواهر، وحينئذٍ يُخصّص عمومها بالإجماع، وإلّا تشمل نفسها أيضاً فيلزم ثانياً من وجوده عدمه فيعود المحذور، وإليه سيشير ﷺ بقوله: «لو نهضت للمنع...».

وبالجملة: أولاً: بعد ورود الأدلّة المعتبرة الدالة على حجّية الظواهر المعبر عنها اصطلاحاً بالظنون الخاصة لا دلالة لظهور تلك الآيات على ما ادّعاه المتوهم من عدم اعتبار الظنّ الحاصل من ظواهر الكتاب.

وثانياً: على فرض التسليم لها تشمل أنفسها أيضاً فيعود المحذور، وعليه فاللازم الالتزام بكون الإجماع مُخصّصاً لعموم الآيات المذكورة ومقيّداً لإطلاقها، وهو المطلوب.

[١] إشارة إلى انصراف تلك الآيات عن أنفسها؛ بمعنى أنّها وإن كانت من الظواهر لكنّ المتبادر منها حرمة العمل بظواهر آياتٍ أخرى غيرها.

[٢] الضمير المؤنث في كلا الموضعين يعود إلى «الآيات الناهية»، وغرضه ﷺ الإشارة إلى عدم جواز فرعية الحكم للموضوع المعبر عنه اصطلاحاً بـ «ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له»^(١)، ولذا في مثل «كلّ خبري كاذب» مثلاً يُدعى عدم شموله لنفسه وانصرافه من نفس هذا الخبر؛ لاستلزامه الدور.

(١) ويقال في الفارسية: «حكم موضوع درست كن نیست، بلکه موضوع قبل از حكم بايد بنفسه موجود باشد».

أقول : لعلّ المناسب تكرار كلّ من التوهّم ودفعه ثانياً، أمّا التوهّم، فملخصه هو : أنّ الإجماع الثابت به حجّة ظواهر الكتاب يثبت به أيضاً حجّة ظواهر الآيات الناهية عن العمل بالظنّ الدالة بظاهاها العامّ على حرمة الأخذ به والاعتماد عليه، وحيث إنّ الظواهر شأنها إفادة الظنّ فتشمّلها^(١) قهراً الآيات المذكورة؛ إذ العمل بالظواهر هو من صغريات العمل بالظنّ فتدلّ على عدم حجّيتها^(٢)، بل على حرمتها، وعليه فكأنّ ظاهر القرآن ينادي بأعلى صوته : يا أيّها المسلمون، لا يجوز عليكم العمل بظاهر القرآن شرعاً، ولا نغني من استلزام وجود الدليل لعدمه إلّا هذا.

وأما الدفع، فملخصه : أولاً: أنّ الآيات الناهية لا تشمل الظواهر بعد خروجها بالإجماع، فيخصّص به عموم تلك الآيات بحيث صار مفادها حرمة العمل بالظنّ الحاصل من غير الظواهر، وأمّا الحاصل من الظواهر فلا تدلّ الآيات على حرمة الأخذ به والعمل عليه.

وثانياً: الآيات الناهية لو بقيت على عمومها التحريمي ولم تُخصّص بالإجماع وتدلّ على حرمة مطلق الظنّ لدلت على عدم حجّة أنفسها أيضاً بعد كونها من الظواهر الظنيّة كما لا يخفى، إلّا أن يدعى عدم جواز شمول الدليل نفسه نظير «كلّ خبري كاذب» الغير الشامل لنفسه؛ لأجل استلزامه الدور، والتفصيل في محله^(٣).

(١ و ٢) أي الظواهر.

(٣) انظر فراند الأصول ١: ٢٦٧ - ٢٧٠.

فتأمل^[١].

[١] تشكيك في ما ادّعاه ﷺ أخيراً من عدم شمول تلك الآيات لنفسها، وملخصه: أنّ عدم الشمول هو من ناحية القصور لفظاً، وأمّا مناهياً فلا مانع من الالتزام بشمولها لنفسها بأن يقال: الظنّ الذي ليس بحجّة في نفسه يشمل الظاهر أيضاً، وهذا قد مرّ توضيحه بالمناسبة في مبحث كتاب القطع^(١).

قال صاحب الأوثق ﷺ: «لعلّ الأمر بالتأمل إشارة إلى أنّ الآيات الناهية وإن لم تشمل أنفسها لقصور اللفظ عن الدلالة عليه إلّا أنّه يعلم ثبوت الحكم لهذا الفرد أيضاً للعلم بعدم خصوصيّة مخرجة له من هذا الحكم...»^(٢).

قال بعض المحشّين: «لعلّ وجهه أنّ كون هذا الموضوع لا يوجد إلّا بعد ثبوت الحكم لا يضرّ إذا علم المناط الملحوظ في حكم العامّ، بل يمكن أن يكون المحمول في القضية وصف لازم لطبيعة الموضوع والقضيّة تكون طبيعيّة»^(٣).

أقول: المحشّي المذكور أخذ كلامه هذا من المصنّف؛ في مبحث حجّة خبر الواحد حيث قال: «لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أنّ هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفكّ عن مصاديقها...»^(٤)، وعلى أيّ حال المقصود هو

(١) انظر الجزء الأوّل، الصفحة ٢٢٠، الرقم [١]، ذيل توضيح قوله ﷺ: «ولعلّه لتنقيح المناط...»، (فراند الأصول ١: ٤٨).

(٢) أوثق الوسائل: ٩٢.

(٣) تسديد القواعد: ١٩٨.

(٤) فراند الأصول ١: ٢٦٩ و ٢٧٠.

وبإزاء هذا التوهم توهم: أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات^(١) الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصص؛ لأن وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم.

أن النهي في تلك الآيات بعد كون مناطه عدم الوصول إلى الحق بالظن، فلا مانع عن الالتزام بشمول أنفسها أيضاً، فافهم.

توهم آخر ودفعه

[١] أقول: المتوهم هنا هو الفاضل النراقي رحمته الله في كتابه المناهج^(٢)، والتوهم المتقدم آنفاً كان إفراطاً في البحث، قبال التوهم هنا فإنه يكون تفريطاً فيه، وملخصه: عدم شمول الآيات الناهية للأخذ بالظواهر والعمل عليها؛ لأن موضوعها الظن الغير الشامل للظواهر رأساً بعد ورود دليل قطعي على اعتبارها عقلاً وشرعاً، وإليه أشار رحمته الله بقوله: «ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصص؛ لأن وجود القاطع^(٣) على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم».

توضيح ذلك: أن المصنف رحمته الله بعد تأسيس الأصل الأولي على حرمة العمل بالظن بالأدلة الأربعة المتقدمة سابقاً^(٤) قد أسس أصلاً ثانوياً لخروج بعض الظنون

(١) انظر مناهج الأحكام: ١٥٨ حيث قال رحمته الله: «الثانية ... هذه الظنون ثابتة بالحجة بالأدلة

القطعية فهي مخرجة أولاً بالقطع عن تحت عموم كل ناه عن الظن ...».

(٢) إشارة إلى الدليل القطعي على حجة ظواهر الكتاب.

(٣) انظر الصفحة ١٥٨، ذيل عنوان «الأصل الأولي في التعبد بالظن عند المصنف رحمته الله».

بخصوصه^(١) - كالظنّ الحاصل من الظواهر الدالّة على اعتباره دليلٌ خاصّ قطعيّ معتبر عقلاً وشرعاً -، وعليه فالأخذ بالظواهر عنده ﷺ في عين كونه عملاً بالظنّ خرج عن تحت الأصل الأوّلي حكماً المعبر عنه اصطلاحاً بالتخصيص، وهو الحقّ جدّاً.

وأما المتوهم هنا، فإنّه بملاحظة قطعيّة الأدلّة الدالّة على الأخذ بالظواهر قد ادّعى العلم والقطع بجواز ذلك، وعليه فالأخذ بالظواهر عنده خرج عن تحت الآيات الناهية رأساً المعبر عنه اصطلاحاً بالتخصّص^(٢)، وبعبارة أخرى: إنّ ظواهر الكتاب ليست داخلّة تحت الآيات الناهية أصلاً كي يخرج عنها بدليل آخر - كالإجماع وغيره -، وكم فرق بينه وبين المتوهم السابق وإن ذهب كلّ منهما إلى الباطل، أمّا الأوّل، فقد عرفت توضيحه مفصّلاً، وأمّا الثاني، فلأنّ قيام دليل علميّ على حجّيّة ظنّ خاصّ لا يخرج عن كونه عملاً بالظنّ كما أوضحه صاحب الأوثق ﷺ مفصّلاً^(٣).

(١) انظر الصفحة ٢٢٢، ذيل عنوان «الأصل الثانوي في التعبد الظنّ».

(٢) أقول: التخصيص معناه خروج فردٍ عن الحكم مع حفظ فرديته لموضوع الحكم، ولذا يُعبر عنه بالخروج الحكميّ قولنا: «لا تكرم النحويّين» مثلاً بعد ورود «أكرم العلماء»، وأمّا التخصّص، فهو عبارة عن خروج فردٍ عن تحت موضوع الحكم رأساً كقوله: «لا تكرم الجاهل» مثلاً بعد ورود «أكرم العلماء»، ولذا يُعبر عنه بالخروج الموضوعي، والتفصيل في محله (انظر على سبيل المثال: فرائد الأصول ٤: ١٣ - ١٦، وفوائد الأصول ٤: ٧١٤ عند قوله: «إجمال الفرق بين هذه العناوين...»، وانظر أيضاً مصباح الأصول ٣: ٣٤٦ - ٣٤٨).

(٣) انظر أوثق الوسائل: ٩٢.

وفيه ما لا يخفى [١].
وأما التفصيل الآخر: [٢]

[١] عدم التصريح بالردّ عليه كنايةً عن عدم قابليّة الطرح له جدّاً؛ لما عرفت آنفاً من أن قطعيّة الدليل لا يخرج الظنّ عن كونه عملاً بالظنّ.
والحاصل: أن الظواهر باعتبار قطعيّة أدلّة اعتبارها لا تُعدّ علماً ولا تخرج عن كونها مفيدة للظنّ بحيث لا تشملها الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، وعليه فالحقّ شمولها للظواهر أيضاً، لكنّها تخرج عن تحتها بدليل خاصّ - كالإجماع وغيره -، ولا نغني من التخصيص إلّا هذا.

الخلاف الثاني في حجة ظواهر الكتاب والسنة بالنسبة إلى غير المقصودين بها [٢] هذا عدلٌ لقوله سابقاً: «أما الكلام في الخلاف الأوّل...»^(١)، ولذا قال صاحب الأوثق ﷺ: «حقّ العبارة أن يقال: وأما الكلام في الخلاف الثاني»^(٢).
اعلم أن ما ادّعاه صاحب الأوثق ﷺ وإن كان تامّاً صحيحاً من حيث رعاية تشابه ظاهر المتن إلّا أن ما عبّر عنه المصنّف ﷺ أيضاً كان تامّاً صحيحاً من حيث رعاية تشابه البحث؛ لأنّ التفصيل الآتي من صاحب القوانين ﷺ هو في قبال التفصيل المتقدّم من الأخباريين الذين حكموا بحجّة الظواهر في غير الكتاب وعدمها في الكتاب.

(١) انظر الصفحة ٢٦٤، ذيل عنوان «الخلاف الأوّل في حجة ظواهر الكتاب».

(٢) أوثق الوسائل: ٩٢.

فهو الذي يظهر من صاحب القوانين - في آخر مسألة حجّة الكتاب^[١]، وفي أوّل مسألة الاجتهاد والتقليد - وهو: الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجّة بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاصّ^[٢] - سواء كان مخاطباً^[٣] كما في الخطابات الشفاهيّة، أم لا كما في الناظر في الكتب المصنّفة

تفصيل المحقّق القمّي بين المقصودين وغير المقصودين بالإفهام

[١] قال المحقّق القمّي رحمه الله: «ولمّا كان الأخبار أيضاً من باب الخطابات الشفاهيّة فكون دلالتها على حجّة الكتاب معلوم الحجّة إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار، وطروء حكمها بالنسبة إلينا أيضاً لم يعلم دليل عليه بالخصوص»^(١). وقال أيضاً في موضع آخر من كتابه: «والحاصل أنّ دعوى العلم بأنّ وضع الكتاب العزيز إنّما هو على وضع تأليف المصنّفين سيّما في الأحكام الفرعيّة دعوى لا يفي بإثباتها بيّنة...»^(٢).

[٢] إشارة إلى حجّة الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام من باب الظنّ المطلق.

[٣] غرضه رحمه الله التعميم للمقصودين بالإفهام، فإنّهم تارة: كانوا مخاطبين كالعبد الذي تكلمه المولى مشافهةً، وأخرى: كانوا غائبين كالناظر في كتب المؤلّفين، فما فهمه العبد في المشافهة والناظر إلى الكتاب في المطالعة كان حجّةً لهما من باب

(١) قوانين الأصول ١: ٤٠٣.

(٢) قوانين الأصول ٢: ١٠٤.

لرجوع^(١) كلّ من ينظر إليها - وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطابه موجّهة إلينا^(٢)

الظنّ الخاصّ، خلافاً لغير المقصودين بالإفهام؛ كما في أجوبة المعصومين عليهم السلام مثلاً لأسئلة السائلين في زمانهم، فإنّها ليست بالنسبة إلى أمثالنا حجّة من باب الظنّ الخاصّ. نعم، كانت حجّة من باب الظنّ المطلق، فعلم أنّ المسألة عند المحقّق القميّ عليه السلام ذات تفصيل، كما سيّجيء توضيحه مفصّلاً في الأبحاث اللاحقة. لا يخفى أنّ صاحب الأوثق عليه السلام قد أنكر نسبة هذا التفصيل إلى المحقّق المذكور وادّعى عدم استفادة ذلك من ظاهر كلامه، فقال عليه السلام: «هذا التفصيل غير ظاهر من كلام المحقّق القميّ عليه السلام؛ لأنّ ظاهره عند بيان حجّة الكتاب وفي مبحث الاجتهاد والتقليد هو التفصيل بين الخطابات الشفاهيّة بالنسبة إلى المخاطبين مطلقاً - سواء كانوا مقصودين بالإفهام أم لا، كما عرفت - وتأليفات المصنّفين وبين ما لم يكن من أحد القبيلين كظواهر الأخبار بالنسبة إلينا»^(١).

[١] الجارّ هنا يتعلّق بقوله عليه السلام: «المصنّفة».

[٢] احتراز عن البناء الآخر وهو كون خطابات الكتاب موجّهة إلينا، ولا يخفى أنّ بناءً عليه لا تفصيل في المسألة على ما سيصرّح به المصنّف عليه السلام في ما بعد عند قوله: «فترفع ثمرة التفصيل المذكور...»^(٢).

(١) أوثق الوسائل: ٩٢.

(٢) انظر الصفحة ٤٥٦، ذيل الرقم [١]، وفرائد الأصول ١: ١٦٥.

وعدم كونه من باب تأليف المصنّفين^[١]، فالظهور اللفظي ليس حجةً حينئذٍ لنا، إلا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم.

[١] عطفٌ على ما قبله، ولعلّ الأولى أن يقال: «من باب تأليف المؤلفين...» أو «من باب تصنيف المصنّفين...»، والأمر سهلٌ كما لا يخفى. والمهم جداً بطلان أصل المدعى من عدم توجّه خطابات الكتاب إلينا وعدم كونه كسائر الكتب المصنّفة، والوجه فيه أولاً: ظهور القضايا الواقعة في كلام المتكلّمين - في القضايا الحقيقيّة - كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَلِطَغَىٰ﴾ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَىٰ^(٢) مثلاً - دون الخارجيّة - كقولنا: «جاء الكوفيّون» و «ذهب البصريّون» مثلاً. وثانياً: ورود بعض الروايات في «أنّ القرآن يجري مجرى الشمس والقمر»^(٣).

وعليه فالحقّ شمول جميع الخطابات - كتاباً كانت أو سنّة - لجميع المتكلّفين سواء كانوا معدومين عند النزول - كالمسلمين في زماننا هذا - أو موجودين - كالمسلمين في الصدر الأوّل - وهم أيضاً سواء كانوا حاضرين في مجلس النزول أو غائبين عنه، وهو المطلوب، فافهم واغتنم.

(١) العصر: ٢.

(٢) علق: ٦ و ٧.

(٣) انظر البرهان في تفسير القرآن (المقدمة): ٩.

ويمكن توجيه هذا التفصيل^[١]:

توضيح التفصيل المذكور وتوجيهه

[١] غرضه ﷺ توضيح ما احتمله المحقق القميّ ﷺ من التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره أولاً والرّد عليه ثانياً^(١).

قال بعض تلامذة المصنّف ﷺ: «أقول: لما كان التفصيل المزبور مشتملاً على دعويين بلا دليل، فاحتيج إلى توجيه المزبور حتّى يثبتهما عن دليل»^(٢).

أقول: لعلّ المناسب نقل كلام السيّد الخوئيّ ﷺ في المقام، فإنّه قال ﷺ: «وأما الأمر الثاني، فذهب المحقق القميّ ﷺ إلى اختصاص حَجَّةِ الظواهر بمن قصد إفهامه، وعليه رتب انسداد باب العلم والعلميّ في معظم الأحكام، باعتبار أنّ الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لم يقصد منها إلّا إفهام خصوص المشافهين فتختصّ حَجَّةِ ظواهرها بهم، وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا القول وجهان، ذكرهما شيخنا الأنصاريّ ﷺ: الوجه الأوّل: راجع إلى منع الكبرى، وأنّه لا حَجَّةَ للظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام. الوجه الثاني: راجع إلى منع الصغرى، وأنّه لا ينعقد ظهور للأخبار بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام. أمّا الوجه الأوّل، فهو أنّ منشأ حَجَّةِ الظواهر هي أصالة عدم الغفلة؛

(١) اعلم أنّ هذا التفصيل رده المحقق الخراسانيّ ﷺ صريحاً بقوله: «الظاهر عدم اختصاص

ذلك - أي حَجَّةِ الظواهر - بمن قصد إفهامه» (كفاية الأصول: ٢٨١).

(٢) قلاند الفرائد ١: ١٤١.

إذ بعد كون المتكلم في مقام البيان كان احتمال إرادة خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة، أو غفلة السامع عن الالتفات إليها، والأصل عدم الغفلة في كل منهما. وأمّا احتمال تعمّد المتكلم في عدم نصب القرينة، فهو مدفوعٌ بأنه خلاف الفرض؛ إذ المفروض كونه في مقام البيان، فلا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر إلا احتمال الغفلة من المتكلم أو من السامع، وهو مدفوع بالأصل المتحقق عليه بناء العقلاء، وهذا الأصل لا يجري بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام؛ لعدم انحصار الوجه لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه في احتمال الغفلة ليدفع بأصالة عدم الغفلة؛ إذ يحتمل اتكال المتكلم في ذلك على قرينة منفصلة، أو قرينة حالية كانت معهودة بينهما، وقد خفيت على من لم يكن مقصوداً بالإفهام، فلا تجديه أصالة عدم الغفلة، ولا يجوز له التمسك بالظواهر. ثمّ إنّه على تقدير تسليم جريان أصالة الظهور - ولو لم يكن احتمال إرادة خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال الغفلة -، إنّما تجري أصالة الظهور في ما إذا لم يُعلم أنّ ديدن^(١) المتكلم قد جرى على الاتكال على القرائن المنفصلة، وأمّا مع العلم بذلك فلا تجري أصالة الظهور ولا يجوز الأخذ بظاهر كلامه لغير المقصود بالإفهام. ومن الواضح أنّ الأئمة عليهم السلام كثيراً ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصلة، وربما كانوا يؤخّرون البيان عن وقت الخطاب - بل عن وقت الحاجة -

لمصلحة مقتضية لذلك^(١)، فكيف يمكن الأخذ بظاهر كلامهم ﷺ لغير المشافهين المقصودين بالإفهام. أمّا الوجه الثاني، فهو أنّ الأخبار المروية عن الأئمة ﷺ لم تصل إلينا كما صدرت عنهم ﷺ، بل وصلت إلينا مقطّعة ونحتمل وجود قرينة على خلاف ما نفهمه من الكلام، وقد خفيت علينا من جهة التقطيع، فلم ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال، وليس المقام من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدم القرينة، بل من باب احتمال قرينة الموجود، وفي مثله لا تجري أصالة عدم القرينة، فلا ظهور للكلام بالنسبة إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام. هذا ملخص ما ذكره الشيخ ﷺ من الوجهين بتوضيح منّا، ولا يتم شيء منهما، أمّا ما ذكره في منع الكبرى...»^(٢).

قال المحقق الخراساني ﷺ: «فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها - إلى أن قال -: وإن كان لاحتمال قرينة الموجود، فهو...»^(٣).

والحاصل: أنّ مناط حجّة الظواهر - وهو حصول الظنّ بالمراد - ثابت في حقّ المقصود بالإفهام فقط لا في حقّ غيره، وهذا سيصرّح به المصنّف ﷺ عند قوله: «فليس هنا شيءٌ يوجب بنفسه الظنّ بالمراد حتّى لو فرضنا الفحص، فاحتمال

(١) أقول: إنّ جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة سيصرّح به المصنّف ﷺ في مبحث الاشتغال. (انظر فرائد الأصول ٢: ٢٨٦ و ٢٨٧ و ٢٩٦ و ٢٩٩).

(٢) مصباح الأصول ٢: ١١٨ - ١٢٠.

(٣) كفاية الأصول: ٢٨٦.

بأن الظهور اللفظي ليس حجةً إلّا من باب الظنّ النوعي^(١)،

وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا^(٢)...»، كما سيجيء توضيحه مفصلاً عن قريب.

[١] إشارة إلى ما هو المقرّر في محلّه من أنّ العقلاء وأهل اللسان في مُحاوراتهم الاجتماعية قد حكموا بحجّة الظواهر، لكنّه لا من باب التعبد^(٣) - كما هو مختار السيّد المرتضى رحمته الله^(٤) -، ولا من باب إفادة الظنّ الشخصي - كما هو مختار الكلّباسي^(٥) -، بل بمناط إفادة الظنّ النوعي^(٦)، كما هو مختار المشهور على ما سيأتي تفصيله^(٧).

ولا يخفى أنّ القدر المتيقّن من ذلك هو المخاطب المقصود بالإفهام لا مطلقاً - كالمسترق للسمع مثلاً - وأيضاً القدر المتيقّن منه هو ما إذا كان المتكلّم والمخاطب

(١) يعني في مورد احتمال خفاء القرينة ليس أصلٌ يوجب الظنّ بالمراد.

(٢) أي من باب السببية، ولا يخفى أنّ حجّة الظهورات من باب التعبد أشار إليه المحقّق الخراساني رحمته الله بلا ذكر القائل له فقال: «بناءً على حجّة أصالة الحقيقة من باب التعبد...» (كفاية الأصول: ٢٨٦).

(٣) انظر الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٧ و ٣٨، كما يشير إليه المصنّف رحمته الله في ما بعد عند قوله: «إلّا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجةً من باب التعبد...»، فرائد الأصول ١: ١٦٣.

(٤) انظر إشارات الأصول: ٣٠ - ٣٤ و ٦٣ و ٦٤ و ٧٠ - ٧٨، ويشير إليه المصنّف رحمته الله عند قوله: «ربّما يجري على لسان بعض متأخري المتأخّرين من المعاصرين»، فرائد الأصول ١: ١٧٠.

(٥) أي من باب الطريقية.

(٦) انظر الصفحة ٤٨٩ وما بعدها، ذيل قولنا: «أقول: طرح النزاع المذكور يمكن تقريبه هكذا...».

وهو كون اللفظ بنفسه - لو خُلِّيَ وَطَبَعَهُ - مفيداً للظن بالمراد ، فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من ^[١] يُقصد إفهامه ، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع معه ^[٢] الملقى إليه ^[٣] في خلاف المراد ، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إمّا لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف ^[٤] به الكلام الملقى إليه ، وإمّا لغفلة من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفى بالمراد ، ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه ، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء ، أقوالهم وأفعالهم .

عالمين بأن لا يكون للمتكلم طريق خاص في التكلم مثلاً وأن لا يكون المخاطب مبتلى بالسواس مثلاً ، والسّر فيه على ما يستفاد من مجموع كلام المصنف ﷺ هو أن المقصودين بالإفهام بعد أن اطمأنوا وأحرزوا مسؤولية المتكلم في قباليهم وجداناً من حيث عدم تعمد إيقاعهم في الغلط والاشتباه ، حصل لهم الظن النوعي بالمراد ، خلافاً لغيرهم ؛ فإنهم حيث لا يطمئنون بذلك ، بل كثيراً ما يرون المتكلم غافلاً عنهم بالمرّة ، فلا يحصل لهم الظن بالمراد ، وهذا وجه التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره من جهة وجوب الأخذ بظاهر الكلام في الأوّل وعدمه في الثاني .

[١] الموصول هنا مصداقه شخص خاص أراد المتكلم إفهامه بالخصوص .

[٢] الضمير يعود إلى « الوجه » ، أي الوجه الذي ذكره المتكلم لإفهام مراده .

[٣] المقصود هو المخاطب الذي أُلقي إليه الكلام ، فلا تغفل .

[٤] الموصول هنا يراد منه القرينة - أي القرينة التي أحاطت بالكلام الملقى

إلى المخاطب - ، و« الاكتناف » معناه الإحاطة والاحتفاف .

وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فوقعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة؛ فإننا إذا^[١] لم نجد في آية أو رواية ما^[٢] يكون صارفاً عن ظاهرها^[٣]، واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا^[٤]، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلم أو منا؛ إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه.

[١] غرضه ﷺ هو أن سبب وقوع غير المقصود بالإفهام في الاشتباه وخلاف الواقع لا ينحصر في الغفلة حتى يجري أصالة عدمها، والشرط هنا سيأتي جوابه عند قوله ﷺ: «فلا يكون...».

[٢] الموصول هنا مصداقه قرينة صارفة للفظ عن ظاهره.

[٣] تقدير الكلام هكذا: إننا إذا لم نجد في آية أو رواية قرينة صارفة عن ظاهر الكلام، لكن احتملنا إرادة خلاف الظاهر من المتكلم بقرينة بينه وبين المخاطب المقصود بالإفهام، فلا يجوز لنا الأخذ بظاهر كلامه، والوجه فيه أرجحية هذا الاحتمال عقلاً وعرفاً، فافهم.

[٤] المضبوط في بعض النسخ «أخفيت» بدلاً عن قوله ﷺ «اختفت»^(١)، وكيف كان فقوله ﷺ بعد ذلك: «إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه...» كان علة لعدم جريان أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام.

مع أنّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلّم في محلّ الكلام مفروض^[١]؛ لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها، بل لدواعي الاختفاء الخارجة^[٢].....

[١] إشارة إلى عدم تصوّر الغفلة في ما نحن فيه، والوجه فيه هو أنّ مفروض البحث من حيث الحجّة وعدمها هو ظواهر الكتاب والسنة، ومن المعلوم انسداد باب احتمال الغفلة فيهما رأساً بعد كون المتكلّم فيهما هو الله تعالى أو المعصوم عليه السلام، وعليه فالسبب الواقع في الخلاف ينحصر في اختفاء القرينة بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام.

وحيث إنّ المتكلّم كانت وظيفته منحصراً رعاية حال مخاطبه المقصود بالإفهام ومن المحتمل - بل المقطوع به - أنّه عمل بوظيفته، وأيضاً بمقتضى قول الشاعر:

بين المحبّين سرٌّ ليس يُفشيهِ قولٌ ولا قلمٌ للخلق يحكيهِ^(١)

قد استفاد المخاطب مراد المتكلّم من القرينة المعهودة بينهما، وعليه فغير المقصود بالإفهام لا يحصل له الظنّ النوعي حتّى يشمل بناء العقلاء واتّفاق أهل المحاورة، ولا يخفى أنّ هذا كلّّه واضح ظاهر بزعم المحقّق القميّ عليه السلام.

[٢] اعلم أنّ لفظة «الخارجة» كانت صفة لـ «دواعي»، والمقصود ببيان أسباب اختفاء القرينة، وهي عديدة كثيرة: منها: ما عرفت من احتمال الغفلة،

(١) تفسير الصافي ١: ٦٨، ذيل قوله تعالى: ﴿الْم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (البقرة: ١

عن مدخلية المتكلم ومن ألقى إليه الكلام^[١].

فليس هنا شيء^[٢] يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص^[٣]،
فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه^[٤] علينا، ليس هنا ما يوجب
مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجد لها؛ إذ^[٥] لا يحكم العادة - ولو ظناً -
بأنها لو كانت لظفرنا بها؛ إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى
العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها.

ومنها: تقطيع الأخبار،

ومنها: اندراس أكثر الأخبار وعدم وصولها إلينا رأساً بغياً من الظلمة،

ومنها: خصوصيات السائل والمسؤول عنه الموجبة لزال القرائن الحالية
والمقالية، وهكذا.

[١] الموصول هنا مصداقه المخاطب، وغرضه ﷺ أن اختفاء القرينة قد يكون
لأمر خارج عن دائرة التكلم - أي لا مدخلية لغفلة المتكلم ولا المخاطب.
[٢] أي في مورد احتمال خفاء القرينة لأجل الدواعي الخارجية، ولفظة
«شيء» كناية عن الأصل، فلا تغفل.

[٣] أي عن القرينة.

[٤] الأولى - بل الصواب - تأنيث الضمير هنا؛ لرجوعه إلى القرينة، وإن أمكن
توجيهه بالرجوع إلى وجود القرينة - أي احتمال اختفاء وجود القرينة -،
فلا تغفل.

[٥] تعليل لعدم مرجوحية احتمال اختفاء القرينة.

مع أننا لو سلّمنا حصول الظنّ بانتفاء القرائن المتّصلة ، لكنّ^[١] القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلّم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية^[٢] المعلومه عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ، ليست ممّا يحصل الظنّ بانتفائها بعد البحث والفحص .

[١] لفظة «لكنّ» خبرها يأتي عند قوله ﷺ: «ليست ممّا يحصل الظنّ بانتفائها». هذا توضيح وتفسير لـ «القرائن الحالية» المعبر عنه اصطلاحاً بالعطف التفسيري .

ثم لا يخفى أنّ لفظة «من الأمور» التي هي بيان للموصول قبلها يُراد منها القرائن ، وعليه فالموصول المذكور مصداقه القرائن ، وحينئذٍ فكأنّه ﷺ قال: القرائن الحالية إمّا عقلية أو نقلية^(١)، وكلّ منهما إمّا كلية أو جزئية ، والمناسب توضيح الكلّ بذكر أمثلة مناسبة لها .

أمّا العقليّ الكلّي فكأمر الإمام عليه السلام لبعض خواصّه في وسط النهار بتحصيل النور ، فإنّ العقل بعد أن التفت إلى أنّ المتكلّم الحكيم مطلقاً - ولو لم يكن معصوماً - لا يأمر بتحصيل الحاصل والطلب لما هو الموجود خارجاً ، علم^(٢) أنّ مراده من طلب النور هو تحصيل العلم مثلاً لا ما هو الظاهر منه - أعني تحصيل السراج .

(١) أقول: لا يذهب عليك أنّ عدّ النقلية هنا من أقسام القرائن الحالية مُنافٍ لما أوضحناه سابقاً من عدّ النقلية من أقسام القرائن العقلية ، انظر الصفحة ٢٣٩ ، ذيل عنوان «منها: القرائن المقامية» .

(٢) أي بدلالة الاقتضاء صوناً لكلام الحكيم عن اللغوّة .

ولو فرض حصول الظنّ من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام^[١]، كما نبهنا عليه في أوّل المبحث^[٢].
وبالجملة: فظواهر الألفاظ حجة^[٣].....

وأما النقليّ الكلّيّ فكوقوع الأمر عقيب الحظر؛ نظير قوله تعالى: ﴿إِذَا خَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١)، فإنّه علم أنّ المراد منه هو مجرّد الإباحة ورفع المنع بالتقريب المتقدّم مفصلاً^(٢).

وأما العقليّ الجزئيّ فكأمر المولى بإكرام العلماء، فإنّ العبد بعد أن جرّب أحوال مولاه في مبعوضيّة العالم الفاسق علم أنّ مراده هو خصوص العلماء العدول لا مطلقاً. وأما النقليّ الجزئيّ فكأمره بإكرام العلماء مع الإشارة والرمز باستثناء الفساق منهم.

[١] يعني: أولاً: لا يحصل الظنّ بأنّ القرينة لو كانت لظفرنا بها.
وثانياً: على فرض حصوله قد تمّ بالنسبة إلى القرينة المتّصلة لا مطلقاً.
وثالثاً: على فرض حصوله كذلك من الخارج لخرج عمّا هو المبحوث عنه - أعني الظنّ بالمراد من حاقّ اللفظ لا من خارجه.
[٢] إشارة إلى قوله ﷺ: «كون اللفظ بنفسه...»؛ بمعنى أنّ المبحوث عنه هو إفادة اللفظ بنفسه الظنّ لا بدليل خارجيّ.

[٣] هذا يتمّ بما سيأتي عند قوله ﷺ: «إذا كان منشأ ذلك...»، والمقصود تكرار

(١) المائدة: ٢.

(٢) انظر الصفحة ٢٤٠، ذيل الرقم [١].

- بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها - إذا كان منشأ ذلك^[١] الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة؛ لأن احتمال الغفلة ممّا هو مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور، دون ما إذا كان الاحتمال^[٢] مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنّها لو كانت لوصلت إلينا.

ومن هنا^[٣] ظهر: أنّ ما ذكرنا سابقاً^[٤] - من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام^[٥] في دعاوى، والأقارير، والشهادات، والوصايا، والمكاتبات -

توجيه كلام المحقق القمي رحمه الله ملخصاً، وهو: أنّ اتفاق العقلاء وأهل اللسان على حجّة الظواهر وعدم اعتنائهم باحتمال إرادة الخلاف ثابت في حقّ المقصود بالإفهام؛ لثبوت مناط الحجّة - أعني الظنّ بالمراد - في حقّه دون غيره، والوجه فيه ما عرفته مكرراً من حصول الاطمئنان للمقصود بالإفهام برعاية المتكلم إياه في عدم وقوعه في خلاف الواقع، وأمّا غيره فلا يحصل له ذلك.

[١] أي منشأ احتمال إرادة الخلاف.

[٢] إشارة إلى احتمال إرادة خلاف الظاهر.

[٣] يعني من اختصاص حجّة الظواهر بالمقصود بالإفهام سواء كان مخاطباً أو غيره - كالناظر في الكتب المصنّقة -.

[٤] هذا مبتدأ، وخبره يأتي عند قوله رحمه الله: «لا ينفع في ردّ هذا التفصيل».

[٥] لا يذهب عليك أنّ المذكور سابقاً هو هذا المقدار فقط، حيث قال رحمه الله:

«فاعتباره في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف؛ لأنّ المفروض كون تلك

لا ينفع في ردّ هذا التفصيل^[١]،

الأُمور معتبرة عند أهل اللسان...»^(١)، وأمّا غيره - كالدعاوي والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات - لعلّه يستفاد من جملة «أقوالهم وأفعالهم»، وإلّا فلم يسبق منه ﷺ تلك العبارات صريحاً. ولذا قال صاحب الأوثق ﷺ: «لا يخفى أنّه لم يسبق ذكرُ لذلك في كلامه. نعم، قد سبقت عند عنوان المبحث دعوى الاتفاق على اعتبار الظواهر ولكن مطلقاً لا في خصوص الدعاوي والأقارير والشهادات...»^(٢).

إيراد صاحب الفصول على التفصيل المذكور

[١] تعريضُ على صاحب الفصول ﷺ.

توضيح ذلك: أنّ المحقّق القمّيّ ﷺ بعد أن ادّعى التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره من حيث اختصاص جواز الأخذ بالظواهر في الأوّل وعدمه في الثاني قد ردّ عليه صاحب الفصول ﷺ استشهادهُ بالإجماع الثابت من العلماء لجواز الأخذ بظواهر الأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات وصحّة العمل على طبقها لكلّ من المقصود بالإفهام وغيره.

والمناسب هنا نقل عين كلام صاحب الفصول ﷺ، فإنّه قال: «إنّ الإجماع منعقد على حجّيّة ظواهر الألفاظ السالمة عن المعارض والاعتماد عليها في الكشف بها

(١) فرائد الأصول ١: ١٣٧.

(٢) أوثق الوسائل: ٩٣.

عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل أنّ السامع يشهد على ظاهر الإقرار والوصية والعقد والإيقاع وغير ذلك وإن لم يكن مخاطباً بها»^(١). وهكذا قال: «فلأنّ الفرق في حجية ظواهر الألفاظ في حقّ السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين أمرٌ متّضح الفساد منحرف عن منهج السداد؛ للإجماع ظاهراً على حجية ظواهر الألفاظ في حقّ السامعين لهما مطلقاً، ولولا ذلك لم يعتبر ظواهر الأقارير والوصايا والعقود والشهادات ونحو ذلك^(٢) في حقّ غير المخاطبين بها...»^(٣).

ولا يخفى أنّ كلامه الأخير كان أقوى شاهد على بطلان التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره، لكنّ المصنّف رحمه الله يدافع عن القمّي رحمه الله، وادّعى أنّ هذا لا ينفع في الردّ عليه، والوجه فيه تسليم القمّي رحمه الله أيضاً للأخذ بتلك الظهورات بعد كونها من قبيل الكتب المصنّفة، ولذا قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: «قوله رحمه الله: [لا ينفع في ردّ هذا التفصيل ...] أقول: وجهه أنّ ما ذكر من قبيل الكتب المصنّفة واعتبار الكتب المصنّفة من باب الظنّ الخاصّ مسلّم عند هذا المفضّل»^(٤).

وبالجملة: إنّ زيدا مثلاً، إذا قرّ في محضر البكر بكونه مديوناً لعمر وبكذا فجاز للبكر أن يشهد بذلك عند حاكم الشرع سواء كان مقصوداً بالإفهام أم لم يكن

(١) الفصول الغروية: ٣٩٠.

(٢) كالمكاتبات.

(٣) الفصول الغروية: ١٨٤.

(٤) قلاند الفرائد ١: ١٤٢.

إلا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد^[١]،

مقصوداً به، بل جاز له ذلك حتى عند كونه مقصوداً بعدم الإفهام، وبذلك قد صرح المحقق الخراساني^(٢) فقال: «كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه»^(٣).

[١] إشارة إلى مذهب السيّد المرتضى^(٤) المدّعي أنّ حجّة الظهورات كانت من باب التعبد، فإنّه^(٥) جوز إجراء أصالة الحقيقة مثلاً عند الشك في إرادة المعنى الحقيقي وعدمها مطلقاً - ولو مع الظنّ الغير المعبر على عدم إرادة المعنى الحقيقي^(٦) -، وهذا أشار إليه المحقق الخراساني^(٧) أيضاً بلا ذكر اسم له^(٨) حيث قال: «بناءً على حجّة أصالة الحقيقة من باب التعبد...»^(٩).

والحاصل: أنّ بناءً على مذهب المشهور - المدّعين لحجّة الظهورات من باب إفادتها للظنّ بالمراد نوعاً - صحّ التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره خارجاً؛ لإمكان حصول الظنّ بالمراد في الأوّل وعدمه في الثاني بالتقريب المتقدّم، وأمّا بناءً على مذهب السيّد^(١٠)، فحيث إنّ كلّاً من المقصود بالإفهام وغيره لا امتياز بينهما من حيث جريان الأصل^(١١) عند إخبار المتكلّم بروية الأسد مثلاً، فلا يبقى مجالاً أصلاً للتفصيل بينهما.

(١) كفاية الأصول: ٢٨١.

(٢) انظر الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٧ و ٣٨.

(٣) كفاية الأصول: ٢٨٦.

(٤) أي أصالة الحقيقة.

وعليه فالردّ على التفصيل بينهما ينحصر طريقه في المبنى الأخير^(١)، وإلا فبناءً على المبنى الأوّل لا مجال للردّ عليه، كما زعمه صاحب الفصول رحمته، فافهم ولا تغفل.

أقول: ملخص الكلام في المقام: أنّ صاحب الفصول رحمته أورد على القمّي رحمته إيرادين:

أحدهما: إنكار أصل التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره، وبعبارة أخرى: فكأنّه قال: بعد حجة الظواهر إجماعاً فلا وجه لادّعاء الامتياز بين المقصود بالإفهام وغيره حتّى يفصل بينهما.

ثانيهما: انعقاد الإجماع على جواز الأخذ بتلك الظواهر - أي الدعاوي وغيرها - لكلّ من المقصود بالإفهام وغيره.

وأما المصنّف رحمته دفاعاً عن القمّي، فقد ردّ الأوّل وأثبت الامتياز بينهما من طريق حصول الظنّ بالمراد لخصوص المقصود بالإفهام دون غيره. نعم، بناءً على القول بحجّة الظهورات تعبداً قد تمّ الاعتراض؛ إذ مع الالتزام بذلك قد انتفى الامتياز بينهما، كما لا يخفى.

وأيضاً قد ردّ الثاني منهما من طريق حمل الظهورات المذكورة على الكتب المصنّفة التي قد عرفت اعتراف القمّي رحمته أيضاً بحجّيتها عند قوله: «سواء كان

(١) أي الردّ بين المقصود بالإفهام وغيره ينحصر طريقه على القول باعتبار الأصل من باب التعبد.

ودون إثباتها خَرَطَ القَتَاد [١].

ودعوى [٢]:

مخاطباً - كما في الخطابات الشفاهية - أم لا - كما في الناظر في الكتب المصنَّفة -...»^(١).

[١] القَتَاد - بفتح القاف - هي شجرة ذات شوكٍ شديدٍ خطير جداً بحيث يستحيل خرطه من أعلاه إلى أسفله، وهذا صار مثلاً لركوب الأمور الشاقَّة^(٢)، والمقصود أنَّ خرط القَتَاد كان أسهل من إثبات دعوى حجَّةِ الظهورات من باب التعبُّد.

الإشكال الوارد في المقام ودفعه

[٢] اعلم أنَّ هذا إيرادٌ وإشكالٌ على ما ادَّعاه المصنَّف رحمه الله أنفاً عند قوله رحمه الله: «مع أنَّنا لو سلَّمنا حصول الظنِّ بانتفاء القرائن المتَّصلة، لكنَّ القرائن الحالية...»^(٣). توضيح ذلك: أنَّ المصنَّف رحمه الله بعد أن ادَّعى من جانب القمِّي رحمه الله إمكان حصول الظنِّ بالنسبة إلى انتفاء القرائن المتَّصلة وعدم حصوله بالنسبة إلى القرائن

(١) أقول: هذه الجملة ليست نصَّ كلام المحقِّق القمِّي رحمه الله، بل هي من كلام الشيخ الأنصاري (انظر فرائد الأصول ١: ١٦٠) أخذها من مضمون كلامه رحمه الله في قوانين الأصول ١: ٣٩٨ - ٤٠٣، ٢: ١٠٣ ونقله بمعناه.

(٢) كما في المعجم الوسيط ١: ٢٢٧، مادَّة «خرط»، وفيه: «يضرب للأمر دونه مانع»، «يضرب للشيء لا يُنال إلَّا بمشقَّةٍ عظيمة».

(٣) فرائد الأصول ١: ١٦٢.

أن الغالب اتصال القرائن ، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته [١].

مردودة [٢]:

المنفصلة^(١) ولأجل هذا أمكن له^(٢) إثبات عدم جريان أصالة عدم القرينة لغير المقصود بالإفهام وفصل بينه وبين غيره ، قد ردّ عليه المدّعي هنا وأدعى بطلان التفصيل بينهما وإثبات تساويهما بعد كون أكثر القرائن خارجاً من القرائن المتصلة ، وأمّا المنفصلة منها فكانت نادرة جداً بحيث لا يُعنى باحتمال اختفائها ، وبعبارة أخرى: فكان المستشكل المذكور قال : القرائن المنفصلة كانت مرجوحة منتفية بنفسها خارجاً ، وأمّا المتصلة منها ، فهي باعتراف المصنّف ﷺ كانت معدومة منتفية بعد الفحص عنها واليأس منها ، ومن المعلوم أن معه قد ثبت المطلوب - وهو التساوي بين المقصود بالإفهام وغيره .

[١] الضمير يعود إلى « اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة » ، والمقصود عدم الاعتناء باحتمال اختفائها بالنسبة إلينا .

[٢] هذا تقريب الردّ على الإشكال المذكور ، وملخصه : ادّعاء كثرة القرائن المنفصلة ، بل أكثريتها جداً بالنسبة إلى المتصلة منها ، والشاهد عليه عروض التقييد والتخصيص وتطرّقهما في أكثر العمومات والمطلقات .

(١) أقول : القرينة الغير المتصلة باللفظ المعبر عنها بـ « المنفصلة » تشمل القرينة الحالية والمقامية ، كما سيوضح كلّ منهما في ضمن الأمثلة الآتية ، فلا تغفل .

(٢) أي للمحقّق القميّ ﷺ .

بأنَّ من المشاهد المحسوس تطرّق التقييد والتخصيص إلى أكثر العموماً والإطلاقات مع عدم وجوده^[١] في الكلام، وليس إلّا لكون الاعتماد في ذلك كله^[٢] على القرائن المنفصلة، سواء كانت منفصلةً عند الاعتماد^[٣] كالقرائن العقلية

توضيح ذلك: أنا نشاهد بالعيان ورود العموماً الكثيرة في الأحكام بلا إرادة ظهورها شرعاً مع انتفاء مخصّص لها في جنبها؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(١)، فإنّ هذا عامٌّ لا يراد ظاهره قطعاً بشهادة حرمة لحم الأرنب والبيضتين والعصير العنبيّ المغليّ والتراب وغيرها من المحرّمات الأخر المنفصلة عن العامّ التي اعتمد عليها المتكلّم حين التكلّم بالعامّ.

[١] الضمير المجرور يعود إلى كلّ من «التقييد» و«التخصيص»، والمقصود إثبات إمكان خلوّ العامّ والمطلق عن التخصيص والتقييد لهما في الكلام متّصلاً مع إرادتهما منهما^(٢).

[٢] الضمير المستتر في «ليس» يعود إلى «تطرّق^(٣) التقييد والتخصيص»، ولفظة «ذلك» إشارة إلى مورد التقييد والتخصيص.

[٣] يعني عند اعتماد المتكلّم على القرينة المنفصلة، ولعلّ الصواب أن يقال: «حين التكلّم» بدلاً عن قوله: «عند الاعتماد».

وعلى أيّ حال، هذه الجملة وما بعدها لا دخل لها في الردّ على الإشكال المذكور.

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) أي مع إرادة التخصيص والتقييد من العامّ والمطلق.

(٣) يعني عروض.

والنقلية الخارجية^(١)، أم كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك^[٢]؛

وبعبارة أخرى: بعد الردّ عليه بالتقريب المتقدم وإثبات كثرة القرائن المنفصلة تصدّى ﷺ من هنا لإثبات التعميم لها^(٣) وأدّعاء أنّ الانفصال قد يكون ذاتياً وقد يكون عرضياً.

أمّا الذاتيّ، فمثاله الواضح هو العامّ المذكور الخالي عن المخصّص المتّصل، وأمّا العرضيّ فسياًتي مثاله عن قريب.

[١] إشارة إلى قسمين من القرائن الحالية المنقسمة إلى الأربعة التي أوضحنها مع ذكر الأمثلة لها سابقاً^(٢).

وبالجملة: إنّ النبي ﷺ بعد ذكر محرّمات كثيرة لأصحابه إذا قال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٣) علم بحكم العقل تخصيصه بغير تلك المحرّمات، وعليه فالمحرّمات المذكورة صارت من القرائن المنفصلة العقلية.

وأما النقلية الخارجية^(٤)، فمثاله الواضح ما ذكرناه سابقاً من وقوع الأمر عقيب الحظر، فإنّ دلّالته على الإباحة ليست داخلية، بل علم بها من خارج اللفظ. وعلى أيّ حال، كلّ منهما يُعدّ مثلاً للقرينة المنفصلة عن الكلام من أوّل الأمر الذي عبّرنا عنه آنفاً بالمنفصل الذاتيّ، فافهم.

[٢] أي القرينة صارت منفصلة بعد كونها متصلة حين الاعتماد عليها.

(١) أي للقرائن المنفصلة.

(٢) انظر الصفحة ٤٣٧ و ٤٣٨، ذيل الرقم [٢].

(٣) البقرة: ٢٩.

(٤) أي الخارجة عن ظاهر اللفظ.

لعروض التقطيع للأخبار^[١]،

[١] إشارة إلى أحد أقسام المنفصل العرضي، والمثال الموضح له قوله ﷺ مثلاً: «اغتسل للجمعة والجنابة»، فإن صيغة الأمر، وإن تصلح لإرادة كل من الوجوب والندب منها، لكنه هنا تتعين للوجوب؛ لأن وجوب غسل الجنابة بعد كونه ضروري المذهب يُرشدنا - بمعونة وحدة السياق - إلى وجوب غسل الجمعة كما لا يخفى، لكن الراوي إذا قطع فقال: قال ﷺ: «اغتسل للجنابة»، وقال ﷺ: «اغتسل للجمعة» يُتفنى قطعاً تلك القرينة المتصلة بحيث إن إثبات الوجوب لغسل الجمعة يحتاج إلى قرينة منفصلة خارجية، وهو واضح ظاهر لا غبار عليه جداً.

أقول: التقطيع في الأخبار كم له من نظير جداً، وعلى سبيل المثال نرى أن الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في كتابه «الوسائل» قد قطع بعض الروايات المشتملة على أحكام عديدة كالخمس والزكاة والصلاة والحج وغيرها وذكر كلاً منها في بابه المناسب له بحيث اضمحل بذلك أكثر القرائن الموجودة فيها^(١)، وعليه فكأن المحقق القمي رحمه الله قال: ومع هذا الحال كيف تكون السنة بالنسبة إلى أمثالنا حجة من باب الظن الخاص؟ فاللازم علينا الالتزام بحجيتها من باب الظن المطلق.

(١) قال العلامة البهبهاني رحمه الله في فوائده الحاشية: ١١٩، ذيل الفائدة السادسة: «... وأيضاً أحاديثنا لم تكن في الأصول هكذا، بل تقطعت تقطعاً كثيراً، وهذا يوجب التغيير، وقد وجدنا من الشيخ أنه قطع بعض الأحاديث من الكافي، فتغير الحكم من جهته، وأيضاً كثيراً ما كان الرواة ينقلون بالمعنى، فعمل في النقل بالمعنى يتحقق التفاوت ...».

أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى^[١]، أو غير ذلك^[٢]، فجميع ذلك^[٣] ممّا لا يحصل الظنّ بأنّها لو كانت لوصلت إلينا .
مع إمكان أن يقال :^[٤] إنّهُ لو حصل الظنّ لم يكن على اعتباره دليلٌ خاصّ^[٥] .

[١] توضيح ذلك: أنّ الرواة وإن كان شأنهم غالباً نقل نصّ كلام المعصوم عليه السلام ولكن أحياناً نقلوه بالمعنى^(١) وغيره إلى لفظ آخر، وهذا أيضاً كم له من نظير، منها: قوله عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم» مع أنّ بعض الرواة نقله بعبارة أخرى وهو قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»^(٢)، وعند ذلك قد يسقط بعض القرائن المتصلة به .

[٢] بأن فرضنا إخبار الراوي عن المعصوم عليه السلام عن وجوب إكرام العلماء مع نسيانه عن ذكر مخصّصه كأن قال عليه السلام: «أكرم العلماء» مثلاً، وهو نسي قوله عليه السلام: «إلا الفساق منهم» مثلاً.

[٣] إشارة إلى المخصّصات المنفصلة بآجمعها - ذاتيّة كانت أو عرضيّة .

[٤] شروع في تقريب الجواب الثاني عن الإشكال المذكور المعبر عنه بالكبرى قبل ما تقدّم المعبر عنه بالصغرى .

[٥] إلى هنا قد تمّ ما ادّعيناه آنفاً من أنّ الردّ عليه ملخّصه: أولاً: عدم تسليم

(١) اعلم أنّ النقل بالمعنى أجازاه المعصوم عليه السلام على ما في بعض الروايات مشروطاً بعدم الاختلال في مقصوده عليه السلام . منها: عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص، قال عليه السلام: «إن كنت تريد معانيه فلا بأس» (الكافي ١: ٥١، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ١٨: ٥٤، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩) .
(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ضمن الحديث ٤ .

نعم ، الظنّ الحاصل في مقابل احتمال الغفلة^[١] الحاصلة للمخاطب أو المتكلّم ممّا أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم .
هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل^[٢] .

ندرة القرائن المنفصلة ، وإليه أشار ﷺ بقوله : «تطرّق التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام...» .
وثانياً: عدم حصول الظنّ بالمراد ، وإليه أشار ﷺ بقوله : «لا يحصل الظنّ بأنّها لو كانت...» .

وثالثاً: عدم الدليل على اعتبار الظنّ على فرض حصوله ، وإليه أشار ﷺ بقوله :
«لو حصل الظنّ لم يكن على اعتباره دليلٌ خاصّ...» .

[١] إشارة إلى الظنّ الحاصل من أصالة عدم الغفلة التي قد عرفت اختصاصها بالمقصود بالإفهام الدالّ على اعتباره إطباق العقلاء وإجماعهم في جميع أمورهم أقوالاً وأفعالاً المعبر عنه اصطلاحاً بالظنّ الخاصّ .

اعلم أنّ الظنّ هنا كان مقابلاً للظنّ الحاصل في مورد احتمال خفاء القرينة الجاري في حقّ الغير المقصود بالإفهام ، ثمّ لا يخفى أنّ لفظة «مقابل» معناها «مورد» ، وعليه فتقدير الكلام هكذا: الظنّ بعدم القرينة في مورد احتمال غفلة المتكلّم أو المخاطب بالنسبة إلى المقصود بالإفهام هو ظنّ معتبر عند العقلاء ، خلافاً للظنّ بعدم القرينة في مورد احتمال خفاء القرينة بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام ، فإنّه لا دليل على اعتباره عندهم .

[٢] ملخصه: أنّ حجّة الظواهر بالنسبة إلى المقصود بالإفهام إنّما هي لأجل

ولكن الإنصاف^[١]: أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر^[٢] بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد؛ فإن جميع ما دلّ من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجة الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جارٍ في من لم يقصد؛ لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادرٍ من متكلمٍ إلى مخاطب، يحكمون بإرادة ظاهره منه^[٣] إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها، ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم^[٤] مقصودين بالمخاطب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجه من شخصٍ إلى شخصٍ بيد ثالث، فلا يتأمل^[٥]

جريان أصالة عدم الغفلة وأصالة عدم الخطأ، والوجه فيه ما عرفته مفصلاً من اختصاص استقرار السيرة العقلانية عليهما بالنسبة إليهم الغير الجارية بالنسبة إلى غيرهم.

المناقشة الظنية في التفصيل (اتفاق العلماء وأهل اللسان)

[١] تشكيك وردّ منه ﷺ لما ذكره من الأوّل إلى هنا تصحيحاً لتفصيل المحقق القميّ ﷺ بين المقصود بالإفهام وغيره.

[٢] إشارة إلى جريان أصالة عدم التخصيص والتقييد وغيرهما من القرائن الصارفة حتّى بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام.

[٣] الضمير الأوّل يعود إلى «الكلام» والثاني إلى «المتكلم».

[٤] الضمير الجمع يعود إلى «المستخرجين» المستفاد من السياق.

[٥] الضمير المستتر فيه يعود إلى «ثالث».

في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجّه إلى المكتوب إليه^[١]، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه في ما أراد المولى منه، فلا يجوز له^[٢] الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية.

[١] المقصود منه هو المخاطب الذي كتب إليه المولى ولم يصل إليه الكتاب.
[٢] الضمير المجرور هنا يعود إلى «الثالث» الذي لا يُسمع منه الاعتذار في ترك الامتثال، وإليه أشار المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: «ولذا لا يُسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمله أو يخصّه، ويصحّ به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج...»^(١).
لا يقال: إنّ ما ذكره المصنّف رحمه الله في المثال هنا وما بعده ردّاً على المحقق القميّ هو بعينه ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله ردّاً على المحقق المذكور رحمه الله مع أنّ المصنّف رحمه الله قد ردّ عليه بقوله: «لا ينفع...».

لأنّا نقول: إنّ جملة «لا ينفع...» فكأنّه كلام المحقق القميّ رحمه الله لا كلام المصنّف رحمه الله كي يرد النقض عليه، ونظيرها قاله المحقق القميّ رحمه الله أيضاً في مقام الردّ على المصنّف رحمه الله، وانتظر توضيحه عن قريب عند قوله رحمه الله: «دعوى...».

والحاصل: أنّ العبد الواصل إليه كتاب من جانب مولاه مخاطباً فيه لعبده الآخر: «افعل كذا»^(٢) لا يجوز له ترك الامتثال بحمل صيغة «افعل» على غير ظاهرها

(١) كفاية الأصول: ٢٨١.

(٢) مثلاً نظّف البيت.

هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم، وأما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجهة^[١] من متكلمٍ إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية، كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين، ثمّ مسّت^[٢] الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه^[٣]؛ فإن العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المفقود^[٤]. وكذا في الأقارير^[٥].

ـ كالندب مثلاً، استناداً إلى عدم كونه مقصوداً بالإفهام، بل وجب عليه الأخذ بظاهرها والامتنال به، وهذا واضح جداً لا خفاء فيه لمن راجع إلى وجدانه حقيقةً.

[١] هذه صفة ثانية للألفاظ، كما أنّ «المجردة عن القرائن» صفتها الأولى، فافهم. والمقصود من القرائن هي القرائن على خلاف الظاهر.

[٢] الصواب قرائته بالتشديد.

[٣] الصواب قراءة لفظة «الموصى إليه» هنا وفي ما بعده بصيغة اسم المفعول والمقصود هو الوصي الذي هو المقصود بالإفهام.

[٤] المضبوط في بعض النسخ «المقصود»^(١) بدلاً عن «المفقود»^(٢).

[٥] هذا قد صرح به أيضاً المحقق الخراساني رحمه الله فقال: «كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كلّ من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه...»^(٣).

(١) أي المقصود بالإفهام.

(٢) انظر الرسائل المحشّى: ٤٢.

(٣) كفاية الأصول: ٢٨١.

أَمْ كَانَ فِي الْأَحْكَامِ الْكَلِّيَّةِ، كَالْأَخْبَارِ الصَّادِرَةِ عَنِ الْأُتَمَّةِ ﷺ مَعَ كَوْنِ الْمَقْصُودِ مِنْهَا تَفْهِيمَ مَخَاطِبِهِمْ لَا غَيْرَ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَتَأَمَّلْ أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي اسْتِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مِنْ ظَوَاهِرِهَا مُعْتَذِرًا^[١] بَعْدَ الدَّلِيلِ عَلَى حُجِّيَّةِ أَصَالَةِ عَدَمِ الْقَرِينَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ الْمَخَاطَبِ وَمَنْ قَصَدَ إِفْهَامَهُ.

وَدَعَوَى: كَوْنِ ذَلِكَ مِنْهُمْ^[٢] لِلْبِنَاءِ عَلَى كَوْنِ الْأَخْبَارِ الصَّادِرَةِ عَنْهُمْ ﷺ مِنْ قِبَلِ تَأْلِيفِ الْمَصْنُفِينَ،

وَعَلَيْهِ فَالْحَاكِمُ الشَّرْعِيُّ أَيْضًا إِذَا سَمِعَ فِي الْخَفَاءِ إِقْرَارَ أَحَدٍ عَلَى نَفْسِهِ مِثْلًا، جَازَ لَهُ اخْتِذَ الْحَقِّ مِنْهُ وَرَدَّهُ إِلَى صَاحِبِهِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْإِفْهَامِ، وَالْوَجْهُ فِيهِ شَمُولُ قَوْلِهِ ﷺ: «إِقْرَارُ الْعُقَلَاءِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ جَائِزٌ»^(١).

[١] النَّسَبُ هُنَا كَانَ بِنَاءً عَلَى الْحَالِيَّةِ، أَيْ لَفْظَةً «مُعْتَذِرًا» حَالُ لِقَوْلِهِ ﷺ: «أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ...»، وَالْمَقْصُودُ أَنَّهُمْ لَا يَعْتَذِرُونَ لِتَأْمَلِهِمْ فِي اسْتِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مِنَ الظَّوَاهِرِ بِأَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى حُجِّيَّةِ أَصَالَةِ عَدَمِ الْقَرِينَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ الْمَخَاطَبِ وَغَيْرِ مَنْ قَصَدَ إِفْهَامَهُ.

[٢] إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ عَمَلَ الْعُلَمَاءِ بِظَوَاهِرِ الْأَخْبَارِ وَاسْتِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مِنْهَا لَعَلَّهُ مِنْ جِهَةِ عَدِّهِمْ إِيَّاهَا مِنْ قِبَلِ الْكُتُبِ الْمَصْنُفَةِ الْمَقْصُودَ إِفْهَامَهَا لِكُلِّ مَنْ رَاجَعَ إِلَيْهَا، وَعَلَيْهِ فَكُلُّ مُرَاجِعٍ إِلَيْهَا يُعَدُّ مَقْصُودًا بِالْإِفْهَامِ، فَعَمَلُهُمْ بِظَوَاهِرِ الْأَخْبَارِ لَا يَدُلُّ عَلَى حُجِّيَّةِ الظَّوَاهِرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ الْمَقْصُودِ بِالْإِفْهَامِ.

(١) عَوَالِي اللَّائِي ١: ٢٢٣، الْحَدِيث ١٠٤، وَوَسَائِلُ الشَّيْعَةِ ١٦: ١١١، الْبَاب ٣ مِنْ كِتَابِ الْإِقْرَارِ، الْحَدِيث ٢.

واضح الفساد [١].

مع أنها لو صحّت لجرت في الكتاب العزيز [٢]؛

أقول: المدّعي هنا فكأنّه المحقّق القمّي رحمه الله الذي قد عرفت سابقاً أنّه سلّم عدم الفرق بين المقصود بالإفهام وغيره بالنسبة إلى الكتب المصنّفة، وعليه فالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام لو فرضناها من قبيل تلك الكتب لجاز عنده أيضاً الأخذ بظاهرها مطلقاً - بلا تفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره -، ولذا في مقام تحكيم مدّعاه - أعني التفصيل بينهما - فكأنّه رحمه الله قال: لعلّ سيرة العلماء عملاً واتّفاقهم قولاً على استفادة الأحكام الكلّيّة من الأخبار والروايات كانت من باب عدّهم إياها من قبيل الكتب المصنّفة، وعليه فما ذهبوا إليه لا ينافي مع ما ذهبنا إليه من التفصيل المبتني على عدم عدّها من ذاك القبيل، فافهم.

[١] والوجه فيه استناد العمل بها إلى مجرد الظهور النوعي والأصل العقلائي لا إلى عدّها من قبيل الكتب المصنّفة، فافهم.

[٢] الضمائر المؤنّثة منصوبة ومرفوعة تعود إلى «الدعوى»، وغرضه رحمه الله الإيراد الثاني على الدعوى، وملخصه: جريان الدعوى في الكتاب أيضاً، فإنّه كان كالأخبار جداً من هذه الحيثيّة، بل كما ادّعاه المصنّف رحمه الله هو أولى بذلك بعد كونه الطريق والمنهج العمليّ لكلّ مسلم ومسلمة إلى انقراض العالم سواء كانوا شيعةً أو سُنيّةً، ومن المعلوم أنّ مع هذا الفرض لا ثمرة في التفصيل رأساً؛ إذ كلّ من الكتاب والسُنّة حينئذٍ صار حجّةً لكلّ أحدٍ من باب الظنّ الخاصّ، وهو المطلوب.

فإنّه أولى بأن يكون من هذا القبيل ، فترفع ثمرة التفصيل المذكور ؛ لأنّ المفصل معترفٌ بأنّ ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلّفين حجةٌ بالخصوص ^[١] ، لا لدخوله في مطلق الظنّ ، وإنّما كلامه ^[٢] في اعتبار ظهور الكلام الموجّه إلى مخاطبٍ خاصٍّ بالنسبة إلى غيره .

والحاصل ^[٣] : أنّ القطع حاصلٌ لكلّ متتبّعٍ في طريقة فقهاء المسلمين ،

[١] أي حجّيته يكون من باب الظنّ الخاصّ - الذي قام عليها الدليل بالخصوص - لا لدخوله في مطلق الظنّ كي يكون حجّيته من باب الانسداد .

[٢] الضمير المجرور يعود إلى «المفصل» - أي المحقّق القمّي رحمه الله - ، والكلام في الموضوع الأوّل كناية عن تفصيله رحمه الله بين المقصود بالإفهام وغيره ، وعليه فكأنّ المصنّف رحمه الله قال : بعد فرض القرآن كالكتب المصنّفة وارتفاع الثمرة فيه ينحصر النزاع بين المفصل وغيره في الكلام الغير القرآنيّ بأنّه هل اعتبر ظهوره بالنسبة إلى غير المخاطب الغير المقصود بالإفهام أم لا ؟

المناقشة القطعية في التفصيل (سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام)

[٣] من هنا شرع رحمه الله في ردّ قطعيّ يقينيّ على المحقّق القمّي رحمه الله بعد ردّه أولاً من طريق ظنيّ - كالاتفاق قولاً والسيرة عملاً .

أقول : المناسب هنا نقل كلام صاحب الأوثق رحمه الله مع طوله لاشتماله على فائدة مهمّة جدّاً ، فإنّه رحمه الله في مقام توضيح المتن قال : « هذا توطئة لدفع ما يمكن أن يورد به على ما تمسك به من إجماع العلماء على العمل بالظواهر من كون ذلك

بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك ^[١] على حجة الظن المطلق
الثابتة بدليل الانسداد ^[٢]، بل يعمل بها من يدعي الانفتاح ^[٣]

إجماعاً عملياً ووجه عملهم مجمل، فلعلهم عملوا بها من باب الظنون المطلقة
- لانسداد باب العلم بمرادات الشارع غالباً -، فلا يمكن إثبات حجة الظواهر من
باب الظنون الخاصة بمثل هذا الإجماع. وحاصل الدفع هو دعوى القطع بكون
عملهم بها من باب الظنون الخاصة دون المطلقة؛ لأن عملهم بها من حيث كونها
ظواهر لا من حيث كونها من جملة أفراد الظنون المطلقة، ويشهد به أولاً: أنا نرى
بالعيان عملهم بالظواهر على كثرتها كتاباً وستة من دون تفاوت بينها - إلى أن
قال -: وثانياً: أن اعتبارها من باب الظنون المطلقة خلاف ما استقرت عليه
طريقتهم من تقديمها على سائر الأمارات الظنية التي لم يثبت اعتبارها
بالخصوص - إلى أن قال -: وثالثاً: ما أشار إليه المصنف رحمته الله من أنه قد عمل بها من
يدعي انفتاح باب العلم - كالسيد وأتباعه -...» ^(١).

[١] أي عملهم بالظواهر.

[٢] هذه صفة - «حجة الظن المطلق» وحق الكلام في المقام ضمنية جملة
أخرى إليها بأن يقال: وأيضاً من دون ابتناء على كونهم مقصودين بالإفهام.

[٣] إشارة إلى ما ذهب إليه السيد المرتضى وأتباعه رحمته الله ^(٢).

(١) أوفق الوسائل: ٩٣.

(٢) انظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١٢، ولمزيد الاطلاع عن هذا البحث راجع الجزء
الأول، الصفحة ٣٩٠، ذيل عنوان «ذكر المذاهب في انسداد باب العلم وانفتاحها في
الأحكام الشرعية».

وينكر العمل بأخبار الآحاد^[١]؛ مدّعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع والأخبار المتواترة.

ويدلّ على ذلك^[٢] أيضاً: سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار^[٣] الواردة إليهم من الأئمة الماضين عليهم السلام، كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمّتهم عليهم السلام، لا يفرّقون بينهما إلّا بالفحص وعدمه، كما سيأتي.

[١] اعلم أنّ إنكار العمل بخبر الواحد من حيث السند لا ينافي الأخذ بظاهره من حيث الدلالة، ولذا قال بعض تلامذة المصنّف رحمته الله: «أقول: وذلك لأنّ إنكار العمل بخبر الواحد إنّما هو من جهة السند لا الدلالة، وإلّا فهو مسلّم عنده»^(١).

وعليه فإذا ورد خبر واحد هكذا: «اغتسل يوم الجمعة» فإنّ السيّد وإن لم يعمل به من حيث كونه خبراً واحداً، لكنّه سلّم ظهوره في الوجوب.

[٢] لفظة «ذلك» إشارة إلى حجّية الظواهر وجواز الأخذ بها والعمل عليها حتّى بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام.

[٣] غرضه رحمته الله الاستشهاد بعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الألفاظ الصادرة عنهم عليهم السلام؛ كصيغة «افعل» مثلاً، فإنّهم حملوها على الوجوب مطلقاً؛ أي سواء كانوا مقصودين بالإفهام - كما في صورة استماعهم عنهم عليهم السلام - أو كانوا غير مقصودين بالإفهام - كما في صورة نقل الرواة إليهم - بلا تفاوتٍ بينهما أصلاً. نعم، يفرّقون بينهما من حيث الفحص في الصورة الثانية وعدمه في الصورة الأولى،

والحاصل: أنَّ الفرق في حجية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيره القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام.
هذا كله، مع أنَّ التوجيه المذكور^(١) لذلك التفصيل

وعليه فثبت المطلوب - وهو حجية الظواهر وجواز الأخذ بها -، وإليه أشار عليه السلام بقوله: «لا يفرقون بينهما إلّا بالفحص وعدمه، كما سيأتي^(١)». لا يقال: إنَّ مجرد الفحص في الأخير وعدمه في الأول يُعدُّ أقوى دليل على التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره كما ادّعاه المحقق القمي عليه السلام^(٢).
لأنَّ نقول: المقصود الأصلي هنا إثبات عمل الأصحاب بالظواهر في كلتا صورتين بحمل لفظة «افعل» على الوجوب، وهذا كافٍ للاستشهاد لما نحن فيه، وأمّا لزوم الفحص في إحداهما، فهو خارج عنه كما لا يخفى^(٣).

إيراد آخر على تفصيل صاحب القوانين

[١] من هنا شرع عليه السلام في تقريب إيراد آخر على المحقق القمي عليه السلام^(٤) زيادةً على ما مرّ، والمقصود من توجيهه هو ما ذكره المصنّف عليه السلام تصحيحاً للتفصيل المنسوب إليه بالتقريب المتقدم مفصلاً^(٥).

(١) انظر فرائد الأصول ١: ٣٤٦ و ٣٤٧.

(٢) انظر قوانين الأصول ١: ٣٩٨ - ٤٠٣.

(٣) أقول: إنَّ لزوم الفحص كان لأجل حصول القطع بعدم صدور الرواية تقيّةً أو عدم وقوعها عقيب الحظر أو غيرهما من الأمور الأخرى.

(٤) وبعبارة أخرى: هذا ردّ آخر عليه لتفصيل آخر في المقام.

(٥) انظر الصفحة ٤٢٩، ذيل عنوان «توضيح التفصيل المذكور وتوجيهه».

واللازم هنا قبل الشروع في توضيح المتن ذكر بعض أمورٍ لازمة دخيلة في فهم المراد منه ، وعليه فنقول :

أولاً: ذاك التوجيه يستفاد منه أن حجة الظواهر من باب الظن الخاص مناطها ومعيارها جريان أصالة عدم الغفلة ، ولذا المخاطب المقصود بالافهام الذي احتمل إرادة خلاف الظاهر في كلام المتكلم استناداً إلى غفلته عن نصب القرينة بعد مرجوحية احتمال خفاء القرينة عند العقل والعقلاء صار أصالة عدم الغفلة في حقه راجحاً بحيث جريانها يوجب الظن بالمراد ، ومن المعلوم أن معه تحقق شرط الحجية - أي حجة الظواهر من باب الظن الخاص - ، وحيث لا يجري هذا الأصل في حق غير المخاطب فليس الظواهر حجة له من هذا الباب .

وثانياً: جريان أصالة عدم الغفلة يختص بالحاضرين في مجلس المشافهة والمكالمة ، وأمّا الغائب فلا يجري في حقه الأصل المذكور بالتقريب الآتي من المحقق الهمداني رحمته الله .

وثالثاً: إن المسلمين على قسمين: أحدهما: الموجودون في صدر الإسلام المدركون محضر النبي صلى الله عليه وآله - كسلمان وأبي ذر رضي الله عنهما مثلاً - ، وثانيهما: المعدومون - كأمثالنا في هذه الأزمنة - ، ولا يخفى أن الموجودين تارةً: كانوا حاضرين عند النبي صلى الله عليه وآله وقت نزول الآيات وأخرى: كانوا غائبين عنه .

إذا عرفت ذلك كله ، فاعلم أن المحقق القمي رحمته الله بالنسبة إلى المعدومين حكم بنحو الجزم والقطع بعدم حجة ظواهر الكتاب لهم ، وبالنسبة إلى الموجودين

- لا بتناؤه^[١] على الفرق بين أصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد، وبين مطلق أصالة عدم القرينة - يوجب^[٢] عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين؛ لعدم^[٣] جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً^[٤].

الحاضرين حكم بنحو الجزم والقطع بحجّيتها لهم، وأمّا بالنسبة إلى الغائبين منهم حكم بالحجّة مشروطاً ومعلّقاً بشمول خطابات الكتاب إياهم وعدم الحجّة مشروطاً ومعلّقاً بعدم شمولها إياهم، وبعد الدقّة والتأمل في ما أوضحناه ظهر كاملاً صحّة ما سيّدعيه المصنّف رحمه الله في قوله: «فما ذكره - من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين - غير سديد...».

[١] الضمير المجرور يعود إلى «التوجيه»، والمقصود عدم تحقّق الغفلة من المتكلّم في صدور كلامه وعدم الخطأ من المخاطب في فهم المراد.
[٢] خبر لقوله رحمه الله: «أنّ التوجيه...».

[٣] تعليل لقوله رحمه الله: «التوجيه المذكور يوجب...».

[٤] قوله رحمه الله: «مطلقاً» يعني سواء قلنا بشمول الخطاب للغائبين أم لم نقل به، وغرضه رحمه الله بيان التعليل لقوله: «يوجب...»، وهذا قد أوضحه المحقّق الهمداني رحمه الله بقوله: «وجهه واضح؛ إذ لا شك في غفلتهم^(١) حين صدور الكلام عن أصل الخطاب، فضلاً عمّا اكتنف به من القرائن الحالية أو المقالية. نعم، ربّما يجري في حقهم أيضاً إذا نقل إليهم الخطاب بواسطة أو وسائط، فعرضهم

الشكّ في غفلة الوسائط ، أو غفلتهم عمّا نقل إليهم الوسطة من القرائن ، لكن لا يتمشّي هذا في مثل القرآن المعلوم انحصاره في ما بين الدفتين ، كما أنّه قد يشكّ في غفلتهم عن الخصوصيّات المحفوفة بالكلام ممّا يؤثّر في اختلاف المفاد - كتقدّم ما يستحقّ التأخير ونحوه - ، ولكن هذا أجنبيّ عمّا تعلّق به غرض المفصل ...»^(١).

وملخص كلام هذا المحقّق رحمه الله هو كون هذا النزاع سالباً بانتفاء الموضوع بالنسبة إلى الغائب ؛ إذ لا يصدر في محضره كلام مشافهة حتّى يشكّ في صدوره خطأً أو صواباً ليجري في حقّه أصالة عدم الخطأ والغفلة ، فراجع عين كلامه ، وتماّمه في حاشيته^(٢).

وبالجملة: بعد تسليم أنّ مناط حجّية الظواهر وعدمها هو جريان الأصل المذكور^(٣) وعدمه - كما هو ظاهر التوجيه المذكور - فلا يصحّ الالتزام بحجّية الظواهر للغائب الغير الملتفت الغافل عن أصل الخطاب رأساً ولو مع القول بشموله له ، فلا تغفل .

أقول : إلى هنا علّم كاملاً بطلان أصل التفصيل المنسوب إلى المحقّق القميّ رحمه الله أساساً - لمخالفته مع السيرة القطعية من أصحاب الأئمة عليهم السلام - وأيضاً بطلان

(١) حاشية فرائد الأصول : ١٠١ .

(٢) انظر حاشية فرائد الأصول : ١٠١ و ١٠٢ .

(٣) أي أصالة عدم الغفلة .

فما ذكره - من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين - غير سديد؛ لأنّ الظنّ المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة^[١] الناشئ^[٢] عن ظنّ عدم الغفلة والخطأ، فلا يجري في حقّ الغائبين وإن قلنا بشمول الخطاب لهم، وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة فهو جارٍ في الغائبين وإن لم يشملهم الخطاب.

التوجيه المذكور؛ لأنّ مقتضاه التفصيل بين الغائب والحاضر لا بين المقصود بالإنفهام وغيره.

[١] توضيحه: أنّ الظنّ الخاصّ إن حصل من ناحية المشافهة ونشأ من قبل الظنّ بعدم الغفلة، فلا يتصور أصلاً في حقّ الغائبين عن محضر نزول القرآن حتّى مع شمول خطابات إلهيم، والوجه فيه تنافي الغيبة مع المشافهة وعدم اجتماعهما خارجاً في الشخص الواحد، وهو واضح ظاهر جدّاً لا خفاء فيه أصلاً. وإن حصل من ناحية أصالة عدم القرينة، فلا بدّ من الالتزام بكون حجّة ظواهر الكتاب للغائبين أيضاً حتّى مع عدم شمول خطابات إلهيم، والوجه فيه جريان الأصل المذكور في حقّهم كجريانه في حقّ المقصودين بالإنفهام وعدم انحصاره واختصاصه بشخص دون شخص، وهذا أيضاً واضح ظاهر جدّاً لا خفاء فيه أصلاً، فلا تغفل. وعلى أيّ حال لا يتمّ التفصيل بالتوجيه المذكور، وهو المطلوب.

[٢] أي الظنّ الناشئ، وتقدير الكلام هكذا: لأنّ الظنّ المخصوص الناشئ عن ظنّ عدم الغفلة والخطأ إن كان هو الحاصل للمقصود بالإنفهام من طريق المشافهة والمكالمة فلا يجري....

ومما^[١] يمكن أن يستدل به أيضاً - زيادةً على ما مرّ من^[٢] اشتراك أدلة حجّية الظواهر، من إجماعي العلماء وأهل اللسان^[٣] - :

[١] الموصول هنا خبر مقدّم لما سيأتي عند قوله ﷺ: «ما ورد في الأخبار».

[٢] بيان للموصول في ما قبله أي قوله ﷺ: «على ما مرّ».

دلالة الأخبار المتواترة على وجوب الرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه

[٣] لفظة «من» هنا أيضاً بيانية، أي بيان لأدلة حجّية الظواهر.

وهذا يُعبّر عنه اصطلاحاً ببيان البيان، والوجه فيه كون إجماع العلماء وأهل اللسان هو عبارة أخرى عن أدلة حجّية الظواهر، والمقصود اشتراك الغائبين والمخاطبين في معقد الإجماع المذكور بالتقريب المتقدم آنفاً عند الردّ على المحقّق القميّ^(١)، مضافاً إلى الأخبار الكثيرة المتواترة الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على وجوب رجوع المكلف مطلقاً إلى ظاهر الكتاب وعرض الأخبار عليه، وهذا قد أشار ﷺ إليه سابقاً في مقام الردّ على الأخباريين^(٢) ونحن أوضحناه هناك مفصلاً^(٣).

تنبيهه: اعلم أن المحقّق القميّ ﷺ والأخباريين مشاركون في عدم حجّية ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا، لكن مع الاختلاف في المبنى. أمّا المحقّق القميّ ﷺ،

(١) انظر الصفحة ٤٥١ وما بعدها، ذيل عنوان «المناقشة الظنيّة في التفصيل».

(٢) انظر فرائد الأصول ١: ١٤٢ - ١٤٤.

(٣) انظر الصفحة ٢٧٦ و ٢٩٤، ذيل عنوان «الجواب الحلّي عن الدليل الأوّل (الاستدلال بالأخبار)» و «الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب».

ما ورد في الأخبار المتواترة معنى^[١]،

فمبناه عدم كوننا مقصودين بالإفهام، وأمّا الأخباريون، فمبناهم اختصاص معرفة فهم القرآن بالمعصومين عليه السلام كما مرّ توضيحه سابقاً^(١).

[١] اعلم أنّ التواتر على أقسام^(٢):

إحداها: اللفظي، كقصّة يوم الغدير ونصب عليّ عليه السلام فيه للخلافة والولاية.
وثانيها: المعنوي، كقصّة الزهد والشجاعة مثلاً له عليه السلام الثابتان بألفاظ مختلفة في موارد مختلفة.

(١) انظر الصفحة ٢٦٥ و٤٢٦، ذيل عنوان «عدم حجة ظواهر الكتاب عند الأخباريين» و «تفصيل المحقق القمي بين المقصودين وغير المقصودين بالإفهام».

(٢) اعلم أنّ الخبر المتواتر عزّفه الأكثرون بأنّه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه - كما في القوانين (١: ٤٢٠)، الزبدة: (٩٠)، والمعالم: (١٨٤ - ١٨٧) -، ولا يخفى أنّ التواتر يتصوّر على وجوه ثلاثة: الأول: التواتر اللفظي، وهو أن يتواتر الأخبار باللفظ واتحدت ألفاظ المخبرين في أخبارهم، كقوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»، وقوله عليه السلام: «إني تارك فيكم الثقلين»، والثاني: التواتر المعنوي، وهو ما إذا تكرّرت الأخبار في الوقائع وتعدّدت ألفاظ المخبرين في أخبارهم، لكن اشتمل كلّ منها على معنى مشترك بينها بالتضمّن أو الالتزام، وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الأخبار، وذلك كشجاعة عليّ عليه السلام، فإنّه قد نقل منه عليه السلام وقائع مختلفة من الغزوات يدلّ كلّ واحدة منها على شجاعته، كغزوة خيبر، وأحد، وبدر، وغيرها. والثالث: التواتر الإجمالي، وهو ما إذا وردت أخبار متضاربة تبلغ حدّ التواتر في موضوع واحد تختلف دلالتها سعةً وضيقاً، ولكن يوجد بينها قدر مشترك يتفق الجميع عليه، فيؤخذ به، ومثّل لذلك بالأخبار الواردة حول حجة خبر الواحد، وإن شئت تفصيل البحث فراجع قوانين الأصول ١: ٤٢٠ - ٤٢٩، وأنيس المجتهدين ١: ٢٢٣ - ٢١٦.

وثالثها: الإجماليّ، الذي معناه القطع بالصدور، كما ادّعاه المحقّق الخراسانيّ عليه السلام بالنسبة إلى حديث «لا ضرر»^(١) وقاعدته^(٢)، فقال عليه السلام: «قد ادّعي^(٣) تواترها، مع اختلافها لفظاً ومورداً، فليكن المراد به تواترها إجمالاً؛ بمعنى القطع بصدور بعضها...»^(٤).

وبالجملة: التواتر المدّعى في ما نحن فيه هو التواتر المعنويّ حيث إنّ الأخبار الدالّة على الرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه وردت بألفاظ متفاوتة مختلفة مع اتحاد مضمونها - كالزهد والشجاعة في المثال.

والحاصل: أنّ المُتَّصِفَ بعد ملاحظة كلام المعصوم عليه السلام مع الحسن بن الجهم في مورد النكاح مع غير المسلمة^(٥)، ومع زرارة في مورد المسح على الرأس^(٦)،

(١) إشارة إلى موثقة زرارة، المتضمنة لقضية سُرة ابن جُنْدَب (انظر الكافي ٥: ٢٩٢، الحديث ٢ من باب الضرر، وتهذيب الأحكام ٧: ١٧٤، الحديث (٦٥١) ٣٦، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

(٢) مرّ توضيح هذه القاعدة سابقاً. (انظر الصفحة ٣١٤، الهامش ١).

(٣) قال عليه السلام في فرائد الأصول ٢: ٤٥٧: «وقد ادّعى فخر الدين في الإيضاح - في باب الرهن -: تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار...» (انظر إيضاح الفوائد ٢: ٤٨، كتاب الدين، فصل التنازع).

(٤) كفاية الأصول: ٣٨٠ و٣٨١.

(٥) انظر البرهان في تفسير القرآن ١: ٤٧٢، الحديث الأوّل، ووسائل الشيعة ١٤: ٤١٠، الباب الأوّل من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، الحديث ٣.

(٦) انظر الكافي ٣: ٣٠، باب مسح الرأس والقدمين، الحديث ٤، ووسائل الشيعة ١: ٢٩١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

من الأمر بالرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه^[١]؛ فإنّ هذه الظواهر المتواترة حجةً للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين^[٢] ويتم المطلوب، كما لا يخفى.

وأيضاً مع عبد الأعلى حيث قال له عليه السلام: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله»^(١)، وغير ذلك في موارد آخر المذكورة سابقاً^(٢)، يقطع بجواز الرجوع إلى ظواهر الكتاب، بل وجوبه شرعاً.

[١] هذا قد أوضحه سابقاً عند قوله عليه السلام: «عرض الأخبار المتعارضة، بل ومطلق الأخبار عليه...»^(٣).

[٢] الأخبار المدعى تواترها في المقام حيث لا شبهة في اعتبارها سنداً قد أوردوا عليها دلالة، إلا أنّ المصنّف عليه السلام قد اندفعه أيضاً فقال: «فإنّ هذه الظواهر المتواترة حجةٌ...».

قال صاحب الأوثق عليه السلام: «قوله عليه السلام: [فإنّ هذه الظواهر ...] دفع لما يمكن أن يتوهم من كون التمسك بهذه الأخبار لإثبات كون حجة ظواهر الكتاب من باب الظنّ الخاصّ غير صحيح لكون هذه الأخبار أيضاً ظواهر كظواهر الكتاب ولم يعلم شمولها للغائبين^(٤)، ووجه الدفع أنّ تمسكنا بها إنّما هو باعتبار القطع بفهم

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

(٢) انظر الصفحة ٢٩٤، ذيل عنوان «الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب».

(٣) فرائد الأصول ١: ١٤٥، وانظر الصفحة ٢٩٨، ذيل الرقم [٤].

(٤) مضافاً إلى أنّ المسألة الأصولية - أعني حجة ظواهر الكتاب - لا تثبت بالظنّ - أي الظنّ الحاصل من الشكّ -، فافهم.

المشافهين من هذه الظواهر حجّية الكتاب ولا ريب في كونها حجّة لهم من باب الظنّ الخاصّ، فإذا ثبت كون الكتاب حجّة لهم تثبت حجّيته لنا أيضاً بدليل الاشتراك في التكليف...»^(١).

والمناسب هنا توضيح ما ذكره صاحب الأوثق عليه السلام إشكالاً وجواباً في ضمن المثال. أمّا الإشكال، فملخصه: أنّ من الأخبار الواردة في لزوم عرض كلمات المعصومين عليهم السلام على الكتاب هو قولهم عليهم السلام عند السؤال عنهم عن الخبرين المتعارضين: «اعرضوهما على كتاب الله، فإن وافقه فخذوه، وإن خالفه فدعوه»^(٢)، فإنّ دلالة «اعرضوا» على وجوب العرض على الكتاب كانت بالظهور لا بالنصّ، فيلزم منه إثبات حجّية ظواهر الكتاب بظواهر الأخبار المعبر عنه اصطلاحاً بالمصادرة على المطلوب.

وأما الجواب، فملخصه: أنّ السائل بمجرد أمر الإمام عليه السلام له بالعرض على الكتاب أقدم عليه وعمل به خارجاً عند مواجهته بالمتعارضين، فإذا ثبت في حقّه حجّية ظواهر الكتاب من باب الظنّ الخاصّ ووجب عليه العمل بها شرعاً، فثبت لنا أيضاً بالقطع واليقين ذلك بمقتضى أدلّة اشتراك المسلمين في التكليف، فافهم.

(١) أوثق الوسائل: ٩٤.

(٢) انظر الكافي ١: ٨ في ديباجة الكافي، ووسائل الشيعة ١٤: ٣٥٦، الباب ٢٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤، وأصل الرواية هكذا: «روي عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أنّهم قالوا: «إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالفه فاطرحوه أو ردّوه إلينا...».

ومما ذكرنا^[١] - تعرف النظر^[٢] في ما ذكره المحقق القمي رحمه الله - بعد ما ذكر من عدم حجّة ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص - بقوله :
فإن قلت^[٣] : إن أخبار الثقلين تدلّ على كون ظاهر الكتاب حجّة لغير المشافهين بالخصوص .

[١] إشارة إلى ما ادّعاه رحمه الله أنفاً من تواتر أخبار الباب^(١) وسيرة الأصحاب التي تفيد جداً القطع بحجّة الظواهر ، وهذا يُردّ به ما سيّد عليه المحقق القمي رحمه الله من أن تلك الأخبار ظاهرة في الحجّة وليست بنصّ صريح في ذلك كي تفيد القطع .
[٢] المضبوط في نسخة الشيخ رحمه الله هكذا : « يعرف النظر »^(٢) ، والأمر سهل .

كلام المحقق القمي في دفع إشكالٍ أورده على نفسه

[٣] توضيح ذلك : أن المحقق رحمه الله بعد أن ادّعى عدم حجّة ظواهر الكتاب والسنة من باب الظنّ الخاصّ بالنسبة إلى أمثالنا الغير الموجودين عند النزول الغير المشافهين حين التكلّم ، فكأنّه قد اعترض عليه بعضٌ بخبر الثقلين الدالّ على حجّيتهما شرعاً حيث قال رحمه الله : « إنّي تارك فيكم الثقلين ، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا : كتاب الله وعترتي أهل بيتي ، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض »^(٣) .

(١) المقصود من أخبار الباب هو الأخبار المتواترة الدالّة على عرض الأخبار المعارضة - بل غيرها - على ظواهر الكتاب .

(٢) انظر الرسائل المحشّية : ٤٣ .

(٣) تقدّم تخريجه سابقاً (انظر الصفحة ٢٩٦ ، الهامش ١) .

فأجاب عنه : بأن رواية الثقلين ظاهرة في ذلك ^[١] ؛ لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة عليهم السلام

تقريب الاستدلال هو أن ظواهر الكتاب لو لم يكن حجة علينا بالخصوص ، لم يأمر النبي ﷺ إيانا بالتمسك بها ؛ لأن غير الحجة لا وجه لوجوب العمل بها ، فلا تغفل .

وقد أجاب ﷺ عنه بما ملخصه : أن خبر الثقلين لا صراحة ولا هو نص على الحجية ، بل هو مجرد الظهور وهو أول الكلام ، وعليه فالاستدلال به للحجية يعدّ اصطلاحاً مصادرةً على المطلوب .

[١] إشارة إلى أن رواية الثقلين ليست بنص صريح في حجية ظواهر الكتاب ، بل هو مجرد الظهور ؛ لاحتمال أن النبي ﷺ مراده من حجية ظواهر الكتاب ووجوب العمل بها أنها كانت حجة بشرط ورود تفسيرها من قبل أولاده المعصومين عليهم السلام لا مطلقاً ، ومن المعلوم أن إثبات حجية الظاهر بالظاهر مستلزم للدور مضافاً إلى أنه مصادرة بالمطلوب .

أقول : بعد ذلك كله المتن الصحيح هو النسخة الموجودة في ما بأيدينا أي : « رواية الثقلين ظاهرة في ذلك » لكن المضبوط في بعض النسخ القديمة هكذا : « رواية الثقلين غير ظاهرة في ذلك ... » ، ولا يخفى أن هذا المتن وإن كان مناسباً للتعليل الآتي ، لكن المناسب لما نحن فيه لعلها النسخة الموجودة في ما بأيدينا ، وعليه فالتقدير هكذا : « رواية الثقلين ظاهرة في حجية ظواهر الكتاب لا نص عليها » .

كما يقوله الأخباريون^[١]،

قال بعض تلامذة المصنف رحمه الله: «قوله رحمه الله: [بأن رواية الثقلين ظاهرة ...]. أقول: إن مراده بالظاهر مقابل النص أي ليس بنص في ذلك، كما يستفاد من عبارته رحمه الله في القوانين^(١)»^(٢).

[١] هذا صرح به الأخباريون لإثبات مدعاهم - أعني عدم حجة ظواهر الكتاب - وقد أوضحناه في ما تقدم إثباتاً ونفيًا^(٣).

أقول: إلى هنا قد تمّ تقريب الإشكال والردّ عليه، لكن بعد الرجوع إلى كلام المحقق القمي رحمه الله علم كاملاً عدم مناسبة كلامه مع التوهم المتقدم منه آنفاً، ولإثبات ذلك لا بأس بنقل عين ذلك الإشكال والردّ عليه.

قال المحقق المذكور رحمه الله: «والحاصل: أن دعوى العلم بأن وضع الكتاب العزيز إنما هو على وضع تأليف المصنفين سيّما في الأحكام الفرعية، دعوى لا تنفي بإثباتها بيّنة. فإن قلت: إن أخبار الثقلين وما دلّ على عرض الأخبار على الكتاب يدلّ على أن الكتاب من هذا القبيل، قلت: بعد قبول علمية تلك الأخبار صدوراً^(٤) كما هو ظاهر بعضها نمنع أولاً: دلالتها على التمسك بمتفاهم اللفظ - إلى أن قال -:

(١) انظر قوانين الأصول ٢: ١٠٤.

(٢) قلائد الفرائد ١: ١٤٣.

(٣) انظر الصفحة ٢٦٨، ذيل عنوان «الدليل الأول: تواتر الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي».

(٤) يعني لا تقبل أولاً علميتها من حيث الصدور وتقول: إنها ظنيّة الصدور من باب الظن المطلق فيكون هذا تمسكاً بالظن المطلق.

وحجّة ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة^[١]؛ إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها .
توضيح النظر^[٢]:

وثانياً: بعد تسليم ذلك، فنقول إنّ دلالتها على التمسك بالألفاظ^(١) والعرض عليها - يعني بظواهرها وعلى ظواهرها - ظنيّة؛ إذ ذهب جماعة من الأخباريين إلى أنّ المراد التمسك بما فسرها الأئمة عليهم السلام بها والعرض على ما فسروه به وإن كان خلاف الظاهر ...»^(٢).

[١] هذه الجملة المركبة من المبتدأ والخبر لا توجد في القوانين، وعلى أيّ حال المقصود من قوله: «إلينا» هو نحن معاصر الغائبين الغير المشافهين .
والحاصل: أنّ الإشكال الموجود في ظواهر الكتاب قد جرى حرفاً بحرف في ظهور رواية الثقلين من الحجّة وعدمها .

[٢] ما سيذكره المصنّف رحمه الله هنا لتقريب النظر في كلام القمّي رحمه الله لعله لا يخلو عن تشويش واضطراب، والصحيح ما ذكرناه آنفاً^(٣) بالنقل عن صاحب الأوثق رحمه الله عند قوله: «إنّ تمسكنا بها إنّما هو باعتبار القطع ...»، والشاهد على ما ادّعينا كلام آخر من صاحب الأوثق رحمه الله، فإنّه قال: «العبارة لا تخلو من اختلال؛ لأنّ مقتضى قوله رحمه الله: [ومما ذكرنا يُعرف النظر ...] كون وجه النظر في ما ذكره المحقّق القمّي رحمه الله

(١) كما في حديث الثقلين .

(٢) قوانين الأصول ٢: ١٠٤ و ١٠٥ .

(٣) انظر الصفحة ٤٦٧، ذيل الرقم [٢] .

أَنَّ العَمْدَةَ في حَجَّية ظواهر الكتاب غيرُ خبر الثقلين من الأخبار المتواترة
الأمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب^[١]، وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم
إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الأئمة صلوات الله
عليهم، وليست ظاهرةً في ذلك حتَّى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها
مصادرة.

هو ما ذكرناه، ومقتضى ما ذكره في توضيح النظر هو كون وجهه حصول القطع لنا
بكون المراد من غير أخبار الثقلين هي حَجَّية الكتاب مع قطع النظر عن ورود
تفسير من أهل البيت عليه السلام، ولا ريب في اختلاف الوجهين وعدم إمكان استفادة
أحدهما من الآخر...»^(١).

[١] إشارة إلى الأخبار المتواترة معنئ الدالة على الرجوع إلى الكتاب
وعرض الأخبار عليه، فإنها تُرشدنا إلى حَجَّية ظواهر الكتاب مستقلاً مع قطع
النظر عن ورود التفسير من قِبَل المعصومين عليهم السلام، وهو المطلوب^(٢).

أقول: ملخص الرد على القمِّي عليه السلام هو ورود أخبار متواترة صريحة لإثبات
المدعى - أعني حَجَّية ظواهر الكتاب - ولا ينحصر الدليل عليه في خبر الثقلين
حتَّى يورد عليه بظنيته وعدم كفايته لذلك، بل هو لا يكون من أدلة حَجَّية الظواهر
رأساً كي يجري البحث فيه إثباتاً ونفيّاً؛ لأنَّ له معنئ آخر أجنيّ جداً عما نحن فيه
على ما سيوضح عن قريب عند قوله عليه السلام: «بل يمكن أن يقال...».

(١) أوثق الوسائل: ٩٤.

(٢) انظر الصفحة ٢٩٤، ذيل عنوان «الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب».

بل يمكن أن يقال : إن خبر الثقلين ليس له ظهور^[١] إلّا في وجوب إطاعتهما^[٢]

[١] قال صاحب الأوثق رحمه الله: «هذا تشنيع على المحقق القمي رحمه الله في تركه التمسك بسائر الأخبار الصريحة في المدعى وتمسكه بأخبار الثقلين وأخبار العرض على الكتاب مع إمكان منع ظهور هذه الأخبار في المدعى؛ لكون أخبار الثقلين واردة في أصل حجّة العترة والكتاب مع السكوت عن كيفية حجّيتهما...»^(١). توضيح ذلك: أن المصنّف رحمه الله في قوله: «العمدة في حجّة ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين...» كأنه اعترف إجمالاً بظهور خبر الثقلين في المدعى، لكنّه رحمه الله في قوله: «بل يمكن...» قد أنكر ذلك رأساً بحيث شنع وقبح من يدّعيه، وعليه فما طرّحه المحقق رحمه الله سؤالاً وجواباً ففي غاية الفساد جداً، فافهم ولا تغفل.

[٢] تقدير الكلام هكذا: إن خبر الثقلين ليس له ظهور إلّا في أمر آخر وهو وجوب إطاعتهما، ثم لا يخفى أن المضبوط في بعض النسخ هكذا: «وأما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره إلّا في وجوب إطاعتها وحرمة مخالفتها وليس في مقام اعتبار الظن...»^(٢).

وعلى أي حال غرضه رحمه الله هو أن حديث الثقلين قد دلّ على وجوب الامتثال وحرمة المخالفة بالنسبة إلى الأحكام الثابتة في الكتاب والسنة، وأمّا بالنسبة إلى المظنون منها فيهما فلا دلالة له أصلاً، وعليه فلا يتم الالتزام بظهور الحديث الشريف في اعتبار مضمونات الكتاب والسنة كما التزم به المحقق القمي رحمه الله، فتأمل.

(١) أوثق الوسائل : ٩٥.

(٢) راجع فرائد الأصول ١ : ١٦٨، الهامش ١.

وحرمة مخالفتها، وليس في مقام اعتبار الظنّ الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية، فافهم [١].

ثم إنّ لصاحب المعالم رحمته الله في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم [٢]، لا بأس بالإشارة إليه، قال - في الدليل الرابع من أدلّة حجّة خبر الواحد،

[١] لعلّه إشارة إلى التشكيك في دلالة الأخبار بعد تسليم تواترها سنداً. قال الشيخ رحمه الله رحمته الله: «قوله: [فافهم]، لعلّه للإشارة إلى أنّ الأخبار المتواترة معنيّ، غايتها قطعية صدورها ودالتها على اعتبار الكتاب، وأمّا دلالتها على اعتبار ظواهره من غير احتياجها إلى ورود التفسير، فظاهرة...» [٣]. أقول: لعلّ له وجهاً آخر غير ما ذكرناه، والله أعلم بحقائق الأمور.

احتمال التفصيل المتقدم في كلام صاحب المعالم

[٢] يعني في مقام البحث عن حجّة الظواهر ذكر صاحب المعالم رحمته الله كلاماً يُحتمل فيه التفصيل المذكور عن المحقّق القميّ رحمته الله، والمناسب نقل كلامه رحمته الله الذي ذكره عند تقريب الدليل الرابع لحجّة خبر الواحد فقال: «الرابع: أنّ باب العلم القطعيّ بالأحكام الشرعيّة التي لم تُعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا هذا مُنْسَدُّ قطعاً؛ إذ الموجود من أدلّتها لا يفيد غير الظنّ؛ لفقد السنّة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الإجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا يفيد غير الظنّ وكون الكتاب

ظنّي الدلالة - إلى أن قال - : لا يقال : الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مطنون وذلك بواسطة ضميمة مقدّمة خارجيّة ، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر ، وهو يُريد خلافه ، من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر ...»^(١).

ثمّ لا يذهب عليك أنّ التعبير بـ « الاحتمال » من المصنّف ﷺ في المتن هنا دون التعبير بـ « الجزم واليقين » وجهه هو أنّ صاحب المعالم ﷺ يحتمل في كلامه تفصيل آخر غير التفصيل المذكور من المحقّق القميّ ﷺ وهو حجّة الظواهر من باب الظنّ الخاصّ بالنسبة إلى خصوص المخاطبين المشافهين دون غيرهم - ولو مع كونهم مقصودين بالإفهام - ، فافهم وتدبّر .

أقول : الاحتمال المذكور في المتن المنطبق مع التفصيل المتقدّم محلّ استظهاره موردان في ما سيأتي عن قريب ، أحدهما : قوله ﷺ : « لَأَنَا نَقُولُ ... » ، وثانيهما : قوله ﷺ : « يَسْتَوِي حِينَئِذٍ ... » .

ولتوضيح ذلك يناسب نقل كلام بعض المحشّين ﷺ ، فإنّه قال : « قوله ﷺ : [يحتمل التفصيل المتقدّم] أقول : وذلك لما يظهر في طيّ كلماته الآتية من أنّ خطابات الكتاب مختصة بالموجودين في زمن الخطاب دون من تأخّر عنهم ، فلا يجوز لهم إجراء أصالة الحقيقة وعدم القرينة ؛ لأنّهم غير مقصودين بالخطابات المزبورة ، وثبوت الحكم لهم إنّما هو بالإجماع والضرورة ؛ فتدبّر في قوله ﷺ :

بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري^(١) من الأحكام؛ لفقد الإجماع والسنة المتواترة، ووضوح كون أصل البراءة لا يفيد غير الظن، وكون الكتاب ظني الدلالة - ما لفظه :

[لأننا نقول أحكام الكتاب كلها من قبيل خطابات المشافهة ...]، وقوله ﷺ: [ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره]، فإنهما محلان لاستظهار التفصيل المزبور منهما^(٢).

ثم لا يخفى أن كلا المحتملين في كلام المصنف ﷺ يُغييران مذهب المشهور الذين حكموا بحجية الظواهر بالنسبة إلى الكل سواء كانوا مقصودين بالإفهام أم لا - بل حتى المقصود بعدم الإفهام - كما عرفت سابقاً التصريح بذلك من المحقق الخراساني ﷺ^(٣).

[١] إشارة إلى القول بانفتاح باب العلم بالنسبة إلى ضروريات الأحكام - كالصوم والصلاة وغيرهما من الأحكام المعلوم الثبوت بالقطع واليقين -، وأيضاً إلى القول بانسداد باب العلم بالنسبة إلى غيرها - كحكم المعاطاة في البيع والمسائل المستحدثة كالتلقيح والسرقفلية والتأمين وغيرها من الأحكام الأخر - الغير الوارد فيه الخبر الواحد المحفوف بالقرينة والأخبار المتواترة وأيضاً الغير المنعقد عليه الإجماع.

(١) قلاند الفرائد ١: ١٤٣.

(٢) انظر كفاية الأصول: ٢٨١ حيث قال: «كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك - أي حجة

الظواهر - بمن قصد إفهامه ...».

وحينئذٍ فاللازم علينا الأخذ بالأدلة الظنيّة والعمل بها وهي إمّا الأصل^(١) أو الكتاب الذي هو ظنّي الدلالة، أو الخبر الذي هو ظنّي السند، ومن المسلّم أقوائيّة الظنّ المستفاد من ظاهر الأخبار بالنسبة إلى غيره فيجب العمل بها وتقديمها على غيرها حتّى الكتاب، والشاهد عليه ذهاب المشهور ﷺ إلى تخصيص عمومات الكتاب بالأخبار^(٢)، ولذا حكموا بحرمة أكل البيضتين وحرمة شرب العصير العنبيّ المغليّ استناداً إلى ورود خبر واحد^(٣) عليهما مع دلالة عموم الكتاب كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٤) على حليّتهما، فافهم.

(١) أقول: كون الأصل من الأدلة الظنيّة هو بناء على مذهب صاحب المعالم وإلاّ فبناءً على مذهب المصنّف ﷺ كان تعديّياً، وبذلك سيصرح المصنّف في مبحث البراءة فقال: «يظهر من جماعه كونه - أي أصل البراءة - من الأدلة الظنيّة منهم: صاحب المعالم ﷺ عند دفع الاعتراض من بعض مقدّمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجّية خبر الواحد (انظر المعالم: ١٩٢ - ١٩٤) ...» (فرائد الأصول ٢: ٩٩).

(٢) قال المحقّق النائيّ ﷺ: «إنّه لا ينبغي الإشكال في جواز تخصيص العامّ الكتابيّ بالخاصّ الخبريّ، ومجرّد كون الكتاب قطعيّ الصدور لا يمنع عن ذلك ...» (فوائد الأصول ١ - ٢: ٥٦١، ذيل عنوان «المبحث الثامن في تخصيص العامّ الكتابيّ بالخاصّ الخبريّ»، وانظر أيضاً الصفحة ٢٨٩، الهامش ١).

(٣) اعلم أنّ هذه الأخبار وإن كانت نصّاً من حيث الدلالة، لكن لكونها خبر الواحد تعدّ ظنّيّاً من حيث السند، ولا نعني من تقدّم الظنّ الخبريّ على الظنّ الكتابيّ إلاّ هذا.

(٤) البقرة: ٢٩.

لا يقال: إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون؛ وذلك بضميمة مقدّمة خارجيّة، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف^[١] عن ذلك الظاهر. سلّمنا، ولكن ذلك ظنٌّ مخصوص^[٢]، فهو من قبيل الشهادة لا يُعدل عنه إلى غيره إلا بدليل^[٣].

[١] المضبوط في المعالم كما ذكرته آنفاً هو «تصرفه» مع الضمير^(١)، وعلى أيّ حال لفظة «دلالة» معناها القرينة، وعليه فكأنّه قال: من غير قرينة صارفة عن الظاهر.

[٢] تقدير الكلام هكذا: أولاً: دلالة الكتاب قطعيّة كما هو لازم خطاب المتكلّم الحكيم في مقام الإفادة وتبيين الأحكام، وعليه فلا يصحّ عدّها ظنيّة حتّى تُجعل في عرض الأخبار ويدعى تقدّمها عليه. وثانياً: على فرض تسليم كون دلالته مظنونة من جهة احتمال اختفاء بعض القرائن عنّا، لكنّه هو ظنٌّ خاصّ دلّ على اعتباره بناء العقلاء وأهل اللسان كما هو شأن جميع الكتب المصنّفة، وعليه فلا معنى للحكم بتأخّرها عنها^(٢)، بل اللازم الأخذ بدلالة الكتاب والعمل عليها إلى أن قام الدليل القطعيّ - كخبر المتواتر مثلاً - على خلافها، وهو المطلوب.

[٣] الضمير المرفوع المنفصل والمجرور المتّصل في الموضعين يعودان إلى

(١) انظر المعالم: ١٩٣.

(٢) أي تأخّر الدلالة الظنيّة من الكتاب عن الأخبار الآحاد.

لأنّا نقول: أحكام الكتاب - كلّها - من قبيل خطاب المشافهة^[١]، وقد مرّ أنّه^[٢] مخصوصٌ بالموجودين في زمن الخطاب،

«ظاهر الكتاب»^(١)؛ يعني ظاهر الكتاب في الأحكام من قبيل الشهادة في الموضوعات، فكما لا يجوز العدول من الشهادة وإخبار العدلين عن شيءٍ إلّا عند قيام الدليل المعتبر القطعيّ على خلافه، كذلك الظنّ الكتابيّ لا يجوز العدول عنه إلّا عند قيام الدليل المعتبر القطعيّ على خلافه، ومن المعلوم أنّه ليس إلّا الخبر المتواتر، فافهم.

[١] أي بعد كون خطابات القرآن الكريم شفاهيّة ولا تكون من قبيل الكتب المصنّفة لا يحصل لنا القطع بمرادات ظواهرها، بل ولا يُعدّ ظنّاً خاصّاً في حقّها بعد أن كان المشافهة يقصد بها غالباً إفهام المخاطبين المشافهين، فثبت المطلوب، وهو الفرق بين المشافهين وغيرهم من المعدومين كأمثالنا في هذا الزمان ومن الغائبين عن مجلس النزول بالتقريب المتقدّم توضيحه مفصّلاً عند توجيه كلام المحقّق القميّ رحمته الله^(٢).

وبالجملة: ملخّص الردّ على المستشكل هو أنّ المقدّمة الخارجيّة^(٣) تتمّ في حقّ المشافهين، وأمّا في حقّ غيرهم فلا، وهو المطلوب.

[٢] الضمير يعود إلى «خطاب المشافهة».

(١) أقول: لا يبعد عود الضميرين المجرورين المتصلين إلى «الظنّ المخصوص».

(٢) انظر الصفحة ٤٢٩، ذيل عنوان «توضيح التفصيل المذكور وتوجيهه».

(٣) وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر.

وأن^[١] ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إنّما هو بالإجماع وقضاء الضرورة^[٢] باشتراك التكليف بين الكلّ، وحينئذٍ^[٣] : فمن الجائز^[٤] أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلّهم^[٥] على إرادة خلافها ؛ وقد وقع ذلك^[٦] في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه^[٧] ،

[١] هذا عطفٌ تفسيريّ لما قبله - أعني قوله ﷺ : « قد مرّ أنّه مخصوص بالموجودين » .

[٢] يعني بحكم الضرورة .

[٣] أي حين كون الخطاب من قبيل المشافهة المختصة بالموجودين .

[٤] أي فمن المحتمل .

[٥] الموصول هنا مصداقه القرينة ، وهو فاعل لقوله : « اقترن » ، ومرجع لضمير الفاعل المستتر في قوله : « يدلّهم » .

[٦] أي إرادة خلاف الظاهر .

[٧] المراد من قوله ﷺ : « نحوه »^(١) هو القرينة العقلية - أي الحالية - مثلاً الدالة على إرادة خلاف الظاهر من الخطاب .

أقول : ولعلّ هذا إشارة إلى ما مرّ في توجيه كلام المحقّق القميّ ﷺ من القطع بتطرّق التخصيص والتقييد وعروضهما في عمومات الكتاب وإطلاقاته^(٢) ، فافهم .

(١) أي بنحو الإجماع .

(٢) انظر الصفحة ٤٢٩ وما بعدها ، ذيل عنوان « توضيح التفصيل المذكور وتوجيهه » .

فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرهما^[١] على الأمارات المفيدة للظن القويّ،
وخبر الواحد من جملتها، ومع قيام هذا الاحتمال^[٢] ينفي القطع بالحكم^[٣].
ويستوي حينئذٍ^[٤]: الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره^[٥]

[١] الضمير المؤنث هنا وفي ما قبله يعود إلى «المواضع»، و«السائر» معناه هنا البقية، و«التعريف» معناه المعرفة، وغرضه ﷺ احتمال اعتماد الشارع الأقدس في معرفتنا للأحكام وتفهم أحكامه لنا في بقية المواضع التي لا نعلمها على الأمارات والقرائن المخفية علينا بمرور الأيام، وهذا قد مرّ أيضاً نظيره سابقاً عند قوله ﷺ: «عند الاعتماد...»^(١).

[٢] غرضه ﷺ هو أن مع احتمال اعتماد المتكلم على الأمارات والقرائن المخفية علينا يُعدّ خطابات الكتاب بالنسبة إلى غير المشافهين ظناً مطلقاً، فلا تكون من قبيل الشهادة في الموضوعات فضلاً عن كونها علمية قطعية - كما توهمه المستشكل.

[٣] المضبوط في المعالم هكذا: «ينفي القطع بالحكم...»^(٢).

ولا يخفى أن هذا جواب صريح لما ادّعاه المستشكل من كون الأحكام المستفادة من ظواهر الكتاب مقطوعة لا مظنونة.

[٤] أي حين احتمال اعتماد المتكلم على القرائن المخفية الغير الواصلة إلينا.

[٥] الضمير المجرور يعود إلى «ظاهر الكتاب»، والتشاكل في العبارة اقتضى أن يقال: «المستفاد» بدلاً عن قوله: «الحاصل» أو أن يقال في ما قبله:

(١) انظر الصفحة ٤٤٦، ذيل الرقم [٣].

(٢) انظر المعالم: ١٩٤.

بالنظر^[١] إلى إنباطة التكليف به^[٢]؛ لا ابتناء^[٣].....

«الحاصل» بدلاً عن قوله: «المستفاد»، وعلى أي حال غرضه ﷺ استواء الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب مع الظنّ الحاصل من الإجماع مثلاً بلا فرق بينهما، والوجه فيه إنباطة التكليف بالظنّ عقلاً عند انسداد باب العلم، فافهم.

[١] الجارّ هنا يتعلّق بقوله ﷺ: «يستوي...».

[٢] الضمير المجرور يعود إلى «الظنّ».

[٣] تعليل لما ادّعاه ﷺ أنفاً من عدم الفرق وثبوت الاستواء بين الظنّ الحاصل من الكتاب وغيره، وملخصه: إنكار ما ادّعاه المستشكل من أن ظاهر الكتاب حجة بالنسبة إلينا من باب الظنّ الخاصّ وتقدّمه على غيره استناداً إلى كون الكتاب من قبيل الكتب المصنّفة وكوننا مقصودين بالإفهام أيضاً.

توضيح ذلك: أن قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(١) الدالّ بعمومه على حليّة جميع الأشياء قد اختصّ حجّيته بالمشافهين واشتراكنا معهم في ذلك إنّما هو مختصّ بصورة عدم وجود خبر مخالف له^(٢)، وإلاّ فمع وجوده - كقوله ﷺ: «يحرم العصير العنبيّ» مثلاً - لسنّا مثلهم في العمل بظاهر العموم، بل نلتزم حينئذٍ بعدمه ونحكم بحرمة العصير في حقّها، كما هو شأن كلّ خاصّ بالنسبة إلى العامّ.

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الضمير المفرد المجرور هنا وفي ما قبله يعود إلى «العموم».

الفرق بينهما^[١] على كون الخطاب متوجّهاً إلينا، وقد تبين خلافه. ولظهور^[٢]
اختصاص الإجماع والضرورة

[١] الضمير التثنية يعود إلى الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من
غيره كالإجماع مثلاً.

[٢] عطفٌ على ما قبله فكان تعليلاً ثانياً لإنكار مدّعى المستشكل، وبعبارة
أخرى: إنّه يكون دليلاً ثانياً على اختصاص حجّة الظواهر بالمخاطبين
المشافهين، وملخصه: ادّعاء اختصاص الإجماع والضرورة بموردٍ خاصّ، وهو
صورة عدم معارضة ظاهر الكتاب لخبر الواحد الجامع للشرائط - كخبر الثقة
مثلاً -، فالإجماع والضرورة في المقام في عين تماميتهما لا يكونان مطلقاً كما
زعم المستشكل كي يثبت الفرق بحيث يمتاز الكتاب عن الخبر ويقدم عليه،
والشاهد عليه ما أوضحناه آنفاً في مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي
الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾، فإنّه بعد معارضة عموم لقوله ﷻ: «يحرم العصير العنبيّ
المغليّ» و«يحرم البيضتان» مثلاً لا يصحّ الأخذ به والاعتماد عليه، وإلى هنا علم
كاملاً امتياز الخبر الجامع للشرائط وتقدمه على ظواهر الكتاب لا العكس، فغاية
الأمر التساوي بينهما، وهو المطلوب.

وبالجملة: قد تساوى الظنّ الحاصل من الكتاب والسنة، وتقدير السُنّة
- كحرمة العصير العنبيّ مثلاً - على الحليّة المستفادة من عموم الآية المذكورة كما
هو شأن كلّ خاصّ بالنسبة إلى العامّ، وأمّا الإشكال باشتراكنا في التكليف مع
الموجودين فيُندفع باختصاص ذلك بغير صورة تعارض ظاهر السُنّة بظاهر الكتاب.

- الدالّين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب - بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة^(١) للظنّ، انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: ملخص الكلام: هو أنّا وإن سلّمنا دلالة الإجماع والضرورة على مشاركة أمثالنّا مع المشافهين في وجوب العمل بظواهر الكتاب إلّا أنّ الإجماع والضرورة حيث كانا من الأدلّة اللبّيّة التي لا بدّ فيها من الأخذ بالقدر المتيقّن منهما فيدلّان على اختصاص ذلك^(١) بصورة انتفاء خبر على خلاف ظواهره، وعليه ففي صورة وجود الخبر على خلافه لسنا شرعاً مكلفين بالعمل بظواهر الكتاب؛ لعدم قيام الإجماع والضرورة حينئذٍ على الاشتراك في التكليف، وهو المطلوب^(٢).

[١] الصواب - كما هو المضبوط في المعالم - هو «المفيد»^(٣) لا «المفيدة»^(٤).

(١) أي وجوب العمل بظواهر الكتاب.

(٢) أقول: ما أوضحناه هنا في تقريب التساوي قد أوضحه بعض المحشّين مع تقريب احتمال آخر لا بأس بنقل عين كلامه، فإنّه قال: «الظاهر أنّه عطف على قوله: لا ابتناء الفرق، ويكون الغرض إثبات تساوي ظاهر الكتاب وغيره بالنسبة إلى إفادة الظنّ ودفع كون ظاهر الكتاب ظناً مخصوصاً فهو من قبيل الشهادة، ويحتمل أن يكون هذا الكلام دفع اعتراض آخر، وهو: أنّا سلّمنا أنّ الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب في زماننا ظنّيّ إلّا أنّ قاعدة الاشتراك الثابت بالإجماع والضرورة مقتضية لصيرورة الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب قطعياً بالنسبة إلينا، وحاصل الدفع دعوى اختصاص أدلّة الاشتراك بغير صورة معارضة الكتاب بالخبر الجامع للشروط» (تسديد القواعد: ٢٠٠).

(٣) لأنّه صفة لـ «الخبر».

(٤) انظر المعالم: ١٩٤.

ولا يخفى: أن في كلامه ﷺ - على إجماله واشتباه المراد منه ^[١]؛ كما يظهر من المحشّين ^[٢] - مواقع للنظر والتأمل ^[٣].

[١] هذا تفسير «الإجمال» المعبر عنه بالعطف التفسيري، وغرضه ﷺ أن كلام صاحب المعالم مجمل يتصور فيه أمور عديدة كثيرة، ولذا عند الشروع في نقله قال المصنّف ﷺ: «يحتمل التفصيل المتقدّم...».

[٢] إشارة إلى إيراد أوردته سلطان العلماء ^(١) وملا صالح المازندراني ^(٢) على صاحب المعالم ﷺ على ما أوضحها صاحب الأوثق ﷺ ^(٣).

[٣] موارد النظر والتأمل قد أوضحها بعض المحشّين بقوله: «منها: أن إثبات حجّة خبر الواحد من باب الظن المطلق ليس مبنياً على انسداد باب العلم والعلمي في جميع الأحكام، بل يكفي الانسداد في مقدار كثير نعلم إجمالاً ثبوته، فالإشكال بقطعية ظاهر الكتاب أو بآته ظن مخصوص في غير محله، فإن ذلك لا يوجب انفتاح باب العلم مطلقاً - إلى أن قال -: ومنها: أنه كيف يكون أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة مع ظهور كثير من الآيات في غير ذلك - كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ ^(٤) -» ^(٥).

(١) انظر المعالم المحشّي (نسخة عبد الرحيم): ١٩٢ و ١٩٣.

(٢) انظر حاشيته على المعالم: ٢٣١، ذيل قوله ﷺ: «أجاب على المنع بتمهيد ثلاث مقدّمات...».

(٣) انظر أوثق الوسائل: ٩٥.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) تسديد القواعد: ٢٠٠، وأيضاً انظر أوثق الوسائل: ٩٦.

ثم إنك قد عرفت: [١]

الحق في المقام (عدم الفرق في حجة الظواهر)

[١] إحالة إلى ما أوضحه ﷺ عند الشروع في توجيه كلام المحقق القمي ﷺ (١). قال بعض تلامذة المصنف ﷺ: «قوله ﷺ: [ثم إنك قد عرفت أن مناط الحجية والاعتبار في دلالة الألفاظ ...] أقول: بعد الفراغ عن دفع ما ذهب إليه المحقق القمي ﷺ من التفصيل، فاعلم أن هنا نزاعاً آخر، وهو أن حجة الظواهر هل هو من باب السببية (٢) أو الطريقة (٣)؟ وتقريب الأول أن يقال: إن العقلاء من أهل اللسان بنوا على التعبد بظاهر الكلام الصادر عن كل متكلم والالتزام به لكيلا يلزم الاختلال في نظام مكالماتهم ويكون ذلك قاطعاً للعذر بين مواليهم وعبيدهم، ومستند ذلك البناء والالتزام إنما هو واضع اللغة بأن بني - بعد وضع الألفاظ للمعاني - على حمل اللفظ على ظاهره، وتبعه في ذلك عقلاء أهل اللسان لتلك المصلحة، ولا يخفى ما فيه؛ لبعد حدوث البناء المزبور من الواضع، أو من أهل اللسان تبعاً له. وتقريب الثاني أن يقال: إن المبني في العمل بالظواهر هو الكشف عن المرادات؛ لكون اللفظ مفيداً للظن النوعي بالمراد، والفرق بين الوجهين: عدم ابتناء الأول على إفادة الظن النوعي - بل مبناه هو التعبد -، وابتناء الثاني عليها.

(١) انظر الصفحة ٤٣٢، ذيل الرقم [١]، ذيل توضيح قوله ﷺ: «إن الظهور اللفظي ليس حجة

إلا من باب الظن النوعي ...».

(٢) إشارة إلى مذهب السيد المرتضى ﷺ.

(٣) إشارة إلى مذهب المشهور.

أن مناط الحجية والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي^(١)،

وعلى الوجهين لا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار حصول الظن الشخصي^(٢) بالمراد في حجية الظواهر؛ لما نرى من بناء أهل اللسان والعلماء على العمل بالظواهر وإن لم يحصل منها الظن بالمراد، كما أنه لا يقدح في حجيتها حصول الظن بالخلاف؛ للسيرة المستمرة من العلماء وأهل اللسان على العمل بالظواهر ولو حصل الظن على الخلاف^(٣).

[١] الظهور العرفي هنا عبارة أخرى عن الظن النوعي هناك^(٣)، فافهم، وراجع حاشية الشيخ رحمه الله ﷺ^(٤).

ملخص الكلام هنا وهناك هو: أن الظهور اللفظي يكفي في اعتباره عند العقلاء شأنية إفادته الظن ولو مع عدم الوصول إلى الفعلية له المعبر عنه بالظن الشخصي. ولا يخفى أن الوجه في اعتبار الظن في باب الألفاظ هو أن العقلاء بما هم عقلاء لا يتحملون التعبد والتحكم في محاوراتهم العرفية وأمورهم الاجتماعية. نعم، لا يعتبر عندهم الظن الشخصي المعبر عنه اصطلاحاً بالظن الفعلي، بل اكتفوا

(١) إشارة إلى مذهب الكلبي، لا يخفى أن هذه المذاهب الثلاثة قد أشرنا إليها سابقاً (انظر الصفحة ٤٣٢، ذيل الرقم [١])، وسنشير إليها أيضاً في الصفحة الآتية.

(٢) قلاند الفرائد ١: ١٤٥ و١٤٦.

(٣) حيث قال ﷺ: «إن الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي...» (انظر الصفحة ٤٣٢، ذيل الرقم [١]، وفرائد الأصول ١: ١٦٠).

(٤) الرسائل المحشاة: ٤٤، رقم الحاشية ٧، حيث قال ﷺ: «الظاهر أن الظهور العرفي والظن النوعي متصادقان كلياً وإن اختلفا مفهوماً ومن أصر من الأساتيد على افتراقهما لم يقدر على إثباته».

بالنوعيّ منه، وهو كون الكلام بحيث يظنّ عرفاً المعنى الكذائيّ للفظ - كحمل صيغة «افعل» مثلاً على الوجوب -، وإليه سيشير المصنّف رحمه الله بقوله: «وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ...».

أقول: طرح النزاع المذكور يمكن تقريبه هكذا: وقع الخلاف في أنّ حجة الظواهر هل هي من باب التعبد المحض - أي بلا مناط - كما هو مذهب السيّد المرتضى رحمه الله^(١)، أو لها مناط وهو حصول الظنّ - كما هو مذهب غيره -؟ وبناءً على القول الأخير، هل هو بمناط حصول الظنّ النوعيّ - كما هو مذهب المشهور -، أو بمناط حصول الظنّ الشخصيّ - كما هو مذهب الكلّباسي رحمه الله^(٢) والسيّد المجاهد رحمه الله^(٣) - وإلى هذا الخلاف أشار المصنّف رحمه الله سابقاً بقوله: «بأنّ الظهور اللفظيّ ليس حجةً إلّا من باب الظنّ النوعيّ ...»^(٤)، وسيقول في مبحث الانسداد بالمناسبة: «لأجل إفادته الظنّ النوعيّ؛ أي لكون نوعه - لو خُلّي وطبعه - مفيداً للظنّ، وإن لم يكن مفيداً له في المقام الخاصّ - إلى أن قال -: ولو كان من باب التعبد، فالأمر أوضح ...»^(٥).

(١) انظر الذريعة: ٣٧ و ٣٨.

(٢) انظر إشارات الأصول: ٣٠ - ٣٤ عند قوله: «وهي متا يكفي في تعيينها الظنّ»، و ٦٣ و ٦٤ عند قوله: «في ما به يثبت اللغات ويتميّز حقايقها عن مجازاتها - إلى أن قال -: هل يعتبر في ذلك العلم، أو يكفي الظنّ، الأشهر الأظهر الثاني لإطباق العلماء كافة بأصنافهم على انقطاع التشاجر والنزاع في الأوضاع اللغويّة بتنصيب واحد منهم عليها ...».

(٣) انظر مفاتيح الأصول: ٣٤.

(٤) انظر الصفحة ٤٣٢، ذيل الرقم [١]. وفرائد الأصول ١: ١٦٠.

(٥) فرائد الأصول ١: ٥٩١.

والحاصل: أنَّ ما ذكره ﷺ من اعتبار الظنَّ النوعيَّ هو المذهب الحقَّ جدًّا واختاره المشهور، وأمَّا بعض آخر منهم - كالسيد المرتضى ﷺ - فقد عرفت أنَّه اختار التعبد، ولذا يُنسب إليه أنَّ أصالة الحقيقة وغيرها من الأصول اللفظية كانت معتبرة تعبدًا كالأصول العملية بعينها، كما أنَّ بعضاً آخر منهم فقد اعتبر الظنَّ الشخصيَّ فيها، وبعد ذلك كلُّه علِم أنَّ المسألة ذات أقوالٍ ثلاثة: قولٌ بالإفراط وقولٌ بالتفريط وقولٌ متوسِّطٍ بينهما، ولا يخفى أنَّ خير الأمور أوسطها، فافهم.

قال السيد الخوئيَّ ﷺ على ما في مصباح الأصول: «نعم، في خصوص ما إذا كان الكلام محتقناً بما يصلح للقرينة على المجاز^(١) بأن يكون الأمر دائراً بين المعنى الحقيقي والمجازي. إن قلنا بأنَّ أصالة الحقيقة بنفسها حجة بلا حاجة إلى انعقاد الظهور - كما نسب إلى السيد المرتضى ﷺ - فيؤخذ بها، وإن لم نقل بذلك - كما هو الصحيح؛ إذ الثابت ببناء العقلاء هو الأخذ بالظاهر لا العمل بأصالة الحقيقة مع عدم انعقاد الظهور -...»^(٢).

قال بعض المحشّين: «إنما الإشكال في أنَّ حجّية هذا الأصل - أي أصالة عدم القرينة - هل هي من باب التعبد الصرف أو من باب وصف حصول الظنَّ النوعيَّ أو الشخصيَّ أو من باب الظهور العرفيَّ، وعلى التقديرين الأولين هل يكون الأصل

(١) كقولنا: «رأيت أسداً في الحمام» مثلاً.

(٢) مصباح الأصول ٢: ١٢٨.

وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية^(١) المكتنفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته^(٢) الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن الغير المعبر على خلافه وعدمه؛

حجةً مطلقاً - سواء حصل الظن بالخلاف أو لم يحصل - أو يكون حجتيه مقيدةً بما إذا لم يحصل الظن بالخلاف ...»^(٣).

[١] مثاله الواضح دلالة صيغة الأمر على الإباحة عند وقوعها عقيب الحظر أو توهّمه بالتقريب المتقدم توضيحه مفصلاً^(٤).

[٢] اعلم أنّ الضمير هنا وإن صحّ ادّعاء رجوعه إلى الظهور اللفظي المستفاد من سياق الكلام، لكنّ الأولى، بل الصواب تأنيثه ليرجع إلى الظواهر، وعليه فكأنّه ﷺ قال: الظواهر لا فرق في حجّيتها بين إفادتها الظنّ الشخصي بالمراد وعدم إفادتها له، وعلى أيّ حالٍ غرضه ﷺ الردّ على القائل باعتبار الظنّ الشخصي^(٥) وهذا قد صرح به المحقّق الخراساني ﷺ حيث قال: «والظاهر أنّ سيرتهم^(٦) على اتّباعها، من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً، ولا بعدم الظنّ كذلك^(٧) على خلافها قطعاً...»^(٨).

(١) تسديد القواعد: ٢٠١.

(٢) راجع الصفحة ٢٣٩ وما بعدها، ذيل عنوان «منها: القرائن المقامية».

(٣) أيّ الفعلية.

(٤) إشارة إلى السيرة العقلانية.

(٥) إشارة إلى الظنّ فعلاً أيّ الظنّ الشخصي.

(٦) كفاية الأصول: ٢٨١.

لأنّ ما ذكرنا من الحجّة^[١] على العمل بها جارٍ في جميع الصور المذكورة .
وما ربما يظهر من العلماء^[٢] : من التوقّف^[٣]

وقد أوضحه المحقّق المشكيني رحمه الله بقوله : « واستدلّ الأستاذ عليه^(١) بأنّه لو كان الحجّة مشروطاً بالظنّ الشخصيّ أو بعدمه على الخلاف لانسدّ باب الاحتجاج للموالي على العبيد ؛ لأنّ الظنّ أمر وجدانيّ لا سبيل إلى إثباته ، فلم^(٢) أن يدعوا أنّه لم يحصل لهم ظنّ بالوفاق أو حصل على الخلاف ... »^(٣) .

[١] إشارة إلى الدليل الذي استدلّ به رحمه الله على إثبات مدّعه وهو اتّفاق أهل اللسان واستقرار طريقة العقلاء على اعتبار الظهورات وعدم اعتنائهم باحتمال إرادة خلافتها .

التوهّم ودفعه

[٢] هذا مبتدأ يأتي خبره عند قوله رحمه الله : « فليس من جهة ... » .

[٣] لفظة « من » هنا بيانيّة ، وغرضه رحمه الله توضيح ما يظهر من العلماء ، وبعبارة أخرى : إنّ هنا توهماً سيّدفعه المصنّف رحمه الله بقوله : « فليس من جهة ... » .

أمّا التوهّم ، فهو تنافي ما ذهب إليه العلماء من توقّفهم في العمل بالخبر المخالف للشهرة - بل طرحهم إيّاه رأساً - مع ما ادّعاه المصنّف رحمه الله أنّفاً من أنّ

(١) أي على عدم التقييد .

(٢) أي للعبيد .

(٣) كفاية الأصول مع حواشي المحقّق المشكيني ٣ : ١٩٩ .

في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه ، مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة^[١] ، فليس من جهة مزاحمة الشهرة^[٢] لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق ، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور ؛

المناط في باب دلالة الألفاظ حصول الظن بها عرفاً^(١) سواء كان في مقابله ظن آخر غير معتبر - كالشهرة - أم لا .

وبعبارة أخرى : كأن التوهم ﷺ قال : بعد اعتراف العلماء صريحاً بعدم اعتبار الشهرة الفتوائية وبعد توقفهم في العمل بالخبر المخالف لها خارجاً ، استفدنا اشتراط حجية الظواهر بعدم حصول الظن على خلافها - حتى الغير المعتمد منه - ، ومن المعلوم تنافي ذلك جداً مع ما ادّعاه المصنف ﷺ آنفاً من عدم الفرق بين وجود الظن الغير المعتمد على خلافه وعدمه ... ، وانتظر توضيح دفعه عن قريب .

[١] اعلم أن الشهرة كما ستعرف في محله^(٢) على ثلاثة أقسام : الأولى : الشهرة الفتوائية ، وهي لا دليل على اعتبارها عند الأكثر ، والثانية : الشهرة الروائية ، وهي حجة دلّ الدليل على اعتبارها عند ورود الخبرين المتعارضين - كقوله ﷺ : « خُذْ بما اشتهر بين أصحابك »^(٣) ، والثالثة : الشهرة العملية ، وهي مختلف فيه ومحلّ الكلام بين الأعلام .

[٢] شروع منه ﷺ في دفع التوهم المذكور ، وملخصه : إنكار التنافي رأساً ،

(١) أي نوعاً .

(٢) سيجيء البحث عنها في الجزء الثالث إن شاء الله .

(٣) مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢ .

والوجه فيه عدم استناد توقّف العلماء وطرحهم الخبر المخالف لفتوى المشهور إلى صلاحية تراحم الشهرة له حتّى يتوهّم منه اشتراط حجّيته بعدم الظنّ على الخلاف.

توضيح ذلك: أنّ لكلّ خبرٍ حيثيّين: الأولى: حيثيّة صدوره عن المعصوم عليه السلام المعبر عنه اصطلاحاً بالسنة، والثانية: حيثيّة ظهوره في المراد المعبر عنه اصطلاحاً بالدلالة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ اتفاق العقلاء وأهل اللسان على حجّية الظواهر بنحو الإطلاق يُلزِمنا أن نحمل توقّفهم في الخبر وطرحهم له عند مخالفته للشهرة على خصوص الحيثيّة الأولى لا الثانية التي زعمها المتوهّم.

وبعبارةٍ أخرى: إذا كان الخبر الصحيح الجامع للشرائط مخالفاً للشهرة الفتوائية عرض الشكّ فيه من حيث السند فقط، وإلاّ من حيث الدلالة - كما هو المبحوث عنه فعلاً - لا مجال لعروض الشكّ فيه أصلاً، ولذا عند قيام خبرٍ دالٍّ على وجوب إكرام العلماء إذا قامت الشهرة مثلاً على وجوب إكرام خصوص الفقهاء منهم أو حرمة إكرام الفسّاق منهم، لا يجوز لنا تصوّر التراحم والتعارض بينهما والحكم بتقدّم الخاصّ منهما على العامّ كما هو شأن العامّ والخاصّ في جميع الموارد، بل الأمر بالعكس جدّاً؛ إذ العقلاء وأهل اللسان حكموا بوجوب الأخذ بظاهر اللفظ ودلالته على العموم، والوجه فيه ما أوضحناه آنفاً من عدم صلاحية تراحم الشهرة للدلالة وصلاحية تراحمها للسند فقط،

بناءً على أن ما دل^(١) من الدليل على حجية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور؛ ولذا لا يتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة إذا عارضها الشهرة.

وبعبارة أوضح: الشهرة على الخلاف تكشف عن عدم صدور الخبر رأساً، ولذا عند إعراض المشهور عن خبر صحيح يقال: كلما ازداد صحةً ازداد سُقماً، فراجع محله.

وبالجملة: المشروط بعدم وجود الظن على الخلاف هو خصوص السند والصدور لا الدلالة والظهور الغير المشروط بشيء أصلاً، ومن المعلوم أن مع هذا الحال علم كاملاً عدم تنافي توقّف العلماء وطرحهم لخبر صحيح مخالف للشهرة مع حجية ظهوره مطلقاً، وهو المطلوب.

[١] إشارة إلى آية النبأ وغيرها من الآيات والروايات المتواترة الدالة على حجية خبر الواحد الغير المخالف للشهرة، وأمّا المخالف لها فلا يشملها تلك الأدلة؛ لانصرافها عنه عرفاً، ولا نعني من مزاحمة الشهرة للخبر من حيث الصدور إلا هذا، فلا تغفل.

أقول: هذا البناء (أي عدم الشمول) مجرد فرض من المصنّف ﷺ لا حقيقة له جدّاً، وبعبارة أخرى: وإن كان بناءً على محدودية الأدلة^(١) واختصاصها بالخبر الغير المخالف للشهرة تصدق المزاحمة من الحيثية الأولى، وأمّا بناءً على عدم المحدودية وشمولها لكل خبر جامع للشرائط - كما هو الحق على ما

(١) أي أدلة حجية خبر الواحد.

فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر، لا عمومه أو إطلاقه^[١]، فلا يتأملون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص^[٢].

سيقرّر في محله -، فالمزاحمة من هذه الحيثية أيضاً كانت مردودة كالمزاحمة من الحيثية الثانية.

فكما يبطل اشتراط حجّة الظواهر بإفادة الظنّ الشخصي بالمراد، كذلك يبطل أيضاً اشتراطها بعدم الظنّ الغير المعبر على خلافها، فثبت إلى هنا بطلان التفصيلين المذكورين، وهو المطلوب.

قال بعض محشّي الكفاية: «فالشّيخ - أعلى الله مقامه - كما ترى قد استدلّ على بطلان التفصيلين^(١) بجريان الحجّة وهي سيرة العقلاء وطريقة أرباب اللسان في جميع الصور المذكورة - أي سواء كان الظهور مفيداً للظنّ بالمراد أم لا، وسواء كان الظنّ الغير المعبر على خلافه أم لا -...»^(٢).

[١] إشارة إلى ما أوضحناه بنحو التفصيل آنفاً من الحيثية الأولى والثانية.

[٢] هذا أيضاً قد أوضحناه آنفاً في ضمن التمثيل بقيام الخبر على وجوب الإكرام عموماً واختصاص الشهرة بالفقهاء.

(١) أي الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف.

(٢) عناية الأصول ٣: ١١٤.

نعم ، ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين ^[١] من المعاصرين ، عدم الدليل على حجة الظواهر إذا لم تغد الظن ، أو إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها .

لكن الإتيان : أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان ^[٢] ؛ ولذا عد بعض الأخباريين ^[٣] - كالأصوليين -

نظرية المحقق الكلبي في المقام والمناقشة فيها

[١] البعض هنا وإن ادّعى انطباقه على الفاضل التراقي في المناهج ، لكن الحق انطباقه على المحقق الكلبي رحمته الله مؤلف كتاب إشارات الأصول على ما هو المصرح في بعض الحواشي ^(١) .

وكيف كان ، المقصود وجود قائل باشتراط حجة الظواهر بحصول الظن الشخصي بالوافق وانتفاء الظن بالخلاف لها ولو ظناً غير معتبر ، وهذا الاشتراط سيجيء ذكره في أواخر مبحث الانسداد ^(٢) .

[٢] إشارة إلى طريقتهم المستمرة على العمل بالظواهر مطلقاً - أي سواء تفيد الظن بالمراد أم لا ، وسواء حصل الظن الغير المعبر على خلافها أم لا .

[٣] المراد منه هو المحدث البحراني رحمته الله صاحب الحقائق ^(٣) ، وتطبيقه على

(١) انظر قلاند الفرائد ١ : ١٤٦ .

(٢) انظر فرائد الأصول ١ : ٥٩١ .

(٣) انظر الحقائق الناضرة ١ : ٥٢ ، والدرر النجفية : ٣٤ .

استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت^[١] المخصّص والمقيّد^[٢]

المحدّث الأمين الأسترآبادي^{رحمته الله} - كما فعله بعض المحشّين^(١) - باطل جداً.

[١] أي بالقطع واليقين.

[٢] الاستصحاب المذكور وإن كان أمراً وجودياً، لكنّه يمكن إرجاعه إلى

العدمي - كاستصحاب عدم المخصّص والمقيّد^(٢) - أيضاً.

أقول: الاستصحاب العدمي وإن كان محلّ الخلاف من حيث الحجّية وعدمها إلا أنّ القسمين منه ممّا اتّفق الكلّ عليهما، أحدهما: استصحاب عدم النسخ، فإنّه لا خلاف في اعتباره، بل هو من ضروريّات الدين، - كما صرّح به

(١) انظر قلاند الفرائد ١: ١٤٦.

(٢) قال المصنّف^{رحمته الله}: «إنّ المستصحب قد يكون أمراً وجودياً - كوجوب شيء أو طهارة شيء أو رطوبة ثوب أو نحو ذلك - وقد يكون عدمياً، وهو على قسمين: أحدهما: عدم اشتغال الذمّة بتكليف شرعي، ويسمّى عند بعضهم (مثل المحقّق في المعبر ١: ٣٢، والشهيد الأوّل في القواعد والفوائد ١: ١٣٢، والشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٢٧١، قاعدة «٩٦» و...) بـ: «البراءة الأصليّة» و«أصالة النفي». والثاني: غيره، كعدم نقل اللفظ عن معناه، وعدم القرينة - إلى أن قال -: ولا خلاف في كون الوجودي محلّ النزاع. وأنا العدمي، فقد مال الأستاذ (أي شريف العلماء المازندراني^{رحمته الله})، انظر تقارير درسه في ضوابط الأصول: ٥٠٥) إلى عدم الخلاف فيه - إلى أن قال -: وممّن أنكر الاستصحاب في العدميّات صاحب المدارك؛ حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح (انظر مدارك الأحكام ٢: ٣٨٧)، وبالجملة: فالظاهر أنّ التتبع يشهد بأنّ العدميّات ليست خارجة عن محلّ النزاع، بل سيجي - عند بيان أدلّة الأقوال - أنّ القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي...» (فرائد الأصول ٣: ٢٦ - ٣١، وانظر أيضاً نفس المصدر، الصفحة ١٠٣ - ١١٠، ذيل عنوان «حجّة القول الثالث»).

المحدث الأمين الأسترآبادي^(١).

وثانيهما: استصحاب عدم المخصّص والمقيّد، فإنّه أيضاً لا خلاف في اعتباره، بل هو ملحق بالأوّل أيضاً من حيث كونه ضرورياً - كما ادّعاء المحدث البحراني^(٢) - وبذلك يُصرّح المصنّف^(٣) في مبحث الاستصحاب عند قوله: «الإطباق على العمل عليه. وكاستصحاب عدم النسخ، فإنّ المصرّح به في كلام غير واحد - كالمحدث الأسترآبادي والمحدث البحراني - عدمُ الخلاف فيه، بل مال الأوّل^(٤) إلى كونه من ضروريات الدين والحق الثاني^(٥) بذلك استصحاب عدم المخصّص والمقيّد...»^(٥).

ثمّ لا يخفى أنّ الأخباريين إنّما كان مذهبهم حجية الاستصحاب في خصوص

(١) انظر الفوائد المدنية: ٢٨٨ عند قوله: «ثم أقول: اعلم أنّ للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأئمّة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين: إحداهما: أنّ الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبيّنا ﷺ إلى أن يجيء ﷺ بنسخه...».

(٢) انظر الحقائق الناضرة ١: ٥١ و ٥٢ عند قوله: «اعلم أنّهم صرّحوا بأنّ الاستصحاب يقع على أقسام أربعة: - إلى أن قال -: وثانيهما: استصحاب حكم العموم إلى أن يقوم المخصّص، وحكم النصّ إلى أن يرد النسخ. وثالثها: استصحاب إطلاق النصّ إلى أن يثبت المقيّد - إلى أن قال -: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا خلاف ولا إشكال في حجّيته بالمعنى الثاني والثالث، لأنّ مرجعهما إلى الاستدلال بعموم النصّ وإطلاقه...». وانظر أيضاً الدرر النجفية: ٣٤.

(٣) أي المحدث الأسترآبادي.

(٤) أي المحدث البحراني.

(٥) فرائد الأصول ٣: ٣١ و ٣٢.

باب الطهارة من الحدث وأيضاً في الموضوعات الجزئية الخارجية^(١) استناداً إلى الروايات الواردة فيها^(٢)، وأمّا في سائر الأبواب فقد أنكروه رأساً^(٣).
لكنّه ستعرف في محلّه إبطال ذلك مفصلاً^(٤) وإثبات حجّيته في جميع الأبواب من أوّل كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات استناداً إلى التعليل الوارد في روايات الباب^(٥).

(١) انظر الفوائد المدنية: ٢٨٨ عند قوله: «وثانيهما: أنا نستصحب كلّ أمر من الأمور الشرعية مثل كون رجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل آخر، وكونه على وضوء...»، وانظر أيضاً الفوائد الطوسية: ٢٠٨ ذيل فائدة «٤٩»، والفصول المهمة في أصول الأئمة ١: ٦٦٧، ذيل باب ٦٩ (عدم جواز العمل بالاستصحاب في نفس الأحكام الشرعية)، وفرائد الأصول ٣: ٣٣.

(٢) منها: صحيحة زرارة (انظر تهذيب الأحكام ١: ٧ و٨، الحديث ١١، ووسائل الشيعة ١: ١٧٤، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل)، ومنها: صحيحة أخرى لزرارة (انظر تهذيب الأحكام ١: ٤٤٦، الباب ٢٢، الحديث ١٣٣٥، وأورده في الوسائل ٢: ١٠٦٣، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢)، وغيرها، استدّل بها المحدث الأسترآبادي، انظر الفوائد المدنية: ٢٩٠ - ٢٩٥ عند قوله: «وأما الأمثلة الموعودة للصورة الثانية من صورتَي الاستصحاب المعتبرتين، فمنها: صحيحة زرارة...».

(٣) قال المحدث الأسترآبادي في الفوائد المدنية: ٢٨٤: «وأما التمسك باستصحاب حكم شرعي - إلى أن قال -: فقد قال به الشافعية وبعض أهل الاستنباط من أصحابنا كالعلامة الحلّي رحمه الله في أحد قوليّه، والشيخ المفيد، وأنكره الحنفية وأكثر أهل الاستنباط من أصحابنا. والحقّ عندي قول الأكثر...».

(٤) انظر فرائد الأصول ٣: ١١٦ - ١٢٠، ذيل عنوان «حجّة القول الخامس»، والوسائل الأصولية: ٤٢٤.

(٥) انظر فرائد الأصول ٣: ٥٥ - ٧٧، ذيل قوله: «الثالث: الأخبار المستفيضة...».

من الاستصحابات^(١) المجمع عليها، وهذا وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلابالتوجيه^(٢)،

وبالجملة: إنهم ﷺ وإن كانوا يختلفون مع الأصوليين في جريان الاستصحاب وحجيته ولكنهم قد سلموا حجتيه في باب استصحاب حكم العام والمطلق، بل عدوه من الاستصحابات المجمع عليها، بل من ضروريات الدين، والتفصيل في محله^(٣).

وبعبارة أخرى: بعد كون استصحاب حكم العام والمطلق مرجعه إلى استصحاب عدم النسخ^(٤) قد صَحَّ عدّه من الاستصحابات المجمع عليها - بل من الاستصحابات الضرورية -، وعليه فثبت اعتبار الظواهر كالعام والمطلق ووجوب الأخذ بهما شرعاً وعقلاً حتّى علمنا بالمخصّص والمقيّد لهما بنحو القطع واليقين، وهو المطلوب.

[١] الجارّ هنا يتعلّق بقوله ﷺ: «عدّ».

[٢] المضبوط في بعض النسخ القديمة «التأويل» بدلاً عن «التوجيه»^(٣)، والأمر سهل، والمقصود عدم صدق الاستصحاب الاصطلاحيّ على ما نحن فيه، وهذا قد علّله صاحب الأوثق ﷺ بقوله: «لأنّ المراد بقولهم استصحاب حكم العام والمطلق حتّى يثبت المخصّص والمقيّد هو استصحاب ظهورهما في العموم

(١) انظر تمهيد القواعد: ٢٧١، قاعدة ٩٦، والقواعد والفوائد ١: ١٣٢ و ١٣٣، القاعدة الثالثة: قاعدة اليقين.

(٢) أي عدم نسخ العموم والإطلاق.

(٣) انظر أوثق الوسائل: ٩٩.

والإطلاق حتى يثبت المخصّص والمقيّد، ولا ريب أن ظهور الألفاظ ليس قابلاً للاستصحاب؛ لكونه من الأمور العرفيّة الوجدانيّة^(١)، فإن ثبت الظهور يُعمل بالظاهر وإلاّ ينتفي مناط العمل به، وبمجرّد استصحاب الظهور لا يثبت لللفظ ظهور. اللهمّ إلاّ أن يكون مرادهم باستصحاب حكم العامّ استصحاب عدم المخصّص؛ لأنّه منشأ الظهور أو استصحاب الحكم المستفاد من الكلام المتضمّن للعامّ، ولعلّ أحد هذين الوجهين مراد المصنّف رحمه الله بالتأويل...»^(٢).

قال بعض تلامذة المصنّف رحمه الله: «قوله رحمه الله: [وإن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلاّ بالتوجيه ...] أقول: إنّ السرّ فيه أنّه لا معنى لاستصحاب الظنّ؛ لأنّه كلّ ما لوحظ بالنسبة إلى الظنّ في الزمان السابق، فهو ملحوظ في الزمان اللاحق، والظهور موجود دائماً، والاستصحاب إنّما هو في ما إذا حصل الشكّ. اللهمّ إلاّ أن يُوجّه بإرجاع الاستصحاب المزبور إلى استصحاب عدم المخصّص»^(٣).

وقد علّله أيضاً بعض المحشّين بقوله رحمه الله: «لأنّ قوام الاستصحاب بإحراز اليقين السابق والشكّ اللاحق وهذا المعنى مفقود في المقام، فإنّ شمول العامّ وثبوت حكمه للفرد المشكوك في تخصيصه به مشكوك الابتداء، إلاّ أن يُوجّه بأنّ الحكم المستفاد من الظاهر بدوً كان واجب العمل بحكم العرف فيستصحب حين

(١) أقول: التوجيه المذكور ملخّصه هو: أنّا بعد ورود «أكرم العلماء» مثلاً الذي ظاهره العموم في بدو الأمر، إذا شككنا في غرض مخصّص عليه من قبل المولى نستصحب عدمه.

(٢) أوثق الوسائل: ٩٩.

(٣) قلائد الفرائد ١: ١٤٧.

إلا أن الغرض من الاستشهاد به^[١] بيان كون هذه القاعدة إجماعية .
وربما فصل بعض من المعاصرين^[٢] تفصيلاً يرجع حاصله إلى :

الشك، وهذا هو المراد من استصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل لا أن المستصحب هو الظهور حتى يستشكل بأن الظهور أمر وجداني لا واقعي فلا يجري فيه الاستصحاب أو يرجع الاستصحاب إلى أصالة عدم التخصيص^(١).
[١] أي الاستصحاب في المقام وإن لم يكن اصطلاحياً بالتقريب المتقدم إلا أن اعتراف الأخباريين باعتباره بالضرورة والإجماع يكفي للرد على مقولة الكلبيسي رحمه الله؛ إذ علم منه انعقاد الإجماع على اعتبار الظن الحاصل من العام والمطلق وعدم الاعتناء بخلافهما إلا مع المخصّص والمقيّد القطعيين .
وبالجملة: العام والمطلق وجب الأخذ بهما عقلاً ولا يرفع اليد عنهما بمجرد الظن على خلافهما، وهذه قاعدة كلية قد اعترف بها الكل، وهو المطلوب.

تفصيل صاحب هداية المسترشدين في المقام

[٢] المقصود منه هو الشيخ محمد تقي رحمه الله مؤلف كتاب «هداية المسترشدين في شرح معالم الدين» وهو أخو صاحب الفصول^(٢).

(١) تسديد القواعد: ٢٠٦. أقول: عدم جريان الاستصحاب في الأمر الوجداني وجهه هو أنه إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع ومعه لا شك كي يجري فيه الاستصحاب، ولذا لا يجري في مثل الجوع والعطش وغيرهما من الأمور الوجدانية، وهذا معنى قولهم: الوجدانيات لا يخفى في زمان حتى تصل التوبة فيها إلى الاستصحاب.

(٢) انظر هداية المسترشدين ١: ٢٠٧ - ٢١٣.

أَنَّ الكلام إن كان مقروناً بحالٍ أو مقالٍ يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي^[١]،

اعلم أَنَّ المصنّف رحمه الله بعد توضيح التفاصيل المذكورة من بعض متأخري المتأخرين والمحقق القمي والأخباريين وإبطالها مفصلاً شرع من هنا في توضيح تفصيلين آخرين مع تسليم الأوّل منهما بقوله: «هذا تفصيل حسن متين...»، وأمّا الثاني منهما، فقد ضَعَفَه بقوله: «تفصيل آخر ضعيف...»، وانتظر توضيح الكلّ.

[١] اعلم أَنَّ لفظتي الحال والمقال قد صحّ التعبير عنهما أيضاً بالمقام واللفظ كما في الأوثق^(١)، والمهمّ فعلاً ذكر الأمثلة لهما وهذه الأمثلة سيذكرها المصنّف رحمه الله عن قريب، لكنّها حيث كانت صعبةً جدّاً تحتاج إلى التوضيح والتفصيل، وعليه فالأنسب هنا نقل بعض أمثلة أخرى واضحة ليوضح بها تلك الأمثلة هناك فنقول: الكلام المقرون بحالٍ يصلح للقرينية مثاله الواضح قول المولى المبتلى بمرض الزكام لعبده: «جنني بماء لأنظّف به وجهي ويدي»، فإنّ الماء ظاهره المتبادر عرفاً وإن كان البارد منه إلّا أنّ حالة الابتلاء بالمرض تصلح للقرينية على إرادته الماء الحارّ، وحينئذٍ صار الكلام مجملاً؛ لأنّه لا يعلم واقعاً أنّ مراده خصوص الماء الحارّ أو أعمّ منه ومن البارد.

وأما الكلام المقرون بمقالٍ يصلح للقرينية، فمثاله الواضح إخبار متكلمٍ عن رؤية الأسد في الحّمّام، فإنّه حيث لا يبعد دخول الحيوان المفترس في الحّمّام كدخول الرجل الشجاع فيه، فصار الكلام مجملاً؛ لأنّه لا يعلم أنّ المرئي أيّهما واقعاً، فلا يصحّ الحكم الجزميّ بإرادة المتكلم هذا أو ذاك، خلافاً للإخبار عن رؤية

(١) انظر أوثق الوسائل : ١٠٠.

الأسد الرامي، فإنّ الرمي بالأصالة حيث كان من شؤونات الإنسان ومن مختصّاته فذكره هنا يوجب انصراف الأسد إلى معناه المجازي - أي الرجل الشجاع - بلا شكّ. توضيح ذلك: أنّه كما في صورة الإخبار عن رؤية مطلق الأسد بلا ذكر شيء معه ينصرف اللفظ إلى معناه الحقيقيّ فيتمسّك فيه بأصالة الحقيقة والحكم برؤية الحيوان المفترس بلا خلاف ولو مع احتمال وجود القرينة الصارفة واقعاً المختفية ظاهراً، كذلك في صورة الإخبار عن الأسد الرامي أيضاً بلا خلاف لا يتمسّك فيه بأصالة الحقيقة، بل يُحمل على معناه المجازي - أي الرجل الشجاع - في مقابل الإخبار عن الأسد في الحمام، فإنّه حيث لا ظهور له في أيّ منهما فصار مجملاً جداً بحيث لا يصحّ الأخذ به والحكم القطعيّ بإرادة أيّ من معنياه مجازاً أو حقيقةً، كما هو شأن المجلّم في جميع الموارد.

وكلّ ما أوضحناه إلى هنا مفصلاً قد أوضحه مجملاً المحقّق الخراسانيّ رحمته الله حيث قال: «إن كان^(١) لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها - إلى أن قال -: وإن كان لاحتمال قرينة الوجود، فهو وإن لم يكن بخالٍ عن الإشكال - بناءً على حجّية أصالة الحقيقة من باب التبعّد - إلّا أنّ الظاهر أن يعامل معه^(٢) معاملة المجلّم»^(٣).

(١) أي الشكّ في تعيين مراد المتكلّم.

(٢) أي مع الكلام المحفوف بما يصلح للقرينة.

(٣) كفاية الأصول: ٢٨٦.

نعم، بناءً على مذهب السيّد المرتضى المُدّعي لحجّية أصالة الحقيقة تعبدًا فلا بدّ من إلحاقه بالأسد المطلق والحكم بإرادة معناه الحقيقيّ ما لم يُعلم إرادة معناه المجازيّ بالجزم واليقين، وهذا قد عرفت توضيحه إجمالاً^(١).

وتفصيله: عدم جريان الأصل - أي أصالة الحقيقة - في الكلام المقرون بما يصلح للقرينة كالمثالين المذكورين أولاً المعبر عنهما اصطلاحاً بالشكّ في صافية الموجود المتصلّ حالاً كان - كالمثال الأول - أو مقالاً - كالمثال الثاني. قال بعض محشّي الكفاية: «التفصيل المذكور حسنٌ متينٌ إلاّ أنّه لا يختصّ بأصالة الحقيقة فقط، بل يجري حتّى في أصالة العموم والإطلاق، فإذا اقترن بالكلام ما يصلح للمخصّصة أو المقيديّة على نحوٍ أُخلّ بظهور العامّ في العموم أو بظهور المطلق في الإطلاق فلا يتمسك بأصالة العموم أو الإطلاق، بخلاف ما إذا شكّ في وجود المخصّص أو المقيّد أو في مخصّصة الأمر المنفصل أو مقيديّته، فيتمسك حينئذٍ بأصالة العموم أو الإطلاق»^(٢).

أقول: هذا في قبال المثالين الآتين الجاري فيهما الأصل المعبر عنهما اصطلاحاً بالشكّ في أصل وجود الصارف أو الشكّ في صافية الموجود المنفصل. أمّا الأول، فمثاله الواضح ما أشرنا إليه آنفاً بالمناسبة - أعني الإخبار عن رؤية مطلق الأسد الذي قد عرفت جريان الأصل فيه بلا خلاف والحكم بكون المرئيّ

(١) انظر الصفحة ٤٤٢، ذيل الرقم [١].

(٢) عناية الأصول ٣: ١١٥.

هو الحيوان المفترس، كما هو شأن الشك في وجود الصارف في جميع الموارد.

وأما الثاني، فمثاله الواضح ما سيجيء من المصنّف ﷺ، وهو أنّ المولى الأمر بإكرام العلماء أولاً؛ إذ أنهى عن إكرام زيد، ثانياً؛ وشككنا في أنّ مراده هل هو زيد العالم حتّى يخصّص به العموم فيراد معناه المجازي الغير الظاهر أو زيد الجاهل حتّى يبقى العامّ على ظاهره - أعني وجوب إكرام العلماء بأجمعهم، كما هو شأن الجمع المحلّى باللام في جميع الموارد، فاللازم حينئذٍ الأخذ بالعموم - الذي هو عبارة أخرى عن أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة^(١) - بلا اعتناء باحتمال عروض التخصيص عليه، بل بمقتضى قاعدة تقدّم المُبَيَّن على المجمل يُرْفَع اليد عن إجمال زيد من طريق الأصل وإبقاء العامّ على عمومه، وكلّ ذلك سيصرّح به المصنّف ﷺ عند قوله: «فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي».

ولا يذهب عليك أنّ لزوم الأخذ بالعموم بلا اعتناء باحتمال عروض التخصيص^(٢) مشروط بانفصال النهي عن إكرام زيد عن الأمر الأوّل - كما هو المفروض في المثال المذكور -، وإلّا فمع الاتصال به بأن قال: أكرم العلماء إلّا زيداً واشترك زيد بين العالم والجاهل الموجب لإجمال الدليل فلا يجوز الرجوع

(١) أقول: هذا قد صرح به المصنّف ﷺ سابقاً عند قوله: «مرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة...». فرائد الأصول ١: ١٣٥، وأيضاً انظر الصفحة ٢٣٤، ذيل الرقم [١].

(٢) اعلم أنّ هذا وإن اعترض عليه بأنّه من موارد التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للعامّ، لكنّه ليس كذلك بعد انعقاد الظهور للعامّ خارجاً، فافهم.

فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان ^[١] الشك في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمرٌ منفصلٌ يصلح لكونه صارفاً ^[٢]، فيعمل على أصالة الحقيقة .
وهذا تفصيلٌ حسن متين، لكنّه ^[٣].....

إلى العموم قطعاً، بل حكمه حينئذٍ حكم المثالين المذكورين سابقاً - أعني « رأيت أسداً في الحمام » و « جثني بماء » الذي قاله المولى المُبتلى بالمرض -، فلا تغفل .
[١] الشرط هنا جوابه سيأتي عند قوله ﷺ: « فيعمل على أصالة الحقيقة » .
[٢] إشارة إلى القسمين الجاري فيهما الأصل الذي عرفت توضيحه إجمالاً مع ذكر مثالين لهما أخيراً .

والمناسب هنا توضيح جميع الصور المذكورة من الأوّل إلى هنا بنحو الإجمال وملخصه: أن الشك تارةً: في وجود الصارف، وأخرى: في صارفيّة الموجود، وهي تنقسم بصارفيّة الموجود المتّصل وصارفيّة الموجود المنفصل، فالأقسام ثلاثة وبعد ملاحظة الحال والمقال في الموجود المتّصل صارت الأقسام أربعة يجري الأصل في قسمين منها - وهما الشك في وجود الصارف وصارفيّة الموجود المنفصل - ولا يجري في قسمين منها - وهما الشك في صارفيّة المتّصل حالاً والمتّصل مقالاً -، فلا تغفل .

رأي المصنّف ﷺ حول هذا التفصيل

[٣] تقدير الكلام هكذا: التفصيل المنسوب إلى الشيخ محمد تقي الإصفهاني حسنٌ ومتينٌ جداً إلا أنه خارج عما يُبحث عنه وهو حجّة الظواهر

تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف^[١]، لا في حجة الظهور اللفظي^[٢]، بل مرجعه إلى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الإجمال^[٣]؛ فإن اللفظ في القسم الأول^[٤] يخرج عن الظهور إلى الإجمال^[٥] بشهادة العرف؛ ولذا^[٦]

وبعبارة أخرى: إنه ﷺ لم يناقش في حجة الظواهر كالمحقق القمي وبعض متأخري المتأخرين^(١)، بل أصل الحجة قد سلمها كبروياً وشكك فيها صغروباً؛ بمعنى أن الشك في أي لفظ يوجب صيرورته مجملاً، وأن في أي لفظ يوجب صيرورته باقياً على ظهوره.

[١] المقصود منه الشك في صافية الوجود، فلا تغفل.

[٢] إشارة إلى كبروية البحث في المقام.

[٣] إشارة إلى صغروية البحث في المقام، والضمير المجرور في الأول يعود إلى «التفصيل»، وفي الثاني إلى «الظهور»، أي تمييز موارد ظهور اللفظ عن موارد إجماله.

[٤] أي صورة اقتران اللفظ بحالٍ أو مقالٍ يصلح للقرينة وقد عرفت آنفاً أنه يوجب صيرورة الكلام مجملاً.

[٥] شروع في تقريب موارد عدم جريان الأصل لاقتران الكلام بشيء يصلح للصافية عن معناه الحقيقي، إما حالاً ومقاماً، وإما لفظاً ومقالاً، ولكل منهما سيذكر مثالان، وانتظر التوضيح لها.

[٦] أي ولأجل صيرورة الكلام مجملاً من ناحية اقترانه بما يصلح للقرينة كذا وكذا.

توقّف جماعة في المجاز المشهور^[١]،

[١] لا يذهب عليك أنّ هذا وما سيذكر بعده يكونان مثالين لاقتران الكلام بما يصلح للقرينية حالاً والمثالان المذكوران بعدهما يكونان مثالين لاقتران الكلام بما يصلح للقرينية مقالاً، وانتظر توضيح الكل مفصلاً.

وضمناً لا يخفى أنّ ما ارتكبه أنفاً في مقام الشرح من الاكتفاء بمثالين لعلّه كان أولى ممّا سير تكبه المصنّف ﷺ من ذكر الأمثلة الأربعة، أولاً: من ناحية تقليل المثال، وثانياً: من ناحية أصل المثال سهولة وصعوبة، فراجع ما تقدّم من ذكر الأسد في الحمام، وقول المولى المبتلى بالمرض، وعلى أيّ حال اللازم علينا فعلاً توضيح المتن هنا فنقول:

إنّ صيغة الأمر معناها الحقيقي عرفاً ولغة وإن كان هو الوجوب إلّا أنّ شهرتها في النذب واستعمالها كثيراً ما في ذلك توجب صيورتها مجعلةً بحيث عند إطلاقها وخلوها عن القرينة لا يُعلم المراد منها وأنّ المتكلم بها هل أراد معناها الحقيقي المروج أو المجازي الراجح، ولذا جماعة من الأصحاب لم يأخذوا بظاهرها، بل عاملوا معه معاملة المجمل^(١) - الذي عبّر عنه المصنّف ﷺ بالتوقّف.

والحاصل: أنّ جماعة من الأصحاب لأجل احتمال كون الشهرة قرينة صارفة عن ظاهر اللفظ قد توقّفوا في حمل صيغة الأمر على معناه الحقيقي والوجه فيه

(١) أقول: المقرّر في محلّه أنّ المجمل حكمه الرجوع إلى الأصول العملية، وهي في ما نحن فيه أصالة البراءة من الوجوب.

والعام المتعقب بضميرٍ يرجع إلى بعض أفرادهِ^[١]،

اقتراها بالشهرة المعبر عنها اصطلاحاً بما يصلح للقرينية والصارفية بحيث يوجب التوقف، وهو المطلوب.

[١] المثال الموضح لذلك المعروف عند الكلّ هو قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ^(١)﴾، فإن المطلقات بظواهرها العام وإن تشمل البائئات والرجعيات جميعاً وتوجب حرمة معاشره المرأة المطلقة قبل ثلاثة قُرُوء مع كل الرجال - أجنبيّاً كانوا أو زوجاً - إلا أن ضمير «هُنَّ» في الموضعين^(٢) حيث يعود إلى بعض المطلقات - المعبر عنه اصطلاحاً بالاستخدام^(٣) -، فلا يبقى العام على عمومهِ - أي تختص المطلقات بالرجعيات فقط ولا تشمل البائئات.

وبالجملة: العام في الآية الشريفة شكّ في أنّه هل يُخصّص عمومهِ بالمطلقات الرجعية أو يبقى على عمومهِ الشامل للرجعيات والبائئات، فتوقف فيه جماعة من الأصحاب استناداً إلى الإجمال العارض للعموم من ناحية الشكّ في

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) أي في جملة «بعولتهنّ» و «بردّهنّ».

(٣) قال التفتازاني: «[الاستخدام وهو أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما ثم يراد بضميره] أي بالضمير العائد إلى ذلك اللفظ معناه [الآخر، أو يراد بأحد ضميريه أحدهما] أي أحد المعنيين [ثم بالآخر] أي بضميره الآخر معناه [الآخر] وفي كليهما يجوز أن يكون المعنيان حقيقيين، وأن يكونا مجازيين، وأن يكونا مختلفين ...» (شرح المختصر: ٤٢٢، الفن الثالث: علم البديع).

التخصيص وعدمه، ولذا لم يحكموا فيه بشيء أصلاً - لا التخصيص ولا عدمه -، مع أنَّ الصواب جداً الالتزام بتخصيصه بالضمير في كلا الموضعين، والتفصيل في محله.

أقول: هذا هو المشهور عند المفسرين في الآية الشريفة بلا عروض إجمالٍ عليها، لكن فيها احتمال آخر الذي تصير الآية باعتباره مجملة وهو الإضمار، والتقدير هكذا: المطلقات البائنة وجب عليهنَّ التبرُّص ثلاثة قروءٍ عن كلِّ الرجال بلا فرق بينهم، وأمَّا المطلقات الرجعية فلا منع فيهنَّ شرعاً، بل عند رجوع بعولتهنَّ جاز لهنَّ المعاشرة معهم بلا احتياج إلى عقد جديد، وعليه فالآية الشريفة تدلُّ على حكمين مستقلَّين: أحدهما: حرمة المعاشرة على المطلقات البائئات إلا مع إجراء صيغة العقد بعد التبرُّص مع أيِّ رجل. وثانيهما: الجواز لها بالنسبة إلى خصوص بعولتهنَّ في زمن التبرُّص من دون احتياج إلى عقد مجدّد.

فعلى الاحتمال الأوّل - أعني الاستخدام في مرجع الضمير - لا يبقى العامّ بعمومه، وأمّا على الاحتمال الثاني - أعني الإضمار والتقدير - يبقى العامّ بعمومه؛ بمعنى أنَّ المطلقات بأجمعهنَّ رجعيةٌ وبائنةٌ وجب عليهنَّ التبرُّص إلا أنَّ البائنة لا يجوز للرجال زوجاً كانوا أو أجنبيّاً الرجوع إليهنَّ بلا عقد، وأمّا الرجعية فيجوز لزوجهما الرجوع إليها بلا احتياج إلى عقد جديد، وعليه فالآية يدور أمرها بين التخصيص بالضمير وانتفاء العموم فيها وبين عدمه وبقاء العامّ بحاله، ولا نغني من الإجمال إلّا هذا، فتأمّل.

والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء^[١]، والأمر والنهي الواردين في مظانّ الحظر^[٢] والإيجاب،

[١] هذا مثال آخر من أمثلة الشكّ في صارفية الموجود المتّصل مقالاً الغير الجاري فيه الأصل؛ كقولنا: «أكرم العلماء والهاشميين والقسميين إلّا الفساق منهم»، وتقريب الاستدلال به هو أنّ احتمال تعلق الاستثناء بكلّ واحد من الجموع الثلاثة يمنع عن الأخذ بظاهرها، وهو المطلوب عند الجماعة.

[٢] هذا مثال آخر للكلام المقرون بحالٍ يصلح للقرينة كالأمر الواقع عقيب الحظر؛ كقول الطبيب «كُلّ الحامض» بعد النهي عنه أولاً وكالنهى الواقع عقيب الإيجاب بأن قال المولى أولاً: «افعل كذا»، وقال ثانياً: «لا تفعل كذا»، فإنّ الأمر والنهي وإن كانا ظاهرين في الوجوب والحرمة، لكنّه اقترانهما هنا بما يصلح للقرينة توجب إجمالهما ويمنع عن الأخذ بظاهرها، وهو المطلوب أيضاً عند الجماعة^(١).

وكُلّ تلك الأمثلة المذكورة قد أوضحها صاحب الأوثق^٢ فقال: «قد يُعلم بوجوده^(٢) ويشكّ في صلاحيته للصرف، وله أمثلة، منها: المخصّص المتعقّب بجملٍ متعدّد بناءً على حصول الشكّ في عوده إلى ما عدا الأخير، ومنها: المجاز المشهور بناءً على حصول الشكّ في كون الشهرة قرينةً صارفة له عن الحقيقة،

(١) لا يخفى أنّ الأمر والنهي المذكورين هنا فيهما أقوال خمسة ذكرت في محلّه مفصلاً.

أحدهما: ما اختاره الجماعة (انظر على سبيل المثال: مفاتيح الأصول: ١١٦).

(٢) أي كلّ من الحال والمقال.

إلى غير ذلك^[١] ممّا احتفّ اللفظ بحالٍ أو مقالٍ يصلح لكونه صارفاً، ولم يتوقّف أحدٌ في عامٍّ^[٢] بمجرد احتمال دليلٍ منفصلٍ يحتمل كونه مخصّصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام؛ ولذا قال المولى: أكرم العلماء، ثمّ ورد قول آخر من المولى: إنّه لا تكرم زيداً، واشترك زيدٌ بين عالمٍ وجاهلٍ، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال^[٣]، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي.

ومنها: الضمير العائد إلى بعض مدلول العامّ بناءً على الشكّ في كونه مخصّصاً للعامّ ودوران الأمر بينه وبين الإضمار^(١)، ومنها: الأمر الواقع عقيب وهم^(٢) الحظر على القول بالتوقّف...»^(٣).

[١] لفظة «غير ذلك» مصداقها المثالان المذكوران في كلامنا آنفاً - أعني الأسد في الحمام وأمر المولى بمجيء الماء.

[٢] هذا مقابل لقوله ﷺ: «توقّف جماعة...»، وقد عرفت توضيحه مفصّلاً.

[٣] أي احتمال التخصيص.

(١) لا يخفى أنّ قوله ﷺ: «دوران الأمر بينه وبين الإضمار» كان عبارة أخرى لقولنا سابقاً:

«يدور أمرها بين التخصيص بالضمير وانتفاء العامّ فيها وعدمه»، فلا تغفل.

(٢) أي التوهم.

(٣) أوثق الوسائل: ١٠٠.

وبإزاء التفصيل المذكور^[١] تفصيل آخر ضعيف^[٢]، وهو: أنّ احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أمانة غير معتبرة، فلا يصحّ رفع اليد عن الحقيقة، وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة، ومثّل له بما إذا ورد في السنّة المتواترة عامٌّ،

تفصيل خامس في المسألة والمناقشة فيه

[١] إشارة إلى تفصيل الشيخ محمد تقي الإصفهاني رحمه الله صاحب هداية المسترشدين.

[٢] المفصل هنا هو أستاذ المصنّف رحمه الله - أي السيّد محمد المجاهد - في كتابه مفاتيح الأصول^(١)، فإنّه رحمه الله أيضاً كالمحقّق الكلباسي رحمه الله كان من المعتقدين باعتبار الظنّ الشخصي في حجّة الظهورات، ولذا بلا ذكر اسم أحد في كلامه قد ردّ على السيّد المرتضى رحمه الله المعتقد بحجّة الظواهر تعبدًا، وهذا كله قد أوضحناه سابقًا^(٢).
والمناسب نقل كلام السيّد المجاهد رحمه الله بقدر الحاجة، فإنّه قال: «والتحقيق أنّ الذي يقتضيه الأصل هو لزوم العمل بظواهر الألفاظ إذا حصل هناك الظنّ بالواقع وإبرادة المتكلّم منها ظاهرها، وأمّا إذا حصل الشكّ في ذلك فلا يجوز التعويل من باب التعبد؛ لأنّ ذلك طريقة أهل اللسان إلّا أن يقوم دليل على لزوم العمل بها تعبدًا، والقدر الذي ثبت إنّما هو في ما إذا عارضها ما يوجب الشكّ

(١) انظر مفاتيح الأصول: ٣٥ و ٣٦.

(٢) انظر الصفحة ٤٨٩، ذيل قولنا: «أقول: طرح النزاع المذكور يمكن تقريبه هكذا...».

أو الظنّ بخلافها ولم يَقم من الشرع دليل على حجّيته، وأمّا إذا حصل الشكّ أو الظنّ ممّا قام الشرع على حجّيته كما إذا ورد من السنّة المتواترة - إلى أن قال - : ولم يَقم دليل على لزوم العمل بالأصل تعبدّاً ولا يمكن أن يُدعى الإجماع^(١) على كليّة لزوم العمل بالظواهر ووجوب حمل اللفظ على حقيقته مطلقاً - ولو لم يحصل الظنّ بعدم القرينة -؛ لأنّ ذلك ممنوع، فإنّ أكثر المحقّقين توقّفوا في ما إذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة - إلى أن قال - : وبالجملّة: ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الأصل حتّى يقوم دليل على خلافه»^(٢).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المفصل المتقدّم - أعني الشيخ محمّد تقيّ الإصفهانيّ رحمته الله - في المثال المذكور أخيراً - أعني العامّ المتعقّب بـ «لا تَكرُم زيداً» المشترك بين العالم والجاهل - قد جَوّز إجراء الأصل والحكم ببقاء العامّ مطلقاً - أي بلا فرقٍ بين اعتبار دليل النهي وعدمه -؛ بمعنى أنّ قوله: «لا تَكرُم زيداً» لا فرق فيه بين أن ثبت بدليلٍ معتبر قطعيّ - كالتواتر - وبين أن ثبت بدليلٍ ضعيف غير معتبر - كخبر الواحد المعرض عنه الأصحاب مثلاً -، خلافاً للمفصل المذكور هنا - أعني السيّد المجاهد رحمته الله -، فإنّه فصلّ فيه^(٣) بين النهي المعتبر وغيره بأن جَوّز إجراء الأصل وبقاء العامّ على عمومته مشروطاً بعدم اعتبار دليل النهي وإلّا فمع

(١) هذا ردّ صريح على السيّد المرتضى المدّعي للإجماع في ذلك.

(٢) مفاتيح الأصول: ٣٦.

(٣) أي في ما يصلح للقرينة.

اعتباره لا يجوز ذلك أصلاً، والوجه فيه صيرورة العام حينئذٍ مجملًا.

لكن الصواب هو الأول كما ادّعاه الشيخ رحمته الله، والوجه فيه أن الإجمال عرض عند اتصال دليل النهي بالعام بأن اتصل «لا تكرم زيدا» بالعام فيقال: أكرم العلماء ولا تكرم زيدا، وأما عند انفصاله - كما هو المفروض في المثال - فلا يعرض عليه إجمال كي يمنع عن إجراء الأصل فيه، وعليه فالحق جواز إجراء الأصل والأخذ بظاهر العام مطلقاً بلا فرق بين ثبوت النهي بدليل معتبر أو بدليل ضعيف.

وبعبارة أخرى: إن محتمل المخصّصة - أي الدليل الدالّ على حرمة إكرام زيد - عند الاتصال بالعام يوجب الإجمال مطلقاً - أي سواء كان معتبراً أو ضعيفاً - وعند الانفصال - كما هو المفروض في المثال - لا يوجب الإجمال مطلقاً - أي سواء كان معتبراً أو ضعيفاً -، وبعبارة أوضح: إن مناط البحث في أمثال المقام هو الاتصال والانفصال لا الاعتبار وعدمه، ولا نعني من ضعف بطلان التفصيل المذكور إلا هذا.

اعلم أن هذا التفصيل مع الردّ عليه قد أوضحه صاحب الأوثق رحمته الله فقال: «حاصله: التفصيل في الأمر الموجود الذي يُشكّ في كونه قرينةً بين المعتبر منه وغيره بالقول بالإجمال في الأول دون الثاني سواء كان متصلاً أو منفصلاً، وهو في الحقيقة تفصيل في بعض شقوق التفصيل المتقدّم، وحاصل ما أجاب به المصنّف رحمته الله تسليم الإجمال في المتّصل مطلقاً ومنعه في غيره كذلك» ^(١)... ^(٢).

(١) أي منع الإجمال في غير المتّصل مطلقاً.

(٢) أوثق الوسائل: ١٠٠.

وورد فيها أيضاً خطابٌ مجمل^[١] يوجب الإجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع^[٢]. قال: فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبدًا. ثم قال: ولا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبدًا؛ فإن أكثر المحققين توقفوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجع^[٣]، انتهى.

[١] الضمير المستتر في قوله ﷺ «مثل» يعود إلى «المفصل»، والضمير المذكّر يعود إلى «حصول احتمال إرادة خلاف الظاهر من أمارة معتبرة»، والضمير المؤنث المجرور يعود إلى «السنة المتواترة»، والمقصود ذكر التمثيل لمورد حصول احتمال إرادة خلاف ظاهر مقتضى اللفظ من طريق معتبر، والمثال الموضح له هو المثال المتقدم سابقاً وهو العام المتعقب بـ «لا تكرم زيداً». وعليه فإذا ورد «أكرم العلماء» متواتراً ثم ورد «لا تكرم زيداً» متواتراً فحينئذٍ إجمال محتمل المخصّصة يوجب إجمال العام، فلا يجوز معه الأخذ بأصالة الحقيقة والحكم ببقاء العام على عموميه، بخلاف ما لو ورد «لا تكرم زيداً» بخبرٍ ضعيف، فإن إجماله لا يوجب إجمال العام فيحكم ببقائه، والوجه فيه هو أن مع احتمال كون زيد هو زيد العالم لا يحصل الظن ببقاء العام على عموميه في الأول وحصوله بذلك في الثاني، لكنّه قد عرفت أنّ مناط البحث هو الاتصال والانفصال لا الاعتبار وعدمه، فلا تغفل.

[٢] أي العام حينئذٍ لا يوجب الظن الشخصي بالمراد كما أوضحناه آنفاً.

[٣] هذا قد مرّ توضيحه مفصلاً عند توقّف جماعة في المجاز المشهور^(١).

ووجه ضعفه يظهر ممّا ذكر؛ فإنّ التوقّف في ظاهر خطابٍ لأجل إجمال^[١] خطابٍ آخر^[٢] - لكونه معارضاً^[٣] - ممّا لم يُعهد من أحدٍ من العلماء،

والمقصود قياس ما نحن فيه - أعني الشكّ في صافية الموجود المنفصل - بالشكّ في صافية الموجود المتّصل، وعليه فكأنّ المفصّل قال: «كما لا يجري هناك الأصل ويتوقّف عن الأخذ به كذلك هنا لا يجري الأصل المذكور ويتوقّف فيه»، وهو المطلوب.

وبالجملة: المفصّل المذكور ملخّص كلامه أخيراً هو: أنّه بعد بطلان مذهب السيّد المرتضى وعدم جريان الأصل تعبدّاً واعتبار الظنّ الشخصي بالمراد في باب الأصول اللفظيّة، لا وجه للأخذ بالظواهر كالعالم في المثال عند ورود خبرٍ معتبرٍ منفصلٍ على خلافه كما لا وجه للأخذ بها عند تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح.

[١] المضبوط في نسخة الشيخ رحمة الله ﷺ هو «احتمال» بدلاً عن «إجمال»^(١)، ولعلّ الصواب هو المضبوط في نسختنا هذه، فلا تغفل.

[٢] الخطاب الأوّل ينطبق على «أكرم العلماء» في المثال، والخطاب الثاني ينطبق على «لا تكرم زيداً» فيه.

[٣] الجارّ هنا يتعلّق بـ «التوقّف»، والضمير فيه يعود إلى «خطاب آخر»، وقوله ﷺ: «ممّا لم يُعهد» خبر لقوله ﷺ: «فإنّ التوقّف»، والمقصود أنّ مجرد احتمال كون زيد في مثل: «لا تكرم زيداً» هو زيد العالم وأنّه كان معارضاً لظاهر

بل لا يبعد ما تقدّم^[١]: من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبيّن في الخطاب الآخر.

وأما قياس ذلك^[٢] على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجع^[٣]،

«أكرم العلماء» لا يُصحّح التوقّف عن الأخذ بظاهر عموم العامّ كما زعمه السيّد المجاهد رحمه الله عند ضعف الدليل في الخطاب الآخر.

[١] إشارة إلى العكس المُدعى آنفاً، أي يلتزم بارتفاع الإجمال الموجود في «لا تكرم زيداً» لأجل ظهور «أكرم العلماء» بحيث جعل العامّ بياناً للخاصّ ورافعاً لإجماله، فيحكم بأنّ المراد من زيد هنا هو زيد الجاهل، فلا تغفل.

[٢] إشارة إلى قياس السيّد المجاهد رحمه الله الذي قاس مسألة ما نحن فيه على المسألة المتقدّمة سابقاً.

[٣] الحقيقة المرجوحة يُراد منها الوجوب الذي هو معنى حقيقي لصيغة «افعل» والمجاز الراجع يُراد منه الندب الذي اشتهر فيه الصيغة، وغرضه رحمه الله الإشارة إلى فساد القياس وأنّه مع الفارق جدّاً^(١) بعد كون الشهرة في الندب من القرائن المتّصلة الغير المنفكّة عن صيغة الأمر، ولذا يُعامل معها معاملة المجمل فجرى فيها الأصل العمليّ فقط - أي البراءة عن الوجوب - دون الأصل اللفظيّ - أي أصالة الحقيقة.

(١) الوجه في كون القياس هنا مع الفارق هو أنّ المقيس هو الشكّ في أصل وجود القرينة والمقيس عليه هو الشكّ في قرينة الموجود، وبعبارة أخرى: الشكّ في المقيس كان شكّاً في صارفة الموجود المنفصل والشكّ في المقيس عليه كان شكّاً في صارفة الموجود المتّصل، ومن الواضح جدّاً جريان أصالة الحقيقة في الأوّل وعدم جريانه في الثاني.

فعلم فسادَه ممَّا ذكرنا في التفصيل المتقدِّم : من أنَّ الكلام المكتنف^[١] بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه^[٢] المتكلِّم في إرادة خلاف الحقيقة لا يعدّ سن الظواهر^[٣]، بل من المجملات، وكذلك^[٤] المتعقَّب بلفظٍ يصلح للصارفيّة، كالعامّ المتعقَّب بالضمير، وشبهه^[٥] ممَّا تقدّم.

- [١] الاكتناف هنا عبارة أخرى عن الاحتفاف، وغرضه ﷺ الإشارة إلى الصيغة المحفوفة بالشهرة في المجاز الصالحة لصارفيّتها عن معناها الحقيقي.
- [٢] الضمير المجرور هنا يعود إلى الموصول قبله المنطبق مع الشهرة في المجاز المجوّزة لإرادة معنى النذب من الصيغة.
- [٣] لا يذهب عليك أنَّ جملة « لا يعدّ من الظواهر... » خبر لقوله ﷺ: « أنَّ الكلام... »، والمقصود أنّه لا يعدّ من الظواهر مطلقاً - أي سواء كان مقروناً بحالٍ أو متصلاً بمقالٍ.
- [٤] إشارة إلى بطلان قياس ما نحن فيه أيضاً بسائر الأمثلة المتقدّمة المحفوفة بما يصلح للصارفيّة.

[٥] العامّ المتعقَّب بالضمير مثلنا له سابقاً بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) وأيضاً بقولنا: أكرم العلماء والهاشميين والقسميين إلّا الفساق منهم^(٢)، ولا يخفى أنَّ كلّاً منهما كان أجنبياً عن المبحوث عنه في المقام - أي التفصيل المذكور -، والوجه فيه اقتترانه بما يصلح للقرينية الموجب لإجمال

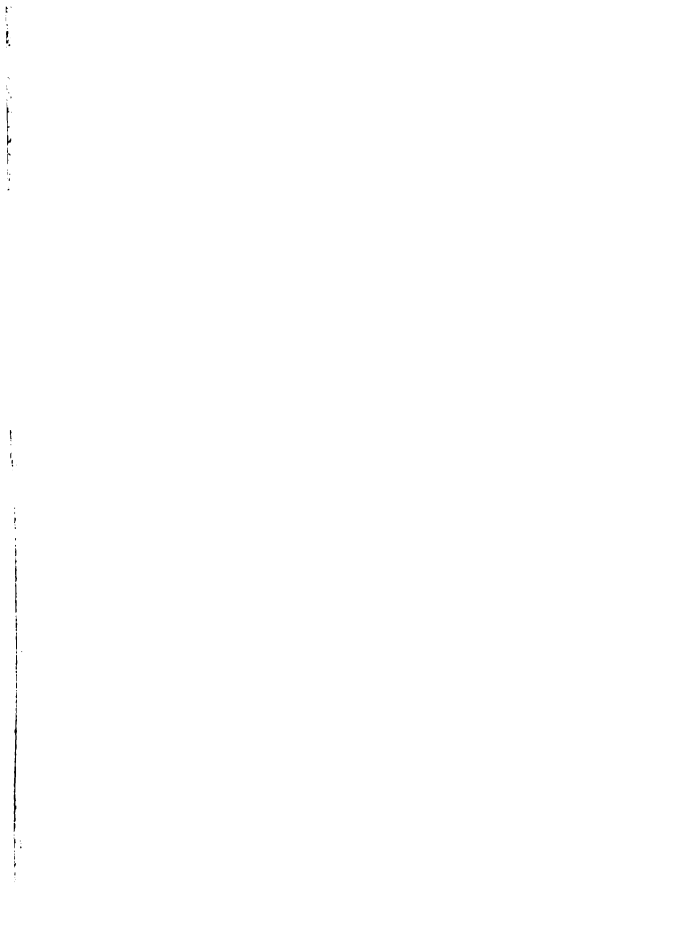
(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) انظر الصفحة ٥١١، ذيل الرقم [١].

العامّ الغير الجاري فيه أصالة الحقيقة كمسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح بعينها، وعليه فالخارج عن المبحوث عنه في المقام هي ثلاث مسائل، أحدها: المجاز الراجح، وثانيها: المتعقّب بالضمير، وثالثها: المتعقّب بالظاهر، فلا تغفل.

أقول: إلى هنا قد تمّ نقل التفاصيل الأربعة - بل الخمسة - في البحث عن حجّة الظواهر، وقد عرفت بطلان كلّ منها بعد أن أثبت ﷺ حجّة الظواهر مطلقاً بلا فرق بين ظواهر الكتاب وغيره وبلا فرق بين إفادة الظنّ الشخصي بالمراد وعدمها، وهكذا. نعم، بعضُ منها كان تامّاً صحيحاً إلاّ أنّه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة لا في حجّة الظهور، ولذا قال المصنّف ﷺ سابقاً: «وهذا تفصيلٌ حسن متين، لكنّه...».

القسم الثاني
في حجّة قول اللغويّ



وأما القسم الثاني: [١]

الكلام في الأصول المعمولة لتشخيص أوضاع الألفاظ

[١] إشارة إلى الأصول المستعملة لتشخيص الظهورات الخارجة عن الأصل

الأولي^(١).

توضيح ذلك: أن المصنف ﷺ في أوائل مبحث الظن قد أسس أصلاً أساسياً وهو حرمة التعبد بالظن وممنوعة الاعتماد عليه شرعاً وعقلاً^(٢)، لكنّه ﷺ بعد البحث عن ذلك مفصلاً قد استثنى بعض الظنون الخارجة عن هذا الأصل، منها: الأصول المعمولة لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، فقال: «وهي على قسمين: القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم - إلى أن قال -: والقسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ - إلى أن قال -: أما القسم الأول: فاعتباره في الجملة ممّا لا إشكال فيه...»^(٣).

(١) أي حرمة التعبد بالظن والعمل على طبقه.

(٢) انظر فرائد الأصول ١: ١٢٥.

(٣) فرائد الأصول ١: ١٣٥ - ١٣٧.

فإلى هنا حيث تمّ البحث عن القسم الأوّل من الظنون والالتزام بحجّيتها وخروجها قطعاً عن الأصل الأوّلي شرع ﷻ من هنا في توضيح القسم الثاني منها - أي الظنون المستعملة لتشخيص ظهور هذا اللفظ في هذا المعنى - المعبر عنه اصطلاحاً بمبحث حجّة قول اللغويّ.

بحث إجماليّ حول وضع الألفاظ والفرق بين الواضع واللغويّ

وقبل الشروع في البحث عن طرق تشخيص ظهور الألفاظ لابدّ من توضيح دلالة اللفظ على المعنى فنقول:

إنّ دلالة اللفظ على المعنى قد اختلفت في وجهها، فذهب عبّاد بن سليمان الصيمريّ إلى أنّها «ذاتية»^(١)؛ لاستحالة ترجيح أحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجّح.

وهذا قد أطبقه الأكثرون على بطلانه، فجعلوا الدلالة وضعيّة، ثمّ القائلين بأنّ دلالة اللفظ على المعنى بالوضع اختلفوا في تعيين الواضع.

فذهب المحقّقون إلى أنّ الواضع الحقيقيّ هو الله تعالى، وأنّ دلالة الألفاظ

(١) معنى أنّها ذاتية: هو أنّ الألفاظ لا تحتاج إلى وضع، بل تدلّ بذاتها؛ لما بينها وبين معانيها من المناسبة الطبيعية، كذا نقله الرازيّ في المحصول ١: ١٨١ - ١٨٣، ومقتضى كلام الآمديّ في النقل عنه في الإحكام (١ - ٢): ٦٦، لكن أطبق الأصحاب وغيرهم من المحقّقين على بطلان هذا القول (انظر تعليقه القزويني على معالم الأصول ١: ٣٥٨ - ٣٦٩، وإرشاد الفحول ١: ٨١ - ٨٩، ذيل عنوان «البحث الثاني في الواضع»).

على معانيها «توقيفية»^(١)، واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٢)، وأيضاً برواية تدلّ على تكلم آدم وحواء في الجنة باللغة العربية^(٣).
 وذهب المشهور إلى أنّ الواضع هو البشر وأنّ دلالة الألفاظ على معانيها اصطلاحية^(٤)، واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٥)، وأدعوا أنّ واضع اللغة هو «يعرب بن قحطان»^(٦)، لكن نقول: أولاً:

(١) يعني أنّ الله تعالى وضعها ووقفنا عليه، أي أعلمنا بها، وذهب إليه أبو الحسن الأشعري، وابن فورك، وعليه الآمدي، وابن الحاجب و... (انظر المحصول ١: ١٨١ - ١٩٠، والإحكام ١-٢: ٦٦ - ٧١، وإرشاد الفحول ١: ٨١ - ٨٩)، وهو مختار بعض الأعلام منهم: المحقق الكاظمي عليه السلام حيث قال: «الحق أنّ أصل اللغات توقيفيّ لُبعد اهتداء العقول إلى مثل هذا الاختراع المشتمل على دقايق الحكم ولطائف البدع ولعدّ اختلاف اللغات في الآيات كثيرها من عجائب المخلوقات...» (الوافي في شرح الوافية ١: ٦٨).
 (٢) البقرة: ٣١.

(٣) انظر الاختصاص: ٢٦٤، وفيه: «وكان لسان آدم عليه السلام العربية وهو لسان أهل الجنة...»، وبحار الأنوار ١١: ٥٦، كتاب النبوة، باب ١ (معنى النبوة وعلة بعثة الأنبياء...)، الحديث ٥٧.

(٤) أي هو بوضع البشر، وذهب إليه أبو هاشم من المعتزلة وأتباعه، انظر المصادر التي ذكرناها ذيل مذهب التوقيف.

(٥) إبراهيم: ٤.

(٦) انظر لسان العرب ١: ٥٨٧، مادة «عرب» وفيه: «قال بعضهم: أول من أنطق الله لسانه بلغة العرب يعرب بن قحطان...»، وتاج العروس ١: ٥٤، المقصد الأول: في بيان أنّ اللغة هل هي توقيفية أو اصطلاحية، وفيه: «سمي يعرب بن قحطان؛ لأنه أول من انعدل لسانه عن الشرايئة إلى العربية وهذا معنى قول الجوهر في الصحاح: أول من تكلم العربية يعرب بن قحطان».

الصحيح هو « يارح بن قحطان »^(١) لا « يعرب بن قحطان »، وثانياً: أنه كان مصلحاً لألفاظ العرب ومكمل لها لا مؤسسها وواضعها.

وكل ذلك صرح به العلامة الحلبي رحمه الله في كتبه الأصولية^(٢)، والشهيد الثاني رحمه الله في تمهيده^(٣)، وغيرهما^(٤).

والفرق بين « اللغوي » و « واضع اللغة » مما لا يخفى على المتأمل، فإن إخبار الواضع يفيد العلم والقطع بالوضع بأن يقول: إني وضعت الأسد مثلاً للحيوان المفترس، ولذا نقول بخروجه عما نحن فيه، وأما إخبار اللغوي، فهو يفيد الظن به الذي هو المبحوث عنه فعلاً والوجه فيه أن اللغوي شأنه معرفة موارد الاستعمالات لا غير، ولذا قال المحقق الخراساني رحمه الله في مبحث قول اللغوي: « لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال... »^(٥).

(١) لم نعر عليه في كتب الفتنية، والمضبوط فيها هو « يعرب بن قحطان ». كما تقدّم في الهامش السابق.

(٢) انظر تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٦١ و ٦٢، ومبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٥٨، وغاية الوصول وإيضاح السبل ١: ٢٠٤ - ٢١٠.

(٣) انظر تمهيد القواعد: ٨١ - ٨٤، القاعدة ١٨.

(٤) لا يخفى أن الاختلاف في تعيين الواضع ذكره بعض الأعلام مفضلاً في كتبهم الأصولية، منهم: صاحب الفصول رحمه الله في الفصول: ٢٣، والسيد المجاهد رحمه الله في المفاتيح: ٢ - ٤، وانظر أيضاً تعليقه على معالم الأصول للسيد القزويني رحمه الله: ١: ٣٥٨ - ٣٨٨، وأنيس المجتهدين: ١: ٣٧ - ٤٠، ومحاضرات في أصول الفقه ١: ٣٢.

(٥) كفاية الأصول: ٢٨٧.

الطرق الظنيّة لتشخيص ظهور الألفاظ

اعلم أن تشخيص الظهور له طريقتان:

الأوّل: الطريق العلمي؛ وهو تصريح واضح اللغة وتنصيبه بالوضع بأن قال: وضعت لفظة «صعيد» مثلاً لمطلق وجه الأرض وصيغة «افعل» مثلاً للوجوب و «الجملة الشرطيّة» مثلاً للانتفاء عند الانتفاء، وهكذا الألفاظ الآخر الموضوعة لمعناها المتبادر.

ولا يخفى أن تصريح واضح اللغة خارج عمّا نحن فيه - أعني مبحث الظن -؛ لإفادته القطع الذي كانت حجّيته ذاتيّة، كما لا يخفى.

الثاني: الطريق الظني؛ وعليه فالمناسب طرح البحث هنا عن الطرق الظنيّة لذلك، فنقول:

إنّ لتشخيص الظهور ظناً طرقاً عديدة^(١):

أولها: إخبار اللغوي بأن ادّعى مثلاً ظهور «الصعيد» في مطلق وجه الأرض وظهور «افعل» في الوجوب وظهور «الجملة الشرطيّة» في الانتفاء عند الانتفاء، وهكذا.

ثانيها: التبادر بأن يتبادر من صيغة «افعل» مثلاً الوجوب.

(١) المعبر عنها بـ «طرق معرفة الحقيقة والمجاز»، انظر قوانين الأصول ١: ١٣ - ٢٩، وهداية المسترشدين ١: ٢١٣ - ٢٨٩، الفائدة التاسعة.

وهو الظنّ الذي يُعمل لتشخيص الظواهر، كتشخيص أنّ اللفظ المفرد الفلانيّ كلفظ «الصعيد» أو صيغة «افعل»، أو أنّ المركّب الفلانيّ كالجمله الشرطيّة، ظاهر^(١).....

نالتها: الاطراد بأن شاع استعمال صيغة «افعل» مثلاً في الوجوب.
ورابعها: عدم صحّة السلب بأن لا يصحّ سلب الوجوب عن صيغة «افعل» أو سلب الأسد عن الحيوان المفترس، وهكذا.
ولا يخفى أنّ هذا كله وإن أفاد الظنّ بالوضع، لكنّه إذا ثبت حجّيته شرعاً أو عقلاً بالتقريب الآتي^(١)، صار من الظنون الخاصّة الخارجة عن تحت الأصل الأوّلي، وستعرف خلاف المشهور مع المصنّف ﷺ من حيث الحجّيّة وعدمها^(٢) وانتظر توضيحه مفصلاً^(٣).
[١] هذا خبر لقوله ﷺ: «أنّ اللفظ المفرد...».

(١) انظر الصفحة ٥٣٦، ذيل عنوان «مناط حجّيّة قول اللغويّ عند المشهور ومختار المصنّف ﷺ في المقام».

(٢) قال السيّد القزويني في تعليقه على المعالم ٢: ١٨ و ١٩: «... ولأجل ذا اختلفت الأنظار واضطربت الآراء في حجّيّة [أي قول اللغويّ] وعدمها، حتّى حصلت بينهم أقوال مختلفة، على ما عثرنا عليه من المحقّق والمحكيّ، فقيل: بكونه حجة وإن لم يفد الظنّ، وقيل: بعدم كونه حجة وإن أفاد الظنّ، وقيل: بكونه حجة إن أفاد الظنّ، وقيل: بعدم كونه حجة إلّا إذا انسدّ باب العلم - إلى أن قال -: وكيف كان، فالأقوى وفقاً لبعض مشايخنا العظام [المراد هو الشيخ الأعظم الأنصاريّ ﷺ] هو القول الثاني، وعليه الفاضل التراقيّ في مناهجه، وإن كان القول الثالث هو المشهور المدّعى عليه الإجماع على حدّ الاستفاضة...».

(٣) انظر الصفحة ٥٣٦ وما بعدها، ذيل عنوان «مناط حجّيّة قول اللغويّ عند المشهور ومختار المصنّف ﷺ في المقام».

بحكم الوضع في المعنى الفلاني^[١]، وأنَّ الأمر الواقع عقيب الحظر^[٢] ظاهرٌ - بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر - في مجرد رفع الحظر^[٣] دون الإلزام .
والظنَّ الحاصل هنا^[٤]

[١] المعنى الفلاني ينطبق مع «مطلق وجه الأرض والوجوب والانتفاء عند الانتفاء».

[٢] عطفٌ على المقدم؛ أي: وكتشخيص أنَّ الأمر الواقع عقيب الحظر ...، وهذا - أي وقوع الأمر عقيب الحظر - أيضاً من مصاديق تشخيص الظهور المعبر عنه اصطلاحاً بالقرينة المقامية؛ بمعنى أنَّ صيغة «افعل» مثلاً التي كان المتبادر منها الوجوب ظناً إذا وقعت عقيب الحظر يُظنُّ بدلالاتها على الإباحة ويتشخص بها^(١) الظهور - أي ظهورها في الإباحة -، والفرق بينه وبين ما قبله من الأمثلة الثلاثة المذكورة هو أنَّ ظهور اللفظ في المعنى في تلك الأمثلة وغيرها من سائر الألفاظ الأخر في معانيها مستندٌ إلى الوضع الشخصي، وأمّا فيه فمستندٌ إلى الوضع النوعي، والتفصيل في محله .

[٣] الجارّ هنا يتعلّق بقوله ﷺ: «ظاهر»، والمجموع هو عبارة أخرى عن: الإباحة قبال قوله ﷺ: «الإلزام» .

[٤] إنَّ لفظة «الظنَّ هنا» في المقام وأيضاً في ما سيأتي بعده إشارة إلى الظنَّ المستعمل لتشخيص الظواهر .

يرجع إلى الظنّ بالوضع اللغويّ أو الانفهام العرفيّ^[١]، والأوفق بالقواعد^[٢] عدم حجّية الظنّ هنا؛

قول اللغويّ ومرجعيتّه في الظنّ بالظهور

[١] اعلم أنّ الفقرة الأخيرة من المتن هنا - يعني قوله ﷺ: «أو الانفهام العرفيّ» - إشارة إلى الأمر الواقع عقيب الحظر والفقرة الأولى منه - يعني قوله ﷺ: «يرجع إلى الظنّ بالوضع اللغويّ» - إشارة إلى الأمثلة الثلاثة المتقدمة، والمقصود أنّ الظنّ الحاصل من طريق التبادر مثلاً بالنسبة إلى ظهور صيغة «افعل» في الوجوب مرجعه الظنّ بأنّ الواضع وضعها لذلك لغة^(١)، والظنّ الحاصل من القرينة المقامية بالنسبة إلى الأمر الواقع عقيب الحظر مرجعه الظنّ بأنّ الإباحة كان بحسب ما هو المفهوم عرفاً، وبعبارة أخرى: الأمر الواقع عقيب الحظر يظنّ منه بحسب فهم العرف ظهوره في الإباحة، وعليه فالطرق الظنيّة بأجمعها مرجعها إلى أحد الأمرين: إمّا الظنّ بالوضع اللغويّ، وإمّا الظنّ بالانفهام العرفيّ.

[٢] المراد بـ «القواعد» هي الأدلّة الأربعة كتاباً وسنّة وعقلاً وإجماعاً الدالّة على عدم حجّية الظنّ، بل على حرمة التعبدّ به التي قد مرّ توضيحها مفصلاً عند تأسيس الأصل الأوّلي^(٢).

(١) وهكذا إخبار اللغويّ العارف بموارد الاستعمال عن وضع صيغة «افعل» للوجوب، وهكذا أطراد استعمال «الجملة الشرطيّة» في الانتفاء عند الانتفاء، وكلّ ذلك يفيد الظنّ بأنّ الواضع وضع لذلك لغة.

(٢) انظر الصفحة ١٥٨، ذيل عنوان «الأصل الأوّلي في التعبدّ بالظنّ عند المصنّف ﷺ».

لأنَّ الثابت المتيقَّن هي حجية الظواهر^[١]،

[١] إشارة إلى القسم الأوَّل من الظنِّ الذي قد عرفت خروجه بالقطع واليقين عن تحت الأصل الأوَّل، خلافاً للقسم الثاني منه الذي عرفت إجمالاً الخلاف في حجتيه بين المصنِّف رحمته الله والمشهور.

وعلى أيِّ حال، غرضه رحمته الله من «حجتيه الظواهر» هو الكبرى المقطوعة - أعني «كلَّ ظاهر حجة» - المترتبة على إحراز الصغرى والعلم بالأوضاع اللغوية والمفاهيم العرفية، وبعبارةٍ أخرى: بعد إحراز الصغرى والعلم بظهور «الأسد» مثلاً في الحيوان المفترس إذا أخبر مخبرٌ عن رؤيته للأسد فلا بدَّ من حمله على ظاهره المحرز به، وأمّا مع عدم الإحراز له بأن ظنَّ بالظهور من طريق التبادر مثلاً فلا دليل على اعتباره ولزوم حمل «الأسد» في المثال على ظاهره استناداً إلى أصالة الحقيقة، والوجه فيه عدم الدليل على اعتبار هذا الظنِّ بالخصوص. وبالجملة: الظهور شيء والظنُّ بالظهور شيء آخر، والذي دلَّ الدليل الخاص على اعتباره هو الأوَّل دون الثاني.

ولذا قال المحقِّق الخراساني رحمته الله: «فالأصل يقتضي عدم حجتيه الظنِّ فيه^(١)، فإنَّه^(٢) ظنٌّ في أنَّه ظاهر^(٣)، ولا دليل إلّا على حجتيه الظواهر...»^(٤).

(١) أي في الظهور.

(٢) أي الظنُّ بالظهور.

(٣) أي أنَّ اللفظ ظاهر في المعنى.

(٤) كفاية الأصول: ٢٨٦.

وَأَمَّا حَجَّيَةُ الظَّنِّ فِي أَنَّ هَذَا ظَاهِرٌ^[١] فَلَا دَلِيلَ عَلَيْهِ^[٢]، عَدَا وَجْهَ ذِكْرِهَا فِي
إثبات جزئيٍّ^[٣].....

[١] إشارة إلى الظنِّ الحاصل من طريق التبادر مثلاً بأنَّ هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى، وقد عرفت أنه لا دليل على اعتبارها.

[٢] الأولى - بل الصواب - تأنيث الضمير؛ لرجوعه إلى «الحجَّة»، ويمكن تأويله هكذا: فلا دليل على أنَّ الظنَّ بظهور اللفظ حجة....

خلاصة أدلة حَجَّيَةُ الظَّنِّ بالظهور الحاصل من قول اللغوي

[٣] إشارة إلى الأدلة الأربعة أو الخمسة التي استدللَّ بها المشهور لإثبات مدَّعاهم - أي حَجَّيَةُ الظَّنِّ بالظهور - وسيذكرها المصنَّف ﷺ عن قريب مع الردِّ عليها مفصلاً^(١). لا يخفى أنَّ تلك الأدلة ذكرها صاحب الأوثق ﷺ فقال: «هذه الوجوه على ما يظهر في طيِّ كلماته ﷺ أربعة: أحدها: الإجماع قولاً وعملاً، الثاني: بناء العقلاء على العمل بقول اللغويين - إلى أن قال -: الثالث: ميسس الحاجة إلى اعتباره، وإلاَّ انسَدَّ باب الاستنباط عن الأدلة اللفظية، الرابع: انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية المستلزم لاعتبار قول اللغويين بتقريب ما ذكره المصنَّف ﷺ، وهنا وجه خامس، وهو تقرير الأئمة ﷺ للعمل بما في كتب اللغة كما سنُشير إليه»^(٢).

(١) انظر الصفحة ٥٤٣ و٥٤٧، ذيل عنوان «تقريب أدلة المشهور على اعتبار قول اللغوي» و«المناقشة في الأدلة المذكورة».

(٢) أي المصنَّف ﷺ.

(٣) أوثق الوسائل ١٠١.

من جزئيات هذه المسألة^[١]،

ولا يذهب عليك أن الدليل الأخير ينسب إلى بحر العلوم رحمته الله، فإنه قال في بعض كلماته: «مع أن تدوين اللغة بعد تحصيل المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام^(١) وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الأئمة ولا غيرهم من التابعين إنكار ذلك أصلاً، بل ورد عنهم عليهم السلام ما يقتضي الحث على تعلّم اللغة والمعرفة بوجوه اللفظ كما يظهر لمن تتبّع الأخبار»^(٢).

ثمّ اعلم أن الظنّ بالظهور إذا حصل خارجاً - من أيّ طريق من الطرق المتقدمة - كان عند المشهور محكوماً بالحجّة بلا فرق بينها أصلاً، وقد استدلّوا في مقام إثبات مدّعاها بأدلة اعتبار الظنّ الحاصل من قول اللغويّ وسكتوا عن إقامة أدلة الظنّ الحاصل من غيره، ولعلّ وجه السكوت عنها الإيرادات التي يرد عليها كالذور وغيره، والتفصيل في محله.

[١] غرضه رحمته الله هو أن المسألة الكلّية المبحوث عنها فعلاً - أعني الظنّ المستعمل لتشخيص الظواهر - وإن لم يدلّ دليل على حجّيته بهذه الكلّية، لكنّ

(١) لا يخفى أن أوّل من صنف في علم اللغة هو خليل بن أحمد المتوفّى سنة ١٧٠ الهجرية وسُمّي كتابه بـ «العين»، والوجه فيه الابتداء بلفظ أوّل العين وبعد ذلك لفظة أوّل الحاء والخاء والفاء والقاف والكاف والجيم والشين والصاد والضاد وهكذا.

(٢) قاله رحمته الله في شرح الوافية على ما نقل عنه صاحب الأوثق رحمته الله، ثمّ شرع في الردّ عليه مفصلاً (انظر أوثق الوسائل: ١٠١)، ونقله عنه أيضاً السيّد محمد التنكابنيّ في إيضاح الفرائد ١: ٢٣٧، ونسبه السيّد المجاهد رحمته الله إلى بعض المحقّقين، وأيضاً السيّد القزويني رحمته الله إلى بعض الأجلّة (انظر مفاتيح الأصول: ٦٢، وتعليقه على معالم الأصول ٢: ٢٤، وإشارات الأصول: ٧٧ و٧٨).

وهي حجّة قول اللغويين^[١] في الأوضاع .
فإنّ المشهور كونه من الظنون الخاصّة^[٢]

الأصحاب رحمهم الله ذكروا وجوهاً لإثبات حجّة جزئي من جزئيات هذه المسألة الكليّة وهو قول اللغوي .

[١] الضمير المنفصل يعود إلى «جزئي»، وتأنيثه كان باعتبار تأنيث خبره .

مناط حجّة قول اللغوي عند المشهور ومختار المصنّف رحمهم الله في المقام [٢] إشارة إلى ما عرفت من حجّة قول اللغوي عند المشهور من باب الظنّ الخاصّ كحجّة خبر الثقة والفتوى وغيرهما من الظنون التي دلّ على اعتبارها أدلّة خاصّة^(١) .

اعلم أنّ الظنّ الخاصّ الثابت اعتباره بأدلة خاصّة مستقلة معتبرة عقلاً أو شرعاً يكون في مقابله الظنّ المطلق الذي لم يدلّ على اعتباره دليل خاصّ معتبر كالظنّ الحاصل بوجوب شيء من طريق الرؤيا مثلاً .

فإنّ المحقّق القميّ رحمهم الله المعتقد بانسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة حكم باعتبار أمثال هذه الظنون من طريق المقدّمات الأربعة أو الخمسة^(٢) التي سيوضحها

(١) قال المحقّق الخراسانيّ رحمهم الله : « نسب إلى المشهور حجّة قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع ... » (كفاية الأصول : ٢٨٦) .

(٢) هذه المقدّمات بعضاً منها ذكرها المحقّق القميّ رحمهم الله في القوانين ، فإنّه في القانون المصدّر بقوله : « لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله » قال : « فالحقّ أن يقال : نحن مكلفون في

المصنّف رحمه الله مفصلاً في مبحث الانسداد^(١)، وتوضيح تلك المقدمات ملخصاً هو:

أولاً: العلم بوجود أحكام شرعية قطعاً في اللوح المحفوظ .

وثانياً: كوننا مكلفين بالعمل بها .

وثالثاً: انسداد باب العلم بها علينا .

ورابعاً: استلزام الاحتياط التامّ فيها العسر والجرّ، بل هو تكليف بما لا يطاق .

وخامساً: تقييد العقل الأخذ بالمرجوح - أي الشكّ والوهم - مع وجود

الراجح - أي الظنّ -، ومن المعلوم أنّ بعد ذلك كلّ حكم العقل مستقلاًّ بوجوب

الأخذ بالظنّ ولزوم العمل على طبقه من أيّ طريق حصل كالرؤيا في المنام

وغيره .

وبعد معرفة ذلك علم الفرق بين الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق بأنّ الأوّل كان

معتبراً مطلقاً - أي سواء حصل في زمن انسداد باب العلم كزماننا هذا أو في زمن

انفتاح باب العلم - خلافاً للثاني، فإنّ اعتباره كان مختصاً بزمان الانسداد، ولذا

بمجرّد انفتاح باب العلم والتمكّن من الأخذ بالأحكام علماً - كزمن الظهور - قد

ارتفع اعتباره رأساً؛ لانهدام مقدّمته الثالثة - وهو انسداد باب العلم - كما لا يخفى .

→ أمثال زماننا، وسبيل العلم بالأحكام منسّدة، والتكليف بما لا يطاق قبيح (إشارة إلى احتياط

التامّ)، فليس لنا إلّا تحصيل الظنّ بحكم الله الواقعي... « (قوانين الأصول ٢: ٢٦٦) وأيضاً

انظر نفس المصدر ١: ٤٤٠ .

(١) فرائد الأصول ١: ٣٨٤ و٣٨٥، ولا يخفى أنّ الموجود في فرائد الأصول أربعة مقدّمات،

وخامس المقدمات يوجد في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، انظر كفاية الأصول: ٣١١ .

التي ثبتت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم^(١) في غالب مواردّها ؛

وبالجملة : الظنّ المعبر بسبب هذه المقدمات يُسمّى الظنّ المطلق ، وأمّا الظنّ المعبر بسبب أدلّة خاصّة فيسمّى الظنّ الخاصّ ، وعليه فعلم ضمناً عدم دخل الانسداد ومقدماته في اعتبار الظنّ الخاصّ ، وبذلك قد صرح المصنّف ﷺ عند قوله : « ثبتت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية ... » .

أقول : ملخص الكلام في المقام : هو أنّ قول اللغويّ عند المشهور كان من قبيل القسم الأوّل فيعدّ من الظنون الخاصة المعبرة بلا دخل الانسداد في اعتباره ، وأمّا عند المصنّف ﷺ فكان من قبيل القسم الثاني فيعدّ من الظنون المطلقة المعبرة ببركة المقدمات المذكورة الدخيلة في اعتباره .

[١] الضمير المؤنث هنا وما بعده يعود إلى « الظنون الخاصة » .

اعلم أنّ المصنّف ﷺ بعد أن نفى آنفاً دخل الانسداد في اعتبار الظنّ الخاصّ قد اعترف هنا بدخله فيه ، لكن بعنوان الحكمة لا مطلقاً كي ينافي النفي المتقدم . وبعبارة أخرى : النفي آنفاً هو بعنوان « العلّة » والإثبات لاحقاً هو بعنوان « الحكمة » ، وكم فرق بين العنوانين على ما سيحيي توضيحهما عن قريب في ضمن التمثيل لهما . وبذلك صرح المحقّق الخراسانيّ ﷺ في مطاوي كلماته فقال : « موجباً له على نحو الحكمة لا العلّة ... »^(١) .

ثم لا يخفى أن عدم تنافي الانسداد مع الظن الخاص بعنوان الحكمة يراد منه الانسداد الصغير وإلا فالانسداد الكبير ينافيه حتى بعنوان الحكمة فضلاً عن غيره. أقول: علم من جميع ما أوضحناه أن كلاً من الانسداد والانفتاح على قسمين: الصغير والكبير.

بمعنى أن الانسداد إن لوحظ بالنسبة إلى معظم الأحكام الشرعية - كما هو مذهب المحقق القمي رحمته الله^(١) - يعدّ كبيراً، وإن لوحظ بالنسبة إلى غير الأحكام - كانسداد باب العلم غالباً بتفاصيل معاني اللغات سعةً وضيقاً وكانسداد باب العلم غالباً بأحوال الرواة جرحاً وتعديلاً وكانسداد باب العلم غالباً بمرادات المتكلمين حقيقةً ومجازاً - يعدّ صغيراً.

وأيضاً الانفتاح إن لوحظ بالنسبة إلى معظم الأحكام الشرعية - كما هو مذهب السيد المرتضى رحمته الله^(٢) - يعدّ كبيراً، وإن لوحظ بالنسبة إلى غير الأحكام - كالأمثلة المذكورة آنفاً - فيعدّ صغيراً.

وبعد معرفة ذلك علم كاملاً أن المنافي للظن الخاص هو دخل الانسداد الكبير مطلقاً في اعتبار قول اللغوي، وأمّا الصغير فلا ينافي دخله فيه بعنوان الحكمة بالتقريب المذكور.

(١) انظر قوانين الأصول ٢: ١١٣ و ١٤٣.

(٢) انظر رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١٢، حيث قال رحمته الله: «واعلم أن معظم الفقه نعلم ضرورة مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة...».

والمناسب هنا ذكر الفرق بين العلة والحكمة، فنقول: «العلّة» هي ما يدور الحكم وجوداً وعدماً مدارها؛ كقولنا: «أكرم زيداً؛ لأنّه عادل» فما دامت العدالة باقية يبقى وجوب الإكرام، وإذا ارتفعت ارتفع الحكم.

وأما «الحكمة»، فهي ما يدور الحكم مدارها وجوداً فقط لا عدماً؛ كما لو أمر المولى مثلاً: «اغتسل يوم الجمعة للنظافة»، فإنّ هذا ظاهره رجحان الغسل واستجابه شرعاً حتّى مع حصول النظافة وتحقّقها في يوم الخميس.

وبالجملة: إنّ حرف اللام في المثال الأوّل^(١) للعلّة وفي الثاني^(٢) للحكمة، فلتطبيق ذلك على ما نحن فيه^(٣) نقول: إنّ قول اللغويّ بعد إثبات اعتباره لتشخيص الظواهر بالأدلة الآتية عقلاً وشرعاً إذا سُئل عن حكمة اعتباره وأنّه لِمَ اعتبره الشرع والعقل؟ يُجاب عنه: أنّ حكمته انسداد باب العلم غالباً بتفاصيل معاني اللغات سعةً وضيقاً كما أنّ أصالة الحقيقة أيضاً بعد إثبات اعتبارها لتشخيص المراد ببناء العقلاء إذا سُئل عن حكمة اعتبارها وأنّه لِمَ اعتبروها العقلاء؟ يُجاب عنه: أنّ حكمته انسداد باب العلم غالباً بمرادات المتكلّمين، وأيضاً كإخبار الرجاليّ عن وثاقة زيد وعدالة عمرو وفسق بكر مثلاً، فإنّه بعد إثبات اعتبار كلامه لتشخيص حال الرواة بأدلة مذكورة في محله إذا سُئل عن

(١) أي «أكرم زيداً؛ لأنّه عادل».

(٢) أي «اغتسل يوم الجمعة للنظافة».

(٣) أي عدم تنافي الانسداد الصغير مع الظنّ الخاصّ بعنوان الحكمة.

فإنّ الظاهر أنّ^[١] حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصّة - كأصالة الحقيقة المتقدّم ذكرها وغيرها^[٢] -

حكمة اعتباره يُجاب عنه: أنّ حكمته انسداد باب العلم غالباً بأحوال الرواة، وهكذا سائر الظنون الخاصّة الأخرى - كحجّة خبر الثقة وفتوى المجتهد^(١) وغيرهما - وعليه فتمّ ما ادّعيناه آنفاً من عدم تنافي الانسداد الصغير مع الظنّ الخاصّ بعنوان الحكمة. وأمّا تنافيه مع الانسداد الكبير، فهو واضح؛ إذ الظنّ حينئذٍ يلاحظ فيه الانسداد الكبير - أعني انسداد باب العلم بمعظم الأحكام الشرعيّة - فهو ليس بظنّ خاصّ، بل هو ظنّ مطلق خارج رأساً عمّا كنّا بصدد البحث عنه فعلاً - أعني حجّة الظنّ الحاصل من قول اللغويّ من باب الظنّ الخاصّ -، فافهم.

[١] هذا خبره يأتي عند قوله ﷺ عن قريب: «انسداد باب العلم في غالب مواردّها...» والضمير المؤنّث فيه قد عرفت أنّه يعود إلى «الظنون الخاصّة»، وقد مرّ آنفاً بنحو التفصيل توضيح دخل الانسداد بعنوان الحكمة في الظنون الخاصّة - كأصالة الحقيقة وغيرها من موارد انسداد الصغير.

[٢] الضمير المؤنّث في كلا الموضعين هنا يعود إلى «أصالة الحقيقة»، ولفظة «غير» مصداقها أمثلة انسداد الصغير - كإخبار اللغويّ عن أوضاع ألفاظ وإخبار الرجاليّ عن أحوال الرواة وكخبير الثقة والفتوى.

(١) المناسب توضيح حكمة اعتبار خبر الثقة والفتوى، فنقول: إنّ خبر الثقة والفتوى الدالّ على اعتبارهما الأدلّة الخاصّة المعيّنة إذا سئل عن حكمة اعتبارهما وأنّه لم اعتبرهما الشارع؟ يجاب عنه: بأنّ حكمتها انسداد باب العلم غالباً بالأحكام الواقعيّة، فشرعيهما كان للوصول إليها تسهلاً لأمر العباد، والتفصيل في محلّه.

انسدادُ باب العلم في غالب مواردِها من العرفيات والشرعيات^(١).

[١] بيانُ لمواردِ الظنون الخاصة؛ أمّا الأول^(١) فمثاله الواضح عمل العرف وأخذهم بمضامين المكاتبات والمكالمات والوصايا والأقارير والشهادات وغيرها من موارد اعتماد عرف العقلاء بالظنّ الحاصل منها ولو مع تمكّنهم من تحصيل العلم بها، وأمّا الثاني^(٢) فمثاله الواضح جواز الأخذ بالظنّ الحاصل من قول المرأة شرعاً بالنسبة إلى الإخبار عمّا في رحمها^(٣) مثلاً ولو مع التمكن من تحصيل العلم به. وبالجملة: اعتبار الظنّ في الموارد المذكورة وجهه انسداد باب العلم غالباً بالواقع ونفس الأمر، ولا نعني من الحكمة إلّا هذا.

والمناسب لتوضيح ما أوضحناه من الأول إلى هنا نقل كلام بعض تلامذة المصنّف رحمه الله، فإنّه قال: «توضيحه: أنّ مجرد انسداد باب العلم^(٤) في غالب موارد الظنون الخاصة لا يصير سبباً لكونها في عداد الظنون المطلقة، بل المناط في الظنّ الخاصّ والمطلق أنّه إن كان علّة اعتبار الظنّ ومناطه جعله حجةً انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، فهو ظنّ مطلق، وإن لم يكن علّة اعتباره انسداد باب العلم، فهو ظنّ خاصّ، وإن كان في غالب مواردِه ومجاريه باب العلم منسداً^(٥)».

(١) أي العرفيات.

(٢) أي الشرعيات.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ (البقرة:

٢٢٨).

(٤) المراد منه هو انسداد الصغير.

(٥) قلاند الفرائد ١: ١٤٨.

و^[١] المراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية، وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

وكيف كان^[٢]؛ فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين: باتفاق العلماء^[٣] بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج^[٤]،

[١] الأنسب والأولى استعمال «الفاء» هنا بدلاً عن «الواو»، وعلى أي حال غرضه ﷺ تعريف كل من الظن المطلق والظن الخاص وقد عرفت توضيح الكل مفصلاً^(١).

تقريب أدلة المشهور على اعتبار قول اللغوي

[٢] أي سواء قلنا باعتبار قول اللغوي من باب الظن الخاص أو الظن المطلق.

[٣] شرع ﷺ من هنا في تقريب الأدلة الموعودة للمشهور المدعين لحجية الظن الحاصل من قول اللغوي من باب الظن الخاص؛ أحدها الإجماع عملاً قبال الإجماع قولاً على ما سيجيء توضيحهما مفصلاً.

[٤] توضيح للدليل الأول المعبر عنه تارةً: بالسيرة وأخرى: بالإجماع العملي، وملخصه: أن المتخاصمين في المحاورات العلمية بمجرد استشهاد

(١) انظر الجزء الأول، الصفحة ٣٨٧، ذيل عنوان «الظن الخاص والمطلق ودليل اعتبارهما».

ولم ينكر ذلك أحدٌ على أحد^[١]، وقد حكى عن السيّد عليه السلام^[٢] في بعض كلماته :

أحدهما بقول اللغويّ سكت الآخر ورفع اليد عن مخاصمته^(١)؛ كما في تفسير «الصعيد» مثلاً بمطلق وجه الأرض وتفسير «الكعب» مثلاً بقبّة القدمين^(٢)، وهكذا.

[١] أي لم يقل الخصم: إن قول اللغويّ ليس بحجّة.

[٢] إشارة إلى الدليل الثاني، والمراد من السيّد هو السيّد المرتضى عليه السلام^(٣)، والحاكي عنه تلميذه الأكبر الشيخ الطوسي عليه السلام^(٤).

(١) قال المحقّق الكلّباسي عليه السلام: «إنّ كلامهم [أي أهل اللغة] هل هو حجّة في ما ذكره في معاني الألفاظ والمطالب اللغويّة؟ تتبّع كلام المفسّرين والفقهاء والأصوليين والنحويين والصرفيّين وغيرهم في جميع موارد حاجاتهم وتنازعهم في المطالب اللغويّة يكشف عن وقوع الإجماع على الحجّيّة حيث نرى أنّه ينقطع جميع المشاجرات والمنازعات بإبداء كلام واحد منهم ولا يختلفون في قبوله إذ خلا عن المعارض مع اختلاف مشاربهم ومذاهبهم وذلك كان طريقة مستمرةً بينهم من قديم الأيّام إلى عصرنا هذا وذلك يقرب إلى ألف سنة أو يزيد مع عدم إنكار أحد من الرجوع إلى كلامهم في تلك المدة فلو لا يحصل الإجماع من مثله لما يحصل في شيء من النظريّات أبداً...» (انظر إشارات الأصول: ٧٧ و٧٨، ذيل عنوان «إشارة: في ما لو تعارض كلام أهل اللغة ويتمّ الكلام فيه برسم أمور: الأوّل»).

(٢) قال المحقّق الكاظمي في حاشية الوافية ١: ٥٩: «ما زال العلماء من المفسّرين والمحدّثين والأصوليين والفقهاء والأدباء متمسّكون بأقوال أهل اللغة ويستندون إلى كتبهم المدوّنة من غير نكير حتّى أن أحدهما ليتعلّق بها في مقام المخاصمة...»، ولتفصيل ذلك فراجع مفاتيح الأصول: ٦١ و٦٢.

(٣) لم نعر عليه في كلمات السيّد المرتضى عليه السلام.

(٤) لم نعر عليه في كتب الشيخ عليه السلام، نعم، حكاه السيّد المجاهد عن السيّد الأستاذ (انظر مفاتيح الأصول: ٦١).

دعوى الإجماع على ذلك^[١]، بل ظاهر كلامه المحكيّ اتّفاق المسلمين^[٢].
قال الفاضل السبزواريّ - في ما حكي عنه في هذا المقام^[٣] - ما هذا لفظه :

[١] هذا يعبّر عنه اصطلاحاً بالإجماع القوليّ؛ أي العلماء بأجمعهم صرّحوا في كتبهم بحجّية قول اللغويّ^(١)، بل لا يبعد ادّعاء اتّفاق المسلمين من غير العلماء أيضاً على ذلك، ولذا قال المصنّف رحمه الله: «بل ظاهر كلامه المحكيّ اتّفاق المسلمين...».

[٢] أي أعمّ من العلماء وغيرهم.

[٣] إشارة إلى الدليل الثالث الذي استدلّ به الفاضل السبزواريّ رحمه الله في مبحث حجّية قول اللغويّ^(٢)، وملخصه: رجوع العقلاء في أمورهم العاديّة والمتعارفة إلى المتخصّص في كلّ حرفة وفنٍّ^(٣) وهذا أوسع من الدليل الأوّل الذي مفاده الرجوع إلى المتخصّص في اللغة في مقام الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج.

(١) قال المحقّق الكاظميّ رحمه الله في حاشية الوافية ١: ٥٨: «ومما يدلّ [على] حجّية الظنّ في اللغات إجماع العلماء على اعتبار الظنّ في موضوعات الأحكام واتّفاق كلمتهم على قيام الظنّ مقام العلم عند تعدّره...»، وقال السيّد المجاهد رحمه الله في المفاتيح: «الثاني: الإجماع وإطباق العلماء في جميع الأعصار على حجّية قول اللغويّ واعتباره من غير توقّف ولا إنكار...» (انظر مفاتيح الأصول: ٦١).

(٢) انظر رسالة في تحریم الغناء (المطبوعة في موسوعة الغناء والموسيقى ١: ٤٦).

(٣) قال السيّد بحر العلوم رحمه الله: «وأما الموضوعات فالظنّ فيها معتبرة، ولذا ترى الفقهاء يرجعون إلى غير الشرع في اللغة والعرف والطبّ وأهل الخبرة من أرباب المتاجر والصنائع...» (الفوائد الأصوليّة: ٢٨، فائدة ١٠).

صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في
فَنَّهُم [١]

وبالجملة : رجوع العقلاء إلى الطبيب المتخصّص لتشخيص المرض وإلى
المعمار والمهندس لتشخيص قيمة الدار وسائر خصوصيّاتها وإلى الخبرة لبيع
السيارة مثلاً كان ممّا لا يُنكر جدّاً، وحيث إنّ اللغويّ أيضاً كان متخصّصاً وخبرة
لتشخيص معاني اللغات فلا بدّ من الرجوع إليه في تفسير معاني اللغات
وتوضيحها، وهو المطلوب.

أقول : إلى هنا قد تمّ تقريب أدلّة ثلاثة للمشهور على حجّية قول اللغويّ من
باب الظنّ الخاصّ^(١) :

أحدها : إجماع العلماء عملاً على التمسك بقول اللغويّ في مقام المخاصمة
والاحتجاج.

ثانيها : إجماع العلماء قولاً في كتبهم العلميّة.

وثالثها : اتّفاق العقلاء وبنائهم على الرجوع إلى المتخصّص في أمورهم العاديّة
بأجمعها التي منها قول اللغويّ وإخبارهم عن وضع الألفاظ لمعانيها، لكنّه ستعرف
الرّد عليها مفصّلاً.

[١] إنّ لفظة « البارزين » مشتقّة من « برز » بمعنى « فاق »، وأيضاً لفظة
« البارعين » مشتقّة من « برع » بمعنى « فاق »، وعليه فكلتا لفظتي « البارزين »

(١) وإن شئت مزيداً من التوضيح فراجع مفاتيح الأصول : ٦١ - ٦٣، وتعليقة القزويني على
معالم الأصول ٢ : ١١ - ٣٢، وإيضاح الفرائد ١ : ٢٣٣ - ٢٤٠.

في ما اختص^[١] بصناعتهم ، ممّا اتفق عليه العقلاء في كلّ عصرٍ وزمان ، انتهى .
وفيه : أن المتيقّن من هذا الاتفاق^[٢]

و « البارعين » كانتا مترادفتين فكأنه ﷺ قال : أصحاب الصناعات الفائقين على أصحابهم وأقرانهم .
[١] الجارّ هنا يتعلّق بـ « المراجعة » .

المناقشة في الأدلة المذكورة

[٢] من هنا شرع ﷺ في تقريب الرّد على الأدلة الثلاثة المذكورة ، وملخصه :
أنّ الإجماع بعد كونه من الأدلة اللبّيّة والمجملّة لا بدّ من الأخذ بقدر المتيقّن منه
قبال الأدلة اللفظيّة التي لا بدّ من الأخذ بعمومها وإطلاقها ، والتفصيل في محله .
اعلم أنّ الاستدلالات الثلاثة إثباتاً ونفيّاً قد ذكرها المحقّق الخراسانيّ ﷺ مع
زيادةٍ ما عليه ، فقال ﷺ نقلاً عن المشهور : « واستدلّ لهم باتّفاق العلماء - بل
العقلاء - على ذلك ، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا
إنكار من أحدٍ ، ولو مع المخاصمة واللجاج ، وعن بعض دعوى الإجماع على
ذلك ، وفيه : أن الاتفاق - لو سلّم تحقّقه خارجاً - فغير مفيد ، مع أن المتيقّن منه هو
الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ، والإجماع المحصّل
غير حاصل ، والمنقول منه غير مقبول ، خصوصاً في مثل المسألة ممّا احتمل قريباً
أن يكون وجه ذهاب الجلّ - لولا الكلّ - ، هو اعتقاد أنّه ممّا اتّفق عليه العقلاء^(١)

(١) إشارة إلى أنّ الإجماع المنسوب إلى السيّد ﷺ هو محتمل المدرك .

هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك^[١]، لا مطلقاً؛

من الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة في ما اختصّ بها...»^(١).
 أقول: الإيراد المهمّ على الاستدلال بالإجماع في ما نحن فيه^(٢) الذي غفل عنه المصنّف والمحقّق^{رحمهما} هو عدم اعتبار الإجماع في المسألة الأصوليّة واختصاصه بالفروع فقط، والتفصيل في محله^(٣).
 وعلى أيّ حال، الإيراد الوارد من المصنّف^{رحمهما} على الاستدلال المذكور يتمّ بالنسبة إلى خصوص الإجماع العمليّ؛ لأنّه المجمل اللازم فيه الأخذ بالقدر المتيقّن منه، وأمّا الإجماع القوليّ فلم يرد عليه ما أورده^{رحمهما}.
 نعم، يرد عليه ما ادّعاه المحقّق الخراسانيّ^{رحمهما} في كلامه المتقدّم آنفاً بقوله: «الإجماع المحصّل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول...»^(٤).
 [١] تبين وتوضيح لشرائط الشهادة؛ أحدها: التعدّد، وثانيها: العدالة، وثالثها: كونها عن حسّ الذي أشار إليه بقوله^{رحمهما}: «نحو ذلك»، وقد قرّر في محله عدم اعتبار الشهادة عن حدس^(٥).

(١) كفاية الأصول: ٢٨٦ و ٢٨٧.

(٢) أي حجّة قول اللغويّ.

(٣) انظر كفاية الأصول: ٢٨٦ و ٢٨٧.

(٤) كفاية الأصول: ٢٨٦.

(٥) انظر الروضة البهية ٢: ١١١ - ١٢١، لا يخفى أنّ اعتبار الشهادة عن حسّ وعدم اعتبارها عن حدس صرح به المصنّف^{رحمهما} في أوائل مبحث القطع، وأيضاً سيصرّح به في أوائل مبحث

ألا ترى أن أكثر علمائنا^[١] على اعتبار العدالة فيمن يُرجع إليه من أهل الرجال^[٢]، بل وبعضهم على اعتبار التعدّد،

وغرضه ﷺ هو أن قول اللغوي لا يعتبر بما هو هو، بل يقيد اعتباره بصورة اجتماع شرائط الشهادة، لكنّ المحقّق النائيي ﷺ قد ردّ ذلك مفصلاً ودافع فيه عن ساحة المشهور، فقال: «الرجوع إلى أهل الخبرة والاعتماد على قولهم ممّا قد استقرت عليه طريقة العقلاء واستمرت عليه السيرة ولم يردع عنها الشارع، ولا يعتبر في الرجوع إلى قولهم شرائط الشهادة من التعدّد والعدالة، بل ولا الإسلام، فإنّ اعتبار قولهم ليس من باب الشهادة حتّى يحتاج إلى ذلك؛ لأنّ الشهادة هي الإخبار عن حسّ، وقول أهل الخبرة يتضمّن إعمال الرأي والحدس، فهو باب آخر غير باب الشهادة، ولكنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو ما إذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقاً؛ إذ ليس بناء العقلاء على التبعّد...»^(١).

أقول: الصواب رعاية القدر المتيقّن في كلام المحقّق النائيي ﷺ لا القدر المتيقّن في كلام المصنّف ﷺ، فافهم ولا تغفل عن الفرق بينهما.

[١] استشهاد منه ﷺ لعدم حجية إخبار أرباب الصناعات بما هو هو.

[٢] لفظة «من» أخيراً بيان للفظ «من» أولاً، والمراد منهم هو علماء الرجال الذين يذكرون في كتبهم أحوال الرواة جرحاً وتعديلاً، فإنّ أكثر علمائنا قد قيّدوا

→ الإجماع. (انظر فرائد الأصول ١: ٣٣ و ٣٤ و ١٨١ - ١٨٣، وقد تقدّم البحث عنه إجمالاً في الجزء الأول، الصفحة ١٠٧ و ١٠٨ و ١٣٠).

(١) فوائد الأصول ٣: ١٤٢.

والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها^[١].

في اعتبار إخبارهم بذلك - أي في الجرح والتعديل - الوثاقة والعدالة^(١)؛ إدخالاً له تحت عنوان حجّة خبر الواحد، بل بعض آخر منهم قد قيّدوا التعدّد أيضاً^(٢)؛ إدخالاً له تحت عنوان البيّنة والشهادة، ولا يخفى أنّ التقيد بهذين القيدين لا وجه له إلّا ما ذكرناه من عدم اعتبار إخبار أرباب الصناعات بما هو هو.

[١] الضمير المؤنث يعود إلى «مسألة التقويم» أي تقويم المتلفات، وغرضه ﷺ الإشارة إلى لزوم رعاية شرائط الشهادة والبيّنة بالاتفاق في مَقُوم المتلفات ومعيّن أرش الجنايات وأيضاً في تشخيص المبيع الصحيح والمعيب، ثم لا يخفى أنّ المَقُوم العارف بالقيمة يتصوّر على ثلاث صور أوضحها المصنّف ﷺ في مبحث خيارات المكاسب^(٣).

(١) انظر معالم الدين: ١١٩ وما بعده. عند قوله: «أصل: وللعمل بخبر الواحد شرائط، كلّها يتعلّق بالراوي...»، ونهاية الوصول ٣: ٤١٤، ذيل عنوان «في شرائط الراوي»، وفرائد الأصول ٤: ١١٤ و١١٥، ذيل عنوان «المرجّحات السندية»، وإن شئت التفصيل فراجع مفاتيح الأصول: ٦٨٩ - ٧٠٢، ذيل عنوان «في بيان الرجوع إلى المرجّحات السندية».

(٢) منهم: الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني ﷺ في معالم الدين: ٢٠٦، فإنّه قال: «اعلم أنّ طريق معرفة الجرح كالتعديل. والخلاف في الاكتفاء بالواحد، واشتراط التعدّد جار فيه، والمختار في المقامين واحد...»، وقال السيّد الطباطبائي ﷺ في مفاتيح الأصول: ٦٩٥: «ومنها [أي من المرجّحات السندية] كون أحد الخبرين مروياً بطرق متعدّدة - إلى أن قال - وقد صرح بهذا المرجّح في الاستبصار، والعدة، والتهذيب...».

(٣) انظر كتاب المكاسب ٥: ٤٠٣.

هذا، مع أنه لا يُعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي^[١] - كما اعترف به المستدل^[٢] في بعض كلماته - فلا ينفع في تشخيص الظواهر^[٣].

[١] الوجه فيه عدم كون اللغوي من أهل خبرة الأوضاع رأساً، بل هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بأن علم استعمال « الأسد » مثلاً في الحيوان المفترس والرجل الشجاع، وأمّا أنه في أيّ منهما حقيقة أو مجاز، فلا علم له بذلك أصلاً. قال المحقق الخراساني رحمه الله: « ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنّما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال... »^(١).

وبالجملة: غاية ما يثبت بقول اللغوي هو مجرد ظهور هذا اللفظ في ذاك المعنى بلا تعيين الحقيقة والمجاز بحيث عند إطلاق ذاك اللفظ يحمل على معناه الحقيقي، وبذلك اعترف المستدل الأخير - أعني الفاضل السبزواري رحمه الله - في بعض كلماته^(٢).

[٢] هذا في الحقيقة إيراد على الفاضل السبزواري رحمه الله حيث إنه تارة: قد ادّعى حجية قول اللغويين من باب الظنّ الخاصّ، وأخرى: قد اعترف بأنّ قولهم لا ينفع في تشخيص الظواهر، وهذا تناقض في الكلام، كما لا يخفى.

[٣] الضمير المستتر في الفعل هنا يعود إلى « قول اللغوي »، والمقصود أنّ الظهور بعنوان الحقيقة لا يستفاد من الرجوع إلى اللغة، وأمّا بعنوان مطلق الظهور

(١) كفاية الأصول: ٢٨٧.

(٢) انظر رسالة في تحريم الغناء (المطبوعة في موسوعة الغناء والموسيقى ١: ٤٦).

فلا ينصف^[١]: أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة^[٢]:
 إما في مقاماتٍ يحصل العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغويٍّ واحدٍ أو
 أزيد^[٣].....

فهو مما لا يكاد يصحّ إنكاره، ولذا المحقق الخراساني رحمه الله بعد إنكار كون اللغوي من أهل الخبرة قد اعترف بذلك وأدعى أنه: «يكفي في الفتوى...»^(١).

عدم حجّية قول اللغوي عند المصنّف رحمه الله

[١] غرضه رحمه الله هو أن الرجوع إلى قول اللغوي الفاقد لشرائط الشهادة تنحصر في إحدى الموارد الثلاثة الآتية:
 أ) صورة حصول القطع من قول اللغوي.

ب) صورة غير التكليف الواجبة المعبر عنها في المتن بمقامات يُتسامح فيها.
 ج) صورة انسداد باب العلم ببعض معاني اللغوي مع الاضطرار إلى العمل به شرعاً، وانتظر توضيح الكلّ مفصلاً.

[٢] من التعدّد والعدالة.

[٣] هذا صرح به المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً عند قوله: «فإنه^(٢) ربّما يوجب القطع بالمعنى^(٣)...»^(٤)، ومن المعلوم أن حجّية القطع ذاتية.

(١) كفاية الأصول: ٢٨٧.

(٢) أي الرجوع إلى اللغوي.

(٣) أي المعنى الحقيقي.

(٤) كفاية الأصول: ٢٨٧.

له ^[١] على وجه يعلم كونه من المسلّمات عند أهل اللغة ^[٢]، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها إرسال المسلّمات ^[٣].
وإنّما في مقامات يتسامح فيها ^[٤]؛ لعدم التكليف الشرعيّ بتحصيل العلم بالمعنى اللغويّ، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية لا تتعلق بتكليف شرعيّ.

[١] الجارّ يتعلّق بـ «يحصل»؛ أي: يحصل العلم للمراجع بالنسبة إلى المستعمل فيه من قول اللغويّ.

[٢] مثاله الواضح اتّفاق أهل اللغة في أنّ «الصعيد» معناه: «مطلق وجه الأرض».

[٣] الضمير المؤنّث يعود إلى «المسألة»، وقوله ﷺ: «إرسال» مفعول المطلق لقوله: «إرسال جماعة»؛ يعني تلك المسألة الفقهية قد أطلقوها جماعة بنحو إرسال المسلّمات بلا احتمال الخلاف فيها أصلاً من ناحية أحدٍ، ومن المعلوم أنّ الرجوع إلى قول اللغويّ حينئذٍ كان رجوعاً إلى العلم حقيقةً لا إلى قول اللغويّ بما هو أهل الخبرة كما زعمه المستدلّ المذكور، أي الفاضل السبزواريّ ﷺ.

[٤] إشارة إلى الأمور المرتبطة بالموعظة والأخلاق أو الأحكام الشرعية المندوبة والمكروهة وغيرها من موارد إمكان التسامح فيها؛ مثلاً ورد في بعض الروايات استحباب أكل «العُلس» ^(١) الذي فسّره اللغويّون بضربٍ من البُرّ تكون حبّتان أو ثلاث في قشر ^(٢).

(١) لم نثر على هذا المضمون في المجاميع الحديثية.

(٢) وقيل: هو طعام صنعاء، وقيل: هو حبة سوداء تؤكل في الجذب، راجع أقرب الموارد:

مادة «علس».

وإما في مقامٍ انسَدَّ فيه طريق العلم ولا بدَّ من العمل^[١]، فيعمل بالظنَّ بالحكم الشرعيّ المستند بقول أهل اللغة.

ولا يتوهم: أنَّ طرح قول اللغويّ الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزمٌ لانسداد طريق الاستنباط^[٢] في غالب الأحكام.

[١] المثال الواضح له هو الألفاظ المجملة المتعلقة بالتكليف الشرعيّ اللازم على المكلف العمل به شرعاً كلفظ «الصعيد» المرّد بين التراب الخالص ومطلق وجه الأرض وكلفظ «الكعب» المرّد بين مفصل الساق وقُبّة القَدَمَين، فراجع الفقه^(١).

[٢] هذا التوهم كأنّه دليلٌ رابعٌ للمشهور^(٢) لكنّ المصنّف رحمه الله قد اندفعه بقوله: «لا يتوهم...» وعلّله رحمه الله بعد ذلك بقوله: «لاندفاع...».

أقول: الدليل المذكور مع الرّدّ عليه قد أوضحه بعض محشّي الكفاية بقوله رحمه الله: «(وحاصل التوهم) ولو بملاحظة ما يظهر من الشيخ في دفعه أنَّ موارد الحاجة إلى قول اللغويّ الغير المفيد للعلم كثيرة وذلك ممّا يوجب الحكم باعتباره وإلّا لزم انسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام، ومرجعه لدى الحقيقة إلى شبه انسداد في اللغات فيكون دليلاً رابعاً في المسألة - إلى أن قال -: (ومحصل الجواب) بعد التدبّر التامّ في عبارة الشيخ أمران: (أحدهما:) أنَّ أكثر موادّ اللغات وهكذا الهيآت إلّا ما شذّ وندر معلوم من العرف واللغة فلا يكون موارد الحاجة

(١) انظر جواهر الكلام ٥: ١٢٠ - ١٢٩ و ٢: ٢١٥ - ٢٢٤.

(٢) لا يخفى أنَّ هذا علّه ليس دليلاً مستقلاً، بل كان متعمّماً لأدلّتهم الثلاثة المتقدمة، فافهم.

إلى قول اللغويّ الغير المفيد للعلم إلّا قليلاً، فلا موجب للحكم باعتباره .
 (ثانيهما:) أنّ العبرة في الانسداد هو انسداد باب العلم^(١) في معظم الأحكام، (فإن قلنا به) كان مطلق الظنّ حجةً ومنه الظنّ بالحكم الحاصل من قول اللغويّ بأنّ الصعيد مثلاً لمطلق وجه الأرض، ولو كان باب العلم في اللغة نوعاً مفتوحاً في ما عدا هذا المورد؛ إذ لو كان باب العلم مفتوحاً حتّى في هذا المورد لكان باب العلم بالحكم الشرعيّ فيه مفتوحاً ومع انفتاحه لم يجر العمل بالظنّ المطلق قطعاً، (وإن لم نقل) بانسداد باب العلم في معظم الأحكام لم يكن مطلق الظنّ حجةً وإن فرض انسداد باب العلم في اللغات غالباً؛ إذ لو توقّفنا فيها لم يلزم منه محذور^(٢) بعد فرض انفتاح باب العلم بمعظم الأحكام الشرعية...»^(٣).

أقول: الدليل الرابع للمشهور^(٤)، وإن أوضحناه آنفاً نقلاً عن كلام بعض

(١) إشارة إلى الانسداد الكبير، وستعرف التصريح بذلك وتوضيحه بنحو الإجمال في كلام المصنّف رحمه الله عند قوله: «لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات...» (فرائد الأصول ١: ١٧٦).

(٢) أي محذور تعطيل الأحكام.

(٣) عناية الأصول ٣: ١٤٤.

(٤) لا يخفى أنّ الدليل الرابع عبّر عنه المحقّق الثائني رحمه الله في كلماته بانسداد الصغير باعتبار الجهل بمعاني اللغات تفصيلاً (انظر فوائد الأصول ٣: ١٤٣ و ١٤٤)، وقد أوضحه المحقّق الخراساني رحمه الله بالنقل عن كلام المشهور هكذا: «وكون موارد الحاجة إلى قول اللغويّ أكثر من أن يحصى؛ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يُعلم بدخول الفرد المشكوك - إشارة إلى الماء المخلوط بالطين - أو خروجه، وإن كان المعنى معلوماً في

المحشّين ، لكن مع ذلك لا بأس بتوضيحه ثانياً مضافاً إلى ذكر بعض الأمثلة له لتوضيح الإيراد عليه كاملاً.

فقول: إنَّ المستدلَّ فكأنَّه قال: الألفاظ المفردة في عين وضوح معانيها إجمالاً قد انسَدَّ علينا باب العلم بها تفصيلاً؛ مثلاً الماء مع كونه من أوضح المفاهيم حتّى عند الصبيان ، لكن تفصيله سعةً وضيقاً غير معلوم لنا جدّاً ، وبعبارةٍ أخرى: كون الماء هو جسمٌ سيّال واضح عند الكلِّ وأما تفصيله سعةً وضيقاً فليس كذلك ، والشاهد عليه أنّه عند اختلاطه بالطين الكثير لا يُعلم دخوله في مفهوم الماء بحيث جاز به رفع الخبث والحدث أو خروجه عنه بحيث لا يجوز فيه ذلك ، ومن المعلوم أنّ مع الحال هذه ، لو لم نقل باعتبار قول اللغويّ لزم تعطيل باب الاجتهاد وسدّ استنباط الأحكام الشرعيّة المترتبة على الألفاظ الغير المعلوم معناها تفصيلاً ، وهذا لا يخفى ما فيه من المحذور شرعاً كما أنّ إجراء الأصل فيها أيضاً لا يخلو عن المحذور ؛ أمّا أصالة البراءة ، فلاستلزامها المخالفة العمليّة القطعيّة^(١) في مورد العلم الإجماليّ بالتكاليف الإلزاميّة واقعاً ، وأمّا أصالة الاحتياط ،

→ الجملة ... » (كفاية الأصول: ٢٨٧) . وعلى أيّ حال ، هذا الدليل الرابع للمشهور في عين كونه انسداداً لا ينافي اعتبار قول اللغويّ من باب الظنّ الخاصّ ؛ إذ المنافي له هو الانسداد الكبير لا الصغير الذي هو مفاد هذا الدليل ، فلا تغفل عمّا أوضحنه سابقاً . (انظر الصفحة ٥٣٦ وما بعدها ، ذيل عنوان « مناط حجّية قول اللغويّ عند المشهور ومختار المصنّف ﷺ في المقام ») .

(١) الموجبة للخروج عن الدين .

لاندفاع ذلك : بأن أكثر مواد اللغات ^[١] إلا ما شذّ وندر - كلفظ « الصعيد » ونحوه ^[٢] -

فلاستلزامها العُسر والحرَج ، وعليه فلا سبيل لنا إلا الرجوع إلى قول اللغوي ، وهو المطلوب .

أما الجواب عنه ، فملخصه : أن الألفاظ المجملة بعد ندرتها خارجاً كانت بحيث لا يلزم محذور العُسر والحرَج عند الاحتياط فيها ؛ كالتيتم مع التراب الخالص والمسح إلى مفصل الرّجل وكالاتناّب عمّا هو المحتمل كونه من مصاديق الغناء المحرّم ، وهكذا وهكذا .

[١] المضبوط في بعض النسخ هو « موارد » بدلاً عن « مواد » ، ولعلّه الحق ؛ وعلى أي حال المقصود معلومية الألفاظ المفردة المستعملة في الكتاب والسنة ^(١) .
[٢] لفظة « نحو » تنطبق على « الكعب » في قوله تعالى : ﴿ وَامْسُحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ ^(٢) وأيضاً على « الغناء » وبعض الألفاظ الشاذّة النادرة ^(٣)

(١) وبه عبارت فارسی مقصود آن است که موادّ خامّ غیر ترکیبی معنایش کاملاً روشن و آشکار است ؛ مثل این که عرب زبان - بدون رجوع به کتاب قاموس و سائر کتب لغوی - می فهمد که معنای « حمار » حیوان دراز گوش و معنای « أسد » حیوان درنده می باشد .

(٢) المائدة : ٦ .

(٣) أقول : الفرق بين الشاذّ والنادر هو أن الأوّل هو أمرٌ على خلاف القاعدة وغير منطبق على الموازين . وأمّا الثاني ، فالمراد منه هو الأمر المنطبق على الموازين والقواعد ، لكنّه ينذر ويقلّ استعماله خارجاً ، قيل : « الشاذّ : ما يكون مخالفاً للقياس من غير نظير إلى قلّة وجوده وكثرته ، أو هو الذي يكون في كلام العرب كثيراً ، لكن يُخالف القياس ، والنادر : ما قلّ

معلومٌ من العرف واللغة^[١]، كما لا يخفى. والمتَّبِع في الهيئات هي القواعد العربيّة^[٢]

المعلّق عليها التكليف وجوباً وحرمةً.

[١] هذا خبر قوله ﷺ: «إن أكثر موادّ اللغات»، واللغة هنا لا يُراد منها قول اللغوي، بل كانت مرادفةً للعرف، وغرضه ﷺ معلوميّة معاني أكثر الألفاظ المفردة من طريق استعمال لغة العرب وغير العرب من أهل اللسان. توضيحه: أن العائش مدّة في الحجاز مثلاً علم بالتدريج أن الماء معناه كذا والأسد كذا والحمار كذا و... بلا مراجعة إلى كتب اللغة.

[٢] هذا جواب عن اشكال مقدّر.

أمّا الإشكال، فملخصه: أولاً: أنا لا نسلم معلوميّة معاني أكثر الألفاظ المفردة الغير التركيبيّة.

وثانياً: على فرض التسليم لها^(١) في الألفاظ المفردة، لكن لا نسلم معلوميّتها في الهيآت المركّبة من تلك الألفاظ، كالجمل الشرطيّة والوصفيّة.

وبعبارةٍ أخرى: معلوميّة المفردات وانفتاح باب العلم فيها لا يوجب انفتاح باب العلم بالنسبة إلى الهيآت التركيبيّة كقولنا: إن جاء زيد فأكرمه، وقوله ﷺ: «في الغنم السائمة الزكاة»^(٢) وغيرهما من الهيآت الأخر المحتاج في تفسيرها

→ وجوده وإن لم يخالف القياس أو هو الذي يكون وجوده قليلاً، لكن يكون على القياس» راجع كتاب التعريفات للرجزاني: مادة «الشاذّ» و «النادر».

(١) أي معلوميّة المعاني.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٣٩٩، الحديث ٥٠، ومستدرك الوسائل ٧: ٦٣، الباب ٦ من أبواب زكاة

المستفادة من الاستقراء القطعيّ واتّفاق أهل العربية، أو التبادر^[١] بأصالة
عدم القرينة،

وتوضيحها إلى الرجوع بقول اللغويّ، وهو الانتفاء عند الانتفاء؛ أي انتفاء وجوب
الإكرام والزكاة عند انتفاء المجيء والسوم.

وأما الجواب، فملخصه: معلوميّة تلك الهيآت أيضاً من طريق الرجوع إلى
القواعد العربيّة المستفادة من استقراء الموارد القطعيّة الثابتة عند أهل العربيّة الذين
كانوا من أهل الأدب والفصاحة والبلاغة، وبعبارة أخرى: الجملة الشرطيّة
والوصفيّة في المثالين أيضاً بعد الرجوع إلى أهل اللسان علّم أنّ مفادها الانتفاء
عند الانتفاء بلا احتياج إلى الرجوع بقول اللغويّ^(١)، وهو المطلوب.

[١] عطفٌ على «القواعد»، والمقصود معلوميّة معنى الهيآت من طريق آخر
أيضاً، وهو التبادر المنضمّ بأصالة عدم القرينة.

توضيح ذلك بالمثال هو: أنا نفرض شخصاً جاهلاً بلسان العرب غير عارف
بخصوصيّة صيغة «افعل» مثلاً، فإنّه بعد سكونته في بلاد العربيّة إذا رأى أنّ أهل
اللسان هناك قد استعملوا في ما بينهم كثيراً تلك الصيغة بلا قرينة وأرادوا منها
الوجوب، علم أنّ المتبادر من الصيغة هو الوجوب، لكنّه شكّ في أنّ هذا التبادر
حاقّي أم غير حاقّي؛ بمعنى أنّ الوجوب المتبادر منها هل يستفاد من حاقّ اللفظ

→ الأنعام، الحديث الأوّل. ولا يخفى أنّ المقصود من السائمة في الفارسيّة «حيوان بيابان جرّ»
في مقابل المعلوفة فإنّها في الفارسيّة «حيوانى كه صاحبش هزينه علوفه آن را تأمين مى كند و
در بيابان نمى جرّد».

(١) وهذا معنى حجّة فهم أهل اللسان.

فإنه قد يثبت به الوضع الأصلي^[١] الموجود في الحقائق، كما في صيغة «إفعل» أو الجملة الشرطية أو الوصفية؛ ومن هنا^[٢]

كي يكون علامةً للحقيقة أو يستفاد من اللفظ منضماً بالقرينة الحالية المخفية عنده كي يكون علامةً للتجاوز، فاللازم عليه حينئذٍ بمقتضى أصالة عدم القرينة الحمل على الأول بأن يعتقد أن التبادر المعلوم له وجداناً في تلك المدة منضماً بأصالة عدم القرينة قد دلّ على وضع الصيغة حقيقةً للوجوب وعلم أنها كانت موضوعاً له، وهذا معنى معلومية الهيات من طريق التبادر المنضم بالأصل، وبعد ذلك كله ثبت معلومية جميع المعاني مفردةً ومركبةً من دون احتياج إلى الرجوع باللغة، وهو المطلوب.

[١] الضمير المنصوب للشأن والمجرور يعود إلى «التبادر المنضم بالأصل»، و «الوضع الأصلي» هي عبارة أخرى لقولنا آنفاً: «وضع الصيغة حقيقة للوجوب».

[٢] أي لأجل التبادر المنضم بالأصل وحجية فهم أهل اللسان في تشخيص المرام في المقام قد تمسك العلماء لإثبات حجية مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة، والتفصيل في محله^(١).

والمقصود أن تمسك الفقهاء لإثبات مفهوم الوصف وإفتاءهم بوجوب الزكاة في المثال المذكور وجهه فهم بعض أهل اللسان - كأبي عبيدة - في حديث «لي الواجد...».

(١) انظر مطارح الأنظار ٢: ٨٨ - ٩١، وأصول الفقه للمظفر: ١٣٣ - ١٣٦.

يتمسكون - في إثبات مفهوم الوصف - بفهم أبي عبيدة في حديث: «لَيِّ
الواجد»^[١]،

وبعبارة أخرى: أن أبا عبيدة الذي كان عامياً خالي الذهن جداً عن
الاصطلاحات والاحتمالات الموجودة في أذهان أهل العلم، بمجرد استماع لفظة
«الواجد» المترتب عليها حكم خاص علم انتفاء ذاك الحكم عند انتفاء ذاك
الوصف، وهذا صار منشأ أن الفقهاء أيضاً بمجرد استماع لفظة «السائمة» في
الحديث المترتب عليها حكم خاص حكموا بانتفائه عند انتفاء السوم.

[١] إشارة إلى حديث نبويّ تمامه هكذا: «لَيِّ الواجد يحلّ عقوبته
وعرضه»^(١)، وله ذيل وهو قوله ﷺ: «ما لم يكن دينه في ما يكره الله عز وجلّ»^(٢).
أقول: لفظة «لَيِّ» أصلها «لوي»، فأبدلت الواو ياءً وأدغمت فيها، ومعناها
المسامحة والمماطلة، وغرضه ﷺ هو جواز إيقاع المديون الواجد للمال في
المضيقة من طريق حبسه وعقوبته وإذهاب عرضه عند الناس، فإنّ أبا عبيدة
استفاد بذهنه الصافي الخالي عن الأوهام والشبهات عدم جواز ذلك بالنسبة إلى
فاقد المال، وهذا معنى حجية فهم أهل اللسان الذي أدرك المعاني من دون رجوع
إلى كلام اللغويين، وهو المطلوب في مقام الجواب عن الاستدلال الرابع
للمشهور.

(١) عوالي اللآلي ٤: ٧٢، الحديث ٤٤.

(٢) بحار الأنوار ١٠٣: ١٤٦، الحديث ٤، ووسائل الشيعة ١٣: ٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين
والقرض، الحديث ٤.

ونحوه غيره^[١] من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان . وقد يثبت به الوضع بالمعنى الأعم^[٢]

[١] تقدير الكلام هكذا: ومثل التمسك بفهم أبي عبيدة في غير هذا المورد من الموارد الآخر المتمسك فيها بفهم أهل اللسان .

[٢] هذا مقابل لقوله ﷺ: «قد ثبت به الوضع الأصلي»، والمقصود أن التبادر المنضم بالأصل كما ثبت به الوضع الحقيقي، كذلك ثبت به الوضع الأعم من الحقيقي والمجازي، أما الأول فقد عرفت توضيحه مفصلاً في ضمن التمثيل بصيغة «افعل»، وأما الثاني فمثاله الواضح هو صيغة «افعل» أيضاً مشروطاً بوقوعها عقيب الحظر أو توهمه، فإن التبادر منها حينئذ هو مجرد الإباحة ورفع الحظر أعم من أن يكون اللفظ حقيقة أو مجازاً محفوفاً بالقرينة الكلية العامة .

ولا يخفى أن هنا أيضاً لو شك أحد في أن الإباحة المتبادرة من الصيغة هل هي بقرينة خاصة أو بقرينة عامة للزم عليه حملها على الأول بمعونة أصالة عدم القرينة الخاصة فبذلك - أي بالتبادر المنضم بالأصل - أيضاً يتشخص له ظهور الصيغة في الإباحة وثبت أنها كانت موضوعة لها، لكن لا بعنوان الحقيقة، بل بالعنوان الأعم منها، وبعبارة أخرى: صيغة الأمر التي عند الإطلاق ثبت لها من طريق التبادر المنضم بالأصل ظهور أولي في الوجوب وأنها موضوعة له بالتقريب المتقدم، فعند وقوعها عقيب الحظر ثبت بعين ذلك الطريق أيضاً لها ظهور ثانوي في الإباحة وأنها موضوعة له .

الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقاميّة^[١]،

أقول: وملخص الكلام في المقام هو أنّ المعنى المتبادر من الهياآت التركيبية بعد الرجوع إلى أهل اللسان والعربية، إن استفيد من حاقّ اللفظ وب نفسه - أي بلا مساعدة قرينة خاصة أو عامّة - كصيغة «افعل» و «الجملة الشرطية» و «الجملة الوصفية» فيعبّر عنه اصطلاحاً بالظهور الأولي والمعنى الحقيقي، وإن استفيد ذلك بانضمام القرينة ومساعدتها، فهي إن كانت خاصة كما في «رأيت أسداً يرمي» مثلاً فيعبّر عنه اصطلاحاً بالمجاز، وأمّا إن كانت عامّة كصيغة «افعل» المسبوقة بالحظر فيعبّر عنه بالظهور الثانوي أعمّ من الحقيقة والمجاز، وعليه فصور المسألة ثلاثة، فلا تغفل.

[١] القرينة المقاميّة قد يعبر عنها بالقرينة الحالّية^(١) المنطبقة هنا على صيغة «افعل» الواقعة عقيب الحظر في المثال المذكور، فإنّ استعمالها في الإباحة في عين مجازيتها بالنسبة إلى معناها الأصليّ الأولي حيث كان ذلك بقرينة مقاميّة كلّية يوجد لها معنى وضعياً.

وبعبارة أخرى: إنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ بقرينة مقاميّة كلّية يكون أيضاً بوضع الواضع، خلافاً لاستعماله فيه بقرينة خاصة جزئية، فإنّه لا يكون بوضع الواضع، بل يُستعمل فيه اللفظ على خلاف ما وُضع له^(٢)، وهذا سيشير إليه عند قوله ﷺ: «فيثبت بذلك ظهورٌ ثانويٌّ...».

(١) وأيضاً بالقرينة العامة والكليّة.

(٢) كاستعمال «الأسد» في الرجل الشجاع بقرينة «يرمي» مثلاً.

كما يدعى أن الأمر عقيب الحظر بنفسه - مجرداً عن القرينة ^[١] - يتبادر منه مجرد رفع الحظر ^[٢] دون الإيجاب والإلزام. واحتمال كونه لأجل قرينة خاصة، يُدفع بالأصل، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة ^[٣]، وهي الوقوع في مقام رفع الحظر؛ فيثبت بذلك ^[٤] ظهور ثانوي لصيغة «إفعل» بواسطة القرينة الكلية. وبالجملة ^[٥]: فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله ^[٦]

[١] المراد منه القرينة الخاصة لا مطلق القرينة التي ثبت بها الوضع بالمعنى الأعم بالتقريب المتقدم.

[٢] إشارة إلى التبادر المنضم بالأصل؛ أي: أصالة عدم قرينة خاصة ثبت به ظهور ثانوي، وهو الإباحة لصيغة «افعل».

[٣] الضمير المجرور بالإضافة في كلا الموضعين - أي لفظة «كونه» - يعود إلى «تبادر رفع الحظر»، وأما المجرور بالحرف - أعني لفظة «به» - يعود إلى «الأصل»، والمقصود منه الرد على منكر الوضع بالمعنى الأعم المدعي احتمال استناد التبادر إلى القرينة الخاصة التي توجب استعمال اللفظ في خلاف الموضوع له.

[٤] إشارة إلى التبادر المنضم بالأصل.

[٥] هذا رد ثانٍ لدليلهم الرابع ملخصاً، وهو أنه بعد ثبوت قلة الجهل بمعاني اللغات مفردة ومركبة وبعد إثبات عدم الاحتياج إلى قول اللغوي فيها لا مجال للمشهور في ادعاء اعتبار قول اللغوي من باب الظن الخاص، وهو المطلوب.

[٦] إشارة إلى ظنية قول اللغوي وعدم إفادته العلم.

- لقلة مواردها^[١] - لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة .
 نعم^[٢]، سيجيء^[٣]: «أن كلَّ من عمل بالظنَّ^[٤] في مطلق الأحكام الشرعية
 الفرعية يلزمه العمل بالظنَّ بالحكم الناشئ من الظنَّ بقول اللغوي،»

[١] الضمير المؤنث هنا يعود إلى «الحاجة»، والجاء - أعني قوله: «لقلة» -
 يتعلّق بقوله ﷺ: «لا تصلح» الذي هو خبر للحاجة .

ملخص الكلام في المقام هو: إنكار انسداد باب العلم في اللغة في غير موارد
 «الصعيد» و «الكعب» و «الغناء» التي قد عرفت إمكان الاحتياط فيها بلا
 عروض العسر والحرّج، فراجع ما تقدّم^(١).

[٢] استدراك عمّا ادّعاه من عدم الدليل على اعتبار قول اللغوي، وملخصه:
 وجود الدليل عليه من باب مطلق الظنّ.

[٣] إشارة إلى ما سيأتي في مبحث الانسداد عند قوله ﷺ: «الظاهر حجيتها
 عند كلّ من قال بحجية مطلق الظنّ لأجل الانسداد لا يحتاج إثبات ذلك إلى
 إعمال دليل الانسداد...»^(٢).

[٤] الموصول هنا مصداقه المحقّق القميّ ﷺ المعتقد بالانسداد الكبير^(٣) الذي
 لازمه اعتبار جميع الظنون المطلقة، منها الظنّ الحاصل من قول اللغوي بالتقريب
 المتقدّم توضيحه مفصلاً^(٤).

(١) انظر الصفحة ٥٥٧، ذيل قولنا: «أما الجواب عنه، فملخصه...».

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٣٨.

(٣ و ٤) انظر الصفحة ٥٣٦ و ٥٣٧، ذيل عنوان «مناط حجية قول اللغوي عند المشهور
 ومختار المصنّف ﷺ في المقام»، وانظر أيضاً قوانين الأصول ٢: ١١٣.

لكنّه^(١) لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات ،

[١] الضمير المنصوب يعود إلى « اعتبار قول اللغوي » ، وغرضه ﷺ ادعاء عدم تأثير انسداد باب العلم في اللغات بعد فرض الانسداد بالنسبة إلى معظم الأحكام .
وبعبارة أخرى : إن قلنا بمقولة المحقق القميّ ﷺ^(١) ثبت اعتبار قول اللغوي والظنّ الحاصل من كلامه حتّى بناءً على انفتاح باب العلم في اللغة عدا مورد الابتلاء منهاك « الصعيد » وك « الكعب » مثلاً ، وأمّا إن قلنا بمقولة السيّد المرتضى ﷺ المعتقد بانفتاح باب العلم بالأحكام^(٢) ، فلا يجوز الرجوع إلى العمل بالظنّ سواء حصل من ناحية قول اللغويّ أو غيره ، ولا يلزم حينئذٍ محذور سدّ باب استنباط الأحكام وتعطيلها بعد وضوح معظم الأحكام واقعاً .

وهذا كلّهُ صرّح به المحقق الخراسانيّ ﷺ حيث قال : « وكون^(٣) موارد الحاجة إلى قول اللغويّ أكثر من أن يحصى - لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه ، وإن كان المعنى معلوماً في الجملة - لا يوجب اعتبار قوله ، مادام انفتاح باب العلم بالأحكام ، كما لا يخفى ، ومع الانسداد^(٤) كان قوله معتبراً إذا أفاد الظنّ ، من باب حجّية مطلق الظنّ ، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها في ما عدا المورد ... »^(٥) ، وراجع

(١) المعتقد بالانسداد الكبير (انظر قوانين الأصول ٢ : ١١٣ و ١٤٣) .

(٢) انظر رسائل الشريف المرتضى ٣ : ٣١٢ .

(٣) خبر هذا يأتي عند قوله ﷺ : « لا يوجب » .

(٤) إشارة إلى الانسداد الكبير .

(٥) كفاية الأصول : ٢٨٧ .

بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام^(١)؛ فإنه يوجب الرجوع إلى

ما تقدّم من كلام بعض محشّي الكفاية^(٢).

أقول: الكلام المذكور من المحقّق الخراساني رحمه الله هنا وإن صحّ الاستشهاد به من جهة، لكنّه كان ردّاً لما سيأتي من المصنّف رحمه الله من التزامه بعداً بحجّة الظنّ الحاصل من قول اللغويّ عند قوله رحمه الله: «لكنّ الإنصاف ...».

وبعبارة أخرى: المحقّق المذكور قد وافق مع المصنّف رحمه الله في ادّعاء الإنصاف السابق، وأمّا بالنسبة إلى ادّعاء الإنصاف اللاحق فلا يوافقه، بل يخالفه جدّاً، ولذا عدّ رحمه الله من المخالفين للمشهور في باب حجّة قول اللغويّ، فلا تغفل.

اعلم أنّ الردّ على المشهور هنا قد أوضحه صاحب الأوثق رحمه الله بتقريب آخر لا بأس بنقله، فإنه قال: «التمسك بهذا الدليل خروج من موضوع الكلام في المقام؛ لأنّ الكلام إنّما هو في إخراج قول اللغويّ من تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ من حيث كونه قول لغويّ، وعلى تقدير تسليم انسداد باب العلم بالأحكام تنقلب أصالة الحرمة إلى أصالة الجواز، فلا يبقى مجال لدعوى خروج قول اللغويّ من تحت الأصل أصلاً»^(٣).

[١] الضمير المجرور يعود إلى الموصول المتقدّم الذي كان مصداقه المحقّق القميّ رحمه الله ومن تبعه، وقد عرفت أنّ العمل بالظنّ في الأحكام الشرعيّة مناطه عنده هو مجرد انسداد باب العلم بالأحكام لا غير، وبعبارة أخرى: الأخذ بالظنّ مناطه

(١) انظر عناية الأصول ٣: ١٤٤.

(٢) أوثق الوسائل: ١٠٢.

الظنّ بالحكم الحاصل من الظنّ باللغة وإن فرض انفتاح باب العلم في ما عدا هذا المورد^[١] من اللغات، وسيتضح هذا زيادةً على هذا إن شاء الله تعالى .

عند المحقق المذكور هو الانسداد الكبير دون الصغير .

أقول : المقدمات الأربعة أو الخمسة الموجبة لإثبات حجّة مطلق الظنّ في الأحكام الشرعيّة عند القائل بانسداد الكبير يمكن إجرائها في المقام بعينها لإثبات حجّة قول اللغويّ أيضاً من باب مطلق الظنّ، فنقول :

أولاً : الألفاظ كلّها لها معانٍ واقعيّة مجهولة عندنا ،

وثانياً : قد انسدد علينا باب العلم بمعانيها تفصيلاً ،

وثالثاً : التمسك بأصالة البراءة بحمل كلّ لفظٍ على معناه الأسهل يلزم منه

الخروج من الدين ؛ لاستلزامه المخالفة الواقعيّة قطعاً كما لا يخفى ،

ورابعاً : الرجوع إلى أصالة الاحتياط بحمل كلّ لفظٍ على معناه الأصعب يلزم

منه العسر والحرص ، بل أحياناً الاختلال بالنظام ،

وخامساً : الأخذ بالشكّ والوهم والعمل عليهما مع وجود الظنّ الحاصل من

قول اللغويّ يُعدّ أمراً مرجوحاً عرفاً ، وعليه فاللازم الأخذ به والعمل عليه خلافاً

لأنّ يلزم بانفتاح باب العلم بالأحكام ، فإنّه حينئذٍ حيث لا يتمّ معه المقدّمة الثالثة

والرابعة - أعني الخروج من الدين عند إجراء أصالة البراءة والعسر والحرص عند

إجراء أصالة الاحتياط - فلا مجال فيه لادّعاء لزوم الأخذ بالظنّ الحاصل من قول

اللغويّ والعمل عليه ، فافهم واغتنم .

[١] هذا مثّلنا له آنفاً بكلمتي الصعيد والكعب .

هذا، ولكنّ الإنصاف^[١]: أنّ مورد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يُفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها^[٢]،

عدول المصنّف ﷺ عما اختاره أولاً

[١] إنّ المصنّف ﷺ بعد مضيّ مدّة طويلة ممّا ذهب إليه من عدم حجة قول اللغوي من باب الظنّ الخاصّ قد عدل عنه هنا وسلّم لما ذهب إليه المشهور، وملخصه: التسليم لما حمّله أولاً على التوهّم في الردّ على الدليل الرابع لهم من انسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام بناءً على عدم الالتزام بالحجة.

قال صاحب الأوثق ﷺ: «كأنّ المصنّف ﷺ قبل الدورة الأخيرة من مباحثته التي لم تتمّ له وأدركه هادم اللذات^(١) في أثنائها مقوياً لعدم حجة قول اللغوي وعدل عنه في الدورة الأخيرة فأضاف قوله: [هذا، ولكنّ الإنصاف ...]...»^(٢).

[٢] أي: العلم بتفاصيل المعاني بحيث يعرف دخول الأفراد المشكوكة فيها أو خروجها عنها ممّا لا يمكن جدّاً بلا رجوع إلى أهله.

توضيح ذلك: أنّه لا يُعلم أنّ «الماء المعدنيّ» مثلاً^(٣) داخل في مفهوم «الماء المطلق» كي يكون مطهراً من الحدث والخبث، أم خارج كي لا يكون مطهراً، وأيضاً «أرض الجصّ» مثلاً داخل في مفهوم «الصعيد» كي يجوز التيمّم به، أم خارج كي لا يجوز.

(١) أي الموت.

(٢) أوثق الوسائل: ١٠٢ و ١٠٣.

(٣) أو الماء المخلوط بالطين.

وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ «الوطن»^[١]، و«المفاضة»^[٢]،

[١] «الوطن» في اللغة محل إقامة الإنسان ومقرّه بلا اعتبار التولّد وعدمه فيه^(١)، لكنّ القدر المتيقّن منه في اصطلاح المتشرّعة هو محلّ يتولّد ويُقيم فيه إلى آخر العمر^(٢).

وأما إذا لم يُقم فيه وخرج عنه إلى مكان آخر، هل يخرج محلّ الولادة من مفهوم الوطن أم لا؟ وهل يدخل مسكنه الفعليّ في مفهوم الوطن أم لا؟ كان مشكوكاً فيه شرعاً من حيث تكاليفه الشرعيّة صوماً وصلاةً.

وبالجملة: لفظة «الوطن» في عين وضوح معناها إجمالاً قد احتاج توضيح معناها تفصيلاً - بأنّه هل هو خصوص مسقط الرأس أو الأعمّ منه ومن المحلّ الذي اتّخذة عرفاً لمعيشه وسكنائه - إلى قول اللغويّ.

[٢] القدر المتيقّن منها هي الأراضي الخالية عن الماء والكلاء، فإذا أحيط بها الماء هل تخرج عن كونها مفاضةً أم لا؟ وأيضاً إذا جفّ ماء بحر^(٣) مثلاً بحيث صارت موثلاً هل يدخل في المفاضة أم لا؟ فهو مشكوك.

(١) انظر مجمع البحرين، مادة «وطن»، وفيه: «الوَطَنُ بالتحريك: مكان الإنسان ومحلّه».

(٢) انظر الحدايق الناضرة ١١: ٣٧٠ - ٣٧٩، وكتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ٨: ٢٦ - ٢٩.

(٣) اعلم أنّ تسمية النجف الأشرف بـ «النجف» وجهها هو أنّه كان بحراً عميقاً في الابتداء وبعد ذلك جفّ - أي يبس - ماؤه وصار أرضاً خالياً من الماء، ثمّ لا يخفى أنّ النجف مركّب من الاسم والفعل الماضي؛ إذ ذاك البحر كان اسمه في الأصل «ني» وبعد صيرورته أرضاً بلا ماء قال الناس: «ني جفّ» وبعد ذلك لأجل كثرة الاستعمال يقال: «نجف». (انظر بحار الأنوار ١١: ٣٢١، كتاب النبوة، باب ٣، الحديث ٢٩).

و «التمر»^[١]، و «الفاكهة»^[٢]، و «الكنز»، و «المعدن»، و «الغوص»^[٣]، وغير ذلك من متعلقات الأحكام ممّا لا يحصى،

[١] فإنّه في باب ما يتعلّق به الزكاة مثلاً هل يشمل الحشف مضافاً إلى الرطب أم لا، فهو مشكوك.

[٢] القدر المتيقّن منها هو «التفّاح» و «الكُمثرى» و «المشمشة»^(١) و «الإجاص»^(٢) وغيرها، وأمّا «الجوز» و «اللوز» وأمثالهما فمشكوك الدخول في «الفاكهة» جدّاً.

[٣] القدر المتيقّن من «الكنز» هو المال المذخور تحت الأرض قصداً، وأمّا المذخور تحتها من طريق الرياح والزلازل الشديدة هل هو داخل في مفهومه أم لا؟ فمشكوك فيه، وأمّا «المعدن» - بكسر الدال - فالقدر المتيقّن منه ما يستخرج منه «الذهب» و «الفضّة» و «الياقوت» و «الفيروزج» و «النفط» وغيرها، وأمّا ما يستخرج منه الملح والجصّ وأمثالهما هل هو داخل في مفهومه أم لا؟ فمشكوك فيه، وأمّا الغوص فالقدر المتيقّن منه ما أُخرج بسببه اللؤلؤ والمرجان، وأمّا لو أخذ شيءٌ منهما من ساحل البحر مثلاً هل هو داخل في مفهوم الغوص أم لا؟ فمشكوك فيه من حيث تعلّق الخمس وعدمه. وبالجملّة: فكلّ من المذكورات من الأوّل إلى هنا لابدّ لتوضيح معناها تفصيلاً من الرجوع إلى أهل اللغة وإلّا ينسَد باب استنباط الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بها، وهو المطلوب.

(١) في الفارسيّة يعني «زردآلو».

(٢) في الفارسيّة يعني «آلوزرد».

وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقُّفُ فيها محذوراً^[١]، ولعلَّ هذا المقدار^[٢] مع الاتِّفاقات المستفيضة كافٍ في المطلب^[٣]، فتأمَّل .

ولا يذهب عليك أنَّ الشهيد رحمه الله قد صرَّح في الروضة البهية بدخول الملح والجصَّ في مفهوم المعدن، وأيضاً بدخول المأخوذ من ساحل البحر في مفهوم الغوص^(١).
[١] إشارة إلى أنَّ كثرة الجهل بالمعاني التفصيلية ليست بمناسبة ومرتبة لزم من عدم الرجوع إليهم محذور العُسر والهرج وأيضاً محذور انسداد الاستنباط في الأحكام الشرعية، ولا يخفى أنَّ هذا المدَّعى منه رحمه الله كأنه تأييد لما قاله في مقام الردِّ على المشهور آنفاً عند قوله رحمه الله: «لقلَّة مواردِها لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة ...»^(٢).

[٢] من الاحتياج إلى الرجوع إلى قول اللغوي.

[٣] تأييد للمشهور ثانياً؛ يعني أنَّ هذا المقدار من الحاجة منضمة بالإجماعات المتقدِّمة من العلماء والعقلاء يكفي لإثبات المدَّعى - أي حجَّة قول اللغوي من باب الظنِّ الخاصّ.

ثمَّ لا يخفى أنَّ الإجماع المستفيض كان مقابلاً للإجماع المنقول بخبر الواحد، وستعرف أنَّ المعبر عند المصنِّف رحمه الله خصوص نقل الإجماع متواتراً ومستفيضاً دون نقله واحداً^(٣).

(١) الروضة البهية ١: ٣٦٨.

(٢) فرائد الأصول ١: ١٧٦.

(٣) انظر فرائد الأصول ١: ٢٢٥ - ٢٢٨.

وبعبارة أخرى: الحاجة إلى كتب اللغة بالنسبة إلى تفاصيل المعاني للألفاظ والإجماعات المستفيضة وإن لم يكن كل واحدٍ منهما حجةً مستقلةً، لكنه بعد انضمامهما لا يبعد صلاحيتهما لإثبات المدعى، وعليه فثبت المطلوب.

أقول: ما ادّعاه المصنّف رحمه الله من صلاحية الانضمام للاستدلال يعتبر عنه اصطلاحاً بالتعاقد والتجارب، ولذا في مبحث الاستصحاب عند الفراغ عن الاستدلال بالروايات لإثبات حجة للاستصحاب قال رحمه الله: «فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجارب والتعاقد...»^(١).

أقول: هذا لا يخلو عن التسامح؛ إذ بعد عدم تأثير كل منهما مستقلاً لا معنى للالتزام بالتأثير عند الانضمام كعدم تأثير الأصغار المتعددة مثلاً في تشكيل العدد، ولعلّ إليه أشار رحمه الله بقوله: «فتأمل»، وبذلك قد صرح بعض محشي الكفاية فقال رحمه الله: «إن موارد الحاجة إذا لم تكن هي بحدّ لو توقّفنا فيها لزم المحذور وهكذا الاتّفاقات المستفيضة إذا لم تكن بإطلاقاتها مسلمة مقبولة مرضية، بل كان المتيقّن منها هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة - كما تقدّم من الشيخ - فكيف حينئذٍ إذا انضمّ أحدهما إلى الآخر يكفي في المطلب ويحكم باعتبار قول اللغوي، والظاهر أنّه إليه أشار أخيراً بقوله: «فتأمل...»، هذا كله حاصل الكلام في المقدّمتين»^(٢).

(١) فرائد الأصول ٣: ٧١.

(٢) عناية الأصول ٣: ١٤٥.

أقول: المناسب في المقام ختاماً للبحث والكلام وتوضيحاً للمرام بنقل بعض كلام المحقق النائيني رحمته الله فإنه رحمته الله في آخر مبحث قول اللغوي قال: «ينبغي البحث عن أن انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات هل يوجب انسداد باب العلم بمعظم الفقه أو لا؟ الإنصاف: أنه لا يوجب ذلك؛ لأن الحاجة إلى قول اللغوي أقل قليل، فإن الغالب انفتاح باب العلم بمعاني الألفاظ، فعدم العمل بالظن فيما لا يعلم والأخذ بالاحتياط لا يوجب المحذور المذكور، والألفاظ التي ذكرها الشيخ رحمته الله من انسداد باب العلم فيها - مع أنها ليست بتلك المثابة من الكثرة - أغلبها يكون لمعانيها قدر متعين معلوم، والزائد المشكوك ليس بشيء يقتضي انسداد باب العلم بمعظم الفقه، وسيأتي لذلك لمزيد توضيح في مبحث الانسداد...»^(١).

قد تمّ إلى هنا بعون الله تعالى المجلد الثاني من شرح الفرائد
بيد الأقل السيد رسول الموسوي الطهراني عفي عنه
ويتلوه إن شاء الله المجلد الثالث منه، فانتظر.

الفهارس العامّة

- ١- فهرس الآيات الكريمة
- ٢- فهرس الأحاديث الشريفة
- ٣- فهرس مصادر التحقيق
- ٤- فهرس الاصطلاحات الواردة
- ٥- فهرس الفوائد والقواعد الواردة
- ٦- فهرس الأقوال الواردة
- ٧- فهرس محتوى الهوامش الهامة
- ٨- فهرس محتوى الكتاب

١- فهرس الآيات الكريمة

- ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ٣٧٣ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٧٦
- ﴿ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ ٢٤٠ و ٢٥٤ و ٤٣٨
- ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ٢٩٢
- ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ ٣٦١
- ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ ١١٢
- ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ٢٣٠ و ٢٦٦
- ﴿ أَكُلْهَا ذَاتِمَ ﴾ ٢٨٣
- ﴿ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْكِتَابُ لَا يَرِيْبُ فِيهِ ﴾ ٣٥٣ و ٤٣٥
- ﴿ الْمَص ﴾ ٣٥٣
- ﴿ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ ... ﴾ ٣٧٣
- ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ ٣٠٢ و ٣٧٥ و ٣٧٧ و ٣٨٣ و ٣٩٥
- ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ ٢١٧ و ٣٥٩
- ﴿ إِنْ الْإِنْسَانُ لَفِي خُسْرٍ ﴾ ٤٢٨
- ﴿ إِنْ الْإِنْسَانُ لَيْطَغَى * أَنْ رَأَاهُ اسْتَفْغَى ﴾ ٤٢٨
- ﴿ إِنْ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ﴾ ٣٠٤ و ٣٠٥
- ﴿ إِنْ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ ٧٧
- ﴿ إِنْ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾ ٢٠٤ و ٤١٩

- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ ٣٤٦
- ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ ٣٢٣
- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ٤١٢
- ﴿إِنَّمَا الْحُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْتَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ...﴾ ٣٦٤
- ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ ٣٧٨
- ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ٣٧١
- ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ٣٣٢ و ٣٧٣ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٤٠٧
- ﴿أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ ٢٤
- ﴿تِجَارَةٌ عَنْ تِرَاضٍ﴾ ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٧٦
- ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ...﴾ ٣٢٧
- ﴿حَمٌّ * عَسَقٌ﴾ ٣٥٣
- ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ ٢٨٦
- ﴿زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ ٣٩٥
- ﴿سَتَفْرُغُ لَكُمْ آيَةُ الثَّقَلَانِ﴾ ٢٩٦
- ﴿ص﴾ ٣٥٣
- ﴿عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ ٣٢٧ و ٣٧٥ و ٣٧٨
- ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ ٣٠٢
- ﴿فَأَتُوا حَزَنُكُمْ أَنَّىٰ سِئْتُمْ﴾ ٤٠٦
- ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ ٣٨٣ و ٣٩٨ و ٣٩٩
- ﴿فَاعْتَرِزُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ ٣٩٩ و ٣٩٨
- ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ ٣٠٠ و ٣٦٤
- ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ٣٦٩

- ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ﴾ ٣٤٩ و ٣٦٣ و ٣٧٢
- ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ... ﴾ ٣٠٥ و ٣٠٦ و ٣٠٧
- ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ... ﴾ ٣٠٦ و ٣٠٧
- ﴿ فَتَتِمُّوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾ ٢٣٠ و ٢٥٣ و ٣٣٥
- ﴿ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ﴾ ٣٥٢
- ﴿ فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ ﴾ ٣٧٥ و ٣٧٦
- ﴿ فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ ٣٧٥ و ٣٧٧
- ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ ٣٢٤
- ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ... ﴾ ٣٧٥ و ٣٧٧
- ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾ ٣٢٢ و ٣٢٣ و ٣٢٤ و ٣٢٥
- ﴿ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ ٣٢٥
- ﴿ قُلْ آتَى اللَّهُ أَمْرًا لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ ١٥٩ و ١٦٠ و ٢٠٤
- ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَتِيمٍ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ ٣٢٨
- ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ ٣٦١
- ﴿ كهيعص ﴾ ٣٥٣
- ﴿ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ ٣٧١
- ﴿ لَا تَذَرِكُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ ٢٨٧
- ﴿ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ﴾ ٢٤٠ و ٢٥٤
- ﴿ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ ﴾ ٣٧٥ و ٣٧٦
- ﴿ لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ... ﴾ ٣٨٣ و ٣٨٤ و ٣٩٨ و ٣٩٩
- ﴿ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ ٢١٧ و ٣٥٩ و ٤١٨ و ٤١٩
- ﴿ لَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ﴾ ٣٧٥ و ٣٧٦

- ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ ٤١٢
- ﴿ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكُنْتُمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ ﴾ ٥٤٢
- ﴿ لَا يَغْتَنَّبُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا ﴾ ٢٦٦
- ﴿ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ ٢٧٧
- ﴿ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ٢٧٧
- ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ ﴾ ٣١٠
- ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ ٢٨٧
- ﴿ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ ٣٧٥ و ٣٧٨
- ﴿ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ ٢١٧
- ﴿ مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ ﴾ ٣١٠
- ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ ٢٨٣
- ﴿ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ ٣٢٦
- ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... ﴾ ٣٥٣ و ٣٦٢
- ﴿ نَسَاؤُكُمْ خَزَنَةٌ لَكُمْ فَأَتُوا خَزَائِنَكُمْ أَنْتُمْ سِتْنُمْ ﴾ ٤٠٦
- ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ الْعِلْمِ ﴾ ٣٥٣
- ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ ١٨٠ و ٢٩١ و ٣٣١ و ٣٣٩ و ٤٤٦ و ٤٤٧
- ٤٨٤ و ٤٨٣ و ٤٧٨
- ﴿ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٧٥ و ٣٧٧
- ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾ ٣١٩ و ٣٢٥
- ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ﴾ ٣٥١
- ﴿ وَالصُّبْحُ إِذَا أَسْفَرَ ﴾ ٢٧٧
- ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ... ﴾ ٣٠٧ و ٣٠٩

- ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ...﴾ ٣٢٦
- ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ ٥١١ و ٢٤٥
- ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ ٢٤٥ و ٢٨٢ و ٣٤٦ و ٣٥٠ و ٥١١ و ٥٢١
- ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ ٣٠٠ و ٣٠١ و ٥٥٧
- ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِتُوا فِي الثَّيْمَانِ فَانكِحُوا﴾ ٤١١
- ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا...﴾ ٣٧٩
- ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ ٢٨٠
- ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ ٢٨٦ و ٢٨٧
- ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ٢٨٦
- ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ ٥٢٧
- ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزُّؤُنَا ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ...﴾ ٣٧٩
- ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ٢٦٦
- ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ ٣٨٣ و ٣٨٤
- ﴿وَلَا تُفْسِكُوا بَعْضَ الْكَوَاغِبِ﴾ ٣٠٨ و ٣١١
- ﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ...﴾ ٣٠٨ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١
- ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ ٢٦٦ و ٤٨٦
- ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ٢٨٢
- ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ ٢٩٢
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً﴾ ٢٧٧
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ ٢٥٩ و ٥٢٧
- ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ٣١٣ و ٣١٨
- ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ ٢٧٦

- ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ...﴾ ٣٠٢
- ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ...﴾ ٣٦٢
- ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ٣٦٩
- ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ ٣٨٢ و ٣٨٣
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾ ٣٧٩
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ١٥ و ٣٠٢
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ ٣٦٤
- ﴿يَفْجَرُوهَا تَفْجِيرًا﴾ ٣٠٢
- ﴿يَوْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤
- ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ...﴾ ٣٠٧
- ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ٢٩

٢- فهرس الأحاديث الشريفة

إذا جاءكم عتًا حديث فاعرضوه على كتاب الله.....	٤٦٨
إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع.....	١٢٨ و ١٠٥
اعربوا حديثنا فإننا قوم فصحاء.....	٣٠١
اقرأ القرآن كما يقرأ الناس.....	٣٨٩ و ٣٩٤ و ٤٠١
إقرار العقلاء على أنفسهم جائز.....	٤٥٤
أنا أفصح العرب، بيّد أني من قريش.....	٣٠٢
أنا أفصح العرب، ميّد أني من قريش.....	٣٠٢
أن القرآن الذي جاء به جبرئيل عليه السلام إلى محمد ﷺ سبعة عشر ألف آية.....	٤١٢
أن القرآن لا يكون حجةً إلّا بقيم.....	٢٥٩ و ٢٧٤
أن القرآن نزل على سبعة أحرف.....	٣٨٧
أن القرآن نزل من عند واحد بحرف واحد.....	٣٩٠
أن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر.....	٤٢٨
إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلّى أربعاً عاد.....	٣٢٠
إن كنت تريد معانيه فلا بأس.....	٤٤٩
إن الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن.....	٢٩٥
إن الله تعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كلّها شافٍ كافٍ.....	٣٩١ و ٣٩٢
إن الله عز وجل لا يُوصف بالمجيء والذهاب.....	٢٨٧
إن أمر النبي ﷺ مثل القرآن.....	٢٩٤

- ٢٧١ إن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح
 ٣١٠ إن سورة المائدة آخر القرآن نزولاً فأحلوا حلالها وحرموا حرامها
 ٢٥٩ إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم
 ٢٩٧ انْتَفَعُوا بِبَيَانِ اللَّهِ وَاتَّعِظُوا بِمَوْعِظِ اللَّهِ
 ٣٨٧ أنزل القرآن على سبعة أحرف
 ٢٨٥ و ٢٨٤ إنما هلك الناس في المتشابه
 ٢٧٣ و ٢٥٩ إنما يعرف القرآن من خُوطب به
 ٤١٠ إنه قد سقط أكثر من ثلث القرآن
 ٢٩٠ إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض
 ٤٦٩ و ٤٦٥ و ٢٩٦ و ٢٩٥ إني تارك فيكم الثقلين ...
 ٣٢٥ أو ليس قد قال الله عز وجل في الصفا والمروة
 ٣٥٩ و ٢١٧ إياكم والظن، فإن الظن أكذب الكذب
 ٢٩٢ إيانا عنى خاصة
 ١١٨ بعث بالحنيفية السمحة السهلة
 ٣٤٧ حلالٌ مُحَمَّدٌ ﷺ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة
 ٤٩٣ خذ بما اشتهر بين أصحابك
 ٣٤٨ خذوا مني مناسككم
 ٢٧٧ سُمي النساء نساءً لأنه لم يكن لآدم أنس غير حواء
 ٧٧ الصلاة معراج المؤمن
 ٣٤٨ صلوا كما رأيتموني أصلي
 ٣٣٢ على اليد ما أخذت حتى تؤدي
 ١٥١ و ٤٩ العمريُّ يُقَتِّي؛ فما أذى إليك عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي

- العمرى وابنه ثقتان ، فما أديا إليك عتي فعني يؤديان ١٥١
- فإن النمام شاهد زور ، وشريك إبليس ٣٠٢
- فإنما عيبك لآئك رجلٌ اشتهرت بنا وبميلك إلينا ٣٧٣
- فإن أمر النبي ﷺ مثل القرآن ٢٩٣
- فإنه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك في ما يروي عنّا ثقاتنا ١٥١
- فما وافق كتاب الله فخذوه ٤٦٨
- في الغنم السائمة الزكاة ٥٥٨
- القرآن يفسر بعضه بعضاً ٢٩٠
- القضاء أربعة : ثلاثة في النار ، وواحد في الجنة ١٦١
- كان الناس يعتبطون اعتباطاً ٦٠
- كذبوا أعداء الله ولكنّه نزل على حرف واحد ٣٩١
- كفّ عن هذه القراءة ، اقرأ كما يقرأ الناس حتّى يقوم القائم عليه ٣٨٩
- كلّ شرطٍ خالف الكتاب باطل ٢٩٩
- كلّ شيءٍ لم يخرج من هذا البيت فهو وبال ٢٧٣
- كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى ٢٠٦ و ١٨٠
- كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ٢٩١
- كلّ ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل ٢٧٣
- لا تنقض اليقين أبداً بالشك ١٧٠ و ١٩٨ و ٢٠٦
- لا رهن إلا مقبوضاً ٣٧٦
- لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضة ١٠٥
- لو قرئ القرآن كما أنزل لأفيتنا فيه مسمّين ٤١٠
- لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست ١٥١

- لَيِّ الْوَاجِدِ يَحُلُّ عَقوبته و عرضه ٥٦٠ و ٥٦١
- ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ٢٧١
- المؤمنون عند شروطهم ٣٣٢ و ٤٤٩
- ما آمن بي من فسر كلامي برأيه ٢٧٠
- ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا كفر ٢٩٠
- ما لم يكن دينه في ما يكره الله عزّ وجلّ ٥٦١
- ما ورنك الله من كتابه حرفاً ٢٧٢
- من أفتى الناس بغير علم، كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه ٢٠٤ و ٢٠٥
- من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس ؟ ٣٠٠
- من تعلّم علماً ليماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء ٢٦٩
- من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ٢٧١
- مَنْ صَلَّى أَرْبَعاً فِي السَّفَرِ أَعَادَ ٣١٨
- من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته ١١٢ و ١١٣
- من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر ٢٦٩
- من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ ٢٧٠
- من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب ٢٦٩
- من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ٢٦٨ و ٢٨٤
- من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ ٢٦٩
- من كنت مولاه فعليّ مولاه ٤٦٥
- نحن أولو الأمر الذين أمر الله عزّ وجلّ بالردّ إلينا ٢٩٢
- نزل القرآن بإيّاك أعني واسمعي يا جارة ٣٥١
- نعم ولا يمين عليه ٣٧٨

- هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ٤٦٧
- وَاللهُ اللهُ فِي الْقُرْآنِ لَا يَسْبِقُكُمْ بِالْعَمَلِ بِهِ غَيْرُكُمْ ٢٩٧
- والمتعة ليس فيها طلاق ٣٠٧
- وَأَمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رُؤاة حديثنا ٤٩
- وإن لم يفعل فلا شيء عليه ١١٣
- وكان لسان آدم ﷺ العربيّة وهو لسان أهل الجنّة ٥٢٧
- وما خالفه فاطرحوه أو ردّوه إلينا ٤٦٨
- وما عرفني من شَيْهني بخلقي ٢٧٠
- وما على ديني من استعمل القياس في ديني ٢٧٠
- ومن فسّر برأيه آيةً من كتاب الله فقد كفر ٢٧١
- وهو أحد الأزواج ٣٠٦
- يا أبا حنيفة ، لقد ادّعت علماً ! ٢٧٢
- يا بنيّ أما بلغك أنّه يشرب الخمر ؟ ٣٠٣
- يا ربّ اجعل للموت علّة يؤجر بها الميّت ٦٠
- يا قتادة ، إن كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك ٢٧٣
- يقضي ما فاته كما فاته ١١٢
- يقضيها إذا ذكرها ١١٢

٣- فهرس مصادر التحقيق

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- إبهاج في شرح المنهاج: للسبكي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.
- ٣- إتحاف فضلاء البشر: للدمياطي الشهير بالبناء، ط / مطبعة المشهد الحسيني.
- ٤- إتحاف الفقهاء: لآل عصفور، ط / مكتبة العزيري، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ ق.
- ٥- الاتقان في علوم القرآن: للسيوطي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ ق.
- ٦- الاحتجاج: لأبي منصور الطبرسي، ط / أسوة، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢ ق.
- ٧- إحقاق الحق: لنور الله الحسيني المرعشي التستري، مع تعليقات المرعشي النجفي، ط / مكتبة آية الله المرعشي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.
- ٨- الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ق.
- ٩- الاختصاص: للشيخ المفيد، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثامنة، ١٤٢٧ ق.
- ١٠- اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): للشيخ الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ ق.

١١ - إرشاد الأذهان: للعلامة الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ ق.

١٢ - إرشاد الفحول: للشوكانيّ، ط / دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.
١٣ - إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: للسيوريّ الحلّي، ط / مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، قم.

١٤ - الأربعين: للعلامة المجلسي، ط / دار الكتب العلميّة إسماعيليان، قم، ١٣٥٨ ش.
١٥ - الاستبصار: للشيخ الطوسي، ط / دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٨٣ ش.

١٦ - إشارات الأصول: للشيخ محمّد إبراهيم الكلّباسي، ط / الحجرية.
١٧ - الإشارات والتنبيهات: للشيخ الرئيس ابن سينا، ط / مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ ق.

١٨ - أصول الفقه: للسرخسي، ط / دارالمعرفة، بيروت.
١٩ - أصول الفقه: للشيخ محمّد رضا المظفر، ط / مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، الطبعة السادسة، ١٤٣٠ ق.

٢٠ - الاعتقادات: للشيخ الصدوق (راجع مصنّفات الشيخ المفيد).
٢١ - الاعتقادات: للشيخ محمّد باقر المجلسي، ط / مكتبة العلامة المجلسي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ ق.

٢٢ - أقرب الموارد: للشر توني، ط / مكتبة آية المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٣ هـ.
٢٣ - الأمالي: للشيخ المفيد، ط / مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، الطبعة السادسة، ١٤٢٩ ق.
٢٤ - الأمالي: للشيخ الصدوق، ط / مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٠ ق.
٢٥ - الأنوار النعمانيّة: للسيد نعمّة الله الجزائريّ، ط / مكتبة شركة الطباعة، تبريز - إيران.

- ٢٦ - أنيس المجتهدين: للمولى محمدمهدي التراقي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ ق.
- ٢٧ - أوائل المقالات: للشيخ المفيد (راجع مصنفات الشيخ المفيد).
- ٢٨ - أوثق الوسائل في شرح الرسائل: للشيخ موسى التبريزي، ط / الحجرية.
- ٢٩ - إيضاح الاشتباه: للعلامة الحلّي، ط / مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.
- ٣٠ - إيضاح الفوائد: للمحقّق التنكابني، ط / الحجرية.
- ٣١ - إيضاح الفوائد: لفخر المحققين، ط / بنياذ كوشانبور، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ ق.
- ٣٢ - بحار الأنوار: للعلامة المجلسي، ط / دار الكتب الإسلامية، طهران.
- ٣٣ - بحر الفوائد: للميرزا محمد حسن الآشتياني، ط / ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ ق.
- ٣٤ - البحر المحيط في التفسير: لإبي حيان الأندلسي، ط / دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.
- ٣٥ - البحر المحيط في أصول الفقه: للزركشي، ط / دار الصفوة، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣ ق.
- ٣٦ - بدائع الأفكار: للميرزا حبيب الله الرشتي، ط / الحجرية.
- ٣٧ - البرهان في تفسير القرآن: للسيد هاشم البحراني، ط / مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ ق.
- ٣٨ - البرهان في علوم القرآن: للزركشي، ط / دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩١ ق.
- ٣٩ - بهجة الخاطر ونزهة الناظر: للشيخ يحيى البحراني، ط / مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠ ق.

٤٠ - البهجة المرضية على ألفية ابن مالك: لجلال الدين السيوطي، ط / دار الكتب العلمية إسما عيليان، قم، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٧ ق.

٤١ - البيان في تفسير القرآن: للسيد الخوئي، ط / مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم.

٤٢ - بيان المختصر: لشمس الدين أبو الثناء الإصفهاني، ط / مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ق.

٤٣ - تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة: للسيد شرف الدين علي الحسيني الأسترآبادي، ط / مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ ق.

٤٤ - تاج العروس: للزبيدي، ط / دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ ق.

٤٥ - التبصرة في أصول الفقه: لأبي إسحاق الشيرازي، ط / دار الفكر، دمشق.

٤٦ - التبيان في تفسير القرآن: للشيخ الطوسي، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٧ - تحرير الأحكام: للعلامة الحلبي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٤٨ - التذكرة بأصول الفقه: للشيخ المفيد (راجع مصنفات الشيخ المفيد).

٤٩ - تذكرة الفقهاء: للعلامة الحلبي، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.

٥٠ - تسديد القواعد: للشيخ محمد الإمامي النجفي الخوانساري، ط / الحجرية.

٥١ - تصحيح اعتقادات الإمامية: للشيخ المفيد (راجع مصنفات الشيخ المفيد).

٥٢ - تعليقة على معالم الأصول: للسيد القزويني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

٥٣ - تفسير الصافي: للفيض الكاشاني، ط / مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ ق.

٥٤ - تفسير الطبري: للطبري، ط / دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.

- ٥٥ - تفسير العياشي: لأبي نصر السمرقندي، ط / المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
- ٥٦ - تفسير القمي: لعلي بن إبراهيم القمي، ط / مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ ق.
- ٥٧ - تفسير الكبير: للرازي، ط / —، الطبعة الثالثة.
- ٥٨ - تفسير نور الثقلين: للحويزي، ط / المطبعة العلمية، قم، الطبعة الثانية.
- ٥٩ - تمهيد الأصول: للشيخ الطوسي، ط / جامعة طهران، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٢ ش.
- ٦٠ - تمهيد القواعد: للشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.
- ٦١ - تنزيه الأنبياء والأئمة: للشريف المرتضى علم الهدى، ط / مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.
- ٦٢ - التنقيح في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي): للسيد الخوئي، ط / مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
- ٦٣ - التوحيد: للشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة التاسعة، ١٤٢٧ ق.
- ٦٤ - تهذيب الأحكام: للشيخ الطوسي، ط / دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٦ ش.
- ٦٥ - تهذيب اللغة: للأزهري، ط / الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٦٦ - تهذيب الوصول إلى علم الأصول: للعلامة الحلي، ط / ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى.
- ٦٧ - ثواب الأعمال: للشيخ الصدوق، ط / مكتبة الصدوق، قم.
- ٦٨ - جامع المقاصد: للمحقق الثاني، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.

- ٦٩ - جامع المقدمات: جمع من العلماء، ط / مؤسسة الهجرة، قم، الطبعة الرابعة، ١٣٧٠ ش.
- ٧٠ - جمهرة اللغة: لابن دُرَيْد الأزدِي، ط / مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ ق.
- ٧١ - جواهر الكلام: للشيخ محمد حسن النجفي، ط / دار الكتب الإسلامية، طهران.
- ٧٢ - الحاشية على تهذيب المنطق: للمولى عبدالله بن شهاب الدين الحسيني اليزدي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ ق.
- ٧٣ - حاشية فرائد الأصول: للشيخ آغا رضا الهمداني، ط / مهدي الموعود (عجل الله فرجه)، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.
- ٧٤ - حاشية فرائد الأصول: للسيد اليزدي، ط / دارالهدى، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ق.
- ٧٥ - حاشية المدارك: للعلامة البهبهاني، ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.
- ٧٦ - حاشية المعالم: لملا محمد صالح المازندراني، ط / الحجرية.
- ٧٧ - حاشية الوافية: للسيد الصدر، ط / الحجرية.
- ٧٨ - الحبل المتين: للشيخ البهائي، ط / الآستان الرضوية المقدسة، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.
- ٧٩ - الحجة للقراء السبعة: للفارسي، ط / دار المأمون للتراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ ق.
- ٨٠ - الحجة في القراءات السبعة: لابن خالويه، ط / مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤١٧ ق.
- ٨١ - الحقائق الناضرة: للمحدث البحراني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٣ ش.

- ٨٢ - الحكمة المتعالية: لصدر الدين محمد الشيرازي (ملاصدرا = صدر المتألهين)، ط / بنياد الحكمة الإسلامي صدر، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ ق.
- ٨٣ - الخصال: للشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثامنة، ١٤٢٩ ق.
- ٨٤ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: للعلامة الحلي، ط / مؤسسة نشر الفقاهة، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ ق.
- ٨٥ - الخلاف: للشيخ الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة السابعة، ١٤٢٩ ق.
- ٨٦ - الدرر المصنوع في علوم الكتاب المكنون: للسمين الحلبي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
- ٨٧ - الدرر المنثور: للسيوطي، ط / دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ ق.
- ٨٨ - درر الفوائد: للآخوند محمد كاظم الخراساني، ط / مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ ق.
- ٨٩ - الدرر النجفية: للمحدث البحراني، ط / الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ٩٠ - الدروس الشرعية: للشهيد الأول، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧ ق.
- ٩١ - الذريعة إلى أصول الشريعة: للسيد المرتضى، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ ق.
- ٩٢ - الذريعة إلى تصانيف الشريعة: للشيخ آقا بزرگ الطهراني، ط / دار الأضواء، بيروت.
- ٩٣ - الذخيرة في علم الكلام: للسيد المرتضى، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.

- ٩٤ - ذخيرة المعاد: للمحقق السبزواري، ط / الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ٩٥ - ذكرى الشيعة: للشهيد الأول، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.
- ٩٦ - رجال النجاشي: لأحمد بن علي النجاشي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة التاسعة، ١٤٢٩ ق.
- ٩٧ - الرسائل الأصولية: للعلامة البهبهاني، ط / مؤسسة العلامة الوحيد البهبهاني، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.
- ٩٨ - رسائل الشريف المرتضى: للسيد مرتضى، ط / دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ ق.
- ٩٩ - رسائل فقهية: للشيخ مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ق.
- ١٠٠ - الرسائل المحشّية: للشيخ المرتضى الأنصاري، ط / مكتبة المصطفوي، قم.
- ١٠١ - رسائل الميرزا القمي: للمحقق الميرزا أبو القاسم القمي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ ق.
- ١٠٢ - رسالة ضوابط الرضاع: (راجع كتاب كلمات المحققين).
- ١٠٣ - رسالة في تحريم الغناء: للفاضل السبزواري (راجع موسوعة الغناء والموسيقى)، ط / مرصاد، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
- ١٠٤ - رسالة في الاعتقادات: للشيخ الصدوق، ط / مركز نشر الكتاب، ١٣٧٠ ق.
- ١٠٥ - روض الجنان: للشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.
- ١٠٦ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: للشيخ زين الدين العاملي (الشهيد الثاني)، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ ق.

- ١٠٧ - روضة المتقين: للمولى محمد تقي المجلسي، ط / كوشانپور.
- ١٠٨ - رفع الحاجب: للسبكي، ط / عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.
- ١٠٩ - رياض المسائل: للسيد علي الطباطبائي، ط / مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
- ١١٠ - زاد المسير في علم التفسير: للقرشي البغدادي، ط / المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ ق.
- ١١١ - زبدة الأصول: للشیخ البهائي، ط / مرصاد، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ ق.
- ١١٢ - زبدة البيان: للمحقق الأردبيلي، ط / مطبعة المؤمنين، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢١ ق.
- ١١٣ - زهر الربيع: للسيد نعمة الله الجزائري، ط / دار جنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
- ١١٤ - السبعة في القراءات: لابن المجاهد، ط / دار المعارف، بيروت، الطبعة الثانية.
- ١١٥ - السرائر: لابن إدريس الحلبي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤٢٨ ق.
- ١١٦ - سعد السعود للنفوس: لرضي الدين السيد علي بن موسى بن طاوس الحسني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.
- ١١٧ - سفينة البحار: للشيخ عباس القمي، ط / مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
- ١١٨ - السنن الكبرى: لأحمد بن شعيب النسائي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.
- ١١٩ - شرائع الإسلام: للمحقق الحلبي، ط / منشورات دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.

١٢٠- شرح التهذيب: للسيد نعمة الله الجزائري، من مخطوطات مكتبة آية الله المر عشي، تحت الرقم ٢٦٩٠.

١٢١- شرح فصوص الحكم (مطلع خصوص الكلم في معاني فصول الحكم): للقيصري، ط / منشورات أنوار الهدى، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.

١٢٢- شرح القواعد: لكاشف الغطاء، من مخطوطات مكتبة آية الله المر عشي، تحت الرقم ٤٩٩٦.

١٢٣- شرح الكافية: للرضي، ط / المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

١٢٤- شرح اللُّمع: للشيرازي، ط / دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.

١٢٥- شرح المختصر: لسعد الدين التفتازاني، ط / إسماعيليان، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨ ق.

١٢٦- شرح مختصر الأصول: للعضدي، ط / حسن حلمي، ١٣٠٧ ق.

١٢٧- شرح المصطلحات الكلامية: مجمع البحوث الإسلامية، ط / مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

١٢٨- شرح المنظومة: للمولى هادي السبزواري، ط / منشورات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ ق.

١٢٩- ضوابط الأصول: للسيد إبراهيم القزويني، ط / تقارير دروس شريف العلماء، ط / الحجرية، ١٢٧٥ ق.

١٣٠- العدة في أصول الفقه: للشيخ الطوسي، ط / مطبعة ستاره، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

١٣١- العروة الوثقى: للسيد محمد كاظم الطباطبائي، ط / المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

١٣٢- العناوين: للسيد مير عبدالفتاح المرافي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩ ق.

١٣٣- عناية الأصول: للسيد الفيروز آبادي، ط / منشورات فيروز آبادي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ ش.

١٣٤- عوائد الأتيام: للنراقي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

١٣٥- عوالي اللآلي: لابن جمهور الأحسائي، ط / مطبعة سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ ق.

١٣٦- عيون أخبار الرضا عليه السلام: للشيخ الصدوق، ط / المكتبة الحيدريّة، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ق.

١٣٧- غاية الوصول وإيضاح السبيل: للعلامة الحلّي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ ق.

١٣٨- الغريبين في القرآن والحديث: لأبي عبيد الهروي، ط / المكتبة العصريّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

١٣٩- غنية النزوع: لابن زهرة، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

١٤٠- فرائد الأصول: للشيخ مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ ق.

١٤١- فصوص الحكم: لمحي الدين ابن عربي، ط / الزهراء، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥ ش.

١٤٢- الفصول الغرويّة: للشيخ محمّد حسين الإصفهاني، ط / الحجرية، من منشورات دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ ق.

١٤٣ - الفصول المهمة في الأصول الأئمة: للشيخ الحرّ العاملي، ط / مؤسسة المعارف الإسلامية الإمام الرضا عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

١٤٤ - فوائد الأصول: للشيخ محمد علي الكاظمي، تقريرات أبحاث الميرزا النائيني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ ق.

١٤٥ - الفوائد الأصولية: للسيد بحر العلوم، ط / الحجرية، ١٢٧١ ق.

١٤٦ - الفوائد الحائرية: للوحيد البهبهاني، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ ق.

١٤٧ - الفوائد الطوسية: للشيخ الحرّ العاملي، ط / مكتبة المحلاتي، قم، الأولى، ١٤٢٣ ق.

١٤٨ - الفوائد المدنية: للمحدث محمد أمين الأسترآبادي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.

١٤٩ - القاموس المحيط: للفيروزآبادي، ط / دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ ق.

١٥٠ - القبسات: للسيد باقر الداماد الحسيني (ميرداماد)، ط / مطبعة جامعة طهران، ١٣٦٧ ش.

١٥١ - قرب الإسناد: لعبدالله بن جعفر الحميري القمي، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.

١٥٢ - قلائد الفرائد: للشيخ غلام رضا القمي، ط / مؤسسة ميراث النبوة، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ ق.

١٥٣ - قواعد الأحكام: للعلامة الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ ق.

١٥٤ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام: لعبد العزيز ابن عبدالسلام السلمي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

١٥٥ - القواعد الفقهية: للجنوردي، ط / مطبعة النجف الأشرف، ١٣٨٩ ق.

- ١٥٦ - القواعد والفوائد: للشهيد الأوّل، من منشورات مكتبة المفيد، قم.
- ١٥٧ - قوانين الأصول: للمحقّق القميّ، ط / الحجرية، المجلّد الأوّل: ط / المكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٨ ق؛ والمجلّد الثاني: ط / دار الخلافة، طهران.
- ١٥٨ - الكافي: للشيخ الكليني الرازيّ، ط / دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة السابعة، ١٣٨٣ ش.
- ١٥٩ - الكافي في الفقه: لأبي الصلاح الحلبيّ، من منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان.
- ١٦٠ - الكتاب: للسيبويه، ط / دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.
- ١٦١ - كتاب الأضداد: لمحمّد بن القاسم الأنباريّ، ط / التراث العربيّ، الكويت.
- ١٦٢ - كتاب التعريفات: للجرجانيّ، ط / دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.
- ١٦٣ - كتاب تمهيد الأصول في علم الكلام: للشيخ الطوسيّ، ط / مطبعة جامعة طهران، طهران، ١٣٦٢ ش.
- ١٦٤ - كتاب الصلاة: للشيخ مرتضى الأنصاريّ، ط / مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.
- ١٦٥ - كتاب الطهارة: للشيخ مرتضى الأنصاريّ، ط / مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.
- ١٦٦ - كتاب المكاسب: للشيخ مرتضى الأنصاريّ، ط / مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، الطبعة السادسة، ١٤٢٣ ق.
- ١٦٧ - كشف الغطاء: لكاشف الغطاء، ط / مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.
- ١٦٨ - كشف اللثام: للفاضل الهنديّ، ط / مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

- ١٦٩ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: للعلامة الحلبي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٢٧ ق.
- ١٧٠ - كفاية الأحكام (الفقه): للمحقق السبزواري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ ق.
- ١٧١ - كفاية الأصول: للأخوند محمد كاظم الخراساني، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧ ق.
- ١٧٢ - كفاية الأصول مع حواشي المشكيني: للميرزا أبي الحسن المشكيني، ط / منشورات الحكمة، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ ق.
- ١٧٣ - كلمات المحققين: تحتوي على ثلاثين رسالة، ط / منشورات مكتبة المفيد، قم، ١٤٠٢ ق.
- ١٧٤ - الكلمات المكنونة: للفيض الكاشاني، ط / مؤسسة التاريخ العربي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ق.
- ١٧٥ - كمال الدين: للشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤٢٩ ق.
- ١٧٦ - كنز الدقائق: للميرزا محمد المشهدي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ ق.
- ١٧٧ - لسان العرب: لابن منظور، ط / نشر أدب الحوزة، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ق.
- ١٧٨ - مبادئ الوصول إلى علم الأصول: للعلامة الحلبي، ط / دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ ق.
- ١٧٩ - المبسوط: للشيخ الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.
- ١٨٠ - مجمع الأمثال: للميداني، ط / دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ ق.

- ١٨١ - مجمع البحرين: للطريحي، ط / مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٨٥ ش.
- ١٨٢ - مجمع البيان في تفسير القرآن: للشيخ الطبرسي، ط / دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ ق.
- ١٨٣ - مجمع الفائدة والبرهان: للمحقق الأردبيلي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ ق.
- ١٨٤ - المحاسن: للبرقي، ط / دار الكتب الإسلامية، قم، الطبعة الثانية.
- ١٨٥ - المحاضرات في أصول الفقه: للسيد الخوئي، ط / دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ ق.
- ١٨٦ - المحصول في علم أصول الفقه: للرازي، ط / مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ ق.
- ١٨٧ - مختصر الأصول: لابن الحاجب، المطبوع ضمن شرح مختصر الأصول للعضدي، وبيان مختصر الأصول لأبي النناء الإصفهاني.
- ١٨٨ - مدارك الأحكام: للسيد محمد بن علي الموسوي العاملي، ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ ق.
- ١٨٩ - مرآة العقول: للعلامة المجلسي، ط / دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ ق.
- ١٩٠ - مسالك الأفهام: للشهيد الثاني، ط / مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
- ١٩١ - المستدرك سفينة البحار: للشيخ علي النمازي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

١٩٢- المستدرك على الصحيحين: للحاكم النيسابوري، ط / دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ ق.

١٩٣- مستدرك الوسائل: للميرزا النوري، ط / مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ ق.

١٩٤- المستصفي: للغزالي، ط / شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة، ١٤١٣ ق.

١٩٥- مستمسك العروة الوثقى: للسيد الحكيم، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ ق.

١٩٦- المستند في شرح العروة الوثقى (موسوعة الإمام الخوئي): للسيد الخوئي، ط / مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.

١٩٧- مسند أحمد: لأحمد بن محمد بن حنبل، ط / دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ ق.

١٩٨- مشارق الشموس: للآغا حسين الخوانساري، ط / الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت للإحياء.

١٩٩- مصباح الأصول: للسيد محمد سرور، تقارير أبحاث السيد الخوئي، ط / مكتبة الداوري، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢ ق.

٢٠٠- مصباح الفقه: للسيد الخوئي (راجع موسوعة الإمام الخوئي).

٢٠١- مصباح الفقيه: للمحقق الهمداني، ط / مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

٢٠٢- المصباح المنير: للفيومي، ط / مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٥ ق.

٢٠٣- مصنّفات الشيخ المفيد: ط / المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.

- ٢٠٤- مطارح الأنظار: للشيخ أبي القاسم الكلانتر، تقارير الشيخ الأعظم الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ ق.
- ٢٠٥- مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم (شرح فصوص الحكم): للقيصري، ط / منشورات أنوار الهدى، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.
- ٢٠٦- معارج الأصول: للمحقق الحلّي، ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ ق.
- ٢٠٧- معالم الدين في الأصول: للشيخ حسن نجل الشهيد الثاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦ ق.
- ٢٠٨- المطول: للفتازاني، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.
- ٢٠٩- معالم الدين في الأصول المحشّى بحواشي سلطان العلماء (عبد الرحيم): للشيخ حسن نجل الشهيد الثاني، ط / مكتبة الإسلامية (أفست)، طهران.
- ٢١٠- معاني الأخبار: للشيخ الصدوق، ط / مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ ق.
- ٢١١- المعتمد: للمحقق الحلّي، ط / مؤسسة سيّد الشهداء، قم.
- ٢١٢- معترك الأقران في إعجاز القرآن: للسيوطي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.
- ٢١٣- المعتمد: لأبي الحسين البصري المعتزلي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ ق.
- ٢١٤- معجم رجال الحديث: للسيد الخوئي، ط / نشر الثقافة الإسلامية، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ ق.
- ٢١٥- المعجم الفلسفي: لجميل صليبا، ط / ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ ش.

٢١٦ - معجم القراءات القرآنية: لأحمد مختار عمر، و عبدالعال سالم مكرم، ط / مطبعة أسوة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.

٢١٧ - المعجم الكبير: للطبراني، ط / دار إحياء التراث العربي، القاهرة.

٢١٨ - المعجم العناوين الكلامية والفلسفية: تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، ط / مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

٢١٩ - معجم الفروق اللغوية: لأبي هلال العسكري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩ ق.

٢٢٠ - معجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤ ق.

٢٢١ - المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، ط / مطبعة ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثانية.

٢٢٢ - مغني اللبيب: لابن هشام الأنصاري، ط / —، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩ م.

٢٢٣ - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب وبهامشه «حاشية الدسوقي»: ط / دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

٢٢٤ - مفاتيح الأصول: للسيد المجاهد، ط / الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام.

٢٢٥ - مفاتيح الشرائع: للكاشاني، ط / مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠١ ق.

٢٢٦ - مفاتيح الغيب: لصدر المتألهين، ط / مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ش.

٢٢٧ - مفتاح الكرامة: للسيد محمد جواد الحسيني العاملي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

٢٢٨ - مفردات ألفاظ القرآن: للراغب الإصفهاني، ط / دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة،

٢٢٩ - المقاصد العلية: للشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٢٣٠ - المقنعة: للشيخ المفيد، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤٣٠ ق.
٢٣١ - مناهج الأحكام: للمحقق القمي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ق.

٢٣٢ - منتقى الأصول: للسيد عبد الصاحب الحكيم، تقارير أبحاث السيد محمد الروحاني، ط / الهادي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٦ ق.

٢٣٣ - منتهى الدراية: للسيد محمد جعفر الجزائري المروج، ط / الأمير، قم، الطبعة الرابعة.

٢٣٤ - منتهى المطلب: للعلامة الحلي، ط / مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩ ق.

٢٣٥ - منتهى الوصول: لابن الحاجب، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ق.

٢٣٦ - المنجد في اللغة والأعلام: جمع من أهل الفن، ط / دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة والثلاثون، ١٩٩٢ م.

٢٣٧ - المنحول: للغزالي، ط / دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ ق.

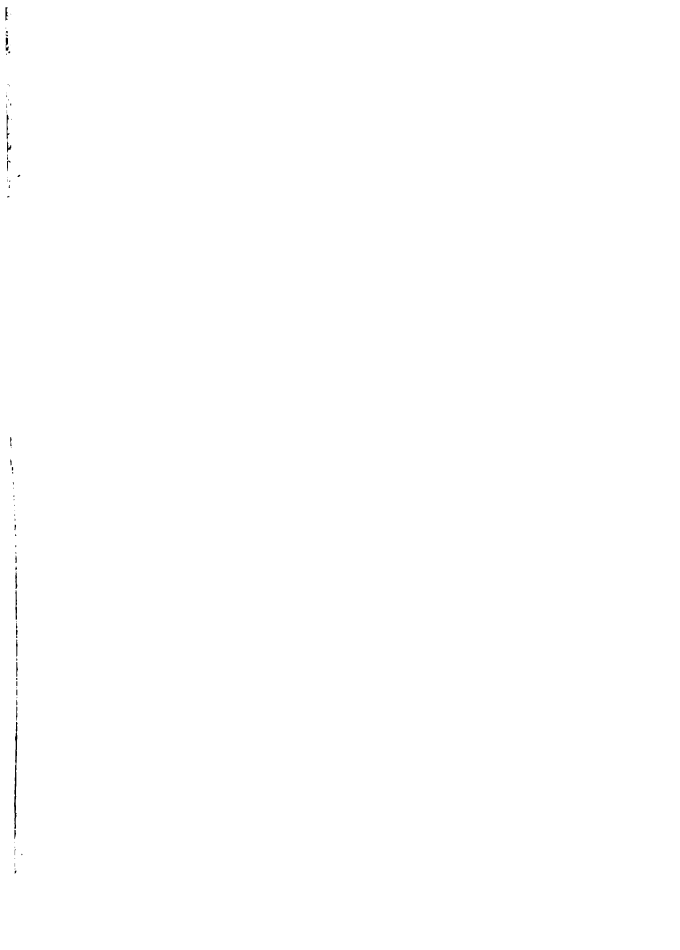
٢٣٨ - منهاج الصالحين: للسيد الخوئي، ط / مدينة العلم، قم، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠ ق.

٢٣٩ - من لا يحضره الفقيه: للشيخ الصدوق، ط / دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة السادسة، ١٣٨٣ ش.

٢٤٠ - منهاج الأحكام والأصول: للفاضل التراقي، ط / الحجرية، طهران.

- ٢٤١- موسوعة الإمام الخوئي: للسيد الخوئي، ط / مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ ق.
- ٢٤٢- موسوعة طبقات الفقهاء: للسبحاني، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
- ٢٤٣- الموسوعة الفقهية الكويتية: ط / وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.
- ٢٤٤- الموسوعة الفقهية الميسرة: للشيخ محمد علي الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ ق.
- ٢٤٥- موسوعة الغناء والموسيقى: لجنة تحقيق مدرسة ولي العصر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.
- ٢٤٦- المهدب: للقاضي ابن البراج، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ق.
- ٢٤٧- المهدب البار: لابن فهد الحلبي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ ق.
- ٢٤٨- الميزان في تفسير القرآن: للعلامة الطباطبائي، ط / مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ ق.
- ٢٤٩- نور البراهين: للسيد الجزائري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.
- ٢٥٠- النهاية: لابن الأثير، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ ق.
- ٢٥١- نهاية الإحكام في معرفة الأحكام: للعلامة الحلبي، ط / دار الأضواء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ق.
- ٢٥٢- نهاية الأفكار: للأغاضياء الدين العراقي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٣ ق.

- ٢٥٣- نهاية الوصول إلى علم الأصول: للعلامة الحلبي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.
- ٢٥٤- نهج البلاغة: تحقيق الدكتور صبحي الصالح، ط / مؤسسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٢٥ ق.
- ٢٥٥- نهج المسترشدين في أصول الدين: للعلامة الحلبي، ط / مجمع الذخائر الإسلامية، قم.
- ٢٥٦- الوافي: للفيض الكاشاني، ط / مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ ق.
- ٢٥٧- الوافي في شرح الوافية: للمحقق الكاظمي، ط / الحجرية.
- ٢٥٨- الوافية: للفاضل التوني، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.
- ٢٥٩- وسائل الشيعة: للمحدث الحرّ العاملي، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣ ق.
- ٢٦٠- الوسيلة إلى نيل الفضيلة: لابن حمزة، ط / مكتبة آية الله المرعشي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ ق.
- ٢٦١- هداية المسترشدين: للشيخ محمد تقي الإصفهاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ ق.



٤- فهرس الاصطلاحات الواردة

- [الإباحة] الترخيص في الفعل والترك وتساويهما شرعاً كالسفر . ١٨١
- [الإباحة المطلقة] أي الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل لجميع الأحكام التكليفية إلا الحرمة . ٢٥١
- [إجزاء الأمر الظاهري] هو لو ثبت حكم بأمر ظاهري ظني - كخبر الواحد - ثم انكشف الخلاف بالعلم - كخبر المتواتر - هل أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري يوجب الإجزاء وكفايته عن الأمر الواقعي أو لا ؟ ١٢٠
- [الإجماع العملي] أي عمل الأصحاب ، أو حصول الاتفاق في الفعل والعمل بين الفقهاء على حكم ما ، ويعتبر عنه بـ « السيرة » . ٣٦٠ و ٣٦١ و ٥٣٤ و ٥٤٣ و ٥٤٤
- [الإجماع القولي] أي تصريح العلماء بالإجماع والاتفاق قولاً في كتبهم العلمية ، أو حصول الاتفاق في القول بين الفقهاء على حكم ما . ٥٣٤ و ٥٤٣ و ٥٤٤ و ٥٤٥
- [الإجماع المحصّل] الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع آراء جميع الفقهاء في جميع العصور بحيث يحصل منه القطع أو الظن المتأخّر به . ١٦٢ و ١٦٣
- [الإجماع المنقول] الذي لم يحصله الفقيه بنفسه ، وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء . ١٦٣
- [الاحتياط التام] الاحتياط في جميع المسائل الشرعية . ٣٦
- [اختلاف القراءة في الكتاب] وهي على قسمين : أحدهما : ما يعرض على الهيئة وكيفية التلفظ وأداء حروف الكلمة كالمَد والإمالة واللين والقصر و... ، وثانيهما : ما يعرض على المادّة وجوهر اللفظ وأصل الكلمة وحروفها وهو تارةً : يسري إلى اختلاف المعنى والمفاد بحيث

يلزم منه اختلاف الحكم الشرعي، كقراءة التشديد والتخفيف في مثل «يطهرن». وأخرى: لا يسري إلى اختلاف المعنى والمفاد بحيث لا يلزم منه اختلاف الحكم الشرعي كما في «مالك» و«ملك». ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٩٥ و ٣٩٦

[اختلاف القراءة مادةً] ما يتعلّق بجوهر اللفظ وأصل الكلمة وحروفها وهذا تارةً: يسري الاختلاف فيها إلى اختلاف المعنى والمفاد، كقراءة التشديد والتخفيف في مثل «يطهرن» وأخرى: لا يسري إليه كما في «مالك» و«ملك». ٣٩٥ و ٣٩٦

[اختلاف القراءة هيئةً] ما يتعلّق بكيفيّة التلفّظ وأداء حروف الكلمة، كالمدّ والإمالة واللين والقصر والإدغام والإخفاء والإشباع ٣٩٥ و ٣٩٦

[الأدلة الاجتهادية] راجع: «الدليل الاجتهادي». ٢٣٤

[الأدلة اللبّية] الدليل اللبّي هو الدليل الذي لا لسان له تعرف بواسطته سعة دائرة مدلوله أو ضيقها، يعني أنّ المعصوم لا لفظ خاصّ ومعين له في بيانه للحكم الشرعيّ، فهو من قبيل الإجماعات والدليل العقليّ، ويعتبر عنه بـ«الدليل المجمل» ولذا يقال: إنّ دلليّة الأدلة اللبّية متمخّضة في المقدار المتيقّن من مدلولها. ٥٤٧

[الأدلة اللفظيّة] الدليل اللفظي هو الدليل الذي يمكن التعرف بواسطة ألفاظه على حدود مدلوله من حيث السعة والضيق، يعني أنّ المعصوم قد تلفّظ بلفظ خاصّ معين في بيانه للحكم الشرعيّ ولذا يقال: إنّ الأدلة اللفظيّة تقتضي الشمول، أي لزوم الأخذ بعمومها وإطلاقها. ٥٤٧

[الأدلة المجملة] راجع: «الأدلة اللبّية». ٥٤٧

[الاستخدام] هو أن يذكر بلفظ له معنيان فَيُرادُّ به أحدهما، ثم يُراد بالضمير الراجع إلى ذلك اللفظ معناه الآخر، أو يُرادُّ بأحد ضميريه أحد معنييه، ثم بالآخر معناه الآخر.

[الاستواء] الاستقرار والتمكّن على الشيء، قصد الشيء والإقبال إليه، الاستيلاء على

الشيء. ٢٨٦

[الاشتقاق الأكبر] أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج نحو نَعَقَ من النَهَق. ٢٧٧

[الاشتقاق الكبير] أن يكون بين اللفظين تناسب من اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جذب من

الجذب. ٢٧٧

[الاشتقاق الصغير] أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب نحو ضَرَبَ من

الضرب. ٢٧٧

[أصالة الإطلاق] تعدّ من الأصول اللفظيّة المعمولة لتشخيص وتعيين مراد المتكلّم وحمله

على معناه المطلق عند احتمال التقييد. ٢٣١ - ٢٣٥

[أصالة الحقيقة] تعدّ من الأصول اللفظيّة المعمولة لتشخيص وتعيين مراد المتكلّم وحمله

على معناه الحقيقيّ عند احتمال إرادة المجاز. ٢٣١ - ٢٣٥

[أصالة العموم] تعدّ من الأصول اللفظيّة المعمولة لتشخيص وتعيين مراد المتكلّم وحمله

على معناه العامّ عند احتمال إرادة التخصيص. ٢٣١ - ٢٣٥

[أصالة الظهور] تطلق على أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق جمعاً التي تُستعمل لتشخيص

وتعيين مراد المتكلّم بمقتضى ظاهر اللفظ وتعدّ من الأصول اللفظيّة

المعتبرة ببناء العقلاء. ٢٣٤

[أصالة عدم القرينة] تعدّ من الأصول اللفظيّة المعمولة لتشخيص وتعيين مراد المتكلّم وهي

إذا شككنا في وجود قرينة على خلاف ظاهر الكلام بحيث تمنع من

إرادة ظاهره، فالأصل يقتضي عدم وجودها. ٢٣٤ و ٢٣٥

[اصطلاحية دلالة اللفظ على المعنى] بمعنى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها كان بوضع

البشر، وادّعوا أنّ واضح اللغة هو «يعرب بن

قحطان». ٥٢٧

[الأصول العقلانيّة] ٢٣٢

[الأصول العملية] هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل وأهمها: أصالة البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب الذي يكون مؤداها بمنزلة الواقع مادام لم ينكشف خلافها خارجاً. ٢٠١ و ٢٠٥ و ٢٠٦ و ٣٦٧

[الأصول اللفظية] هي الأصول التي يرجع إليها عند الشك في مراد المتكلم وتُستعمل لتشخيص مراد المتكلم بمقتضى ظاهر اللفظ وأهمها: أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق وأصالة عدم القرينة وأصالة الظهور و...، وإن كانت من الأمور الغير العلمية، لكنها تعدّ من الأمارات والأدلة الاجتهادية المستعبرة ببناء العقل والعقلاء والظهور العرفي، أي تدور مدار الظهور العرفي القائم على التمسك بهذه الأصول في المحاورات، والشارع لم تُستثن محاوراته عن المحاورات العرفية، فلذا يعدّ مؤداها بمنزلة الواقع عند الشارع مادام لم ينكشف خلافه خارجاً. ٢٠٠ و ٢٠١ و ٢٠٥ و ٢١٠ و ٢٢٢ و ٢٢٣ و ٢٣١ و ٢٣٢ و ٢٣٤ و ٤١٦

[الأصل العملي] راجع: «الأصول العملية». ٢٠١

[الأصل اللفظي] راجع: «الأصول اللفظية». ٢٠١

[الأصل الأولي] هو القاعدة المستفادة من حكم العقل أو النقل، الدالة على حكم ما في بدو الأمر. ١٥٨

[الأصل الثانوي] هو القاعدة المستفادة من الأدلة الدالة على خلاف ما دلّ عليه الأصل الأولي غالباً. ٢٢٢

[الاطراد] من طرق معرفة الحقيقة والمجاز وهو: كثرة استعمال لفظ في معنى بدون قرينة حالّة أو مقالّة، بحيث يكشف عن كون اللفظ حقيقة فيه، فالاطراد علامة الحقيقة

وعدمه علامة المجاز. ٢٤٩

- [الاعتباط] كل من مات بغير علة فقد اعتبط. ٥٩ و ٦٠
- [الاعتقاد] العلم الجازم المطابق للواقع. ٥٤
- [الافتراء] إسناد الحكم إلى الشارع من غير إذن منه ولو مع عدم العلم بأنه منه. ١٦٠ و ١٦١
- [الاقتضاء] المرتبة الأولى من مراتب الأحكام الشرعية والمراد منه شأنية الحكم للوجود بمعنى وجود ملاك يقتضي إنشاء الحكم له. ٧٧ و ٧٨
- [الأمارة] لغة: العلامة، واصطلاحاً: هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول، وإنما مدلول الأمارة الحقيقي هو: «كل شيء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سبباً للظن» والجمع: «الأمارات» وهي تارة: علمية، وأخرى: غير علمية. راجع: «الأمارات العلمية» و «الأمارات الغير العلمية». ٧٠
- [الأمارات العلمية] الأمارات المفيدة للعلم، كالخبر المتواتر وخبر الواحد المحفوف بقرينة علمية. ١٩ و ٢١ و ٢٢
- [الأمارات الغير العلمية] الأمارات الغير المفيدة للعلم التي أقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر من انسداد باب العلم، منها: مفيدة للظن، كخبر الواحد والإجماع والاستصحاب، ومنها: غير مفيدة له، كالقرعة وأصالة البراءة وأصالة الصحة. ١٩ و ٢١ و ٢٢ و ٢٢٣
- [الأمارات الظنّية] راجع: «الأمارات الغير العلمية». ٧٠
- [الامتناع] ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجي. ١٣
- [الامتناع الذاتي] ما يكون فيه ضرورة العدم. ١٣
- [الامتناع الوقوعي] ما يلزم من وقوعه خارجاً محذور ومحال. ١٣ و ١٤
- [الأمر الإرشادي] الأمر الذي لا مخالفته توجب العقوبة ولا موافقته توجب المثوبة والحاكم بلزوم العمل به هو العقل المستقل، كالأمر بلزوم العمل بخير الثقة.

[الأمر المولوي] الأمر الذي مخالفته توجب لاستحقاق العقوبة وموافقته توجب المثوبة.

كلاً بأمر بالصلاة. ٧٢ و ١٧٠

[الإمكان] عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم. ١٣

[الإمكان الذاتي] ما لا يكون فيه ضرورة الوجود ولا ضرورة عدمه، أي كون الموضوع قابلاً

للتحقق والوجود بالذات. ١٣

[الإمكان الوقوعي] ما لا يلزم من وقوعه خارجاً محذور ومحال عقلاً، أي كون الموضوع لم

يكن محفوظاً بمانع مستمر الوجود. ١٣ و ١٤

[الإمكان الاستعدادي] هو الإمكان بشرط زوال المانع وحصول الشرائط بالفعل أو بالقوة

القريبة له (المترادف للإمكان الوقوعي). ١٣

[الإمكان التشريعي] اصطلاح أصولي يُستعمل بدلاً عن «الإمكان الوقوعي» في اصطلاح

الفلسفة (راجع: «الإمكان الوقوعي»). ١٤

[الإمكان التكويني] اصطلاح أصولي يُستعمل بدلاً عن «الإمكان الذاتي» في اصطلاح

الفلسفة (راجع: «الإمكان الذاتي»). ١٤

[انحلال العلم الإجمالي] بمعنى تبدل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكٌ بدويٌ بحيث

يفقد العلم الإجمالي خصائصه. ٣٤٠ و ٣٤١

[الانحلال الحقيقي] هو زوال العلم الإجمالي وجداناً وحقيقةً بحيث لو راجع المكلف نفسه

لوجد أنَّ العلم الإجمالي قد زال. ٣٤١

[الانحلال الحكمي] هو زوال العلم الإجمالي تعبدًا وبواسطة الأمانة أو الأصل التنزيلي،

ويعبر عنه بـ «الانحلال التعبدي». ٣٤٠ و ٣٤١

[الانحلال التعبدي] راجع: «الانحلال الحكمي». ٣٤٠ و ٣٤١

[انسداد باب العلم] العجز عن الوصول إلى الواقع، أي غير المتمكّن من تحصيل العلم.

[انسداد باب العلم حكومةً] بمعنى أن بعد تمامية مقدمات الأربعة أو الخمسة لانسداد باب العلم حكم العقل المستقلّ بحجّة الظنّ مطلقاً، أي سواء حصل من طريق المتعارف أو غير المتعارف، وسواء حصل في الأمور المهمة - كالأعراض والأموال والدماء - أو غير المهمة - كالطهارة والنجاسة -، وسواء كان الظنّ قوياً أو ضعيفاً. ٢٢٤ و ٢٢٥

[انسداد باب العلم كشفاً] بمعنى أن بعد تمامية مقدمات الأربعة أو الخمسة يكشف العقل عن أن الشارع حكم بحجّة الظنّ، وعليه فاللازم حينئذٍ الأخذ بقدر المتيقّن منه، أي الظنّ الحاصل من خصوص الطريق المتعارف وفي الأمور المهمة والظنّ القوي لا غير. ٢٢٥

[الانسداد الكبير] الانسداد إن لوحظ بالنسبة إلى معظم الأحكام الشرعية يُعدّ كبير الذي لازمه اعتبار جميع الظنون المطلقة. ٢٦١ و ٢٦٣ و ٥٣٩ و ٥٤١ و ٥٥٥ و ٥٦٥

[الانسداد الصغير] الانسداد إن لوحظ بالنسبة إلى غير الأحكام الشرعية - كانسداد باب العلم بمعاني اللغات سعةً وضيقاً و... - يُعدّ صغيراً. ٥٣٩ و ٥٥٥

[الانسداد النوعي] عدم التمكن من تحصيل العلم في جميع المسائل. ٣٨

[الانسداد الشخصي] عدم التمكن من تحصيل العلم في بعض المسائل. ٣٨

[الانسداد الغالبّي] راجع: «الانسداد النوعي». ٣٨

[انفتاح باب العلم] التمكن من الوصول إلى الواقع علماً وحقيقتاً بالرجوع إلى المعصوم عليه السلام والسؤال عنه. ٣٦ و ٣٧ و ٤٦ و ٤٧ و ٥٦ و ٩٤ و ١١٠ و ١١٥ و ١١٨ و ١٥١ و ٢١٤ و ٢٢٩ و ٥٣٧ و ٥٦٦

[انفتاح باب العلمي] التمكن من الوصول إلى الواقع تعدياً بالرجوع إلى الأصول والقواعد المعتمدة شرعاً. ١٩٨ و ٢١٤

[الانفتاح الكبير] الانفتاح إن لوحظ بالنسبة إلى معظم الأحكام الشرعية يُعدّ كبيراً.

[الانفتاح الصغير] الانفتاح إن لوحظ بالنسبة إلى غير الأحكام الشرعية يُعدّ صغيراً. ٥٣٩
 [الإنشاء] المرتبة الثانية من مراتب الأحكام الشرعية والمراد منه جعل الحكم مجزئاً عن
 البعث والزجر. ٧٧ و ٧٨

[الانفصال الذاتي] ٤٤٧

[الانفصال العرضي] ٤٤٧ و ٤٤٨

[«أيس» في اصطلاح الفلسفة] بمعنى ما كان ذاتياً. ١١

[التبادر] من طرق معرفة الحقيقة والمجاز وهو: انسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن من نفس
 اللفظ وبلا قرينة، فالتبادر علامة للحقيقة وعدمه علامة للمجاز. ٢٤٩

[التحريف في القرآن] معناه «الزيادة» و «النقص». ٤٠٨

[التحريف اللفظي] النقص أو الزيادة في الحروف أو الحركات، والنقص أو الزيادة بكلمة
 أو كلمتين و.... ٤٠٨

[التحريف المعنوي] نقل الشيء عن موضعه وتحويله إلى غيره. ٤٠٨

[التخصّص] خروج فردٍ عن تحت موضوع الحكم رأساً ولذا يعتبر عنه بـ «الخروج
 الموضوعي». ٤٢٤

[التخصيص] خروج فردٍ عن الحكم مع حفظ فرديته لموضوع الحكم ولذا يعتبر عنه
 بـ «الخروج الحكمي». ٤٢٤

[التخطئة] جعل الحكم الواقعي بملاحظة الواقع. ٧٠

[الترك] عدم الإتيان بشيء (بالمأمور به) في وقته. ١١٤

[التشابه اللغوي] أي الألفاظ المشتركة الغير المعلوم معناها أصلاً بلا قرينة معيّنة كـ «القرء»
 و «العين». ٣٥٠

[التشابه الاصطلاحي] الناشئ من احتمال التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها ويعتبر عنه
 بـ «التشابه العرضي». ٣٥٠

[التشابه الذاتي] ما اشتمل على لفظٍ مجمل مبهم ذاتاً مثل الإلفاز والتعمية ويعتبر عنه

بـ «التشابه اللغوي». ٣٥٠

[التشابه العرضي] ما عرض عليه الإجمال من ناحية خصوصيات توجب امتيازته عن سائر

المحاورات العرفية. ٣٥٠ و ٣٥١

[التشريع] إدخال ما يُعلم خروجه من الدين في الدين، بل إدخال ما لا يُعلم كونه من الدين

في الدين. ١٦٠ و ١٦١ و ١٨٦

[التصويب] جعل الحكم الواقعي بملاحظة مؤدى الأمانة ورأي المجتهد من دون ملاحظة

الواقع. ٧٠

[التصويب الأشعري] بمعنى أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى تستتبع

الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم في حق من

قامت عنده الأمانة، وعليه فيكون مؤدى الأمانة هو الواقع مطلقاً

- سواء كان مؤداها موافقاً للواقع أو مخالفاً له -، وعليه فتكون

الأحكام الواقعية مختصة في حق العالم بها ولا يكون في حق الجاهل

بها سوى مؤديات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعية تابعة

لآراء المجتهدين. ٧٩ و ٨٠ و ٨١ و ٨٧ و ٩١

[التصويب المعتزلي] بمعنى أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى أقوى من

مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلي في حق من قامت عنده

الأمانة هو المؤدى وعليه فيكون مؤدى الأمانة هو الواقع مشروطاً

بمخالفة الأمانة للواقع، وأما مع الموافقة له، فليس كذلك، وحينئذٍ

يتبدل الواقع، وعليه فتكون الأحكام الواقعية عندهم تابعة للأمانة

في خصوص مرتبة الفعلية والتنجز وأما في مرتبة الشأن والإنشاء

فهي مشتركة بين العالم والجاهل فلا تبعية فيهما أصلاً. ٨٣ و ٨٤ و ٨٦

٨٧ و ٩١

[التعبّد الظاهريّ] الملحوظ فيه مجرّد عدم العلم . ٢٠٩

[التعبّد المحض] المفيد للعلم والغير الملحوظ فيه الظنّ . ٢٠٨

[التفسير] الظهور والكشف (أي إظهار ما خفيّ)، كشف معنى اللفظ وإظهاره، كشف القناع (أي رفع الستر)، كشف الغطاء (أي كشف المُعْطَى، كشف المراد من الألفاظ

المشكلة . ٢٧٧ و ٢٧٨ و ٢٧٩

[التفسير بالرأي] حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو حمل اللفظ المتعدّد المعنى (المشترك) على أحد معانيه بخصوصه، أو حمل اللفظ على ما يظهر له في بادئ الرأي من المعاني العرفيّة واللغويّة، من دون تأمّل في الأدلّة العقليّة والقرائن النقلية، أو الأخذ بالاستحسانات والاعتبارات العقلية، أو تأويل القرآن على وفق رأيه، و...» . ٢٧٩ - ٢٨٧

[التنجزّ] المرتبة الرابعة من مراتب الأحكام الشرعيّة والمراد منه وصول الحكم إلى المكلف بالحجّة الذاتية، كالقطع أو المجعولة، كالظنّ المعتبر . ٧٧ و ٧٨

[التواتر اللفظي] هو أنّ يتواتر الأخبار باللفظ وأتحدت ألفاظ المخبرين في أخبارهم . ٤٦٥
[التواتر المعنوي] هو ما إذا تكرّرت الأخبار في الوقائع وتعدّدت ألفاظ المخبرين في أخبارهم . ٤٦٥ و ٤٦٦

[التواتر الإجمالي] هو ما إذا وردت أخبار متضافرة تبلغ حدّ التواتر في موضوع واحد تختلف دلالتها سعةً وضيقاً، ولكن يوجد بينها قدر مشترك يتفق الجميع عليه . ٤٦٥ و ٤٦٦

[تواتر القراءات على النسبيّ] بمعنى أنّ القراء يُسندون قراءتهم إلى النبيّ ﷺ وأنّ الاختلاف في القراءة قد ينشأ من ذلك . ٣٨٩

[تواتر القراءة عن الأئمة] بمعنى تجويزهم ﷺ قراءتها والعمل على مقتضاها . ٣٨٩
[توقيفية دلالة اللفظ على المعنى] بمعنى أنّ الواضع الحقيقيّ هو الله تعالى وأنّ الله تعالى وضعها ووقفنا عليه، أي أعلمنا بها ٥٢٧

[الجاهل بالحكم] الجهل وعدم العلم بالنسبة إلى الحكم الشرعي كالجهل بوجوب قراءة السورة في الصلاة، مقابل الجاهل بالموضوع الذي جهله كان بالنسبة إلى موضوع الحكم الشرعي كالجهل بنجاسة الثوب في الصلاة. ٣١٨ و ٣١٩
[الجاهل القاصر] الغير المتوجه إلى الواقع أصلاً فلذا جهله كان عذراً له عقلاً وشرعاً.
١٤٤ و ١٦٥

[الجاهل المقصّر] القادر على الفحص عن الواقع وتحصيل العلم به فلذا لا يكون جهله عذراً له. ١٤٤ و ١٦٥

[الجواز بالمعنى الأعم] الشامل لكل من الواجب والمستحب والمكروه. ٣٢٢
[الجهل] عدم العلم. ٥٥

[الجهل البسيط] عدم العلم عتاً من شأنه أن يكون علماً. ٥٥

[الجهل المركّب] الاعتقاد الجازم الغير المطابق للواقع. ٥٥

[الحجّة المقيّدة] أي الحجّة الملحوظ فيها الظن. ٢٠٨

[الحرام الشرعي] ما يكون ذا مفسدة واقعية ذاتية، ويعتبر عنه بـ «الحرمة الواقعية»، و «الحرمة الذاتية». ٦٠ و ٦٤

[الحرام الظاهري] ٦٤

[الحرام الواقعي] راجع: «الحرام الشرعي». ٦٤

[الحرمة التشريعية] راجع: «الحرام الشرعي». ١٦٤ و ١٦٥ و ١٨٦

[الحرمة الذاتية] راجع: «الحرام الشرعي». ١٦٤ و ١٦٥ و ١٨٦

[الحرمة العرَضِيّة] الناشئ عن مفسدة في ما يقترب بمتعلّقه وإلّا فالمتعلّق في حدّ ذاته غير واجد للمفسدة، بل قد يكون واجداً للمصلحة لو خَلِيَ ونفسه، كالسفر

للمعصية. ٢٢٢

[الحقيقة الشرعية] هي اللفظ المستعمل في معناه الشرعي، كالصلاة والحجّ والزكاة والصيام للعبادات والأركان المخصوصة. ٣٥٢

[الحكم الاعتباري] معناه الحكم بلا علّة وجهه. ٥٩ و ٦٠

[الحكم التكليفي] وهو ما يقتضي طلب الفعل أو الكف عنه أو التخيير بين الفعل والترك وهو

خمس أقسام: الواجب، المندوب (المستحب)، الحرام، المكروه

والمباح. ٣١٩

[الحكم الوضعي] (أي بوضع من الشارع ويجعل منه) وهو ما يقتضي جعل شيء سبباً

لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً عنه، فهو إذاً ثلاثة أقسام: السبب،

والشرط والمانع، فلا يفيد شيئاً من طلب فعل شيء أو تركه. ٣١٩

[الحكم الواقعي] الحكم المجعول للموضوعات بالجعل الأولي الابتدائي أو «الحكم المتعين

المتعلق بالعباد» أو «مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيّدة بعلم

المتكلفين» المستفاد من الأدلة الاجتهادية الظنيّة، ولذا الدليل الدالّ عليه

يسمى بـ «الدليل الاجتهادي» مقابل الحكم الظاهريّ الثابت بالأصول

العملية والدليل الدالّ عليه يسمى بـ «الدليل الفقاهتي»، أو «الأصل

العملي». ١٣٦ و ١٣٨ و ١٤٢ و ١٤٥ و ١٤٦

[الحكم الظاهري] هو كلّ حكم أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي وبهذا فيختص

بما ثبت بالأصول العملية، أو كلّ حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم

الواقعي، وعليه فتكون تمام الأحكام المستفادة من الأدلة الاجتهادية

الظنيّة أحكاماً ظاهريّة. ٦٧ و ١٠٧ و ١٠٩ و ١٣٦

[الحكمة] ما يدور الحكم مدارها وجوداً فقط لا عدماً. ٥٤٠

[الحيثيّة التعليليّة] العناوين المترتبة على الموضوعات في لسان الأدلة - كما في الماء

المتغير الزائل تغيّره من قبل نفسه - قد يؤخذ بنحو العلّة وحينئذ يقال لها

«العناوين التعليليّة». ١١٤

[الحيثيّة التقيديّة] العناوين المترتبة على الموضوعات في لسان الأدلة - كما في الماء

المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه - قد يؤخذ بنحو القيد والشرط

وحينئذ يقال لها « العناوين التقييدية » . ١١٤

[الخبر المتواتر] خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه . ٤٦٥

[الدلالة التصديقية] دلالة مجموع الكلام على المعنى المستفاد منه . ٢٤٧

[الدلالة التصورية] دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية والعرفية المتكفلة لإثبات

ولتشخيص أوضاع الألفاظ، ويعبر عنها بـ «علامات الحقيقة

والمجاز» . ٢٤٧

[الدليل الاجتهادي] الثابت به «الحكم الواقعي» وهو كل أمانة اعتبرها الشارع من حيث إنها

تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة، كالأصول اللفظية والأمارات

الظنية . ٢١٣

[دليل الانسداد] الثابت به حجّة الظن المطلق، وهو ما يتألف من مقدّمات أربع، إذا تمت

يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الأحكام، أي

ظن كان، عدا الظن الثابت فيه عدم جواز العمل به كالتفاس منلاً. راجع:

«مقدّمات دليل الانسداد» و «الظن المطلق» . ١٩٣ و ١٩٤ و ٤٥٧

[ذاتية دلالة اللفظ على المعنى] بمعنى أنّ الألفاظ في دلالتها على المعاني لا تحتاج إلى

وضع، بل تدل بذاتها؛ لما بينها وبين معانيها من المناسبة

الطبيعية ٥٢٦

[سببية الأخبار] بمعنى كون الخبر سبباً لحدوث مصلحة ومفسدة جديدتين في مؤداه عند

تغايره مع الواقع ٤٦

[سببية الأمارات الظنية] بمعنى أنّ التعبد بالأمارات الغير العلمية كان سبباً لحدوث مصلحة

ومفسدة جديدتين في مؤداهما عند تغاير الأمارات مع الواقع.

- [السببية المقيّدة] أي الحجّة الملحوظ فيها الظنّ. ٢٠٨
- [الشاذّ] ما كان على خلاف القاعدة وغير منطبق على الموازين. ٥٥٧
- [الشكّ في وجود الصارف] ٥٠٦ و٥٠٨
- [الشكّ في صارفيّة الموجود المتّصل] ٥٠٦ و٥٠٨
- [الشكّ في صارفيّة الموجود المنفصل] ٥٠٦ و٥٠٨
- [الشهرة الروائيّة] المقصود منها نقل الرواية في المجاميع الروائيّة، كالكتب الأربعة وكتاب قرب الإسناد وغيرها من الكتب المتصدّية لنقل الروايات. ٤٩٣
- [الشهرة العمليّة] المقصود منها اشتها العمل برواية، أي الاستناد إليها في مقام التعرّف على الحكم الشرعيّ. ٤٩٣
- [الشهرة الفتوائيّة] المقصود منها اشتها الفتوى بحكم من الأحكام. ٤٩٣
- [الضدّان] في الاصطلاح أمران وجوديّان بحيث يمكن ارتفاعهما ويمتنع اجتماعهما، كالسواد والبياض. ١٣٩
- [طريقيّة الأخبار] بمعنى كون الخبر حاكياً وكاشفاً ظنّياً عن الواقع من دون تغير في الواقع عمّا هو عليه من المصلحة والمفسدة الواقعيّتين عند تغايره مع الواقع ٤٦.
- [طريقيّة الأمارات الظنّيّة] بمعنى أنّ التعبد بالأمارات الغير العلميّة كان كاشفاً ظنّياً عن الواقع من دون تغير وتبدّل فيه أصلاً عمّا هو عليه من المصلحة والمفسدة الواقعيّتين. ٧١ و٧٢
- [الظاهر] في اللغة: الواضح وفي الاصطلاح: ما دلّ على أحد احتملاته دلالةً مساوية، أو ما دلّ على معنى دلالةً ظنّيّة، وقيل: دلالةً واضحة وهو الراجح الغير المانع من النقيض. ٣٤٦ و٣٥٦ و٣٦٩
- [الظنّ الاجتهاديّ] الظنّ الحاصل من الأدلة الاجتهاديّة الظنّيّة وهو كلّ أمارّة اعتبرها الشارع من حيث إنّها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوّة، كالأمارات الظنّيّة. ٤٣

[الظنّ الخاصّ] كلّ ظنٍّ قام دليل قطعيّ على حجّيته واعتباره بخصوصه الذي كان معتبراً مطلقاً - سواء قلنا بانفتاح باب العلم والعلميّ أو انسدادهما كخبر الواحد العدل الثقة وفتوى المجتهد في الأحكام، والبيّنة وسوق المسلم ويده في الموضوعات - فهو بمنزلة العلم والقطع في كاشفيته عن الواقع، المعبر عنه بالظنّ المعبر. ٢٠٧ و ٢١٠ و ٢٢٣ و ٢٢٤ و ٢٢٩ و ٢٢٩ و ٤٥٧ و ٥٣٦ و ٥٣٧ و ٥٣٨ و ٥٤٣

[الظنّ المطلق] كلّ ظنٍّ قام دليل الانسداد الكبير على حجّيته واعتباره، أي الحاصل من ترتّب مقدّمات دليل الانسداد، وعليه فيكون اعتباره مختصاً بانسداد باب العلم. راجع: «مقدّمات دليل الانسداد». ٢٢٣ و ٢٢٤ و ٢٢٨ و ٤٥٦ و ٤٥٧ و ٥٣٦ و ٥٣٧ و ٥٣٨ و ٥٤٣

[الظنّ المعبر] ما دلّ على اعتباره دليل خاصّ، وحكمه أنّه ملحق بالعلم، إلّا أنّ طريقتيه وكاشفيته عن الواقع يجعل الشارع. راجع: «الظنّ الخاصّ». ١٢

[الظنّ الغير المعبر] الذي لم يدلّ على اعتباره دليل خاصّ، وحكمه حكم الشكّ، أي لا كاشفيّة له عن الواقع أصلاً. ١٢ و ٢٠٧

[الظنّ النوعي] ما يوجب بنفسه الظنّ بالمراد عند غالب الناس، أي كون اللفظ بنفسه - لو خلّي وطبعه - مفيداً للظنّ بالمراد، ويعبر عنه بـ «الظهور العرفي». ٢٠٨ و ٢٠٩ و ٤٣٢ و ٤٣٣ و ٤٣٦ و ٤٣٨ و ٤٨٨ و ٤٨٩

[الظنّ الشخصي] الظنّ الفعلّي الحاصل لدى الشخص، ويعبر عنه بـ «الظنّ الفعلّي». ٢٠٨ و ٢٠٩ و ٤٣٢ و ٤٨٨

[الظنّ الفعلّي] راجع: «الظنّ الشخصي». ٤٨٨

[الظواهر] الكلمات الواضحة المعنى عند العرف واللغة. ٢٧٦ و ٢٧٨ و ٢٧٩ و ٢٨٠ و ٢٨٤ و ٣٣١ و ٣٦٣

[الظهورات] الظنون التي وجب اتباعها في تشخيص وتعيين مراد المتكلم وأوضاع الألفاظ المستعملة في لسان المتكلم - شارحاً كان أو غيره - كالظن الحاصل من أصالة

العموم والإطلاق وأصالة عدم القرينة وقول اللغوي. ٢٢٩ و ٢٣٠

[الظهور الأولي] المعنى المتبادر من الهيئات التركيبية المستفاد من حاق اللفظ، ويعبر

عنه بـ «المعنى الحقيقي». ٥٦٢ و ٥٦٣

[الظهور الثانوي] المعنى المتبادر المستفاد بانضمام القرينة العامة ومساعدتها. ٥٦٢ و ٥٦٣

[الظهور العرفي] راجع: «الظن النوعي». ٤٨٨

[الظهور اللفظي] المعنى المستفاد من حاق اللفظ بلا مساعدة القرائن الحالية والمقامية.

٤٣٢ و ٤٨٨

[عدم صحة السلب] من طرق معرفة الحقيقة والمجاز وهو: صحة سلب اللفظ عن المعنى

الذي يُشكَّ في وضعه له، فعدم صحة السلب علامة الحقيقة وصحة

السلب علامة المجاز. ٢٤٩

[علامات الحقيقة والمجاز] المتكفلة لإثبات أصل الظهور وتمييز مجازاتها عن حقائقها،

وظواهرها عن خلافها، كالتبادر وعدم صحة السلب والاطراد

وإخبار اللغوي و.... ٢٤٧ و ٢٥٠ و ٢٥٢ و ٢٥٣ و ٢٥٩ و ٥٣٠

[العلم] الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. ٥٤

[العلم الإجمالي الكبير] هو العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في ما بأيدينا من الأخبار

والأمارات الظنّية، الغير المرتفع إلا بالانحلال الحقيقي. ٣٤٢

[العلم الإجمالي الصغير] هو العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في ما بأيدينا من الأخبار،

المرتفع بالانحلال الحقيقي والحكمي (التعدي). ٣٤٢

[العلة] ما يدور الحكم وجوداً وعدماً مدارها. ٥٤٠

[غلبة الاستعمال] تعدّ من الأصول اللفظية المعمولة لتشخيص وتعيين مراد المتكلم والدالة

على أن مراد المتكلم من المطلق هو الفرد الشائع، ويعبر عنها بـ «كثرة

الاستعمال». ٢٣٥ - ٢٣٩

[غلبة الوجود] ٢٣٧

[الفريضة الظاهريّة] راجع: «الحكم الظاهري» ١٢٨

[الفريضة الواقعيّة] راجع: «الحكم الواقعي» ١٠٦ و ١٢٨

[الفعلية] المرتبة الثالثة من مراتب الأحكام الشرعية والمراد منها بعث المولى وزجره مع عدم

وصول الحكم إلى المكلف بحجة معتبره. ٧٧ و ٧٨

[الفقه] العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية. ٦٦

[الفوت] معناه الوجودي هو ذهاب شيء عن الكيس وتلفه من صاحبه بلا تدارك له (الشيء

المتروك بجميع مصالحه الواقعية) ومعناه العدمي هو مجرّد الترك وعدم الإتيان

بشيء وفي وقته. ١١٣ و ١١٤ و ١١٨

[قاعدة التقييد] على أساسها يقدّم ظهور المقيّد على ظهور المطلق، أي رفع اليد عن ظهور

المطلق في الإطلاق وحمله على إرادة المقيّد وتقييده به. ٣٢٠

[قاعدة الحرج] الدالّة على خصوص نفي التكاليف والأحكام الحرجية. ٣١٤

[قاعدة الضرر] الدالّة على خصوص نفي التكاليف والأحكام الضررية. ٣١٤

[قاعدة الميسور] الدالّة على رفع التكليف في خصوص ما تعذّر. ٣١٥

[القراءة] هي ما ينسب إلى القراءة السبعة أو القراءة العشرة. ٣٨٠

[القراءة السبعة] ابن عامر وابن كثير وعاصم وأبو عمر وحزمة ونافع، والكسائي، وعليه

فتكون القراءات سبعة. ٣٨٠ و ٣٨١

[القراءة الثلاثة] أبو جعفر ويعقوب وخلف، وعليه فتكون عدد القراء والقراءات عشرة.

٣٨١ و ٣٨٢

[القراءة الأربعة] الحسن البصري وابن محيصن واليزيدي والأعمش، وعليه فيكون القراء

عدهم أربعة عشر. ٣٨٢

[القراءات السبع] وهي قراءة القراء السبعة. راجع: «القراء السبعة». ٣٨٠ و ٣٨١ و ٣٨٢

و ٣٨٨

[القراءات العشر] وهي قراءة القراء السبعة مع قراءة القراء الثلاث المكملة للعشر. راجع:

«القراء السبعة» و «القراء الثلاثة». ٣٨٠ و ٣٨١

[القراءة الشاذة] قيل: غير القراءات السبع المشهورة، وقيل: ما زاد على العشرة، وقيل: ما

نقل آحاداً وما لم يكن متواتراً. ٣٩٢

[القرينة] هي العلامة الصالحة للدلالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي للفظ من قبل المتكلم،

وإنما أراد المعنى المجازي، وهي أنواع.... ٢٣٦ - ٢٤٨

[القرينة اللفظية] الدخيل فيها اللفظ المنقسة إلى القرينة «الصارقة» و «المُعينة» و

«المُفهمة»، ويعبر عنها بـ «التقليية» و «المقالية» و «الخاصة».

٢٣٦ و ٢٤٠

[القرينة الصارقة] تعدّ من الأصول اللفظية والأمارات التي يُحرز بها الظهور وانصراف معنى

اللفظ من معناه الحقيقي الموضوع له إلى معناه المجازي. ٢٣٦ و ٢٥١

[القرينة المُعينة] تعدّ من الأصول اللفظية والأمارات التي يُحرز بها الظهور في المشترك

اللفظي. ٢٣٦

[القرينة المُفهمة] تعدّ من الأصول اللفظية والأمارات التي يُحرز بها الظهور في المشترك

المعنوي. ٢٣٦

[القرينة الحالية] الغير الدخيل فيها اللفظ التي يعتمدها أهل اللسان في محاوراتهم

التي ادّعي أنها توجب انعقاد الظهور للكلام على خلاف ما يقتضيه

لولا احتفافه بالقرينة والمضبوطة كوقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه

ويعبر عنها تارةً: بـ «القرينة العقلية» وأخرى: بـ «المقامية» و ثالثةً:

بـ «العامة». ٢٣٩ و ٢٤٠ و ٢٤٢

[القرينة العقلية] راجع: «القرينة الحالية». ٢٣٩ و ٢٤٠ و ٢٤٢

[القرينة المقامية] راجع: «القرينة الحالية». ٢٤٠

[القرينة العامة] راجع: «القرينة الحالية». ٢٣٩ و ٢٤٠ و ٢٤٢

[القرينة المقالية] الدخيل فيها اللفظ المستعملة في الموارد الجزئية وتختلف باختلاف

الخصوصيات والحالات والمتكلمين والغير المضبوطة تحت ضابطة كلية.

ويعبر عنها تارةً: بـ «القرينة النقلية» وأخرى: بـ «اللفظية» وثالثة:

بـ «الخاصة». ٢٣٩ و ٢٤٠ و ٢٤٢

[القرينة النقلية] راجع: «القرينة المقالية». ٢٤٠

[القرينة الخاصة] راجع: «القرينة المقالية». ٢٤٠ و ٢٤٢

[القرينة القطعية] أي القرينة المنصوصة في تعيين مراد المتكلم التي توجب القطع بمراده

الجدي، مقابل القرينة الظنية. ٢٤٨

[القرينة المتصلة] المراد هو كل ما يتصل بالكلام من لفظ أو غيره فيتحدد به المراد الجدي

للمتكلم. ٤٣٧ و ٤٤٤ و ٤٤٥ و ٤٤٦ و ٤٤٧ و ٤٤٩

[القرينة المنفصلة] المراد هو كل ما لم يتصل بالكلام من لفظ أو غيره وقع في خطاب أو مقام

آخر، فالخطاب الثاني يكون قرينة منفصلة يتحدد بها المراد الجدي من

الخطاب الأول. ٤٣٠ و ٤٤٥ و ٤٤٦ و ٤٤٧ و ٤٤٩

[القطع] راجع: «العلم». ٥٤

[كاشفية الأخبار] راجع: «طريقة الأخبار». ٤٦

[كاشفية الأمارات الظنية] راجع: «طريقة الأمارات الظنية». ٧١

[كثرة الاستعمال] كثرة استعمال لفظٍ وغلبته في معنىٍ خاصٍ كلفظ الماء المستعمل غالباً في

الماء العذب، ويعبر عنها بـ «غلبة الاستعمال». ٢٣٧

[كثرة الوجود] راجع: «غلبة الوجود». ٢٣٧

[الكنز] المال المذخور تحت الأرض قصداً. ٥٧١

[«ليس» في اصطلاح الفلسفة] بمعنى ما كان ممكنًا. ١١

[المتشابه لغةً] يطلق تارة: على الأمر المجمل المبهم، وأخرى: على الشبيه. ٣٦٢

[المتشابه في مصطلح القرآن] المتعّدّ المعنى، أو ما كان المراد به لا يعرف بظاهره، بل

يحتاج إلى دليل وذلك ما كان محتملاً لأمر كثيرة أو أمرين

ولا يجوز أن يكون الجميع مراداً، وقيل: الشيء المجمل

الغير الواضح معناه، الممنوع الاتباع. ٢٨٤ و ٣٤٥ و ٣٤٦

و ٣٥٧ و ٣٦٣

[المتشابه في مصطلح الحديث] الذي وجب الإيمان والتدين به بلا لزوم العمل عليه. ٣٤٦

[المجتهد المطلق] القادر على تحصيل الظنّ الاجتهاديّ بالنسبة إلى جميع المسائل الفرعية

(ما يقتدر به على استنباط الفعلية من أمانة معتبرة أو أصل معتبر

عقلاً...). ١٤١

[المجتهد المتجزّي] القادر على تحصيل الظنّ الاجتهاديّ في بعض المسائل الشرعية.

١٤٣ و ١٤٤ و ١٤١

[المحكم عند الأصوليين] يطلقونه على النصّ والظاهر مشتركاً وهو عندهم مطلق

الرجحان. ٣٥٦

[المحكم عند الأخباريين] يطلقونه على خصوص النصّ وهو عندهم الرجحان خاصة.

٣٥٧ و ٣٥٦

[المحكم في مصطلح القرآن] ما اتّضح معناه وعلم المراد منه لكلّ عالم باللغة.

٣٤٥ و ٣٤٦ و ٣٥٦

[المحكم في مصطلح الحديث] الذي وجب الإيمان والتدين به والعمل على طبقه. ٣٤٦

[مراتب الأحكام الشرعية] الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز. ٧٧

[المشترك اللفظي] ما وُضِعَ اللفظ للدلالة على معاني متعددة بأوضاع عديدة ككلمة «العَيْن»

ويسمى بـ «المشترك اللغوي». ٢٣٦

[المشترك المعنوي] ما وُضِعَ اللفظ لمفهوم مشترك بين معنيين فصاعداً، ثم يستعمل لكل

منهما على جهة الاستقلال كلفظ «القرء». ٢٣٦ و ٢٣٧

[المشترك اللغوي] راجع: «المشترك اللفظي». ٢٣٦ و ٢٣٧

[المصلحة الواقعية] المصلحة الذاتية النفس الأمرية التي تنشأ منها الواجبات الشرعية،

كوجوب الصلوات اليومية؛ لكونها ذات مصلحة واقعة. ٥٧ و ٥٨ و ٥٩

[المصلحة العَرَضِيَّة] المصلحة التي تكون بالوجه والاعتبار وقد ينشأ منها بعض الواجبات

الشرعية، كالكذب المتوقف عليه نجاة مؤمن. ٥٨ و ٥٩ و ٦٠ و ٦١

[المصلحة التسهيلية] ما يراعي فيها مصلحة النوع ولذا يعبر عنها «المصلحة النوعية»؛

بمعنى أَنَّ الشارع الأقدس حيث رأى أَنَّ تحصيل العلم واليقين

بالأحكام الشرعية الواقعية يستلزم غالباً الحرج الشديد والعسر

الأكيد فأمر برجوع العباد إلى الأخذ بالأمارات الظنّية، كخير الواحد

الثقة وفتوى المجتهد في الأحكام وكيد المسلم وسوقه في

الموضوعات. ١١٥ و ١١٦

[المصلحة الشخصية] ما يراعي فيها مصلحة الشخص، ويعبر عنها بـ «المصلحة

السلوكية». ١١٥

[المصلحة السلوكية] بمعنى أن تكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في نفس سلوك

الأمانة وتطبيق العمل على مؤداها مع بقاء الواقع على ما هو عليه من

المصلحة والمفسدة، ويمكن القول فيها بأنّ في سلوكها مصلحة يتدارك

بها ما يفوت من مصلحة الواقع. ٨٩ و ٩٠ و ٩١ و ١٠٣ و ١٠٤ و ١١٩

[المصلحة الذاتية] راجع: «المصلحة الواقعية». ٥٩

[المصلحة الظاهرية] ٨٦

[المصلحة النوعية] راجع: «المصلحة التسهيلية». ١١٥ و ١١٦

[المعنى الحقيقي] راجع: «الظهور الأولي». ٥٦٢ و ٥٦٣

[المعنى المجازي] المعنى المتبادر المستفاد بانضمام القرينة الخاصة. ٥٦٣

[المفاضة] الأراضي الخالية عن الماء والكلأ. ٥٧٠

[المفسدة الواقعية] المفسدة الذاتية النفس الأمرية التي تنشأ منها المحرمات الشرعية

كحرمة شرب الخمر؛ لكونه ذات مفسدة واقعة. ٥٨ و ٥٩ و ٦٠ و ٦٢

[المفسدة الذاتية] راجع: «المفسدة الواقعية». ٥٩ و ٦٠

[مقدمات دليل الانسداد] الثابت بها حجّة الظنون المطلقة وهي أربعة، وقيل: إنها خمسة:

(١) العلم بوجود أحكام شرعية قطعاً في اللوح المحفوظ، (٢) كوننا

مكلّفين بالعمل بها، (٣) انسداد باب العلم بها علينا، (٤) استلزام

الاحتياط التأمّ فيها العسر والحرّج، (٥) تقبيح العقل الأخذ بالمرجوح

- أي الشكّ والوهم - مع وجود الراجح - أي الظنّ - وإذا تمّت يترتب

عليها حكم العقل المستقلّ بلزوم الأخذ بالظنّ والعمل على طبقه

في الأحكام مطلقاً، أي من أيّ طريق حصل وأيّ ظنّ كان، عدا الظنّ

ال ثابت فيه عدم جواز العمل به، كالتقياس مثلاً. ويعتبر عنها بـ «دليل

الانسداد». ٥٣٦ و ٥٣٧

[موضوعية الأخبار] راجع: «سببية الأخبار». ٤٦

[موضوعية الأمارات الظنّية] راجع: «سببية الأمارات الظنّية». ٧٢ و ٧٦

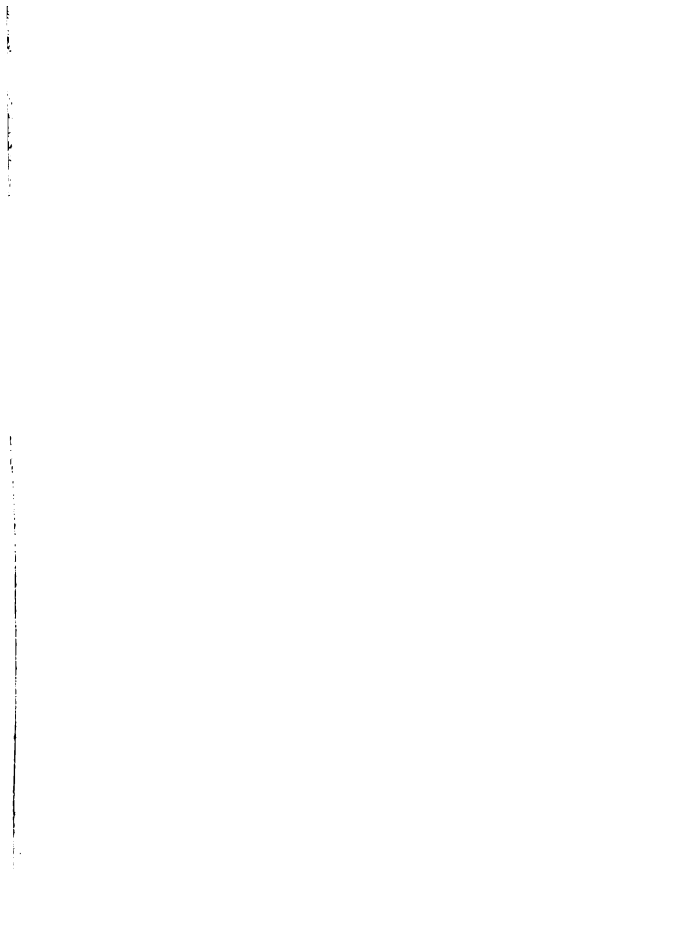
[النادر] هو الأمر المنطبق على الموازين والقواعد، لكنّه يندر ويقلّ استعماله خارجاً. ٥٥٧

[النزاع اللفظي] الذي لم يترتب عليه أثر وثمرة عقلاً وشرعاً. ٣٧٠ و ٣٧٢

[النصّ] ما لم يحتمل غير ما يفهم منه لغةً وهو الراجح المانع من النقيض. ٣٤٥ و ٣٥٦ و ٣٦٩

[النقيضان] في الاصطلاح أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي. ١٣٩

- [الواجب الإرشادي] راجع: «الأمر الإرشادي». ٤٩ و ١٧٠ و ٢٠٢
- [الواجب التشريعي] راجع: «الواجب الشرعي». ١٨٦
- [الواجب الذاتي] راجع: «الواجب النفسي» و «الأمر المولوي». ٥٠ و ١٧٠ و ١٨٦
- [الواجب الشرعي] ما يكون ذا مصلحة واقعية ذاتية أو غرضية، ويعتبر عنه بـ «الواجب الواقعي». ٦٠ و ٦١ و ٦٢ و ٦٤
- [الواجب الطريقي] ما وجب للوصول إلى الواقع، كوجوب العمل بالأمارات الظنّية، ويعتبر عنه بـ «الواجب الإرشادي». ٤٩ و ١٧٠
- [الواجب الظاهري] راجع: «الحكم الظاهري». ٦٤
- [الواجب الغيري] ما وجب لواجب آخر، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة الواجبة. ١٨٩ و ٢٠٢
- [الواجب المقدّم] راجع: «الواجب الغيري». ٤٩ و ١٧٠
- [الواجب المولوي] راجع: «الأمر المولوي». ٥٠ و ١٧٠ و ٢٠٢
- [الواجب النفسي] ما وجب لنفسه لا لواجب آخر، كالصلاة اليومية، ويعتبر عنه بـ «الواجب الواقعي» والأمر المولوي». ٥٠ و ١٧٠ و ٢٠٢
- [الواجب الواقعي] راجع: «الواجب الشرعي». ٦٤
- [الوطن] في اللغة محل إقامة الإنسان، وفي اصطلاح المشرّعة هو محل يتولّد ويُقيم فيه إلى آخر العمر. ٥٧٠
- [الوظيفة الظاهرية] راجع: «الحكم الظاهري». ١٠١
- [الوظيفة الواقعية] راجع: «الحكم الواقعي». ١٠١ و ١٠٥
- [الويح] يقال لمن كان مُشرّفاً بالهلكة. ٢٧٣ و ٢٧٤
- [الويل] يقال لمن وقع في الهلكة. ٢٧٣



٥- فهرس الفوائد والقواعد الواردة

- الأحكام العقلية كلّها مبيّنة مفصّلة لا يتطرق فيها الإهمال والإجمال. ١٩١ و ٢٢٥
- اختصاص إجراء الأصول بموارد الشك فقط. ٢٠٧
- اختصاص اعتبار صحة التمسك بالإجماع بالمسائل الفرعية. ٢٩ و ١٦٤ و ٥٤٨
- اختصاص إعمال الترجيح بالمتعارضين من الأخبار لا غيرها. ٤٠٤
- اختصاص جريان الأصل بالشبهات البدوية. ٣٤٢ و ٣٤٣
- اختصاص الحكم بالتخيير أو ترجيح لجانب الحرمة بالواجب والحرام الذاتيين. ١٨٦
- اختصاص حمل المطلق على المقيّد بالمقيّد المتعيّن للتقييد. ٣٢١
- اختصاص قاعدة التلازم بين العقل والشرع بالأحكام العقلية المستقلة. ٣١٥
- اختصاص النزاع في التخطئة والتصويب بالأحكام الشرعية والكلية. ٩١ و ١٢٣
- الاستصحاب إنّما يجري في ما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع المشكوك فيه. ١٧٤
- استصحاب حكم المخصّص عند الشك. ٤٠٦ و ٤٠٧
- استصحاب عدم المخصّص والمقيّد. ٤٩٨ و ٤٩٩
- استصحاب عدم النسخ. ٤٩٨
- الاستصحاب العدمي. ٤٩٨
- الاستصحاب الوجودي. ٤٩٨
- اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. ٤٠ و ٦٩ و ٨١
- الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية (قاعدة الاشتغال). ١٨٨ و ٢١٦
- الأصل أصيل حيث لا دليل. ٢٠٧ و ٢١٠ و ٤٠٥

- الأصل حرمة التعبد بالظن والعمل به. ١٥٨ و ١٦٣
- الأصل عدم حجّة الظن. ١٥٩ و ١٦٣
- الأصل في الأشياء الإباحة حتّى يثبت حرمتها. ١٨٠ و ٣٦٧
- الأصل في الأشياء الحظر حتّى يثبت إباحتها. ١٨٠ و ٣٦٧
- الأصل المحرز (الاستصحاب) وإحرازه للواقع. ٢٠٦
- إعادة المعدوم. ٩١
- اعتبار الأصل اللفظي من باب الظهور العرفي. ٢١٠
- اعتبار الأصول من باب التعبد المحض، أي بلا ملاحظة ظنٍّ أو غيره. ٢٠٨ و ٢١٠
- اعتبار الأصول من باب السببية والحجّة المقيدة. ٢٠٨
- اعتبار الأصول من باب الظن الشخصي (الوصفيّة الخاصّة). ٢٠٨
- اعتبار الأصول من باب الظن النوعي. ٢٠٨
- اعتبار الظن الخاص حتّى في زمن انفتاح باب العلم. ٢٢٩
- اعتبار الظهورات ولزوم التبعية عنها في تعيين المرادات. ٢٣٢ و ٢٣٣ و ٢٥٧
- إقرار العقلاء على أنفسهم جائز. ٤٥٤
- أقسام القرينة اللفظيّة: الصارفة، المعينة، المفهمة. ٢٣٦
- الأقوال في حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد وعدم حجّيته. ١٦٢ و ١٦٣
- الإمكان الذاتي (التكويني) للتعبد بالظن. ١٤
- انتفاء المركّب بانتفاء بعض أجزائه. ٣١٥
- انطباق العالمين بالأحكام الواقعيّة على الأنبياء والأولياء. ٨٣
- أنّ الله أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل. ٤٠ و ٦٩ و ٨٠
- بطلان اجتماع الضدّين في شيء واحد. ٣٣
- تأخير البيان عن وقت الحاجة (الخطاب). ٤٣٠ و ٤٣١
- التأسيس أولي من التأكيد. ٣٩٩

- تبدّل الموضوع في بعض المسائل الشرعية . ١٠٠ و ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣
- تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة الذاتيّة النفس الأمريّة . ٥٧ و ٦٢
- تخصيص العامّ الكتابيّ بالخاصّ الخبريّ . ٣٣١ و ٤٧٨
- تدريجيّة مراتب الأحكام الشرعيّة الأربع . ٧٨
- تساقط الخبرين المتعارضين المتكافئين والرجوع إلى العمومات والإطلاقات الكتاب . ٣٧٤
- تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفرادة . ٢٤٢ و ٢٤٥
- تقدّم الظنّ الخبريّ على الظنّ الكتابيّ . ٤٧٨
- تقدّم المبيّن على المجمل . ٥٠٧
- تقدّم المصلحة النوعيّة (التسهيليّة) على المصلحة التشخيصيّة (السلوكيّة) . ١١٦
- تقديم الظنّ المعتبر على الأصول . ٢٠٩ و ٢١٠
- تقديم المخصّصات والمقيّدات الروائيّة على العمومات والإطلاقات الكتابيّة . ٢٨٩
- التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة . ٥٠٧
- تنجز التكليف بالعلم الإجماليّ ووجوب رعايته عقلاً وشرعاً . ٤١٦
- ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له . ٤٢٠
- جعل مؤدّى الأمانة بمنزلة الواقع مع بقاء الواقع بحاله (المصلحة السلوكيّة) . ٨٩
- الجمع بين الحكم الظاهريّ والحكم الواقعيّ . ١٣٩ و ١٤٠
- الجمع المحلّي باللام يفيد العموم . ٣٣٦
- جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد . ٩١
- جواز دفع الأفسد بالفساد . ٣٧٣
- الحاكم بحجّة الظنّ في زمان انسداد باب العلم هو العقل المستقلّ . ٣٥ و ١٤٩ و ٥٣٧
- الحاكم بحجّة القطع في زمان انفتاح باب العلم هو العقل المستقلّ . ٣٥ و ٤٥
- حجّة الأخبار من باب السببيّة والموضوعيّة . ٤٦

- حَجَبِيَّةُ الْأَخْبَارِ مِنْ بَابِ الطَّرِيقِيَّةِ وَالْكَاشِفِيَّةِ . ٤٦
- حَجَبِيَّةُ الْأُمَارَاتِ الظَّنِّيَّةِ مِنْ بَابِ السَّبَبِيَّةِ وَالْمَوْضُوعِيَّةِ . ٧٢ و ١٥٣
- حَجَبِيَّةُ الْأُمَارَاتِ الظَّنِّيَّةِ مِنْ بَابِ الطَّرِيقِيَّةِ وَالْكَاشِفِيَّةِ . ٧١ و ٤٠٤
- حَجَبِيَّةُ ظَوَاهِرِ الْأَلْفَاظِ بِنَاءَ الْعَقْلَاءِ وَالظُّهُورِ الْعَرَفِيِّ . ٢٢٣
- حَجَبِيَّةُ الظُّهُورِ اللَّفْظِيِّ مِنْ بَابِ الظَّنِّ النَّوعِيِّ . ٤٣٢ و ٤٨٨ و ٤٨٩
- حَرَمَةُ طَرَحِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ . ٢٠٦
- حُكْمُ الْأَمْثَالِ فِي مَا يَجُوزُ وَفِي مَا لَا يَجُوزُ وَاحِدًا . ١٩ و ٢٩ و ٣٥٨
- الْحُكْمُ الظَّاهِرِيُّ مَوْضُوعُهُ الذَّاتُ بِشَرَطِ الْجَهْلِ . ٣٤
- الْحُكْمُ الْوَاقِعِيُّ مَوْضُوعُهُ الذَّاتُ اللَّابِشَرُطُ عَنِ الْعِلْمِ وَالْجَهْلِ . ٣٤
- الْحُكْمُ عَلَى خِلَافِ الْقَاعِدَةِ لَا بَدَّ فِيهِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى مُورِدَةٍ . ٤٠٤
- حِكْمَةُ حَجَبِيَّةِ وَاعْتِبَارِ الظُّنُونِ الْخَاصَّةِ . ٥٤٠ و ٥٤١
- حَمْلُ الْأَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى وَقُوعِ التَّحْرِيفِ فِي الْقُرْآنِ عَلَى كَوْنِهَا آحَادًا لَا اِعْتِبَارًا بِهَا . ٤١٢
- خُصُوصِيَّاتُ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ: (١) الثَّبُوتُ وَالْبَقَاءُ؛ (٢) تَوَجُّهُهُ إِلَى جَمِيعِ الْعِبَادِ؛ (٣) حِكَايَةُ الْأُمَارَاتِ عَنْهُ؛ (٤) تَعَلُّقُ الْعِلْمِ وَالظَّنِّ بِهِ؛ (٥) مَأْمُورِيَّةُ السَّفَرَاءِ الْإِلَهِيِّ بِتَبْلِيغِهِ . ١٤٢
- دَفْعُ الْمَفْسَدَةِ أَوَّلَى مِنْ جَلْبِ الْمَنْفَعَةِ . ١٨٥
- دَلَالَةُ أَدَلَّةٍ قَاعِدَتِي «الضرر» و «الحرج» عَلَى مَجَرَّدِ نَفْيِ التَّكْلِيفِ دُونَ إِثْبَاتِهِ أَيْ نَفْيِ خُصُوصِ الْفِعْلِ الضَّرَرِيِّ وَالْحَرْجِيِّ . ٣١٣ و ٣١٤
- دَلَالَةُ الْبَاءِ لِلتَّبْعِيضِ . ٣٠١ و ٣٠٢
- دَلَالَةُ الدَّلِيلِ الْخَاصِّ عَلَى اِعْتِبَارِ الظُّهُورِ . ٥٣٣
- دَلَالَةُ صِيغَةِ الْأَمْرِ . ٢٤٢ و ٢٥١
- دَلَالَةُ صِيغَةِ الْأَمْرِ الْوَارِدَةِ بَعْدَ الْحِظَرِ أَوْ تَوْهَمِهِ . ٢٤١ و ٢٤٤
- دَلَالَةُ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْفَرْدِ الشَّائِعِ . ٢٣٩
- الرَّجُوعُ إِلَى عُمُومِ الْعَامِّ الزَّمَانِيِّ عِنْدَ الشَّكِّ . ٤٠٦ و ٤٠٧

- شرائط الشهادة: (١) التعدّد، (٢) العدالة، (٣) كونها عن حسّ. ٥٤٨ و ٥٤٩
- الشكّ في الحجّية مساوق للعلم بعدم الحجّية. ١٧٤
- الشكّ لا حجّيته ذاتية ولا كاشفية له عن الواقع أصلاً. ١١ و ١٢
- الطرق الظنّية لتشخيص ظهور الألفاظ: إخبار اللغويّ، التبادر، الأطرّاد، عدم صحّة السلب، و.... ٥٢٩ و ٥٣٠
- طرق معرفة الحقيقة والمجاز: إخبار اللغويّ، التبادر، الأطرّاد، عدم صحّة السلب، و.... ٢٤٧ و ٢٤٩ و ٥٢٩ و ٥٣٠
- الطريق الأوّل في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ هو: حمل موضوع الحكم الواقعيّ على اللابشرط وحمل موضوع الحكم الظاهريّ على بشرط الشيء. ١٣٩ و ١٤٠ و ١٤١
- الطريق الثاني في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ هو: حمل موضوع الحكم الواقعيّ على مرتبة الإنشاء وحمل موضوع الحكم الظاهريّ على مرتبة الفعلية. ١٣٩ و ١٤٠ و ١٤١
- الطريق العلميّ لتشخيص ظهور الألفاظ: تصريح واضح اللغة وتنقيصه. ٥٢٩
- الظنّ حجّيته ناقصة وكاشفيته عن الواقع تشريعية. ١٢
- الظنّ الغير المعتمد ملحقّ بالشكّ وحكمه حكم الشكّ. ١٢ و ٢٠٠
- الظنّ المعتمد ملحقّ بالعلم، إلّا أنّ طريقتيه يجعل الشارع. ١٢
- ظنّية الطريق لا تنافي قطعية (علمية) الحكم. ٦٥ و ٦٦ و ٦٧
- عدم إطلاق المشرك في القرآن على أهل الكتاب. ٣١٠ و ٣١١ و ٣٧٩
- عدم إعمال الترجيح بالآيتين والإجماعين المتعارضتين. ٤٠٤
- عدم إمكان انفكاك العلّة عن المعلول. ١٩٢
- عدم تصوّر الترديد والإجمال في الأحكام العقلية. ١٩١ و ١٩٢ و ١٩٣ و ١٩٧
- عدم التلازم بين تواتر القرآن وبين عدم تواتر القراءات. ٣٨٥

- عدم تنجز الحكم الواقعي الإنشائي على المكلفين . ١٤٣
- عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي واختصاصه بالشبهات البدوية . ٣٤٣
- عدم جريان الأصول العملية مع وجود الظنّ المعتمد . ٢٠٧ و ٢١٠
- عدم جواز العمل بالظنّ الموجب لطرح الأصول العملية . ٢٠٦
- عدم جواز العمل بظواهر السنّة قبل الفحص والتتبّع في سائر الأدلّة . ٢٩٣ و ٢٩٥
- عدم جواز العمل بظواهر العمومات والإطلاقات الكتابية قبل الفحص والرجوع إلى الأدلّة العقلية والنقلية . ٢٨٩ و ٢٩٠
- عدم الخلاف في حجّة الإجماع المحصّل والمنقول بالتواتر . ١٦٢ و ١٦٣
- عدم الدليل على اعتبار الظنّ بالظهور . ٥٣٣ و ٥٣٤
- عدم صحّة التمسك بالإجماع في المسائل العقلية والأصولية . ٢٩ و ١٦٤ و ٥٤٨
- عدم كفاية العقد المنقطع في صدق عنوان المحلّل . ٣٠٦
- عدم مانعيّة الظنّ بالخلاف من جريان الأصول . ٢٢٠
- عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود . ٢٥
- عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة شرعاً وعرفاً . ٣٣٢
- عدم وقوع شيء في الخارج لا يدلّ على استحالة عقلاً . ٢٦
- العمل بالظنّ أولى من ترخيص فعل الحرام الواقعي . ٣٩
- العمل بالظنّ بعنوان الاحتياط وبرجاء إدراك الواقع حُسن عقلاً وشرعاً مشروطاً بعدم معارضته باحتياط وعدم مخالفته بدليل آخر . ١٦٦ - ١٧٢
- العمل بالظنّ بعنوان التشريع حراماً مطلقاً (سواء استلزم طرح أصليّ معتبر أم لا وسواء طابق الواقع أم خالفه) . ١٦٦ - ١٧٢
- العمل بالظنّ لا بعنوان التشريع ولا بعنوان الاحتياط جائز ما لم يلزم طرح أصل أو دليل معتبرين . ١٦٦ - ١٧٢
- العموم والخصوص من وجه . ٣٣٥

- الفرق بين الأثر المترتب على عدم حدوث شيء واقعاً والأثر المترتب على عدم العلم بحدوثه. ١٧٧
- الفرق بين التشريع والافتراء والنسبة بينهما. ١٦٠
- الفرق بين الجاهل المقصر والجاهل القاصر. ١٤٤
- الفرق بين حجّة مطلق الظنّ بناءً على الكشف وبناءً على الحكومة. ١٩٤ و ١٩٥ و ٢٢٤ و ٢٢٥
- الفرق بين الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق. ٥٣٧ و ٥٣٨
- الفرق بين العامّ والمطلق. ٣٣٧
- الفرق بين «العلّة» و «الحكمة». ٥٤٠
- الفرق بين القرآن والحديث القدسيّ. ٢٧٠
- الفرق بين كون موضوع الحكم هو الشكّ أو المشكوك من حيث جريان أصل الاستصحاب في الثاني وعدمه في الأوّل. ١٧٨
- الفرق بين كون موضوع الحكم هو عدم العلم بالموضوع والعلم بعدم الموضوع. ١٧٨
- الفرق بين «اللغويّ» و «واضع اللغة». ٥٢٨
- الفرق بين وجوب الجمع بين الخبرين المتعارضين والآيتين المتعارضتين. ٣٩٧
- قاعدة «الاستخدام». ٥١١ و ٥١٢
- قاعدة «التعارض والتساقط». ٣٨٠
- قاعدة «تقديم المقيّد على المطلق». ٣٢٠
- قاعدة «التقييد». ٣٢٠
- قاعدة «التلازم بين العقل والشرع». ٣١٥
- قاعدة «الجمع بين المطلق والمقيّد». ٣٢٠
- قاعدة «الخرج». ٣١٤ و ٣١٧
- قاعدة «حمل مطلق على المقيّد». ٣٢٠ و ٣٢١

- قاعدة «الضرر». ٣١٤
- قاعدة «الضرر والضرار». ٣١٤
- قاعدة «عدم سقوط الميسور بالمعسور». ٣١٥
- قاعدة «الفحص عن المخصّص». ٢٨٩
- قاعدة «لا حرج في الدين». ٣١٤
- قاعدة «لا ضرر». ٣١٤
- قاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». ٣١٤
- قاعدة «لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص». ٢٨٩
- قاعدة «لا يسقط الميسور بالمعسور». ٣١٥
- قاعدة «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه». ٣١٥
- قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور». ٣١٥ و ٣١٦ و ٣١٧
- قاعدة «الميسور». ٣١٥ و ٣١٧
- قاعدة «نفي الحرج». ٣١٤
- قاعدة «نفي الحرج والعسر والمشتقّة». ٣١٤
- قاعدة «نفي الضرر». ٣١٤
- قاعدة «نفي العسر والحرج والمشتقّة في الدين». ٣١٤
- قاعدة «هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص». ٢٨٩
- القرائن المقامية: كوقوع الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه ٢٣٩ - ٢٤٥
- القراء الأربع المكملة لأربعة عشر: الحسن البصري، وابن محيصن، واليزيدي، والأعمش. ٣٨٢
- القراء الثلاث المكملة للعشر: أبو جعفر، ويعقوب، وخلف. ٣٨١
- القراء السبعة: ابن عامر، وابن كثير، وعاصم، وأبو عمرو، وحزمة، ونافع، والكسائي.

- القِطْع حَجَّتِيَّة ذاتِيَّة وكاشِفَتِيَّة عن الواقع تامَّة . ١١
- كفاية امتثال الأمر الظاهريّ عن امتثال الأمر الواقعيّ (قاعدة الإجزاء). ١٢٠
- كفاية حصول الظنّ في باب دلالة الألفاظ (الظهور اللفظي). ٤٨٨ و ٤٩٣
- كفاية خبر الواحد في ثبوت السنّة . ٣٨٥
- كفاية الشكّ لجريان الأصل . ٣٦٧
- كفاية المصلحة التسهيليّة (النوعيّة) في صحّة التعبد بالأمارات الظنّيّة . ١١٩
- كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذرّه في بقعة الإمكان . ٢٤ و ٢٥
- لزوم الأخذ بالعموم والإطلاق في الأدلّة اللفظيّة . ٥٤٧
- لزوم الأخذ بقدر المتيقّن في الأدلّة اللَّبِّيَّة والمجملة . ٥٤٧
- لزوم التواتر في ثبوت القرآنيّة . ٣٨٥ و ٣٨٨
- لزوم العقد الدائم في صدق عنوان المحلّل . ٣٠٦
- لزوم العمل بمطلق الظواهر كتاباً وسنّة وغيرهما بيناء العقلاء . ٣٦١
- ما لا يتمّ الشيء إلّا به . ١٩١
- المانع عن جريان الأصول هو خصوص العلم والقطع على خلافها . ٢٢٠
- مراتب الأحكام الشرعيّة أربعة : الاقتضاء ، الإنشاء ، الفعلية والتنجز . ٧٧ و ١٥٣
- مسلميّة التخطئة والتصويب في العقليّات والموضوعات . ٩٢ و ١٢٣ و ١٢٤
- معذوريّة الجاهل بالحكم . ٣١٨ و ٣١٩
- مفهوم الوصف . ٥٦٠ و ٥٦١
- مقدّمات الانسداد لإثبات حجّة الظنّ المطلق . ٥٣٧
- مقدّمات الانسداد لإثبات حجّة قول اللغويّ . ٥٦٨
- ممنوعيّة الحكم الا اعتباريّ عند العدليّة . ٥٩
- ممنوعيّة الحكم بالتخيير أو ترجيح لجانب الحرمة بالواجب والحرام التشرعيّين . ١٨٦
- مناط حجّة الظواهر إفادة الظنّ النوعيّ أي حصول الظنّ بالمراد . ٤٣٢ و ٤٣٣ و ٤٦٠

- المناطق في اعتبار الاستصحاب. ٢٠٩
- الواحد لا يصدر إلا عن الواحد. ١٤
- وجوب الأخذ الأصول العملية عقلاً وشرعاً وحرمة طرحها. ٢٠٦
- الوجوب الإمضائي والتأكيدي يعدّ واجباً أخلاقياً عاطفياً امتنانياً. ١٥٠
- وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام الشرعية. ١٨٩ و ١٩٠ و ١٩١
- وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً. ٢١٤ و ٢١٥
- وجوب عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب. ٢٩٨
- وجوب عرض كلّ خبر على الكتاب. ٢٩٨
- وجه تسمية «المتشابه» بالمتشابه. ٢٨٤
- وجه تسمية «النساء» بالنساء. ٢٧٧
- وقوع إفهام التكليف خارجاً غالباً يكون باللفظ والقول وأحياناً بالفعل. ٣٤٨
- الوقوع أخصّ من الإمكان. ١٧ و ٢٣
- وقوع النكرة في سياق النفي يفيد العموم. ٣٢٨ و ٣٧٨

٦- فهرس الأقوال الواردة

- القول بـ «إباحة الفعل شرعاً في الشبهة الحكمية». ٣٦٥
- القول بـ «إجماع العلماء على اعتبار الظنّ في موضوعات الأحكام». ٥٤٥
- القول بـ «اختصاص اعتبار الظنّ المطلق بزمان الانسداد». ٥٣٧
- القول بـ «اختصاص الأحكام الشرعية بالعالمين بها». ٤١ و ٨٠ و ٨١
- القول بـ «اختصاص انعقاد الظهور بالمقصودين بالإفهام لا غير». ٢٦٠ و ٢٦٣
- القول بـ «اختصاص جريان أصالة عدم الغفلة وعدم الخطأ بالمقصودين بالإفهام».

٤٥٠ و ٤٦٠

- القول بـ «اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه لا غير». ٤٢٩ و ٤٣٩
- القول بـ «اختصاص حجّية قول المفتي للمستفتي بانسداد باب العلم». ٤٥
- القول بـ «اختصاص حرمة فعل النافلة في وقت الفريضة بالظاهريّة». ١٢٨ و ١٢٩
- القول بـ «اختصاص حرمة فعل النافلة في وقت الفريضة بالواقعية». ١٠٥
- القول بـ «اختصاص فهم القرآن بالنبيّ وأوصيائه عليه السلام». ٢٥٩ و ٤٦٥
- القول بـ «اختصاص قبح التعبد بالخبر الواحد بزمان انفتاح باب العلم». ٥٦
- القول بـ «استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة الغير العلمية». ١٨ و ٣٣
- القول بـ «استصحاب حكم المخصّص عند الشكّ». ٤٠٦ و ٤٠٧
- القول بـ «اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل». ٤٠ و ٦٩ و ٨١ و ٨٢ و ٨٣

- القول بـ «اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل مطلقاً - قامت الأمانة أم لم تقم (مذهب الإمامية)». ٨٨ - ٩١ و ٩٥ - ٩٧
- القول بـ «اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل في خصوص مرتبة الشأن والإنشاء (مذهب الأنساعة)». ٨٣ و ٨٤ و ٨٧
- القول بـ «اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل عند قيام الأمانة الموافقة للواقع (مذهب المعتزلة)». ٨٣ - ٨٨ و ٩٥ - ٩٧
- القول بـ «اشتراط حجية الظواهر بحصول الظن الشخصي بالوفاق وانتفاء الظن بالخلاف لها ولو ظناً غير معتبر». ٤٩٧
- القول بـ «اعتبار الاستصحاب من باب إفادة الظن». ١٩ و ٢٠٩
- القول بـ «اعتبار الاستصحاب من باب التعبد الظاهري». ٢٠٩
- القول بـ «اعتبار الأصول من باب التعبد المحض». ٢٠٨
- القول بـ «اعتبار الأصول مطلقاً (سواء ظن بخلافها أو لم يُظن)». ٢٠٨
- القول بـ «اعتبار الأصول من باب الظن النوعي». ٢٠٨
- القول بـ «اعتبار الأصول مشروطاً بعدم الظن بخلافها». ٢٠٧ و ٢٠٨
- القول بـ «اعتبار الأصول من باب السببية والحجية المقيدة». ٢٠٨
- القول بـ «اعتبار الأصول من باب الظن الشخصي». ٢٠٨
- القول بـ «اعتبار الأمارات العلمية (المفيدة للعلم)». ١٩ و ٢١ و ٢٢
- القول بـ «اعتبار التعدد في الجرح والتعديل». ٥٤٩ و ٥٥٠
- القول بـ «اعتبار الوثاقة والعدالة في الجرح والتعديل». ٥٤٩ و ٥٥٠
- القول بـ «اعتبار الشهادة عن حس». ٥٤٨ و ٥٤٩
- القول بـ «اعتبار الظن الشخصي في حجية الظهورات». ٥١٥
- القول بـ «اعتبار العربية والماضوية في صيغ العقود». ٣٧٤

- القول بـ «اقتضاء امتثال الأمر الظاهريّ للأجزاء». ١٢٠ و ١٢١
- القول بـ «الالتزام بالمراتب الأحكام الشرعية الأربعة». ٧٩
- القول بـ «إلحاق الظاهر بالمحكم». ٣٥٦
- القول بـ «إلحاق الظاهر بالمتشابه». ٣٥٦ و ٣٥٧
- القول بـ «امتناع التعبد بالخبر الظنيّ بناءً على الانفتاح والسببية». ٤٦ و ٤٩
- القول بـ «امتناع التعبد بالخبر الظنيّ بناءً على الانفتاح والطريقة». ٤٦ و ٤٧
- القول بـ «امتناع التعبد بالخبر الظنيّ بناءً على الانسداد والطريقة». ٥٦
- القول بـ «امتناع التعبد بالخبر الظنيّ بناءً على الانسداد والسببية». ٥٦
- القول بـ «إمكان الوقوع للتعبد بالظنّ عقلاً». ١٤ و ١٦ و ١٧
- القول بـ «امتناع الوقوع للتعبد بالظنّ». ١٤ و ١٦ و ١٨
- القول بـ «انتفاء الواقع في حقّ الجاهل مطلقاً». ٨٧
- القول بـ «انتفاء الواقع في حقّ الجاهل عند قيام الأمانة المخالفة للواقع». ٨٧
- القول بـ «انحصار طريق ثبوت القرآن بالتواتر». ٣٨٥ و ٣٨٨
- القول بـ «انحلال وارتفاع أثر العلم الإجماليّ بعد الفحص». ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٣٤٠
- القول بـ «انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية». ٤١ و ٤٢ و ٤٥٧ و ٥٣٦ و ٥٣٧
- القول بـ «انسداد باب العلم بالنسبة إلى غير ضروريات الأحكام». ٤٧٧
- القول بـ «انفتاح باب العلم في الأحكام الشرعية». ٤١ و ٤٢ و ٤٥٧ و ٥٣٩ و ٥٦٦
- القول بـ «انفتاح باب العلم بالنسبة إلى ضروريات الأحكام». ٤٧٧
- القول بـ «إنكار التبعض للباء». ٣٠١ و ٣٠٢
- القول بـ «إنكار وجود الحكم الواقعيّ بمراتبه الأربعة». ٧٩
- القول بـ «إيجاب التعبد بمطلق الأمانة على الله تعالى وقبح تركه منه». ١٤٨
- القول بـ «إيجاب العمل بالظنّ الخبريّ بوجوب الإرشاديّ المقدّميّ الطريقيّ». ٤٩

- القول بـ «إيجاب العمل بالظنّ الخبريّ بوجوب المولويّ النفسيّ الذاتيّ» . ٥٠
- القول بـ «أخذ العلم في موضوع الحكم واختصاص الأحكام بالعالمين بها» . ٤١
- القول بـ «أنّ اختلاف القراءات يمنع من التمسك بظواهر الكتاب» . ٣٨٠ و ٣٨٢
- القول بـ «أنّ أدلّة ومستند الأحكام خمسة» . ١٩
- القول بـ «أنّ الأصل إباحة وجواز العمل بالظنّ شرعاً» . ١٧٩
- القول بـ «أنّ الأصل استصحاب عدم حجّية الظنّ» . ١٧٣ و ١٧٤
- القول بـ «أنّ الأصل ترجيح جانب حرمة العمل بالظنّ» . ١٨٤ و ١٨٥
- القول بـ «أنّ الأصل حرمة التعبد بالظنّ عقلاً وشرعاً» . ١٥٨ و ١٦٣
- القول بـ «أنّ الأصل عدم حجّية الظنّ» . ١٥٨ و ١٥٩ و ١٦٣
- القول بـ «أنّ الأصل في الأشياء الإباحة حتّى يثبت حرمتها» . ١٨٠ و ٣٦٧
- القول بـ «أنّ الأصل في الأشياء الحظر حتّى يثبت إباحتها» . ١٨٠
- القول بـ «أنّ الأصل في العمل بالظنّ وجوب الاحتياط» . ١٨٧ و ١٨٨
- القول بـ «أنّ الأصل في العمل بالظنّ هو التخيير» . ١٨٤ و ١٨٥
- القول بـ «أنّ الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذاتها» . ٧٩
- القول بـ «أنّ الإمكان الذاتيّ للتعبد بالظنّ ممّا لا ينكره أحد» . ١٤
- القول بـ «أنّ حرمة الصلاة على المرأة في أيّام الاستظهار تشريعيّة» . ١٦٨
- القول بـ «أنّ حرمة الصلاة على المرأة في أيّام الاستظهار ذاتيّة» . ١٦٨
- القول بـ «أنّ حرمة العمل بالظنّ تشريعيّة كصلاة الحائض» . ١٦٤ و ١٦٥
- القول بـ «أنّ حرمة العمل بالظنّ ذاتيّة كشرب الخمر» . ١٦٤ و ١٦٥
- القول بـ «أنّ حرمة العمل بالظنّ عرَضيّة» . ٢٢٢
- القول بـ «أنّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع» . ٧٩
- القول بـ «أنّ حكم الله تابع لظنّ المجتهد» . ٧٩ و ٨١

- القول بـ «أَنَّ حكمة تشريع الأمارات الظنّية من باب المصلحة التسهيلية والانسداد الغالبّي أو الحرج النوعي». ١١٥ و ١١٦ و ١١٧
- القول بـ «أَنَّ حكمة تشريع الأمارات الظنّية من باب المصلحة السلوكية». ١١٧
- القول بـ «أَنَّ حكمة تشريع جواز العمل بخبر الواحد هو العُسر الغالب». ٢٨
- القول بـ «أَنَّ خروج الأخذ بالظواهر عن تحت الأدلّة الناهية عن التفسير بالرأي من باب التخصّص». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ خروج الأخذ بالظواهر عن تحت الأدلّة الناهية عن التفسير بالرأي من باب التخصيص». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ دلالة اللفظ على المعنى ذاتية». ٥٢٦
- القول بـ «أَنَّ دلالة اللفظ على المعنى وضعية». ٥٢٦
- القول بـ «أَنَّ دلالة اللفظ على المعنى توقيفية». ٥٢٦ و ٥٢٧
- القول بـ «أَنَّ دلالة اللفظ على المعنى اصطلاحية». ٥٢٧
- القول بـ «أَنَّ الظهور العرفي والظنّ النوعي متصادقان كليّاً ومختلفان مفهوماً». ٤٨٨
- القول بـ «أَنَّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب التوقّف». ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٣٣٨
- القول بـ «أَنَّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الفحص». ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٣٣٨
- القول بـ «أَنَّ عمدة الاختلاف بين القراء نشأ من الاجتهاد والرأي. ...». ٣٩٠
- القول بـ «أَنَّ القرآن كلّّه متشابه لا يجوز أخذ حكم منه إلّا من دلالة الأخبار». ٢٦٠
- القول بـ «أَنَّ القرآن لا ظهور له واختصاصه لغيره». ٢٥٩
- القول بـ «أَنَّ القرآن نزل بحرف واحد على نبيّ واحد». ٣٩٠ و ٣٩١
- القول بـ «أَنَّ القراء المعروفين هم سبعة». ٣٨٠ و ٣٨١ و ٣٨٢ و ٣٨٨
- القول بـ «أَنَّ القراء عددهم أربعة عشر». ٣٨٢
- القول بـ «أَنَّ القراء عددهم عشرة». ٣٨١

- القول بـ «أَنَّ وقوع التحريف في القرآن لا يمنع من التمسك بالظواهر». ٤١٣
- القول بـ «أَنَّ كُلَّ مجتهد مصيب». ٦٧
- القول بـ «أَنَّ لا انعقاد للظهور لغيره المقصودين بالإفهام». ٢٦٠ و ٤٢٩ و ٤٣١
- القول بـ «أَنَّ للقرآن ظواهر، لكنها ليست بحجة». ٢٧٥
- القول بـ «أَنَّ للقرآن ظهوراً، لكن لا نفهمه». ٢٥٩ و ٢٧٥
- القول بـ «أَنَّ الله أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل». ٤٠ و ٦٩ و ٨٠
- القول بـ «أَنَّ المتبادر من الشرك في إطلاق الشرع هو خصوص عبادة الأصنام فلا يشمل الكتابي». ٣١٠ و ٣٧٩
- القول بـ «أَنَّ المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفاً». ٣٦٢ و ٣٦٣
- القول بـ «أَنَّ المجتهد المطلق يحرم عليه الرجوع إلى فتوى غيره. ...». ١٤١
- القول بـ «أَنَّ المجتهد المتجزي لا يجوز له أن يعمل بظنه، ويجوز له الرجوع إلى الغير». ٤٤ و ١٤١
- القول بـ «أَنَّ المجتهد المتجزي يجوز له أن يعمل بظنه ولا يجوز له الرجوع إلى الغير في ما استنبطه». ٤٤ و ١٤١
- القول بـ «أَنَّ المجوز للأخذ بمطلق الظن هو الانسداد النوعي لا الشخصي». ٣٨
- القول بـ «أَنَّ المراد بالأحرف السبعة، القراءات السبع». ٣٨٧ و ٣٩١ و ٣٩٢
- القول بـ «أَنَّ المراد من سبعة أحرف، سبعة أبطن». ٣٩١
- القول بـ «أَنَّ المراد من سبعة أحرف، سبعة أقسام». ٣٩١ و ٣٩٢
- القول بـ «أَنَّ المراد من سبعة أحرف، سبعة أوجه». ٣٩١
- القول بـ «أَنَّ المراد من سبعة أحرف، سبعة لغات». ٣٩١
- القول بـ «أَنَّ المراد من تواتر القراءات تواترها عن النبي ﷺ». ٣٨٧ و ٣٨٩
- القول بـ «أَنَّ المراد من تواتر القراءات تواترها عن الأئمة عليهم السلام». ٣٨٩

- القول بـ «أَنَّ المراد من تواتر القراءات تواترها عن القراء». ٣٨٩
- القول بـ «أَنَّ المراد من تواتر القراءات الترخيص في القراءة». ٣٨٩
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أَنَّ له ظهوراً لا نفهمه...». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو الأخذ بظاهر القرآن بناءً على أَنَّهُ لا ظهور له...». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو التفسير المقرّر للمذهب الفاسد بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تبعاً فيردّ إليه بأيّ طريق أمكن وإن كان ضعيفاً». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو التفسير بالاستحسان والهوى». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو التفسير بأنّ مراد الله كذا على القطع من غير دليل». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير...». ٢٨٠ و ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو القول في القرآن بغير علم وتبّت، سواء علم أَنَّ الحقّ خلافه أم لا». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو القول بما يعلم أَنَّ الحقّ غيره». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو القول في مشكل القرآن». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من التفسير بالرأي هو تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلّا الله». ٢٨١
- القول بـ «أَنَّ المراد من «ضرب القرآن بعضه ببعض» هو تأويل بعض متشابهاتها إلى بعض بمقتضى الهوى من دون سماع من أهله...». ٢٩٠
- القول بـ «أَنَّ مناط حجّية الظواهر هو حصول الظنّ بالمراد أي الظنّ النوعي». ٤٣١

- القول بـ «أَنَّ مناطَ حُجَّةِ دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي». ٤٨٨
- القول بـ «أَنَّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت من باب المصلحة التسهيلية». ١١٧
- القول بـ «أَنَّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت من باب المصلحة السلوكية». ١١٧
- القول بـ «أَنَّ موضوع وجوب القضاء هو الترك وعدم الإتيان بالمكلف به». ١١٧
- القول بـ «أَنَّ وجوب العمل بالأصل واجباً ذاتياً نفسياً مولوياً». ١٧٠
- القول بـ «أَنَّ وجوب العمل بالأصل واجباً طريقياً مقدّمياً إرشادياً». ١٧٠
- القول بـ «أَنَّ وجوب القضاء يحتاج إلى أمر جديد». ١١١
- القول بـ «أَنَّ وجوب القضاء يتبع للأداء». ١١١ و ١١٢
- القول بـ «أَنَّ وقوع التحريف في القرآن يمنع من التمسك بالظواهر». ٤٠٨
- القول بـ «بطلان وقوع التحريف بالزيادة في القرآن، بمعنى أَنَّ بعض المصحف الذي بأيدينا ليس من الكلام المنزل». ٤٠٨ و ٤٠٩
- القول بـ «بطلان وقوع التحريف بالنقيصة في القرآن، بمعنى أَنَّ المصحف الذي بأيدينا لا يشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء، فقد ضاع بعضه على الناس». ٤٠٨ و ٤٠٩
- القول بـ «تبدّل الواقع عند قيام الأمانة على خلافه». ٨٣ و ٨٤ و ٩٩
- القول بـ «تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية الذاتية النفس الأمرية». ٥٧
- القول بـ «تبعية الواقع لمؤدى الأمانة عند مخالفتها له». ٨٧
- القول بـ «تبعية الواقع لمؤدى الأمانة مطلقاً (طابقت الواقع أو لا)». ٨٧
- القول بـ «ترادف الاعتقاد والقطع (العلم)». ٥٤
- القول بـ «ترتب الأمر الجديد بوجوب القضاء على عنوان الترك». ١١٢
- القول بـ «ترتب الأمر الجديد بوجوب القضاء على عنوان الفوت». ١١٢
- القول بـ «ترجيح التقييد على التخصيص ولزوم تحقّق العامّ على عمومّه». ٣٣٧

- القول بـ « ترجيح الخبر الموافق من الخبرين المتعارضين المتكافئين إلى العمومات والإطلاقات الكتاب ». ٣٧٤
- القول بـ « تساقط الخبرين المتعارضين المتكافئين والرجوع إلى العمومات والإطلاقات الكتاب ». ٣٧٤
- القول بـ « التصويب الأشعري في سببية الأمارات ». ٧٩
- القول بـ « التصويب المعتزلي في سببية الأمارات ». ٨٣
- القول بـ « تغاير الاعتقاد والقطع (العلم) ». ٥٥
- القول بـ « تفرّع وجوب القضاء على عنوان الفوت من باب المصلحة التسهيلية ». ١١٥
- القول بـ « تفرّع وجوب القضاء على عنوان الفوت من باب المصلحة السلوكية ». ١١٥
- القول بـ « التفصيل بين ظواهر الكتاب وظواهر السنة ». ٢٦٥
- القول بـ « التلازم بين جواز الاستدلال بالقراءات وبين رخصة العمل بها ». ٤٠٠
- القول بـ « التوقّف في المجاز المشهور ». ٥١٠
- القول بـ « تقديم المخصّصات والمقيّدات الروائية على العمومات والإطلاقات الكتابية ». ٢٨٩
- القول بـ « تواتر القراءات السبع المشهور ». ٣٨٦
- القول بـ « تواتر القراءات السبع في خصوص المادة ». ٣٩٥
- القول بـ « تواتر القراءات السبع من جميع الجهات مادةً وهيئةً ». ٣٩٥
- القول بـ « تواتر القراءات العشر ». ٣٨٧ و ٣٩٣
- القول بـ « ثبوت مناهج حجّية الظواهر في خصوص المقصودين بالإفهام ». ٤٣١
- القول بـ « جريان القرائن الصارفة بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام ». ٤٥١
- القول بـ « جريان أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية ». ٣٦٥ و ٣٦٦

- القول بـ «جعل مؤدى الأمانة بمنزلة الواقع مع بقاء الواقع بحاله مع موافقتها له ومخالفتها» (المصلحة السلوكية)». ٩١ و ٩٨ و ٩٩
- القول بـ «جعل مؤدى الأمانة نفس الواقع ومؤداها هو الحكم الواقعي الأولي طابق الواقع أو لا (التصويب الأشعري)». ٩١
- القول بـ «جعل مؤدى الأمانة نفس الواقع ومؤداها هو الحكم الواقعي مع مخالفتها له خاصة (التصويب المعتزلي)». ٩١ و ٩٨ و ٩٩ و ١٢٧
- القول بـ «الجمع بين الآيتين المتعارضتين المتكافئتين بوجوب التوقف والرجوع إلى القواعد والأصول العملية (بناءً على القول بتواتر القراءات وجواز الاستدلال بها)». ٣٩٨ و ٤٠٠ و ٤٠٢ و ٤٠٥
- القول بـ «الجمع بين الآيتين المتعارضتين بإعمال الترجيح الدلالي بينهما بحمل الظاهر منهما على النص والأظهر (بناءً على القول بتواتر القراءات وجواز الاستدلال بها)». ٣٩٧ و ٤٠٠ و ٤٠٢ و ٤٠٣ و ٤٠٥
- القول بـ «جواز الإتيان بالنوافل في وقت الفريضة الواقعية». ١٠٥ و ١٢٨ و ١٢٩
- القول بـ «جواز الأخذ بظاهر عمومات الكتاب ومطلقاته بعد الفحص واليأس عن المخصّصات الروائية». ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٣٤٢
- القول بـ «جواز العمل بظواهر العمومات والإطلاقات الكتابية بلا فحص عن المخصّصات والمقيّدات الروائية». ٢٨٩ و ٢٩٠ و ٢٩١
- القول بـ «جواز العمل والأخذ بظواهر الكتاب». ٢٥٩ و ٢٦٤
- القول بـ «جواز القراءة بال عشرة». ٣٩٣
- القول بـ «جواز بيع الدم نجساً كان أم طاهراً». ٣٧٥
- القول بـ «جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة». ٤٣١
- القول بـ «جواز تخصيص العام الكتابي بالخاص الخبري». ٣٣١ و ٤٧٨

- القول بـ «جواز وجوب الأخذ بالقراءات السبع المشهورة». ٣٩٣
- القول بـ «حجّة استصحاب عدم المخصّص والمقيّد». ٤٩٨ و ٤٩٩
- القول بـ «حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام من طريق الحدس». ١٦٢ و ١٦٣ و ٣٧٠
- القول بـ «حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام من طريق اللطف». ١٦٢ و ١٦٣
- القول بـ «حجّة الإجماع المنقول بخبر الواحد مطلقاً». ١٦٢ و ١٦٣
- القول بـ «حجّة الإجماع متواتراً ومستفيضاً». ٥٧٢
- القول بـ «حجّة الأخبار من السببية والموضوعية». ٤٦
- القول بـ «حجّة الأخبار من باب الطريقتية والكاشفية». ٤٦
- القول بـ «حجّة الأصول اللفظية من باب التعبد». ٤٩٠
- القول بـ «حجّة الأصول اللفظية من باب الظن الشخصي». ٤٩٠
- القول بـ «حجّة الأصول اللفظية من باب الظن النوعي». ٤٩٠
- القول بـ «حجّة الأصول اللفظية من باب الظهور العرفي». ٤٩٠
- القول بـ «حجّة الأمارات الظنّية من باب السببية والموضوعية». ٧٢
- القول بـ «حجّة الأمارات الظنّية من باب الطريقتية والكاشفية». ٧١ و ٤٠٤
- القول بـ «حجّة الظنّ بالظهور الحاصل من قول اللغوي». ٥٣٤ و ٥٣٥
- القول بـ «حجّة الظواهر (الظهورات) بمناط إفادة الظنّ الشخصي». ٤٣٢ و ٤٨٨
- القول بـ «حجّة الظواهر (الظهورات) بمناط إفادة الظنّ النوعي». ٤٣٢ و ٤٨٧
- القول بـ «حجّة الظواهر (الظهورات) من باب التعبد». ٤٣٢ و ٤٨٧ و ٤٨٩ و ٤٩٠
- القول بـ «حجّة الظواهر (الظهورات) من باب السببية». ٤٣٢ و ٤٨٧

- القول بـ « حَجَّيَّةُ الظواهر (الظهورات) من باب الطريقية ». ٤٨٧
- القول بـ « حَجَّيَّةُ الظواهر في خصوص غير الكتاب ». ٢٥٧ و ٤٢٥
- القول بـ « حَجَّيَّةُ الظواهر مطلقاً (سواء تفيد الظنّ بالمراد أم لا، وسواء حصل الظنّ الغير المعبر على خلافها أم لا) ». ٤٩٧
- القول بـ « حَجَّيَّةُ الظواهر مطلقاً (كتاباً وغيره)، بالنسبة إلى المقصودين وغير المقصودين بالإفهام من باب الظنّ الخاصّ ». ٤١٩ و ٤٢٠ و ٤٥٨
- القول بـ « حَجَّيَّةُ الظواهر مطلقاً (كتاباً وغيره) بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام من باب الظنّ المطلق ». ٢٦١ و ٢٦٢ و ٢٦٣ و ٤٢٦ و ٤٢٧ و ٤٢٨ و ٤٤٨
- القول بـ « حَجَّيَّةُ الظواهر مطلقاً (كتاباً وغيره) بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام من باب الظنّ الخاصّ ». ٢٦١ و ٢٦٢ و ٢٦٣ و ٤٢٦ و ٤٢٧ و ٤٤٨ و ٤٥٥
- ٤٥٦ و ٤٦٧ و ٤٦٨ و ٤٧٦
- القول بـ « حَجَّيَّةُ ظواهر الكتاب والسنة في خصوص المقصودين بالإفهام ». ٢٥٧
- ٢٦٣ و ٤٤٠
- القول بـ « حَجَّيَّةُ ظواهر الكتاب والسنة من باب الظنّ الخاصّ ». ٤٥٥ و ٤٥٦ و ٤٥٧
- القول بـ « حَجَّيَّةُ الظهور اللفظي من باب الظنّ المطلق ». ٤٢٨
- القول بـ « حَجَّيَّةُ الظهور اللفظي من باب الظنّ النوعي ». ٤٣٢ و ٤٨٨ و ٤٨٩
- القول بـ « حَجَّيَّةُ قول اللغوي من باب الظنّ الخاصّ ». ٥٣٦ و ٥٤٣
- القول بـ « حَجَّيَّةُ قول اللغوي من باب الظنّ المطلق ». ٥٣٨
- القول بـ « حَجَّيَّةُ قول اللغوي إن أفاد الظنّ ». ٥٣٠
- القول بـ « حَجَّيَّةُ قول اللغوي وإن لم يفد الظنّ ». ٥٣٠
- القول بـ « حَجَّيَّةُ قول اللغوي في خصوص انسداد باب العلم ». ٥٣٠

- القول بـ « حَجَبِيَّة مطلق الظنّ شرعاً من باب الكشف ». ١٩٤ و ٢٢٤ و ٢٢٥
- القول بـ « حَجَبِيَّة مطلق الظنّ عقلاً من باب الحكومة ». ١٩٤ و ٢٢٤ و ٢٢٥
- القول بـ « حرمة الإتيان بالنوافل في وقت الفريضة الواقعية ». ١٠٥ و ١٢٨ و ١٢٩
- القول بـ « حرمة الإتيان بالنوافل في وقت الفريضة الظاهرية ». ١٢٨ و ١٢٩
- القول بـ « حرمة التعبد بالظنّ على فرض انسداد باب العلم ». ٤٣
- القول بـ « حرمة التعبد بالظنّ على فرض انفتاح باب العلم ». ٤٣
- القول بـ « حَلِيَّة نكاح الكتابية دواماً وانقطاعاً ». ٣١١
- القول بـ « حمل الأخبار الدالة على وقوع التحريف في القرآن على كونها آحاد لا اعتبار بها ». ٤١٢
- القول بـ « حمل «العذاب» في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ على العذب ». ٢٨٢
- القول بـ « حمل «القرء» في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ على الطهر والحيض مشتركاً ». ٢٨٢
- القول بـ « حمل «القرء» في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ على خصوص الحيض ». ٢٨٢
- القول بـ « حمل المطلق على المقيد ». ٣٢٠ و ٣٢١
- القول بـ « حمل المقيد على المطلق ». ٣٢١
- القول بـ « خروج الظنّ الحاصل من الظواهر عن تحت أصل حرمة العمل بالظنّ من باب التخصّص ». ٤٢٣ و ٤٢٤
- القول بـ « خروج الظنّ الحاصل من الظواهر عن تحت أصل حرمة العمل بالظنّ من باب التخصيص ». ٤٢٣ و ٤٢٤
- القول بـ « دخول الملح والجصّ في مفهوم المعدن ». ٥٧٢
- القول بـ « دلالة الباء للتبعية ». ٣٠١ و ٣٠٢

- القول بـ « دلالة المطلق على الفرد الشائع من باب الاشتراك ». ٢٣٩
- القول بـ « دلالة المطلق على الفرد الشائع من باب التفصيل بين أقسام التشكيك ». ٢٣٩
- القول بـ « دلالة المطلق على الفرد الشائع من باب القدر المتيقن وقاعدة الاشتغال ». ٢٣٩
- القول بـ « دلالة المطلق على الفرد الشائع من باب المجازات المشهورة ». ٢٣٩
- القول بـ « دلالة المطلق على الفرد الشائع من باب تعدد الدال والمدلول ». ٢٣٩
- القول بـ « دلالة المطلق على الفرد الشائع من باب كثرة الاستعمال ». ٢٣٩
- القول بـ « دلالة أدلة قاعدتي « الضرر » و « الحرج » على مجزّد نفي التكليف دون إثباته أي نفي خصوص الفعل الضرريّ والحرجيّ ». ٣١٣ و ٣١٤
- القول بـ « الرجوع والعمل بالعموم العامّ الزمانيّ عند الشكّ ». ٤٠٦ و ٤٠٧
- القول بـ « صحّة القصر في أوّل الوقت بالكفاية الظاهرية ». ١٠٢
- القول بـ « صحّة القصر في أوّل الوقت بالكفاية الواقعية ». ١٠٢
- القول بـ « ظهور تبعيّة صيغة الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه لما قبل النهي ». ٢٤١
- القول بـ « ظهور صيغة الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه في الإباحة ». ٢٤١ و ٢٤٣
- القول بـ « ظهور صيغة الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه في الوجوب ». ٢٤١
- القول بـ « ظهور صيغة الأمر في الاشتراك بين الوجوب والندب ». ٢٤٢ و ٢٤٣
- القول بـ « ظهور صيغة الأمر في الوجوب ». ٢٤٢ و ٢٥١
- القول بـ « عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ». ١٥٧
- القول بـ « عدم اعتبار الأصول مع وجود الظنّ على خلافها مطلقاً ». ٢٠٧ و ٢٠٨
- القول بـ « عدم اعتبار الأمارات الغير العلميّة (المفيدة للظنّ) ». ١٩ و ٢١ و ٢٢
- القول بـ « عدم اعتبار الشهادة عن حدس ». ٥٤٨ و ٥٤٩
- القول بـ « عدم اعتبار العربية والماضوية في صيغ العقود ». ٣٧٤

- القول بـ «عدم اقتضاء امتثال الأمر الظاهريّ للإجزاء». ١٢٠ و ١٢١
- القول بـ «عدم الالتزام بالمراتب الأحكام الشرعيّة الأربعة». ٧٩
- القول بـ «عدم التلازم بين جواز الاستدلال بالقراءات وبين رخصة العمل بها». ٤٠٠
- القول بـ «عدم الخلاف في حجّية الإجماع المحصّل والمنقول بالتواتر». ١٦٢
- القول بـ «عدم انحلال وارتفاع أثره العلم الإجماليّ قبل وبعض الفحص». ٣٣٣
- القول بـ «عدم ترتّب الثمرة على النزاع في حجّية ظواهر الكتاب». ٣٧٠
- القول بـ «عدم تواتر القراءات كلّها». ٣٨٧ و ٣٨٨ و ٣٨٩
- القول بـ «عدم ثبوت مناط حجّية الظواهر في حقّ غير المقصودين بالإفهام». ٤٣١
- القول بـ «عدم جريان أصالة عدم الغفلة وعدم الخطأ بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام». ٤٥٠ و ٤٦٠
- القول بـ «عدم جريان الاستصحاب في الأمور الوجدانيّة». ٥٠٣
- القول بـ «عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلّا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة عليهم السلام». ٢٦٥ و ٢٦٦
- القول بـ «عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كلام النبي ﷺ». ٢٦٥ و ٢٦٦ و ٣٣٢
- القول بـ «عدم جواز الأخذ بعمومات الكتاب إلّا بعد الفحص عن مخصّصاتّها». ٣٣٩
- القول بـ «عدم جواز الأخذ بغير القراءات السبع المشهورة». ٣٩٣
- القول بـ «عدم جواز العمل بأخبار الآحاد». ١٥ و ١٦ و ٤٥٨
- القول بـ «عدم جواز العمل بظواهر العمومات والإطلاقات الكتابيّة قبل الفحص عن المخصّصات والمقيّدات الروائيّة». ٢٨٩ و ٣٣١
- القول بـ «عدم جواز القراءات الثلاثة المكملّة للعشر». ٣٩٣

- القول بـ «عدم جواز القراءة الشاذة في الصلاة وغيرها». ٣٩٢
- القول بـ «عدم جواز نكاح غير الكتابية إجماعاً لا دوماً ولا انقطاعاً». ٣١١
- القول بـ «عدم جواز ورود العبادة بخبر الواحد». ١٨
- القول بـ «عدم حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد». ٥٧٢
- القول بـ «عدم حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد مطلقاً». ١٦٢ و ١٦٣
- القول بـ «عدم حجّية الظنّ الحاصل من الوضع اللغويّ أو الانفهام العرفي». ٥٣٢
- القول بـ «عدم حجّية القول اللغويّ وإن لم أفاد الظنّ». ٥٣٠
- القول بـ «عدم حجّية ظواهر التاب في خصوص الأحكام الفرعية». ٢٦٥
- القول بـ «عدم حجّية ظواهر الكتاب والسنة بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام».

٢٦٠ و ٢٦٣ و ٤٢٩ و ٤٤٠ و ٤٦٥

- القول بـ «عدم حجّية ظواهر الكتاب والسنة». ٢٦٥ و ٣٣٢
- القول بـ «عدم حجّية ظواهر الكتاب». ٢٥٧ و ٢٥٩ و ٢٦٥ و ٢٦٧ و ٢٦٨ و ٣٢٩

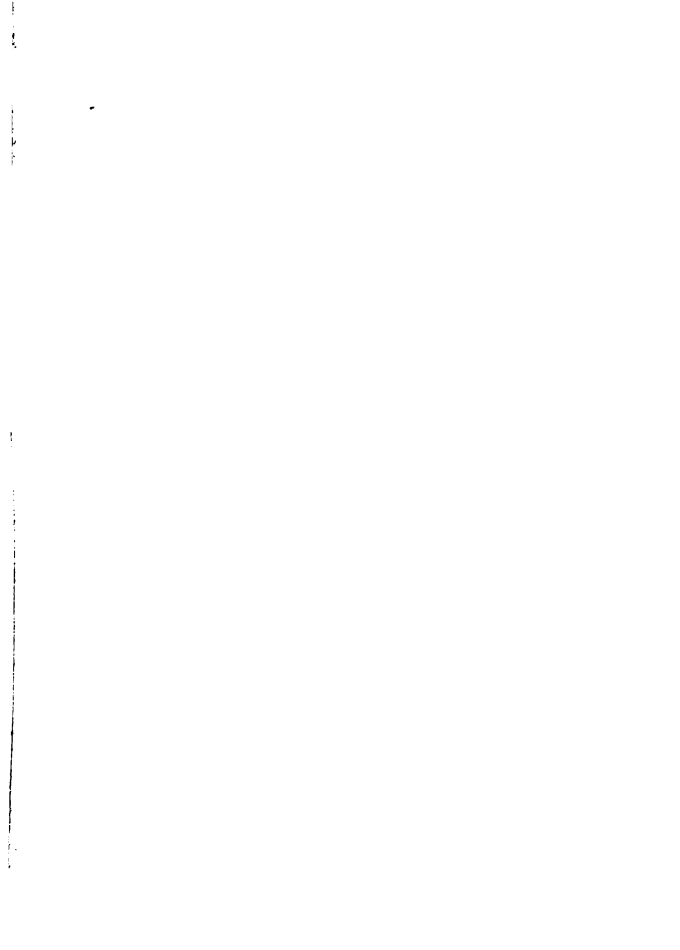
و ٣٣٠ و ٤٢٥

- القول بـ «عدم ضمان الودعيّ الأمين الغير المفرد في التحقّظ على الوديعة». ٣٧٨
- القول بـ «عدم قبح التعبد بالخبر الظنّيّ في زمان الانسداد وبناءً على السببية». ٥٦
- القول بـ «عدم قبح التعبد بالخبر الظنّيّ في زمان الانسداد وبناءً على الطريقيّة». ٥٦
- القول بـ «عدم قبح التعبد بالخبر الظنّيّ في زمان الانفتاح وبناءً على السببية». ٥٦
- القول بـ «عدم كفاية العقد المنقطع في صدق عنوان المحلّل». ٣٠٦
- القول بـ «عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة شرعاً وعرفاً». ٣٣٢
- القول بـ «عدم وجوب الأخذ بالقراءات السبع». ٣٩٤
- القول بـ «عدم وجوب دفع الضرر المحتمل». ٢١٥

- القول بـ «عدم وصول استعمال المطلق في الفرد الشائع إلى حدّ الوضع التعيّنِيّ». ٢٣٨
 - القول بـ «عدم وقوع التعبد بالظنّ خارجاً». ١٥ و ١٦
 - القول بـ «قراءة ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ بالتخفيف وعليه جواز الوطي بمجرّد طهارة الرحم وانقطاع الدم عنه وعدم الاغتسال خارجاً». ٣٨٣ و ٣٩٨ و ٣٩٩
 - القول بـ «قراءة ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ بالتشديد وعليه عدم جواز الوطي إلّا بعد الاغتسال». ٣٨٣ و ٣٨٤ و ٣٩٨ و ٣٩٩
 - القول بـ «كفاية الطريق الظنّي وعدم لزوم تحصيل الطريق العلميّ مع انفتاح باب العلم». ٢١٥
 - القول بـ «كفاية المصلحة التسهيليّة في صحّة التعبد بالأمارات الظنّيّة». ١١٩
 - القول بـ «كفاية خبر الواحد في ثبوت السنّة». ٣٨٥
 - القول بـ «كون أصالة البراءة أصلاً تعبدياً». ٤١٨
 - القول بـ «كون أصالة البراءة من الأدلّة الظنّيّة». ٤٧٨
 - القول بـ «كون موضوع مجاري الأصول هو خصوص الشكّ». ٢٢٠
 - القول بـ «كون موضوع مجاري الأصول هو عدم العلم». ٢٢١
 - القول بـ «لزوم العقد الدائم في صدق عنوان المحلّل». ٣٠٦
 - القول بـ «لزوم تحصيل الطريق العلميّ وطرح الطريق الظنّيّ مع انفتاح باب العلم». ٢١٤
 - القول بـ «معذوريّة الجاهل بالحكم في مسألة القصر والإتّام والجهر والإخفات».
- ٣١٨ و ٣١٩
- القول بـ «المصلحة السلوكيّة في سببيّة الأمارات». ٨٨ و ٨٩ و ٩٠ و ١٣٣
 - القول بـ «مقدمات الانسداد لحجّيّة مطلق الظنّ». ١٩٤
 - القول بـ «ممنوعيّة الحكم الاعتباريّة». ٥٩

- القول بـ «المنع عن العمل بظواهر الكتاب وجواز العمل بظواهر السنّة». ٣٤٤ و ٣٤٥
- القول بـ «منع دخول الكتابية في المشركة». ٣١٠
- القول بـ «وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة». ٣٦٦
- القول بـ «وجوب الاحتياط والترك في الشبهة الحكميّة». ٣٦٥
- القول بـ «وجوب الاحتياط والتوقّف عن جميع أطراف الشبهة المحصورة حتّى بعد الفحص». ٣٣٤ و ٣٣٥ و ٣٣٦
- القول بـ «وجوب التعلّد بالخبر الظنّي بناءً على الانسداد والسببيّة». ٥٦
- القول بـ «وجوب التعلّد بالخبر الظنّي بناءً على الانسداد والطريقة». ٥٦
- القول بـ «وجوب التعلّد بالخبر الظنّي بناءً على الانفتاح والسببيّة». ٤٦ و ٤٨ و ٤٩
- القول بـ «وجوب التعلّد بالخبر الظنّي بناءً على الانفتاح والطريقة». ٤٦ و ٤٨
- القول بـ «وجوب التعلّد بالخبر الظنّي على فرض انسداد باب العلم». ٥٢
- القول بـ «وجوب التوقّف والرجوع إلى قواعد التعارض في الآيتين المتعارضتين مطلقاً - سواء أمكن الجمع بينهما أم لم يمكن -». ٤٠٣ و ٤٠٥
- القول بـ «وجوب التوقّف والمنع عن الأخذ بالظاهر عمومات الكتاب ومطلقاته قبل الفحص وبعده». ٣٣٣ و ٣٣٤
- القول بـ «وجوب الفحص عن المخصّص بالعلم الإجمالي بالمخصّصات». ٣٣٨
- القول بـ «وجوب دفع الضرر المحتمل». ٢١٥
- القول بـ «وجوب معرفة الأحكام الشرعيّة بالوجوب المقدّميّ الغيريّ». ١٨٩ و ١٩٠
- القول بـ «وجوب معرفة الأحكام الشرعيّة بالوجوب النفسيّ الذاتيّ». ١٨٩ و ١٩٠
- القول بـ «وصول استعمال المطلق في الفرد الشائع إلى حدّ الوضع التعيّنيّ». ٢٣٨
- القول بـ «وقوع التحريف المعنويّ في القرآن». ٤٠٨

- القول بـ «وقوع التحريف بالزيادة والنقيصة في الآية والسورة في القرآن». ٤٠٨
- القول بـ «وقوع التحريف بالنقص أو الزيادة بكلمة أو كلمتين في القرآن». ٤٠٨
- القول بـ «وقوع التحريف بالنقص أو الزيادة في الحروف في القرآن». ٤٠٨
- القول بـ «وقوع التحريف في القران تغييراً وزيادةً ونقصاناً». ٤١٠ و ٤١١
- القول بـ «وقوع التعبد بالظنّ ثبوتاً وإثباتاً». ١٦
- القول بـ «وقوع التعبد بالظنّ ثبوتاً وإنكار وقوعه إثباتاً». ١٦
- القول بـ «وقوع التعبد بالظنّ في الخارج عقلاً وشرعاً». ١٥ و ١٦ و ١٧



٧- فهرس محتوى الهوامش الهامة

- ✓ معنى « ليس » و « أيس » في اصطلاح الفلسفة (١) ١١
- ✓ معنى « الإمكان » وبيان أقسامه (١) ١٣
- ✓ معنى « الامتناع » وبيان أقسامه (٢) ١٣
- ✓ كلام السيّد المرتضى وابن إدريس في عدم جواز العمل بأخبار الآحاد (٥ و ٩) ١٥
- ✓ مناهج حجّة الاستصحاب عند القدماء وعده من الأدلة (١) ١٩
- ✓ كلام الشيخ الرئيس حول موارد الحكم بإمكان الوقوع (٣) ٢٤
- ✓ المراد بـ « المتجزّي » في كلام المحقّق القميّ رحمته الله (٣) ٤٣
- ✓ اختلاف العلماء في حكم المتجزّي وأنّه هل يجوز له العمل بظنّه أم لا ؟ .. (١) ٤٤
- ✓ الأخبار الدالة على وجوب العمل بالظنّ الخبريّ وغير الخبريّ (١) ٤٩
- ✓ حول ترادف « الاعتقاد » و « القطع » (١) ٥٥
- ✓ حول تغاير « الاعتقاد » و « القطع » (٢) ٥٥
- ✓ معنى « الجهل المركّب » و « الجهل البسيط » (٣) ٥٥
- ✓ معنى « الاعتباط » و « ممنوعة الحكم الاعتباطيّ عند الإماميّة (٣) ٥٩
- ✓ « ظنّيّة الطريق لا تنافي قطعيّة (علميّة) الحكم » في كلام العلامة (١) ٦٦
- ✓ حول مراتب الأحكام الشرعيّة (٦) ٧٨
- ✓ كلام الأشاعرة في إنكارهم للتحسين والتقيح العقليّين وسبب الأمارات. (١) ٧٩
- ✓ كلام المظفر في معنى « المصلحة السلوكيّة في الأمارات » (١) ٨٩

- ✓ ما أفاده المحقق النائيني في معنى «سببية الأمارات» (٣) ٩٩
- ✓ آراء الفقهاء في حرمة وجواز الإتيان بالنوافل في وقت الفريضة الواقعية (٣) ١٠٥
- ✓ حول من اختار بأن وجوب القضاء يحتاج إلى أمر جديد (١) ١١١
- ✓ حول من اختار تبعية وجوب القضاء للأداء (١) ١١٢
- ✓ معنى «الإجزاء» وكفاية امتثال الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي (١) ١٢٠
- ✓ معنى «الحكم الواقعي» (٢) ١٣٨
- ✓ معنى «الضدين» و«المتناقضين» في الاصطلاح (١) ١٣٩
- ✓ بيان أقسام الاجتهاد وحكم المجتهد المطلق (١) ١٤١
- ✓ ما أفاده السيد الخوئي في مقتضى الأصل عند الشك في الحجية (١) ١٥٨
- ✓ معنى «التشريع» و«الافتراء» (١) ١٦١
- ✓ بيان أقسام الإجماع وتبيين محط النزاع في حجته (٣) ١٦٢
- ✓ كلام صاحب بحر الفوائد في كون حرمة العمل بالظن تشريعية لا ذاتية . (٢) ١٦٤
- ✓ أيام الاستظهار وحكم الصلاة فيها (٣) ١٦٨
- ✓ الفرق بين الأثر المرتب على عدم العلم بالحجية والعلم بعدم الحجية ... (٢) ١٧٤
- ✓ موضوع حرمة العمل بالظن هو مجرد الشك في الحجية لا في المشكوك. (١) ١٧٧
- ✓ الفرق بين كون موضوع الحكم هو الشك أو المشكوك (٢) ١٧٨
- ✓ وجوب معرفة الأحكام الشرعية هل أنه بوجوب النفسي أو الغيري؟ ... (١) ١٨٩
- ✓ في خصوص الأحكام العقلية (١) ١٩٢
- ✓ الفرق بين الإهمال والإجمال (٣) ١٩٣
- ✓ الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية (٣) ٢٠٦
- ✓ حجية ظواهر الأنفاظ ببناء العقلاء والظهور العرفي لا حصول الظن (١) ٢٢٣
- ✓ التعابير المختلفة حول «الأصول المعمولة لتشخيص مراد المتكلم» (١) ٢٣١

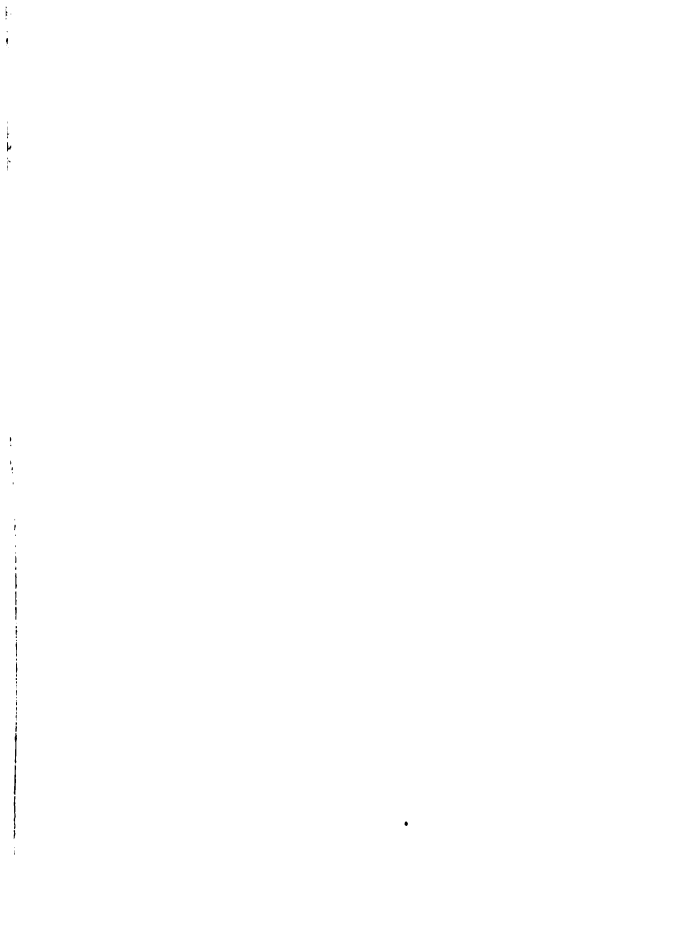
- ✓ معنى «المشترك اللفظي» (١) ٢٣٦
- ✓ معنى «المشترك المعنوي» (٣) ٢٣٦
- ✓ الفرق بين المشترك اللفظي والمشارك المعنوي (٢) ٢٣٧
- ✓ حول «غلبة الاستعمال» و «غلبة الوجود» والفرق بينهما (٣) ٢٣٧
- ✓ التعابير المختلفة حول «الأصول المعمولة لتشخيص أوضاع الألفاظ» . (١) ٢٤٧
- ✓ آراء علماء الأخباريين في مسألة ظواهر الكتاب والسنة (١) ٢٦٥
- ✓ ما أفاده السيد الخوئي في نقل أدلة القائلين بإسقاط حجّة ظواهر الكتاب .. (٣) ٢٦٧
- ✓ حول «ترجمة القرآن الكريم» (٢) ٢٧٦
- ✓ معنى «الاشتقاق» وبيان أقسامه (٢) ٢٧٧
- ✓ كلام الطريحي في معنى «التفسير» (٤) ٢٧٧
- ✓ المراد من التفسير بالرأي المنهني عنه في الروايات (٣) ٢٧٩
- ✓ ما أفاده العلامة الطباطبائي في ذكر الأقوال في معنى «التفسير بالرأي» . (٢) ٢٨٠
- ✓ معنى «المتشابه» ووجه تسميته بـ «المتشابه» (١) ٢٨٤
- ✓ معنى «الاستواء» في الآية الشريفة (١) ٢٨٦
- ✓ حول قاعدة «تقديم المخصّصات والمقيّدات الروائية على العمومات
- والإطلاقات الكتابية» (١) ٢٨٩
- ✓ المراد بـ «ضرب القرآن بعضه ببعض» و «القرآن يفسر بعضه بعضاً» (٢ و ٣) ٢٩٠
- ✓ حول تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة (٣) ٢٩٢
- ✓ وجه تسمية الكتاب والعترة بـ «الثقلين» أو «التّقلين» (٥) ٢٩٥
- ✓ في معنى «الباء» في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (١ و ٢) ٣٠١
- ✓ «المشرك» في إطلاق الشرع (٣) ٣١٠
- ✓ كلام الطريحي في معنى «المَرَازة» (٤) ٣١٢

- ✓ إشارة إجمالية إلى «قاعدة الضرر» (١) ٣١٤
- ✓ إشارة إجمالية إلى «قاعدة الحرج» (٢) ٣١٤
- ✓ إشارة إجمالية إلى «قاعدة الميسور» (١) ٣١٥
- ✓ اختصاص قاعدة التلازم بين العقل والشرع بالأحكام العقلية المستقلة .. (٢) ٣١٥
- ✓ إشارة إجمالية إلى «قاعدة حمل المطلق على المقيد» (٣) ٣٢٠
- ✓ حول إرادته خلاف الظاهر في السنة (١) ٣٣٢
- ✓ ذهاب بعض الأخباريين إلى عدم حجية ظواهر السنة (٢) ٣٣٢
- ✓ الفرق بين العامّ والمطلق واشترائيهما في سريان الحكم وتوسعته (١) ٣٣٧
- ✓ معنى «المحكم» و «المتشابه» و «الظاهر» في مصطلح القرآنيّ والروائيّ . (٤) ٣٤٥
- ✓ أمثلة لفهام التكليف بالفعل (١) ٣٤٨
- ✓ معنى «التشابه الذاتي» و «التشابه العرضي» (٣) ٣٥٠
- ✓ معنى «الحقيقة الشرعية» (٢) ٣٥٢
- ✓ المراد بـ «المحكم» عند الأصوليين (٢) ٣٥٦
- ✓ المراد بـ «المحكم» عند الأخباريين (٣) ٣٥٦
- ✓ استعمال «المتشابه» بكلا معنييه اللغوية «المجمل» و «الشبيه» في القرآن. (٢) ٣٦٢
- ✓ اختلاف الأصولي والأخباري في الشبهة الحكمية يرجع إلى قولين (٣) ٣٦٥
- ✓ ذهاب الأصولي والأخباري إلى جريان أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية (١) ٣٦٦
- ✓ حول أن الأصل في الأشياء هو الإباحة (١) ٣٦٧
- ✓ مناهج حجية الإجماع عند الإمامية (٢) ٣٧٠
- ✓ حول انطباق بعض الآيات على أمير المؤمنين والأئمة المعصومين عليهم السلام . (١) ٣٧١
- ✓ في إطلاق المشرك في الشرع (١) ٣٧٩
- ✓ معنى اختلاف القراءة في لفظ الكتاب وبيان أقسامها (٢) ٣٨٢

- ✓ القول بقراءة: «حَتَّى يَطْهَرْنَ» بالتخفيف (٢) ٣٨٣
- ✓ القول بقراءة: «حَتَّى يَطْهَرْنَ» بالتشديد (٣) ٣٨٣
- ✓ في لزوم التواتر في ثبوت القرآنية (١) ٣٨٥
- ✓ جملة من القائلين بتواتر القراءات السبع المشهورة (٢ و ٣) ٣٨٦
- ✓ بعض وجوه استدلال القائلين بتواتر القراءات السبعة (٤) ٣٨٦
- ✓ حمل «الأحرف السبعة» في الحديث على «القراءات السبع» (١ و ٢) ٣٨٧
- ✓ القائلين بتواتر القراءات العشرة (٣) ٣٨٧
- ✓ المشهور عند الشيعة عدم تواتر القراءات كلها (٤) ٣٨٧
- ✓ حول أدلة القائلين بعدم تواتر القراءات (١) ٣٨٨
- ✓ في معنى تواتر القراءات عن النبي ﷺ (١) ٣٨٩
- ✓ المراد بـ «تواتر القراءات» عن الأئمة عليهم السلام (٤) ٣٨٩
- ✓ ما أفاده المحقق الهمداني حول منشأ الاختلاف بين القراء (٢) ٣٩٠
- ✓ كلام الشيخ الطوسي بأن مذهب أصحابنا «أن القرآن نزل بحرف واحد» (٣) ٣٩٠
- ✓ كلام المحقق القمي حول معنى «الأحرف السبعة» في الحديث (٢) ٣٩١
- ✓ ما أفاده السيد الخوئي في توجيه نزول القرآن على سبعة أحرف مع مناقشتها (٢) ٣٩٢
- ✓ حول المراد بـ «القراءة الشاذة» (٣) ٣٩٢
- ✓ حول عدم جواز العمل بالقراءة الشاذة في الصلاة وغيرها (٤) ٣٩٢
- ✓ اختلاف الفقهاء في جواز عدم جواز الأخذ بالقراءات العشرة (١) ٣٩٣
- ✓ معنى اختلاف القراءة في مادة الكتاب وبيان أقسامها (١) ٣٩٦
- ✓ ترجيح قراءة التشديد على التخفيف أي «حَتَّى يَطْهَرْنَ» (٢) ٣٩٨
- ✓ ترجيح قراءة التخفيف على التشديد أي «حَتَّى يَطْهَرْنَ» (٣) ٣٩٨
- ✓ ادعاء الملازمة بين جواز الاستدلال بتواتر القراءات وبين رخصة العمل بها (١) ٤٠١

- ✓ إنكار الملازمة بين جواز الاستدلال بتواتر القراءات وبين رخصة العمل بها . (٢) ٤٠١
- ✓ ادعاء الإجماع على جواز القراءة بما يتداوله القراء (٤) ٤٠١
- ✓ ما أفاده السيد الخوئي في معنى « التحريف في القرآن » (١) ٤٠٨
- ✓ الإجماعات الدالة على عدم وقوع التحريف في القرآن (١) ٤٠٩
- ✓ المعروف بين المسلمين عدم وقوع التحريف في القرآن (٣) ٤٠٩
- ✓ مناقشة السيد الخوئي في الأخبار الدالة على وقوع التحريف في القرآن (٦) ٤١١
- ✓ كلام المحدث المجلسي حول وقوع التحريف في القرآن وعدمه (٤) ٤١٢
- ✓ في معنى « التخصيص » و « التخصّص » (٢) ٤٢٤
- ✓ كلام العلامة البهبهاني حول التقطيع في الأخبار (١) ٤٤٨
- ✓ الأخبار الدالة على جواز النقل بالمعنى (١) ٤٤٩
- ✓ معنى « الخبر المتواتر » وأقسامه الثلاثة: اللفظي والمعنوي والإجمالي .. (٢) ٤٦٥
- ✓ ما أفاده المحقق النائيني في جواز التخصيص العام الكتابي بالخاص الخبري (٢) ٤٧٨
- ✓ ما أفاده المحقق الكليني في حجية الظواهر (٢) ٤٨٩
- ✓ في معنى أن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً وقد يكون عدمياً (٢) ٤٩٨
- ✓ اعتبار صورتين من الاستصحاب عند المحدث الأسترآبادي (١) ٤٩٩
- ✓ كلام المحدث البحراني في أقسام الاستصحاب وحجية قسمين منهما .. (٢) ٤٩٩
- ✓ عدم جريان الاستصحاب في الأمور الوجدانية (١) ٥٠٣
- ✓ ما قاله التفتازاني في توضيح قاعدة: « الاستخدام » (٣) ٥١١
- ✓ الفرق بين الشك في وجود القرينة وقرينية الوجود (١) ٥٢٠
- ✓ معنى « الذاتية » دلالة اللفظ على المعنى (١) ٥٢٦
- ✓ معنى « توقيفية » دلالة اللفظ على المعنى (١) ٥٢٧
- ✓ معنى « اصطلاحية » دلالة اللفظ على المعنى (٤) ٥٢٧

- ✓ حول أول من تكلم بالعربية (٦) ٥٢٧
- ✓ الآراء والأقوال المذكورة في حجية قول اللغوي (٢) ٥٣٠
- ✓ حول أول من صنف في علم اللغة (١) ٥٣٥
- ✓ في بيان حكمة اعتبار خبر الثقة والفتوى (١) ٥٤١
- ✓ الاجماعات العملية الدالة على حجية قول اللغوي (١ و ٢) ٥٤٤
- ✓ الاجماعات القولية الدالة على حجية قول اللغوي (١) ٥٤٥
- ✓ ما أفاده السيد بحر العلوم في اعتبار الظن في الموضوعات ببناء العقلاء . (٣) ٥٤٥
- ✓ في اعتبار العدالة والتعدد في المرجحات السندية (١) ٥٥٠
- ✓ في معنى « انسداد الصغير » (٤) ٥٥٥
- ✓ الفرق بين الشاذ والناذر (٣) ٥٥٧
- ✓ وجه تسمية النجف الأشرف بـ « النجف » (٣) ٥٧٠



٨ - فهرس محتوى الكتاب

المقصد الثاني: في الظنّ

المقام الأوّل

في إمكان التعبّد بالظنّ

المدخل في موضوع البحث	١١
تحرير محلّ النزاع في الظنّ	١٢
مواضع البحث في الظنّ	١٤
الكلام في إمكان التعبّد بالظنّ وامتناعه	١٧
أدلة ابن قبة على الامتناع	١٨
استدلال المشهور على الإمكان والمناقشة فيه	٢٣
الاستدلال المتعين في المقام	٢٤
المناقشة في الدليل الأوّل لابن قبة	٢٦
جواب صاحب الفصول عن الدليل الثاني لابن قبة	٣٠
الامتناع وعدمه على فرضي انفتاح باب العلم وانسداده	٣٥
ملخص ما يرد على ابن قبة على فرض انسداد باب العلم	٣٩
المناقشة في ما أفاده صاحب الفصول رحمته	٤٢

- الامتناع وعدمه على فرض الانفتاح بناءً على الطريقيّة والسببيّة ٤٦
- وجه التعبد بالخبر الظنيّ بناءً على مذهب المشهور وغير المشهور ٤٨
- الضابطة الكلّيّة في المقام ٥١
- دفاع ابن قبة رحمه الله عن نفسه ٥٢
- معنى حجّيّة الخبر من باب السببيّة ٥٧
- الإشكال الوارد في المقام وجوابه ٦١
- التعبد بالأمارات الغير العلميّة ٧٠
- المراد من التعبد بالأمارات على وجهي الطريقيّة والسببيّة ٧١
- وجوه التعبد بالأمارات بناءً على الطريقيّة ٧٣
- وجوه التعبد بالأمارات بناءً على السببيّة ٧٦
- التصويب وأقسامه ٧٦
- الوجه الأوّل في سببيّة الأمارات (التصويب الأشعريّ) ٧٩
- الوجه الثاني في سببيّة الأمارات (التصويب المعتزليّ) ٨٣
- وجوه الاشتراك والافتراق بين التصويب الأشعريّ والمعتزليّ ٨٦
- الوجه الثالث في سببيّة الأمارات (المصلحة السلوكيّة) ٨٨
- توهم انطباق المصلحة السلوكيّة على التصويب المعتزليّ ٩٥
- بيان بطلان التوهم والفرق بين الوجهين ٩٨
- معنى المصلحة السلوكيّة والآثار الشرعيّة المترتبة عليها ١٠٣
- بحث في وجوب القضاء ١١١
- الفرق بين القول بالمصلحة السلوكيّة والتصويب المعتزليّ في مسألة الإجزاء ١٢١
- بيان الفرق بين الوجهين ١٢٤

- توهم عدم الفرق بين الوجهين والجواب عنه ١٣٤
- إشكال اجتماع الحكم الواقعي والظاهري والجمع بينهما ١٣٦
- ملخص الكلام في إمكان التعبد بالأمانة الظنية وامتناعه ١٤٧

المقام الثاني في وقوع التعبد بالظن

- البحث في وقوع التعبد بالظن ١٥٧
- الأصل الأولي في التعبد بالظن عند المصنف رحمته الله ١٥٨
- الاستدلال بالكتاب على حرمة التعبد بالظن ١٥٩
- الاستدلال بالسنة على حرمة التعبد بالظن ١٦١
- الاستدلال بالإجماع على حرمة التعبد بالظن ١٦٢
- الاستدلال بالعقل على قبح التعبد بالظن ١٦٤
- مقتضى العمل بالظن على غير وجه التعبد ١٦٧
- تأسيس أصول آخر في التعبد بالظن ١٧٣
- ١- أصل عدم حجّة التعبد بالظن والردّ عليه ١٧٣
- ٢- أصل إباحة العمل بالظن والمناقشة فيه ١٧٩
- ٣- أصل التخيير أو ترجيح الحرمة والمناقشة فيه ١٨٤
- ٤- أصل لزوم رعاية جانب التعمين ١٨٧
- المناقشة الأولى في الأصل الأخير ١٩٠
- المناقشة الثانية في الأصل الأخير ١٩٦
- التشريع وطرح الأصل المعبر جهتان لحرمة العمل بالظن ٢٠٠
- الاستدلال بالكتاب والسنة على حرمة التشريع ٢٠٤

الاستدلال بالكتاب والسنة على حرمة طرح الأصل المعتبر.....	٢٠٤
وجه اعتبار الأصول وما يقتضيه التحقيق في المقام.....	٢٠٦
المنع عن حرمة العمل بالظن وعدم الرجوع إلى الأصل مع انسداد باب العلم.....	٢١١
وجوب الأخذ بالأصل وحرمة العمل بالظن مع انفتاح باب العلم.....	٢١٤
الاستدلال على أصالة حرمة العمل بالظن.....	٢١٧
أقسام صور الأخذ بالظن.....	٢١٧
الأصل الثانوي في التعبد بالظن.....	٢٢٢

الظنون المعتبرة

الظن الحاصل من ألفاظ الكتاب والسنة

تحديد موضوع البحث.....	٢٢٩
الأصول المعمولة لاستنباط الأحكام من ألفاظ الكتاب والسنة.....	٢٢٩
● القسم الأول: الأصول المعمولة لتشخيص المراد.....	٢٣١
منها: أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق.....	٢٣١
منها: غلبة الاستعمال.....	٢٣٥
منها: القرائن المقامية.....	٢٣٩
وجه اعتبار أصول القسم الأول.....	٢٤٥
● القسم الثاني: الأمارات المعمولة لتشخيص أوضاع الألفاظ.....	٢٤٧
طرق تشخيص أوضاع الألفاظ.....	٢٤٩
الفرق بين القسم الأول والثاني.....	٢٥٢
الصواب في بيان القسمين هو التعاكس.....	٢٥٣

القسم الأول في حجّية ظواهر الكتاب

٢٥٧	البحث في اعتبار القسم الأول
٢٥٩	وقوع الخلاف في القسم الأول في موضعين
٢٦٢	فائدتان
٢٦٤	• الخلاف الأول في حجّية ظواهر الكتاب
٢٦٥	عدم حجّية ظواهر الكتاب عند الأخباريين
٢٦٧	استدلال الأخباريين على منع العمل بظواهر الكتاب
٢٦٨	الدليل الأول: تواتر الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي
٢٧٥	محضّل الدليل الأول ومرجعه
٢٧٦	الجواب الحليّ عن الدليل الأول (الاستدلال بالأخبار)
٢٨٠	أنحاء التفسير بالرأي وخروج الأخذ بالظاهر عن الأدلة الناهية عنه
٢٩٣	الجواب النقضيّ عن الدليل الأول (الاستدلال بالأخبار)
٢٩٤	الأخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب
٣٢٩	الدليل الثاني: عروض الإجمال المانع عن الأخذ بظواهر الكتاب
٣٣٠	الجواب عن الدليل الثاني
٣٣٣	الشبهة الواردة في المقام
٣٣٧	تقرير ثاني للشبهة
٣٤٠	تقريب دفع الشبهة
٣٤٤	كلام السيّد الصدر وتفصيله بين حجّية ظواهر الكتاب والسنة
٣٥٦	الإشكال الوارد على كلام شارح الوافية والجواب عنه

- مواقع النظر في كلام السيّد الصدر عليه السلام ٣٦٠
- تنبيهات أربع ٣٦٩
- الأول: توهم عدم ترتّب الثمرة على النزاع في حجّية ظواهر الكتاب ٣٧٠
- تصحيح النزاع وإثبات ترتّب الثمرة عليه ٣٧٢
- الثاني: توهم أنّ اختلاف القراءات يمنع من التمسك بظواهر الكتاب ٣٨٠
- دفع التوهم بناءً على تواتر القراءات وعدمه ٣٨٥
- الجمع بين القراءات المختلفة بناءً على القول بتواترها ٣٩٦
- وجوب التوقّف والرجوع إلى قواعد التعارض بناءً على إنكار تواتر القراءات ٤٠٠
- الثالث: توهم أنّ وقوع التحريف في القرآن يمنع من التمسك بالظواهر ٤٠٨
- الرابع: توهم عدم اعتبار الظنّ الحاصل من ظواهر الكتاب ٤١٨
- الإجماع على حجّية الظواهر وجواز الأخذ بها ٤١٩
- توهم آخر ودفعه ٤٢٣
- الخلاف الثاني في حجّية ظواهر الكتاب والسنة بالنسبة إلى غير المقصودين بها ٤٢٥
- تفصيل المحقّق القميّ بين المقصودين وغير المقصودين بالإفهام ٤٢٦
- توضيح التفصيل المذكور وتوجيهه ٤٢٩
- إيراد صاحب الفصول على التفصيل المذكور ٤٤٠
- الإشكال الوارد في المقام ودفعه ٤٤٤
- المناقشة الظنّية في التفصيل (اتفاق العلماء وأهل اللسان) ٤٥١
- المناقشة القطعية في التفصيل (سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام) ٤٥٦
- إيراد آخر على تفصيل صاحب القوانين ٤٥٩
- دلالة الأخبار المتواترة على وجوب الرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه ... ٤٦٤

٤٦٩	كلام المحقق القمي في دفع إشكالٍ أوردته على نفسه
٤٧٥	احتمال التفصيل المتقدم في كلام صاحب المعالم
٤٨٧	الحق في المقام (عدم الفرق في حجّة الظواهر)
٤٩٢	التوهم ودفعه
٤٩٧	نظريّة المحقق الكلّباسي في المقام والمناقشة فيها
٥٠٣	تفصيل صاحب هداية المسترشدين في المقام
٥٠٨	رأي المصنّف رحمه الله حول هذا التفصيل
٥١٥	تفصيل خامس في المسألة والمناقشة فيه

القسم الثاني

في حجّة قول اللغوي

٥٢٥	الكلام في الأصول المعمولة لتشخيص أوضاع الألفاظ
٥٢٦	بحث إجمالي حول وضع الألفاظ والفرق بين الواضع واللغوي
٥٢٩	الطرق الظنيّة لتشخيص ظهور الألفاظ
٥٣٢	قول اللغوي ومرجعيتّه في الظنّ بالظهور
٥٣٤	خلاصة أدلّة حجّة الظنّ بالظهور الحاصل من قول اللغوي
٥٣٦	مناط حجّة قول اللغوي عند المشهور ومختار المصنّف رحمه الله في المقام
٥٤٣	تقريب أدلّة المشهور على اعتبار قول اللغوي
٥٤٧	المناقشة في الأدلّة المذكورة
٥٥٢	عدم حجّة قول اللغوي عند المصنّف رحمه الله
٥٦٩	عدول المصنّف رحمه الله عمّا اختاره أولاً

الفهارس العامة

- ١- فهرس الآيات الكريمة ٥٧٧
- ٢- فهرس الأحاديث الشريفة ٥٨٣
- ٣- فهرس مصادر التحقيق ٥٨٩
- ٤- فهرس الاصطلاحات الواردة ٦١١
- ٥- فهرس الفوائد والقواعد الواردة ٦٣٥
- ٦- فهرس الأقوال الواردة ٦٤٥
- ٧- فهرس محتوى الهوامش الهامة ٦٦٥
- ٨- فهرس محتوى الكتاب ٦٧٣